

Антология украинской мысли

В. Н. Карпов

СОЧИНЕНИЯ
в трех томах

Т. 1

Мелитополь
Издательский дом
Мелитопольской городской типографии
2013

УДК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)
К 26

Серия основана в 2007 г.

Редколлегия серии «Антология украинской мысли»

Лазарев Ф. В. (председатель), д-р филос. наук;
Кривега Л. Д. (заместитель), д-р филос. наук;
Мозговая Н. Г., д-р филос. наук;
Волков А. Г., д-р филос. наук;
Сиднев Л. Н., д-р филос. наук;
Шкода В. В., д-р филос. наук;
Суходуб Т. Д., к. филос. наук;
Филиппенко Н. Г., к. филос. наук.

Редакторы издания Н. Г. Мозговая, А. Г. Волков,
автор вступительной статьи Г.А. Поперечная.

К 26 **Карпов В. Н.** Сочинения: в 3 т. / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г.,
авт. вступ. ст. Поперечная Г. А. – Мелитополь: Издательский дом Мели-
топольской городской типографии, 2013. – (Серия «Антология украин-
ской мысли»).

ISBN 978-966-197-230-7 (полное издание)

Т. 1.: Введение в философию. Философский рационализм новейше-
го времени. О самопознании. Жизнь Платона. О сочинениях Платона.
Вступительная лекция в психологию. – 2013. – 355 с.

ISBN 978-966-197-231-4 (том 1)

В первый том сочинений украинского философа, профессора Киевской и Санкт-Петербургской духовных академий, лучшего переводчика сочинений Платона XIX в., Карпова Василия Николаевича, вошли наиболее известные его сочинения – «Введение в философию» и «Философский рационализм Новейшего времени», а также небольшие работы по психологии и вступительные статьи к сочинениям Платона.

Издание предназначено для специалистов в сфере гуманитарных наук, а также всех, кто интересуется историей философии.

УДК 141.(477)
ББК 83.3(4Укр)

ISBN 978-966-197-230-7 (полное издание)
ISBN 978-966-197-231-4 (том 1)

© Карпов В. Н., 2013.
© Поперечная Г. А.,
вступительная статья, 2013.

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНТЕТИЗМ ВАСИЛИЯ КАРПОВА

Выдающийся православный мыслитель, философ, переводчик Василий Николаевич Карпов родился 2 апреля 1798 года в селе Хреновое Бобровского уезда Воронежской губернии в семье священника. Первым его воспитателем и учителем был отец, сумевший привить сыну трудолюбие, глубокие религиозные чувства и правила нравственности. Уже обучаясь в Воронежской духовной семинарии (учеба в духовных учебных заведениях была тогда традиционной для детей священнослужителей), будущий мыслитель проявил склонность к богословским и философским наукам. Как известно, курс философии в Воронежской семинарии читал тогда протоиерей И. Я. Зацепин, увлекавшийся философией Шеллинга. После окончания семинарии, в 1821 г. Карпов был зачислен в состав 2-го курса Киевской духовной академии, где изучал философию под руководством протоиерея И. М. Скворцова, занимавшего кафедру философии в КДА с 1819 по 1845 гг. Именно Скворцов помог талантливому студенту разобраться в своих знаниях и придать им соответствующую форму. Здесь будущий мыслитель ощутил серьезное влияние немецкой классической философии, особенно Канта, а также увлечение Платоном, оставшееся у него на всю жизнь. Как утверждает Н. Г. Мозговая, «Киевский период... кардинально повлиял на формирование мировоззренческих ориентаций ученого. Можно утверждать, что становление его философских взглядов произошло именно в стенах *alma mater*, то есть в стенах КДА»¹. В воспоминаниях современников Карпова есть немало любопытных фактов, касающихся его студенческой жизни. Особенно интересным среди них представляется случай, имевший место на выпускном экзамене: «Карпов на выпускном экзамене «сразился» с митро-

¹ Мозгова Н. Г. Найкращий перекладач творів Платона // Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819-1820: Філософський спадок / Н. Г. Мозгова. – К.: Книга, 2004. – С. 64.

политом Евгением и был причиной того, что разгневанный архипастырь оставил на целых два года весь второй академический курс без соответствующих ученых степеней. Чтобы сразиться с Евгением, нужно было много ума, а еще более смелости, – и Карпов, пятый по разрядному списку, стоял первый во мнении нашем»¹.

По окончании академии в 1825 году Василий Николаевич был назначен преподавателем в Киевскую духовную семинарию (1825-29), где читал немецкий и греческий языки. Работа в этой должности имела большое значение для его будущей переводческой деятельности, поскольку способствовала совершенствованию владения этими языками. В 1827 году Карпов был утвержден в степени магистра, а в 1829 году переведен на должность бакалавра французского языка в КДА. С марта 1831 года он становится бакалавром философских наук, читая, кроме философских дисциплин и нововведенный предмет – психологию. В октябре 1833 года по приглашению епископа Иннокентия (Борисова) Василий Николаевич перешел работать в Санкт-Петербургскую духовную академию, где занял кафедру философии, сначала в качестве бакалавра, а с 1835 по 1867 гг. – профессора. «Тридцать четыре года подряд проходил через лавру сутуловатый, немного согнувшийся, углубленный в себя до растерянности и незамечания знакомых, известный всем лаврским и около-лаврским обитателям, профессор для чтения своих лекций»². В Санкт-Петербургской духовной академии Василий Николаевич преподавал историю философии, логику, историю послекантовской философии, психологию. Своими лекциями, отличавшимися живым изложением и глубоким знанием предмета, он снискал у своих слушателей заслу-

¹ Барсов Т. В. Н. Карпов как профессор. Памяти русского философа Карпова / Т. Барсов // Христианское чтение. – 1898. – Кн. 5. – С. 46.

² Речь при погребении заслуженного профессора Василия Николаевича Карпова // Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб., 1868. – С. 83.

женное уважение и известность. За многолетнюю плодотворную деятельность был награжден орденом Св. Анны 2-й и 3-й степени, орденом Св. Владимира 3-й степени.

Карпов очень тонко понимал потребности образования своего времени и в частности необходимость преобразования такой важной его составляющей, как философия. Будучи убежденным, что прежде чем философствовать, следует сначала изучить философию человеческого ума вообще, он занялся переводами сочинений великих мыслителей, а также некоторых лучших на то время учебников. Так, в 1839 году Василий Николаевич издал свой перевод книги профессора Берлинского университета Г. Риттера «История философии древних времен», а потом предпринял колоссальную работу по переводу сочинений Платона. Следует отметить, что диалоги этого античного философа издавались и до Карпова, но по качеству они были весьма неудовлетворительны. В отличие от них, кроме публикации платоновских текстов, перевод Карпова сопровождался введениями к диалогам, вмещавшими краткий анализ их содержания, филологическими, историческими и философскими примечаниями и комментариями. В 1841-1842 гг. благодаря стараниям философа вышли в свет два первых тома сочинений античного философа. Но дальнейшее их издание было приостановлено из-за финансовых трудностей. Несмотря на это, Василий Николаевич упорно продолжал работу над переводом, надеясь на лучшее финансовое положение в будущем. В 1863 году под названием «Сочинения Платона, переведенные с греческого, объясненные профессором Карповым» был издан четырехтомник, куда вместе с третьим и четвертым вошли и первые два тома. Пятый и шестой тома сочинений Платона в переводе Карпова увидели свет уже после смерти философа, в 1879 году. «Главный труд Карпова – перевод Платона, – отмечает В. Зеньковский, – выполненный им с большой любовью и тщательностью»¹. Многие исследователи подчеркивают, что перевод платоновских сочинений стал делом всей жизни профес-

¹ Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – Ленинград: «Эго», 1991. – Т. 1. ч. 2. – С. 112.

сора и его общепризнанной заслугой перед философией. Сам же философ сознавался, что работа над Платоном, которого он считал идеалом античной мысли, приносила ему огромное удовольствие. Как бы там ни было, ее роль в истории отечественной философской мысли тяжело переоценить. Кроме огромного просветительского значения и повышения интереса к творчеству греческого философа, она способствовала развитию отечественного философского языка, оказала существенное влияние на развитие богословской мысли, опиравшейся на святоотеческую традицию.

Кроме переводов Платона, Карпов оставил по себе достаточно большое наследие: «Введение в философию» (1840), «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений» (1856), «Систематическое изложение логики» (1856), «Философский рационализм Новейшего времени» (1860), «О самопознании» (1860), «О бессмертии души – против натурализма» (1861), «Душа и действующие в природе силы», «Вступительная лекция в психологию» (1868) и др. По некоторым подсчетам творческое наследие Карпова составляет приблизительно 600 печатных листов. Если принять во внимание отсутствие компьютера и печатных машин в то время, то не удивительно, что в последние годы он ощущал сложности со своей правой рукой. Ежедневно Василий Николаевич просиживал за работой от 14 до 17 часов. Энергия и любовь к труду не ослабевали у него практически до последних дней. В общей сложности служению философии он посвятил 42 года преподавательской и философской деятельности.

Философская позиция Карпова достойна внимания и уважения. Уже самое поверхностное знакомство с его творчеством свидетельствует о самостоятельности и оригинальности его мышления, четкости и определенности его воззрений. В условиях повсеместного увлечения западноевропейскими философскими системами он сумел выработать собственную позицию, которая отвечала потребностям отечественного образования и особенностям культуры. Как отмечает один из учеников заслуженного профессора, он «ни разу не отдался в философскую кабалу ни одному заграничному авторитету, и если кому

из философов и отдавалось в его сердце предпочтительное сочувствие, так это бессмертному идеалисту древности, исторгавшему похвалы из уст знаменитейших отцов церкви, Платону»¹. Это один из немногих философов, о которых говорят, что их жизнь и их философия – одно и то же.

В личности В. Карпова современники подчеркивали удивительную целостность его характера, трудолюбие и честность, неподдельные искренность и благонамеренность, благородство и решительность духа, добросовестность, преданность и ревностное служение своему делу. По натуре он был идеалистом, глубоко проникнутым «высотой своего знания и обязанностей, уважением к природной даровитости и к великому будущему назначению своих слушателей»².

Как философ и преподаватель он стремился не только разработать теоретические основания науки, на поприще которой трудился, но и пытался воспитать умение философствовать, возбудить в своих слушателях жажду знания и стремление к истине. Многие из его учеников отмечали, что «лекции его отличались самым живым изложением и полным отсутствием педантической сухости. Нередко имели место ученые беседы учителя с учениками наподобие тех, какие он хорошо изучил у Платона; в таких случаях Василий Николаевич особенно воодушевлялся, и это приводило его к убедительнейшим импровизациям»³.

Есть также ведомости о В. Карпове как писателе и поэте. Известно, что некоторые его стихи и диалоги были опубликованы в «Страннике» под псевдонимом Хреновской. В основном они посвящены «переложению» мотивов Святого Писания, а также актуальным проблемам общественной и культурной жизни. Можно сказать, что

¹ Речь при погребении заслуженного профессора Василия Николаевича Карпова // Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб., 1868. – С. 80.

² Там же. – С. 82.

³ Смолин М. Карпов Василий Николаевич. Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_k/karpov_vn.html.

стихи и рассказы Василия Николаевича – это своеобразное художественное воплощение его философских идей. К сожалению, на сегодняшний день литературно-поэтическая деятельность Карпова остается пока неисследованной и практически недоступной.

Скончался Василий Николаевич 3 декабря 1867 года в Петербурге, похоронен на Никольском кладбище Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры.

Огромной заслугой В. Карпова есть то, что он одним из первых занялся проблемой теоретического обоснования и создания новой отечественной философии. Следует подчеркнуть, что вопрос о содержании и задачах философии был на то время актуален не только для отечественной философской мысли, но и западноевропейской. Он вызван становлением наук, открытиями в области естествознания, изменениями общественно-политического и духовно-экономического характера. Но в отечественной философии эта проблема обуславливалась еще и рядом других обстоятельств. Это, прежде всего, подозрительное отношение к философии со стороны правительства, что стало причиной ее шаткого положения в системе образования, отсутствие в ней определенных традиций, оторванность от особенностей национальной культуры. Если в Западной Европе философия как неотъемлемая часть университетского образования имела за собой многолетний опыт, то в Российской империи, где высшие учебные заведения возникли сравнительно поздно, он был очень незначителен. В сущности, перед отечественными мыслителями стояла задача выработки теоретических оснований отечественной философии, определения ее места и роли в системе образования.

В связи с этим неудивительно, что первый самостоятельный труд Карпова – «Введение в философию» – посвящен именно этой теме. О месте и значении указанной работы в отечественной философской мысли можно судить по множеству рецензий и оценок, которые вызвала она на страницах богословских и светских изданий. Так, в журнале «Сын Отечества» подчеркивалось: «Вот одна из немногих умных и хорошо написанных книг, вышедших у нас в течение нынешнего года. Рекомендуем ее особенно юношам, проникнутым жар-

кою и чистою любовью к умственному труду, посвящающим лучшие годы своей жизни учениям строгим и возвышенным. У нас преподается философия в университетах, – следовательно, она составляет уже необходимую часть нашего высшего образования. Хорошо, если учащиеся, кроме тетрадей своих профессоров, заглядывают в книги, излагающие предмет столь многосторонний, подающий столько поводов к разным взглядам и соображениям. Конечно, перед ними раскрыты творения германских, английских и французских философов, но русское сочинение, не чуждое идей века и написанное хорошим слогом, всегда будет доступнее их умам»¹. Интересно, что даже такой критик, как В. Белинский, которого сложно было упрекнуть в симпатиях к духовно-академической философской мысли, весьма позитивно отзывался об этой книге.

Первое, что привлекает внимание во «Введении в философию» Карпова, – это четкая и последовательная его структура, соответствие формы и содержания, что по праву дает основания считать его образцом научного исследования. Весьма удачным кажется и способ изложения мыслей автора, благодаря которому он, подобно античному Сократу, пытается вместе с читателем пройти каждый шаг рассуждения и достичь определенного вывода.

Объясняя мотивы, побудившие к написанию этой работы, философ подчеркивает, что его целью есть не печатный труд, а повышение интереса к философии, создание школы, способной развить и объединить усилия отдельных людей, привести различные мнения к единству позиции. Необходимость создания школы вызвана у Карпова причинами двоякого характера. С одной стороны, его внимание привлекают негативные тенденции, имеющие место в философии вообще, а именно: отсутствие единого взгляда на главные моменты философии, решение ее основных вопросов, претензии «посредст-

¹ Архимандрит Августин (Никитин). Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности / Архимандрит Августин (Никитин). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Veche%20N%11-9.pdf>.

венности» на оригинальность и истину, что в конечном итоге ведет к упадку уровня философского знания, скептицизму и неверию. С другой стороны, он убежден, что философия, как и искусство, прежде чем приобрести общечеловеческое значение, должна быть национальной и отвечать особенностям национального характера и культуры. Как таковую, в России ее еще предстоит создать. Исходя из этого, автор считает наиболее подходящим для изложения своих мыслей введение, поскольку именно оно предусматривает знакомство с основными моментами науки, главными ее условиями и задачами, от которых зависит не только развитие системы, но также ее понимание и оценка. Таким образом, своим «Введением» он пытается начертить общий путь движения к поставленной цели – создания философской школы, «положить основания для решения всех вопросов в области философского исследования»¹.

Прежде чем рассуждать о чем-либо, необходимо установить предмет рассуждения, поэтому исходным пунктом движения мысли В. Карпова есть определение предмета философии. Из-за неопределенности и различного его понимания, считает мыслитель, философия занимает второстепенное служебное значение в системе современного знания, имеет различное содержание и характер. Чтобы не сбиться с пути, автор использует прием, о котором упоминает в предисловии, – обращение к началам. Для этого он анализирует, что понималось под философией в античные времена и каким изменениям оно подверглось со временем. Как попытка человеческого духа проникнуть в природу вещей, философия первично объединяла знания различного характера и обозначала, прежде всего, стремление к мудрости. Но постепенно применение отдельных ее знаний к частным явлениям жизни привело к обособлению этих знаний и ограничению философии. Поэтому проблема предмета философии имела место

¹ Карпов В. Н. Введение в философию / В. Н. Карпов. Избранное. – СПб.: Академия самопознания «Тропа Троянова», 2004. – С. 59-199. – С. 64.

уже в эпоху античности. В связи с этим Платону пришлось доказывать, что «истинная наука должна основываться на философии, а истинная философия – состоять в самопознании»¹. Предмет философских исследований (*гноси театон*), указываемый Платоном, был, по мнению мыслителя, избран не случайно. К нему философия пришла закономерно, в результате своего исторического развития. Указанная закономерность выражается, прежде всего, в том, что до Сократа человеческое познание развивалось в направлении от периферии (природы) к центру – человеческому духу. Это давало возможность каждому мыслителю считать свою точку зрения показателем истины, но вместе с этим лишало человеческое знание всеобщего единства. Гений Сократа изменил направление философских поисков – от познания человека и его потребностей к пониманию природы. Таким образом, в глубине человеческого духа было найдено основание, благодаря которому частные и разрозненные между собой знания обрели возможность согласования в единой гармонической системе, а философия обрела статус науки наук, основания всей системы человеческих знаний. Аналогичную ситуацию автор «Введения в философию» видит и в современной ему эпохе, в связи с чем поучительно замечает, что достижения наук обречены на распад как левкипшовы атомы до тех пор, пока не будут согласованы на едином внутреннем основании: «Все науки, равно как и все виды феноменальной жизни, исследованием которых они занимаются, должны составлять одну великую систему и быть единичным выражением природы. Это требование столь же законно, сколь верно положение, что природа – одна, что всякое частное явление есть определенный результат общего, неявляемого, что нечто, по естественному порядку вещей, из ничего не бывает»².

То, что истинная наука должна основываться на философии, а

¹ Там же. – С. 81.

² Там же. – С. 85.

истинная философия состоять в самопознании, доказывается еще и тем, что среди вещей и явлений природного мира для философии нет предмета исследования: это поприще естественных наук. Но, рассматривая отдельные стороны жизни, частные науки не принимают во внимание другие стороны бытия и мало заботятся о построении общего, единого здания знания. Построение такого здания возможно только на основании определения места и значения достижений каждой из них, установления философской связи между ними, приведения «наукословия в одно стройное целое, соответствующее единству природы». Таким образом, полем исследования философии есть проблема согласования начал и результатов отдельных наук, а также создание на основании связей между ними единой стройной системы, отображающей бытие как единое целое, полное разнообразной жизни и деятельности. Поскольку речь идет об умственном воспроизведении частных наук, то их внешние признаки теряют свое значение. Приводить частные результаты знания (отображающие частные явления природы) к общей истине значит, по мнению В. Карпова, возвыситься над опытом и вступить в область метафизического. Безусловно, характеристика метафизического – один из самых интересных моментов рассматриваемой работы. Более того, если вспомним, в каком положении оказалась метафизика в XIX веке (вспомним хотя бы, к какому результату пришел Кант, сравнивая ее с математикой), то невольно восхищаешься смелостью и последовательностью позиции автора «Введения в философию». На фоне пренебрежительного отношения к метафизике со стороны естественных наук В. Карпов осмелился заявить, что метафизическое есть неотъемлемой сферой человеческого бытия, в которой «каждый человек проводит, по крайней мере, половину своей жизни»¹ и что сам человек есть, прежде всего, существо метафизическое. Самопознание и исследование метафизического мира как сверхчувственного и мыслимого как раз и составляет предмет философии.

Предмет исследования всегда предусматривает выбор опреде-

¹ Там же. – С. 88.

ленного метода и формы. Исходя из того, что исследовать природу как единую систему бытия, полную разнообразной жизни, невозможно без системы, В. Карпов считает, что философия по своей форме должна быть системой, а по методу – систематической. При этом огромное значение в способе ее построения и изложения имеет логика, а также широкое использование таких методов, как анализ и синтез. Интересно, что афористический и диалогический способы философствования мыслитель не отрицает, но считает их неприемлемыми для отечественной философии, поскольку они предусматривают уже достаточно высокий уровень философствования, который еще только предстоит сформировать. В связи с этим он пытается объяснить, что обозначает для него быть философом и философствовать: «Можно философствовать и не быть философом, но будучи философом, нельзя не философствовать. Философ не тот, кто о чем-нибудь и как-нибудь философствует, кто по случайному, то есть логическому расположению истин или по столкновению страстей, – и эмпирист, и идеалист, и деист, и супранатуралист, но тот, чье философствование есть выражение одной неизменной идеи о мире и жизни, и стремление к развитию этой идеи в одно систематическое целое»¹. Будучи убежденным в пользе философии, В. Карпов неоднократно напоминает, что не всякое философствование есть философия. Для него очень важно, чтобы настоящее философствование строилось на определенных началах и стремилось к единой идее. Если же оно вызвано спонтанным столкновением мыслей и имеет характер пустых размышлений, то его «приличнее назвать «чесанием уха», чем философией», – подчеркивает мыслитель². Без определения идеи, без построения целостной системы возможно только философствование, но не философия, убежден автор «Введения».

Существенным моментом создания философской системы есть

¹ Там же. – С. 103.

² Там же. – С. 168.

выбор начала – истины, из которой предстоит вывести все последующие истины. Как в свое время Декарт, Карпов ищет истину, которая была бы «ясна сама по себе и одинаково присуща всем людям»¹. Но если для Декарта исходное положение составляет принцип *cogito*, то для автора «Введения в философию» такой истиной и началом философии есть сознание, взятое как в теоретическом, так и моральном (совесть) аспектах. Положение «я сознаю» – это истина, которая не выводится из других истин, а непосредственно присуща каждому человеку. Сознание есть основанием нашего ума и воли, условием субъективно-человеческой деятельности. Его всеобщий характер определяется не тем, что оно есть у каждого человека, а тем, что каждый человек сознает одинаково – сознанием. Но в построении философии исходное положение необходимо должно выражать единство субъективного и объективного. Разница между ними состоит в том, что первое есть истиной, из которой начинается исследование, а второе – истиной, из которой она развивается в систему. Так как предметом философии выступает метафизический мир, то в качестве объективного начала не может выступать нечто предметное, материальное. Мыслимое может иметь основание только в источнике мысли, в существе, которое мыслит и в котором отображается все бытие. Значит, и с объективной стороны исходным началом философии есть сознание. Таким образом, сознание – это начало и познания, и бытия; философия, построенная на таком начале, не может быть односторонней. При этом, подчеркивает автор «Введения в философию», сознание следует понимать конкретно, как «единственное начало всего, что человек мыслит, что чувствует, чего желает и к чему стремится, потому что сознание обнимает и усваивает все формы нашей жизни»². Избранное начало Карпов называет формально-реальным, так как его объективная (психическая) сторона не предусматривает ничего, кроме формы, которая выражена общим положением «Я сознаю». Форма

¹ Там же. – С. 111.

² Там же. – С. 121.

зависит не от законов мышления, а от бытия субъекта и есть показателем его природы. В содержании же, как объективной стороне сознания мы не встречаем ничего, кроме реальности того, что осознается и что свидетельствует человеку о бытии и атрибутах природы.

Только после определения предмета, метода и начала Карпов объясняет свое понимание философии: «Она есть наука, рассматривающая все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе»¹. Любопытно, что уже в этой работе Василий Николаевич демонстрирует свое неприятие исходных положений рационалистических систем, основательную критику которых он развернет значительно позже. Анализируя направление и характер своей философии, он подчеркивает, что в отличие от философских систем западноевропейских мыслителей, которые можно охарактеризовать в основном как рационалистические и пантеистические, главной чертой его философии есть синтетизм, который следует из определения и отвечает особенностям ее предмета и начала. Синтетизм, предусматривающий единство идеального и реального, знания и бытия, позволяет уравновесить разум с другими силами сознания субъекта и решить ряд таких философских проблем, какие в других философиях, прежде всего рационалистической, остаются неразрешимыми. На глубинном уровне это дает возможность переосмыслить соотношение разума и веры, создать философию, предусматривающую гармонию веры и знания, религии и философии. Исходя из принципов веры, такая философия отводит должное место разуму, отвечая потребностям сердца, не умаляет значения рассудка.

В своих рассуждениях о цели философии Карпов исходит из того, что она должна отвечать потребностям человеческой природы. Познавая мир, человек пытается понять, какое место занимает он в бесконечном ряде существ, в каком отношении состоят предметы ми-

¹ Там же. – С. 128.

ра, какие законы бытия и деятельности каждого из них. Поскольку в восприятии человека мир предстает в разнообразии противоречивых явлений, а науки, которые исследуют отдельные явления, не могут дать ответ на поставленный вопрос, то это должна сделать философия. Значит, задача философии состоит именно в том, чтобы исследовать мир как единое гармоническое бытие, определить место и значение в нем человека, раскрыть закон, определяющий его деятельность как особенного звена в системе мироздания. Ни одна наука, кроме философии, не в состоянии приблизиться к решению этой задачи, хотя и сама философия не в силах найти для него окончательный ответ. Но для автора «Введения в философию» (и эта позиция весьма поучительна для нас, требующих на все однозначного ответа) суть философского подхода не в окончательном решении вопроса, а в его поиске, потому что «торжество ума состоит не в достижении до последних результатов, но в неослабном стремлении к ним»¹. Он уверен, что истинная философия состоит не только в размышлении, но и в постоянном осуществлении убеждений в жизни.

С целью философии тесно связана и ее польза: «Единственная польза, находящаяся в прямом отношении к ее цели, – определить место и значение человека в мире, следственно, из существа его природы и условий его бытия развить сферу его обязанностей и прав»². Так понимаемая польза философии предусматривает установление соотношения ее с другими формами общественного сознания, прежде всего, религией и политикой. В связи с этим мыслитель объясняет, что каждая из них имеет свою специфику и свои границы применения. Так, религия «стремится к соединению людей узами братства внутреннего, духовного, а вторая (политика – Г. П.) приводит их в гармоническое соотношение со стороны физической, внешне»³.

¹ Там же. – С. 165.

² Там же. – С. 169.

³ Там же. – С. 170.

Влияя на человека с двух сторон, они требуют от него определенного подчинения и согласия. Роль философии как раз и состоит в том, чтобы содействовать этому согласию. Таким образом, философия есть неотъемлемым звеном человеческой культуры, которое наряду с религией и политикой определяет существенные потребности человека, обосновывает его связи как с обществом, так и с Творцом. Как часть культуры она должна отвечать особенностям религиозной и общественно-политической жизни народа, убежден мыслитель. Поэтому восхищение идеями иностранных философов мыслитель расценивает как поклонение чужим идолам. Он считает, что заимствовать чужую философию значит заимствовать чужой способ мышления и чувствования, изменить национальный быт и условия общественной жизни. Отсюда вывод о необходимости создания оригинальной, национальной по своему характеру, отечественной философии. Такая философия будет способствовать не только поддержанию устоев религиозного и гражданского быта, но и развитию специальных наук. В связи с этим автор «Введения в философию» подчеркивает: «...если известное государство имеет свою оригинальную философию, то в нем непременно должна образоваться также своя оригинальная наукословность; если же, напротив, оно не проявило собственной народно-философской идеи, то или еще живет одною жизнью практической, или в области наукословия довольствуется одним подражанием и пользуется чужими результатами»¹.

В 1858 году Карпову было поручено преподавание курса «История философии в послекантовский период», что способствовало более глубокому его ознакомлению с творчеством западноевропейских мыслителей, а также написанию нового сочинения, в котором он выразил как свое отношение к наиболее влиятельным западноевропейским философским системам, так и собственную позицию. Эта работа под названием «Философский рационализм Новейшего времени»

¹ Там же. – С. 179.

была опубликована в Христианском Чтении за 1860 год. К сожалению, она не окончена. Но, тем не менее, она занимает важное место в творчестве Василия Николаевича, поскольку выражает его зрелые философские воззрения и есть ярким свидетельством того, что в условиях огромного влияния немецкой классической философии мыслитель сумел пережить увлечение ею и выработать собственный взгляд на сущность и задачи философии. При этом хочется отметить не только глубину и содержательность анализа Карпова, но и то, что работа написана достаточно хорошим стилем и не лишена остроумия. На этот момент в свое время обращал внимание и В. Зеньковский: «Нельзя отказать Карпову ни в удачной образности, ни в существенной меткости его критики»¹.

Исходя из того, что развитие русской мысли со времен Петра I находилось под влиянием идей западноевропейской и, особенно, германской философии, Карпов хочет установить, насколько ее характер и направление согласны с православными, гражданскими и народными началами русской жизни. Кроме того, наблюдая рост популярности в России германского рационализма, философ высказывает замечание, что «в России гораздо больше рационалистов по незнанию рационализма в систематическом его развитии, чем сколько их по убеждению в коренных его началах»². Поэтому главная цель данного сочинения – показать шаткость и чисто внешнюю привлекательность начал рационализма, губительность его результатов.

Философ справедливо отмечает, что в первой четверти XIX в. увлечения критическими исследованиями Канта не представляли особенного вреда, поскольку имели место в узком кругу людей, а его разрушительные результаты еще не были заметны. Но если предыдущее увлечение германским рационализмом было в основном теоретическим, то к середине XIX века он достиг своих наивысших резуль-

¹ Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – Ленинград, «Эго», 1991. – Т. 1. – Ч. 2. – С. 113.

² Карпов В. Н. Философский рационализм Новейшего времени / В. Н. Карпов // Христианское чтение. – СПб., 1898. – Ч.1. – С. 300.

татов в философии Гегеля и стал проявляться в нравственной жизни общества. Так, Карпов практически один из первых в России подверг серьезной критике философскую систему Гегеля. Если во «Введении в философию» Василий Николаевич критикует Гегеля еще достаточно умеренно, то в «Философском рационализме Новейшего времени» он уже оценивает его систему как «нравственную болезнь времени»¹, имеющую в обществе дестабилизирующую роль: «Философия Гегеля признает ум оракулом безусловной истины и направляет к расторжению самых священных связей, которыми скрепляются общества, потому что не только религиозные, но и нравственные убеждения, но и предметы этих убеждений, каковы – Бог, откровение, загробная жизнь и т.п., по ее началам суть лишь развитые рассудком формы – идеи»². Влияние этого философа мыслитель считает намного губительнее влияния Канта, поскольку в его системе тенденции, заложенные Кантом, стали максимально ощутимыми. Но для ученого недостаточно констатировать губительное влияние основных положений философии Гегеля; он пытается найти причину и объяснить последствия увлечения русской общественностью его идеями. Характеризуя философию Гегеля, Василий Николаевич подчеркивает, что, несмотря на логическое совершенство системы, немецкий мыслитель не достиг своей главной цели – синтеза формального и реального. Но, по мнению автора этой работы, исходя из начал рационализма, такой синтез и не представляется возможным. Он считает, что это под силу лишь философии, опирающейся на христианские принципы. Ложный взгляд на религию, ее отношение к искусству и философии есть существенным недостатком диалектической системы. А признание ума оракулом истины может иметь непоправимые последствия, так как допускает, что эта истина может быть провозглашена с кафедры какой угодно науки. Это значит, что гегелевский рационализм более опасен в своих результатах, рассматриваемых отдельными науками и переводимых в общественное мнение.

¹ Там же. – С. 301.

² Там же. – С. 299.

В характеристике рационализма Карпов исходит из анализа соотношения знания и веры в разные исторические эпохи. В античные времена явное преимущество имела философия, считает мыслитель. Ее исторической заслугой есть то, что языческий рационализм заметил чисто внешнюю положительность форм религии, отсутствие в ней связи с внутренним началом человека. Став обличителем идолослужения, он раскрыл ничтожество языческих верований и, ощутив бессилие человека в познании истины, подготовил почву для восприятия новой мудрости – христианской. С принятием христианства соотношение веры и знания изменилось. Христианство способствовало обновлению сил души и, направляя человеческий ум к познанию истины, поддерживало и развивало любознательность. Наступил момент, когда философия уже не могла опередить веру, потому что «начала христианства бесконечно выше и духовнее всех возможных начал ума»¹. Руководимая христианским учением, которое выводит человека за пределы пространственно-временных отношений и направляет его к вечности, философия, по существу этой веры, не могла быть рационалистической. Отсюда возникает вопрос, на каком основании возник философский рационализм и какие его корни? Пытаясь ответить на этот вопрос, философ приходит к выводу, что в «христианстве рационализму философскому предшествовал рационализм религиозный»². Появление философского рационализма мыслитель объясняет проникновением языческого взгляда на веру в самом лоне христианства и изменением в связи с этим не только отношения к основным христианским догматам, но и самой практической стороны религиозной жизни. Первый шаг к этому был сделан, по мнению Карпова, тогда, когда архипастырь римской церкви принял на себя права и власть мирского государя, провозгласив себя верховным главою христианства. Таким образом, он поставил в зависимость от своего произвола формы религиозной жизни, и даже смысл догматов веры. Это не мог-

¹ Там же. – С. 290.

² Там же. – С. 292.

ло не вызвать определенного протеста, который нашел наиболее полное выражение в позиции Лютера. Конечно, Карпова интересует, прежде всего, философский аспект Реформации, а не ее роль в церковной жизни Западной Европы. Лютер направил свои реформы, главным образом, против тех положений, которые не согласовывались с духом и учением Христа и имели характер произвола в церковном управлении. Но, отвергнув их, он отверг вместе с тем и установившую их власть. Отмечая такие положительные стороны Реформации, как освобождение от схоластической паутины и рабской покорности Аристотелю, интерес к научным исследованиям и проблеме человека, автор обращает внимание на то, что это движение столкнулось с рядом препятствий, связанных, прежде всего, с созданием новой догматической системы. Лютер взялся за пересмотр канонических постановлений, рецензируя смысл Евангельского и апостольского учения. Это повлекло за собой обращение к уму как основанию веры и нравственности. Так, восстав против произвола и злоупотреблений власти, Реформация пришла к другому, еще худшему произволу – ума, на почве которого развился религиозный, а вследствие этого и философский рационализм.

Первые признаки философского рационализма выразительно проявились в связи с возникновением проблемы источника и критерия познания. Противоречивые ответы на этот вопрос, в конечном счете, способствовали возникновению сомнения, которое наибольшей выразительности достигло в скептицизме Юма. Ситуация требовала либо доказательства непреложности законов ума, либо доказательства достоверности опыта.

Своеобразный способ решения этой проблемы предложил Кант: он «распрощался с опытом и решился ратовать за независимость и самостоятельность ума»¹. В своей философской критике этот мыслитель попробовал найти ключ к безусловной истине только в

¹ Там же. – С. 294.

уме и осмелился подчинить все внешнее лишь умственному законодательству. Но позиция Канта не возникла на пустом месте, считает Карпов; ей благоприятствовал дух лютеранства: «Без сомнения должно согласиться, что в области философии судьба частных взглядов много зависит от господствующего духа времени и страны, от потребностей и направления жизни, а особенно от религиозных убеждений: идеи быстро обобщаются, когда явились кстаги, – и умирают, родившись не во время»¹. Таким образом, критическая философия Канта отвечала особенностям народного вероисповедания, которое опиралось на авторитет ума. Для автора «Философского рационализма» Лютер и Кант выполнили одинаковую миссию, только первый в религии, второй – в философии. В конечном счете, кенигсбергский философ задал новое направление; внедрив в метафизику начало протестантства, он создал протестантскую философию. Идеи Канта быстро вошли в дух философствования почти всех германских мыслителей.

Отличительной чертой протестантства есть отрицание всякого авторитета свыше и вне чистого разума; здесь каждый есть высшим и непогрешимым судьей вещей. Но, подчеркивает в связи с этим Карпов, всегда должны оставаться некоторые истины, которые не подлежат сомнению, а значит и критике. Кант посягнул на эти истины.

Обращаясь к Канту, Василий Николаевич сосредоточивает основное внимание на работах критического периода творчества кенигсбергского мыслителя. Принимая во внимание начала, заложенные Карповым во «Введении в философию», становится понятным, что центральное место в его критике будет уделено учению Канта о Боге, душе, нравственном законе, религии, человеке.

Исходной точкой рационализма и вместе с тем первым шагом к заблуждению Карпов считает попытку Канта доказать, что формы

¹ Там же. – С. 295-296.

познания есть произведением ума. Этим кенигсбергский философ поставил в совершенную зависимость от ума формальное значение не только вещей предметного мира, но и мир безусловный. Отвергнув реальное значение идеи бытия вообще, он, согласно началам своей философии, отказал и в реальном значении идеям души, мира и Бога и, придав им логическое значение, поставил их в зависимость от ума. Отделив ум от внешней природы и приписав ему силу и право давать ей законы независимо от опыта, Кант подчинил ее порядку, установленному самим умом. Но, если обратить внимание на действительную сущность этого ума, то, с одной стороны, он независимый, самостоятельный и властолюбивый, а с другой – жалкий, бедный и бессодержательный, замечает мыслитель.

Высоко оценивая учение Канта о нравственном законе, Карпов обращает внимание и на то, что, исходя из правильных предпосылок, кенигсбергский мыслитель пришел к совершенно противоположным выводам. Вместо обращения человека к Высшему Существо, он предложил произвести добрую волю, причем не как средство для достижения чего-либо, а добрую волю саму по себе, которую практический ум может и должен образовать независимо от опыта. Но, обнаруживая себя лишь холодным уважением к закону, не имея связи с внутренними побуждениями человека, с его душевной жизнью, не доказывая целесообразности самого дела, эта добрая воля в сущности своей ничем не отличается от отрицательной стоической добродетели, утверждает автор «Философского рационализма». Более того, если она действует в зависимости от ограничивающего ее начала, то в ней нельзя полагать основание категорического требования или приписывать ей способность самоограничения: «Ее деятельность есть только одно из выражений разумного существа, но – не в ней корень разумной человеческой природы»¹. В самозаконии воли Карпов видит, прежде всего, эгоистическое начало, не сулящее человеку ничего доброго. В истории, напоминает он, часто «оказывалось, что эта автоно-

¹ Там же. – Ч. III. – С. 472.

мия есть самообольщение, что предлежательность воли мечта, что воле самой по себе никогда не истолковать содержания нравственного закона и что ее самозаконом высказываются не обязанности и права человечества, а произвол и страсти личного эгоизма»¹. Карпов выражает решительное несогласие с тем, что Кант придал нравственному закону значение формальное, а не реальное, как в христианстве. Из поля зрения кенигсбергского мыслителя выпал тот факт, что для исполнения нравственного закона человек пребывает в борьбе с внешними условиями. Часто у него оказывается недостаточно не только знаний для различения добра и зла, но сил и твердой воли для совершения добродетели. Поэтому исполнение нравственного закона – это подвиг воли, ее борьба с плотью и кровью. Поскольку в этой борьбе человек нередко проигрывает, то добродетель не может быть безусловным благом. Отсюда Карпов, в отличие от Канта, приходит к заключению о необходимости высшей помощи человеку в осуществлении добродетели.

Противоположность позиций Карпова и Канта ярко выразилась в решении вопроса о соотношении понятий нравственного закона и свободы. За Кантом, свобода – это ноуменальная сторона человека; разумное существо ограничивается законом потому, что оно несвободно. Для Карпова свобода – это «отголосок помраченного в нашей душе безусловного закона духа»², человек свободен, потому, что ограничен законом.

Соглашаясь с мнением Канта о том, что не условия делают человека счастливым и добродетельным, а удовлетворение его нравственных и чувственных потребностей, отвечающих его духовным и физическим силам, автор «Философского рационализма» считает, что разрешить эту проблему, следуя только нравственному закону, невозможно. По его убеждению, цель человеческой жизни не в достижении счастья, а в стремлении стать «нравственно добрыми творениями,

¹ Там же. – Ч. III. – С. 476.

² Там же. – Ч. V. – С. 576.

достойными поступления в высшей мере разумных существ»¹. Достичь этого мы можем либо в счастливой, либо в несчастной обстановке, подчеркивает ученый.

Особенно критикует Карпов отношение Канта к чувственности. Как в лютеранстве практически исчезла церковь и осталась одна догматика, так в Канта то же самое случилось с чувством. Согласно Василию Николаевичу, построить полноценную практическую философию, игнорируя чувственную природу человека, невозможно. Именно оно есть посредником между нравственным законом и личной волею. Чувство со всеми необходимыми его проявлениями находит свое полное выражение в любви. Любовь, вопреки кантовским положениям, предусматривает не самозаконие, а служение Богу и людям. Для него совершенно ясно, что достоинство и свобода человека предусматривают, прежде всего, отречение от претензии на самозаконие, очищение души от эгоизма и гордыни и освящение ее законом христианской любви. Существенной характеристикой нравственности, подчеркивает философ, есть то, что она не дается в законченном виде. Это не достижение неизменного образца, а нескончаемый процесс морального развития и становления, который прекращается только с окончанием человеческой жизни.

Но наиболее возмущает автора «Философского рационализма» то, каким понимает и изображает Кант человека. Человек в его философии представляется замкнутым в себе существом, изолированным и эгоистическим. Его «Я» живет не в тайнике душевной природы, а прежде всего в сфере познания. Он лишен реальности бытия, лишен мыслящей, желающей, чувствующей души, которая осознает свою личность и предназначение. Наделив ум исключительной властью, кенигсбергский мыслитель игнорировал важнейшую способность души – самостоятельную силу сердца; прервав связь души с метафизическим миром, он оградил человеческий дух от влияния безусловных

¹ Там же. – Ч. III. – С. 490.

начал. Итак, человек в философии Канта – это: «...существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и выглянуть не может, а между тем сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке. Ум человеческий просится на волю и хотел бы лететь за пределы всех временных и пространственных ограничений, хотел бы разорвать утлую категорическую ткань, но Кант не велит, утверждая, что вне этой беззаконной храмины – область призраков, страна неизвестная, ничем не населенная, вводящая людей в заблуждение; и многие, слушая его, безвыходно остаются в пространстве, исключительно живут во времени, и еще заживо умирают для вечности»¹. Такое представление не только ложно, но и неутешительно, безотрадно, оно лишает человека надежды, веры, любви и обрекает на одиночество.

В противоположность Канту, Карпов подчеркивает уникальность человека, его особенное место во вселенной. Это подтверждается Откровением: Творец вдохнул в него жизнь непосредственно, в отличие других живых существ, которые сотворены с помощью слова. В нем предусмотрена связь, как с бесконечным Творческим Духом, так и с жизнью всей планеты. Все явления нашей природы и свойства человеческой личности сосредоточены в сердце. Сердце есть тем центром, который, с одной стороны, определяет наши земные отношения, а с другой – непрестанно направлен к источнику высшего света и блага – Богу. Главным достоинством человека, по Карпову, есть не ум, а дух, сосредоточивающий в себе и глубокие переживания сердца, и призыв воли, и полет мысли.

Высказывая решительное несогласие с Кантом в отношении понимания Бога, Василий Николаевич подчеркивает, что тот поместил Бога в пределах понятия и таким образом существо безусловно

¹ Там же. – Ч. II. – С. 414.

необходимое стало содержанием рациональной формы, а ум приобрел величие безусловной силы. Неправильное понимание Бога повлекло за собой и неправильное понимание веры. Искажая отношение между Богом и человеком, такая вера уже не предусматривает ни восхождение человека к Богу, ни снисхождение Бога к человеку, она лишь «творит Его в утлой храмине своей воли и хочет небо создать на земле по планам и размерам слепотствующего своего ума»¹. Поэтому и церковь у Канта не имеет иной нормы веры, кроме Писания, истолкователем которой есть умственная религия и ученость. Она не может предложить ничего, кроме нравственного усовершенствования человека. Такое положение, включает философ, порождает не что иное, как безбожие.

По мнению ученого, вера и рационализм – это два противоречивых начала, на основании соединения которых невозможно построить истинную философию. Более того, начала рационалистической философии состоят в противоречии с христианским мировоззрением. Отвергая «абсолютный» характер человеческого сознания, как в церковной сфере, так и вне нее, Карпов подчеркивает, что человек воспринимает мир в единстве чувственного и идеального, а не благодаря только разуму.

По своему характеру критическая философия Канта, как и рационализм вообще, подводит итог Карпов, есть сухим и бесплодным учением: «...как скуден и сух в своих философских выводах этот жалкий философский формализм, содержащийся только в пределах категорических построений рассудка и в подлежательных формах чувственного воззрения. Какое обширное и плодоносное поле в области человеческого духа оставляет он не разработанным и гложущим от недостатка самопознания, которое могло бы открыть в недре его семена высшей и благороднейшей жизни! Но те семена произрастали бы такой плод, который уже для рационализма был бы началом истребительным; и потому-то рационализм глубоко в область челове-

¹ Там же. – Ч. IV. – С. 521.

ского духа и сам не заходит, и других не пускает»¹. Внешне, в форме отвлеченных понятий этот рационализм выглядит совершенным и привлекательным, но в практической жизни он демонстрирует свою несостоятельность. Рационализм имеет свою опору в направлении времени, которое характеризуется сильным развитием частного и общественного эгоизма, в духе лютеранского вероучения, высказывает свои наблюдения Карпов. При этом он прозорливо предупреждает, что: некритическое восприятие и перенесение на почву отечественной культуры основных идей западноевропейского рационализма представляет серьезную опасность и разрушает устои религиозной, гражданской и народной жизни; философии необходима вера в Бога, иначе увлечение материализмом неминуемо приведет к бездуховности.

Выше отмечалось, что уже в Киевской духовной академии молодому бакалавру Карпову было поручено читать, кроме философских дисциплин, еще и нововведенный предмет – психологию. Разработка этого курса, по всей вероятности, сыграла важную роль в становлении его как философа, о чем свидетельствует тот факт, что психологическая проблематика присутствует практически во всех работах Василия Николаевича. Сочинения же, посвященные именно психологии, появились достаточно поздно. Наиболее значительными из них является статья «О самопознании», напечатанная в журнале «Странник» за 1860 г., и работа под названием «Вступительная лекция в психологию», вышедшая уже после смерти мыслителя. Несмотря на достаточно большой разрыв между ними во времени, обе работы тесно связаны между собой и выражают, прежде всего, его антропологическую концепцию. В сущности, они представляют развитие идей, заложенных еще во «Введении в философию». Это наводит на мысль, что к данной проблематике философ подходил очень серьезно и что указанные сочинения есть результатом его глубоких размышлений на эту тему.

¹ Там же. – Ч. III. – С. 413-414.

Характеризуя первое из указанных сочинений, архимандрит Августин отмечает: «Публикация «Самопознания» была весьма своевременной; эта тема волновала тогдашнее русское общество»¹. Об актуальности этой проблемы свидетельствовал повышенный интерес к одноименному трактату английского мыслителя Джона Мейсона, впервые опубликованному в России в 1820 году и выдержавшему ряд переизданий. В 1865 г. оба сочинения (и Мейсона, и Карпова) были напечатаны одной книгой, которая в свою очередь переиздавалась еще несколько раз. Несомненно, вопросы, поднятые в «Самопознании» и во «Вступительной лекции в психологию», остаются актуальными и теперь, а значит, эти работы не утратили своей ценности и до сих пор.

Уже во «Введении в философию» мыслитель подчеркивал, что истинная наука должна основываться на философии, а истинная философия – состоять в самопознании. По его убеждению, оправданной есть только та философия, которая, в конечном счете, ведет к самопознанию. Доказывая необходимость самопознания, философ обращает внимание на то, что исследование человеческой природы нельзя начинать ни с мышления, ни с деятельности субъекта. Оно, прежде всего, должно быть направлено на определение бытия, из сущности которого развиваются все формы деятельности человека. Таким есть наше «Я». При этом следует понимать, что человеческая природа не тождественна «Я» как чисто логическому феномену. Из него нельзя вывести ничего, кроме логических заключений. К понятию собственного «Я» следует присоединить значение реального бытия с присущими ему признаками, полученными путем опыта и наблюдения. Такой подход обусловлен природой самого человека как существа,

¹ Августин Архимандрит (Никитин). Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности / Архимандрит Августин (Никитин). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Veche%20№11-9.pdf> – С. 69.

состоящего из двух начал – духовного и телесного, внутреннего и внешнего. Если внешнее, телесное, изучается естественными науками, то внутреннее, в силу своей организации, не может быть исследовано их методами. Оно может быть познаваемо только благодаря обращению к себе и наблюдению над собою – самопознанию. В результате этого человек приобретает опыт, который мыслитель называет внутренним. Самопознание – исключительный способ непосредственного исследования самодеятельного начала человеческой жизни, знакомства с душевной жизнью. Поскольку оно открывает человеку различные и ранее неизвестные ему явления внутренней жизни, то Карпов понимает его как движение к себе, к своей собственной сущности. Через самопознание человек оценивает относительное значение и моральный уровень фактов внутреннего опыта, осознает недостатки своей натуры, определяет черты, которые необходимо совершенствовать. Без него он никогда не узнал бы о богатстве своей природы: «У кого есть искусство внутренне созерцать самого себя, тот, по словам одного германского философа, конечно, открывает в себе как бы новые страны, непознанные миры, где все, что для человека ценно, может быть его приобретением»¹. Познавая себя в духовной нашей природе, мы найдем ключ к пониманию всего существующего, потому что человек – это целый микрокосм, отображающий гармонию жизни, связи и отношения мироздания.

Размышляя о самопознании, Василий Николаевич с сожалением констатирует, что в современную эпоху человек перестал быть тайной, загадкой. В античные времена изречение «Познай себя» означало открыть в себе свою глубинную сущность и найти ответ на вопрос: «Кто я такой?» В XIX веке этот вопрос кажется лишним и бессмысленным. Каждый считает, что он знает, кто он такой. Но дело в

¹ Карпов В. Н. Вступительная лекция в психологию. / Карпов В. Н. Избранное. / В. Н. Карпов // – СПб.: «Тропа Троянова» 2004. – С. 199-250. – С. 218.

том, что обычно такое знание определяется внешними признаками и касается главным образом социального положения человека, его состояния, образования и т.д. В этом случае, подчеркивает мыслитель, «он знает не себя, а свое, а это свое по какому-то нравственно-оптическому обману, принимает за себя, – тогда он составляет о себе понятие по внешним, ограничивающим его, приметам, которые не имеют ничего общего с самой его природой. Таких примет может быть бесчисленное множество, и разнообразию их нет конца; но чем многочисленнее и разнообразнее они, тем больше закрывается ими человек от самого себя, и в этой многосложной обстановке представляется себе самым собою, хотя, на самом деле, не видит в себе никакого содержания, не замечает никакого разнообразия явлений и потому не составляет о себе никакого понятия»¹. Причиной подобного недо-разумения Карпов считает отождествление современным человеком понятий самопознания и самолюбия, а также непонимания сущности и роли первого из них. Дело в том, что практически от рождения и до конца мы проводим свою жизнь, как утверждает мыслитель, «вне себя», гоняясь за материальными удобствами, внешним блеском, пустыми и бесплодными наслаждениями. Все это есть не чем иным, как себялюбием – эгоистическим знанием себя в своем. Философ остро критикует эгоизм за подмену ценностей, в связи с чем небесное приносится в жертву земному, земное ценится как небесное, а человек преследует иллюзорные идеалы, завышающие его самооценку. Эгоистическое Я стремится не так к раскрытию собственной природы, как к оправданию и облагораживанию своих страстей, оправданию своих недостатков. Выйти из этого заблуждения можно лишь путем самопознания. Эгоизм и самопознание – два непримиримых начала в душе человека, а значит, первое есть самым эффективным средством пре-

¹ Карпов В. Н. О самопознании. // Карпов В. Н. Избранное. /В. Н. Карпов. – СПб.: «Тропа Троянова», 2004. – С. 251-279. – С. 258.

одоления второго. В связи с этим для Карпова очень важно объяснить не только значение самопознания, но и то, в чем оно состоит и как осуществляется. Прежде всего, он считает необходимым, чтобы во время обращения к себе человек входил в себя и замечал те свойства, которые характеризуют его как единичное существо человеческого рода. Для этого ему следует отвлечься не только от внешних предметов, но и от собственной личности, чтобы ничего не выпало из поля зрения и чтобы не поддаваться собственным эгоистическим интересам, маскирующим недостатки. Существенным орудием, позволяющим осуществлять самопознание с большей силою, он считает «око души, просветленной верою»¹.

Каждый человек, независимо от эпохи, в какой он живет, его роли и места в обществе, имеет две цели, считает Василий Николаевич, – «достигнуть возможно большего личного совершенства и поставить себя в возможно лучшие отношения ко всему, чем окружена и обуславливается жизнь»². Однако стремление поставить себя в идеальные отношения к Богу, природе, людям и стремление к личному совершенству – это две стороны одного и того же стремления к совершенству вообще, которое возможно только на основании изучения душевной природы человека, убежден философ. Само по себе стремление к совершенству достаточно формально и неопределенно. Никто не может дать ни универсальных советов по этому поводу, ни образца, достойного наследования. Нельзя в таком случае полагаться и на свои инстинкты, поскольку они часто направляют человека по ложному пути. Поэтому первым шагом на пути к совершенству Карпов считает анализ состояния, которое вызывает в нас чувство неудовольствия. Освещая глубины своей природы светом сознания, человек начинает

¹ Там же. – С. 274.

² Карпов В. Н. Вступительная лекция в психологию. // Карпов В. Н. Избранное / В. Н. Карпов. – СПб.: «Тропа Троянова» 2004. – С. 231.

понимать, насколько его мысль о себе отвечает реальному состоянию, осознает немощь и расстройство своей природы: «...познавая себя, человек прежде всего будет открывать в своей природе множество недостатков, заблуждений, дурных наклонностей, преступных желаний, а главное – заметит крайнее бессилие, противность порочным стремлениям и через непроницаемую завесу лжи и обмана усмотрит истину»¹. Насколько неприятными не были бы эти открытия, отмечает мыслитель, их ценность значительно выше тех образов и идеалов, которые проектирует нам наш эгоизм. Они свидетельствуют о пробуждении сознания человека. Таким образом, самопознание способствует исцелению человеческой души, открывает ее для принятия высших истин. Только благодаря ему можно достичь понимания истинного достоинства и назначения человека. Человеческое самопознание – это, в конечном счете, познание духа как божественной стихии человеческой души, обуславливающей образ Божий в человеке, путь, позволяющий соединить природу, Бога и человека, восстановление гармонии отношений между ними.

Характеризуя развитие самопознания, философ подчеркивает, что особенных успехов оно достигло в христианстве, где получило существенную поддержку в виде Божественного Откровения и где человеку были раскрыты причина и начало зла человеческого рода. Но самопознание не может быть делом только практического наблюдения человека над собой, убежден мыслитель. Поскольку оно поставляет материал без единства, «видит факты, слышит вопросы, и ничего не отвечает»², то нуждается в теоретическом осмыслении своих данных. Это призвана осуществить наука под названием «психология». Для Карпова психология – это специальная наука о душе, «рас-

¹ Карпов В. Н. О самопознании. // Карпов В. Н. Избранное / В. Н. Карпов. – СПб.: «Тропа Троянова», 2004. – С. 262.

² Карпов В. Н. Вступительная лекция в психологию. // Карпов В. Н. Избранное / В. Н. Карпов. – СПб.: «Тропа Троянова» 2004. – С. 202.

смаатривающая многоразличные факты самопознания и, соответственно характеру и достоинству каждого из них, гармонически соединяющая их в начале нравственной жизни человека, чтобы таким образом объяснить по возможности его природу, происхождение и чрез то определить законы всесторонней его деятельности»¹. Таким образом, психология есть опытной наукой, которая исследует специфический род бытия – все то, что выражает богатство нашей душевной жизни, и как таковая, она должна составить основание не только антропологии, но и всей энциклопедии философских наук.

Работая с фактами внутреннего опыта, психология различает их материю и форму. Под первой понимаются явления, по которым обнаруживается внутренняя жизнь человека и которые составляют ее нравственную природу. Если по своему материальному содержанию человек всегда и везде одинаков, то по форме, предусматривающей взаимное соотношение фактов внутреннего опыта, люди отличаются друг от друга. Отсюда человечество дробится на бесконечное множество неделимых (т.е. людей, сообществ), не похожих между собою. Конечно, чтобы понять, что такое человек в существенных свойствах своей природы, психология должна ограничить свой предмет материальными фактами и изучать то, что неотъемлемо присуще каждому человеку, замечает мыслитель.

Как в философии, так и в психологии Карпов подчеркивает значение анализа и синтеза в процессе научного исследования. Обращая внимание на преимущества и недостатки каждого из них, он настаивает на их взаимном соединении, предостерегая как от предвзятых, оторванных от действительности мнений, так и от простого механического накопления фактов. Исходя из накопившихся фактов, психология дает общие наведения для философского синтеза или указывает в них правила для целесообразного направления челове-

¹ Там же. – С. 203.

ской жизни. Так, приблизившись к непосредственному знанию души, она поставляет основания и средства для построения синтетической системы философии.

Таким образом, в основании философии будет положен взгляд на мир и жизнь, согласный с требованиями души, а средствами своего развития она будет иметь законы деятельности, определенные психологическими исследованиями: «С точки зрения своего основания она будет созерцать область бытия метафизического как философии религии, философии природы и философии человечества, а пользуясь своими средствами, бытие метафизическое поставит в связь с миром явлений, где встретится с частными науками и, обусловив собою формальное их развитие, в замене сообщаемых форм, получит их содержание, чтобы таким образом видимое было живым выражением невидимого и в чувственном верно изображалось духовное»¹.

Вопреки распространенному мнению о том, что условия жизни и наука способствуют облагораживанию, возвышению и совершенствованию человека, Карпов настаивает на необходимости поиска психологических оснований для развития его нравственной природы. Наше совершенство зависит не от внешних предписаний и ограничений, которые не всегда приводят к желаемому результату, а от внутренних требований, соответствующих нашей природе, убежден философ. Он считает, что жизнь и наука должны отвечать в первую очередь существенным потребностям нашего духа, а не субъективным веяниям изменчивого духа времени. В связи с этим он выдвигает серьезные требования к образованию и воспитанию, указывает на оторванность их от реальных запросов жизни. В процессе обучения, подчеркивает мыслитель, мы получаем разнообразные знания, но не получаем главного – как отличить добро от зла, как сдерживать гордыню, преодолеть страсти, примирить враждебные сердца. Его беспокойство вызвано также и тем, что современная наука, особенно в молодых умах, способствует смеси-

¹ Там же. – С. 238.

ванию понятий, противостоянию взглядов, потере убеждений, в результате чего моральные ценности теряют свое значение, и, в конечном счете, наступает преобладание телесного над духовным.

Поскольку внешние проявления частной и общественной жизни есть выражением души, то наука о душе должна быть в основании усовершенствования не только отдельного человека, но и всей организации общества, а также мероприятий, направленных на улучшение его морального состояния и удовлетворения его духовных интересов. Мыслитель убежден, что только благодаря знанию истинной природы души можно оценить духовное состояние общества и предпринять соответствующие меры. Он ставит в прямую зависимость уровень духовности общества и эпохи от уровня душевной жизни. Подтверждение этому философ видит в истории человеческой культуры на примере периодов ее духовного подъема и заката: «...бессмертный дух человека – в различные времена является на различных точках стояний и как будто имеет какие-то фазы. В иное время он восходит, по-видимому, к зениту своей орбиты, и человеческая природа в недрах гражданских обществ становится светлее, утешительнее, отраднее; на поприще жизни выступают умы сильные, воля добрая, сердца любящие. ... Но бывают времена и нравственной тьмы, в которые бессмертный наш дух как будто уходит к своему надиру и только слабым мерцанием озаряет блуждающие во мраке человеческие общества. В эти печальные периоды жизни люди как-то мельчают и уравниваются, – конечно, потому, что впотьмах все равны, – горизонт умственного зрения их становится теснее, понятия о добре и зле приходят в колебание и ослабляются разнообразием земных отношений; чувство любви вянет, как цветок, удаленный от живительного влияния лучей солнечных, и поддерживается только искусственной теплотой житейских расчетов и интересов»¹.

¹ Карпов В. Н. О самопознании. // Карпов В. Н. Избранное /В. Н. Карпов. – СПб.: «Тропа Троянова», 2004. – С. 266-267.

Для Карпова совершенно понятно, что психология, как и философия, должна соответствовать истинам Божественного Откровения. Откровение – это сокровищница необходимых для моральной жизни истин, которые человек не в силах открыть самостоятельно и без которых он никогда не понял бы своего предназначения. Поэтому в решении вопроса о человеческой природе и решении нравственных проблем следует руководствоваться откровенным учением. Религия есть существенным фактором формирования всестороннего развития человеческой природы, орудием влияния на душевное состояние человека, его чувства, стремления, веру. Посредством веры, вырастающей на основании гармоничного соответствия потребностей ума и сердца, Бог помогает человеку осознать свою настоящую сущность.

Психологию Карпова высоко оценивает Серебренников В. С. в статье «Карпов как психолог»: «У него была одна цель – осуществить в своей жизни и ученой деятельности идею нравственного добра. Пред таким идеальным настроением В. Н. Карпова нельзя не преклониться В. Н. Карпов, подобно опытному капитану, особенно заболтался о том, чтобы на его судне были – морская карта, компас и достаточное количество топлива. Карта – это Божественное Откровение, компас – чуткое нравственное сознание, а топливо – ученый аппарат. И мы должны отдать ему справедливость. При этих средствах не должны быть страшны пловцу-психологу ни бури, ни подводные камни, лежащие на дне общественной жизни. Он твердо пойдет к намеченной цели»¹.

Нельзя не согласиться с такой характеристикой. Более того, исходя из реалий сегодняшнего дня, мы не можем не признать, насколько актуальными и близкими есть для нас проблемы, поднятые в психологии и философии Карпова. Поражает также и дальновидность этого мыслителя. Одним из первых он обратил внимание на то, что на русской духовной почве, питаемой традициями восточного правосла-

¹ Серебренников В. С. Карпов как психолог./ В. С. Серебренников// Христианское чтение. – СПб., 1898. – Т. ССV. Ч. 1. – С. 688-700.

вия, рационализм не имеет будущего, а значит, философия, формирующаяся на этой почве, необходимо будет иметь религиозный характер.

Философию Карпова поистине можно назвать философией жизни, которая вырастает на осмыслении ежедневного опыта и направлена на поиск живой истины, удовлетворяющей потребности человеческого духа. Надеемся, что время справедливо оценит мысли этого философа и определит достойное для него место в истории отечественной философии.

Г. Поперечная

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Кто вникал в существо науки и неукоснительно следовал за ее ходом; тот знает, что она недолго довольствуется теми мыслями, в которых недавно была развита, и теми книгами, в которых писатели думали запереть ее, как в волшебном круге. Она сделала шаг вперед, — и предписанные ей пределы уже позади, ткань мыслей не полна, книга устарела. Так жестоко шутит наука над человеческим мышлением и Гуттенберговым искусством! По моему мнению, теорию науки надлежало бы печатать за день до смерти, как пожизненный отчет потомкам в умственной деятельности их предка. Так думал я более десяти лет и развивал свою идею только для себя и своих слушателей *ex officio*. Но старость не за горами, жизнь коротка и конец ее неизвестен: пора, кажется, позаботиться и об отчете, и оправдаться даже перед теми людьми, которые судят о науке и ученых только по печатным документам. Таково побуждение, располагающее меня к изданию моей системы. Знаю, что труд мой недостаточен: но я сделал, что мог; наука есть достояние веков, а не частных лиц; другие сделают более.

Предлагаемое теперь читателям введение в философию заключает в себе мои мысли вообще о философии и об образе систематического ее развития. Внешняя цель сей книги, конечно, не в свете, где философия еще не пользуется расположением, а в школе: однако же, моей книге хотелось бы также доказать и в слух света, что те противоречат сами себе, которые, любя науки (хотя бы опытные) и желая им успехов, преследуют теорию вообще и философию в частности.

НУЖНО ЛИ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ И КАКОВО ДОЛЖНО БЫТЬ ЕГО СОДЕРЖАНИЕ?

При первом взгляде на всякое введение невольно рождается вопрос: для чего оно? Не есть ли это роскошь, прихоть в области наукословия? В самом деле, иногда пишут введение или вовсе без нужды, или, по крайней мере, слишком обширно, несообразно с требованием предмета. Кто излагает какую-нибудь частную теорию на общих, всеми принятых, началах и предполагает, что в значении отдельных моментов ее все согласны, тот не имеет надобности во введении, и если бы написал его, то написал бы без цели. Равным образом, кто, приступая к изложению частной теории, пускается в бесконечные исследования, говорит много о том, что можно бы высказать коротко и ясно, и представляет введение складочным местом своей учености, или палестрой своего таланта, тот забыл, что он только еще идет к науке и, засмотревшись на себя, вместо введения пишет *quodlibet*.

Но злоупотребление — не укор употреблению. Есть науки, в которых введение совершенно необходимо. К числу их мы относим особенно те, на которые ум может иметь различные взгляды, следовательно составлять о них разные понятия. Писатель, намеревающийся изложить методически одну из таких отраслей знания, непременно должен предварительно объясниться, как он понимает значение основных моментов ее; иначе читатели, или слушатели его не будут иметь нити, с помощью которой они могли бы следовать за развитием его системы, правильно понимать ее и верно оценивать ее выводы. В те времена всеобщего рыцарства, когда и практическая, и рациональная жизнь впечатлевалась характером полемическим, когда и общество, и школа любили состязаться о всякой всячине и всяким образом, принято было за правило — не начинать спора, не определив условий вопроса (*status quaestionis*); потому что в противном случае напрасно старались бы разрешить его окончательно: — правило умное и приложимое не только к устным словопрениям, но и ко всем почти печатаемым теориям. Теорию науки, конечно, нельзя почитать поприщем для состязания ученых, а еще менее идет к ней необходи-

мая притом разговорная форма; однако же, надобно заметить, что вместо лиц она вводит в борьбу, по крайней мере, мнения, понятия, идеи и диктаторски располагает их падением, победами, судьбой. Спросите же у писателя, на чем он основывает власть свою одобрять и оуждать, почему он принял сторону некоторых истин и защищает их всеми силами ума своего, а другие о том же предмете признал враждебными себе и преследует их всеми способами диалектики; спросите, и вы поставите его в необходимость от данного заключения идти назад к началам и, наконец, определить вам, как он понимает главные условия своей науки, или основные задачи ее; то есть он должен будет изложить введение в свою теорию. Всякий другой ответ писателя на ваш вопрос был бы шаток, неудовлетворителен и несообразен с систематической отчетливостью развитого им наукословного целого.

Эти общие замечания о введении в теорию, кажется, уже достаточно объясняют причину, по которой мы пишем его и полагаем в основание курса философских наук. В вину нам могут поставить разве то, для чего оно у нас не короче и составляет отдельную книгу. Но против сего обвинения не трудно выставить такие защитные пункты, которые с одной стороны оправдают нас, а с другой — послужат новыми доказательствами важности введения в области философских исследований.

1) Известно, что все, относящееся к организации философии как науки, издревле было предметом споров и несогласий. Нельзя указать ни на один момент ее, с которым философы соединяли бы одинаковое значение. Условия и некоторых частных отраслей знания, конечно, могут быть понимаемы различно, но не все и не всегда. Никто, например, не сомневается в том, что предмет истории есть жизнь человечества, и историки иногда разногласят только во взгляде на свою науку и в методе ее изложения. Но философия — совсем другое дело: в ней и взгляд, и предмет, и метод, и начала, и цели — все раздроблено на мнения, обставлено противоречащими понятиями и сделалось добычей прений. Вообразите же, сколько нужно философу предварительных определений, объяснений, оговорок, ограничений по отношению ко всем моментам своей системы, чтобы не допустить в

нее элементов чуждых, устранить ее от влияния взглядов инородных, провести безбедно между сциллою и харибдою односторонних умствований. Он должен предвидеть и предупредить все столкновения истин, приготовить точку опоры на случай всех возможных возражений, положить основания для решения всех вопросов, входящих в область философского исследования. Сообразив это, скорее можно почитать введения в философию вообще краткими и недостаточными, чем обвинять их в длинноте и излишестве.

2) Впрочем, отсюда еще не видно, почему бы они должны были составлять особую книгу и выходить в свет отдельно от своей системы. Для этого нужно другое основание, — и мы укажем его. В наше время более, нежели когда-нибудь, мыслители разошлись в понятиях об основных моментах философии, — и это может иметь чрезвычайно вредные следствия, как для жизни, так и для науки. Жизнь, развивающаяся под влиянием бесчисленного множества частных взглядов и правил, естественно разделяет людей сначала как будто на философские касты, из которых каждая держится своего образа мыслей и действий, — потом на содружества, в которых уже теряется единство школы и вместо начал ее полагаются в основание нравственной и умственной деятельности привычка, склонность — наконец, на лица, не признающие ничего общего и действующие независимо, самостоятельно, по направлению собственных помыслов, эгоистически. Так может объединяться жизнь от раздробления философских взглядов! Но раздробление их в жизни, по крайней мере, — не исключительная пища эгоизма; а на науку оно действует исключительно и тем губельнее. Один человек и с умом гениальным не в состоянии развить свою идею в надлежащей полноте ее. Он даст новое направление философии, сообщит ей особенный характер, обрадует душу надеждой открытия многих тайн ее, заставит полюбить ее под другими условиями развития, посвятит ей все лучшие часы жизни, — и только; а объяснить ее начала, разработать ее рудники, вынести на свет ее богатства — дело школы, совокупных усилий и долгого времени. Итак, можно ли ожидать каких-нибудь плодов от нашей науки там, где она становится достоянием не школ, а лиц, где она дробится по числу неде-

лимых и у каждого из них имеет свой частный характер, где все начинают и никто не оканчивает, где умы и самые посредственные хотя бы быть оригинальными, пролагать свои собственные стези к истине? — Плодом такого раздробления взглядов необходимо должны быть мелкость, тщедушие, ослабление и упадок философии. Попробуйте в лесу сойти с большой дороги на тропинку: сперва она будет ясно указывать вам направление, потом поведет вас разными излучинами, начнет пресекаться другими бесчисленными тропинками, теряться между кустарниками, тундрами и пригорками, наконец, станет постепенно умаляться, лишаться своего оттенка, сливаться с зеленью, — и вот вы одни, без надежды достигнуть цели или найти прежний путь, беседуете с деревьями и дикими животными, подобно древнему софисту, беседовавшему со своими понятиями и не знавшему другой истины, кроме собственного взгляда на вещи. Такова судьба философии, когда она раздробляет хорошо пробитую дорогу на бесчисленное множество тропинок! Конец ее — отчаяние, скептицизм, неверие. — Но, с другой стороны, нельзя же требовать от философии и совершенной положительности: никакое учение ее не может и не должно превращаться в догмат; философский догмат есть яд, приводящий в оцепенение ум, убивающий его силы, мертвящий его деятельность. Предпишите нам самую лучшую теорию философии, раскрытую систематически в книге, прикажите изучать ее буквально и веровать в каждую мысль ее, не позволяйте дальнейшего ее развития и поправок, прикуйте наше мышление к определенной форме науки, к известному ее объему, к таким или другим ее положениям, — вы произнесете философии смертный приговор, уничтожите ее бытие и вместе с тем обессилите всю область наукословия. Между этими крайностями бесконечного дробления и строгого догматизма философии всего лучше золотая середина — введение. Определяя значение главных моментов науки, оно ясно показывает, с чем ум должен иметь дело, какое принять направление, к чему стремиться и каких ожидать результатов. Через это устраняется всякая возможность потерять из виду общий путь движения к цели. Между тем введение ни сколько не препятствует разрабатывать предмет в том или другом отношении,

вставлять его в большую или меньшую раму, сообщать ему кратчайшее или должайшее развитие. Ум может избрать себе любую струю на этом потоке идеи, расширять или суживать ее произвольно и назначить, в какой угодно точке, предел своего плавания. Система есть или символическая книга секты, или нравственная физиогномия лица; а введение в систему есть только знамя школы: идите главной дорогой или боковыми тропинками, где и как хотите, только не теряйте его из виду, — и вы не уклонитесь от общего направления. Вот причины, по которым введение в философию должно быть излагаемо с возможной подробностью и в особой книге.

Но, показав необходимость и важность введения в философию, мы уже отчасти показали и те точки, которыми хотим определить его содержание и порядок. Что касается содержания, то всякое введение в нашу науку трактует различным образом об одних и тех же предметах; потому что главные моменты философии всегда и везде одинаковы, хотя и не одинаково понимаются. В этом отношении разница между введениями ограничивается только тем, что в одном из них говорится об известном моменте более, нежели в другом, — кажется, смотря по тому, где философ чувствует себя слабее¹. Но порядок и вообще форма во всех введениях до крайности различны, — и это различие происходит, по-видимому, от того, что многие не в том, в чем нужно, видят худую сторону методы схоластической и неправильно понимают значение введения. Презируя схоластику, они как будто стыдятся излагать отделы своего введения под теми рубриками, под которыми излагали его в XV и XVI веках. Им кажется, лучше разбить задачи науки на множество частных вопросов и перемешать их так, чтоб читатель не узнал, что к чему относится. Еще хуже поступает тот, который, забыв, что введение назначается для возможного прояснения коренных условий философии, как будто нарочно старается, чтоб

¹ Иногда в введениях усиленно доказывают достоинство ума в деле познания, непрерываемость философской истины, возможность перехода предположений в ряд действительных истин и проч. т. п.; но я не понимаю, на чем бы можно было основать рассуждения о явлениях психических прежде, нежели раскрыта будет теория психологии.

ни у кого не достало терпения прочитать и понятливости выразуметь его книгу. Мы чрезвычайно боимся этих злоупотреблений в изложении и плане и, направляя всю свою заботливость к тому, чтобы наше введение было ясно, отчетливо и в порядке, не пренебрегаем на этот раз приемами схоластическими и будем говорить: 1) о предмете философии, 2) о ее методе и 3) начале, из которого должна быть развита наша система; потом 4) этими элементами определим свою науку, — 5) укажем ее цель и 6) пользу, а, наконец, 7) изложим чертеж системы философских наук. Основания, по которым моменты введения мы поставляем в такой, а не другой порядок, откроются при самом исследовании их.

I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Философия обязана своим именем, говорят¹, Пифагору; но ее бытие восходит выше и теряется в первых попытках человеческого духа исследовать природу вещей. Не быв еще философией по имени, она уже была философией по своему предмету и называлась мудростью (σοφία). В этом отношении мудрость Конфуция, Солона и Фалеса — то же, что философия Пифагора, Платона и Канта. Но древние мудрецы были естествоиспытатели и астрономы, законоведцы и политики, богословы и нравовучители, филологи и ораторы, поэты и математики: они занимались всем, изучали все и все свои познания соединяли в одном, общем понятии мудрости. Отсюда видно, что древние под словом «мудрость» понимали почти то же, что мы понимаем под именем «учености»², а потому и быть философом значило — по-

¹ *Diog. L. 1, 12. Cicer. quaest. Tusc. V, 3.* Впрочем некоторые полагают, что первый, отвергнувший имя мудреца и назвавшийся философом, был Сократ; он сказал: Τὸ μὲν σοφὸν χαλεπὸν ἐμοίγε μέγα εἶναι δοχεῖ, καὶ θεῶ μόνῳ πρέτεω τὸ δὲ φιλόσοφον, ἢ τοιοῦτον τι μᾶλλον τε ἀν ἀριόττει καὶ ἐμμελεσέστερος ἔχει (в пер. с греч. *Любитель мудрости – философ или что-нибудь в этом роде – вот что больше ему подходит и более ладно звучит*) // *Plat. Phaedr. 278.D.*

² Мудрецами в древности называли 1) тех мужей, которые отличались особенной силой здравого рассудка и, ничему не учившись, произносили верные суждения о предметах нравственной и практической жизни. К этому классу можно отнести семь греческих мудрецов, о которых — не вовсе справедливо — сказал Грациан в *l'homme de cour*: «il faut aujourd'hui plus de conditions pour faire un sage, qu'il n'en fallut anciennement pour en faire sept». 2) Знахарей, или нищих, что у немцев «*weiser Mann*» (*Adelung Wörterb. v. weise*), знакомых с предметами сверхъестественными: так, в Эврипидовой *Медее* волшебницы называются τοφαί. 3) Поэтов, особенно Омира и Исиода (*Plat. Lysis*). 4) Великих учителей красноречия и софистов (*Winkelman, Th. V. 236, IV. 29. Meyer Gesch. Der Kunst. Abth. 1 5, 58*). 5) Главных паятелей, особенно Фидиаса и Поликлета; даже опытных домоправителей, ремесленников (*Hom. II XV, 412. Plat. Theag, Prot. Diog. L. III, 63*) и, наконец, поваров (Платон в *Меноне* приводит τοφὸν μάγειρον). Впрочем, и в наше время *Parfumerie* названа als *aine Musik des Dufts* (*Görres Aphor.*), *Baukunst* — als *eine gefrorne Musik*. А что под словом «мудрость» древние действительно понимали

святить жизнь свою наукам и исследовать природу вообще. Отсюда надлежало бы также заключить, что предмет философии составляют предметы всех наук, что все науки суть ее отрасли, ее семейство; но обратим внимание на следующую исторически несомненную истину.

В ту эпоху древности, о которой мы говорим, еще не было отдельных наук: тогда вся область наукословия, подобно Анаксагорову миру, представлялась чем-то одним, безразличным, какой-то неорганической массой бесчисленных измерений знания; тогда все эти элементы сосредоточивались в уме мудреца без разбора, без классификации; он носил, развивал, оживотворял их, не замечая их разнородности, любя их равно, как родные плоды своей мысли. В этом отношении философия, сменившая древнюю мудрость, была матерью всех наук¹: она носила их в своем недре, как семена будущего поколения знаний, воспитывала их своим умом и воодушевляла их своими идеями. Но когда эти семена знания в недре философии мало-помалу развились и возросли до степени особых наук, как частные органы или целые организмы, то заняли отдельные сферы жизни, утвердились на свойственных себе почвах и начали существование самостоятельное, независимое от философии². Кому нужны как бы осязательные дока-

вообще ученость, об этом говорит ясно Платон: τὸ γὰρ φιλόσοφος καὶ φιλομαθὲς πάντων. познавать и стремление к мудрости — это одно и то же de Rep. II, 376. В. Wittenb, ad. Phaedon. p. 217. Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα πάντος μαθήματος γεύεσθαι, καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἴοντα, καὶ ἀπληρώτως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίχῃ φήσομεν φιλόσοφον (в пер. с греч. *А кто охотно готов отведать от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом*). de Rep. V, 475. С.

¹ Cicer. de orat. I, 3. Neque enim te fugit, artium omnium laudatarum procreatricem quamdam et quasi parentem eam, quam φιλοσοφίαν Graeci vocant, ab hominibus doctissimis iudicari (в пер. с лат. *Ибо ты хорошо знаешь, что та наука, которую греки зовут философией, признаётся учёнейшими людьми за прародительницу и как бы мать всех упомянутых наук*).

² Ученая критика умственных явлений, по аналогии с возрастами животных и человека, называет это «обособлением науки», или переходом ее «в состояние самосознания».

зательства этой истины, тот найдет их в истории каждого учения, носящего характер свободной мысли. Всякая отрасль знания приведет своего исследователя в область древней философии, или мудрости: поэзия — к Орфею, Музею и Лину, — древнейшим нравоучителям и космогонистам; бытописание — к Ферскиду, феогонисту и философу; математика и астрономия — к Пифагору, египетским жрецам и персидским магам; наука красноречия — к софистам; естествознание — к школам ионийских философов, и т. д.¹ Внимательный наблюдатель найдет в жизни всякой науки и ту эпоху, в которую она получила частную организацию и начала бытие самостоятельное.

Но по той мере, как область наукословия, принадлежавшая по своим элементам древней мудрости или философии, постоянно размежевывалась на отдельные участки и разделялась между приходившими в сознание науками, — сфера философии, по-видимому, все более стеснялась и предметы ее исследований умахались в своем объеме и количестве. Из ее области выступило, во-первых, все, что сначала было плодом умозрений, впоследствии, по мере распространения наблюдений, получило значение истин частных и опытных; как-то: понятия о фигуре Земли, о движении небесных тел, о солнечном и лунном затмениях, о мифах языческой религии и т. п.²: во-вторых, все, что прежде бессознательно стремилось к общей цели мудрости, а потом приложено было к пользам жизни практической и направлено к целям частным: как-то: Грамматика, Риторика, Медицина, Матема-

¹ *Cicer. de Fin. V, 3. Ab his (philosophis) oratores, ab his imperatores ae rerum publicarum principes extiterunt: ut ad minora veniam, mathematici, poetae, musici, medici denique ex hac tanquam ex omnium artium officina profecti sunt* (в пер. с лат. *От них (философов) пошли ораторы, от них — императоры и правители государства; короче говоря, и математики, поэты, музыканты и, наконец, врачи произошли от этой как бы мастерской всех наук*). Страбон в предисловии к своей географии говорит, что и география обязана своим бытием также философии.

² Пример такого обособления частных мнений можно видеть в Платоновом *Федре*, р. 230.

тика и проч. Таким образом, содержание философии, напр. Платоновой, ограничивалось уже только Логикой, или Диалектикой, Ификой, Физикой и Политикой, принимаемыми в обширном смысле¹. Но и эти эти науки не навсегда оставались в области философии. Аристотель, нашедши и определивши формы человеческого мышления, дал самознательное бытие логике; так что после того ей не только в средние века, но и в наше время приписываемо было достоинство учения пропедевтического по отношению ко всем наукам и доступного для всех умов самых юных. Потом философы XVII и XVIII столетий, стараясь основать мораль на зыбких началах опыта, обособили Ифику; и она, как слепой вождь слепых, заблуждала и приводила в заблуждение — до тех пор, пока благонамеренные умы не вывели заключения, что предписывать человеку правила нравственной жизни и деятельности может и должна одна религия. Наконец, нашему веку предоставлено было даровать независимое от философии бытие и наукам физическим. Уже Ньютон, соединявший, впрочем, физику с философией², часто говаривал: «Физика! Берегись метафизики!» — и таким образом начал поселять недоверчивость между этими науками. Но к решительному и самознательному отделению естествословия от наук философских особенно способствовал Шеллинг, возбуждивший своим учением живое стремление к исследованию законов и явлений природы³. С этого времени естествословие развилось во множестве частных отраслей и в полстолетия произвело невероятные успехи на своем поприще. Что же касается политики, то по шаткости своих начал и

¹ Впрочем, надобно заметить, что и этих наук Платон не представлял отдельными частями философии и едва ли каждой из них, даже в идее, давал особенную организацию. Их различает в сочинениях Платона уже позднейшая критика. Смotr. *Pumтepa* историю Древ. Фил. Т. 1. С. 149. рус. перев.

² Главное его сочинение озаглавляется так: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (в пер. с лат. *Математические начала естественной философии*). Lond. 1687.

³ См. *Krugs* allg. Handwörterb. d. Phil. Wissensch. Art. Naturwissensch.

неопределенности выводимых ею форм общественной жизни она давно уже изгнана из области свободного мышления и подчинена условиям гражданских обществ.

Итак, возрадив все науки и раздав им предметы для независимой деятельности, философия, по-видимому, не удержала ничего за собой. Можно подумать, что теперь она, не имея собственного прищца, является то в той, то в другой сфере наукословия, *non jam dominae, sed hospitis inslar*, которой оказывают должное уважение, но не имеют в ней необходимости¹. Это уважение простирается иногда столь далеко, что переходит за черту серьезного, превращается в иронию или делается пародией истинной философии. Мы уже не говорим, что ныне есть философия истории, философия химии, философская система математики, метафизика финансов, метафизика гражданского судопроизводства, и проч.²: в Париже издаваемы были «исторические и философские трактаты» о самых нефилософских предметах моды и роскоши³. Поэтому хорошо заметил Шеллинг⁴, что новейшие не только свели философию с неба, как Сократ, но стараются заманить ее в погреб и стойла. Вообще философия – очень употребительное слово в языке наших обществ, вероятно потому, что оно как

¹ Es war eine Zeit, in welcher sie (Philosophie) die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und sie verdiente wegen der Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstossen und verlassen wie Hecuba: «modo maxima rerum, tot generibus natisque potens nunc trahor exul, inops. *Ovid, metam. Kant. Vorr. zur Kr. d. r. V.*

² В средние века алхимист назывался *philosohus per ignem* (в пер. с лат. *философ посредством огня*); а позднее, адепт тайного общества *philosophus per initiationem* (в пер. с лат. *философ посредством инициации, или философ посредством совершения таинств*).

³ Europ. Blätter 1824. Febr, S. 194.

⁴ Ueber d. Methode d. acad. Studium, S. 40.

будто придает значение и речи, и личности говорящего¹. Но весьма вероятно, что чем чаще употребляют его, тем менее понимают; по крайней мере, о нем можно сказать то же, что Августин сказал о времени: *si nemo ex me quaerat, quid sit tempus, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*².

В самом деле, слово «философия» тогда только было бы понятно, когда бы в нем, как в наименованиях прочих наук, виден был сам предмет исследований. Довольно и одного этимологического значения, чтобы понять, что грамматика рассуждает об элементах языка, риторика — о формах человеческого слова, физика — о природе, богословие — о Боге и т. д. Но какое вытекает понятие о предмете философии из этимологии ее названия? Известно, что *φιλοσοφία* есть любовь к мудрости, но любовь и мудрость суть явления, сами по себе неопределимые. Изъясняя смысл их исторически, — потому что иначе изъяснить его пока еще невозможно, — мы придем к прежнему результату, что философия есть любительница наук, посредством их раскрывающая природу вообще, а потому должна искать свой предмет на различных поприщах наукословия. Но при нынешнем эгоистическом обособлении знаний, какая наука уступит философии честь успехов в своих пределах? Каждая из них философствует, сколько и как ей угодно; но когда говорится о каких-нибудь плодах наукословия, то ученые обыкновенно приписывают эти плоды усилиям частных наук, а не философии. Философия, в таком случае, как Сократов гений, представляется деятелем служебным, сокрытым глубоко, почти за чертой самосознания, в уме исследователя природы.

¹ Gewöhnlich glaubt der Mensch wenn er nur Worte hört, Es müsse sieh dabey noch auch was *denken* lassen. *Omne ignotum pro magnifico est* (в пер. с греч. *всё неизвестное считается величественным*). *Tacit. vit. Agr. c. 30.*

² В пер. с лат. *если никто меня не спрашивает о том, что есть время, я знаю, о чём идёт речь; но если бы я захотел объяснить это тому, кто спрашивает, то не смог бы.*

Итак, ни история, ни этимология нашей науки не определяют ее предмета, независимо от прочих отраслей знания. Поэтому, когда дело идет о философии как о науке отдельной, самостоятельной, то философы нередко оставляют ее имя, а нефилософы восстают против действительности ее содержания. Фихте¹ и другие германские мыслители, не находя в названии философии никакого понятия о ее предмете, старались не предмет выводить из ее имени, а имя приискивать к предмету, или названиями своих систем выражали только метод и характер учения, а потому слово «философия» заменяли словами «Wissenschaftslehre», «System des transcendentalen Idealismus», «Realidealismus» и проч.² Таким образом, содержание философии сделалось еще неопределеннее и, по-видимому, зависело только от частного направления умов. Такая шаткость ее в коренных условиях науки натурально не нравилась тем, которые под именем философского думали видеть что-то положительное, данное, и потому почитали философию наукой пустой, суетной, которая обо всем рассуждает и ничего определенно не решает³.

¹ Ueber d. Begriff. d. Wissenschaftslehre S. 17. 18. Schelling philos, Schrift. 1. 510. Siegart Handb. d. theoret. Philos. S. 4. Fr. H. Jacobi Werke, Theil II, S. 101.

² Впрочем, еще у римлян *Квинтилиан* (instit. orat. proëm.) называл слово «философия» insolentissimum (в пер. с лат. *надменнойшая*); *Сенека* (Epist. 5) – invidiosum (в пер. с лат. *ненавистная*); а *Эпиктет* (Enchir. с. 68) советовал своим ученикам никогда не называться философами.

³ Лактанций (instit. divin. III, 2.) говорит: quam inanis et falsa sit philosophia, ordiamur a communi philosophiae nomine, ut ipso capite destructo, fecilior nobis aditns pateat ad excidendum omne corpus. Unde probem magis philosophiam non esse sapientiam, quam ex ipsius nomine (в пер. с лат. [*чтобы показать*], *сколь пуста и лжива философия, мы начнём с самого названия философии, чтобы, когда будет повержена голова, нам открылся более лёгкий доступ к ниспровержению всего тела. Да и на основании чего я мог бы лучше доказать то, что философия не является мудростью, как не по её названию*). Еще сильнее преследует ее Тертуллиан, называя философов famaе negotiatores, verborum operadores, rerum destructores, erroris amicos, veritatis

Столь унижительные мнения о философии, основывающиеся действительно на невыразительности ее названия и на том, что история не указывает определенно на предмет ее, сообщают еще более интереса предположенной задаче: что именно должно быть содержанием философии? А потому мы снова обращаемся к решению ее и для этой цели имеем в виду два важных основания.

1) Когда в Греции различные науки приходили в сознание и, быстро обособляясь, отступали от всеобщих законов умственной жизни и облекались в мертвые произвольные формы топики, то Платон старался внушать их преподавателям, что дети, действуя самосознательно, тем не менее, должны оживляться духом своей матери, что истинная наука должна основываться на философии, а истинная философия — состоять в самопознании¹. Этот новый предмет философских исследований, указываемый Платоном, это славное *ἡμεῖς ἑσμεν τὸν*², после долговременного и малоуспешного рассматривания природы объективной в школах Ионийской, Элейской и Дорийской, зародилось как неизвестное дотоле семя мудрости³, первоначально в уме Сократа⁴, пало на плодоносную почву греческой мыслительности, развивалось многие века, глубоко пустило свои корни в основаниях всех наук и, наконец, со времен Вольфа⁵ образовалось в особенное философское учение, известное у нас под именем психологии, или общее — антропологии. Замечательно, что между тем как прочие нау-

interpollatores et furatores etc (в пер. с лат. *домогающиеся славы, словоблуды, разрушители, друзья заблуждения, поддельватели истины и воры и пр.*). Арол., с. 46.

¹ Эта мысль повторяется во многих разговорах Платона. Впрочем, чтобы найти для нее твердое основание, довольно прочесть Иона и конец Федра.

² На это основание своего учения Платон указывает в *Федре* р. 229, *Филебе* р. 284, *Алкивиаде I*, р. 33, 65. seq. *Хармиде* р. 170, *Мипосе* р. 142, *Республике IV*, р. 372.

³ Потому-то говорили, что оно сведено с неба, божественное.

⁴ Xenoph. memog.

⁵ Книгу о душе написал еще Аристотель, но его сочинение приличнее почитать историей (*ιστορία*) души, или одной частью истории природы.

ки, составляющие в древности курс философии, мало-помалу выступали и развивались самостоятельно, наука самопознания постоянно действовала в сфере философских изысканий и почти всегда служила для них основанием¹. Иначе и быть не могло. Вникая в свойства и цель Сократова самопознания и сравнивая его с прежним образом философствования, мы замечаем следующий закон исторического развития философии. До Сократа философия стремилась от периферии, образуемой внешней природой, к центру ее — человеческому духу. В этом отношении умствования развивались и, приходя в сознание как частные науки, являлись в душе отдельными, несогласимыми результатами знания, потому что им недоставало необходимых условий единства, скрывавшихся в глубине человеческого духа. Они не могли сродниться ни сами с собою, ни с всеобщим законом бытия, коего созерцатель — человек — не был еще исследуем, а потому распались, как Левкипповы атомы, и каждый мыслитель смотрелся, как в зеркало, в свою частную идею, почитая ее показателем истины. С этой точки крайнего раздробления знаний, при самом входе их в субъективный мир всеобщего единства, открывает свое поприще Сократова философия самопознания и идет новым путем по направлению от центра к периферии, то есть от познания человека и существенных его потребностей к познанию природы вообще. Этим путем Сократ и Платон старались соединить все науки в одно гармоническое целое и основать их на самопознании, или философии, то есть возвести философию, как в прошедшем столетии сделал Фихте, на степень науки

¹ Некоторые германские философы понимали психологию как пропедевтику философии (см. Rheinhold. Lehrbuch d. philosophisch-propädeutischen Psychologie und formalen Logik): но в этом случае дело шло не вообще о науке самопознания, а только об исследовании опытных явлений психической жизни. Впрочем, психология и в последнем значении не может быть наукой философской, потому что в ней необходимо должны излагаться основания философии, следственно существенный элемент ее.

наук¹, и через то возвратить ей права, отнятые у нее эгоистическим обособлением знаний. Таким образом, наука самопознания, по верному взгляду Сократа и Платона, не может выйти из сферы наук философских, не уничтожив существа самой философии и не разрушив системы всех человеческих знаний.

2) Весьма справедливо, что в природе нет ни одного вида вещей, исследование которого не входило бы в область какой-нибудь науки; так что философия не найдет себе здесь частного и исключительного поприща. Но нужно заметить, что каждая наука рассматривает известную сторону предметов, независимо от других сторон бытия их, а еще в меньшей зависимости от целого; так что, при соображении наукословных пособий для развития какой-нибудь отрасли знания, иногда сомневаются, нужна ли ей помощь другой науки. Явно, что столь резкое отделение сфер науколовия может иметь место только в мире явлений, где всякий предмет обнаруживает свою частную жизнь и носит свою частную организацию. Следовательно, все науки рассматривают явления². Но при таком, конечно, необходимом состоянии их и думать нельзя о приведении науколовия в одно стройное целое, соответствующее единству природы. Слабое стремление к этому мы усматриваем в так называемых философских обработках отдельных отраслей знания, но оно никогда не может достигать своего назначения, потому что направляется более к частному, нежели к общему, по крайней мере, общий взгляд подчиняет частной цели³. Между тем все науки, равно как и все виды феноменальной жиз-

¹ *Fichte über d Begriff d. Wissenschaftslehre*, S. 10.

² Как скоро наука обособилась, то можно смело заключить, что она действует в области опыта, и наоборот: перешедши в область опыта, она необходимо должна обособиться. Для поверки этой истины стоит только заметить, каким богатым рассадником наук была эмпирия перипатетиков.

³ Для примера, можно указать на теорию Окена. Что она в области физики, как не гипотетическое построение для изъяснения явлений природы? Но в истинной науке не должно быть места гипотезам.

ни, исследованием которых они занимаются, должны составлять одну великую систему и быть единичным выражением природы. Это требование столь же законно, сколь верно положение, что природа — одна, что всякое частное явление есть определенный результат общего, неявляемого, что нечто, по естественному порядку вещей, из ничего не бывает. Притом кому неизвестно, сколь часто одни обособившиеся науки, по недостатку философской связи между ними, противоречат друг другу и завистливо ниспровергают плоды трудов их¹? Сколь часто эти противоречия порождают в человеческом духе мрачный скептицизм и распространяют губительное влияние даже на нравственно-религиозную сторону человеческой жизни²? Столь враждебное отношение опытных наук одной к другой и всех вообще — к практике зависит, между прочим, от неопределенности их начал, которые обыкновенно бывают верны только по форме, а материя их — темная сторона знания, *terra ignota*³!4.

¹ Можно вообразить, какое неприязненное столкновение должно быть, например, между атомистической физикой и динамической физиологией, между новейшим историческим ориентализмом и христианским богословием, между нынешней теорией геологии и Моисеевым бытописанием, и прочее, особенно, когда эти учения передаются одним и тем же слушателям. Бедные слушатели! в головах их

– Chaos, rudis indigestaque moles
Nec quicquam, nisi pondus iners, congestaque eodem
Non bene junctarum discordia semina rerum.

В пер. с лат. — Хаос, бесформенная и беспорядочная масса,

*Ни что иное, как косное время, и собранные им
Семена не очень хорошо связанных разногласием вещей.*

² Замечательно, что и философия получала характер индифферентизма и деизма — именно тогда, когда нисходила в область опыта и блуждала об руку с частными науками. Такова была она в эпохи перипатетиков, французских энциклопедистов и английских нравоучителей.

³ В пер. с лат. *неведомая земля*.

⁴ Таковы, например, начала: «есть материя, одаренная известными силами», или: «есть силы в природе».

Рассматривая с этой точки зрения всю область наукословия, мы открываем в ней новое, важнейшее и обширнейшее поприще для умственной деятельности, — такое поприще, на котором ум должен сблизить, соединить все науки в одно целое, или, что то же, исследовать природу не в частных видах явлений, а в целом, как одно бытие, полное разнообразной жизни и деятельности. На этом поприще начала и результаты отдельных исследований должны быть только материалами, которые надобно согласить одни с другими и создать из них стройную систему. Поэтому здесь не может быть места неделимым, а только их связям: будучи сравниваемы между собой, они воспроизводятся, то есть, сохраняя свое содержание, получают новую форму отношений, соответствующую всеобщей жизни природы. Бытие неделимых в этой области тем менее уместно, что воспроизведение их здесь бывает не механическое, не химическое и не динамическое, а умственное, в котором внешние признаки предмета теряют свою важность¹. Но приводить частные результаты знания, следовательно, и частные явления природы к общей истине и общему бытию вещей, значит уже возвышаться над опытом, в котором все обособлено, и вступить в область *метафизического*. Область метафизики, несмотря на то, что многие, по какому-то странному недоразумению, почитают ее страной вечного мрака и философских грез, мы не признаем областью слишком высокой и недоступной; потому что в ней каждый человек проводит, по крайней мере, половину своей жизни. Кто в какой бы то ни было сфере мыслит о вещах, то есть соображает взаимное отношение и связь их, тот уже имеет дело с метафизическим; чувствам в этом случае делать нечего; они еще прежде окончили свою работу и передали свои впечатления рассудку.

¹ Люди, не имеющие понятия о существовании философии, а только слышавшие, что она рассматривает все *само в себе*, иногда спрашивают: что такое — та или другая вещь *сама в себе*? На такой вопрос нечего отвечать, кроме того, что частный предмет сам в себе и сам по себе существовать не может.

Впрочем, чтоб о метафизическом составить более ясное и по возможности полное понятие, мы должны рассмотреть его 1) в отношении к физическому и духовному; 2) в отношении к субъекту и объекту.

1) *Физическое*, по нашему мнению, есть то, что каким бы образом само в себе ни существовало, необходимо обнаруживает свое бытие внешней, осязательной, физиогномией и как явление может быть естественно или искусственно подведено, по крайней мере, под один орган пяти чувств. Отсюда с понятием о физическом неизбежно соединяется понятие о материи, о пределе, о конечности, об ограниченности, о неделимости и прочее. Человек рассматривает это многообразие физиогномий, знает дерево как дерево, камень – как камень, воду – как воду и т. д. Но если бы он пересмотрел и все вещи в природе физической, если бы он и столь же хорошо знал прошедшие, настоящие и будущие физиогномии их, как грамотей знает фигуры букв алфавита; то и тогда, зная их порознь, отдельно, без связи, без отношений, он находился бы еще вне области метафизики. Напротив, *духовным* мы почитаем то, что по самому свойству своего бытия, то есть по своей духовности, не может и не имеет нужды проявляться физически или в каких-нибудь других организациях. С понятием о духовном мы соединяем полноту высочайших совершенств, от которых нельзя ничего отнять и к которым нечего прибавить. Следовательно, духовному не свойственно ни расти, ни умаляться, ни дробиться, ни соединяться; оно не может делиться на бытие и деятельность, на существование и познание, ни ноумен и феномен, оно всегда одно, неизменно, бестелесно, бесформенно. Поэтому духовное философы справедливо называют его абсолютным, безусловным, бесконечным и прочее. Но ни один философ, рассуждая метафизически о духовном, не возносился до действительного созерцания духовности и ни одна метафизика не вводила в область своих исследований истинно духовного; потому что это выше условий человеческого бытия и деятельности.

Итак, метафизическое не есть ни физическое, ни духовное. Из составленных нами понятий о физическом и духовном видно, что оно

выше первого и ниже последнего. Каким же образом определить его значение и найти его сферу. Физическое и духовное, по существу своему, взаимно противоположны и переход от одного к другому, по видимому, вовсе невозможен. Но, несмотря на это, опыт показывает, что они находятся во взаимной связи и выражаются в общих обоим результатах. Первый, очевиднейший результат взаимного ограничения их есть сам человек, которого нельзя, конечно, назвать ни физическим, ни духовным, но в котором, как единичное бытие, отражается то и другое. То же нужно сказать и о всякой собственно человеческой деятельности: никто, без сомнения, не признает ее ни чисто физической, потому что ее основание в существе субъекта, ни чисто духовной, потому что она неразрывно соединена с миром явлений; каждый, однако же, заметит, что в мышлении, чувствовании, желаниях и стремлениях человека есть нечто из мира физического, охарактеризованное духовным. Таким образом, человек и всякая человеческая деятельность образуют новую сферу жизни, посредствующую между противоположными областями физического и духовного и развивающуюся из того и другого. Отсюда видно, что мы понимаем под именем метафизического: не то, что доступно чувству, и не то, что есть дух, но что входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал и что, воспроизведшись в новый ряд существ, является *сверхчувственным* и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось.

2) Физическое и духовное, входя в природу человека и его деятельности, тем не менее существуют объективно, сами по себе, независимо от своего участия в человеческом бытии. Но, существуя объективно, они уже не могут не отличаться от самих себя в том внутреннем сочетании, посредством которого составили нашу природу; потому что, будучи внутренне соединены в нас и сделавшись нераздельным нашим субъектом, сознающим себя как себя, дали бытие миру сверхчувственному, отличному от физического и духовного. Таким образом, непосредственное соотношение между субъектом и объектом в деле познания, подобно тому, как прежде непосредственное соотношение между физическим и духовным в бытии, совершенно исчез-

ло, и предположение узнать объект как объект или понять, как вещь существует сама по себе, значит, есть суетная претензия схоластики. Между тем человек познает, и из всех его познаний нет ни одного, в котором не было бы чего-нибудь как со стороны мира объективного, так и со стороны субъекта; во всех субъективных формах умственной, нравственной и эстетической нашей деятельности есть содержание, очевидно, заимствованное нами от природы внешней. Следовательно, между субъектом и объектом существует новый мир как условие взаимной связи их, — такой мир, который сам по себе, не будучи ни субъективным, ни объективным, развивается из элементов того и другого. Отсюда опять видно, что мы понимаем под именем метафизического: и неодносторонние, чисто формальные представления нашего я, и не вещь саму по себе, но царство мысли, организующееся из их элементов, субъекто-объект, сочетающий в себе их реальности, одним словом: *мыслимое*, соединяющее внутреннее с внешним, познание с бытием¹.

Итак, предмет философии определен: *самопознание и исследование всего в целом как одного бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, то есть исследование мира метафизического, поскольку он является сверхчувственным и мыслимым* — вот существенные моменты ее содержания! Но очевидно, что первый из них заключается во втором; ибо исследовать все как одно — значит дать место в целом и природе человека. Человек есть также существо метафизическое, то есть входит в область сверхчувственного и мыслимого. Поэтому предметом философии надобно почитать собственно один последний момент ее; а первый, как увидим ниже, должен быть его основанием и ручаться за прочность всей науки.

¹ Шеллинг, смотря на мир со стороны существа абсолютного, пришел к заключению, что божественная мысль есть уже бытие; напротив, мы, имея точку зрения на мир в человеке, должны сказать наоборот, — что и само бытие для нас в деле познания есть только *мыслимое*.

II. МЕТОДА ФИЛОСОФИИ

Под именем *методологии* вообще, по этимологическому значению этого слова (μετά и ὁδός), понимается способ устанавливая последовательность и зависимость истин, составляющих известную науку; то есть методом определяется ход или порядок заключений о каком-нибудь наукословном предмете, — *форма* науки¹. Итак, найдя предмет философии, мы посредством установления такой или другой методы должны приготовить для нее и форму. Но с этой мыслью обыкновенно рождается вопрос: форма ли приискивается по материи, или материя — по форме, когда хотят построить что-нибудь реально-формальное?

Обращая внимание на способы развития частных наук, мы замечаем, что в них известный предмет не имеет необходимой связи с известной формой. Частная наука может быть или простым афористическим изложением фактов, или непрерывной цепью наукословных элементов. Форма первого рода есть *отсутствие методологии*²; потому что она не предполагает внутреннего соотношения данных и не объемлет своего предмета как одно целое: здесь материя преобладает над формой. Форма второго рода устанавливается только *методом логической*, которая основывает связь истин не на существе их, а на законах мышления; и потому умозаключает следующим образом: если известное положение есть начало, или посылка, то из него должно быть выведено такое, а не другое заключение. Но так как в

¹ Здесь не место бы излагать понятие о методе, так как выше — понятия о физическом, сверхчувственном и духовном, или ниже — понятия об идее, системе и прочее; но мы делаем это потому, что не предполагаем курса пропедевтической логики, а еще больше потому, что в философских пропедевтиках одни и те же логические и онтологические предметы иногда определяются различно.

² Отсутствие метода, по нашему мнению, не есть недостаток сочинения, потому что не методическое по своему содержанию иногда бывает гораздо лучше методического. Но подобные сочинения всегда приличнее почитать материалами науки, чем самой наукой.

частных науках всегда есть возможность изменять начала; то с ними натурально изменяются и сами результаты¹, — и форма науки, как Гераклитов мир, получает характер *perpetui fluxus*², то есть совершенно господствует над материей. Чтобы уравновесить и внутренне соединить форму и содержание частных наук, нынешние ученые обратились к *методе построения*, которая, опираясь, главным образом, на идеи науки, следственно на реальной ее стороне, старается развить из нее саму форму. Но и эта метода имеет важные неудобства. Впрочем, так как здесь берется во внимание идея — необходимое, как после увидим, условие для определения формы философии, то прежде, нежели покажем неудобства методы построения, постараемся раскрыть значение идеи в области наукословия. *Идея* вообще есть взгляд (*ἰδέα* от *ἰδεῖν*) на какой-нибудь предмет. Но в области сил теоретических мы созерцаем предмет двояким образом: во-первых, чувством (*intuitio sensitiva*), ощущая его под условием планетных форм его существования, во-вторых, умом (*contemplatio rationis*), когда видим его бесформенно как простую, но реально-полную и светлую мысль. Взгляд первого рода, очевидно, не есть идея, потому что он может обращаться только на неделимое и совершенно подчинен ему; напротив, взгляд второго рода действительно есть идея, потому что он имеет дело с целостью неделимых в какой-нибудь сфере природы или известного предмета, следовательно, должен проявляться не иначе, как в мысли и свободно. Чтобы правильно понять значение идеи, надобно представить себе стремление ума видеть целое или род — непосредственно, независимо от условий его проявления, и притом *in intuitu*³ — полнее, нежели как мы видим вещь, подлежащую чувствам; потому что для чувства доступна только одна сторона предмета, а ум хочет созерцать его вдруг, как одно, не останавливаясь ни на каких сторонах, ни на каких отдельностях. Но всегда ли и в какой степени

¹ Так, например, в физике понятие о силе иногда выводят из понятия о материи; а иногда наоборот: бытие материи изъясняют из бытия сил.

² В пер. с лат. *постоянного движения*.

³ В пер. с лат. *одним взглядом*.

это возможно для ума? — Если он смотрит действительно на все бытие, то ничто, конечно, не ограничивает его взгляда и не поставляет его идеи в отношение. В таком случае ум зависит сам от себя и действует с полной свободой. Напротив, когда предметом его созерцания бывает какая-нибудь частная сфера природы, то стремление видеть ее как одно необходимо находится в зависимости от других соприкосновенных сфер бытия; иначе его взгляд мог бы быть не согласен с природой. В таком случае идея ума становится ограниченной и поневоле должна обращаться к опыту, чтобы в нем найти элементы своего развития. Поэтому последняя идея называется частной, или опытной, а первая — общей, или умственной.

Определив, таким образом, значение идей, опытной и умственной, мы возвращаемся к методу построения и находим, что она: 1) не ручается за верность своей идеи, которая в частной науке, как выше сказано, всегда составляется на основании опыта, а потому следует такой или другой оценке фактов, смотря по личному направлению и убеждению субъекта; 2) упускает из вида, что полное и совершенное раскрытие данных ни в какой отрасли знания невозможно, а потому в идее отдельной науки всегда ощутителен недостаток реальности и при ее развитии, бывает, необходима помощь методы логической. Отсюда во всяком произведении наукословия, выполненном по методу построения, самый спорный предмет есть значение фактов, а самое утомительное исследование — те рассуждения писателя, которыми он старается восполнить недостаток их.

Впрочем, несмотря на такие неудобства методы построения в частных науках, она, по-видимому, особенно приложима к развитию философии, так что философию по отношению к ее методу иногда называют построением идей (*construction idearum*). Эту мысль можно бы подтвердить тем, что всякая частная наука, организуясь по методу построения, должна раскрываться из идеи, а дело философии — привести в одно гармоническое целое все частные науки; следовательно, философия обязана гармонически соединить, то есть построить, их идеи. Но нужно заметить, что когда говорят о построении идей в области философии, то в основании его предполагают опять идею; а эта

идея как основание идей натурально должна быть уже выше опыта и не может зависеть от частных отраслей знания. Первая относится к последним не потому, что они так или иначе проявились в опыте, а потому, что они вытекают из первой, хотя бы опыт представлял их существование и в другом виде. Следовательно, здесь необходимо развитие, а не построение. Итак, ища методы философии путем отрицания, мы дошли, наконец, до той положительной истины, что форма науки нашей должна быть выведена из идей о ней и что эта идея не есть идеализация приобретенных опытом понятий, а непосредственное созерцание истины, сообразной с природой ума. Но что значит выводить форму философии из идеи о ней? — Во всякой, даже опытной идее, если только она действительно перенесена из сферы понятий в область ума и справедливо носит свое имя, заключается единично содержание и форма того целого, которое из нее должно быть развито. Идеально мы видим предмет вне обыкновенных условий его бытия, доступных для понятия и чувства; в идее он — простая, но реальная мысль, в которой нельзя отделить формы от содержания. Такова, например, у Платона идея праведника или у стоиков идея мудреца; это — непосредственное, умственное созерцание нравственной силы, которую невозможно подвести ни под какую частную жизнь, ни под какой образ опытной деятельности человека; это — реальная мысль, существующая сама в себе, то есть имеющая бытие как форму и форму как бытие. Поэтому когда из идеи философии хотят развить ее форму, то этим самым актом должно быть произведено развитие и ее предмета, и наоборот: с развитием предмета философии необходимо развивается и ее форма, то есть первым обуславливается последняя, а последней — первый, и оба эти условия составляют одно. Так как предмет философии мы уже нашли и определили, то для проверки настоящего нашего заключения стоит только рассмотреть, действительно ли вместе с предметом определена нами и его форма. Выше сказано, что предмет философии есть самопознание и мир метафизический, или мыслимое, что философствующий ум должен на основании самопознания соединить все науки в одно целое, или, что то же, — исследовать природу как одну систему бытия, полную разнообразной

жизни. Но явно, что выразить эту великую систему невозможно без системы; и наоборот: составить верную систему познания о целом, нераздельном, бытии природы нельзя, не выразив чрез то номенального ее существования. Таким образом, и предмет, и форма философии, поскольку философия должна быть развита из идеи, есть одна и та же система. Это заключение будет вне всякого сомнения, когда вспомним, что система бытия, поскольку бытие мыслится как гармоническое целое, и система познаний о бытии, поскольку мыслящее также мыслит о нем как о целом, сходятся в одно мыслимое, следственно в одну систему. Итак, метода философии, по самому существу ее идеи и предмета, необходимо и исключительно должна быть *метода систематическая*.

Но против этого выведенного нами следствия могут сказать, что история представляет философствования иногда в формах вовсе не систематических: так, например, учения Сократа и Платона изложены в разговорах, умствования Платнера и Бутервека — в афоризмах и т. п. Для разрешения этого возражения мы должны показать, что понимаем под именем системы, или систематического изложения науки.

Системой в области наукословия называют способ, или образ, взаимного соединения познаний в одно наукословное целое. Явно, что этому понятию о системе может удовлетворить всякая метода и во всякой науке, потому что им определяется только форма целого, независимо от ее связи с содержанием. Но не так нужно понимать систему философии: будучи выражением системы мыслимого или сверхчувственного, она есть целое, развитое из реальной идеи природы и соединяющее в себе отдельные познания органически, как члены, проникнутые одной общей жизнью, сообразно с органической связью их прототипов в природе. Будучи реальной, то есть неотделимой от предмета, она и в частных положениях, вне логической связности их, не теряет своего значения, подобно тому, как разъединенные органы известного организма не теряют признаков взаимного своего отношения. В истинной системе философии главное дело не в том, как следуют учения одни за другими, а в том, соответствуют ли они одним другим, совместимы ли они в одном и том же организме науки. Пере-

мешав или разбросав положения целого логического, мы вместе с его формой уничтожили бы и его содержание потому, что истинность мыслей опирается в нем только на формальной связи их; напротив, излагая в смеси или отрывочно положения системы, развитой из одной реальной идеи природы, мы нисколько не повредили бы истине их потому, что они сами указывают приличное себе место в гармоническом целом. Поэтому-то внимательная критика нередко от немногих отрывков сочинения, написанного истинным философом, может правильно заключать к объему и характеру полного его учения. Читая сочинения Платона, мы никогда не признали бы его философом, если бы философия не отыскала сама себя в его сочинениях, то есть если бы в них не было единства идеи и в развитии этой идеи — стройной системы природы. С этой точки зрения на систему само собой отличается философствование от философии. Можно философствовать и не быть философом; но, будучи философом, нельзя не философствовать. Философ — не тот, кто о чем-нибудь и как-нибудь философствует, кто по случайному, то есть логическому расположению истин или по столкновению страстей — и эмпирист, и идеалист, и деист, и супранатуралист, но тот, чье философствование есть выражение одной неизменной идеи о мире и жизни и стремление к развитию этой идеи в одно систематическое целое. Поэтому размышления Монтеня и Паскаля, умствования Вольтера и Руссо, эфемерные рассуждения и разглагольствия всех философов *ex libro* мы согласны назвать философствованием, или проявлением разнохарактерных и отрывочных мнений ума, но никогда не удостоим их имени философии.

Впрочем, не оставляя своей реальности, философская система большей частью следует и методе логической, то есть при изложении ее обращается внимание не только на органическое соотношение или реальную сообразность отдельных познаний, но и на логическую зависимость их. Цель, для которой это делается, состоит не в том, чтобы доказать истину, потому что форма сама по себе ничего не доказывает, но чтобы представить ее в яснейшем свете для рассудка, который легче принимает ее путями логического хода понятий. Таких путей, как известно, два: рассудок познает истину или через принятие от-

дельных элементов знания и через совокупление их в логическое целое, или, наоборот, — через принятие целого и через разрешение его на отдельные элементы. В первом случае он идет от результатов к основанию, или от явлений к началу их; во втором — от основания к результатам, или от начала к его явлениям. Тот путь называется *синтезом*, а этот — *анализом*; и оба они суть способы деятельности одной и той же методы логической. Мы почитаем излишним решение вопроса: при изложении философии лучше ли довольствоваться только реальной сообразностью учений, или вместе нужно заботиться и о логическом построении их? Известно, что изложение философских исследований диалогически, афористически, в виде свободных размышлений, рассказов, повестей и т. п. предполагает уже зрелый возраст философии, или, по выражению Платона, служит к напоминанию старцу об истинах, прежде познанных. Но нам на этом поприще припоминать еще нечего: наша философия еще в детстве и имеет нужду в нити логической. Поэтому мы намерены реальную систему мира ноуменального представить в формах наукословной архитектоники.

III. НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ

Так как наше введение есть пролог к систематическому изложению философии, в котором познания о гармоническом бытии мира должны составлять одно стройное целое, то необходимо рождается вопрос о начале системы, от которого зависит не только достоинство, но и сама возможность систематического целого. Поэтому мы намерены теперь найти и постановить начало своей науки.

Началом (principium) вообще называется такое основоположение, из которого последовательно вытекает и изъясняется все, заключающееся в сфере известного бытия. Или иначе: начало есть истина, от которой мыслящий субъект начинает ряд своих выводов и заключений о каком-нибудь предмете. Этим понятием предполагается, что в исходной истине непременно должна скрываться причина, почему ум принимает ее за начало и почему из нее могут быть выведены, и действительно выводятся, все другие истины: без такой причины начало системы было бы совершенно произвольно. Открыть ее и отвлечь от всех теоретических и нравственных частных, свойственных известному лицу, значит указать существенные признаки начала вообще, по которым всегда можно найти и постановить его, приступая к систематическому изложению какого-нибудь предмета. Причина, почему известная истина понимается в смысле основоположения, без сомнения, зависит частью от субъекта мыслящего, частью — от объекта мыслимого. Основоположение, если можно позволить себе математический образ представления, есть мысль средняя пропорциональная между тем и другим: чем более в нем субъективности, тем менее объективности и наоборот — чем более объективности, тем менее субъективности; так что, если которая-нибудь одна сторона его будет = 0, то оно сделается или чисто субъективным, или чисто объективным, то есть перейдет в крайность и лишится наукословного достоинства. Основываясь на этом замечании, нетрудно определить существенные признаки истинного начала; надобно только каждый из

элементов его порознь мысленно уравнивать нулю и исследовать свойства элемента противоположного, а потом оба противоположные, верно исследованные элементы поставить в пропорцию.

Итак, положим сначала, что объективная сторона начала = 0, то есть пусть бытие и свойства его зависят от одного ума. Явно, что ум в этом случае будет исключительно следовать собственному закону и в самом себе разовьет предмет науки. Но каким бы образом ни строилась наука в недрах субъекта, – ряд ее выводов всегда предполагает первую истину, на которую ум мог бы опереться, как на прочном основании, и которая служила бы началом ее систематического целого; следовательно, общее субъективное свойство начала состоит в том, что оно есть *первая истина*. Положение, в наукословной архитектонике почитаемое первым, идеалисты обыкновенно понимают в двояком смысле, – как абсолютное и как относительное: абсолютное, по их мнению, есть истина, непосредственно присущая уму, известная сама по себе и не имеющая нужды в доказательствах; напротив, относительное выводится уже из абсолютного и занимает первое место в какой-нибудь частной отрасли знания или даже в какой-нибудь частной аргументации. Верно ли это деление? – Никто, конечно, не будет отвергать бытие истин, не имеющих нужды в доказательствах или которые нельзя доказывать; но мы не видим еще, почему это отрицательное свойство дает право называть их абсолютными. По нашему понятию, здесь скрывается такая же ошибка, какой подвергались древние физики и атомисты, когда, не находя способов разложить известную стихию или атом, принимали их за начала абсолютные. Человеческая мысль может развиваться в бесконечность, может до бесконечности анализировать элементы познания, – и эта возможность в области наукословия, положим, зависит от какой-либо истины, непосредственно присущей уму; но и первая истина не условливается ли, в свою очередь, самим существом человека? Если же условливается, то нужно заметить, что существо наше и не ограничивается конечным, и не вмещает в себе бесконечного, и не останавливается во времени, и не наполняет собой вечности, следовательно, ни в каком случае не абсолютно. А когда природу нельзя почесть абсолютной, то как выводить

ее деятельность из абсолютного начала? Абсолютное всегда одно и то же; но если бытие наше усовершеннимо, то положению, называемому абсолютным, почему не сделаться когда-нибудь еще абсолютнее? Избегнуть этих затруднений можно бы только посредством следующего ограничения: абсолютное начало, например, я есть я ($A = A$), несмотря ни на какое развитие человеческой природы, всегда остается тем же по форме, логически; но в таком случае всякое выражение закона тождества было бы равно абсолютно и также могло бы служить началом системы. Итак, ища субъективные свойства начала, мы становимся одной степенью ниже идеалистов и в первой истине видим основоположение — не абсолютное и относительное, но или *философское*, или *наукословное*. Основоположением философским, по нашему мнению, надобно почитать то, которое непосредственно известно — не уму, а вообще человеку, и которое не может быть доказываемо — не потому, что будто бы оно безусловно, а потому, что его условия недоступны для непосредственного ведения. Напротив, основоположению наукословному нельзя ни в каком случае приписать известность непосредственную, хотя бы оно лежало в основании систематического изложения целой науки, и хотя бы эта наука составляла какую-нибудь ветвь самой философии; потому что начало отдельной отрасли знания, давая направление развитию более или менее частного предмета, необходимо должно условливаться общим центром наукословия — началом философским, и от него заимствовать свою силу¹. Отличив таким образом первую истину в смысле философском,

¹ Ограничение наукословных предметов можно представлять в бесконечной прогрессии: начиная от первой истины в смысле философском, то есть от истины чисто субъективной и непосредственно известной, оно — чем далее, тем более разветвляет предметы исследования, подобно тому, как в атмосфере, чем далее, тем более дробятся лучи солнца, — и все частные направления их утверждает на каких-нибудь началах. Явно, что субъективное значение этих начал будет находиться в обратном отношении к ограничению их предметов, а именно: чем ограниченнее предмет, тем менее должно быть субъективных свойств и отчетливости в его начале; так что, наконец, оно может всецело выступить из сферы субъекта, совершенно расторгнуть связь с философией и потерять

то есть истину, непосредственно присущую человеку, от основоположений, свойственных частным наукам, мы хотя довольно уже ограничили субъективную сферу, в которой надобно искать начало философии, однако же, все еще не можем указать на само начало ее, потому что в человеческом субъекте, по-видимому, многое имеет право на известность непосредственную. Переливы внутренней нашей деятельности так быстры, частные оттенки мыслей, чувствований и желаний так неприметны, последовательность психических явлений и зависимость их, одних от других, так неуловимы, что трудно решить, что непосредственно и что опосредованно известно нам в нас самих. Поэтому философы, имея в виду одно и то же субъективное свойство начала, основывали свои системы то на чувстве животном или физическом, то на чувстве эстетическом и нравственном, то на мышлении и бытии, то на идее Бога и постулатах закона, то на сознании и совести. Хотя из этих, совершенно различных оснований и можно исключить некоторые, явно противоречащие понятию о первой субъективной истине¹, однако же, все еще будет неизвестно, как показать достаточность или недостаточность прочих. Для преодоления этого затруднения мы постановляем два необходимых признака истины, непосредственно присущей человеку: такая истина бесспорно должна быть *ясна сама по себе и одинаково присуща всем людям*. Прилагая эти признаки к исчисленным выше субъективным основаниям философов, всякий увидит, что почти все они или темны и погрешительны,

свое значение в агрегате фактов, представляемых миром опыта. Это путь обособления знания. См. выше с. 15.

¹ Такими основаниями я почитаю: 1) Кондильяково, потому что животное чувство, или чувственность, как скоро оно — нечто более простого принятия впечатлений, необходимо условливается сознанием, без которого развитие чувства до степени познания невозможно; 2) Декартово, потому что в известном начале — *cogito, ergo sum* (в пер. с лат. *мыслю, следовательно существую*), — мышлению всегда предшествует сознание, — *conscius mihi sum me cogitare* (в пер. с греч. *я знаю о себе, что я мыслю*). Нынешние французские философы стараются приписать Декарту начало сознания; но в философских его сочинениях нет на это никаких оснований.

или не равно очевидны для каждого. Нет сомнения, что чувство в психической нашей жизни есть коренной и весьма сильный двигатель: оно могущественнее самой крепкой воли, быстрее самой легкой мысли; оно предваряет всякую внутреннюю нашу деятельность и, сообщая ей энергию, само не подчиняется ни теоретическим, ни нравственным ее формам. Чувство не терпит ни доказательств, ни опровержений: перед его внушениями те и другие равно слабы. То же нужно сказать и о постулатах закона. Все мы внутренне одобряем справедливое и честное, все стремимся к истине и добру. Эти стремления в нашей природе глубже всего: они возникают из самого существа ее и разветвляются во всех видах нашей деятельности. С ними мы и рождаемся, и умираем, ими украшаем свое бытие, с ними совершаем достохвальные подвиги на поприще истины и добродетели. То же, наконец, скажем мы и об идее Бога. Нельзя представить разумное существо, которое бы, вошедши в себя, не ощутило потребности признавать бытие высочайшей премудрости. Необходимость этого требования очевидна не столько в истории человечества, сколько в самой природе человека: она есть результат не ученых исследований, но простого, бескорыстного взгляда на самого себя. Казалось бы, что эти внутренние деятели в нашем существе всего лучше могут быть органами истины, непосредственно присущей человеку, и дать твердое начало философии — тем более, что ими характеризуется не жизнь, не познание или желание, а само бытие наше. Но какой земной ум может слабым своим светом рассеять тот мрак, в котором они действуют, и вполне раскрыть значение их внушений? Внушения чувства и стремления духа, конечно, известны нам непосредственно, но истолкование и приложение их к частностям в умственной и нравственной нашей жизни не может быть совершенно зрелым плодом и целой науки; потому что они, как сказано выше, не подчиняются формам ума и воли; если же и входят в них, то в области понятий и желаний становятся уже не тем, чем были. Знамя истины и добра, без сомнения, водружено в человеческом субъекте, но оно, кажется, расторглось надвое, — и сколько теперь под ним замаскированных заблуждений и пороков! Сердце, бесспорно, исповедует Бога; но когда люди,

основавшись на этом общем, идеальном исповедании, начнут изъяснять законы его ума и воли, то вместо единого Бога сотворят себе тысячи кумиров, а вместо одного человечества — миллионы неделимых. Правда, можно, говорят, вообразить себе человека на такой степени нравственного и религиозного развития, что для него, при руководстве внутреннего чувства и духовных стремлений, все ясно и определенно, но этим самым представлением, очевидно, предполагается уже предварительное развитие этих деятелей, следовательно, в науке они должны зависеть от средств своего воспитания, может быть, вовсе не субъективных, и занимать уже второе место. Притом, когда мы ищем начало философии в человеческом субъекте, то понимаем не частное лицо, а целое человечество: надобно, чтобы первая истина была для всех и всегда первой; иначе люди, не сознающие ее такой в самих себе, не обязываются принимать ее за начало.

Но между тем как ни чувство, ни постулаты закона, ни идея Бога не могут быть положены в основание философии, все признаки субъективного ее начала, очевидно, приличествуют *сознанию*. Сознание, понимаемое в смысле теоретическом и нравственном (совесть), по всей справедливости может быть названо первой истиной; потому что все, входящее в сферу человеческой жизни и являющееся в ней как наше, делается таким единственно под условием сознания. Какая бы деятельность ни производилась в нашем существе, под какими бы видами ни открывалась нам наша природа — эти виды и эта деятельность известны нам постольку, поскольку мы сознаем их. Сами внушения чувства и духа, когда они восходят в нас на высшую степень развития, непременно становятся предметами сознания. Без сознания мы — не мы, наше — не наше. Отсюда само собою явствуется, что сознание есть истина философская, то есть непосредственно присущая человеку: оно не выводится из какой-нибудь другой истины; по крайней мере, приступая к исследованию человеческой природы, мы не можем ниоткуда вывести его. Сознание — первое слово, изрекаемое нашим существом, или первая нить, за которую хватается и ум в своих исследованиях, и воля в своем избрании. Сознание есть сознание: иного предиката, то есть иного высшего понятия, приписать ему не

возможно. Равным образом, сознание есть истина, ясная сама по себе: это очевидно и без доказательств. Все методы воспитания, все науки, целая жизнь клонятся к тому, чтобы известные предметы ввести в область сознания, но для прояснения самого сознания нет и не нужно никаких способов; потому что ясность — существо его. Можно, правда, сознавать предмет темно, но в таком случае нужно понимать не темноту самого сознания, а сознание темноты известного предмета; поэтому само в себе оно всегда ясно. Нечто подобное надобно сказать и о его всеобщности. Впрочем, почитая сознание всеобщим, мы хотим выразить не то, что оно есть у всех людей — это понимается само собою, — но что у всех людей оно — одно и то же. Каждый сознает, один то, другой — другое; но все сознают одинаковым образом: сознанием, поскольку оно рассматривается как сила субъекта и условие субъективно-человеческой деятельности, люди не разнятся между собой. Оно может иметь больший или меньший объем, такое или другое содержание, но во всяком объеме тоже сознание, всякое содержание его непременно сознается. Такое понятие о всеобщности сознания, конечно, не может не быть предметом споров и недоумений; потому что люди привыкли понимать сознание конкретно. После мы увидим, что точно так и нужно понимать его; но теперь смотрим только на субъективную его сторону и отвлекаем от нее все создаваемое. Нельзя, конечно, отвергать, что выражения: погрешительная совесть, слабая совесть, потеря или отсутствие совести, бессовестность и т. п., явно противоречат всеобщности сознания; но кто вникнет в истинный смысл этих выражений, тот вдруг заметит, что ими указывается не на саму совесть в смысле психологическом, а на несознавание предписаний нравственного закона, следовательно, на недостаток в содержании сознания.

Итак, субъективная сторона начала философии, по нашему мнению, найдена: сознание или совесть в значении силы психической, то есть положение: *я сознаю*, как истина первая, непосредственно известная, сама по себе ясная и всеобщая, может и должна быть субъективным началом ее.

Теперь остается еще найти объективный элемент основоположения нашей науки. Для достижения этой цели забудем на минуту о сознании, положим, что субъективная сторона начала философии = 0, и будем наблюдать, каково должно быть ее основание в отношении к самому предмету исследований. Предмет философии есть все, рассматриваемое как одно бытие, полное разнообразной жизни и деятельности; а все, как одно, или гармонию бытия, мы назвали также метафизическим, сверхчувственным и мыслимым; поэтому, чтобы начало нашей науки находилось в действительном сродстве с ее предметом, оно должно иметь те же самые свойства, то есть быть мыслимым и заключать в себе элементы всякого бытия в гармоническом составе их. Если же таков должен быть общий и необходимый характер начала со стороны объективной, то нетрудно заметить, что оно — то же в науке, что семя — в растении: как в семени свит полный организм растения, так в объективном начале должна быть сосредоточена целая система философии. Поэтому различие между субъективным и объективным ее началом состоит в том, что первое есть истина, от которой она начинает исследование, а второе есть истина, из которой она развивается в систематическое целое. Где искать эту последнюю? Явно, что, назвав ее сверхчувственной и мыслимой, мы устранили все вещественное и частное в природе; потому что никакое вещество, никакая частность в ней сами по себе не мыслятся, а только входят в сферу мышления под видом элементов, воспроизводимых рассудком в представлении: так, например, зерно, песчинка, камень, муравей и т. д. как неделимые не могут быть предметами мысли, пока не припишем им какое-нибудь свойство или не поставим их в какое-нибудь отношение, ибо существо мышления состоит не просто в представлении, а в сочетании представлений. Поэтому все материальные начала, на которых многие философы древнего и нового мира построили свои системы, не заслуживают имени истинных начал философии. С атомами, с коренной материей, даже с какой бы то ни было силой, или соединяются известные понятия, или не соединяются: в последнем случае эти начала — чистые предположения и так же не имеют значения в объекте, как абсолютная истина — в субъекте; в

первом — они выводятся из пределов мира материального и, вступив в область рассудка, ничем не отличаются от обыкновенных понятий, а через то делаются уже не столько началами бытия, сколько символами познания.

Доступное для науки основание мыслимого может находиться только в источнике мысли, то есть в существе мыслящем. Здесь, как в зеркале, отражаются бытие и жизнь природы; здесь сосредоточиваются бесчисленные свидетельства о ее силах, свойствах и действиях; здесь вещество получает иной образ существования, облекается в новые формы и становится бесконечным рядом понятий; здесь частные представления, преобразовавшиеся из впечатлений мира объективного в умственные единицы, сводятся в один итог, и под влиянием духовной природы человека, сообщающей конечному характер бесконечного, является идея, теория, целое или вообще — мир мыслимый. Но между бесчисленным множеством истин, теснящихся в уме, как узнать ту, из которой развивается или должно быть развито беспредельное царство мысли? Решение этого вопроса сопряжено с величайшими затруднениями и бывает одной из причин разногласия умов на всех путях философского исследования. Всякая человеческая истина сама по себе всегда многосторонняя, как обломок какого-нибудь вещества в калейдоскопе; она может находиться на всех местах, в бесконечно различных отношениях и, смотря по тому, где находится, ведет к таким или другим результатам. Истины простой, безотносительной, или, как говорят, абсолютной, человек мыслить не в силах, а потому у него нет и быть не может истины в собственном смысле объективно-первой, из которой могла бы быть развита полная система мыслимого. Впрочем, нельзя сказать, чтобы все объективные или реальные истины в мыслящем субъекте имели равное достоинство: мы легко можем сортировать их и отдавать одним преимущество перед другими. Явно, что некоторые из них представляются нам более несомненными, а иные — менее; те совершенно ясны, эти довольно темны и неопределенны. Но такая оценка истин основывается не на них самих, а на присутствии их в нашем сознании. Все сознаваемое вернее того, что не сознается, а только выводится из

сознаваемого; все очевидное в сознании вернее того, что существует в нем как будто под покровом – обоюдно, загадочно: вот обыкновенное наше основание для оценки истин! Таким образом, мы опять пришли к сознанию, но уже со стороны не субъекта, а объекта. Если же сознание должно быть мерой истин, то и свойства сознания как субъективной стороны начала философии не могут не участвовать в определении их достоинства, а потому *истину, представляющуюся в сознании первой, непосредственно известной, ясной и всеобщей, без всякого сомнения, надобно почитать объективной стороной начала философии.*

Итак, сознание, когда оно принимается за начало нашей науки, надобно понимать *конкретно*, то есть не отделять в нем психической силы от содержания: это требование тем законнее, что они и на самом деле никогда не отделяются¹. Ибо что такое — сознание, рассматриваемое само по себе, психологически? — сила без действия, бытие без жизни, чистая потенция субъекта. В человеке оно таким не бывает: в нем невозможно ни сознание без познаваемого, ни познаваемое без сознания; эти элементы, не соединяясь взаимно, не существуют для человека.

Если же сознание принимается у нас конкретно, то оно есть *единственное начало всего*, что человек мыслит, что чувствует, чего желает и к чему стремится; потому что сознание обнимает и усваивает все формы нашей жизни. В этом отношении оно имеет важное преимущество перед теми началами философии, которыми выражается

¹ Сознание в конкрете не есть синтез познаваемых фактов. Синтезом некоторые называют только содержание сознания; а когда обращается внимание и на само условие предполагаемого синтеза, то есть на само сознание, тогда это будет уже конкрет. Впрочем, по нашему мнению, и познаваемое не есть синтез; потому что связь между фактами сознания зависит не от самих фактов, а от сознания, поскольку оно заключает их в себе как одно. Поэтому Круг неосновательно утверждает, что начало сознания требует анализа познаваемых фактов. Философия, основывающаяся на этом начале, не видит еще синтеза, следовательно, должна прежде привести к нему частные факты в сознании.

какая-нибудь одна сторона нашего бытия. Известно, что начала чувства редко бывают в гармонии с законами ума; а начала ума не дают никакой цены внушениям чувства. Известно также, что философы, основывавшиеся на началах умственных, выводили из них и правила нравственной деятельности, и религиозные стремления сердца, а потому лишали самостоятельности самое лучшее и благороднейшее в человеке. Эти противоречия и несообразности в основаниях, проистекающих из частных отраслей нашей жизни, примиряются сами собою в сознании; потому что сознание есть общее доказательство их бытия и общая порука за большую или меньшую очевидность их предписаний. В сознании нет исключений: все сознаваемое находится в нем и принадлежит ему как бытие действительное. Поэтому философия, основывающаяся на сознании, не может допускать монополии в человеческой природе, не может одним жертвовать для другого, неизъяснимое почитать призраком или вообще быть односторонней.

Но когда сознанием озаряются и движения чувства, и стремления духа, и избрания воли, и мышление рассудка, то явно, что оно есть *начало и познания, и бытия*. Сознание есть начало познания, потому что все факты нашей жизни, входя в его сферу, становятся равно предметами знания. Что бы мы ни сознавали, — чувствования ли сердца, результаты ли ума, — но как скоро что-нибудь и как-нибудь сознаем, то сознаваемое известным образом уже знаем. Для сознания различие путей, которыми вошли в него те или другие истины, безразлично. Сознание есть также и начало бытия. Философы иногда старались исследовать бытие природы независимо от тех свойств ее, за действительность которых она сама ручается человеку посредством производимых на него впечатлений. Целью такого исследования было узнать природу саму в себе. Но сколь мало успеха могут иметь подобные усилия и как много в них гипотетического, — доказано уже Кантом. И нужно ли искать вещь там, где она не существует непосредственно для человека, между тем как действительный мир, изменив только объективные условия бытия, сам собою входит в наше созна-

ние и непрестанно живет в нем? Мы, по какой-то детской прихоти не довольствуемся тем, что получаем без труда: чтоб бытие в глазах наших явилось бытием действительным, — признаются необходимыми подвиги. Мы хотим насильно разоблачить природу; а природа добровольно разоблачает себя каждый день в содержании нашего мышления, наших чувствований, наших желаний и стремлений, — в целом существе человека, и вместе с содержанием их вносит свое бытие в область нашего сознания. Правда, в тесных пределах этой области она вполне вместиться не может; однако же, из того, что в них вмещается, возможен ход науки до самого ее святилища, возможно развитие бесконечного ряда заключений, — и чем далее будет простирается это развитие, тем обширнее делается сфера сознания, подобно тому, как чем выше растет дерево, тем глубже и шире раскидывается его корень.

Если же сознание есть начало познания и бытия; то нельзя не считать его *началом формально-реальным*. Было время, когда философию основывали большей частью на началах реальных. Человек старался изъяснять природу из собственных ее стремлений и искать ключ к ее тайникам в собственном ее недре. Отпечатленная таким характером философия быстро увеличивала свое содержание, непрестанно умножала в своей области сумму материалов и представляла уму всегда новые и новые вопросы для решения. Но между тем накопившиеся познания, будучи разнородны и не имея внутреннего единства, слабо держались на основаниях, то слишком частных, то не довольно определенных, — и наука при малейшем внимании критики распадалась. Поэтому настало другое время, когда, следуя Канту, начали доказывать, что реальные начала философии никуда не годятся, что они оттеняются личным интересом мыслителя и потому не могут быть всеобщими, что они несовместимы с требованиями наукословной архитектоники и потому враждебны системе, что истинная и полная система может основываться только на начале формальном, которое так же неизменно и всеобщее, как неизменен и всеобщ закон разума.

Что же отсюда вышло? — Явилась философия новая и, изумив ученых мир строгостью своей методы и правильностью выводов, изумила его также своим бесплодием, своей сухостью и неприложимостью, — стройным остовом из одних, чисто логических понятий. Умы здравые видели эти крайности и чувствовали потребность в таком начале философии, которое было бы вместе и нормальное, и реальное, но не находили его; потому что искали начала абсолютного по форме и содержанию. Рейнгольд, не обращавший внимания на то последнее условие, первый заметил его в сознании и, будучи тогда защитником Кантова учения, старался приложить основоположение сознания (*Bewusseinsatz*) к теории представительной силы своего учителя. Можно вообразить, каков должен быть успех этого приложения. Чистый рационализм Канта, не дававший никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка, или лучше сказать, фактическую его сторону производивший не из впечатлений внешней природы, натурально не гармонировал с началом Рейнгольда; а потому оно строгими последователями кенигсбергского философа (особенно Кругом) было отвергнуто¹. Но мы не понимаем, как можно известное начало подчинять какому бы то ни было учению: по нашему мнению — наоборот, учение должно развиваться и зависеть от своего начала. Поэтому, не приписывая никакой цены односторонним понятиям многих германских мыслителей об основоположении Рейнгольда, мы почитаем его весьма годным в науке — особенно потому, что оно есть начало формально-реальное. В самом деле, обращая внимание на субъективную, или психическую, его сторону, мы ничего не видим в нем, кроме формы, выражаемой всеобщим положением: «Я сознаю». И эта форма тем важнее для науки, что зависит не от законов мышления, а от самого бытия субъекта и служит как бы показателем его природы. Напротив, обращая внимание на объективную сторону,

¹ См. Krug's allg. Handwörterb. W. *Principien d. Phil., Bewusseinsatz* и *Rheinhold*, также *Dalberg* von Bewuss., als allg. Grund. d. Weltweisheit. Erfurt, 1793.

или на содержание сознания, мы ничего не находим в нем, кроме реальности сознаваемого, которое постоянно и ближайшим образом свидетельствует человеку о бытии и свойствах природы. Правда, скажут, что наше начало в последнем отношении может быть различно у каждого мыслителя, потому что сознаваемые истины почти всегда носят частные оттенки лица; но когда они непосредственно присущи сознанию, то частных оттенков в них быть не может, потому что все, непосредственно известное, есть не произведение известной силы, а факт самой природы. Притом надобно же оставить человеку какое-нибудь основание для оразноображения науки. В царстве совершеннейшей гармонии монотония неуместна.

IV. ПОНЯТИЕ И ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ

Нашедши предмет, форму и начало философии, мы через то обозначили все главные ее моменты, или существенные признаки. Философствовать наукословно, по нашему мнению, нужно о сверхчувственном или мыслимом, систематически и на основании сознания. Поэтому теперь нет никакой трудности составить понятие о философии. *Она есть наука, рассматривающая все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе.* Это понятие, конечно, не столь частно, чтобы уму не оставалось возможности видоизменять философскую свою деятельность, потому что сверхчувственное или мыслимое, система и сознание могут иметь различный объем, большее или меньшее содержание, такое или другое сочетание заключающихся в себе истин; однако же, и не столь обще, чтобы под ним могли содержаться противоположные взгляды на науку или чтоб из него нельзя было вывести особенный характер философии.

Правда, с первого взгляда оно, по-видимому, весьма сходно со всеми понятиями, которые постановлены мыслителями со времен Канта, когда философия, исследованная критически, пришла в более ясное сознание. Так, например, Кант понимает философию как науку «об отношении всякого познания к существенным целям ума»; Фихте — как науку «о знании в его единстве, поскольку оно является как сущее»; Шеллинг — как науку «об абсолютном безразличии идеального и реального»; Шульце — как науку «о высочайших и безусловных причинах всего условного, действительность коих известна нам»; Гегель — как науку «об уме, поскольку он сознает себя, как все бытие». Во всех этих и других бесчисленных понятиях о философии общее — то, что философы распространяют свой взгляд на все и хотят исследовать все как одно. В этом отношении и мы согласны с ними, потому что такова всеобщая идея нашей науки, таково существо ее, без которого, как прежде сказано, возможно только философствование, а не философия. Но кто не заметит, что в приведенных выше оп-

ределениях единство всего сущего есть только логическое понятие, выведенное из всеобщего взгляда на философию, и что, следовательно, эти определения сходны между собой только логически? Таким же образом можно бы почитать сходными и астрономические системы Птолемея, Тихобраге и Коперника, потому что все они стремятся к одной цели — найти всеобщий закон гармонического движения небесных тел.

Чтобы показать реальное сходство или различие между нашим и другими понятиями о философии и через то представить, сколько можно яснее характер системы, соответствующей каждому из них, надобно в неопределенной сфере бытия, выражаемой понятием, обратить особенное внимание на центральный момент, вокруг которого организуется все. Такой центральный момент в понятиях Канта, Фихте и Гегеля, очевидно, есть *ум*, почитаемый нормой всякого бытия, масштабом истины, источником нравственности и религии; в понятиях Шеллинга, Окена и Штеффенса — *абсолютное*, или *Бог*, проявляющийся везде, превращающийся во все и в себе самом соединяющий все; в понятии Шульце — *природа*, существующая по сокровенным своим законам и из неисследимого своего недр развивающая мир вещественный и нравственный¹. Что же касается до нашего определения философии, то главный, выражаемый им момент не есть ни ум, ни абсолютное, ни природа, но *сверхчувственное* или *мыслимое в сознании*, слагающееся, с одной стороны, из абсолютного и чувствопостигаемого, с другой — из субъекта и объекта. С этих четырех основных точек зрения на единство и гармонию вселенной философские системы развиваются и в четырех различных характерах.

¹ Мы приписываем Шульце этот взгляд, основываясь на позднейших его сочинениях (см. Psych. Anthropologic Gött. 1816. Aphorismen über das Absolut Ueber Halls-Entdeckungen, die Organe des Gehirns betreffend и проч.). Известно, что он начал свое поприще скептицизмом, которым вооружался против оснований Канта и Рейнгольда (см. его Aenesidemus), а потом естественно перешел к эмпирическому натурализму.

У Канта, Фихте и Гегеля философия носит характер *рационализма*; у Шеллинга, Окена и Штеффенса она — чисто *пантеистическая*; у Шульце отличительная черта ее — *натурализм*; а по значению нашего определения она должна быть отпечатлена типом *синтетизма*¹.

Так как синтетизм нашей философии необходимо вытекает из составленного нами понятия о ней, а наше понятие о ней необходимо зависит от тех черт, которыми мы определили предмет, форму и начало ее, то вопрос, для чего мы хотим сообщить ей именно этот, а не другой какой-нибудь характер, был бы, конечно, неуместен. Впрочем, чтобы устранить все возможные споры об относительном достоинстве характеров философии, не бесполезно обратить внимание на следующие обстоятельства.

Давно уже дознано, к каким односторонним заключениям и противоречиям приходят пантеизм и натурализм и сколь враждебны эти системы коренным догматам христианства и мудрым постановлениям политики, основывающейся на нравственных требованиях человеческой природы. Доказывать это ныне — значило бы повторять всем известное. Но рационализм и в наше время пользуется особым уважением; так что не только входит в правило жизни практической, но и отражается почти во всех науках. Что же отсюда вытекает? — Деспотическое владычество ума над истиной, житейский и наукословный эгоизм. «Никто не говори, что это так; мой рассудок определил иначе», или: «никто не утверждай, что это не так; мой ум требует согласия». Такое раздробление истины в отношении к частным

¹ Синтетизм есть такая система философии, которая рассматривает знание и бытие, идеальное и реальное в нераздельном и коренном существовании их, а не выводит одного из другого, и этот вывод почитает невозможным. Синтетизм, как в древнем, так и в новом мире, мало и редко был раскрываем. Слабые и не совсем верные черты его мы находим только у *Тюрмера*, в его *Fundamentalphilosophie*, под особым заглавием: *Realidealismus*, и у *Круга*, в его *Fundamentalphilosophie, oder wissenschaftliche Grundlebne*, 1827.

случаям и предметам, конечно, не важно, и вообще трудно указать на те пути рационалистического зла, которыми оно разливается из своего источника; гораздо замечательнее, что до времен Канта христианский мир не видел примеров смешивания метафизических прав человека с политическими, а религия не встречала рационалистов. Не от того ли это, что тогда философия не превращала ума в фантастическое божество и не выводила его из-под условий общества и веры? Что же касается синтетизма, то он идет прямо против подобных злоупотреблений философского исследования, потому что поставляет ум в пределах более тесных, уравнивает его с другими силами в сознании человеческого субъекта и, обращая внимание на его существо и деятельность, показывает его зависимость от абсолютного и чувствопостигаемого. Сверх того синтетизм естественно и легко разрешает многие, весьма важные проблемы, признанные неразрешимыми. Мы понимаем те, которые имеют целью согласить в человеческом представлении конечное с бесконечным, временное с вечным, бытие с познанием, сущность с явлением, животность с духовностью и т. д. Решение их возможно только для философского синтетизма; потому что он все эти крайности сводит в сверхчувственном или мыслимом, развивая его из реальных бытий: природы, человека и Бога, следовательно, с равной ясностью и в совершенной гармонии созерцает элементы своих изысканий в общем центре их соотношения.

V. ЦЕЛЬ ФИЛОСОФИИ

Когда говорят о цели философии, то решают два вопроса: 1) какая цель философских исследований? и 2) достигается ли она? Постараемся дать удовлетворительный ответ на предложенные вопросы.

1) Всякая *цель* человеческой деятельности, присуща ли она или не присуща сознанию человека, имеет необходимую связь с *требованием его природы*. Случается, что природа, ослабленная в своих силах или еще не развившая их, не выражает своих требований с надлежащей определенностью; и тогда человек колеблется в избрании цели, даже бессознательно влечется к тому, к чему природа вовсе не направляла его; но, во всяком случае, целью предполагается если не истинное, то мнимое требование нашего существа. Надобно также заметить, что требование человеческой природы неотделимо от внутренней ее жизни и всегда имеет значение субъективное; напротив, цель необходимо вне ее бытия и представляется чем-то объективным; если же она утверждается и в нас, то мы сами себя в таком случае понимаем как объект. Отсюда видно, что между требованием и целью такое же отношение, какое между природой субъективной и объективной; так что по определении одного из них определится и другое. Далее, потребность есть выявление недостатка: в нашей природе не пробуждалось бы никакого требования, если бы в ней было все, относящееся к ее существу и назначению; поэтому требование есть отрицательное выражение человеческой жизни. Напротив, цель, соответствующая потребности, показывает, что человек видит в ней восполнение того, чего не достает в его природе; поэтому цель есть положительное представление человеческого бытия. Отсюда ясно, что требование и цель суть полюсы одного и того же процесса: требование — полюс отрицательный, а цель — положительный. Если же требование и цель относятся между собой как полюсы, то уже не трудно составить общее понятие о цели: в таком случае *под именем цели нужно понимать восполнение недостатка человеческой природы, или удовлетворение ее*

*потребности из неисчерпаемых сокровищниц мира объективного*¹. Это определение столь обширно, что в нем найдутся цели и для действий, называемых бесцельными (zwecklos), следовательно, тем несомненное содержится под ним всякая цель, действительно присущая сознанию человека. Но каким образом из общего понятия о цели вывести частное — о цели философии? Из него следует только то, что цель философии есть удовлетворение потребности человеческой природы; а в чем именно состоит эта потребность и, следовательно, в чем должно состоять ее удовлетворение — еще не видно.

Мы сказали, что требование и цель содержатся между собой, как полюсы: но взаимное ограничение полюсов обыкновенно выражается каким-нибудь процессом или рядом результатов, из которых, при тщательном наблюдении, всегда можно определять род и свойства их деятелей; потому что в процессе оба они отпечатлевают себя в том и другом отношении. Ньютон, заметив, что тела падают на поверхность земли отвесно к ее центру, но с различной скоростью, нашел закон тяготения, то есть определил и значение земного центра по отношению к вещам, и свойства вещей по отношению к земному центру. Эренберг, открыв, что мир низших животных простирается по всем царствам живой и неживой природы, мог заключить с Боннетом и Гердером, что природа есть нераздельная жизнь, являющаяся на бесчисленных степенях развития и входящая в таинственную связь с миром нравственным. Меллони, нашедши, что лучи света, пропускаемого сквозь призму, обнаруживают не одинаковую температуру в частных цветах, должен был прийти к мысли о поляризации теплоты солнечных лучей и теплотвора, освобождаемого отдельными телами

¹ Составив такое понятие о цели вообще, мы не противоречим схоластическому понятию о ней (*finis est id, propter quod aliquid fit*) (в пер. с лат. *цель есть то, ради чего что-либо делается*), но и не принимаем его, потому что у схоластиков цель определяется средством, а средство — целью (*medium est id, per quod aliquid fit*) (в пер. с лат. *средство есть то, посредством чего что-либо делается*) — и таким образом допускается *circulus in definiendo* (в пер. с лат. *круг в определении, т.е. порочный круг*).

планеты¹. Аристотель, рассматривая процесс познания, утверждал, что он есть среднее между общим и частным, то есть между пониманием и впечатлением, получаемым через чувства². Вообще, силы и цели природы, недоступные для непосредственного наблюдения, познаются только через рассматривание результатов их: *non posse quæpiam scire per demonstrationem*³, говорит Аристотель⁴, *nisi cognoscat prima principia immediata*⁵; так что, при всех возможных исследованиях, мы решаем один и тот же вопрос: откуда и к чему это? То есть мы разрешаем явления на их элементы и из свойства последних открываем деятелей — с одной стороны в требованиях субъекта, с другой — в целях его развития. Мир в таком же отношении к суду ума, в каком подсудимый — к суду политическому: как последний, не зная ни переживаний, ни намерений виновного, старается открыть то и другое через исследование самого действия, так и первый, не видя непосредственно ни сокровенных пружин, ни стремлений феноменальной жизни, хочет вывести род и свойства их из характеров обусловленного ими процесса⁶.

Итак, спрашивается: в чем состоит процесс деятельности, образующий исключительное поприще Философии? Какие требования обнаруживает в нем наша природа, и чем желала бы она в этом отношении быть удовлетворенною? — Мы сказали выше, что Философия

¹ В области естественных наук делается много великих открытий, но эти открытия большей частью увеличивают только хаос познаний, потому что теория далеко позади их, и ум, развлекаемый их противоречиями, не знает, как с ними справиться.

² В этом отношении Аристотель правее Канта, который формам пространства и времени приписав чисто субъективное значение, поставил познание почти в исключительную зависимость от мира субъективного.

³ В пер. с лат. *я не могу чего-либо узнать посредством наглядного изображения.*

⁴ Anal, poster. L. II. C. XIX.

⁵ В пер. с лат. *если только он не познает непосредственных первоначал.*

⁶ Только по выведении этих заключений во всяком суде может быть установлен закон, определяющий отношение требования к цели.

во все времена старалась рассматривать все как одно, — то есть найти закон гармонического бытия вселенной. Смотря на мир со стороны опытной, она всегда видела в нем тысячи несогласимых противоречий. Мертвое проявляется в дивных формах жизни, а жизнь носит в себе семена разрушения; определенное подлежит известной мере, а мера сама по себе неопределенна; все существует отдельно, и, однако ж, ничто неотделимо от целого; в области разума бесчисленные заблуждения, а в мире неразумия — порядок и премудрость; зло торжествует над добродетелью, и, однако ж, на стороне добродетели все заветные чувствования сердца; человек необходимо требует вечного, а никто не умеет представить его и не знает, откуда взялось понятие о нем; все рассуждают о бесконечном, а никто не может вообразить даже бесконечную линию. Вообще, дух и материя, свобода и необходимость, время и вечность, протяженность и непротяженность, весомость и невесомость, — все эти и другие бесчисленные противоречия в одном и том же мире увлекают Философию в лабиринт мрачный и неисходимый: она наблюдает, исследывает, сравнивает, определяет, из области опыта восходит в мир идеальный, старается подвести все под одну точку зрения, развить целое из одной идеи бытия и жизни, и таким образом с терпением данаид трудится над решением великой загадки всемирной гармонии. При первом взгляде на это неутомимое стремление философии, мы видим в нем основание для двух заключений: 1) что человеческая природа не имеет в себе несомненной и постоянной нормы для определения гармонического бытия вселенной; 2) что она необходимо требует ее. Оба эти заключения вытекают из философского стремления, через соображение его с определенным выше значением требования как отрицательного проявления нашей жизни. Исследуем смысл выведенных заключений. Не иметь несомненной и постоянной нормы для определения гармонического бытия всего существующего, — значит не знать, какое место в природе должно занимать каждое существо или, по крайней мере, каждый род существ, — не знать, в каком отношении между собой должны нахо-

даться все предметы в мире и, следовательно, каковы должны быть законы бытия и деятельности каждого из них. Явно, что здесь обнаруживается незнание всеобщей связи, совокупной жизни и влияния существ одного на другое и что вследствие этого незнания одна вещь, выдвинутая из своей колеи и увлеченная на чуждое поприще, к несообразной себе деятельности, неминуемо произведет беспорядок и замешательство в целом организме природы. Но к чему, говорят, человеку знать это? Для чего ему — норма гармонической жизни мира? Не он создал эту гармонию — не ему и созерцать ее. Довольно, если человек внимателен к закону собственной природы и старается следовать истинному смыслу его предписаний. Так возражают против второго нашего заключения и вместе с тем — против необходимости философии. Само собой разумеется, что подобных возражений нельзя ожидать от ума истинно философского; потому что он не может высказать столь резких противоречий, какие заключаются в предложенных вопросах. Если весь мир есть одно стройное целое, — чего, конечно, никто, кроме казуиста, отвергать не будет, — то в этом целом такое, а не другое место, такое, а не другое значение, такие, а не другие отношения должны принадлежать и самому человеку. Поэтому, если человек не знает места, значения и надлежащего отношения всех родов бытия в составе мира, то вместе не знает и того, где, как и в какие отношения поставить самого себя. А в таком случае он не может не только исполнять свой закон, но и сознавать или понимать его предписания; потому что закон вообще есть не что иное, как указание места и значения подзаконному существу, по отношению его ко всякому другому бытию в природе. Мы почитаем излишним доказывать эти истины: они сами собой вытекают из предыдущих несомненных положений и анализируются историей всего человечества. Люди во все времена расходились в своих характерах и свойствах — только потому, что жизнь их развивалась под влиянием частных понятий о значении и отношениях человека и что собственное понятие всякому казалось лучшим. Одни прославились как мудрые законодатели, другие — как практиче-

ские вожди подданных, те — как завоеватели престолов, эти — как стяжатели любви народной, иные — как гении на поприще умственной деятельности, а некоторые — как редкое явление в жизни домашней и общественной: — и что же? История, сравнивая эти славы, недоумевает, которой из них отдать преимущество; потому что не знает, какое значение в мире свойственно вообще человеку, по существу его природы и по его месту в бесконечной цепи бытия. Притом всякое общество гражданское имеет свои законы, нравы, обычаи, занятия и почитает их сообразнейшими с коренными условиями человеческого существования в мире, так что все другие кажутся ему жалкими, даже постыдными¹. Древние греки называли варварами всех, не знакомых с формами их жизни и образования; нынешние европейцы почти не удостоивают и имени людей — всех, не имеющих у себя университетов и академий², а житель африканских степей и азиатских гор не понимает, как можно быть человеком и не уметь ездить на коне. Кто согла-

¹ Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung, als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: «dass du dein Vieh selher erziehen magst, wie der Buräte!» Dieser giebt die Verwünschung weiter ab, und sagt: «dass du den Acker bauen magst, wie der Russe!» (Kant, von einem vornehm. Ton d. Phil.).

² Ссылаюсь на одного русского ученого, который утверждает, что «на востоке природа преобладает над духом», что «свободное мышление, которое делает человека человеком, там подавлено», что «недостаток свободного мышления ослабляет, если только не вовсе уничтожает развитие свободной воли» и что «отсюда рождается необходимость религии, которая бы могла заменить недостаток человеческой деятельности и управлять миром». (То есть имей восток свободу воли, — на что бы ему и религия!), что «восточные царства жили только в пространстве, а не во времени», что «жителю востока не достаёт индивидуальности и что в этом отношении он ничтожен и прочее». Посему и ты, меценат древней Индии, знаменитый Викрамадитил, и вы девять алмазов, украшавшие его корону, славные творцы индийской драмы и эпопей, и вы законодатели и романисты Китая, — все вы лексикографы, историки, грамматисты востока были существа ничтожные.

сит вековые распри народов о пределах и предметах наших познаний, о достоинстве наших занятий, о формах частной и общественной нашей жизни? Кто найдет всеобщий закон, определяющий деятельность человека во всех потребностях — не потому, что он китаец, могомеданин, германец или француз, но потому, что он человек — необходимый орган в великом организме природы? Эти вопросы получают еще большую важность, когда мы обратим внимание на религиозную жизнь человека. История показывает, сколь различны во все времена были отношения его к Богу и как много составлено и осуществлено понятий об образе истинного богопочитания, о религиозных требованиях человеческой природы, о формах будущей жизни, о наградах и наказаниях по смерти. И нужно заметить, что сколь ни разногласны между собой мнения об этих важнейших предметах ума и сердца, но все они, смотря по тому, где какое принималось, почитаемы были сообразными с истинным значением человека в мире. Кто же оценит эти противоречащие религиозные стремления, найдет одно верное отношение человечества к Богу? Кто в целом, стройном составе мира отыщет ключ к решению великой задачи, каков должен быть человек в отношении к Высочайшему Существо?

Явно, что все эти и другие подобные вопросы суть частные моменты одного и того же: какое место и значение принадлежит человеку в бесконечной цепи существ¹. Решить этот последний вопрос, значит, как мы видели выше, удовлетворить существенной потребности человека. Но приблизиться к его решению естественными силами можно не иначе, как путем философских исследований; потому что

¹ Все подобные вопросы Кант в своей методологии старался привести к следующим трем: что я могу знать? что я должен делать? и чего могу надеяться, делая, что следует? Но решение этих вопросов он почитал не целью философии, а частными моментами ее предмета, как будто все поприще философских исследований заключено в одном человеке, или как будто человек есть мера всякого бытия и всякой объективной деятельности.

философия, одна из всех человеческих наук, рассматривает мир в целом, гармоническом бытии его. Следовательно, философские изыскания суть средство для определения места, значения и отношений человека в мире, а *определение места, значения и отношения его в мире есть цель философии*.

1. Но нашедши цель философии, мы должны разрешить еще другой вопрос: достигается ли она и может ли быть достигнута? Много во все времена было говорено и писано об этом; много было споров pro¹ и contra²; а задача и до сих пор без удовлетворительного ответа. Если верить Цицерону³, Аристотель называл древних философов или безумцами, или хвастунами — за то, что они почитали свои усилия достаточными для окончания философских исследований. Вот теперь — другое дело, говорил он: теперь в несколько лет философия сделала такие успехи, что скоро вполне совершит свое поприще. Стагиритский мудрец не обратил внимания на то, что в его время, по свидетельству Варрона, насчитывали до двухсот осьмидесяти сект — только по отношению к одному вопросу о высочайшем благе⁴. После Аристотеля протекло почти целое тысячелетие, — и умершая надежда греческого философа воскресла в душе Декарта: надеюсь, восклицал он, дожить до той эпохи, когда все философские мнения сольются в одну систему; подобно тому, прибавил насмешливо Свифт, как все

¹ В пер. с греч. *за*.

² В пер. с греч. *против*.

³ *Cicer. qu. Tusc. III, 69. Aristoteles, veteres philosophos accusans, qui existimauissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait cos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse: sed se dissere quod paves annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore* (в пер. с лат. *Аристотель, осуждая древних философов, которые полагали, будто благодаря их дарованиям философия обрела совершенство, говорит, что они были или очень глупы, или слишком тщеславны; но о себе он говорит, будто за немногие годы были достигнуты большие успехи, и философия в скором времени должна достигнуть совершенства*).

⁴ *August, de civit, D. XIX. 2.*

меньшие звезды слились в его учении в один мировой вихрь¹. Декарт и не подозревал, что тогда в Англии и Германии возростало новое поколение мыслителей, долженствовавших впоследствии опровергнуть его начала. Известно, что к той же вожделенной цели завершения усилий философии стремился и Лейбниц, стараясь посредством своей универсальной характеристики и алфавита человеческих познаний согласить различные философские системы². Он не предвидел, что скоро займутся не соглашением, а разрушением всех их. Того же, наконец, ожидал и славный преобразователь философии – Кант, указывая на приближение вечного мира в ее области. Философия, говорит он³, всегда вооруженная против тех, которые смешивают явление с вещью самой в себе, и, следовательно, всегда сопутствующая деятельности ума, открывает перспективу вечного мира между философами; потому что показывает, с одной стороны, слабость теоретических доказательств, предлагаемых возражателями, с другой — твердость практических оснований к принятию собственных своих начал. Этот мир тем выгоднее, продолжает Кант, что он возбуждает силы мнимой опасностью от нападений и посредством философии содействует природе к непрестанному оживлению умственной деятельности. — Далее мы увидим, достаточно ли это условие для цели, предполагаемой Кантом; а теперь обращаемся к опыту и замечаем, что критика германского мыслителя произрастила плоды не вечного мира, но бесконечных распрей, раздробивших до крайности область философии⁴. По нашему мнению, иначе и быть не могло. Кант сделал то же по отношению к умозрительной стороне своей науки, что сделал некогда Сократ по отношению к ифике. И как школа последнего заключала в

¹ *Swift tale of a tub*, ch. 9. *Scheidl*, methodol. Encycl. d. Phil. Prol. 89.

² *Oeuvr. philos.* ed. Raspe. p. 539.

³ *Kant's Werke*, III. 13. S. 401. Leipz. 1838.

⁴ *Auf Ewig ist der Krieg vermieden,
Verfolgt man, was der Weise spricht;
dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht.* *Kästner*.

себе семена развития совершенно противоположных понятий о нравственности, так и учение первого должно было произвести совершенно различные взгляды на мир и человека. За каким бы то ни было разрешением целого обыкновенно следует брожение его элементов и стремление их образоваться в новые виды.

Итак, история свидетельствует, что философия никогда не оканчивала своего поприща, следовательно, еще не достигла своей цели. Всякая система, конечно, выводила известное заключение о значении человека в гармоническом бытии природы и, согласно со своими началами, приписывала ему такие или другие законы деятельности, но еще не решено, которое из заключений истинно и есть ли совершенно истинное между ними. Поэтому неудивительно, что философия и со стороны своей цели подвергается таким же укоризнам, каким со стороны своего предмета. Что за наука она, говорят многие, если, предположив себе цель, доселе не достигла ее? Это — умствование без приложения, труд без пользы, потеря времени без вознаграждения, споры без результатов; это — *vanitas vanitatum*¹. Удивительно только то, что за недостижение цели порицают одну философию, между тем как ни одна наука, понимаемая в идеальном своем совершенстве, еще не достигла ее. Было время, когда физика в материальных агрегатах находила только четыре стихии; ныне при помощи химических аппаратов она открыла их более пятидесяти: но тут ли предел разложению вещества? Скудны были ботанические и зоологические открытия Аристотеля и Плиния; несравненно более в этом отношении сделали Кювье, Гумбольд, д'Орбиньи и другие: но тут ли геркулесовское *nes plus ultra*? Для человека имеет особенный ин-

¹ Ego vero ne studiosos quidem sapientiae philosophos esse concesserim, quia illo studio ad sapientiam non pervenitur. Nam si facultas inveniendae veritatis huic studio subjaceret, aliquando esset inventa; cum vero tot temporibus, tot ingeniis in ejus inquisitione contritis non sit comprehensa apparet, nullam esse ibi sapientiam (в пер. с лат. *Я не считаю, что философы стремятся к мудрости, ибо с таким стремлением к мудрости не приходят. Ведь если бы этому стремлению была присуща способность обретения истины, то рано или поздно была бы обретена; но, поскольку за столько времени, в результате стольких затраченных на её выявление усилий она так и не найдена, ясно, что там нет никакой мудрости*). Lact. inst, divin. III. 1. 2.

интерес история человечества: но и начало, и историческое развитие большей половины обществ нашего рода еще не известны нам, как будто эти общества состояли и состоят не из людей. К мысли человека всего ближе ее слово, но ни одна частная грамматика еще не определила всех форм своего языка и не нашла столь общих его законов, чтоб они не давали места никаким исключениям. Что же касается теории красноречия, то при нынешнем свободном развитии словесных произведений она не может предписать почти ни одного определенного правила, не угрожая мышлению школьными оковами.

Смеем сказать вообще, что ни одна наука, равно как и философия, не только не достигла своей цели, но и не получила до сих пор полной, совершенно стройной организации; так что во всякой есть еще много не развитых сторон, как в солнце — темных пятен. Следовательно, укоризны, направляемые против философии, могут относиться ко всем наукам, или еще справедливее, — к недостаточности всех действий человека.

Но скажут: другие науки, если и не достигли вполне своих целей, по крайней мере, постепенно достигают их; объем познаний, приобретаемых ими об известных предметах, непрестанно увеличивается: напротив, философия не только не определила значения человека в гармоническом бытии природы, но не исследовала окончательно и самих оснований для своих результатов о нем; она и ныне продолжает умствовать так же и о том же, как и о чем умствовала в древности. Если эти укоризны, в самом деле, справедливы, то непостижимо, каким образом философия могла пережить целые тысячелетия, переходя из века в век, из народа в народ, из школы в школу, сражаясь с предрассудками и поверьями, с невежеством и страстями, с презрением и насмешками. Суетна была астрология древних магов и ее не стало; нелепа была мистическая каббалистика александрийских мечтателей, и она исчезла; не нашла философского камня алхимия средних времен, и ныне нет уже алхимистов. Но философия все еще существует и, несмотря на вековые неудачи, все еще стремится к своей цели, в надежде достигнуть ее. Чтобы понять эту странность и узнать, идет ли вперед философия, или нет, — обзрим слегка ряд ее результатов о значении человека в гармоническом бытии мира.

В древних школах, до Сократа, философы производили человека из земли, и притом иногда — почленно, утверждая, не шутя, что члены тела, прозябшие сперва порознь, уже впоследствии составили стройное целое. Таким образом, человек по всему существу своему принадлежал к царству природы и находился под одной категорией со всеми видами ее развития. Потом, со времен Сократа и Платона, начали рассматривать человека в двух типах — в теле и душе, и первое как грубую материю отдали в полное распоряжение жизни животной, или начал ее, а вторую ввели в сонм богов и облекли божественными совершенствами. Таким образом, человек, прежде дитя бессознательной, хотя также вечной (ἀτέρων) природы, теперь разделен между небом и землей и явился, с одной стороны, слишком великим, с другой — слишком малым, с одной — обладателем выпященного ума и совершенной свободы, с другой — слепцом, истлевающим в оковах жалкой необходимости. Нет сомнения, что этот взгляд на человека гораздо благороднее и ближе к свидетельствам опыта, нежели первый; но, открыв новую, высшую сторону в человеческой жизни, он встретил также новые, важнейшие затруднения. Теперь возникли бесконечные споры о пределах и условиях свободы, о вменяемости добра и зла, об участии животности в нравственной жизни человека, о судьбе и назначении обоих его типов, вообще об отношении и связи души и тела в их бытии и деятельности. Разделив человека на начала небесное и земное, философия потом долго мирила его с самим собою, сближала так или иначе его элементы и, наконец, утомленная, дошедшая до последней крайности в своих заключениях, не знала как выпутаться из бесчисленных антиномий, не подозревая, что узел их скрывается не в земном и не в небесном начале, но в самом существе человеческой природы. В таком затруднении могло бы принести философии величайшую пользу учение христианской веры. Небесная премудрость ясно изобразила и присутствие двух законов в одном и том же человеке, и отличие греховного закона от телесного организма, на которое философский дуализм никогда не обращал внимания, и различие между плотью и животной жизнью, которого философия не допускала, и высокое достоинство последней, и тесную связь ее с

жизнью духа в одном человеческом существе и славную судьбу ее, неотделимую от назначения духовной природы человека (I Кор. XV, 35-44, Римл. VII, 23, 2 Кор. VII. I, Римл. VII. 24. VII. — 18-23, 1 Кор. VI. 19, 20, Евр. IV. 12. 1. Сол. V. 23), все эти истины, раскрытые в Св. Писании с совершенной ясностью, могли бы пролить много света на те излучистые и темные пути, которыми философия шла к своей цели, но христианские мыслители¹, к несчастью, находились под сильным влиянием древнего антропологического дуализма и, понимая философию как науку положительную, не смели изменять ее понятий. В таком состоянии явилась наша наука перед критическим трибуналом Канта. Заметив точку ее стояния в отношении к той цели, к которой она должна стремиться, и видя, что препятствие к ее стремлению заключалось в невозможности найти гармоническое соотношение между телесной и духовной жизнью человека, Кант натурально должен был принести в жертву своей теории который-нибудь один из членов противоположности, — и принес тело. По его мнению, самостоятельное начало всего человеческого существа есть ум, и область его так обширна, что в ней, под условием чисто субъективных форм воззрения, действует и сама чувственность (Sinnlichkeit). Что же касается тела со всем органическим его развитием, то оно, равно как мир вещественный вообще, есть только явление. Поскольку же понятие о самостоятельности ума, и представляющего, и умозаключающего, еще не объясняло умственных и нравственных противоречий в человеке, то Кант разделил ум на теоретический и практический. Ум теоретический, по его мнению, имеет дело с одним миром явлений, чувствуя его под формами пространства и времени, а познавая категорически, напротив, ум практический сам по себе ничего не познает, а только требует абсолютного в деятельности и познании низших сил. Таким образом, последний всегда не доволен первым и не перестает возбуждать его; а первый, сколько ни трудится, не может выразить постулатов последнего. Явно, что этот взгляд на человеческую природу гораздо выше и отчетливее дуалистического. Философия, поставленная

¹ Я разумею характер и направление схоластической Философии.

на этой точке зрения, рассматривает человека уже не как существо сложное из противоположных природ и действующее по чуждым, неведомым себе и взаимно противоречащим законам, но как лицо, существующее самостоятельно, сосредоточенное в собственном сознании и следующее внушениям собственного своего закона. Никто, вероятно, не будет сомневаться и в том, что сделанное Кантом преобразование философии открыло бесконечное поприще для дальнейшего исследования и оценки теоретических наших познаний, а особенно для философской архитектоники, или систематического построения науки. Впрочем, это оправдано и самим опытом: до времен Канта во всей области наукословия не знали другой системы, кроме схоластической, и другой классификации познаний, кроме той, которая основывается на внешней, или формальной связи их; напротив, ныне только закоренелый предрассудок держится старых форм науки, и только невежество довольствуется внешним соотношением истин.

Вот краткий отчет о движении философии к своей цели! Из него видно, что философия находилась не в одном состоянии, что ее труд не был праздным и бесплодным умствованием, но постоянным стремлением и действительным приближением к цели, что ее успехи чрезвычайно важны для науки вообще и утешительны для человека, стремящегося прояснить в собственном сознании свое место, значение и отношение в гармоническом бытии мира. Из нашего отчета видно равным образом и то, с каким наследием вышла философия из школы Канта, чем она богата и чего не достает ей, что в ней хорошо и что — неудовлетворительно. Это нужно знать для того, чтобы, сообразуясь с существенной потребностью настоящего состояния науки, дать ей приличное направление и, сколько возможно, исправить ее недостатки. Мы видели, что Кант приписал объективной природе и органической жизни человека весьма мало влияния на развитие субъективной области познаний, потому что между опытом и умом теоретическим поместил чистые, априорические формы чувственного воззрения. Явно, что этот взгляд на человека, с одной стороны, ограждал

его самостоятельность и благоприятствовал субъективному идеализму, а с другой – делал его существом изолированным и эгоистическим, которое живет в себе, собой и для себя, которое ничего, кроме себя, существенно не знает и никому, кроме себя, не отдает отчета в своей деятельности, даже в своих заблуждениях и погрешностях. Такой человек, очевидно, не может быть типом целого человечества и не найдет себе места в гармоническом составе вселенной, где все существует через все и для всего. Известно также, что Кант всем явлениям внутренней нашей жизни старался сообщить характер рациональный, так что и сами чувствования сердца, о которых, впрочем, он говорил очень мало, по духу его учения или не имеют никакой ценности, или суть отголоски умственного убеждения. Такой взгляд представляет нам человека существом, конечно, умным, основательным, методическим; но оно так холодно, так бесчувственно, как *ratio ex machina*: мы не можем любить его и не смеем назвать человеком. Наконец, понимая человека как существо самостоятельное, Кант естественно должен был почитать его таким же и со стороны нравственной, а самостоятельность нравственной деятельности надлежало основать и на соответственном ей законе. Поэтому Кант приписал нравственному нашему закону, по отношению к его форме, величие закона божественного и совершенную довлеемость, а содержание нравственной деятельности поставил в зависимость от гетерономии опыта или от закона причинности. Таким образом, человек, существо единичное и самостоятельное в смысле теоретическом, с нравственной стороны двоятся как форма и содержание деятельности, и притом так, что первая не отвечает за второе, потому что второе не относится существенно к жизни человека, а только ограничивает свободную волю его. Явно, что этот взгляд на нравственную нашу жизнь мертвит ее своим формализмом, холодит душу, не дает никакого значения внешним поступкам, так сильно действующим на наше сердце и так тесно соединенным с нашей совестью, а особенно ведет к рационалистиче-

ским результатам в области религиозных исследований и к ложному понятию о свободе в жизни политической. Но не мы первые заметили столь важные недостатки в философии Канта; они были замечены в Германии, вскоре по выходу Кантовой критики, но восторженный германский идеализм, нашедши в учении своего корифея твердые для себя основания, упорно защищал их и заглушал обвинения второстепенных мыслителей. Мы возобновили эти замечания, как сказано выше, только для того, чтобы показать слабую сторону современной философии и то направление, которому для исправления ее недостатков будет следовать собственная наша система. Если нам удастся прояснить указанные выше темные стороны человеческой жизни, которые превратно поняты Кантом и не раскрыты последующими философами, то наш труд не будет бесполезен для философии в отношении к ее цели.

Но спрашивают: будет ли когда-нибудь достигнута эта цель? Дойдет ли, наконец, философия до последних, несомненных результатов? Определит ли она значение человека так, чтобы ничего не оставалось желать более? Решение этого вопроса не представляет никакой трудности, стоит только обратить внимание на существо науки вообще и на те неизбежные условия, под которыми философия стремится к достижению своей цели.

Что такое наука? — Это не сумма познаний, собранных в одну книгу и относящихся к одному предмету: книга, сама по себе, не может быть названа наукой, точно так же, как и человеческий организм, сам по себе, не называется человеком. Между тем, несомненно и обратное положение, — что как человека ищут в его организме, так и науку — в ее книге. В теле мы нашли душу, — и говорим, что эта разумно-свободная душа, одетая живой телесной тканью, есть человек. Явно, что понятие о человеке составлено у нас из понятий о душе и ее организме. Точно так же надобно понимать и науку: книга в смысле

материальном есть ее тело; система мыслей, развитых в книге — ее организм; а душа, сообщающая жизнь целому, проникающая его как одно и служащая условием его гармонии, есть идея ума¹. Где эта идея — душа науки? (вопрос, равносильный со схоластическим вопросом о седалище души в теле). Вы ищете ее в книге,— но в ней нет души; вы хотите найти ее в уме, — но в нем нет книги; между тем вы видите, что мысли живы, что каждая страница свидетельствует о присутствии идеи и есть непосредственное ее выражение. Между книгой и умом связь гораздо теснее, нежели мы думаем, — только она, равно как и связь отца с сыном, не подлежит чувствам, — это невидимая, духовная нить, соединяющая ум писателя с его произведением в одно существо, — это идея². Тело называют земной кристаллизацией души, еще справедливее, кажется, можно назвать сочинение кристаллизацией идеи. Ум создает идею; идея развивается в системе мыслей, — и эта система есть уже ее ограничение, окисел, химическое образование. Но вы не оканчиваете этим процесса умственной деятельности, вы переносите свои мысли на бумагу, кладете их под типографский станок; — и вот ваша идея, подчиненная, наконец, законам механизма, не может уже более развивать эту отдельную ветвь бытия своего и живет в ней, как в своем теле, не переставая жить и развиваться в уме. Люди видят эту механическую ткань идеи, поздравляют друг друга с

¹ Знаем, что наша аналогия встретит сильные возражения, — во-первых, потому, что, читая книги, не многие любят искать в них душу (большая часть читателей довольствуется органической их жизнью, а некоторые — и того менее, — красивой наружностью), во-вторых, потому, что во всякой литературе мало книг с душой, то есть мало таких сочинений, в которых писатели выразили собственную свою идею (сборники чужих, кое-как склеенных мыслей и формул, не связанных внутренне единством идеи, — по моему мнению, суть книги без души).

² Эмпирист может, если ему угодно, превратить это представление в смешную картину. Мы не мешаем ему шутить, но истина, тем не менее, остается истиной.

наукой и уносят с собой только ее организм. Отсюда видно, что сущность, жизнь, душа науки заключается в уме; следовательно, вопрос: окончит ли когда-нибудь наука свои исследования? — равносильен вопросу: перестанет ли когда-нибудь ум познавать и мыслить? Узнает ли он все так, чтобы нечего было более знать? то есть, перестанет ли ум быть умом?

Впрочем, этот результат разрешает предложенную задачу только вообще, по отношению ко всем наукам: мы можем найти другой, разрешающий ее частное — в отношении к одной философии. Цель философии — определить место, значение и отношение человека в гармоническом бытии мира. Явно, что для достижения этой цели сначала нужно определить всеобщую гармонию бытия, то есть исследовать взаимную связь существ, поскольку они принадлежат к одному целому, следовательно, развить мир мыслимый и отыскать тот всеобъемлющий закон, благодаря которому он существует и подчиняется ему. Но мыслимое, как сказано выше, должно быть результатом двух поляризаций: субъекта и объекта, физического и духовного. Субъект — есть начало мыслящее — человек; объект — то, о чем человек мыслит, то есть физическое и духовное. Эти моменты объективного бытия не могут быть доступны для непосредственного ведения: они познаются, поскольку мыслятся; а как скоро становятся мыслимыми, то познание их необходимо фиксирует свойства и начала мыслящего. Таким образом, искомое в области философии отчасти предполагается как будто уже найденное, последнее является первым, цель науки делается основным взглядом на предмет ее. Философия только еще хочет определить значение человека в гармоническом бытии мира, а между тем философ, при самом первом воззрении на мир, опирается уже на самосознание, следовательно, на существо своей природы и даже на предварительное понятия о ней. Философия в искомом ею человеке предполагает существо нормальное, в котором как в самом верном зеркале, отражалось бы целое человечество, в котором все

мысли, чувствования и желания неделимых сливались бы в один совершеннейший аккорд: и она как наука, рассматриваемая сама по себе, вне пределов какой бы то ни было школы, конечно, права. Но кто ищет это существо? — Ищут люди с различными умами и волями, с различными чувствованиями и страстями, с различными взглядами на мир и творца его — и можно ли ожидать, чтобы кто-нибудь из них нашел его таким, каков он сам? Где ищут это существо? — Ищут в природе, построенной на основании психической самоуверенности философствующего разума, следовательно, рассматриваемой сообразно с субъективными началами души и, несмотря на то, выдаваемой за природу объективную, за предмет, для всех тождественный¹. Таким образом, умы работают, системы роятся и быстро сменяют одна другую, а философия все еще не видит своей цели; потому что философы — люди и приспособляют гармонию мира к своему психическому такту и определяют в ней значение людей, а не человека. Вот величайшее, непреодолимое препятствие, представляющееся философии на пути к ее цели и отодвигающее эту цель в бесконечность! Если бы Кант обратил внимание на этот философский камень, то не обещал бы нашей науке близкого и вечного мира. Вторая поляризация, дающая бытие мыслимому, есть, как сказано, физическое и духовное. Но мы заметили выше, что физическое как конечное и духовное как бесконечное, взаимно ограничиваясь, должны произвести неопределенное. Явно, что это неопределенное до тех пор не определится, пока конечное не перестанет быть конечным, а бесконечное —

¹ Цицерон, говоря о Демокрите, правда, самом тщеславном философе древнего мира, замечает: *qui ita sit ausus ordiri: «haec loquor de universes»*. *Nihil excipit de quo non profiteatur* (в пер. с лат. *он осмелился начать таким образом: «это я говорю о совокупности всех вещей»*. *И нет ничего, о чём здесь не было бы заявлено*). *Cic. quaest. acad.* 11. 23. Но такова судьба всех частных философских систем. По существу науки, имея предметом весь мир и между тем развиваясь под влиянием личных свойств философа, каждая из них по необходимости должна быть односторонняя, следовательно, к истине примешивает заблуждение.

бесконечным, или, иначе, — пока они не прервут взаимного соотношения, и, следовательно, не исчезнет мыслимое. Сфера сверхчувственного, или мыслимого, может распространяться и стесняться, светлеть и помрачаться, смотря по перевесу того или другого элемента в отношении к философу, которого бытие и деятельность обуславливаются теми же началами, но никогда не делается сферой определенной. Отсюда видно, что философия не может дойти до конца в определении мыслимого, а потому и никогда не достигнет совершенно своей цели¹.

Впрочем, что философия, подобно всем другим наукам, не может окончательно достигнуть своей цели, это не должно быть обращено в укоризну ей; потому что торжество ума состоит не в достижении до последних результатов, но в неослабном стремлении к ним. История представляет много примеров умственного застоя, происшедшего именно от того, что народ признал науку законченной и, приняв ее положения за непререкаемую истину, не смел подвергать их критике. Почему нынешний восток почитается страной необразованности и грубых предрассудков, когда китайская и индийская литература, столь разнообразная и богатая, возбуждает удивление образованной Европы? — Только потому, что Китай и Индия веруют в ее идеи, как в откровение, и не дерзают распространить горизонт своих познаний. Почему эпоху средних веков европейской жизни мы называем эпохой упадка наук, когда в то время монастырские школы изучали Платона и Аристотеля едва ли не лучше, чем нынешние университеты и академии? — Только потому, что тогдашние представители

¹ Отсюда следует, что ни одна философская система не развилась и не может быть развита до совершенной полноты, соответствующей реальному бытию природы, иначе она была бы единственная и во всех отношениях истинная. См. *Krug's Programm, de philosophia ex sententia Aristotelis plane absoluta, nec tamen unquam absolvenda* (в пер. с лат. *о философии, вполне совершенной по мнению Аристотеля, которая, однако, никогда не будет полностью совершенной*). Лpz. 1827.

учености смотрели на положения Аристотеля, как на провещения оракула, и не дерзали мыслить иначе. Наконец, почему нынешняя Европа считает себя образованной, когда она не завершила ни одной науки? — Именно потому, что она не заканчивает ни одной из них, но идет все далее и далее по беспредельному поприщу наукословия, радуясь всякому новому познанию и вплетая его как новое украшение в победный венок ума. Движение умственное столь же беспредельно, как и нравственное. Нравственно добрый человек — не тот, кто думает, что он окончательно исполнил нравственный закон и остановился в своей деятельности (горе ему!), но тот, кто неослабно и вечно стремится исполнить его. В этом стремлении состоит его блаженство и наслаждение!

VI. ПОЛЬЗА ФИЛОСОФИИ

Рассуждения о пользе науки с первого взгляда представляются рассуждениями бесполезными и угрожающими читателю скукой, — кажутся вялым плодом схоластической топики, усиленно доказывающей предмет, — не потому, что он имеет нужду в доказательствах, а потому, что их требует положительная форма введения. В самом деле, определив цель науки, нужно ли еще говорить о ее пользе? Если указанная цель хороша, то и без особых рассуждений должно быть ясно, что наука полезна. Но, не сомневаясь в истинности этого общего заключения, мы охотно отказались бы от исследования настоящего предмета, если бы судьба философии в этом отношении была одинакова с судьбой всех других наук. В истории отсутствует пример, чтобы общество образованное когда-нибудь сомневалось в пользе какой бы то ни было частной отрасли человеческого знания, напротив, философия и в самые счастливые эпохи умственного развития народов, испытывала презрение, оскорбления и изгнания, как язва религиозной, нравственной и политической жизни государств¹. Каким образом согласить эти и в нашем просвещенном веке отчасти обнаруживающиеся явления с высотой и благородством той цели, к которой стремится философия? Вот побуждение, заставляющее нас говорить о пользе своей науки!

Из бесчисленного множества неприязненных суждей философии самые снисходительные, бесспорно, те, которые почитают ее только *бесполезной*, то есть ни к чему не служащей гимнастикой праздного ума. Чтобы верно понять смысл сего суждения и показать степень его справедливости, надобно, во-первых, вспомнить о постановленном нами различии между философией и философствованием, во-вторых, найти то значение, которое соединяют и какое должно быть соединяемо со словом *польза*. Мы сказали, что философствование не всегда

¹ Если подобный жребий иногда падал и на науки частные, то опять потому, что они выступали из своей определенной сферы и давали своим исследованиям общность взгляда философского.

бывает философией. Если оно не есть выражение одной, постоянно развивающейся идеи о мире и жизни, но возбуждается случайным столкновением мыслей или ветром эфемерных мнений, то, по нашему мнению, приличнее назвать его «чесанием слуха», чем философией. Поэтому, кто почитает философию наукой бесполезной, понимая ее в смысле простого, безотчетного философствования, с тем мы совершенно согласны. Но совсем другое дело, когда говорят о ее бесполезности, имея в виду всякое философское произведение, построенное на известных началах и проникнутое единством идеи: в этом последнем случае мы должны исследовать, какой пользы хотят от философии. Польза сама по себе не есть цель; цель сама по себе не есть польза. Говоря о цели, никто не делает себе вопроса, для чего она, пока не обратит ее в средство; напротив, говоря, что вещь полезна, всякий видит ее приложение, ее пользу *для чего-нибудь*. Итак, спрашивается, для какой цели должна быть полезна философия? Кому и чего от нее надобно? Мы воображаем, что на этот клич стеклись все искатели пользы и требуют одни – по крайней мере, Гермесовой мудрости, другие – Перикловой знаменитости, а большая часть – волшебного жезла для превращения всего в деньги: – и философия, приведенная в крайнее замешательство, схватывает Диогенов фонарь, вырывается из толпы и спешит на площадь – *искать человека*; потому что единственная польза, находящаяся в прямом отношении к ее цели, есть определить место и значение человека в мире, следственно из существа его природы и условий его бытия развить сферу его обязанностей и прав. Но этого, говорят, никому не нужно – отчасти потому, что для этого каждый имеет свой ум в голове, отчасти потому, что место и значение человека в мире определяются законами религии и политики. Но что значит «свой ум в голове»? – По нашему понятию, основанному на опыте, это – частный образ мыслей и действий, которым одно лицо отличается от другого; это – особое царство идей, развиваемых личным эгоизмом и управляющих волей; это – начало разделения субъектов и расторжения общественных связей; это – семя зла, посеянное в человеческом сердце и разросшееся в понятиях. Для того-то и нужна философия, чтобы ни у кого не было *своего* ума в

голове, чтобы все мыслили общим умом, руководствовались общим законом, любили общее благо, стремились к общей истине и достигали общей цели, — чтобы все были одним существом в миллионах лиц. Правда, это же имеет в виду религия и политика, потому что первая стремится к соединению людей узами братства внутреннего, духовного, а вторая приводит их в гармоническое соотношение со стороны физической, внешне. Но христианство и положительные законы государства, действуя на человека с двух сторон его бытия, не оковывают его воли, а только требуют ее покорности, не убивают его мысли, а только хотят ее согласия. Откровение есть голос отечества небесного, проводимый церковью; уставы государственные суть призывания отечества земного, возвещаемые правительством. Первое и последнее, существуя вне нас, ограничивают нашу волю и в законности своих требований свидетельствуются нашей же природой. Чего же не достаёт, чтобы человек, даже привыкший во всем искать достаточной причины, с глубоким убеждением ума и с совершенной готовностью воли предался водительству церкви и отечества? — Не достаёт истинной и здоровой философии, которая бы беспристрастно исследовала человеческую природу, верно определила ее значение и отношения в мире и ясно означила существенные ее потребности, — которая бы нашла, что для нас действительно необходима небесная помощь откровенной религии и что внешняя жизнь наша должна быть ограничиваема законами¹.

Хорошо, скажут нам, если бы философия, действуя в сознании человека и стоя в середине между религией и политикой, подавала руки обеим; чаще случается напротив, — что, сделавшись рабой эгоизма и служа ему с твердостью и постоянством науки, она дает человеческой природе значение, совершенно противоречащее религиозным и

¹ Строгие систематики, космополиты и индифферентисты найдут здесь причину обвинять меня *in petitione principiorum* (в пер. с греч. *в старании добиться начал*), но нужно вспомнить, что мы еще в пределах введения. Читатель увидит, что при раскрытии системы, эти же предположения будут не началами, а необходимыми следствиями из начал.

общественным внушениям, расторгает священнейшие связи его с небом и землей и таким образом становится наукой *вредной*. Подобные явления в области философии, конечно, нередки; и отвергать их значило бы оскорблять историю, но нужно внимательно рассмотреть, кто бывает причиной их — философия или философы. Мы уже заметили, когда говорили о недостижимости цели, предполагаемой нашей наукой, что одно из важнейших препятствий к успехам философского исследования есть необходимость начинать и производить его под влиянием частного или личного понятия о самом себе. Это понятие есть результат не науки, а воспитания и жизни: оно образуется не из представлений, а из привычек, наклонностей и страстей, объединенных эгоизмом; его можно назвать понятием практическим, символом нравственного и умственного состояния человека. В ком это начало всякой человеческой деятельности или заражено невежеством, или составлено из элементов нравственно враждебных и разрушительных, в руках того философия делается язвой. Кто получил худое направление в состоянии воспитания и не развил всесторонне познавательных своих способностей, тот натурально хватается за первую превратную мысль, — частью потому, что она гармонирует с субъективным его началом и льстит порочным его наклонностям, частью потому, что он не знает ничего, кроме нее, и не может положить ее на весы с другими мыслями или оценить силой собственного разума¹. Между тем обстоятельства, к несчастью, поставили его на поприще философии, — и философия безвинно подвергается упрекам за нравственные и умственные слабости своего деятеля². Правда, новейшая Германия

¹ *Plat. de republ. V, 476.* αὐτοῦ δὲ τοῦ χαλοῦ ἀδύνατος ἀντῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι (в пер. с греч. *их духовный взор не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей*).

² *Plat. de republ. p. 489.* Ἐχ δὲ τοίνυν τοῦτω καὶ ἐν τοῦτοις οὐ ράδιον εὐδοχεῖν τὸ βέλτιστον ἐπιτήδευμα ὑπὸ τῶν τάναντια ἐπιτηδευόντων, πολὺ δὲ μεγίστη καὶ ἰσχυροτάτη διαβολὴ γίγνεται φιλοσοφίας διὰ τοὺς τὰ τοιαῦτα φάσχοντας ἐπιτηδύειν, οὓς δὴ σύ φης τὸν

представляет нам много великих мыслителей, которые и по обширной своей учености, и по высоким силам ума, и по нравственным качествам сердца не подходят под категорию описываемых нами философов; и, однако же, их учение часто противоречит религиозным и политическим требованиям народной нашей жизни. Но нужно привести себе на память Бэконовы *idola tribus*¹, которым философия почти всегда приносила обычные жертвы. В этом отношении она равномерно находится под влиянием воспитания и долговременной привычки человека к известным формам религиозного и гражданского его быта. Такой национальностью отпечатлена и философия германская: в ней все превосходно и всеобщее, кроме того, что имеет ближайшее отношение к частному, религиозно-политическому обществу Германии. Между тем вне Германии умы не слишком проникательные, по крайней мере, не слишком коротко знакомые с духом своей веры и с важностью отличительных условий национальной своей жизни, восхищаясь умствованиями иностранных философов, редко отличают великие идеи их от частных оттенков их домашних понятий и, поклоняясь чужим мыслям, вместе поклоняются и чужим «идолам». Таким образом, неразборчивость или просто иноземный и иноверческий взгляд умствователей снова навлекает на философию незаслуженное ею бесчестие и подвергает ее укоризнам в худом влиянии на развитие умов отечественных. Итак, когда говорят, что философия

ἐγχαλοῦντα τῇ φιλοσοφίᾳ λέγειν ὡς πασιδόνηροι οἱ πλείστοι τῶν ἰόντων ἐλ' αὐτήν, οἱ δὲ ἐπειχέστατοι, ἀχρηστοί (в пер. с греч. *По таким причинам и в таких условиях нелегко наилучшему занятию быть в чести у занимающихся как раз противоположным. Все-го больше и сильнее обязана философия своей дурной славой тем, кто заявляет, что это их дело – заниматься подобными вещами. Упомянутый тобой хулитель философии говорил, что большинство обратившихся к ней – это самые скверные люди, а самые порядочные здесь бесполезно*). Если бы заблуждения философа могли правильно вменяться философии, то и превратные учения Вегшейдеров, Штраусов и Гермесов надлежало бы также обратить в вину Богословию.

¹ В пер. с греч. *идолы рода*.

положительно вредна, то понимают, конечно, не науку, но такого или другого ее деятеля, такую или другую частную систему, напитанную желчью дурного сердца или проникнутую понятиями иноземного ума. Если же это справедливо, то сколь ни велика найденная выше польза философии для религии и политики, – осуществление ее, во всяком случае, есть дело условное, и какие для этого требуются условия, – понятно всякому.

Выведши этот результат, мы нечувствительно приблизились к мысли, что нам нужна философия отечественная, оригинальная. Спрашивается: в чем должна состоять она? и какой наукословной пользы можно ожидать от национального ее характера? — На первый вопрос отвечать нетрудно, потому что ответ на него вытекает из предыдущих наших рассуждений. Мы сказали, что истинная философия действует между внушениями религии и политики и, открыв существенные требования человеческой природы, соглашает их с законами веры и условиями отечественной жизни¹. Но что значит действовать на поприще фило-

¹ Философию, поскольку она стремится согласить требования человеческой природы с внушениями церкви и отечества, называя истинной, мы представляем ее развитие только в мире христианском. Правда, можно, например, и философию классической Греции называть истинной: но она имела дело с язычеством, и потому должна была находиться в обратном отношении к обществу и религии. Сократ и Платон ограничивались также требованиями своей веры и политики: но они не могли примирить их с нравственными обязанностями и правами человеческой природы, а потому старались подчинить не философию религиозным и общественным условиям, а религиозные и общественные условия — философии. Отсюда — положения *Платона*: ἐὰν μὴ ἡ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν - - -, ἢ οἱ βασιλεῖς - - - φιλοσοφήσωσι γνησιῶς τε καὶ ἰχάνως, - - - οὐχ ἔστι χαχῶν παύλα ταῖς πόλεσιν (в пер. с греч. — *пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зю*). de republ. V, 473. φιλοσοφία ψυχῆς περιαγωγή ἔχ νυχτερινῆς τινός ἡμέρας εἰς ἀλιθινὴν τὴν ὄντως οὖσαν, ἣν δὴ ἐπάνοδον φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι (в пер. с греч. *тут надо*

софии между внушениями религии и политики? – Значит, производить философские исследования под их влиянием, определить значение человека в мире сообразно их ограничениям, – не для того, что они требуют такого, а не другого понятия о его природе, но потому, что его природа, развитая и взлелеянная ими, в самом деле такова, а не другая. Человек, конечно, везде человек: но это всесветное (*gens genericum*), само себе равное существо является философу не иначе, как под бесконечно различными типами национального быта. Частные верования и положительные законы стран превращают субъект универсальный во множество субъектов народных, вовсе не похожих один на другой; – и это естественно, потому что народный характер человека образуется так же, как отдельное понятие рассудка. Понятие составляется со стороны опытной – из нескольких представлений, перешедших в рассудок от местных предметов, а со стороны духовной – из единичной, более или менее светлой идеи, посредством которой представления объединяются подобным образом: народность условливается со стороны внешней – обычаями и местными постановлениями государства, а со стороны внутренней – духом веры и правилами церкви. Так воспитываются и оразноображиваются народные субъекты! Который же из них почесть прототипом человека, чтобы верно определить значение его природы? Германец отдает эту честь, натурально, германцу, француз – француз и т. д.; и они перед своими нациями правы, потому что в Германии и Франции человек, в самом деле, таков, каким изображает его философия их. Но таков ли он в России? И справедливо ли поступили бы наши умствователи, когда бы, сняв философскую копию с германского или французского

душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия: такое восхождение мы, верно, назовем стремлением к мудрости). *ib.* VII, 521. Отсюда – похвалы Цицерона: *philosophia – ars vitae* (в пер. с лат. *философия – искусство жизни*), *fin.* III, 2, *medicina animi* (в пер. с лат. *лекарство для души*), *ib.* II, 5., *vitiorum peccatorumque nostrorum correctio* (в пер. с лат. *исправление грехов и пороков*), *Tusc. qu.* V, 2 etc. *Сенеки*: *quis dubitare potest, quin deorum immortalium munus sit, quod vivimus: philosophiae, quod bene vivimus* (в пер. с лат. *кто может сомневаться в том, что наша жизнь – это дар бессмертных богов, а прекрасной её делает философия*)? *Epist.* 90 *init. et al. et caet.*

оригинала, выдавали ее за человека прототипа и заставляли наш ум мыслить, наше сердце чувствовать — по-германски или по-французски? — Это значило бы желать переменить национальный наш быт, следовательно, условия общественной нашей жизни и уставы православной нашей церкви, элементы которых существенно вошли в природу россиянина и сделали его субъектом народным.

Итак, философия отечественная, оригинальная должна иметь в виду определение места, значения и отношений человека в мире, поскольку человек, сам в себе всегда и везде одинаковый, в развитии охарактеризован типом истинно русской жизни, и, раскрыв требования его природы, прояснить ему его обязанности по отношению к отечеству и религии.

Такая философия, уже, безусловно, полезная для религиозного и национального нашего быта, не менее полезна была бы и для развития частных наук в России. Определяя предмет философии вообще, мы слегка заметили, что частные науки только тогда будут находиться во взаимной гармонии, когда ум согласит их начала, то есть выведет их из какой-нибудь одной идеи о мире и жизни и укажет им взаимное сродство их: без этого условия природа — единственный оригинал всех наук — должна проявиться в бесконечном множестве копий, не сходных ни с ней, ни между собой. Под столь благодетельным влиянием ума на всю область наукословия, очевидно, понимается влияние философии, поскольку ее дело — определить гармоническое бытие мира и найти закон его развития в явлениях. Что наша наука действительно полезна для этой цели, в том никто и никогда не сомневался; что она дает стройный ход, согласное развитие, одинаковый характер всем отраслям знания в пределах своей деятельности, это подтверждается историей и наблюдением¹. Нравственно-поэтическое настроение мышления Сократа и Платона отразилось не только в со-

¹ Здесь прилично снова вспомнить о всеобщем взгляде на Философию как на науку наук (Wissenschaftlehre).

временной и последующей наукословности Греции, но и в самом стиле изящных ее художеств. Дух Кантова, Фихтева и Гегелева рационализма отпечатлел соответственные себе черты во внутреннем характере всей вообще северогерманской учености. Супранатурализм Шеллинга, Баадера, Эшенмайера и Шуберта сообщил религиозное направление всякой исследовательности в Южной Германии, так что литература берлинская и иенская, говоря вообще, нисколько не походит на мюнхенскую, венскую и тибингенскую. Подобных примеров много, и все они доказывают одно, — что философский взгляд кладет свою печать на все частные науки, развивающиеся под его влиянием. Из этой несомненной истины вытекает следующее заключение: если известное государство имеет свою оригинальную философию, то в нем непременно должна образоваться также своя, оригинальная наукословность; если же, напротив, оно не проявило собственной, народно-философской идеи, то или еще живет одной жизнью практической, или в области наукословия довольствуется одним подражанием и пользуется чужими результатами. Осмелимся ли приложить это заключение к ученым трудам его в России? — Нет нужды доказывать, что у нас процветают науки: наши университеты и академии, наши семинарии и гимназии, наше умное общество и литературная деятельность — живые доказательства этой истины; следовательно, мы живем не одной жизнью практической. Но если бы попечительное правительство, столь неутомимо заботящееся о развитии национальности в нашем просвещении, предложило кому-нибудь вопрос: какое направление имеет у нас та или другая наука? какой общий характер ее в России? — то для решения этого вопроса, может быть, пришлось бы определить внутреннюю ее физиогномию порознь, в уме каждого лица, занимающегося ею¹. Впрочем, говоря, таким образом, мы име-

¹ Мы понимаем здесь особенно науки естественные и исторические, поскольку они, непосредственно принимая в себя такой или другой философский элемент и имея сто-

ем в виду, конечно, не факты, не открытия или изобретения, а теорию. Всякая наука точно так же нуждается в материалах, как органическое тело в пище. Материалов у нас мало; Западная Европа в этом отношении впереди нас и мы, не стыдясь, можем у нее заимствовать. Но пища не обратится в плоть и кровь, а открытия и изобретения — в науку, если это вещественное богатство не будет воспроизведено внутренним началом собственной жизни и собственного мышления. Древние римляне исчерпали всю ученость классической Греции: они заняли от нее и философию, и историю, и красноречие, и политику, и законодательство, и формы воспитания; а между тем бытописание, прославив их оружие, почти вовсе не заметило у них науки; потому что истинная наука оставалась в умах Платонов, Фукидидов, Димосфенов, Эврипидов, а в Рим привозимы были только творения их; потому что римляне в основание заимствованной учености не положили своей народной идеи, не отпечатали чужих сокровищ национальным характером. То же нужно сказать и о наших науках: они у нас, но не принадлежат нам; это — иноземные растения, поддерживаемые искусственной почвой и теплотой; плоды их нежны, но непрочны, свежи, но без жизни. Наши науки, — какие бы элементы познания ни входили в их развитие, только тогда могут сделаться науками собственно нашими, когда будут проявляться в оригинально-русской теории; а теория, — какой бы ни был предмет ее исследований, — только тогда получит у нас характер истинно русский, когда будет проистекать из оригинально-русской философии.

рону теоретическую, удобнее других отпечатлеваются различными, даже иногда противоположными характерами.

VII. СИСТЕМА ФИЛОСОФСКИХ НАУК

Обозрев и взвесив все, требовавшее предварительного исследования для вступления в область философии, мы, кажется, могли бы теперь начать свое поприще. Одного только условия недостает нам — чертежа системы. Говоря о предмете философии, мы определили его вообще подобно тому, как военачальник определяет материальное состояние неприятельской крепости накануне осады или капитан корабля — географическое и физическое положение моря накануне отплытия. Но такое определение предмета не обещает конца нашему поприщу, потому что наша крепость, наше море — беспредельны. Итак, наперед надобно указать какие-нибудь границы, в которых должна будет развиваться наша наука. Сверх того, говоря о методе философии, мы нашли, что существенная метода ее есть систематическая и что наша система должна выразиться в формах метода логического. Но это понятие о форме нашей науки столь же обще, сколь общи были бы заключения, что в городе улицы и площади расположены симметрически, или что из Европы в Америку можно плыть под различными градусами северной широты. Поэтому мы должны предварительно начертать определенный путь, которым намерены удовлетворить требованию философской системы и идти к своей цели. Явно, что ограничить таким образом предмет и форму философии, значит уже представить не идею нашей науки вообще, а идею частного ее организации в предполагаемой книге. Итак, объяснимся.

Первый шаг к цели науки есть непосредственное приложение ее начала к предмету исследования. Но начало не может быть непосредственно прилагаемо ко всяким без различия моментам предмета, а только к тем, которые имеют самое близкое к нему отношение и прямо из него вытекают. Следовательно, порядок истин в известной системе на первый раз должен зависеть от того, что принято за ее основание и какие истины находятся в тесной связи с ним. Мы нашли, что лучшее начало философии есть сознание, поэтому сознание же должно сообщить нашей мысли и первое движение к тому, к чему оно непосредственно приложимо. Итак, спрашивается, что ближе всего к принятому основанию нашей науки? — Все существующее за чертой сознания может быть только позднейшим плодом исследований, а не первым их результатом; все существующее вне человека гораздо бли-

же к его чувствам и к безотчетному стремлению его духа, нежели к его сознанию. Нашему сознанию непосредственно присуще только наше Я с главными проявлениями его природы и с теми элементами, которые, вошедши в него из мира объективного, сделались неотъемлемым его достоинством. Поэтому первый момент сознания есть сам человек и первая наука в системе философии есть наука самопознания, или субъект в сфере мыслимого.

Но область самопознания весьма обширна и разносторонняя: существо человека простирается от малейшего, едва заметного в организме, нерва до пределов всеобъемлющей и неуловимой сознанием мысли; деятельность его развивается от первых неисследованных стремлений духа до последних органических выражений чувства и страсти. Поэтому не вдруг можно решить, с которой стороны наука должна начать исследование его природы. Философы иногда обращают внимание сначала на деятельность человека и потому в основание философских исследований полагают науку мышления; но такой ход философии, по нашему мнению, вовсе не натурален, ибо психическая деятельность состоит не в одном мышлении, и формы действий не могут быть определены с совершенной отчетливостью, пока не будет определено само бытие, из сущности коего они развиваются. Для избежания столь важного неудобства некоторые мыслители старались найти исходную точку философии в самом существе человека, поскольку оно является в сознании как нечто самостоятельное (Я = Я), и отсюда развивали весь мир психических феноменов. Но эта сторона самопознания еще недоступнее прежней, потому что представление нашего Я в сознании зависит от сил представительной и мыслительной, следовательно, как представление есть существо чисто логическое, из которого ничего нельзя вывести, кроме ряда логических заключений. Если же с понятием своего Я мы соединяем значение бытия действительно реального и в представлении приписываем ему некоторые определенные свойства, то этим актом необходимо предполагаем уже предварительное исследование собственной природы путем опыта и наблюдения: другого источника, из которого наше сознание могло бы заимствовать и приписать нашему субъекту такие или другие качества, нет и быть не может. Отсюда вытекают два следст-

вия: 1) что психология должна начинать свое поприще исследованием человеческого бытия, а не деятельности; 2) что определение человеческого бытия должно быть производимо путем опыта и наблюдения. Этот путь тем необходимее, что непосредственное вступление в область метафизического, или мыслимого, по условиям человеческого бытия невозможно, что войти в нее можно только по степеням опытных познаний о человеке.

Но начинать познание бытия человеческого со стороны опыта, значит обращать внимание исключительно на психические явления и рассматривать их не как результаты нашего Я, а просто как данные. Результат сам себе указывает место и значение в ряду явлений, потому что в исследователе предполагает знание того основания, из которого результат происходит, напротив, данные суть только знаки или буквы психического алфавита; их надобно еще сравнивать и соединять, чтобы после вывести заключение о том начале, из которого они развились¹. Данные, являясь в мире опыта, необходимо обособляются и представляются отдельными существами: чтобы найти родство их и дать каждому приличное место в целом, надобно долго и многократно сближать их, надобно поставлять их в различные отношения и замечать, которое сообразнее с природой каждого. Если же таков естественный путь первых опытов самопознания, то для выражения его логически необходима метода синтетическая, долженствующая из частных фактов психической жизни и взаимной их связи объяснить само бытие и существо человека. Этим путем наша наука придет к заключению, что человеческое существо проявляется в трех главных видах жизни: в *мышлении рассудка*, в *желании воли* и в *чувствовании сердца*, — и что все эти виды человеческого бытия развиваются из начал духовного и животного и составляют один нераздельный субъ-

¹ Это замечание необходимо, между прочим, для отличия бытия от деятельности человека. Деятельность, рассматриваемую не как результат, а как данное, психолог может непогрешительно подвести под категорию бытия; подобно тому, как облако, растение, окисель и прочее мы называем бытием. Напротив, и само бытие, рассматриваемое не как данное, а как результат, можно почитать уже действием; так, например, облако, растение, окисел и проч. суть действия, когда они рассматриваются в отношении к своим началам.

ект, отражающий свою нераздельность в сознании. Впрочем, избрав этот ход логической методы, мы не можем приложить его к развитию не только всей системы философии, но и всей науки самопознания. Метода синтетическая на поприще психологических исследований нужна, как сказано, только при первых опытах, когда бывает необходимо рассматривать частности, чтобы мало-помалу уразуметь целое, определять посылки, чтобы перейти к заключению. Но как скоро заключение выведено и понятие о существе человека составлено, – синтез уже не нужен: тогда из этого понятия, определяющего реальное начало нашей жизни, можно выводить законы и формы его деятельности уже путем анализа. Впрочем, анализ в этом случае будет служить не столько поверкой предшествовавших синтетических изысканий, сколько показателем всецелого гармонического развития явлений из существа нашей природы, чего метода синтетическая сделать не может. Дело самопознания состоит не в том только, чтобы по возможности найти содержание нашего субъекта и определить его природу, но в том, чтобы показать форму его бытия, раскрыть его организм, то есть изложить законы гармонически-совокупной его деятельности. Первое производится методом синтетическим, а для второго необходим анализ. Путем психологического анализа мы раскроем законы и формы деятельности всех трех видов своей жизни, обнаруживающихся в рассудке, воле и сердце, и в последнем найдем основания для изъяснения стремлений *религиозных* и *эстетических* – в обширном, или философском, значении их. Тут философия будет иметь дело с психическим языком в различных его наречиях, то есть с разносторонней логикой человека, указывая посредством анализа не только на образ ее развития, но и на сам источник ее происхождения.

Но когда психологический анализ, следуя этому направлению, приводит философа опять в область опыта и, простираясь до последних явлений мира субъективного, наконец, открывает связь его с бытием объективным и способствует к развитию сферы объекта в мыслимом, то на этой высшей степени своей деятельности встречает и предел своего поприща, если только ум не имеет причины сообщить своей науке характер *субъективного идеализма*. Как скоро философия основывается на понятии абсолютного в человеческой природе

(ego absolutum¹), то не предполагает и не может предполагать границ психологического анализа, потому что, основавшись на абсолютном, можно разрешать его до бесконечности и в этом случае самое объективное подчинять субъекту, то есть утверждать, что существующее постольку существует, поскольку мыслится как существующее. Но такой взгляд вовсе не имеет опоры в сознании и, как увидим, противоречит существенным свойствам человеческой природы. Если же, напротив, путем психологического синтеза найдено, что существо разумно-свободной жизни не абсолютно, то анализ в области самопознания, дошедши до последней черты феноменальной человеческой деятельности, непременно должен прекратиться, потому что из понятия об ограниченном бытии субъекта аналитически невозможно объяснить объективное бытие вещей. Впрочем, с прекращением психологического анализа невозможно прекращение философских исследований, потому что сам же он открывает связь субъекта с объектом и через то приходит к вопросу о бытии мира объективного в мыслимом. Но так как психологический анализ должен встретиться с миром объективным в трех различных точках соприкосновения, то есть в мышлении, желании и чувствовании, то и исследование его возможно не иначе, как с трех различных сторон, следовательно, опять синтетически. Такое трехстороннее направление объективного синтеза натурально должно соответствовать законам рассудка, воли и сердца, поскольку в сферу их предписаний входят также и элементы объекта. Поэтому объективный синтез будет определять гармонию бытия, законность нравственных поступков и практическое проявление чувства в мире мыслимо-объективном. А так как чувство есть орган эстетических удовольствий и религиозных стремлений, то, рассматривая его проявления, объективный синтез покажет также практическое развитие изящного и религиозного.

Но далеко ли он может простираться? Где предел его? – натурально там, где предел мыслимого, а мыслимое по свойству своих элементов беспредельно. Указывая на него как на область филосо-

¹ В пер. с лат. *я абсолютное*.

фии, мы заметили, что оно развивается из взаимного соотношения физического и духовного: но первое, само по себе конечное, будучи поставлено в связь и взаимное действие со вторым, по необходимости бесконечным, должно дать бытие сфере неопределенной, в исследовании которой философский синтез остановиться, по-видимому, не может. Это заключение тем правдоподобнее, что мир мыслимо-объективный не представляет никаких средств для отличия в себе существований самостоятельного от условного. Когда мы определяем границы собственного бытия, которое развито также из физического и духовного, то нам в этом случае помогает сознание: все, существующее за чертой нашего сознания, не есть наше Я, хотя бы сознающее себя условливалось не сознаваемым. Но когда надобно бывает определить мыслимо-объективное, то бытие его не указывает никакой черты, которой можно было бы ограничить условную его реальность и отделить ее от безусловно существующих элементов. Потому-то философия природы иногда, сама не замечая, смешивала метафизическое то с духовным, то с физическим, и преподавала то грубый натурализм, то еще грубейший материализм; потому-то в древности ионийская школа полагала в основание вещей τὸ ἄτερον, Платон — вечную материю, стоики — божественную природу. Для избежания подобных заблуждений при обозначении пределов философского синтеза в мире мыслимо-объективном мы должны вспомнить, что духовное и физическое, между которыми и из которых развивается мыслимое, суть одни и те же природы, как в объекте, так и в субъекте, и что не только в первом, но и в последнем они имеют значение чисто объективное. Если же абсолютное и чувствопостигаемое как бытие объективное актом сознания отличаются в области психологии от жизни собственно человеческой и через то обнаруживают характеристические черты свои, то теми же характеристическими чертами можно уже отличать их и в природе объективной от всего мыслимого. Явно, что этим способом мыслимо-объективное поставляется в параллель с мыслящим и о пределах первого позволяется судить не иначе, как по пределам последнего, то есть мыслимо-объективное на этом основании должно распространяться на такие истины, к каким

может возводить его природа и развитие мыслящего, или, что то же, — синтез в мире мыслимо-объективном должен определяться анализом в области самопознания. Поелику же психологический анализ определяется, как сказано, сознанием, то этот масштаб может быть перенесен и в область объективного синтеза, — только здесь он будет иметь приложение посредственное (*usus mediatus*), поскольку, то есть, условиями субъекта условливается также и объект в мире мыслимом.

Но, достигнув крайних пределов мыслимо-объективного и выведши заключения о его природе во всех показанных отношениях, может ли философия окончить свое поприще?

Наша наука должна обнять все как одно гармоническое целое, чтобы в гармоническом бытии мира найти место и значение человека. Между тем, если бы она остановилась на отдельных результатах о гармонии бытия, о законности нравственных поступков и о практическом развитии изящного и религиозного в мыслимо-объективном, то еще не обняла бы своего предмета как одно целое; потому что последние результаты ее, относящиеся к различным сторонам мыслимо-объективного не были бы подведены под один общий взгляд и поставлены в одно уравнение с результатами, определяющими бытие и деятельность мыслящего субъекта. Полное исследование предмета философии и систематическое достижение ее цели требуют, чтобы отдельные заключения об односторонних проявлениях мировой жизни или определения частных гармонических ее выражений сведены были в одну картину гармонии всеобщей. Для этого философия должна выйти из-под условий своей системы, стать выше логических форм ее развития и на всю область своих исследований смотреть, не различая границ, коими раздробило ее дискурсивное мышление, — как земледелец перед жатвой смотрел бы с высоты холма на волнуящееся море полей своих. Тогда в мире мыслимом физическое и духовное, субъект и объект, бытие и деятельность, прекрасное и религиозное — все сложится в одну беспредельную косморуamu и, став в приличном отношении к целому, сольется в один аккорд, в одну священ-

ную песнь Всевышнему; тогда перед взором нашей науки все будет в связи, в бесконечной цепи причин и действий, и она определит в ней место и значение человека. Явно, что этот трансцендентальный синтез должен быть окончательным плодом целой системы.

Из этого краткого очерчения, которым мы определили организацию своей философии, всякий видит, какие органы должны составлять ее и в каком отношении находятся они один к другому. Систему этих органов, или философских наук, мы понимаем следующим образом.

Так как философия есть наука о мыслимом, а в область мыслимого вносят свои элементы субъект и объект, то весь курс нашей науки, прежде всего, должен быть разделен на:

- I. Философию мыслимо-субъективного и
- II. Философию мыслимо-объективного.

Философия мыслимо-субъективного есть не что иное, как наука самопознания, или психология. Выше сказано было, что, следуя логическому методу, она должна развиваться преимущественно двумя путями – путем синтеза, от проявлений субъективной жизни к существованию самого субъекта, — и путем анализа, от существа субъекта к различным законам и формам его деятельности. Поэтому наука самопознания, или психология, делится также на две части, то есть на:

1. Психологию синтетическую и
2. Психологию аналитическую.

Поелику психологический синтез найдет различные стороны феноменального бытия в человеческом субъекте, как-то: мышление, желание и чувствование, и в последнем откроет средоточие эстетических и религиозных стремлений, то делом психологического анализа будет – вывести из существа человеческого субъекта законы и формы деятельности рассудка, воли и сердца в двух видах его жизни. Таким образом, психологический анализ разделится на:

1. Аналитику рассудка, или Логику
2. Аналитику воли, или Ифику

3. Аналитику сердца, или

а) Эстетику и

б) Философию естественной религии.

Далее, Философия мыслимо-объективного, как сказано, должна начинать свои исследования с тех самых моментов, которыми кончил психологический анализ, и руководствоваться теми самыми силами, которых законы раскрыты им в человеческом субъекте. Поэтому объективное в мыслимом должно быть рассматриваемо

1. Как приложение понятий рассудка к бытию объекта. — Философия природы.

2. Как приложение желаний воли к нравственно-практической деятельности. — Практическая философия.

3. Как приложение чувствований сердца к проявлениям их в опыте, —

а) Историческое исследование эстетического,

б) Историческое исследование религии.

Но так как все эти исследования мира субъективного и объективного могут достигать только результатов, относящихся к отдельным сторонам мировой жизни, то философия, развив все свои науки, должна согласить, привести в гармонию, в единство эти последние результаты и по возможности обнять ими гармоническое бытие вселенной. Это будет эпилог системы.

**ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ
НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ**

ВСТУПЛЕНИЕ

Философия во все времена выступала из недр религии, и первое свое развитие совершала под ее влиянием. Философские поэмы индийцев не что иное, как ученое изложение верований Браммы, преобразователя религиозной системы древнейшего вишнуизма: философские представления ионян, дорян и элейцев по своему содержанию находились в близкой связи с религиозными преданиями финикийского, египетского и персидского язычества. Принимая эти стихии, языческий ум питался ими, как червь шелковичными листьями, чтобы потом, прикрывшись сетью логического мышления, войти в мир явлений под формой своего кокона, называемого системой. Но язычество и само принадлежало исключительно к миру явлений и как состав мифов только в нем имело некоторое значение, возводимое же выше области чувств и рассматриваемое независимо от земных и житейских интересов человека, оно должно было распадаться и исчезать, как угренний туман перед лучами восходящего солнца. Поэтому, когда философия, вступая во второй период своего развития, не довольствовалась уже прежними систематическими построениями и для успокоения ума, пробудившегося к самосознанию и порывавшегося в область сверхчувственного, стала искать пищи благороднейшей и более духовной, — язычество, при всем разнообразии и подвижности мифологических своих форм, не в состоянии было удовлетворять ее требованиям и сперва считалось религией аллегорической, которую всякий объяснял, как вздумалось, а потом — собранием уродливых басен, которым ум не хотел придавать не только религиозного, но и никакого значения. Отсюда стремление языческого ума к мудрости простерлось далее народных верований; языческая наука стала выше своей религии; философское знание сделалось руководителем человека и обличителем идолослужения; — отсюда произошел правдивый и всегда достойно превозносимый *языческий рационализм*. Немного, конечно, и он выработал положительных истин; немного решил представлявшихся уму важнейших вопросов: но его созерцаниями, по крайней мере, усмотрено ничтожество языческих верований, а что

всего важнее, — в нем иногда пробуждалось сознание собственного бессилия, заставлявшее заключать, что в помощь человеку для познания истины нужна мудрость небесная.

Наконец, эта небесная мудрость действительно пришла в дольний наш мир, воплотилась и отвергла свое лоно для принятия всех, ищущих ее помощи и надеющихся найти в ней неиссякаемый источник ведения и благочестия. Настало время славы Господней на земле: учение Христово озарило вселенную и совершенно успокоило волновавшийся недоумениями ум; вопросы, казавшиеся неразрешимыми, решены, и языческий рационализм в благодатном недре христианской веры умолк. Но эта же вера, обновившая все силы души и восторговшая их к созерцанию вечной истины, тем самым снова открывала поприще любомудрию. Развиваясь в беспредельном ее горизонте, ум, по естественному влечению к приобретению познаний, начал частные явления в мире видимом подводить под общие богооткровенные законы бытия и через то объяснять их значение в ряду вещей и указывать цели, к которым они направляются. Поприще для такой деятельности познавательных сил человека открывалось как в царстве природы, которая ежедневно представляла тьмы фактов, возбуждавших внимание ума своей необычайностью, так и в области свободного человеческого духа, где надлежало определить законы, которым постоянно следуют его силы, и поставить их в гармонию с указанным христианской верой предназначением существа разумного. По этому поприщу текли многие великие мыслители, озаренные светом христианской истины, и в своих исследованиях взиравшие на нее, как на фарос, указывающий им путь к той пристани, где земная мудрость должна найти свою поверку в премудрости небесной. И на этом поприще философия уже не могла опередить веру, потому что начала христианства бесконечно выше и духовнее всех возможных начал ума. Всякая умственная деятельность, сколько бы ни возносилась она над миром явлений, всегда влечет за собой формы пространства и времени, как младенец — колыбельные свои пелены, или узник — темничные цепи. А христианское учение ведет человека за пределы этих пространственных и временных отношений и указывает ему

вечность, не знающую ни меры, ни числа, – говорит о жизни, не подлежащей никаким законам изменчивости. Поэтому философия, развиваясь в недрах христианства, по существу этой веры, не могла сделаться философией рационалистической.

После сего необходимо представляется вопрос: откуда же произошел господствующий в Германии уже около ста лет философский рационализм, если он не согласен с духом христианской веры и не мог быть обязан ей своим происхождением? — Решить этот вопрос можно не иначе как, предположив, что среди христианского общества образовался взгляд ума на веру языческий. Мы уже сказали, что в язычестве ум восставал на внешние положительные формы религии и, не находя в них никакого внутреннего значения, указывал в самом себе источник религиозного и нравственного законодательства. Но и христианская вера по самой высоте, духовности и непостижимой сущности преподаваемых ею истин облекается внешними положительными формами, через которые невидимое Божие входит в мир явлений и становится видимым; ибо таким только образом конечное может вступать в общение с бесконечным, плоть соприкасаться с бесплотным, чувство делаться сосудом даров вышечувственных — духовных. Этот закон отношения твари к Творцу выразился и словом богооткровенных писаний, и таинствами церкви, и соборными ее постановлениями. Итак, чтобы объяснить происхождение в мире христианском рационализма философского, надобно предположить, что еще прежде его появления в недрах христианского общества проник дух язычества и поколебал авторитет форм христианской церковности, что, стараясь разрушить богосданную организацию церкви, он самому себе приписал право суда и постановления законов, которыми определялся бы смысл христианских догматов, внутреннее достоинство христианской нравственности, внешний образ богопочтения и вся практическая сторона религиозной жизни, — одним словом, надобно предположить, что в христианстве рационализму философскому предшествовал *рационализм религиозный*. И действительно, история христианства оправдывает наше предположение самыми фактами. Со времени отпадения христианского запада от христианского востока, Архиепископ римской церкви, вопреки духу и учению Христову, приняв права и власть мирского государя и вместе с тем провозгласив

себя верховным главою христианства, поставил в зависимость от своего произвола не только формы религиозной жизни подвластных себе христиан, но и сам смысл догматов веры, и таким образом в Христову церковь ввел множество новостей, не сообразных с апостольскими и отеческими постановлениями. Этот произвол в управлении церковью, это посягательство на порабощение ее, это превращение духовного общества в мирское произвело достойные себя плоды: уважение к уставам, получившим характер человеческий, пришло в колебание; покорность представительной церкви, облекшейся властью гражданской, начала ослабевать; умы, везде и во всем видевшие неправду и насилие, святотатственно прикрываемое священным авторитетом, стали обнаруживать дух противления. И вот из среды латинской церкви выступил реформатор Лютер и основал свое частное христианское вероисповедание. Само собою разумеется, что эта реформа должна была направляться прежде всего против тех узаконений, которые носили на себе печать человеческого произвола в области церковного управления, и, отвергнув все нововведения, отвергнуть вместе с тем и установившую их власть. А так как права этой власти положены в таинстве священства, которое учреждено самим Иисусом Христом, передано верующим Апостолами и канонизовано соборами, то реформатор пошел далее: подверг пересмотру все канонические постановления Соборной и Апостольской церкви и подчинил своей рецензии даже смысл Евангельского и Апостольского учения. Таким образом, лютеранское вероисповедание, восстав против произвола и злоупотребления власти римского первосвященника, основалось на другом, еще худшем произволе ума, и развило в своем недре религиозный рационализм. Под эгидой этого-то религиозного рационализма всего естественнее мог возникнуть и действительно возник *рационализм философский*. Посмотрим, каким образом это философское зло сделалось органом лютеранских начал.

В 17-м и в первой половине 18-го столетия философы с особенной заботливостью решали вопрос: откуда проистекают наши познания и что ручается нам за достоверность их? Ответы на этот вопрос всегда более или менее противоречили один другому. Идеализм, восходивший иногда до мистицизма, и эмпиризм, часто ниспадавший до материализма, разделяли мыслителей. Но противоречие мнений о

каких бы то ни было философских предметах, наконец, доводит ум до сомнения; а сомнение заставляет его, оставив прежний способ исследования, открыть и проложить себе новый путь к истине. Так случилось и с мнениями об источниках познания. Юм признал равно сомнительным и положение Локка, что единственный материальный источник познания есть чувство, и положение Декарта, что в основании всех наших познаний лежат врожденные идеи. Он утверждает, что для объяснения происхождения их одни чувственные впечатления недостаточны; потому что философские положения суть сочетания данных представлений в новые идеи, а для сего наперед требуется надежное начало, с помощью которого сила познания могла бы смело возвыситься над предметами, непосредственно данными. Правда, таким началом обыкновенно признают начало причины и действия, так как оно позволяет заключать от действия к причине и от причины к действию: но что значит это выражение: «заключать? — спрашивает Юм». Значит ли оно, что понятие об одном предмете непосредственно приводит к понятию о другом и что, следовательно, между ними есть непосредственная и внутренняя связь? — Совсем нет; такой связи между предметами соединяемыми, может быть, вовсе не находится, и только одна привычка — поставлять отдельные факты во взаимную зависимость — кажется нам необходимым законом причинности. Вот точка скептического взгляда, которому надлежало или противопоставить какое-нибудь новое, твердое основание в защиту достоверности опытных познаний, или доказать, что рассудок сочетает данные представления опыта не по привычке, а по непреложным законам ума (*a priori*) и что, следовательно, его суждение, независимо от опыта, имеет характер необходимости и всеобщности. Современник Юма Кант не затруднился в выборе: он однажды навсегда распрощался с опытом и решился ратовать на независимость и самостоятельность ума, — вознамерился разрешить вопрос: *каким образом опытное или синтетически образуемое суждение можно вывести из начала ума, не обращаясь к опыту?* Нельзя ли то есть в самом уме найти основание той опытной истины, что, например, небо усеяно звездами, бумага лежит на столе, человек пишет и проч. Если

бы такой философский камень удалось отыскать, то ум уже в самом себе заключал бы узел повсюдной связи вещей, и все существующее только от него ожидало бы приговора, — существовать ли ему и как существовать. Для решения своей задачи Кант положил подвергнуть критике умственные и нравственные силы души.

Но из двух, даже из многих возможных способов противостать Юмову скептицизму, что расположило Канта к избранию именно этого способа, — к исканию основания верности опытных познаний вне опыта — в уме? Как могло родиться в нем намерение уничтожить свидетельство чувств, презреть навязчивость внешней природы с ее отношениями к человеку и вместе с тем отвергнуть сам авторитет истории? Неужели не представлялось ему, что, вступая на попрание исследований, указываемое избранной задачей, — думая найти ключ к предлежательной истине в одном уме, он не только полагал не обращать внимания ни на что, кроме ума, но еще готовился все внешнее — настоящее, прошедшее и будущее — подчинить исключительно умственному законодательству? Нет, он представлял это; но сознание таких-то следствий особенно и поддерживало его на избранном им пути философской критики. Много в то время было противно его взгляду; но ему благоприятствовал дух лютеранства, — и он не колебался никакими недоумениями. Без сомнения нужно согласиться, что в области философии судьба частых взглядов много зависит от господствующего духа времени и страны, от потребностей и направления жизни, а особенно от религиозных убеждений: идеи быстро обобщаются, когда явились кстати, — и умирают, родившись не вовремя. Если ифика Сократа долго разветвлялась только под покровительством политического порядка, который она защищала против вольномыслия софистов, то критика Канта не могла не процветать под покровительством народного вероисповедания, которое главным образом опиралось на авторитете и подлежательном суде ума. Здесь не неуместно припомнить мысли одного из католических ученых о значении Кантовой критики. «Система Канта», — говорит он¹, — «есть великое

¹ Otto, Hegel et la philosophie allemande. p. 5.

событие в истории философии, есть результат деятельности целого народа, краткое выражение помыслов всей местной религии. Этот народ — Германия, эта религия — протестантство. Кант в высшей философии был вождем нового движения: он перенес в метафизику начало протестантства и создал философию протестантскую. «Отличительный характер протестантства есть отрицание всякого авторитета выше и вне чистого разума: «я не признаю своей ошибки, пока мне не докажут, что я ошибся», — сказал Лютер на Вормском соборе. Поэтому никто не обязан принимать убеждений других и подчиняться одному с ними долгу. Каждый есть высший и непогрешительный судья вещей: мое Я есть центр, уравнивающий все в собственной точке зрения. Но что Лютер произвел в религии, то Кант — в философии. До Канта существовало общее основание приобретенных фактов и понятий: тогда никто не подвергал сомнению самих способов умозаключения. Известное количество правил логики, общие идеи метафизики, некоторые данные онтологии и нравственности оставались вне всякого нападения. Но едва только Кант обсудил эти построения философии с точки зрения своего Я, — они тотчас обрушились, как ветхие подмости».

Из этого понятно, почему идея Канта так быстро обобщилась в Германии и вошла в дух философствования почти всех германских мыслителей до самого Гегеля. Впрочем, на эту же причину направления и обобщения германской философии указывает и Гегель, прибавляя, что никакое вероисповедание не благоприятствует столько развитию свободного мышления и успехам наук вообще, сколько вероисповедание лютеранское. Может быть, эта-то обаятельная мысль новейшего германского рационализма, так приятно льстящая эгоизму ума, возбудила сильное сочувствие к нему не только во всей Западной Европе, но и в России. Удивительно ли, в самом деле, что горячие умы и у нас готовы сочувствовать всякому взгляду, одобряющему свободу мышления и обещающему наукам изумительные успехи, не имея сил войти глубже в условия, в каких то и другое — и свобода, и наука — могло бы быть благотворно. Развитие русской мысли со времен Петра 1-го постоянно находилось под влиянием современных идей запад-

ной, особенно же германской, философии: но это явление, решительно несогласимое с православными, гражданскими и народными началами русской жизни, ни в какое время не было так опасно для самостоятельности наших убеждений, как теперь, когда германская наука более и более распространяется в нашем отечестве под знаменем философии Гегелевой. В первой четверти текущего столетия русские ученые нередко увлекались критическими исследованиями Канта и с жаром защищали его начала, не замечая, что своим энтузиазмом они охраняют зародыш рационализма, который, пришедши в силу, может, как неудержимый поток, разрушать алтари живого Бога и порядок общественный. Критицизм кенигсбергского мудреца в тот период нашего образования не представлялся нам вредным, потому что предлагаемые им основания имели характер трансцендентальный, то есть выходили за пределы обыкновенных воззрений практической жизни и от того интересовали нас только в аудиториях, а к нашим коренным убеждениям и к нашей повседневной деятельности не прививались. Тогда мы не постигали еще тайны систематически последовательного развития науки и не видели ясно, к каким губительным результатам ведут рационалистические основоположения Канта. Едва ли не «Религия в пределах чистого ума» в первый раз открыла нам опасность Кантова учения и охладила к нему наше предубеждение. Но не таким трансцендентальным говором германский рационализм начинает обаять души молодого нашего поколения — теперь. Со времен Канта он уже прошел и, можно сказать, закончил период своего развития и в сочинениях Гегеля сосредоточил последние свои результаты, а дошедши до последних своих результатов, он получил способность производить такое же действие на нравственную жизнь современного общества, какое производит достигшее зрелости ядовитое растение на окружающую его атмосферу. Зло никогда не бывает столь губительно, как по достижении полного своего развития и при переходе его к разложению: — это труп, в котором каждый атом влаги есть разрушительный яд. Утвердившись на началах Канта и Фихте, Гегель в одном уме положил средоточие не только мысли, но и всего, что мыслится как его произведение и почитается существующим; а

поэтому он стремится к двум целям: во-первых, поставить философию вне всякого контроля, потому что все, почитаемое существующим как бытие действительное, либо как авторитет или правило, по началам его философии есть мысль самого же ума; во-вторых, дать ей право контролировать все науки и формы жизни и распоряжаться построением их — опять потому, что они формально принадлежат к области ее мыслей. Стремясь к первой цели, философия Гегеля признает ум оракулом безусловной истины, восстанавливает его против всякой положительности и направляет к расторжению самых священных связей, которыми скрепляются общества; потому что не только религиозные и нравственные убеждения, но и предметы этих убеждений, каковы — Бог, откровение, загробная жизнь и т. п., по ее началам суть лишь развитые рассудком формы — идеи. Стремясь же ко второй цели, она может быть проповедуема уже не одними философами, но высказывать свое учение тысячами органов, вовсе не философских, с кафедры каждой науки, в которую вносит свои начала. Выходя из понятия и превращая всякое бытие в понятие, она этой диалектической формой развития может внедряться и в богословие, и в правоучение, и в историю, и в нравоучение, и в естествознание, а отсюда уже не труден ей переход и в литературу, и в общественное мнение, и в практическую жизнь народа.

Итак, современное влияние гегелизма на русское мышление нельзя и не должно почитать непосредственным влиянием философской кафедры Гегеля. На наши убеждения враждебно действуют все науки, как скоро в них принимаются и разрабатываются результаты его основоположений, — особенно же современная литература, наводняющая общество Гегелевыми понятиями и отравляющая ими религиозную и нравственную жизнь людей молодых и неопытных. Гегелев рационализм в систематическом своем развитии не так опасен, как в своих результатах, рассматриваемых отдельно той или другой наукой, и переводимых в общественное мнение. В системе мыслей частные результаты проверяются началами и, если последние не тверды, либо односторонни, — сами собою падают: напротив, философские положения, взятые отдельно из систематического ряда по-

знаний и разрабатываемые в частной науке, иногда могут без отношения их к началам казаться заманчивыми, льстить нашему эгоизму, потворствовать страстям и, распространяясь повсюду, возбуждать к себе сочувствие. Такими-то отрывочными мнениями, занесенными в частные наши науки и журнальную литературу, покровительствуется у нас философский рационализм. В России гораздо больше рационалистов по незнанию рационализма в систематическом его развитии, чем сколько их по убеждению в коренных его началах.

Поэтому мы считаем полезным войти в систематическое изложение рационалистической философии, чтобы в этом изложении она живо и отчетливо представлялась каждому со всей шаткостью ее начал и нелепостью результатов. А для этого, по нашему мнению, недостаточно начать раскрытие философского рационализма прямо исследованием учения Гегеля; потому что Гегель разрабатывал свое учение на готовых уже основаниях, которые положены еще критикой Канта. Врачебная физиология очень хорошо знает, что как здоровье органического тела, так и болезнь его идет издалека, нередко из начал едва заметных, и постепенно, правильно, логически, приближает организм к совершенному разрушению. И врач напрасно испытывал бы различные средства для исцеления больного, если бы не подействовал на сам корень его недуга. Когда же недуг затронут медицинским средством в самом его корне, — явления болезни почти всегда не изгоняются, а уходят. Но на рационализм Гегеля мы смотрим тоже, как на нравственную болезнь нашего времени, и знаем, что корень ее скрывается в германской почве еще с 18 столетия, а потому, вступая с ним в борьбу, должны указать на сами стихии, из которых он сложился, подвергнуть анализу само семя этого зла, чтобы тем яснее открылась нелепость Гегелева учения. А для этой цели нам следует рассмотреть философский рационализм сначала в его *основаниях*, как они положены в критике Канта, потом в *научной форме*, какую дал ему Фихте; далее в *пантеистической философии* природы, которой старался оживить его Шеллинг, и, наконец, в *диалектическом формализме*, в котором явился он у Гегеля.

НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА, ПОЛОЖЕННЫЕ КРИТИКОЙ КАНТА

Существенное и самое важное дело ума при вступлении его в область какой бы то ни было науки есть идея или взгляд на науку как на одно стройное целое. Идея — душа системы: ею проникается весь, как бы свитый еще в семени, многочленный состав умственного здания; она заранее определяет последовательный ход его развития — от начала до конца; в ней уже заметно слышится приговор, чему в науке быть или не быть, что будет стоять в ней на первом плане и что на последнем, какое примет она направление и к каким придет результатам; каким повеет от нее духом и каких человеческое общество может ожидать от нее интересов. С идеей вступил в область философской критики и Кант, и свою идею обдумал глубоко, вмыслился во все подробности ее развития и одушевил ею все самые отдаленные стороны своего предмета. Поэтому критика его везде сама себе верна, и внимательный читатель с первых страниц ее легко может заметить, куда поведет его кенигсбергский философ. Он в своей критике, еще прежде самой критики умственных и нравственных сил души, положил идею взаимного отношения их и в самой этой идее скрыл уже семя философского рационализма. Кто глубоко вникал в духовную свою природу и строго различал ее проявления, тот знает, что есть в ней сердце или сила чувствования, не подчиняющаяся никаким формам рассудка и обнаруживающая особую, своеобразную сторону человеческой жизни. Ее внушения не только по форме отличны от предписаний ума и стремлений свободы, но и по содержанию бывают то гораздо ниже тех и других, то несравненно выше и духовнее их. Не говорим уже о том естественном чувстве, которое связывает родителей с детьми, скрепляет узы друзей, питает в человеке любовь к родине, к отечеству и проч. Скажем только о чувстве нравственном, которое, далеко оставив за собой расчеты рассудка и выбор воли, окрыляется молитвой и, изливаясь в слезах, как бы лицом к лицу беседует с тем, к кому ум идет только утомительным и не всегда верным путем умозаключений и в котором свобода видит великую, но никогда недостижимую цель сво-

их стремлений. Эту-то важнейшую способность души, эту самостоятельную силу сердца Кант упустил из виду, или, точнее сказать, лишил ее самостоятельности и все ее проявления старался объяснить либо из законов органической природы человека, либо из взаимного отношения познавательных и желательных его способностей. Поэтому критика его получила характер исследования строгого, важного, систематического, но вместе с тем холодного, оледеняющего душу, — такого исследования, которому человек, живущий полной и гармонически развитой жизнью, сочувствовать не может. Поэтому в своей критике он указал сильный оплот самому упорному эгоизму, твердою добродетели в доспехах языческой гордости, крепкий щит философской истины, которая, однако же, светит, но не греет. Идея критики Канта предполагает в душе три главных способности: *ум теоретический*, *ум практический* и *способность размышления* (Urtheilskraft). Взаимное отношение их, по его идее, таково, что первые две силы, совершенно отличные одна от другой, опосредствуются третьей и в этой последней взаимно соприкасаются. Подвергая критике ум теоретический, Кант все его познания делит на математические, естествознательные и метафизические и, сообразно с этим делением, постановив три части теоретической философии, *эстетику*, *аналитику* и *диалектику*, старается доказать в каждой из них, что принадлежащие к ее области познания не зависят от опыта и источник свой имеют в уме, что опыт представляет уму только сырые, так сказать, и грубые материалы, которые умом обрабатываются по законам умственным и получают значение познаний. По такой предпологаемой независимости их от опыта, он те частные науки, входящие в критику чистого ума, называет *трансцендентальными*, равно как и саму критику *трансцендентальной*.

Кант справедливо полагает, что нельзя представить познания, не относящегося ни к какому предмету, или познания ни о чем. Но когда дело идет о предмете, говорит он, под познанием понимается сперва *воззрение*, которым принимаются впечатления из мира явлений, и условливается возможность опыта. В познаниях опытных, приобретаемых через воззрение, по словам Канта, надобно различать

материю и форму. Материя есть сам предмет, действующий на наши чувства, а форма — отношение предмета к другим, постигаемым чувствами вещам. Материи Кант приписывает неопределенное бытие в мире чувственном и не трогает ее самостоятельности; а формы не уступает миру внешнему и смотрит на нее как на собственность или произведение ума. Доказать, что она действительно принадлежит уму, независимо от опыта, по плану Кантовой критики должна *трансцендентальная эстетика*. — Вот исходная точка рационализма и вместе первый шаг к заблуждению! Семя заблуждения здесь скрывается, без сомнения, в неправильном понятии о деятельности воззрения. Чувственному воззрению никак несвойственно различать в своем предмете материю и форму: ту и другую оно видит в нераздельной слитности (конкретно). Чувственное воззрение не имеет способности усматривать материю особо от ее форм или отношений, равно как отношений не усматривает особо от материи, к чему-нибудь относящейся; дерево, например, для него предмет не разделенный (конкрет), ни с чем не сравниваемый и не заключающий в себе никакого многообразия свойств. Различая в предмете те или другие свойства, мы уже в области не воззрения, а рассудка, потому что один рассудок может через вникание входить в представляемый предмет чувственного усмотрения и, подвергая его анализу, замечать в нем разнообразие содержания и множество отношений. Итак, если Кант допустил, что через воззрение действительно принимаются впечатления из мира внешнего, то должен был равным образом допустить, что под этими впечатлениями следует понимать нераздельно как материальную, так и формальную сторону вещей, и что, следовательно, форма предмета принадлежит уму только на том основании, что он через посредство чувств отвлек от вещи чувствопостигаемой некоторое число свойств и свободно соединил их в представление или понятие. По Канту нужно было облечь ум исключительно властью давать форму вещам, чтобы формальное значение последних было в совершенной зависимости от первого, и чтобы таким образом мир предлежатель-

ный, лишенный своего авторитета, всецело подчинился ограничениям силы познавательной. Посмотрим, однако же, достаточны ли те основания, на которых Кант решает эту задачу трансцендентальной своей эстетики.

Чтобы положить начало для ее решения, он сперва считает нужным исследовать, что такое *пространство и время* и откуда они в нас. Пространство и время, говорит он, нельзя почитать понятиями об отношении вещей, составленными по данным в мире явлений; потому что в мире явлений все частно, случайно и конечно; а пространство и время суть представления всеобщие, необходимые и бесконечные. Напротив, эти представления, по его учению, надобно понимать как формы воззрения, предшествующие всякому опыту и принадлежащие уму, независимо от видимой природы. Пространство есть форма воззрения внешнего, а время — форма воззрения внутреннего. Приняв это за основное положение трансцендентальной своей эстетики, Кант заключает, что пространство и время не принадлежат самим вещам как действительное их ограничение. В предлежательной природе можно еще допустить какую-то вещественность, но образ ее существования и отношения, в каких она находится, необходимо ей даются самим умом. Поэтому все, что называем мы внешними предметами, все это не более, как формы собственных наших представлений; вещи же сами в себе и в своих отношениях совсем не таковы, какими они усматриваются. Сами в себе они суть идеи сверхчувственного основания, чувственно ограничивающие силу представительную, и только дают материю, а сами не суть материя опытных воззрений. Что такое это сверхчувственное основание чувственных предметов, Кант прямо не говорит: оно у него остается чем-то неопределенным, предполагаемым. Канту нужно было только нечто в мире внешнем, чтобы не остаться вовсе без впечатлений; а как скоро впечатления даны, пространство и время сами ложатся на них формами и сообщают им значение предметов, поставленных в известное отношение. Таким образом, формы пространства и времени образуют завесу, со-

вершенно отделяющую теоретический ум от мира явлений, и заключают в себе начало усмотрения предметов опыта по подлежательным законам ума.

Но в самом ли деле Кант формами пространства и времени так закрылся от внешней природы, что она никак не входит в содержание опытных его представлений? Это закрытие ума от опыта не походит ли на простодушное чувство младенца, когда он, спрятав свое лицо на грудь матери, думает, что его никто не видит? Неужели собственная наша органическая жизнь не имеет никакой внутренней связи с условиями деятельности нашей души, а следовательно, с пространством и временем? Что такое в нас чувствует, познает, желает и проч.; один ли ум все это, или весь человек? Если один ум, то прочие стороны нашей жизни как явления, от него отличные, не должны были бы входить с ним в единство сознания, если же весь человек, то какое имеем мы основание формы чувственного воззрения приписывать одному уму? Почему в развитии их не могут принимать участия и прочие, даже органические силы души? Что пространство и время суть формы, выражающие жизнь целого человека и находятся в зависимости столько же от духовной его природы, сколько и от чувственной, — открывается из самого анализа этих форм. Формы пространства и времени Кант называет бесконечными, необходимыми и всеобщими. В каком смысле они бесконечны? Бесконечность принадлежит им не как нечто неподвижное, чему в неподвижном его бытии нет пределов, а как что-то движущееся и не имеющее конца в движении. Но таким понятием о пространстве и времени выражается не бесконечность, а только неопределенность этих форм и показывается, что они произошли от ограничения бесконечного конечным, то есть от ограничения духовности человека его животностью. Пусть бы человек лишен был образа Божьего: он сделался бы тогда бессловесным животным, и сознания форм пространства и времени у него не было бы. С другой стороны, пусть бы человек не ограничивался чувственностью: духовное начало его жизни было бы тогда началом божественным, — и пространственных либо временных отношений для него не существовало бы. Итак, формы пространства и времени даны человеку не с умом, а с ограни-

чением духовной природы человека животной в самом акте создания его. *И созда Бог человека, персть взем от земли, и вдуно в лице его дыхание жизни* (Быт. 2, 7). Этим действием всемогущества и благодати Божьей положены и источник, и условие бесконечно движущихся форм пространства и времени. Это дыхание жизни стало центром сотворенного существа, — и, ограниченный перстию, сей центр, именно потому, что ограничен ею, стал выступать сам из себя по беспредельным радиусам, как бы по путям к вечной причине своего бытия. И явно, что такое радиусное выступление его из себя в формах пространства и времени должно быть необходимо; только необходимость этих форм происходит не от того, что они положены в уме и не зависят от опыта, а от того, что ум или вообще духовная природа человека ограничена чувственностью и, стремясь к бесконечному, вместе с тем как творение само же требует этого ограничения. Кант, без сомнения, справедливо сказал, что если мы в представлении отвлечем все частные, действующие на чувство образы, то у нас все еще остается представление протяжения; но почему он не простер своего отвлечения на само существо души и не выделил из ее природы сознания своей ограниченности, всегда определяемой также какими-нибудь образами? Тогда он увидел бы, что на высоте этого отвлечения исчезает и сама протяженность.

Итак, трансцендентальность форм пространства и времени, как бы передовая стража Кантова рационализма, противоречит здравому понятию о человеческой природе и уже на первом шагу показывает ложное направление критики Канта. Кант усиливался отвергнуть авторитет чувства и расторгнуть тесную связь человека с внешней природой, без всякой уважительной причины, — да и не мог достигнуть этой цели, — не положил достаточного основания для изъяснения сверхопытности форм пространства и времени и возможности выводить опытные познания прямо из подлежательных законов чистого ума. В этом мы еще более уверимся через рассмотрение трансцендентальной его аналитики.

Стараясь доказать сверхопытность форм пространства и времени, Кант через это установил свое собственное понятие о воззрении как о встрече материальных впечатлений с теми сверхопытными

формами, и потому воззрение принимал за одно и то же с представлением. Но явно, что пространство и время, не размежевываясь никакими образами мира внешнего, сколько бы ни многочисленны были с его стороны впечатления, не могут быть началом разнообразия предметов: в них, как выразился один древний мудрец, при взгляде на мир все есть одно и одно есть все. Эту область безразличия впечатлений в формах пространства и времени Кант назвал областью *возможного опыта* и потом прибавил, что для произведения разнообразия в безразличии представлений возможного опыта надобно предположить в самом уме известное количество понятий, которые бы, нисколько не завися от опыта, относились к предметам и через посредство форм пространства и времени, сообщая им формальное значение, поставляли их во взаимную связь. Для открытия в уме таких понятий Канту представляется необходимым подвергнуть анализу мыслящую силу ума, или *рассудок* (Verstand), отчего эта часть критики и названа им *аналитикой*.

Рассудок, говорит Кант, есть способность познавать через понятия; но из понятий ему нельзя сделать иного употребления, кроме как образовать суждения; поэтому он есть способность судить. Отвлечем же теперь суждение, продолжает Кант, от всякого содержания и обратим внимание только на форму деятельности рассудка: — тотчас откроется, что вся его деятельность ограничивается четырьмя понятиями (из которых каждое содержит под собой три низших понятия): количеством, качеством, отношением и образностью. Отсюда должны происходить все логические формы нашего мышления. Но в этих логических формах рассудка содержатся ли и те понятия, через которые возможно познание самих предметов? Кант отвечает: действие суждения и то, через что познается предмет, есть одно и то же. В применении своем к предмету суждение только устанавливает разнообразие в сфере возможного опыта, с помощью воображения соединяет разнообразное и соответственно этому соединению понятий приводит к единству сознания сами представления. Таким образом, та четверица логических понятий становится четверицей независящих от опыта способов познания и называется у Канта *категориями*. Кант, как

видно, имел следующий взгляд на познание: сначала он предположил Я, предшествующее всякому познанию и не сознающее себя; потом это Я впечатлено чем-то совершенно неизвестным, — даже неизвестно, от Я ли произошло это впечатление, или от не-Я; наконец, впечатлившись, оно начинает действовать, то есть впечатление принимает в себя — во времени, представляет его как протяженную вещь, вне себя, — в пространстве, и эти представления посредством категорий совокупляет в одно. Отсюда в одном акте самосознания является предметное знание, строится отношение вещей, устанавливается правильность или порядок в мире явлений, так что рассудок сам дает законы природе, и потому может быть назван силой правил и законов.

Итак, Кант сначала через допущение вышеопытных форм пространства и времени совершенно отделил ум от внешней природы и сами предметы чувственного усмотрения представлял как что-то неопределенное; а теперь, через допущение вышеопытных понятий рассудка, или категорий, приписал уже уму силу и право давать законы внешней природе, независимо от опыта, подчиняя ее самостоятельно полагаемому умом порядку, и даже едва ли не мыслит ее как мир явлений в себе самом. Такое-то широкое основание рационализму полагается критикой Канта. В его критике нет другого святилища истины, кроме Я, и другого оракула ее, кроме ума. Ум поглотил все, чтобы все родить самому и всему дать свои законы. Но посмотрим, тверд ли пьедестал, на котором высится этот истукан рационализма? Не глиняными ли ногами поддерживается гордая его голова?

Чтобы найти в уме такие понятия, которые, нисколько не завися от опыта, могут сами собою создать мир явлений, Канту нужно было взять какое-нибудь суждение и отвлечь его от всякого содержания. Поэтому те найденные им категории не более как понятия отвлечённые. Но представим теперь ум в первую минуту его деятельности и спросим себя: что в нем долженствовало быть прежде — форма или содержание суждения? Если форма, то ее не от чего было отвлекать, она сама по себе и была Кантово искомое; а если содержание, то оно было нечто, не только не зависящее от ума, но еще служащее необходимым условием его деятельности и поставляющее эту деятельность в

зависимость от чего-то, чуждого уму. Итак, нашедши категорические понятия посредством отвлечения, Кант получил их не иначе, как через хищение у опыта, где они составляли неотделимую от материи форму жизни. Он поступил как бы так: увидел в мире явлений деревья, камни, растения, — вообще многое, и числа тут не было, потому что чувство само по себе не считает. С другой стороны, имел он и идею единства, в смысле требования единой истины, в которой также нет числа, потому что она есть выражение жизни простейшей. Но как скоро единица ума противопоставлена была множеству предметов воззрения, рассудок, действующий между умом и воззрением, начинает неопределенное множество определять беспредельной единицей, и является число, количество. После сего спрашиваем: мог ли получить Кант, например, категорию количества без одного и многого, или без идеи ума и разнообразных предметов чувственности? — Очевидно, не мог; и потому его категорий никак нельзя почитать понятиями вышеопытными или трансцендентальными. Надобно, впрочем, заметить, что хищение сделано весьма искусно: разнообразные предметы видимой природы в категориях Канта никак не могут узнать самих себя, подобно тому, как золотые монеты, превращенные в один слиток, не узнали бы себя в этом золоте. Равным образом и идея единства в категории уже не то, что сама в себе: здесь она исключает всякое множество, разнообразие и отношение; а там становится условием гармонии и порядка.

Другое ложное понятие Канта о категориях состоит в том, что они не только формы логического мышления, но и исключительные начала познания предметов в мире явлений. Деятельность рассудка имеет ту невыгоду, что, необходимо развиваясь в формах мышления и проявляясь в пространстве и времени, она не может ни подняться до идеи, которая сама по себе не укладывается ни в какие формы, ни низойти до concreta, в котором форма совершенно сливается с материей. Между тем, как идея, так и конкрет существуют по особым своим законам, которыми определяется их развитие в мире явлений. В этот мир явлений идею и мы с логическими своими формами и прилагаем их к предметам с намерением познать природу и отноше-

ние вещи мыслимой. Если предмет, в своем явлении развивающийся согласно с подлежательным законом собственной природы, бывает тождествен с прилагаемыми к нему формами мышления, — то мы приобрели познание о нем: а когда наши формы не оправдываются явлениями предмета, — говорим, что мы не узнали его или ошиблись в своем познании. Но с категориями Канта таких ошибок в деле познания быть не могло. Кант не допускал никаких законов, кроме законов своего ума, и никаких форм опыта, кроме тех, в которые составляет его своими категориями сам ум. Поэтому с умом Канта соглашаться или не соглашаться было нечему; на него апелляция была невозможна. Ум размежевал мир явлений категорическими своими гранями, — и это должно было иметь силу непреложного закона. Очевидно, что с таким авторитетом своих категорий, с таким деспотизмом ума Кант мог держаться только в пределах своей системы; а за этими пределами он, под категорией, например, хорошего поступка, мог совершить великое зло, равно как под категорией полезной пищи мог принять яд.

Впрочем, с вышеопытными понятиями рассудка Кант не всегда соединяет возможность познания, но полагает, что бывают случаи, когда, пользуясь ими, рассудок только мыслит, а не познает. Раскрывая свою теорию категорий с этой стороны, он впадает в третью, еще более важную погрешность. Категории по направлению критики Канта применимы только к возможному опыту и единственно в этих пределах могут быть началами познания; ибо рассудок не в состоянии дать ничего, кроме форм для возможного опыта. Поэтому, так как все, что — не опыт, не бывает предметом опыта, то рассудку за пределы форм чувственного воззрения, в которых он только и находит предметы для своей деятельности, выступить нельзя, не лишаясь всякой надежды на познание. Отсюда, по явлениям (*phaenomena*) предполагать неявляемое, или *вещь саму в себе* (*noumenon*), говорит Кант, значит построить так называемый софизм обоюдности (*amphiboliae*) и давать лишь повод к спорам. Что такое ноумен? — Это не есть нечто, имеющее предметное бытие, это есть стремление рассудка принимать

за предметное бытие сами понятия или формы мышления, не прилагая их к возможному опыту. Но так как коренные понятия сами по себе не суть предметы, то они и не дают познания.

Вот дополнительная черта Кантовой аналитики, которой определенно обозначена грань познавательной деятельности чистого ума. Оградившись от внешней природы мнимо-вышеопытными формами воззрения — пространством и временем, потом приписав уму постоянно и необходимо принадлежащие (имманентные) ему начала познания, или категории, и постановив, что эти понятия могут и должны быть прилагаемы не к действительному, а к возможному опыту, то есть к неопределенным впечатлениям чувственности под формами пространства и времени, Кант замкнул этот круг умственной деятельности и решил не впускать в него ничего, что не подходит под его категории и не укладывается в формы пространственных и временных отношений. Итак, теперь не только мир явлений, но и то, из чего он является — самые начала бытия вещей, вдвинуты в область ума и совершенно подчинены его произволу. Мало этого, — теперь бытие ноуменальное, которое, по обыкновенному представлению, обнаруживается миром явлений, еще непосредственное усваивается умом в значении чистых форм мышления, чем предметы чувственности; так что отсюда вытекает уже прямое следствие, что и чувственные впечатления, которыми открывается поприще умственного познания, должны быть обязаны своим возникновением тоже рассудку. Да и Кант, почитая происхождение их неопределенным, говорит, что предметы как вещи в себе дают материю для опытного воззрения, а сами не материя; они, как после оказалось, суть ноумены, а ноумены суть формы мышления, но приложенные к возможному опыту. Таким образом, Кант создал и свой вышеопытный опыт, и свои вышеопытные начала познания, и даже свою вышеопытную материю чувственных впечатлений, — и все это создал из форм пространства и времени и из суждения, отвлеченного от всякого содержания.

Таков в своих основаниях философский рационализм. Он весь заключен в пределах мыслящего рассудка, весь состоит из логических его форм, весь ограничивается только пространством и временем. По-

этому самых ненавистных себе врагов видит он, во-первых, в самостоятельном бытии внешней природы, которая представляет ему не формальные, а реальные предметы, существующие по собственным своим законам, во-вторых, в самостоятельном бытии мира духовного, который существует вне форм пространства и времени и требует начал познания выше категорий. Мы видели, каким образом Кант, забыв, что он питается не понятиями, одевается не в пространство, чувствует не временем, старался одолеть первого своего врага и подчинить его вышеопытным законам ума; теперь посмотрим, какие философские меры принимал он против мира духовного. Часть его критики, исследующая этот предмет, названа у него *диалектикой*.

Обеспечив и укрепив рационалистическое свое Я со стороны впечатлений внешней природы, Кант заметил, что есть еще в познавательной стороне души, так сказать, отверстие, через которое в область его рассудка, как в Платонову пещеру, проникает какой-то необыкновенный свет и, могущественно парализуя всю его территорию трансцендентального познания, отдельным ее стихиям — формам внутреннего и внешнего воззрения и категориям, будто человеку в нервном припадке, сообщает, вопреки взгляду Канта, изумительную силу, увлекающую их далеко за пределы возможного опыта. Этот столь грозный для рационализма свет Кант назвал *трансцендентальным призраком*, однако же не испугался его, а дал ему сначала логическое значение и потом уже легко управился с ним и приноровил его к своим категориям точно так же, как категории к возможному опыту. Не объясняя природы такого призрака из реального источника и даже не говоря, есть ли вообще подобного рода источник, критик просто положил, что в нашем уме скрываются подлежательные правила, имеющие важность подлежательных начал; отчего и происходит, что подлежательная необходимость известного сочетания наших понятий принимается за необходимость подлежательную, — будто бы в таком же сочетании находятся и сами вещи. При этом, конечно, сам собою возникал вопрос: что именно в человеческой природе этим подлежательным правилам придает важность подлежательных начал? Но Кант не захотел войти глубже в природу челове-

ского духа, потому что рационализм, как сказано, не любит оснований духовно-реальных, и то, что возникает из глубины души грозю против мысли о безусловной деятельности ума, назвал призраком. Что это за таинственное явление?

Мыслители во все времена возбуждались внутренней потребностью своей природы возноситься в область высших истин, стремиться за пределы пространства и времени, подниматься над опытом и не доступное ни чувству, ни рассудку созерцать, сколько можно, оком ума. Отсюда еще со времен Аристотеля в кругу философских наук получила самое почетное место метафизика и, по вышеопытности протекаемого ею поприща, могла основываться только на идеях. Вот эти-то метафизические начала — идеи — Канту показались теперь трансцендентальными призраками. Их считалось четыре: идея *бытия*, идея *души*, идея *мира* и идея *Бога*, и эта четверица идей лежала в основании четырех метафизических наук: онтологии, психологии, космологии и естественного богословия. Все эти науки доказывали предметную реальность тех предметов, созерцание которых условливалось идеями, и посредством этих самих идей необходимо ограничивали ум. Само собою разумеется, что такое ограничение ума не могло нравиться рационализму Канта, который хотел устранить его от всякого влияния и представить деятелем безусловным. Поэтому Кант решился подвергнуть критике все упомянутые четыре идеи метафизики и, чтобы расторгнуть связь их с соответствующими им реальными предметами, счел нужным приписать им логическое значение. Посмотрим, как объяснял он каждую из них.

По мнению Канта, рассудок есть сила единства явлений посредством правил, а ум есть сила объединения рассудочных правил на началах, обнаруживающихся обыкновенно путем логическим — в умозаключении: потому что, когда ум низшие правила строит на других высших, основание, произносимое умом, очевидно, имеет употребление логическое и, составляя собою целый ряд условий чего-нибудь условного, есть основание безусловное. Таким образом, тому призра-

ку Кант приписал значение логического начала, или высшей посылки силлогизма, имеющей характер безусловного, и в этом значении понял так называемую *идею бытия*.

Отдавая полную справедливость диалектической изворотливости Канта, исследователи его критики всегда, однако же, в таком выводе и значении идеи бытия видели важный недостаток его диалектики. Зерно заблуждения здесь, без сомнения, состоит в неправильном понятии об идее. Идея как орган ума (*Vernunft*) в этом самом значении никогда не входит в область рассудка (*Verstand*), подобно тому, как солнце, озаряя своими лучами предметы, само в реальном своем бытии не соприкасается с ними. Когда стараемся мы какое-нибудь понятие возвести к идее, тогда сама недостижимость этой цели доказывается нам, что идея понимаемого предмета не заключается в пределах пространства и времени. Поэтому идею мы представляем не как общую или родовую форму (*ἔιδος*), которой можно объединять какие-нибудь частные понятия, а как единичную мысль, которая выше всякого анализа, хотя заключает в себе всю полноту реальности предмета. Так понимаема была идея всегда и всеми, кто не смешивал ее с понятием. Но в таком случае ее, саму в себе, отнюдь нельзя принимать в значении логическом и отождествлять с высшей посылкой силлогизма. Она своим влиянием на деятельность рассудка связывает его понятия и формует их; так что никакого суждения без участия идеи быть не может. Но суждение, сколь бы ни безусловной казалась его форма, именно потому, что оно формально, не есть идея. Идея дает формам силу развития, но, развиваясь в них, сама в себе — в собственной своей природе — не развивается и не делается формой, подобно тому, как идея какого-нибудь литературного произведения, выразившись в книге, не делается книгой и не замыкается в ней, но, оживляя ее мысли, в то же время продолжает жить, как и жила, в уме писателя, и заключает в себе возможность развить себя во множестве других книг. Итак, понятие Канта об идее бытия как о логическом начале соединения понятий совершенно ложно. Напротив, под именем этой идеи надобно понимать взгляд ума на все сущее в реальном его бытии; и в таком своем значении она, сама по себе, не безусловна, но

представляется только органом ума, созерцающего безусловное. Это понятие об идее бытия, оправдываемое ее проявлениями в природе человеческого духа, конечно, не могло нравиться Кантову рационализму, потому что поставляло ум в зависимость от начал мира метафизического и лишало его права на поприще познания произносить свои приговоры безотчетно.

Приняв идею бытия в смысле логического начала мышления, Кант рассматривает ее в трех видах: 1) как безусловное единство *мыслящего субъекта*; 2) как безусловное единство *ряда условий* в мире явлений; 3) как безусловное единство *условия всех предметов* мышления. Первую идею, как мы сказали выше, называл он психологической, вторую – космологической, а третью – богословской. Понимая все эти идеи в значении высшей посылки умозаключения о душе, о мире и о Боге, то есть полагая их как логические начала мышления, Кант естественно должен был впасть в крайнее заблуждение относительно этих предметов, существующих по законам логических форм, не под условием пространства и времени, не в значении категорических понятий, а реально, за пределами чувственного воззрения и по иным, недоступным мышлению законам бытия.

Отвергнув реальное значение идеи бытия вообще, Кант, согласно с предположенными уже началами своей аналитики, отверг и реальное значение идеи души, мира и Бога. О предмете, соответствующем той или другой идее, говорит он, мы не имеем никакого познания; от чего же происходит, что приписываем ему предлежательную реальность? Единственно от того, что к такой идее переносимся необходимым заключением ума, — от известного нам заключаем к тому, о чем не имеем никакого понятия. Как искусно скрыл здесь Кант узел своего софизма! Этим софистическим его оборотом впоследствии воспользовался даже Гегель и ослеплял им своих слушателей, будто великой истиной. Вопрос, как видите, здесь в том, отчего предметы, соответствующие идеям души, мира и Бога, кажутся нам имеющими *предлежательную реальность*, а не в том, *знаем ли мы о них что-нибудь или нет*. Что же полагается у Канта в основание решения этой задачи? — Правильно, логически надлежало бы положить какую-

нибудь *подлежательную реальность*, чтобы заключить к *реальности подлежательной*; а Кант полагает *подлежательно известное* и заключает к *предлежательно реальному*: явно, что это чистый логический обман; потому что подлежательно известное может быть и не реально; следовательно, от него еще нельзя заключить к подлежательной реальности. Так, например, категорическое понятие есть нечто известное; однако же, как известное, оно само по себе не приводит ни к чему реальному. Если же предметам своих идей, то есть душе, миру и Богу, мы по какой-то необходимости приписываем подлежательную реальность, то этим самым неопровержимо доказывается, что наши идеи гораздо больше реальны, чем сколько известны, и что, следовательно, соответствующие им предметы действительно существуют. Но куда ведет свои заключения Кант? Положив считать призраком все, что противоречит цели его рационализма и вместе с тем невольно замечая, что идеи – психологическая, космологическая и богословская – требуют объективного бытия соответствующих себе предметов, он все эти требования относит к числу лживых, обманчивых притязаний и, если они обнаруживаются в психологии, почитает их *паралогизмами* чистого ума, если в космологии, – *антиномиями* чистого ума, если в богословии, – *идеалом* чистого ума.

Частные выражения идеи психологической, поскольку она направляется к соответствующей себе объективной реальности, состоят в требовании, чтобы душа была *субстанцией, существом простым и лицом*. Все эти требования, по мнению Канта, выражаются в форме умозаключений, которые, будучи рассматриваемы им с рационалистической точки зрения, кажутся ему паралогизмами. Хотя мы не видим исключительной необходимости представлять эти требования идеи души в форме силлогистической; потому что они иногда бывают гораздо понятнее для непосредственного сознания и чувства, чем для мыслящего рассудка; однако же, посмотрим, в каких умозаключениях развил их Кант и почему отнес к числу паралогизмов.

«То, представление чего есть безусловное подлежащее нашего суждения, — говорит он, — и что поэтому не может быть ограничением никакой другой вещи, есть *субстанция*; но я как существо мысля-

щее есть безусловное подлежащее всех возможных моих суждений, и это представление обо мне самом не может быть сказуемым никакой другой вещи; следовательно, Я как существо мыслящее есть субстанция». Составив такое умозаключение в пользу субстанциальности души, Кант потом спрашивает: какое можно сделать употребление из этого понятия о субстанции? Что я как существо мыслящее продолжаюсь, естественным образом не происходя и не уничтожаясь, о том отсюда заключать никак нельзя; ибо в этом понятии о субстанциальности души нет ничего опытного, что могло бы быть предметом применения категорий. Следовательно, положение: душа есть субстанция, означает субстанцию только в идее, а не в реальности. — Рассматривая составленное Кантом умозаключение о субстанциальности души и опровержение этого умозаключения, легко заметить, что у Канта определение субстанции не верно, а потому и опровержение его не могло быть затруднительно, хотя сделано тоже недостаточно. Субстанция, конечно, есть подлежащее, но, во-первых, это — подлежащее не моего суждения, которое имеет значение только формальное, а моего бытия, без которого я не мог бы и судить, даже не мог бы произнести и того, что у Канта называется подлежащим; во-вторых, это — подлежащее не безусловно, ибо подлежащее — не подлежащее, если оно не ограничивается сказуемым, а ограниченное чем бы то ни было, уже не есть безусловное. Всякое ограничение, как известно, служит обликом предмета и потому делает его доступным для понятия. И только под условием своих ограничений проявляя субстанцию, предмет вместе с тем, по этим же самым ограничениям, становится и предметом внешнего или внутреннего опыта, а отнюдь не субстанции, которая всегда есть и должна быть, как говорит и Кант, предметом идеи.

«Всякая вещь, на деятельность которой нельзя смотреть как на стечение многих действующих вещей, продолжает Кант, есть существо простое; но душа, или действующее Я, — именно таково; следовательно, душа есть *существо простое*». Против этого умозаключения критик говорит, что путем опыта нельзя дойти до необходимого единства подлежащего как условия возможности каждой мысли, и потому

в основании простоты души лежит только формальное свидетельство сознания (Apperaption): я мыслю. В этом свидетельстве Я есть лишь логическое единство подлежащего, а не действительная простота его. Притом положением, что душа есть существо простое, продолжает Кант, нельзя отличить душу от материи. Материя есть тоже вещь сама в себе, и вместе материя есть только явление вещи, которая в основе сложной своей внешности должна заключать равным образом подлежащее простое. В этом опровержении заключения о простоте души, без сомнения, всякий заметит бессильное, ничего не опровергающее резонёрство Канта. Ему хотелось бы такой простоты, на которую можно было бы указать пальцем и в которой он мог бы осязать единство различных, сменяющихся из нее мыслей. Но в этом случае простое не было бы просто. Сознание же надобно представлять в таком отношении к душе, что не единством сознания условливается единство и простота души, а, напротив, единством и простотою души условливается единство сознания. В противном случае единство сознания было бы явлением без причины. В сознании и многообразное приводится к одному, именно по той причине, что оно силу объединения своего содержания получило в единичном и простом существе — в душе. В этой-то сфере сознания, а не в тайнике душевной природы, живет наше Я, и живет не как явление логическое, а как представитель человеческой личности и начало эгоистической деятельности. Что же касается различия между простотою человеческой души и простотою вещей, поскольку они рассматриваются сами в себе, то хотя бы последняя предположаема была и справедливо, для отличия ее от первой есть много признаков из высшей сферы познания, о которых говорить здесь было бы и долго, и неуместно.

«Что в разные времена сознает себя численно тем же, — умо-заключает Кант, — то есть лицо; а душа в разные времена сознает себя численно той же; следовательно, душа есть *лицо*». Сколь ни паралогистически в самом деле составлен Кантом этот силлогизм, доказывающий личность души, но опровержение еще слабее самого силлогизма. Положение, говорит он, что, при всем многообразии содержания в моем сознании, я сознаю себя тем же, есть положение анали-

тическое. Но это тождество подлежащего не простирается на его воззрение, для которого подлежащее есть предмет, а потому не может и доказывать его личности. Таким возражением Канта скорее опровергаются начала критики чистого ума, чем личность души. В самом деле, если старик сознает себя тем же человеком, которым он был в молодости, а воззрение говорит ему, что теперь он не таков, каким был прежде, то воззрение, не отождествляя человека, не относится к его личности, не входит в круг существенных условий ее бытия, и в таком случае личность души будет выше форм времени. Впрочем, понятие о лице определяется сознанием не одного тождества подлежащего, но еще более — сознанием разумно свободных преимуществ его жизни, и, следовательно, составленное Кантом умозаключение, которым, по его мнению, доказывают личность души, есть собственная его неудачная выдумка и значения исторического вовсе не имеет.

ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

(Продолжение 1)

Рассмотрев основанные на психологических идеях и составленные Кантом умозаключения, мы убедились только в том, что Кант, в угодность задуманному им рационализму, сколько ни старался превратить связь души с миром метафизическим и закрыть человеческий дух от влияния идей или безусловных начал ведения, принимаемых в смысле подлежательном, не мог достигнуть своей цели. Если же рационализм его в этом отношении держался и доныне еще держится, то опорой ему служит не критическое исследование души, не беспристрастная наука, а направление времени, сильное развитие частного и общественного эгоизма, более же всего, как мы и прежде сказали, дух лютеранского вероучения. Учение о душе под гнетом рационализма, напротив, стеснено более всех других наук и в сфере его деятельности не только не получило никакого развития, но почти совершенно изгнано из курсов философии. И это весьма естественно; потому что, где философия покровительствует рационалистическому эгоизму, там философскому самопознанию не может быть места. Но будем продолжать свой обзор и посмотрим, каким образом Кант после борьбы с психологией восстал против космологии и в ее основаниях заметил антиномии чистого ума.

Как частное выражение идеи бытия у Канта принимается также и идея мира, или идея космологическая, и распадается на четыре низших идеи, которые Кант называет распространенными до безусловного категориями. Эти четыре космологические идеи суть: 1) безусловная полнота *состава* данного целого, в пространстве и времени; 2) безусловная полнота *деления* данного целого в явлениях; 3) безусловная полнота *происхождения* явлений вообще; 4) безусловная полнота *зависимости бытия*, изменяющегося в явлениях. Каждая из этих идей, по мнению Канта, ведет к двум противоречащим, хотя равно уважительным, умозаключениям. И так как ему казалось, что основание этих взаимно противоречащих заключений лежит в законо-

дательстве одного и того же ума, то и приписал он уму взаимное противоречие законов, или так называемые антиномии. Предположив это, Кант каждую из четырех космологических идей выразил в следующих антиномических, то есть взаимно отрицающих себя, положениях:

1. Мир имеет начало во времени и по пространству ограничен. — Мир не имеет ни начала, ни границ, но и по времени, и по пространству бесконечен.

2. Каждая сложная субстанция в мире состоит из простых частей; так что в нем нет ничего, кроме простого, и того, что сложено из простого. — Ничто в мире не состоит из простых частей, так что в нем нет никакой простоты.

3. Причина, из которой могут быть выводимы все явления мира, не одна в природе: для изъяснения их необходима также причина свободная, без которой не было бы первой причины, а следовательно, и полного ряда причин. — Свободы нет, но все в мире происходит по законам природы; потому что свобода противоречит основанию причинности, без которого был бы не возможен опыт.

4. К миру принадлежит совершенно необходимое существо — либо как часть его, либо как причина. — Никакого совершенно необходимого существа нет ни в мире, ни вне мира как его причины.

Эти антиномии, по словам Канта, основываются на следующем умозаключении: если дано условное, то дан также и целый ряд всех его условий; но предметы чувства даны как условное; следовательно, дан и целый ряд всех их условий. Условное может быть принимаемо здесь в двояком значении: во-первых, в значении вещи самой в себе, во-вторых, в значении явления. В условном как в вещи самой в себе заключается и весь ряд условий, а следовательно, и безусловное, — и последовательное развитие членов порядка в этом случае невозможно. Отсюда происходят *тезы* первых двух антиномий: мир имеет начало во времени и ограничен по пространству; каждая сложная субстанция в мире состоит из простых частей. Напротив, в условном как в явлении условий не заключается, а потому тут необходимо от условного идти мало-помалу рядом условий к безусловному до бесконечно-

сти. Отсюда происходят *антитезы* первых двух антиномий: мир не имеет ни начала, ни границ; в мире нет никакой простоты. И как тезы, так и антитезы в обеих этих антиномиях, по мнению Канта, ни истинны, ни ложны. Но иначе производит Кант две последние антиномии, в которых условное и безусловное не однородны, как в первых, и приходят в связь только динамически, т. е. через влияние одной силы как причины на другую как на действие. В таком именно отношении находятся: свободная причина явлений и необходимая зависимость их от законов природы; бытие необходимого существа — в мире и небытие его — ни в мире, ни вне мира. В этом случае безусловное полагается вне ряда условий, как разумеваемое — идея ума сама по себе, а ряд условий сознается вне условного, как возможный опыт рассудка — тоже сам по себе. Таким образом, разумеваемая идея свободы и неизменного существа поставляется в противоположность с необходимыми законами зависимости вещей в мире чувственном, и заключение делается либо в пользу первой, либо в пользу последних. Если представления суть только явления, соединяемые законами опыта, то эти законы должны сами иметь основание уже вне опыта — в идее, — и тогда произойдут *тезы* двух последних антиномий: в мире господствует свобода как первая причина всякой деятельности; к миру принадлежит совершенно необходимое существо. А если явление суть вещи сами в себе, то в основании их уже не может быть места идее, — и тогда произойдут *антитезы* двух последних антиномий: в мире нет ни свободы, ни необходимого существа. Все эти положительные и отрицательные заключения третьей и четвертой антиномии, как и первых двух, по мнению Канта, ни истинны, ни ложны.

По-видимому, ни в чем не показал Кант столько остроумия, как в выводе антиномий чистого ума, — и было много мыслителей не только в Германии, но и в других государствах Европы, которые от всей души допускали эти антиномии и одобряли их вывод. Но мы видим здесь лишь искусно придуманный Кантом способ утвердить основания рационализма и, вопреки психологическим убеждениям человека и вековым началам философии, все в нашей душе обратить в чистые формы и отвлеченные понятия. Надобно полагать, что совре-

менники и слушатели Кенигсбергского философа были сильно предрасположены к рационалистическому формализму, когда беспрекословно приняли первое, коренное его понятие в рассматриваемом учении, что частные космологические идеи суть не иное что, как распространение категорий до безусловного. Казалось бы, как принять это противулогическое положение! Кто не видит, что категорию никак нельзя распространить так, чтобы она сделалась безусловным? Можно ли число, через увеличение его, довести до того, чтобы оно наконец заключило в себе все целое, поглотившее всякую численность и через то переставшее быть числом? Или наоборот — можно ли единицу делить до того, чтобы она наконец обратилась в ничто — в нуль? Возьмем, например, категорию качества, в применении к человеку, и будем распространять ее через отвлечение от человека родовых и видовых, существенных и случайных его примет: через это мы постепенно дойдем до самого высшего понятия «бытия», далее которого отвлечение уже невозможно. Что же? Понятие бытия есть ли «безусловное» — идея? Совсем нет; это — опять не иное что, как высшая категория: это — чистая форма без всякого содержания, без всяких признаков жизни, тогда как идея есть полная, в себе самой заключенная жизнь. Так, например, идея счастья или блаженства заключает в себе всю полноту условий для счастливой жизни, подобно тому, как семя скрывает в себе всю полноту силы для развития растительного организма. Поэтому безусловное в значении идеи, или, точнее, идея безусловного, существует в душе реально, тогда как категории, чем больше распространяешь их, становятся тем формальнее.

Поняв безусловное как форму ума и через то в логическое сродство с ним поставив категории, которые по силе аналитики рассудка приложимы только к условному в явлении, Кант из этих начал по отношению к миру вывел совсем не то, что из них действительно вытекало. В одной и той же сфере логического мышления видит он как безусловное, так и условное, и говорит, что условное мы можем принимать в двояком значении: либо как явление, либо как вещь саму в себе. Начиная мышление от условного в смысле явления, рассудок, по мнению Канта, оканчивает его заключением к безусловному: а когда

движение мысли начинается от условного в значении вещи самой в себе, — эта вещь сама в себе не представляет возможности заключать к безусловному, потому что в самой же себе содержит весь ряд условий и, следовательно, сама же должна быть безусловным. Таким образом ум находит в себе основания касательно главнейших вопросов о мире делать взаимно противоречащие заключения. Но в каком бы значении ни приняли мы условное, — будет ли это явление, или вещь сама в себе, — как скоро оно в сфере логического мышления, рассудок от него никогда не дойдет до безусловного и, следовательно, ни в каком случае не будет противоречить самому себе. В самом деле, положим, что за исходную точку своего мышления мы приняли условное в значении явления. По мнению Канта, при этом нам необходимо остановиться на безусловном; а выходит не так: при этом мы, сами того не замечая, начинаем мыслить об условном под предварительным влиянием идеи безусловного и стремимся к последнему именно от того, что оно в нас первое, — а потому, независимо от этого первого, никогда не достигаем его. Наше условное есть мир в явлении, но на каком основании большую или меньшую сумму замечаемых нами явлений мы называем миром, то есть полным гармоническим целым, в котором все держится премудро установленными отношениями причин и действий, средств и целей? Явно, что все наши, относящиеся к миру исследования суть только проверка готовой уже идеи о нем, и окончить эту проверку, дойти до последнего узла, соединяющего нити частных сфер мироздания, нам невозможно, а потому и достигнуть до безусловного средствами одного мышления, развитием одних категорических понятий мы не в состоянии. Положим опять, что исходная точка нашего мышления есть условное в смысле вещи самой в себе. По мнению Канта, в этом случае нельзя дойти до безусловного, и такое мнение его совершенно справедливо, — но не в том отношении, что, выходя из понятия об условном как о вещи самой в себе, мы не в силах заключить к безусловному, а в том, что само это понятие для нас невозможно. Что такое мир сам в себе? Отвечая на этот вопрос независимо от идеи безусловного, мы не могли бы сказать даже и того, — условен он или безусловен. А не имея понятия о мире как о предмете

самом в себе, нельзя иметь и посылку для заключения не только о безусловном, но и ни о чем. И так, если идея мира, согласно с положением Кантовой диалектики, имеет употребление лишь логическое и направляется единственно к объединению категорических понятий рассудка, следовательно, есть начало служебное, подчиненное законам мышления, то и по самой природе этих законов, требующих непрерывного хода мыслей, бесконечного ряда умозаключений, теоретический ум не может остановить развитие своих форм и закончить его положением безусловного; а потому в области теоретического ума нет места и антиномиям. В ней все движется, все идет вперед, кроме одного ума, который отождествляет свое бытие самосознанием и, таким образом, если и допускает безусловное, то видит в нем не иное что, как себя. Правда, Кант в своей критике еще не дошел до этих результатов, однако же, из положенных им начал они необходимо вытекали и мы увидим, как впоследствии Гегель оправдал это самым делом и доказал, что вывод Кантовых антиномий сам в себе есть антиномия, что все тезы его относятся единственно к уму, а антитезы — ко всему тому, что полагается умом как предмет.

Кант допускал еще силу стремления ума к миру духовному, обнаруживающуюся особенно требованием существа высочайшего и первой причины всяческих: но чтобы до конца остаться верным своему взгляду, он такое требование почитал только домашним произведением мышления — *идеалом чистого ума*. Мы уже видели, что идее приписывал он значение формального или логического начала, имеющего правильное приложение только к объединению категорий, а через них к возможному опыту. Явно, что в таком значении идея сама по себе не могла иметь никакого содержания и ничем не ограничивалась. Она во мнении Канта стоит выше всего, но стоит как что-то пустое, не мыслимое и не представляемое. Ум начинает сознавать ее силу только тогда, когда видит в ней общую форму всех возможных предикатов вещи, подобно тому, как если бы физик только тогда допускал присутствие электричества в лейденской банке, когда бы извлек из нее искру. Но эти предикаты даются не вещью, а рассудком, который заключает их в самом себе, и, по собственному усмотрению,

одну из них подводит под идеальное свое начало, а другие отрицает, и благодаря этому отрицанию то, от чего бывает отрицание, почитает чем-то положительным, материей, реальностью. Отсюда идею как совместимость всех возможных предикатов Кант называет идеей всякой реальности и говорит: когда в основание этой идеи полагают трансцендентальный предмет (Substratum), тогда происходит понятие отдельного существа, содержащего в себе все реальности (entis realissimi). Но само собою разумеется, продолжает он, что ум для представления необходимого и совершенного ограничения вещи предполагает не бытие такого существа, которое соответствует идеалу, а только идею его. Следовательно, существо реальнейшее есть совместимость всех возможных предикатов не более, как в идее, — есть не что иное, как идеал чистого ума, или идеальный первообраз вещей, получающих материю своей возможности от того идеала. Все это, говорит Кант, указывает не на объективное отношение какого-нибудь действительного предмета к другим вещам, а на отношение идеи к понятиям. О бытии же существа с таким исключительным преимуществом мы остаемся в совершенном неведении, хотя, как скоро идеал чистого ума переходит в наше представление, — мы тотчас овеществляем его, то есть делаем предметом, потом усвояем ему образ, а, наконец, по естественному прогрессу ума, приписываем ему даже полноту единой личности.

Эти жалкие и, однако же, логически вытекающие результаты рационалистических начал не только бесчестят достоинство науки, но унижают до степени скотской бессмысленности и саму природу человека. Одну только великую и поучительную истину, по крайней мере, отрицательно, доказывают они, что человеческий ум, без руководства религии, без глубоких убеждений в истинах Христовой веры, — ум, вступающий на поприще философии с гордой самоуверенностью, что его мерой можно определить все, этот ум, сколько бы ни казался он высоким, в область науки непременно вносит безумие, а в человеческое общество — нравственную заразу. В самом деле, что может быть безумнее той уверенности, что не зрение зависит от света, а свет от зрения, или не желание происходит от предмета, а предмет от жела-

ния? Между тем, по началам Канта, выходит так: когда в основание этой (чисто формальной) идеи, говорит он, полагают трансцендентальный предмет, тогда происходит понятие о существе реальнейшем. Но такое положение трансцендентального предмета в основание идеи есть ли дело произвольное или необходимое? Ведь оно так необходимо, что полагает высочайшее существо через само его отрицание, подобно тому, как у Давида безумный, говорящий в сердце своем, что нет Бога, этим самым обличает тайное чувство сердца, требующее Божьего бытия. Поэтому Канту неотразимо предстоял вопрос: откуда навязывается человеку такое требование? Идея сама по себе, как *формальное* начало ума, по смыслу Кантовой идеологии, его не объявляет; категории или возможные предикаты вещи еще менее способны к тому: трансцендентальные формы чувственного воззрения сами ожидают ограничений. На что ни посмотри в области критики чистого ума, — ни в чем не видишь причины, заставляющей в основание идеи полагать трансцендентальный предмет. А между тем он почему-то полагается. Защитники рационализма, конечно, скажут, как говорит и Кант, что ум, открывая свое движение от условного, постепенно восходит к безусловному — к идее, и реализует его возможными предикатами. Но мы уже заметили, что идея сама по себе отнюдь не есть безусловное, а только орган для созерцания безусловного; заметили также, что если бы идея сама по себе была безусловное, то нам никак нельзя было бы от условного дойти до нее как до безусловного, подобно тому, как определенный момент времени, сколько бы он ни двигался, никогда не может уравниваться с беспредельной и неподвижной вечностью. К этим прежним замечаниям в настоящем случае можно прибавить только то, что и само понятие об условном есть так называемое *petitio principii*¹, то есть, что нам нельзя было бы и знать, что нечто условно, если бы через идею ума не ограничивало нас безусловное, равно как мы не знали бы и о своей конечности, если бы не ограничивались бесконечным. Что условнее домашнего животного? И, однако же, оно не сознает своей условности, а потому не требует и

¹ В пер. с лат. *старание добиться начал*.

безусловного. В чем же скрывается семя этих жалких результатов рационализма на попрание естественного богословия? Единственно в ложном понятии об идее ума. Идея, как мы уже видели, у Канта имеет употребление только логическое; и, однако же, несмотря на чисто формальное ее значение, она облечена авторитетом начала реального. Тут вышло все наоборот. Если под идеей понимается не простое слово, то она должна быть действительно реальным началом ума, но реальность ее может условливаться только безусловным; поэтому ум, через посредство своей идеи, необходимо созерцает существо реальнейшее и не в силах отказать от того, что созерцает, равно как и глаз, видя звездное небо, никак не откажется, что видит его. Это и естественно, и ясно. Но у Канта идея, прежде чем получила реальность, полагается, либо как пустое слово, либо как нечто вовсе не существующее и в то же время имеющее силу начала и могущее ограничивать категории. Представляем этот взгляд Канта на суд всех мыслителей, найдут ли они здесь хоть искру здравого смысла. Потом Кант реализует свою идею не со стороны безусловного (зачем? она, по его мнению, при всей своей пустоте и сама безусловна), а со стороны возможных предикатов или категорий, точно так, как при построении логического силлогизма общая или большая посылка реализуется через подведение под нее меньшей посылки. Но если идея есть то же, что общая посылка в силлогизме, то она должна в форме логической провещавать вечные истины, которых категории доставить ей не могли, потому что наперед сами ждут от нее ограничения, и которых она не заключает также в самой себе, потому что не имеет никакого содержания. Откуда же берутся эти вечные истины, стоящие недостижимо выше опыта и только произносимые, но не обнимаемые самим умом? На этот вопрос Кантова критика чистого ума ничего не отвечает. Заметим еще, что, думая реализовать свою идею возможными предикатами, Кант реализует ее только в смысле логическом, то есть делает ее формой, состоящей из одних форм или понятий, и эти понятия почитает реальными единственно потому, что в отношении к ним имеют отрицательное значение другие понятия. Как легко и удобно реализовать, таким образом, идею! Есть у вас идея богатства, и

вам хотелось бы реализовать ее в собственном вашем лице, введите в нее только все возможные предикаты богатства, — и вы богаты логически; а если этому логическому построению придадите еще образ, то будете богаты и в воображении. Но чтобы наслаждаться таким богатством, советуется наглухо запереть чувства и Кантовой критикой совершенно закрыть око ума, дабы не видеть ничего предметного, ни ниже, ни выше себя: в противном случае разочарование неизбежно. Нет, не так надобно понимать реальность идеи!

Составив понятие о Боге как об идеале чистого ума, которому по началам рационалистическим не соответствует ничто предметное, Кант увенчал теоретическую часть своей критики разбором и оценкой трех доказательств бытия Божьего, именно доказательства *онтологического*, *космологического* и *физикотеологического*. Само собою разумеется, какова долженствовала быть оценка их на основаниях, положенных рационализмом.

Рассматривая доказательство онтологическое, по силе которого существо реальнейшее есть безусловно необходимое и, следовательно, необходимо существующее, Кант говорит: безусловно необходимого существа нельзя и мыслить, потому что все условия силы мыслящей таковы, что отодвигают его вперед и не дают ему места в понятии. Между тем Канту хотелось бы, чтобы Бог — существо безусловно необходимое — помещался в пределах его понятия и, наравне с предметами возможного опыта, являлся сознанию в категорических ограничениях! Значит, ему хотелось бы, чтобы существо безусловно необходимое, сделавшись содержанием понятия, перестало быть безусловным, а ум, обнявший его своим понятием, облекся величиим силы безусловной. Желание, недостойное не только философа, но и вообще — человека здравомыслящего! Существо безусловное не потому ли и безусловно, что оно выше всех условий и всякой условной деятельности, а потому выше и мышления? Очень естественно, что, сколько бы ни возносились мы к нему своей мыслью, оно как безусловное все будет впереди нашего полета. И, несмотря на то, разумная душа, возносясь к нему, не только не утомляется своим стремлением, но еще находит в нем удовлетворение своего требования и услаждается им

как высоким своим достоинством. Не находит Кант удовлетворительной и той черты онтологического доказательства, что в понятии существа реальнейшего должно заключаться также бытие, и что поэтому оно как реальнейшее должно существовать. Это заключение, что существо реальнейшее *должно существовать*, очевидно, есть аподиктическое, то есть совершенно известное и необходимое, и выведено из посылки аподиктически необходимой: но Канту, без всякой логической причины, угодно было ту посылку назвать только возможной; а от возможного к действительному, говорит он, заключить нельзя. Притом, все положения о бытии, продолжает Кант, суть положения синтетические, в которых предикат бытия может быть отнят от субъекта без противоречия; значит, мы не противоречили бы понятию о существе реальнейшем, если бы мыслили его и без бытия. Так ли это в самом деле? Вникнув в предмет надлежащим образом, мы должны избрать одно из двух: или удержать существо реальнейшее в смысле понятия, — и отказаться от совершенной его реальности, или положить совершенную его реальность, — и расстаться с ним как с понятием. Первое необходимо потому, что пока мы имеем только понятие о существе реальнейшем, — оно в нашем понятии далеко не реальнейшее; ибо рассудок — сила понимающая, может ли составить понятие о существе реальнейшем, когда он сам не реален? Как он поймет всесовершенное, не имея сам полноты совершенств? Пускай же Кант защищает свое понятие о существе реальнейшем и, если угодно, отнимет от него бытие, но в его понятии никто не узнает существа реальнейшего. Второе необходимо потому, что как скоро существо реальнейшее действительно реальнейшее, то есть заключает в себе все совершенства, то по этому самому оно уже выше логических законов мышления, выше всех возможных категорических сочетаний, следовательно, должно быть вне области рассудка и существовать предметно, то есть иметь действительное бытие. Но в этом-то смысле положение о реальнейшем существе будет уже не синтетическое, а аналитическое; потому что реальнейшее существо, имеющее бытие предметное, не может стоять ни под каким началом синтеза, как стоит Кантово понятие под синтезом логической идеи, то есть не зависит ни от

какой причины, соединившей в нем все реальности. Итак, Кант своей критикой несколько не ослабил онтологического доказательства бытия Божьего, а только более прояснил его начала рационализма и показал, до какой степени враждебен он нравственно-религиозным убеждениям человека и как близко подходит к решительному безбожию.

Не сильнее опровергает он и космологическое доказательство бытия Божьего. Формула этого доказательства у него следующая. Если существует что-нибудь, то существует и безусловно необходимое существо; но я по крайней мере существую, следовательно, существует и безусловно необходимое существо. Это доказательство Кант находит не только слабым, но и лукавым. По его мнению, оно выходит как будто из опыта, а на самом деле наперед уже готово опереться на доказательстве онтологическом, которое от понятия о существе реальнейшем заключает к бытию существа безусловно необходимого. Странно, а на деле большей частью случается так, что человек с худым направлением и нечистой совестью, принимая вид обличителя, как-то невольно высказывает свою недобросовестность и превратность собственных своих мыслей. Мы сейчас видели, что Кант толковал о понятии существа реальнейшего, тогда как без сомнения сознавал, что на языке его вертится только слово «реальнейшее существо», а самого понятия о нем в рассудке нет и быть не может. То же самое видим и теперь: он толкует о космологическом доказательстве бытия Божьего, а в мысли у него иное — каким бы образом представить его так, чтобы скрыть его силу как доказательства космологического и сблизить его с доказательством онтологическим, которое казалось ему достаточно опровергнутым. Посмотрите: от чего под большую посылку космологического доказательства: «если существует что-нибудь, то существует и безусловно необходимое существо» Кант не подвел никакой вещи из природы видимой? Разве мало представлял ему опыт существ условных — сотворенных? *Небеса поведают славу Божью, творение же руку его возвещает твердь* (Пс. 18, 2)! Так нет; на месте меньшей посылки его силлогизма стало положение: «но я по крайней мере существую». Что заставило Канта из всех предметов

видимого мира избрать свое я? — То, что с ним можно было соединить два значения: значение условного бытия и значение мыслящего или понимающего субъекта. Вот здесь-то действительно скрывается лукавство, подтверждающееся еще более тем, что свое я в формуле космологического доказательства Кант принял в смысле не условного бытия, как бы следовало, а понимающего субъекта, до которого космологическому доказательству дела нет. Так-то великий философ обманывал своих слушателей даже умышленными софизмами! Впрочем, приняв свое я и в значении понимающего субъекта, он сблизил космологическое доказательство не с онтологическим, чего ему хотелось, а с психологическим; потому что в этом своем виде оно выходит из сознания, в котором представления опытные встречаются с требованиями идеальными и ищут соответствующего себе места в системе явлений, озаряемых сознанием. Мы столь же ясно сознаем преемственность вещей изменяющихся, сколь ясно сознается нами требование начала неизменного, и первое обязательно поставляем в какую-нибудь зависимость от последнего. Это — два непосредственно известные данные в единстве нашего сознания. К ним присоединяется и третье данное, известное посредственно — через чувственное воззрение, то есть бытие случайностей в мире чувственном. После сего, по этим трем данным известным, остается найти четвертое — неизвестное, именно бытие существа необходимого. Это-то бытие способом психологического доказательства и находится; так что формула его может быть представлена следующим образом: все, изменяющееся в нашем сознании, существует предметно; но тем, что требуется в нашем сознании как безусловно необходимое, ограничивается все, изменяющееся в нашем сознании; следовательно и то, что требуется в нашем сознании как безусловно необходимое, существует предметно. С логической стороны это умозаключение выдерживает всякую критику, допускающую предметное бытие явлений, и только по содержанию вторая посылка его требует исследований и определения способа, каким изменяющееся в сознании ограничивается неизменяемым. Итак, Кант не только не опроверг космологического доказательства бытия Божьего, но и не коснулся его — собственно как космологиче-

ского: в этом своем значении оно осталось не тронутым. Да и возможно ли было Канту опровергнуть то, что имеет свое основание в опыте, которого он не признавал и вместе боялся как неумолимого обличителя своей теории? Задуманное им софистическое сближение космологического доказательства с онтологическим привело его, как мы сказали, к доказательству вовсе не онтологическому, основывающемуся на идее существа совершеннейшего, а к психологическому, соединяющему в сознании условное с безусловным; да и этого последнего доказательства он не поколебал.

Формулу физико-теологического доказательства бытия Божьего Кант излагает следующим образом: в мире заметны ясные признаки порядка, установленного намеренно и премудро. Этот целесообразный порядок для самих вещей есть что-то чуждое и случайное. Следовательно, должна существовать высочайшая и премудрая причина, которая устроила все это — не как слепо действующая и по своей плодотворности могущественная природа, а как разумность, бывшая причиной мира свободной. Это доказательство, по мнению Канта, имеет силу доказательства аналогического, то есть заключает к бытию разумной причины всемирного порядка по сходству заключений от произведений художества к художнику; следовательно, здесь берется в расчет только форма мира, а не материя или субстанция его, и потому доказывается бытие создателя, а не творца. Стараясь ослабить таким образом силу физико-теологического доказательства бытия Божьего, Кант как будто и самого Бога — первую причину всяческих, хотел представлять в мире явлений или форм подобно тому, как художника видит он в мастерской. Вещи сами в себе отличая от вещей в их проявлении, со своей человеческой точки зрения, поскольку и человек существует в этих двух видах, какое имел он основание раздваивать таким же образом и первую причину мира, которая, уже и потому что первая, должна быть существом выше явлений и перед которой поэтому мир отнюдь не раздваивается так, как он двойтс перед взглядом человека? Этот близорукий взгляд извинителен был еще в мире языческом, в котором философы, допуская предвечную материю, видели нужду в верховном ее образователе и таким образом

приходили к понятию о димиурге. Мысль о происхождении вещей из ничего, об акте творения, о всемогущем слове творца, приводящего все из небытия в бытие, не вмещалась в их уме. Но философу-христианину в высочайшей причине всяческих различать Творца и Образователя, и притом — различать такому глубокому мыслителю, как Кант, — непростительно. Он не мог не знать, что для философа в мире христианском вопрос о материи совершенно исчезает в идее всемогущества Божьего и сливается в одно с вопросом о дивном порядке мироздания в идее божественной премудрости и благодати; так что *вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* (Иоан. 1, 3).

Как скуден и сух в своих выводах этот жалкий философский формализм, держащийся только в пределах категорических построений рассудка и в подлежательных формах чувственного воззрения! Какое обширное и плодоносное поле в области человеческого духа оставляет он не разработанным и гложущим от недостатка самопознания, которое могло бы открыть в недрах его семена высшей и благороднейшей жизни! Но те семена произрастали бы такой плод, который для рационализма был бы началом истребительным; и потому-то рационализм глубоко в область человеческого духа и сам не заходит, и других не пускает. Что такое человек с точки зрения Кантовой критики чистого ума? Это есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и выглянуть не может, а между тем сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке. Ум человеческий просится на волю и хотел бы лететь за пределы всех временных и пространственных ограничений, хотел бы разорвать утлую категорическую ткань, но Кант не велит, утверждая, что вне этой беззаконной храмины — область призраков, страна неизвестная, ничем не населенная, вводящая людей в заблуждение; и многие, слушая его, безвыходно остаются в пространстве, исключительно живут во времени и еще заживо умирают для вечности.

ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

(Продолжение 2)

Оградив теоретический ум от возбуждающихся в его области вопросов метафизики и внешнего опыта, выведши его из-под влияния всех религиозных и исторических убеждений и доказав, что по законам трансцендентального познания ему со своими логическими понятиями из форм пространства и времени выступать нельзя и не должно, Кант через это самое в раму своей критики вставил образ такого человека, в котором не мог узнать себя ни один человек, — даже из мира лютеранского. В самом деле, этот ум, с одной стороны независимый, самостоятельный, властолюбивый, с другой — жалкий, бедный, бессодержательный, едва движущийся в узах логических своих форм, этот ум сколько должен был выслушать вдруг посыпавшихся на него и неразрешимых для него вопросов! Чем во все времена возбуждалось человечество к исповеданию Бога? Что во всех обществах питало и поддерживало религию? Из каких начал вытекала и укреплялась в людях вера в загробную жизнь? Какой силой они, нередко наперекор расчетам ума, жертвуют личными своими интересами благу общему, или временными пользами — блаженству вечному? Что составляет человека в борьбу с самим собой и указывает ему на какого-то в нем господина, которого он и не зная уважает, перед которым сознает свою слабость и сам ум? На все эти и другие подобные вопросы Кант не мог из начал критики чистого ума вывести удовлетворительных ответов и, чтобы не остаться безответным, обратился к исследованию нравственной стороны человеческой жизни — к *критике ума практического*.

Можно уже наперед угадывать, в состоянии ли будет он удовлетворительно разрешить по крайней мере те вопросы, которые, по самой своей природе касаются предметов, относящихся к области столько же теории, как и практики. Трудно, без сомнения, путем од-

ной нравственной деятельности объяснить, например, происхождение веры в Бога, когда и человек безнравственный невольно возмущается помыслами о Боге. Но посмотрим, каким образом Кант улаживает это критическими своими исследованиями.

В самом начале своей «Метафизики Нравов» он высказывает великую истину в следующих двух положениях: 1) есть в нас закон, который независимо ни от каких отношений требует уважения к себе и, соответственно уважению, исполнения своих предписаний; 2) между естественными расположениями хорошо настроенного к жизни существа нет ни одного средства, достаточного для достижения его цели. То есть, короче сказать: есть в нас нравственный, безусловно обязывающий закон, но мы естественными силами не в состоянии исполнить его. Что ж? И слава Богу, что в нашей душе пробуждается сознание немощи для исполнения нравственного закона! После этого остается только обратиться с молитвой к законодателю, чтобы он, за неимением у нас естественных средств для достижения цели, даровал нам средства благодатные, столь обильно преподаваемые его церковью. Казалось бы так; но Кант выводит отсюда совсем не то. Если мы не имеем сил исполнить нравственный закон, говорит он, то ум практический, следовательно, долженствующий иметь влияние на нравственную сторону человеческой жизни, обязан произвести *добрую волю* — не с тем, чтобы она была средством для какой-нибудь цели, а так просто добрую волю *саму по себе*. Читая эти строки Кенигсбергского мудреца, можно бы подумать, что он шутит, если бы высказанная им здесь мысль не полагалась в основание всей нравственной части его учения. Мы, конечно, тотчас спросили бы его: по какому праву произведенная умом добрая воля может быть почитаема доброй, если она не достигает указываемой законом цели? Назовем ли мы, например, волю гражданина доброй, если он не исполняет как должно гражданских своих обязанностей? Найдем ли в воле сына доброту, если он не соблюдает своих отношений к родителям? Но Кант отвечает нам, что ум практический может и должен образовать добрую волю независимо от опыта. Что же это за ум, освобождающий нравственную силу воли от подвигов, подобно тому, как протестантство в мире

христианском освобождает веру от дел? Мы должны войти в подробное рассмотрение его; потому что понятие о нем есть первое слово новейшей германской философии, коренной артикул рационализма.

Высокое поистине понятие об уме составили некогда Анаксагор, Сократ и Платон. Открывая во всей природе ясные следы мудрого распределения причин и действий, средств и целей, они возносились своим созерцанием к первой причине и последней цели всякого бытия и, применительно к проявляющейся везде и во всем непостижимой мудрости, называли ее умом. Притом, так как все, что образовал этот ум, имеет действительное или реальное бытие, то есть существует и следует видовым законам своего существования, то и уму как первой причине всех вещей они приписывали реальное значение, – почитали его сущностью или существом. Удивителен этот взгляд, – особенно если обратим внимание на то, что он образовался в мире язычества. Но им невольно ясно и определенно решался вопрос об отношении высочайшего ума к уму человека и всех, какие могут быть, ограниченных разумных существ. Поэтому философы, следовавшие за Сократом и Платоном, касательно этого вопроса, разошлись в своих мнениях. Одни (стоики) учили, что высочайший ум сам своим существом входит в разумную и нравственную деятельность человека и естественно пришли к понятию о слепой судьбе; а другие (перипатетики) говорили, что он сам своим существом живет за пределами мира и непосредственно движет лишь первую или крайнюю его орбиту, а в мир подлунный, – в общество человеческое посылает только силу разумности, которая дается человеку независимо от его души, принадлежит не человеческой личности, а нераздельно всем людям, и со смертью неделимого не умирает, а продолжает существовать в человеческом роде как сила сама по себе бессмертная. Это учение об уме как условия человеческой разумности, конечно, не объясняет многих явлений в жизни человека и особенно не дает никакой цены человеку как существу личному, разумно-свободному самому по себе, однако же, оно по крайней мере полагает источник разумности и видит его в первом движителе, который, по словам Аристотеля, есть бытие реальное. Эти недоумения языческой философии касательно от-

ношения высочайшего ума к уму человеческому ясно и совершенно успокоительно разрешены христианской верой, согласно со сказанием Моисея: *и сотвори Бог человека, по образу Божьему сотвори его, мужа и жену сотвори их* (Быт. 1, 27). В этом образе и подобии Божьем, сообщенном Адаму в дыхании жизни (Быт. 2, 7), положен вечный союз между Богом и человеком, между высочайшим умом и разумной тварью. Оставалось только хранить эту печать небесной премудрости и благодати и не допускать, чтобы она затмевалась вожделениями грубой животности и стремлениями к плотоутодию. Казалось бы, что проще, яснее и утешительнее этого богооткровенного решения задачи, занимавшей в продолжение стольких веков человеческую пытливость! Но германский рационализм наперед положил не допускать никаких истин метафизики, не выходить за пределы форм пространства и времени и вместе с этим положением отверг бытие высочайшего ума в смысле реальной причины всех вещей, в смысле личного триединого существа, и признал за лучшее исповедовать ум как бы бессознательно разлитый во всей природе и приходящий к сознанию себя только в человеке. Лет за 500 до Р. Х. жил в Ефесе знаменитый по тому времени философ Гераклит. Он учил, что вся природа проникнута божественным умом и что человек настолько бывает разумен, насколько втягивает в себя это всюду разлитое разумное начало. У каждого из нас, говорит он, есть и своя малая частица ума; но кто хочет украшаться истинной мудростью, тот должен следовать уму всеобщему. И вот туда-то за 2300 лет назад шагнул прогресс германского рационализма. Говоря об уме, Кант различает ум общий, или предлежательный, и частный, или подлежательный. Последний, по его мнению, принадлежит лично тому или другому неделимому и имеет в виду интерес именно этого неделимого; а первый есть ум общечеловеческий, или такая сила человеческого духа, которая не принадлежит никому и, однако же, действует во всех людях как что-то предметное. Где подслушать этот ум, по каким признакам узнать его, каким образом уловить, — это нам неизвестно, да неизвестно было, по всей вероятности, и самому Канту. Если бы нам сказали, что под этим умом надобно понимать верховное существо, силой напечатленного в

моей душе нравственного закона движущее мою волю к предписываемой законом деятельности, то для нас такое учение было бы понятно. Но когда говорят об уме как о чем-то не существующем, как об одном понятии, не имеющем никакого содержания, — как о таком понятии, с которым не позволено даже соединить значение силы души, то этот ум представляется нам мечтой. По отношению к настоящему вопросу хотелось бы, по крайней мере, знать, добр он или зол. Если зол, то не произвести ему доброй воли; а когда добр, — на что еще, казалось бы, добрая воля? Довольно было бы и одного доброго ума. Но практический ум, может быть, ни добр, ни зол, а просто ум, знающий доброе и лукавое? В таком случае самим его знанием добра и зла предполагается уже нравственный закон, который должен быть выше его и которым необходимо ему определять добро и зло. Между тем, ограничиваемый нравственным законом, он, вопреки требованию закона, образует такую добрую волю, которой не указывается никакой цели, которая, следовательно, не занята никаким делом. Но войдем вместе с Кантом в более подробную ее характеристику.

Мы приписываем внутреннюю нравственную ценность не тому поступку, говорит Кант, который совершается по склонности, а тому, к совершению которого обязывает *долг*. И этот поступок, сделанный по долгу, оценивается не тем, что через него достигается какая-нибудь цель, а самым началом хотения, через которое подлежащее представление закона переходит в подлежащее чувство. От человека, по учению Канта, требуется не то, чтобы поступок его был действительно хорош, а то, чтобы человек хотел (подлежательно) совершить его как хороший (предлежательно). Таким образом, добрая воля будет та, которая определяется чистым уважением к практическому закону. Принимая это понятие Канта о доброй воле в буквальном его значении, мы видим в нем разительные черты мертвой, отрицательной стоической добродетели. Во-первых, достойно замечания, что долгу Кант противопоставляет склонность; следовательно, добрая его воля, водимая сознанием долга, никогда не соединяет его в своем сознании с склонностью, и потому должна обнаруживаться холодным уважением к закону без сердечного участия, без усердия, которым обыкно-

венно окрыляется истинно нравственная деятельность. Потом, что это за добрая воля, когда своего уважения к закону она не доказывает целесообразностью самого дела? Чем же ознаменовывается переходение подлежательного представления закона в подлежательное чувство, если этим чувством человек не возбуждается к соответствующей закону деятельности? Неужели доброй воле, чтобы быть доброй, довольно чувствовать силу законного внушения, — и только? Такое уважение походило бы на вежливый комплимент почтенному человеку, на скорлупу ореха, предлагаемую вместо зерна, на блестящий униформ, выставляемый вместо службы. Нет, не так стал бы действовать человек действительно с доброй волей. Ограничиваемый законом, он не удовлетворился бы одной формой своего уважения к нему, но энергически устремился бы к указываемой им цели, хотя бы это стоило ему жизни, и при всей доброте воли, тут-то особенно ощущал бы, что она еще не довольно добра и под влиянием этого именно ощущения располагался бы к новым, сильнейшим ограничениям со стороны закона. Но что мешало Канту оценивать доброту воли не одним уважением к закону, а вместе и стремлением к достижению цели? — То же самое, что в критике теоретического ума препятствовало ему позволить рассудку принимать в свою область впечатление видимой природы. Как там, так и здесь он настойчиво отвергал влияние внешнего опыта. По его взгляду, доброй воле лучше было ничего не делать, чем искать себе дела в мире явлений. Поэтому с внешними действиями, хотя бы даже выражалось ими удовлетворение нравственному долгу, он не соединял никакого нравственного значения и ценил только подлежательное расположение воли к совершению их: равно как и с другой стороны, внешние действия, сколь бы безобразны они ни были, по его мнению, не могут вредить доброте воли, если воля не объявляет на них своего согласия. Из этого видно, что, следуя теории Канта, можно в то же время и уважать закон, и удовлетворять порочным своим наклонностям в мире явлений; внутренне любоваться доброй волей, а внешне злодействовать. Итак, освободив добрую волю от деятельного стремления к нравственной цели, Кант через это и практический ум, как прежде теоретический, закрыл от внешнего

опыта; а таким образом, и в нравственную сторону человеческой жизни, как прежде в умственную, внес начало рационализма. Довольствуясь внутренним законом воли и имея высокое понятие об обязательной его силе, он отвергал авторитет всякого внешнего закона, не скрепляемого представлением законодательства нравственного, говорим: представлением, ибо и закон нравственный, по учению Канта, более или менее обязателен для человека, смотря по тому, как человек представляет его.

Что такое закон? – спрашивает Кант. Так как воля, чтобы быть доброй, в своем ограничении, не должна зависеть ни от какого предмета, ни от какой материи желания, то для нее не остается ничего более, кроме законности поступков, то есть, кроме формы действия. Выражая эти мысли Канта другими словами, можно сказать так: «делай, что хочешь, лишь бы только твое дело имело форму законности». Явно, что такое формальное понятие о законе давало в материальном отношении совершенный простор произволу; и потому Кант старался всячески ограничить свое понятие, хотя, как увидим далее, усилия его были безуспешны. Всякая вещь в природе действует по законам, говорит он; только разумное существо имеет способность действовать по представлению законов, то есть по началам воли. Если ум неукоснительно ограничивает волю разумного существа, то поступки, представляемые предлежательно необходимыми, становятся необходимыми подлежательно — и воле остается только принять их. Из этих слов Канта видно, что посредствующий орган между законом и волей есть принадлежащее воле представление закона. Если, то есть, воля представляет закон таким, что известный поступок одобряется им, то этот поступок будет нравственно хорош; а когда представление закона окажется противным, то тому же самому поступку надобно уже стать под категорию нехороших. Итак, все зависит от подлежательного представления. А подлежательное представление — от чего? — По словам Канта, — от предлежательного ума. Но что удостоверит волю, что она в своем представлении ограничивается действительно умом — и притом предлежательным, а не какой-нибудь порочной склонностью, не страстью, не самолюбием? Если воля совершенно предана

закону предлежательного или практического ума, то удостоверения тут Кант не показывает никакого: а когда ум не вполне ограничивает ее, когда, следовательно, представление ее относительно закона неверно или слабо, тогда, по учению Канта, она в предлежательной необходимости поступка удостоверяется сознанием *принуждения*, причем представление предлежательного начала, поскольку оно принуждает, называется *повелением* (Gebot), а формула повеления — *требованием* (Imperativ, Soller), по силе которого возникает понятие *обязательности*. В этих умствованиях Канта о взаимном отношении ума, закона и воли было бы, кажется, все хорошо, если бы не мешалось здесь представление и имел какое-нибудь значение ум. Если закон формален, если ум есть нечто отличное от закона, если принадлежащее воле представление закона зависит от большего или меньшего ограничения ее со стороны ума, то все эти деятели нравственной жизни человека должны быть в странном разладе между собой. Во-первых, почему ум — предлежательная сила нравственного закона, имеющая всякую возможность ограничивать волю, иногда вполне не ограничивает ее? Явно, что, не ограничивая ее, он грешит перед собственным своим законом, и, не теряя своей предлежательности, есть уже не ум, а безумие. Скажут, как говорит и Кант, что воля, ограничиваемая подлежательными свойствами человеческой природы, может не слушаться ума: но что же ей от него слышать? Какие может он давать ей наставления, когда и о нем-то самом нельзя составить никакого определенного понятия? Припишем ему, если угодно, силу ограничивать волю нравственным законом: но в таком случае под именем ума надобно будет понимать нечто похожее на фирму торгового дома, которая сама ничем не участвует в торговле, а только красуется на вывеске. Что законом ограничивается воля, — это понятно, а что ум ограничивает ее законом, — это заставляет под умом понимать одну пустую и в нравственной жизни человека вовсе не нужную форму. Во-вторых, если закон формален, — почему воля, не ограничиваемая достаточно умом, сознает состояние принуждения? Принадлежащее воле представление закона должно быть сообразно со степенью ограничения ее со стороны ума. Следовательно, если ограничение слабо,

то и представление закона слабо; а если представление закона слабо, то и принуждения сознать нельзя. Формальный закон непременно будет определяться в сознании представлением его; да и опыт свидетельствует, что чем слабее представляет его человек, тем менее сознает обязательную его силу, а потому тем менее с его стороны чувствует и принуждения. Иное дело, если бы Кант нравственному закону в человеческой душе приписал значение реальное, какое приписывает ему учение христианское и в каком принимали его даже многие языческие философы, — если бы, то есть, понял его как закон божественный, неизгладимо начертанный в сердце и предписывающий человеку действия, благоугодные воле Божьей, или соответствующие назначению человека, тогда воля, под влиянием чувственности, как ни представляй его, каким мраком ни окружай его кивота, как ни запутывай его софизмами плотского ума, — он все будет принуждать, повелевать, требовать, пока человек не приложится к скотам неосмысленным и совершенно не затопчет этого небесного бисера в грязи земных похотей. Но Кант изменил бы идее своей критики, если бы нравственному закону придал значение закона реального. С требованиями закона реального надлежало бы соединить какие-нибудь цели, достижением которых они могли бы осуществляться, а это повело бы волю далее области практического ума. Поэтому Канту в деле нравственного законодательства представлялось необходимым только одно: найти такую формулу закона, которая могла бы быть всеобщей, то есть имела бы право на согласие всех людей. Эта формула, чуждая всякого содержания и ровно ничего не внушающая, выражена у Канта в следующих словах: *поступай по таким правилам, поступая по которым, ты мог бы хотеть, чтобы они были законом всеобщим*. А так как закон должен поставлять человека в отношение не только к людям, но и к природе вещей, то Канту понадобилась и другая формула закона: *поступай так, как бы правила деятельности твоей воли должны были быть всеобщим законом природы*. Явно, что этот закон то же самое говорит в отношении к практической жизни человека, что идея высказывала в отношении к теоретической. Как там под идеей понималось начало объединения правил рассудка, или

общая посылка силлогизма, так и здесь под именем закона понимается объединяющее начало воли или всеобщая форма нравственной деятельности. Как там область познания со стороны метафизического мира замыкалась логически понятой идеей, так и здесь область нравственности с той же стороны замыкается логически понятым законом. Теперь практический ум заключился в формальной своей ткани, как паук в паутине, и хочет права и обязанности человека развить не из действительной или реальной его природы, живущей под ограничениями мира чувственного и духовного, а из представления общей формы закона, имеющей силу для всех разумных существ, — хочет, то есть, не закон определить человеческой природой, а человеческую природу — общим всякой разумности законом. Как узнать, для всех ли разумных существ обязателен закон — действовать всегда по таким правилам, действуя по которым, можно хотеть, чтобы они были законом всеобщим? Как узнать это без всемирного соглашения?

Воля разумного существа, говорит Кант, мыслится как способность, — сообразно представлению известных законов, определять саму себя к действию, причем она имеет свою цель и свои побуждения. Цель лежит либо в самой воле разумного существа (предлежательная), либо в особом свойстве пожелательной силы разумного существа (подлежательная). В первом случае действие есть сама цель, а в последнем оно — только средство для достижения цели, лежащей вне области воли. Равным образом и побуждение заключается либо в самой разумной воле (предлежательное), либо в особой побудительной силе подлежащего (подлежательное). Итак, когда действие бывает не целью самой в себе, а только средством, тогда мы приходим к понятию о материальных целях, которые называются требованием *гипотетическим*: а, предположив, что есть нечто, чего бытность имеет безусловную ценность сама в себе и может быть принята за цель сама по себе, мы должны будем видеть только в нем основание возможного требования, — и тогда это требование надобно почитать *категорическим*. Но такая бытность действительно есть, — разумная природа существует как цель сама в себе. Если же необходимо представляет свою бытность человек, то представляет свою и каждое ра-

зумное существо, и притом — силой того же разумного основания, которое имеет ценность и для меня. Таким образом, мы приходим, говорит Кант, к предлежательному началу, — к категорическому требованию, из которого, как из высшего практического основания, могут быть выведены все законы воли. Формула его следующая: *поступай так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда было для тебя целью, а не средством*. Вот учение, при изложении которого Кант должен был пустить в дело всю силу своей диалектики, чтобы выйти из представлявшихся ему затруднений и не впасть в противоречие с самим собою. Положение Канта о самоограничении воли идет у него в параллель с теорией категорий чистого ума и как положение нравственное, ближайшим образом применимое к жизни, может вести еще к важнейшим заблуждениям, чем последняя. Поэтому мы должны обратить на него особенное внимание.

Целью предположения закона в душе было у Канта, как мы видели, образование доброй воли. Эта добрая воля, ограничиваясь законом, не направлялась тогда к действию, по требованию закона, так как бы закон ничего не предписывал ей, кроме того, чтобы она была доброй волей. По суду здравого рассудка, добрая воля всегда есть воля послушная, с готовностью повинующаяся закону; а, по мнению Канта, ей можно быть доброй, только представляя закон; определять же к действию она имеет способность сама себя. Действительно ли так? Чтобы ясно понять, возможно ли такое самоопределение, надобно предположить, что человек рассуждает сам с собою следующим образом: Кант говорит, что во мне есть закон, предписывающий мне быть добрым. — Хорошо, я сознаю его предписание, следовательно, я добр или, по крайней мере, желаю быть добрым. Здесь и конец нравственного моего поприща, потому что Кантов закон более этого ничего не внушает. Однако же чувствую, что я как нравственное существо должен действовать и к чему-нибудь направлять свои действия. Это чувство, нудящее меня к деятельности, есть побуждение; эта потребность направлять деятельность заставляет меня предполагать цель. Откуда взялось то и другое? Закон, как понят он Кантом, не есть источник ни

побуждения, ни цели. Но ведь нет их и в нравственной моей воле. Как существо, одаренное волей, я побуждаюсь не сам собою — ибо иначе побуждение не имело бы и характера побуждения, — а испытываю действие начала побуждающего, как бы, то есть, моя воля ограничивалась каким-то независимым от меня авторитетом, — и в этом только случае мне позволено полагать, что я побуждаюсь. То же надобно сказать и касательно цели. По мнению Канта, цель может лежать в самой воле: но воля никогда не в состоянии достигнуть ее, не действуя; а действия никак нельзя полагать в воле, в которой нет ничего, кроме желания или хотения; следовательно, воля может предполагать цель не в себе, а в той среде, в которой производится дело. Говорят, конечно, что мы вкушаем пищу — для себя, приобретаем познания — для себя, даже совершаем подвиги добродетели — для себя: но все это делается не для воли, а для какой-нибудь стороны человеческой жизни, по желанию воли. Следовательно, цель ее деятельности — не в ней самой, а либо в чувственной, либо в духовной природе человека. Притом цель всегда соответствует побуждению и вместе с ним должна проистекать из одного и того же источника: но побуждения, как доказано, в воле быть не может; следовательно, не может быть в ней и цели. Воля, конечно, движется побуждением и стремится к цели, от чего и почитается силой нравственной: но каждый шаг ее деятельности зависит не от нее самой, а от того начала, которым она ограничивается. Если же воля всегда действует в зависимости от ограничивающего ее начала и только по его побуждению стремится к указываемой им цели, то в ней нельзя полагать основание категорического требования или приписывать ей способность самоограничения. Ее деятельность есть только одно из выражений разумного существа, но не в ней корень разумной человеческой природы. Ограничиваемая со всех сторон, она, по самому всестороннему своему ограничению, предназначена быть не целью для себя, а скорее средством для цели, к которой должна стремиться нравственная жизнь всего человечества. Я сознаю, что моя деятельность, подобно деятельности частного члена в составе организма, должна направляться к благосостоянию целого и спешествовать назначению всех людей в этом

целом. Того же требую я и от каждого разумного существа, полагая, что оно по смыслу своей разумности не может не стремиться к всеобщей цели и, имея ограниченную волю, не в состоянии выйти из-под влияния побуждений, сообщающих ей значение средства. Следовательно, Кантов закон, предписывающий действовать так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого было целью, а не средством, не только не имеет права на согласие всего человечества, но еще прямо противоречит разумной его природе и назначению его жизни. Нравственные существа должны идти вперед, служа друг другу, и взаимной услугой помогать преуспеванию один другого, чтобы таким образом общество скреплялось и смыкалось в тесные ряды, шло стройно и стремилось неудержимо к предназначенной ему цели. Но в таком случае каждый человек может быть понимаем не иначе, как средство для других, и в этом понятии все люди мыслятся как одно великое семейство, связанное законом взаимной любви, которая по самому своему существу есть живая и постоянно приносимая жертва ближним, или которая, по Апостолу, не ищет своего, но стремится к пользе другого (1 Кор. 10, 24; 13, 5). Отмените этот закон и постановите вместе с Кантом, чтобы каждый человек мыслил себя как цель, а не как средство: общество у вас тотчас примет другой, эгоистический характер. Все члены его как цели сами в себе остановятся и, подобно истуканам языческого капища, будут ждать поклонения и услуги друг от друга, тогда как за множеством живых целей и за совершенным отсутствием средств услугу одному другому всякий, по учению Канта, должен почитать делом противозаконным, и, следовательно, союз общежителности должен расторгнуться.

В таких-то формах ужасающей уродливости кантова критика практического ума развивает нравственное законодательство человеческой души! Воля с ее самоопределением к деятельности, с ее побуждениями и целями, как бы поглощенными самим ее существом, — эта воля, несмотря на все усилие Канта представить ее чем-то объективным, есть начало чисто эгоистическое. Пусть бы Кант вывел ее из области человеческого сознания и на долю человека оставил только сознание требований воли высшей, не ограничиваемой условиями

пространства и времени; пусть бы в этой воле указал он нам волю Божью, положившую в человеческом духе печать своей праведности, что дознано подвигами самопознания во все времена: — его взгляд на нравственную нашу жизнь был бы понятен и отраден; тогда, по его идее, всякий при некоторых условиях мог бы определять степень нравственного своего стояния и увидел бы пути, которыми нужно идти к нравственному совершенству, — к предназначенной себе цели. Но, верный началам рационализма, Кант не хочет в своих стремлениях выходить из тесных пределов ума, как бы совершенно воплотившегося в самоопределение воли, и полагает, что воля разумного существа должна быть рассматриваема как сила вообще законодательная, что ей свойственно безусловное *самозаконие* (Autonomie), которому противоположно *инозаконие* (Heteronomie), имеющее место, по словам Канта, тогда, когда воля ищет закона в свойствах какого-нибудь предмета, который должен ограничить ее, и поэтому, выходя из самой себя, перестает быть волей самозаконодательной. Человек, поскольку он есть цель сам по себе и не повинуетя никакому другому закону, кроме того, который дает себе, имеет *достоинство* (Wurde); и таким образом, самозаконие становится основанием достоинства человеческой и всякой разумной природы. Вся нравственность, говорит Кант, состоит в том, что человек дает самому себе закон и не повинуетя никакому другому закону, что возможно через *свободу*.

Итак, ни на чем не основанное положение Канта о самоопределении воли к деятельности послужило ему основанием для вывода так называемой нравственной автономии. Воля разумного существа, говорит Кант, сама себе дает закон и, не переставая быть волей законодательной, не повинуетя никакому другому закону. Как иногда и самый глубокомысленный философ, увлекаясь своей идеей, допускает в развитии своих мыслей такие недосмотры, которых не допустил бы, кажется, и самый поверхностный ум! Спрашиваем: что чем обуславливается, — разумность ли самозаконием или самозаконие разумностью? Нужно ли прежде быть разумным существом, чтобы давать себе законы, или надобно наперед дать себе закон, чтобы сделаться разумным существом? Что от чего зависит? Кант не жалуется воле права быть

силой законодательной, — независимо от разумности, — и хорошо делает; ибо воля, если она не разумна, не может дать себе того, что свойственно уму, — не может быть источником нравственного законодательства. Что ж? Значит, волю надобно почитать способной давать себе законы, именно потому, что она принадлежит существу разумному, так что разумность человека есть условие ее автономии. Положим. Но разумное существо не потому ли разумно, что оно запечатлено законом духа и по силе этого закона является существом нравственным? Не сам ли нравственный закон и сообщает человеку значение существа разумного? Если же это справедливо, — в чем никто никогда не сомневался, — то зачем воле давать себе закон, когда уже дан он человеку в самой его разумности? К чему законодательствовать там, где требуется лишь исполнение готового уже закона? Как этот рационализм любит только предписывать, а следовать предписаниям не любит? Но закон духа, скажут, не внушает ясно своих предписаний: что ж? Яснее ли выразит их воля, если она, по словам Канта, в самом деле, есть сила подлежательная? А когда с нею, как и должно быть, мы соединим значение силы подлежательной, то для кого ее предписания будут обязательны? Правда, Кант предоставляет воле право давать закон только себе, то есть, делает ее оракулом в собственном своем капище и только для собственного своего капища. По смыслу этой идеи выходит так: все разумные существа идут по различным путям жизни и каждое совершает то, что предписывает ему собственная его воля, в значении воли подлежательной, как бы, то есть, при этом каждое из них говорило: я поступаю так, как хочу, а хочу так, как должны хотеть все разумные существа. И вот от этого-то согласия желаний и действий происходили общественные потрясения, лились реки человеческой крови, опрокидываемы были престолы царей и подвергались поруганию священные алтари Всевышнего; ибо оказывалось, что эта автономия есть самообольщение, что подлежательность воли мечта, что воле самой по себе никогда не истолковать содержания нравственного закона и что ее самозаконием высказываются не обязанности и права человечества, а произвол и страсти личного эгоизма. И этот эгоизм тем ужаснее, что обнаруживает

притязание заключить в самом себе всю силу нравственности, в собственном своем законодательстве поставляет достоинство человека и во имя ума требует себе совершенной свободы. Стоя на этой эгоистической точке самозакония, человек почитает низким для себя, даже безнравственным и рабским делом — повиноваться какому бы то ни было закону, не подписанному собственной его волей, тогда как эта воля не предъявляет и не может предъявить никаких доказательств на то, что она в общей, продиктованной Кантом форме закона видит также и содержание, что текст этого содержания сохранился в ней невредимо и понимается ею правильно. Сколько встречаем мы на свете людей — и чем они моложе и неопытнее, тем их больше, — которые судят и рядят обо всем, как будто бы в своих руках держали судьбу человечества, взвешивают справедливость или несправедливость общественных постановлений, строго и решительно определяют достоинство лиц и поступков, а сами и в тесной сфере деятельности, в которую поставлены применительно к их силам и способностям, не видят того, что должны делать, и часто даже не понимают, что делают худо. Вместо того, чтобы засматриваться на самозаконие воли и искать в ней истолкования своих обязанностей и прав, не лучше ли было бы Канту и его последователям сперва решить вопрос о средствах уяснения в человеке нравственного закона в отношении к его содержанию? Тогда, вероятно, прежде всего понадобилось бы отречься от этой жалкой претензии на самозаконие, очистить душу от внушаемой эгоизмом гордости и освятить ее законом Христовой любви, которая по Апостолу, *искреннему зла не творит* и которая поэтому *есть исполнение закона* (Рим. 13, 10). В этом-то управляемом любовью исполнении закона и состоит истинное достоинство человека и истинная его свобода; ибо *еще имам пророчество и вею тайны вся и весь разум, и еще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничто же есмь* (Кор. 13, 2). В самом деле, сколь бы ни ясным представлялся нам закон ума, — всегда еще остается место недоумению, все ли и правильно ли все мы в нем понимаем, верно ли и во всех ли случаях верно прилагаем его к делу. Ручательства за нашу непогрешимость здесь нет: ни мы сами и никто другой не может нам

сказать, подлежательное ли значение имеют наши предписания, или только подлежательное. Но когда законодательство ума износится любовью, тогда, во всяком случае, предшествует ей чувство благоугождения ближним, — чувство чисто подлежательное, от которого не откажется никто, — и ошибки в этом отношении быть не может. Первая заповедь износимого любовью умственного закона есть заповедь любви к Богу и ближнему, а заповедь любви к Богу и ближнему требует не самозакония, а служения Богу и людям, следовательно, требует исполнения законов божеских и человеческих. Таким образом, автономия и гетерономия, под хоругвию любви, сливаются в один и тот же нравственный закон, выражаемый многочисленными кодексами человеческого законодательства.

Впрочем, и у Канта автономия не чуждается чего-то, похожего на любовь. Рассуждая о нравственных *побуждениях*, определяющих волю человека к законной деятельности, Кант полагает, что способ непосредственного ограничения воли законом есть задача, для человеческого разума неразрешимая. Теперь он соглашается, что одного представления закона для сей цели недостаточно, и говорит, что представление его действует сперва на чувство и уже посредством чувства становится подлежательным побуждением человеческой воли к практической деятельности. Но, сказав это, Кант как будто сам испугался и увидел перед собой такую грозную опасность, которая другому мыслителю не пришла бы и в голову. Опасность состояла в том, что чувство, по мнению Канта, относится к области жизни чувственной, следовательно, к области опыта: как же допустить его к участию в нравственной жизни человека и сделать посредником между представлением закона и влиянием, какое закон должен производить на волю? Между тем без чувства в этом случае обойтись было невозможно, потому что формальный Кантов закон сам по себе так пуст, и представление его так холодно, что воля, не согреваемая чувством, и не подумала бы о сообразной с законом деятельности. Чтобы выйти из этого затруднения, Кант приписывает нравственному закону силу разоблачать чувство от всех опытных его выражений и впускать его в свою область не иначе, как в виде чистого уважения к нравственному законодательству. Закон

ума, по идее Канта, внушает чувству следующее: ты должно быть при мне, но тебе нельзя здесь быть с патологическими твоими свойствами, или с твоими отношениями к чувственным предметам. Эти свойства надобно оставить там — за пределами моей области, в мире опыта, а здесь ты только уважай меня — чувствуй, и чем сильнее будешь чувствовать, тем лучше: но уважая и чувствуя, не обнаруживай ни удовольствия, ни скорби, не улыбайся и не плачь, чтобы не видно было в тебе и следов самолюбия. Эта придуманная Кантом переработка чувства совершенно соответствует произведенной Лютером реформе христианской веры. Лютер не отказал своему обществу в христианском учении и, не обратив внимания на то, что оно проникнуто благодатной силой Христовой любви, которая не может не обнаруживаться внешним богослужением, не допустил в свое вероисповедание никаких канонических форм церковности. Что же вышло? Церковь в лютеранстве исчезла и, вместо проникнутого духом небесной любви Евангельского учения, на долю последователей Лютера осталась одна чистая догматика. Подобное нечто случилось и у Канта с чувством. Чувство по самому своему существу таково, что в какую бы область человеческой жизни вы ни ввели его, оно непременно выскажется своим образом — радостью или скорбью и, не переставая быть чувством, не оставит своих выражений. Но Кант — не скажем, не понял, — а не уважил, не оценил этой сущности чувства и в той мысли, что радость и скорбь, удовольствие и неудовольствие суть только патологические его свойства, через отвлечение этих свойств произнес ему смертный приговор. Да, смертный приговор! Ибо что значит то уважение к нравственному закону, в которое, по его мнению, превратилось чувство, отрешенное от внешних своих выражений? — Оно ничем не отличается от обыкновенных понятий рассудка и к представлению закона не прибавляет ничего, кроме нового представления; оно, без сочувствия, без полноты и энергии сердца, не согреет воли и не увлечет ее к соответствующей закону деятельности. Но каким же образом, в самом деле, ввести чувство в нравственную жизнь общечеловеческой природы, не отвлекши от него частных чувственных интересов? Имея в виду эти частные его интересы, не вправе ли был Кант сказать, как он действительно сказал: «мы не

приписываем разумному существу в собственном смысле никакого чувства?» — Говорим: не вправе, ибо чувство потому-то и драгоценно в нравственной моей жизни, что оно нравственный закон, равно обязательный для всех людей, поставляет в связь с моей личностью и, ограничивая им лично мою волю, сообщает ей значение лично моей доброй воли, а через то естественно способствует к возвышению лично моего нравственного состояния. В противном случае лицо, в котором предлежательная воля возбуждалась бы уважением к предлежательному же закону, не может выказать никакой личной заслуги и быть названо лицом нравственно добрым или нравственно злым. Где воля всеобщая — отвлеченная действует независимо от частных личностей, для выполнения формального, следовательно, тоже отвлеченного закона, там частные личности не принадлежат к миру нравственному, не заслуживают ни награды, ни наказания и походят на сидящих в театре зрителей, которые очень хорошо знают, что как добрые, так и худые явления на сцене их не касаются. Нет, надобно, чтобы люди лично — собственным своим чувством — участвовали в общем деле, надобно, чтобы общее существовало не в отвлеченном понятии, а в действительных лицах. И вот это-то чувство со всеми существенно необходимыми его выражениями, — с его скорбями и радостями, с его удовольствиями и неудовольствиями, мы называем любовью и понимаем ее как посредницу не между представлением закона и деятельностью воли, а просто между законом нравственным и личной моей волей. Она, подобно физическому теплотвору, так расширяет наше сердце, что вмещает в нем всю широту данной нам Богом заповеди и возбуждает нашу волю течь путем ее (Пс. 118, 26, 32).

Поняв по-своему чувство, Кант приписал его воле в значении побуждения. Но воля имеет в себе и цель, говорит он, и, рассуждая о ее цели, излагает свое понятие о *высочайшем благе*. Выражение «высочайшее благо», по его мнению, двусмысленно; потому что может быть понимаемо либо как самое главное (Summum), либо как самое совершенное (Consummatum). В первом значении оно есть условие всякого блага, следовательно, должно быть почитаемо благом безусловным; а в последнем оно заключает в себе все моменты блага,

и потому должно быть мыслимо как благо полное. Легко может представиться, что это различие значений в понятии о высочайшем благе есть только школьная, к существу дела никак неприменимая тонкость; ибо безусловное благо не было бы и безусловным, если бы было неполно, — то же и наоборот. Исповедуя, например, Бога, мы не признали бы его существом безусловным, если бы он имел не все совершенства: а как скоро в нем — вся полнота совершенств, то по самой уже полноте совершенств он есть существо безусловное. Истинность этого положения доказала самим делом языческая мифология, которая, признавая богов своих в известном отношении ограниченными, в том же самом отношении почитала их и несовершенными. Впрочем, у Канта все соображено. В чем поставляет он высочайшее благо? К удивлению не только всякого православного христианина, но и вообще здравомыслящего человека, — не больше, как в добродетели, в которой Кантова критика видит только одно благоговеющее уважение к закону; а под условием добродетели, — и в счастье, на сколько заслуживает его добродетель. — И вот ради этих-то благ, из которых последнее приобретается постепенно через первое, Кант разделил высочайшее благо на главное и совершенное: добродетель, то есть, он признавал благом безусловным, а счастье, под условием добродетели, — только мало-помалу восполняемым; полным же оно, по мнению Канта, бывает тогда, когда разумному существу в свете все идет по желанию, когда все его склонности удовлетворяются *extensive*, *intensive* и *protensive*. Какая жалкая, тесная перспектива для безмерного человеческого духа — жить, чтобы, благоговеюще уважая нравственный закон, через уважение его наслаждаться лишь выгодами и удовольствиями земной жизни! Во сколько ниже требований нашей разумности эта цель, поставленная среди волн житейского моря, в бесконечном расстоянии от мирной пристани неудержимых наших стремлений! Как далеко отстало это близорукое понятие о человеческой природе даже от самопознания языческого, которое слышало в душе человека заветное желание то приближаться к Богу, то подражать ему, то приготовляться к блаженнейшей жизни в сообществе бессмертных богов и славных людей!

Жить для добродетели?! Но разумное существо разве может быть разумным, не сознавая нравственного закона и не выражая благоговейного к нему уважения? Ведь жизнь разумного существа определяется не так, как бессловесного: последнее живет, поскольку действует по законам природы, а первое живет, когда выполняет требования закона нравственного, следовательно, когда совершает поприще добродетели. Поэтому добродетель — не высочайшее его благо, не цель, а само существо разумной жизни, средство для цели, путь к высочайшему благу. Кант назвал ее благом самым в себе, или благом безусловным. Но, несмотря на свободу воли, в области которой она совершается, что может быть условнее ее? Не говорим уже об условиях внешних, под влиянием которых ей необходимо проходить свое поприще, спрашиваем только, — не условливается ли она нравственным законом? А нравственный закон, если пойдем далее, не условливается ли благостью Творца, создавшего человека по образу своему и по подобию? Итак, добродетель есть благо далеко не безусловное и от блага безусловного отстоит далее, чем время от вечности; следовательно, ее ни в каком случае нельзя почитать благом высочайшим. Это только подвиг воли, борьба ее с плотью и кровью для исполнения нравственного закона, чтобы сделаться достойным блаженной вечности, для которой человек предназначен. Это — борьба и, большей частью, крайне неудачная, нередко приводившая даже язычников к убеждению, что для успехов ее нужна особенная помощь Божья, что у человека не достает ни знания для отличия добра от зла, ни сил для совершения того, что признается добрым, ни твердой воли для противления тому, что ясно понимается как зло. Поэтому один из лучших языческих философов прямо говорит, что на земле нельзя найти человека, который был бы в состоянии научить добродетели, что такого учителя надобно ожидать с неба. Отчего же Кант-христианин в этом недостаточном, или, по крайней мере, слишком условном, средстве для цели признал последнюю цель и наименовал ее высочайшим благом? — Единственно от того, что он отверг бытие всякой реальности и не допускал ничего субстанциального ни в человеке, ни вне человека, в отношении к чему мог бы поставить нравст-

венную деятельность; от того, что у него все начинается и заканчивается понятием или много как формально понятой идеей: добродетель — понятие самозаконодательной воли, закон — формальная идея ума, Бог — идеал этой идеи, а душа — даже паралогизм рассудка. Что же остается? Ум? Воля? Но это что-то еще менее чем понятие, это какие-то туманные пятна в формальном мире рационализма, о которых нельзя иметь и понятия. Так удивительно ли, что Канту с его добродетелью некуда было идти далее и выше добродетели? Для этой формы, как бы для одежды, скроенной и сшитой из воздуха, он не предположил никакой реальной природы и думал нарядить его разве только ту логическую стихию, которая названа у него общечеловеческим умом. Такова всегда бывает судьба строгой, но худо основанной системы. Одно не замеченное и не взвешенное заблуждение, прокравшись в основание науки, коробит и расшатывает все ее здание. Зачем было Канту отвергать предметное бытие реальнейшего существа и превращать его в бессодержательный идеал ума? Зачем было отрицать ему субстанциальность и личность души и находить паралогизмы там, где их нет? Теперь он увидел бы, что добродетель есть не цель сама по себе, а средство — нравственный наряд, которым, по требованию нравственного закона, должна украшаться душа; изучая же душу в тайниках ее природы, теперь он заметил бы естественное и необходимое направление ее стремлений и по нему определил бы высочайшее ее благо в самой высочайшей причине ее бытия.

Но, ведя строго систематическую войну против всякого реализма и настойчиво держась формальной сферы понятий, Кант в этой же самой сфере полагает не только высочайшее благо, но и осуществление его, и старается с понятием добродетели поставить в теснейшую связь понятие счастья или блаженства. Достоуважаемые идеи нравственности, говорит он, хотя одобряются и сами по себе, но не имеют силы побуждений к деятельности и не восполняют всей цели, которую ум предписывает каждому разумному существу. То есть, по мысли философа, выходит так: идеи нравственности, конечно, золотые крючки, но на них не пойдет ни одно разумное существо, если они не будут прикрыты притравой. Как скоро забыл Кант недавнее свое по-

ложение, что добродетель есть благо само в себе, благо безусловное, высочайшее! Теперь вот оно уже рабствует счастью и нравственную свою деятельность определяет расчетами интереса. С этими жалкими, бессильными, корыстными началами нравственности сравнивать ли нам глубокое самоотвержение христианина, готовность его лишиться всего, даже самого блаженства, для спасения своих ближних? *Молил бых ся, бо сам аз*, говорит Ап. Павел, *отлучен быти от Христа по братии моей* (Рим. 9, 3). Впрочем, рассуждая о связи добродетели и счастья, критик замечает, что оба эти выражения высочайшего блага, как предписания одного и того же ума, должны быть соединены между собою аналитически, то есть составлять выражение единичное, нераздельное; так, чтобы счастье за добродетелью следовало, как тень за телом. Его удивляет только то, что на самом деле такого аналитического соединения нет, что добродетель и счастье находятся обыкновенно в сочетании синтетическом, которого причины скрываются в опытах жизни. Поэтому Кант сам себе делает вопрос: стремление ли к счастью есть действующая причина добродетели? Или добродетель есть действующая причина счастья? Решение этого вопроса недавно занимало умы и нашего общества, — помнится, по поводу рассуждений о политической экономии. Решая его, иные говорили: сделайте сначала человека счастливым, обеспечьте его, и тогда можете уже требовать от него добродетели. Кант такой зависимости добродетели от счастья не только не одобряет, но и почитает ее невозможной, в чем мы с ним совершенно соглашаемся. Обеспечить человека можно не иначе, как удовлетворив нравственные и чувственные его требования с точной применительностью к энергии духовных и физических его сил; в противном случае недостаток не обеспечит его, а излишек сделает его беспечным. Но энергией духовных и физических сил человека обозначается уже его добродетель, которая в самой себе носит семя счастья и даже указывает вид и надлежащую его меру. Хотите сделать человека счастливым? — Рассмотрите не то только, добродетелен ли он, но особенно то, каков характер и направление его добродетели, в какой форме счастья она будет более преуспевать и развиваться и в какой ослабеет и упадет. Сколько есть людей, которые

нравственно гибнут именно от несообразности их счастья с нравственным их настроением! Поэтому и наше мнение склоняется на сторону Канта, что счастье должно быть пропорционально нравственности и сообразно со степенью ее развития. Но где то условие, под которым можно было бы мыслить строгий и точный синтез моментов высочайшего блага? – спрашивает Кант. Это условие состоит в том, говорит он, чтобы каждый делал свое, – что должен делать. Кажется, хорошо и верно; а между тем, если смотреть на этот ответ с философской точки зрения, – им ровно ничего не сказано. Критик и здесь оставляет нас в формальной области понятий под руководством слепого ума и слепых произволов так называемой самозаконотворительной воли. В самом деле, пусть, если может, обязывает людей приведенный нами выше Кантов закон: *поступай так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда было для тебя целью, а не средством*. Явно, что этим законом каждый человек предоставляется самому себе: будь добродетелен, как сам знаешь, – согласно с собственным твоим понятием о тебе и о человечестве и пропорционально с твоей, так или иначе понятой добродетелью, требуй счастья. Скажите: кто же, опираясь на этот закон, делал бы не то, что он должен делать? Возьмите, какой хотите, порок: произнесете ли вы ему приговор именем этого закона? Поставьте перед судом отъявленного хищника и спросите его: зачем он берет чужое? «Я делаю то, что должен делать, и хочу быть счастливым, – будет отвечать он, – потому что я цель сам для себя». Но ведь и другой, которого ты ограбил, тоже цель сам для себя. «Так пусть и другой грабит и старается быть счастливым», – скажет он. На опыте действительно так и бывает: человек бесчестный смеется над честностью, как бы над безумием, человек сладострастный не верит в целомудрие, как бы в сказку. Если же в подобных людях и пробуждается, наконец, совесть и показывает им, что они делают не то, что должны делать, то это происходит совершенно независимо от представления того, что другие люди суть также цели для себя, а от иных высших, реальных побуждений. В том-то и состоит темная сторона бедной нашей природы, что мы, без благодатного водительства и без внешних ограничений, часто не знаем,

что должны делать, если же иное и знаем, то не имеем довольно естественных сил для осуществления нашего знания. А отсюда — от этих неверных понятий о нравственной нашей деятельности и о наших силах происходят столь же неверные жалобы о несоответственности нашего счастья с нашей добродетелью. Эту несоответственность выражений высочайшего блага Кант почитает несомненным фактом и называет ее *антиномией* практического ума, разрешение которой, по его мнению, возможно не иначе, как через представление человеческой жизни в связи со всем миром разумных существ и не в настоящих только условиях бытия, но и в других, — через представление не непосредственной, а посредствующейся мыслимым Творцом природы. Но если для объяснения несоответственности между добродетелью и счастьем надобно рассматривать человека на весах небесного правосудия и благодати, то зачем и говорить об антиномии практического ума? В деснице Божьей с нравственными нашими добродетелями нераздельно соединяется и наше блаженство — не в чувственных его формах, а в дарованиях духовных и в тесном единении духа с Господом. В таком случае не может быть и речи о том счастье, о котором рассуждает Кант, потому что, имея в виду Творца природы, который также должен быть и законодателем нравственного порядка в царстве разумных существ, мы не в состоянии не мыслить, что наш путь, идет ли он среди колючих терний или благовонных цветов, есть только поприще добродетели, а не наслаждений. Предназначение наше не то, чтобы мы окончили его непременно счастливыми, испытавшими все радости чувственной жизни, а нравственно добрыми творениями, достойными вступления в высший мир разумных существ. Поэтому промысел Божий окружает нас земными благами, или лишает их, — не для того, что будто мы заслужили их или не заслужили, а для того, что по настроению наших сил и по наклонностям воли нам не иначе можно преуспевать на поприще нравственной жизни, как либо в счастливой, либо в несчастливой обстановке. Эта мысль, вопреки словам Канта, бывает важнейшим утешением человека среди самых тяжелых его искушений, а иногда и поучительнейшим уроком для исправления нравственных его недостатков.

С учением своим о добродетели Кант поставляет в ближайшую связь учение *о естественном праве* и показывает отношение между законом *нравственным* и законом *юридическим*. Юридические законы, по его мнению, имеют в виду только внешние действия и законность их, а нравственные требуют, в этих же самых законах, и побуждения к деятельности. Чтобы такое различие их утвердить на достаточном основании, Кант берет в расчет 1) закон, выставляющий действие в значении долга, 2) побуждение, заключающееся в представлении закона и определяющее к действию. Законодательство, ограничивающее к действию, только как к долгу, без сознания побуждения в самом законе, есть юридическое, а то, которое, предписывая действие как долг, в этом долге дает вместе и побуждение, называется законодательством *нравственным*. Отсюда учение о добродетели и учение о праве *естественном*, по словам Канта, различаются не различием долгов, а различием побуждений; так что в сфере *нравственной* деятельности человек располагает к исполнению долга *внутренне*, по свободному уважению *нравственного* закона, а в сфере *деятельности* *юридической* он движется к тому же долгу *внешне* и находится под ограничением принуждения. Вникая в это рационалистическое философствование, кто не заметит, что Кант своим понятием о *юридическом* долге превратил гражданское общество в толпу рабов, которых *внешняя* сила закона гонит на работу и которые исполняют дело механически, не сознавая ни важности своего труда, ни обязывающего их к тому авторитета. Неужели люди в обществе, в угодность Канту, должны быть бессловесными животными, пред которыми, как некогда выразился Платон, пастухи несут клочок сена и этой приманкой ведут их куда хотят? Правда, везде есть умы, привыкшие под влиянием рационалистических понятий о *юридических* обязанностях смотреть на гражданские занятия точно так же, как животное смотрит на свои ясли и на грозу в руках погонщика; но истинный гражданин не так и не тем определяет силу *юридического* закона. Он хорошо знает, что *гражданское* законодательство иначе невозможно, как в

смысле применения к нуждам общества тех самых предписаний, которые диктуются законом нравственным. Поэтому все пути общественной деятельности он понимает как многообразные поприща жизни нравственной, на которых подвизается и приходит от силы в силу добродетель. Да и где, на каких иных путях, пока человек живет в обществе, возможно было бы ему украшаться добродетелью или совершать добрые дела, если не на путях гражданской службы? Под этим только условием он имеет и право называться сыном отечества, — заметьте, сыном, а не рабом; сыновство же его указывает уже на нравственную связь с обществом. Итак, юридический Кантов закон, совершенно выведенный из-под условий закона нравственного, не заслуживает даже имени законодательства и никак не применим к обществу разумно-свободных существ. Кант понял его, таким образом, как бы с умыслом подорвать в гражданских обществах уважение к общественным узаконениям и на место их поставить возмутительное самозаконие воли. Это всегда было и будет любимой мечтой рационализма.

Оканчивая обозрение Кантовой критики практического ума, мы в заключение не можем не заметить, что раскрытие ее, если смотреть на дело Канта с научной точки зрения, далеко ниже критики ума теоретического. Здесь Кант, как ни старался он устоять на началах рационализма, не мог, наконец, не изменить им, и через то нехотя показал слабость и шаткость их. Мы видели, что для разрешения практической антиномии, или для соглашения добродетели со счастьем, ему понадобился мыслимый Творец природы. Каким бы образом ни понимал он здесь слово «мыслимый», но природа, по его допущению, во всяком случае есть творение, которого бытие должно зависеть от Творца, а не от человека. Между тем это прямо противоречит взгляду критики чистого ума на Бога как на идеал формальной идеи и разрушает средостение, отделявшее область подлежательной деятельности рассудка от мира метафизического. Но еще более несогласным оказался Кант с теоретическими своими началами, поставив нравствен-

ную деятельность воли в тесную связь с миром явлений, долженствовавших дать содержание для осуществления добродетели в материальных видах счастья, что, очевидно, требовало не только допущения, но и знания законов внешней природы, чтобы свобода могла достигнуть в ней нравственной своей цели. Итак, рационализм Кантов дотоле только мог быть верен самому себе, пока развивался в форме отвлеченных понятий и оставался без приложения; а как скоро вступил он в жизнь и взялся на своих основаниях объяснять ее деятельность, тотчас оказался несостоятельным и сам обличил свою несостоятельность. Так-то *солга неправда себе*.

ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

(Продолжение 3)

Учение Канта о свободе, как сказали мы выше, есть последнее слово его науки — завершение критических его исследований. Этим учением Канта критика выведена за пределы мира явлений и поставлена в необходимость допустить, по крайней мере, в практической стороне человека начало ноуменальное. Но там, — на этой именно ноуменальной высоте человеческой природы, где найдена Кантом свобода, как будто не зависящая ни от каких ограничений, — слышатся ему и другие сверхчувственные внушения, от которых человек явно зависит и с которыми Кант, по-видимому, не знал, что делать. Еще в критике теоретического ума имел он случай сказать, что последняя цель, к которой приходит, наконец, ум в трансцендентальном своем употреблении, касается трех предметов: *свободы воли, бессмертия души и бытия Божьего*. Все эти предметы как вышеопытные для интересов ума созерцающего, по словам Канта, неважны, даже представляются предметами бесполезной, досужей и тяжелой умственной напряженности; потому что для познания, говорит, они вовсе не нужны и теоретическому уму навязываются только умом практическим; но в практическом отношении Кант не мог оставить их без внимания и даже по вниманию к ним заявил первенство ума практического перед теоретическим. Мы уже говорили, как односторонне и несправедливо понята Кантом познавательность человеческой души, как он обратил ее в чисто формальную деятельность и не дал ей никакого содержания, не замечая, что и для формальной деятельности, какой она представляется, чтобы быть ей деятельностью разумной, свободной, бесконечной и бесконечно развивающейся, необходимы именно те реальные условия, какие нашел он в уме практическом. Поэтому у него не было никакого основания утверждать, что эти условия, эти три сознанные им истины для познания вовсе не нужны. Кто, глядя на движение часовой стрелки и по ее движению исчисляя время, стал бы доказывать, что часовая пружина, которой он не видит и не знает

ее связи с движущейся стрелкой, не нужна для измерения времени, тому мы, конечно, не приписали бы здравомыслия. Фальшивая сторона Кантова взгляда состояла преимущественно в том, что он резко отделял интересы ума теоретического от интересов практического, что между тем и другим видел непроходимую бездну, через которую как-то неестественно и слишком искусственно может перелетать одна сила размышления (Urtheilskraft). Вот и теперь на вопрос: должен ли теоретический ум принимать положения о свободе воли, бессмертии души и бытии Божьем и соединять их со своими понятиями, или он имеет право следовать только собственным интересам и отвергать все прочее как пустое умничанье, не находящее себе опоры в опыте? — И теперь на этот вопрос Кант отвечает весьма робко и неопределенно, будто опасается сказать слишком ясно и оставляет себе место для выхода. Эти положения, говорит он, должны неотделимо относиться к практическому интересу чистого ума, но не противоречить уму теоретическому, — по той причине, что ум, произносящий на своих началах суждение а priori, есть один и тот же; а потому понятно, что как скоро известных положений он не достигает теоретически, то должен принимать их ради интересов практических. Если бы этим словам Канта можно было придать смысл обратный, запрещающий не положениям тем говорить против теоретического ума, а теоретическому уму против тех положений, когда последний способами своего познания не достигает их, то Кантово мнение было бы справедливо, — тем справедливее, что таким образом ум практический действительно имел бы первенство перед теоретическим. Но Кант понимает это дело совсем иначе: по его идее, познание должно идти само по себе, а нравственная и религиозная жизнь — сама по себе; познанию, прилагаемому только к предметам возможного опыта, нет надобности до внушений нравственно-религиозных, имеющих происхождение вышеопытное. Ум теоретический, строго держась рационалистических своих начал, уполномочивается ими не только не обращать внимания на требования ума практического, но и протестовать против вмешательства их в дело теории. Поэтому германская наука под влиянием Кантовой критики совершенно отделилась от религиозных верований и нравствен-

ных убеждений и стала питать в душе человека эгоистическое презрение к ним, а в них возбудила чувство недоверчивости к науке. Отсюда произошли два явления, весьма странные по природе и разрушительные по последствиям.

Во-первых, в школе Канта открылся новый, до того времени небывалый вид тщеславия — уметь теоретически опровергнуть или доказать, по произволу, все, что беспрекословно принимается практически. Кантов последователь, обратив в чистые формы все реальные основания философии, находил возможность в ученой аудитории или в ученом сочинении говорить совершенно противное тому, что проявлял в жизни домашней. Здесь он веровал в Бога и вместе со своим семейством восхвалял его псалмопениями; а там отвергал доказательства бытия Божьего и признавал призраками все метафизические истины. Здесь он внушал детям мысли о бессмертии человеческой души, о загробной жизни, о вечном блаженстве людей праведных; а там доказывал своим слушателям или читателям, что эти истины для интересов созерцающего ума не важны, что они представляются предметами бесполезной, досужей и тяжелой умственной напряженности. Здесь он во имя вечных истин практического ума требовал от подчиненных покорности, неопустительного исполнения своих повелений и, в случае непослушания, грозил наказаниями; а там с энтузиазмом проповедовал свободу и поставлял ее в независимости от всяких ограничений. Живо еще в памяти то время, когда и в наших школах проявлялся этот дух Кантова критицизма и нередко кружил головы молодых людей софизмами теоретического ума, вопреки нравственно-религиозным убеждениям. Знаем, что и ныне есть немало таких образованных личностей, которые на словах и на бумаге с восторгом бегут за знаменами Канта и Гегеля, а в домашнем быту, когда поражают их бедствия, когда окаменевшее их чувство расплавляется от страшных потрясений, спешат под сень небесной благодати и ищут утешения в религии. Что за странное раздвоение одного и того же человека, — раздвоение без всякой нужды, вопреки всем психологическим требованиям, — раздвоение только в угодность духу школы, которая не решила, но должна была решить, что составляет лицевою

сторону человеческого существа — теория или практика, понятие или деятельность, жизнь или начало жизни, явление или бытие! Наука идет вперед и может развиваться до бесконечности, но как деятельность разумная, она без сомнения должна предполагать и сознавать цель своего развития. Итак, спрашивается: для чего строятся теории, приобретаются познания? Мы, без сомнения, не согласимся с Аристотелем, будто человек познает, чтобы знать, будто многосторонняя и обширнейшая теоретическая ученость, одна сама по себе, без приложения к делу, имеет какую-либо ценность. Наблюдение показывает, что в таком своем обособлении она только лелеет эгоизм, доставляет ему пищу, служит для него источником самоуслаждения и надмевает ум гордостью. Поэтому-то, без сомнения, молодые люди, в известной мере обогатившиеся незнаниями и сколько-нибудь познакомившиеся с наукой, но не успевшие еще применить ее к жизни, большей частью бывают заносчивы и думают, что они знают уже все, а того и не представляют, что жизнь потребует от них гораздо большего, что она, строже всякой критики, практически оценит достоинство их познаний и осязательно покажет либо недостаточность их, либо неприменимость. В самом деле, сколько на свете таких людей, которые учились очень многому и из всего того, чему учились, не могут сделать никакого употребления, а иногда в направлении своего учения видят даже источник постигающих их несчастий! Итак, теоретический ум без практического употребления его познаний не служит ни к чему доброму, как ни к чему не служат поставленные леса, когда не строится здание, или вспаханные и удобренные поля, когда не засеваются хорошими семенами: теория без цели есть бесполезное крушение ума, жалкое рабство эгоизму.

Другое, не менее странное явление, происшедшее от разделения интересов ума теоретического и практического, состояло в том, что люди простые и в простоте сердца внимавшие голосу духовной своей природы, внушающей им вечные истины бытия Божьего и бессмертия души, стали обнаруживать недоверчивость ко всяким без различия философским воззрениям, так что философия со времени Канта сделалась для них синонимическим названием вольнодумства, неверия и безбожия. И надобно признаться, что такой взгляд на нее,

поскольку он устанавливался под влиянием начал Кантовой критики чистого ума, был не без оснований. Если органом философии должен быть исключительно чистый ум, и если все формы его деятельности имеют приложение только к предметам возможного опыта, то для него не может быть ничего такого, на что не указывает опыт, следовательно, не может быть ни Бога, ни будущей жизни. И вот философия, великая наука Сократов, Платонов, Декартов, Ньютонов, Лейбницев, перед судом практического ума уронена, обесславлена, предана незаслуженному презрению и сделалась страшилищем, которого боятся и блюстители религиозных догматов, и хранители народной нравственности, и оберегатели общественного спокойствия. Вы занимаетесь философией и замечаете, что люди благомыслящие смотрят на ваши занятия с подозрением, благодарите за это Канта, положившего на философию пятно жалкой односторонности, будто печать отвержения. Вы слышите на каждом шагу укоризны уму и пренебрежение к его усилиям: благодарите опять Канта, заглушившего умом все силы души и давшего ему право — через исключительное философствование наводнять область науки тьмами заблуждения. Эта исключительная деятельность ума в философии благодаря Канту через философию так эгоистически охватила все отрасли знания, что нигде и ни в чем не оставила места ни благородным движениям чувства, ни нравственным стремлениям воли. Богослов ли вы? — по идее рационализма единственная опора ваша — ум; моралист ли вы? — располагать сердца ваших ближних к добру вам можно только умом; художник ли вы? — создавайте прекрасное под руководством одного ума. Везде — ум, и все — ум, тогда как в человеке на всех путях его жизни должен действовать не ум, а человек, — весь человек, нераздельностью своей природы. И в этой-то нераздельности его природы скрыт ключ к святилищу истинной мудрости, сколько может быть она доступна для ограниченного человеческого постижения; в этой-то нераздельности его природы таится источник и всего прекрасного, сколько может быть оно производимо слабыми человеческими силами.

Не полагая и даже не допуская никакой существенной связи между умом теоретическим и практическим, а между тем ясно сознавая, что упомянутые выше ноуменальные истины практического ума вплетаются во все виды человеческой жизни и деятельности, Кант

думал распутать это дело, по своему обыкновению, логически. Весь интерес моего ума (как теоретического, так и практического), говорит он, соединяется в следующих трех вопросах: что я могу знать? что я должен делать? и чего могу надеяться? Первый вопрос есть чисто теоретический, другой — чисто практический, а третий — вместе практический и теоретический, и притом так, что вопрос практический, как руководительная нить, ведет к решению теоретического. Решение первого вопроса в отношении к свободе воли, к бессмертию души и бытию Божьему уже сделано Кантом: он положил, что эти истины не могут быть предметом знания. Решение второго вопроса в том же отношении указывает только на бытие в человеке нравственного закона, к исполнению которого он побуждается стремлением быть достойным счастья. Но где это счастье? Как получить его, хотя бы человек и признавал себя того достойным? Получение счастья должно уславливаться не только абсолютным знанием предлежательной природы, которого теоретический ум вовсе не имеет, но и признанием высочайшей ее причины, которая в мире физическом благоустраивает мир нравственный и настоящие судьбы людей приводит в гармонию с будущими. Таким образом, решение третьего вопроса: как я могу надеяться быть счастливым, если считаю себя того достойным? — решение, от которого зависело соглашение интересов ума теоретического и практического, послужило для Канта неизбежным камнем преткновения: он принужден был ввести в сферу чистого ума не только понятие о ноуменальном значении свободы, но и две, по его мнению, неотделимые одна от другой истины — бытия Божьего и будущей жизни, и теоретическому уму, несмотря на то, что он прикован только к явлениям, навязать их, по крайней мере, в качестве *предположений*, предоставляя ему подводить эти предположения под обыкновенные формы понятий, или категории.

Но тогда как свобода воли, бессмертие души и бытие Божье для ума теоретического, по учению Канта, имеют значение предположений, которые он формальными своими способами вечно стремится привести к достоинству положительных истин и не может, — что значат они в уме практическом? — Уму практическому Кант усваивает эти

положения, основывая их на потребности в необходимой цели (Absicht), и потому понимает их здесь не как позволительные гипотезы, а как *постулаты*. Потребность же в необходимой цели принимает он в значении меры — доставить нравственному законодательству большую обязательность. Постулат практического ума, по словам Канта, требует возможности самого предмета из практических законов, следовательно, только в помощь практическому уму. Эта известность требуемой возможности не есть теоретическая, то есть в отношении к предмету не есть дознанная необходимость, но есть необходимое принятие тех истин в отношении к субъекту, для исполнения практического закона, следовательно, есть только необходимая гипотеза. Обуславливая сторону нравственной жизни человека, Кант поступает точно так же, как поступил, когда обуславливал область человеческого знания. Там идея единства, мерцающая как бы на рубеже человеческой природы, не имеет у него отношения к миру метафизическому, но, получив значение логическое, направляется только к объединению понятий; так и здесь — постулаты, или требования свободной воли, бессмертия души и бытия Божьего, назначаются не для того, чтобы свидетельствовать человеку о предлежательной реальности этих предметов, а для того, чтобы помогать практическому уму на поприще нравственной его деятельности. По смыслу Кантова учения выходит так, что эти предметы, сами по себе, при всей необходимости принятия постулатов их, — дело неизвестное: но когда человек, ограничиваемый этими постулатами, становится нравственно добрым и честным, или, по крайней мере, под их влиянием удерживается от зла, тогда он начинает верить в будущую жизнь, в бытие Бога и в безусловную свободу. Итак, бытие Бога, будущая жизнь и безусловная свобода, по учению Канта, обуславливаются только подлежательно — нравственным настроением того или другого человека; а сами по себе, в значении предметов, существующих предлежательно и доступных стремлению практического ума, суть чистая, хотя и необходимая гипотеза.

Не много нужно внимания, чтобы заметить, как безотчетно и неудовлетворительно это понятие Канта о постулатах практического ума. Мы противопоставим ему только два вопроса: откуда получили свое начало эти постулаты? и каким образом они могут нравственную деятельность перерождать в действительное бытие или подлежательное убеждение делать порукой за предлежательно-сущее?

Постулаты практического ума Кант производит из нравственного закона, как бы, то есть, ум обязывал человека к исполнению предписаний его, ссылаясь на то, что исполнения их требуют внушаемые законом истины будущей жизни, бытия Божьего и безусловной свободы. Но если теоретической известности о предлежательном значении этих предметов в уме не имеется, то не следовало ли Канту, по крайней мере, спросить себя: откуда вошли в закон необходимые постулаты их — такие постулаты, которые явно господствуют над законом, покровительствуют ему своим авторитетом, усиливают его влияние, кладут на нем печать божественного законодательства? Этот вопрос тем настоятельнее, что постулатами практического ума вводятся в сознание подзаконного существа такие предметы, которые, по-видимому, не имеют непосредственной связи с нравственной его деятельностью и, сами по себе, не могут ни усиливать ее, ни ослаблять, которые представляются более предметами теоретического созерцания, чем нравственных стремлений. Иное дело, — если бы для помощи уму вводимо было в закон представление законодателя, который за исполнение обещает награды, а за нарушение угрожает наказаниями, тогда понятна была бы цель введения таких предметов в кодекс нравственного законодательства. Но как скоро закон есть дело человеческой воли, то к чему Бог и будущая жизнь? Разве к тому, чтобы они в воображении человека были страдательными орудиями этой самозакондательной воли, когда она предпишет кого-нибудь наградить или наказать? Притом Кант составил такое высокое понятие о нравственной автономии, что возвел ее до обязательности безусловной, а в этом случае представляется странным, почему практический ум не обязывает просто именем закона, но побуждает именем таких предметов, предлежательного бытия которых он не знает. Не походят

ли эти побуждения на те, какими пользуется мать, когда капризному своему дитяти грозит каким-нибудь волшебником, который существует только в ее воображении, или когда послушное свое дитя награждает подарками какой-нибудь благодетельной феи, родившейся в ее фантазии? Нет, если эти постулаты навязываются практическому уму необходимо и утверждают своей санкцией нравственный закон, то ум не только не имеет права сомневаться в предлежательном бытии соответствующих им предметов, но и не может не принять его, не погрешая против обыкновенных правил логического заключения. Постулаты практического ума, по словам Канта, требуют возможности самих предметов. Но Кант вместе с тем говорит, что принятие сих постулатов в отношении к предметам необходимо. Каким же образом он позволил себе от необходимого принятия этих требований в отношении к предметам заключить к возможности их? Ведь это все равно, если бы я, имея необходимое требование принять бытие Канта, заключил только, что Кант мог существовать. Необходимость принятия постулатов практического ума, напротив, показывает, что эти постулаты и назначены, прежде всего, для удостоверения нас естественным путем в предлежательном бытии соответствующих им предметов.

Представлять, как представлял себе Кант, что постулаты практического ума, не имея значения теоретического, направлены исключительно к цели нравственной, чтобы путем нравственной деятельности возбудить в нас веру в предметы тех постулатов, значит, ввести в науку и жизнь вдруг две гибельные ошибки: отвергнув действительно существующее, заменить его существующим нравственно и на место предлежательно требуемого поставить подлежательное убеждение. Положим, что изрекаемый нравственным законом постулат, например, бытия Божьего очень сильно ограничивает волю, так что под влиянием нравственного закона, благоуспешно развивая нравственную свою деятельность, она решительно утверждает человека в том убеждении, что Бог существует. Но что такое будет этот Бог? — Это будет порождение человеческого сердца — такое или другое, смотря по тому, как под различными педагогическими и чувственными впечатлениями, под действием национальных особенностей и многораз-

личных житейских обстоятельств истолковываются законные внушения. Известно, что даже нравственно добрая жизнь людей, при руководстве одного и того же естественного закона, от множества внешних и внутренних причин, до крайности разнообразится. Поэтому, как скоро понятие о Боге будет ограничиваться нравственностью человека, то всякий извывает себе Бога по собственной своей модели, и таким образом Кантово учение о постулатах оправдывает все виды языческого богопочтения, никогда не решая необходимо возникающего вопроса о том, что такое Бог независимо от нравственных моих представлений, — Бог для всех разумных существ, на какой бы степени нравственного развития они ни находились. Стремления великих мыслителей древнего и нового мира, желания людей истинно благочестивых во все времена направлялись не к тому, как бы составить себе понятие о Боге, согласно с требованиями своей нравственности, а к тому, наоборот, как бы упорядочить, устроить свою нравственность согласно с идеей Бога и с требованиями его воли. Эти многовековые опыты нравственного самоусовершенствования по идее высочайшего существа окончательно оправданы не только Евангелием, которое предписывает нам быть совершенными, как совершенен Отец наш небесный, но и здоровой философией, которая, рассматривая природу человека, находит в ней еще некоторые основания для богопознания, но для богопочтения не находит достаточных способов, и потому полагает, что нравственные силы души прежде должны быть освящены силой Божьей, чтобы могли сделаться достойным орудием служения Богу. Итак, Кант, вопреки опытам веков, здоровой философии, голосу человеческой природы и христианскому учению, хочет, чтобы мы сами создавали себе Бога в похотях своих сердец и потом сооружали ему языческие кумирии. Впрочем, эти кумирии свидетельствовали бы, по крайней мере, что нравственная деятельность человека ограничивается так или иначе понимаемым законом; но каким образом Кантово учение о нравственном употреблении постулатов может быть приложено к тем людям, которые, совершенно увлекшись чувственными побуждениями, нисколько не сознают обязательной силы нравственного закона? Если мы примем положение Канта, что постулаты прак-

тического ума объявляются одним законом, то должны будем согласиться, что те люди не менее глухи и к постулатам, чем к самому закону. А как скоро постулаты для них не ощутимы, то они не только навсегда должны остаться в безбожии, без всяких способов к изменению своих убеждений, но и не могут быть обвиняемы за свое безбожие; потому что подлежательное бытие предметов, соответствующих тем постулатам, по учению Канта, есть дело неизвестное и никакими силами души, кроме нравственного закона, не внушаемое. Если же, напротив, свидетельствуясь бесчисленными опытами, мы станем утверждать, что человек и на крайней степени нравственного бесчувствия иногда сильно поражается требованиями бытия Божьего и бессмертия души, то совершенно необходимо будет, вопреки Канту, заключить, что эти истины внушаются не исключительно законом нравственным, но всецело духовной природой человека, следовательно, имеют значение не нравственное только, но и теоретическое, не подлежательное только, но и подлежательное.

Предположив, что подлежательное бытие предметов, вызываемых постулатами практического ума, неизвестно, и что они принимаются как действительно существующие только с нравственно подлежательной точки зрения, Кант этим путем пришел к понятию так называемой *нравственной веры*. Нравственная вера, по его словам, есть убеждение (*Furwahrhalten*), довлеющее больше только подлежательно, чем подлежательно: это не есть знание, но есть подлежательная довлеемость, поскольку она находится во внутренней связи с нравственными моими правилами. Я знаю, что есть Бог и будущая жизнь, но это значит не то, говорит он, будто нравственно известно, что Бог есть, а только то, что я нравственно уверен в бытии Божьем. Единственная заметная здесь черта состоит в том, что умственная вера основывается на предположении нравственных чувствований. Принимая в нравственном значении веру, Кант нравственного характера требует и от Богословия. Что касается Богословия, говорит он, то явно, что понятие о Боге есть понятие, относящееся не к физике, а к нравственности. Это нравственное Богословие имеет то особенное преимущество перед созерцательным, что неминуемо ведет к по-

нятию о единой совершеннейшей, разумной причине, ибо, взвешивая с точки зрения нравственного единства как необходимого мирового закона основную причину, которая одному ему дала соразмерную действенность, а следовательно, и для нас обязательную силу, мы найдем, что должна быть единая высочайшая воля, обнимающая собой все эти законы, что она должна быть всемогуща, дабы подчинялась ей вся природа с ее отношениями к нравственности, — всеведуща, дабы знала внутреннейшую сторону чувствований и нравственную их ценность, вездесуща, дабы непосредственно соприкасалась со всякой потребностью для высочайшего мирового блага, — вечна, дабы ни в какое время не было недостатка в согласии между природой и свободой. Впрочем, ум, прибавляет Кант, как бы испугавшись возможности дойти таким образом до непосредственного ведения Бога, — ум не должен осмеливаться выступать из понятия о едином коренном существе и выводить из него или из его воли нравственные законы; ибо только внутренняя практическая необходимость законов привела к предположению мудрого правителя мира. Значит, автономия воли есть ее независимость не только от эмпирических ограничений, но и от божественного авторитета.

Вот результат, к которому неминуемо должен был прийти Кантов рационализм, утвердившись на принятых основаниях! Замокнувшись от мира чувственного и став в отрицательное отношение к миру духовному, Кант принял на себя труд дать собственные свои формы не только вещам внешней природы, но и предметам умственного созерцания, не терпящим ничего формального. На ум теоретический возложил он, вопреки истории, опыту и правам человечества, определять категорически взаимное отношение внешних явлений; а уму практическому предписал, кощунствуя над священными убеждениями всех времен и племен в подлежательном бытии Бога и бессмертии души, породить и образовать эти не обнимаемые и ангельской мыслью предметы, в темном и большей частью грязном вертепе человеческой нравственности. «Развивая нравственную свою деятельность по предписаниям нравственного закона, или, — все равно, — самоза-

конодательной твоей воли, прислушивайся к возникающим из нее постулатам практического ума и, по этим требованиям образовав в себе убеждение в бытии Божьем и в будущей жизни, веруй в свое убеждение, только никак не возвращайся назад, — не выводи и не поправляй правил твоей нравственности по тем реализованным тобою предметам». Вот символ Кантовой веры! Мы уже заметили выше, что Кант не дал себе отчета, для чего нужно было самозаконодательной воле связывать себя такими постулатами, которых предметы предлежательного бытия не имеют. Положим, это нужно, скажут, для того, чтобы высочайшее Кантово благо, или добродетель, привести в гармонию со счастьем, которым предполагается Творец всего существующего и Строитель нравственного порядка во вселенной, но разве через то, что самозаконодательная воля требует его нравственно, этот нравственный порядок действительно осуществится, пока его зиждителя не положит она предметно, на самом деле? Такой-то рационалистический взгляд и есть повсюдная причина неурядиц и беспокойств нынешнего времени. Люди везде заботливо стремятся свои отношения установить по идее нравственного порядка и устанавливают его как будто именем Божьим. Но вера их в Бога есть не что иное, как вера в нравственные свои убеждения, до бесконечности разнообразные и нисколько не имеющие авторитета, потому что подлежательная уверенность какого бы то ни было человека не может быть обязательной для всех людей. От этого ныне почти все — законодатели, почти все — судьи, всякий требует веры в собственные свои мнения и жертв собственному своему Богу, в предлежательное бытие которого сам не верует; от этого ныне каждый сам для себя нравственно прав и даже по-своему нравственно религиозен; а между тем нравственное и религиозное зло расширяет свои пути, разнуздывает страсти, пренебрегает всем священным и во имя подлежательной правды бесстыдно попирает правосудие предлежательное. Такова нравственная Кантова вера! Она самолюбива, своекорыстна, притязательна и верует только в домашний свой кумир, требует жертв только для домашнего своего

капища. А нравственное единство мирового закона? – спросите вы; а единая высочайшая воля, охватывающая собой все частные законы? Неужели это, представляемое Кантом, преимущество нравственного богословия есть не более, как философская мечта, или отвлеченное понятие? Нет, это не философская мечта и не отвлеченное понятие, а бессознательное или, может быть, прикровенное перенесение истин из области веры философской в область веры нравственной. Вникните в выражения Канта: «нравственное единство мирового закона», «единая высочайшая воля,» — и вы увидите, что в первом выражении слово «нравственное» есть только ограничение «единства мирового закона», а во втором — слово «воля» поставлено вместо «существо». Кто не поймет, что, когда говорится о нравственном единстве мирового закона, тогда уже наперед полагается единый мировой закон, и когда говорится о единой высочайшей воле, тогда уже наперед ложится в ее основание единое высочайшее бытие? А это значит, что Кант старается ввести в круг предметов нравственной веры то, что при известных условиях может быть созерцаемо разве верой вообще философской, которая существенно отличается от нравственной или рационалистической.

По идее Канта отношение между Богом и человеком существует только одностороннее: только человек нравственно полагает Бога, а Бог, не имея предлежательного бытия, не полагает человека. Отсюда произошла нравственная Кантова вера, и это существенный ее признак. Но, кроме веры нравственной или рационалистической, есть еще вера философская и богословская, и эти два вида веры, необходимо требуемые один другим, всегда взаимно ограничиваются. Вера философская есть путь, которым созерцание идет от человека к Богу как к верховному существу, имеющему бытие предлежательное. Необходимость этой веры обуславливается тем, что познавательные, нравственные и эстетические силы человеческой души, действуя в формах пространства и времени, вместе с тем находятся под влиянием идей истинного, доброго и прекрасного, соединяемых в одной бесформен-

ной идее существа совершеннейшего, и, не имея возможности по лестнице пространственных и временных представлений взойти к беспространственному и вышешременному его бытию, делают его предметом веры и, как предмет веры, ограничивают своими психическими созерцаниями, стремлениями и чувствованиями. Явно, что эти ограничения и потому уже, что ими ограничивается Существо ничем не ограниченное, не могут вполне успокоить веру философа; а между тем к ним присоединяются еще оттенки подлежательные — домашние, так сказать, особенности умственных, нравственных и эстетических представлений о Боге. Поэтому философская или психологическая вера, если она не превращается в рационалистическую, то есть, если сохраняет твердую уверенность в подлежательном бытии совершеннейшего существа, сама обличает слабость философских усилий на этом пути, ведущем человека к Богу, и возбуждает в философе желание идти наоборот — от Бога к человеку. Путь созерцания, ведущий созерцателя от Бога к человеку, есть путь веры богословской. Он — тот же самый, та же бесконечная линия между Творцом и тварью: по создавшему времена и лета легче войти в пространственные и временные условия человеческого естества и приблизиться к твари, чем творению вознестись над формами пространства и времени и приблизиться к вечному и вездесущему своему Творцу. Тогда как языческий мир по ступеням гражданских законов, религиозных учреждений и философских созерцаний, будто по лестнице, целые пять тысяч лет поднимался к нему и не поднялся, ибо эти ступени были нетверды и недостаточны, — лестница, виденная Иаковом и только еще преобразовавшая благодатное соединение небесного с земным, уже представляла поприще восхождения и нисхождения Ангелов Божьих (Быт. 28, 12). Эта вера, созерцающая водворение вечного во времени, бесплотного во плоти, не может быть мыслима иначе, как сокровищницей таинств, которые равно необходимы и для снисхождения Бога на землю, и для того, чтобы снисшедший Бог возвел человека на небо. После сего какое значение имеет нравственная вера

Кантова? Тогда как философ, принимающий подлежательное бытие Божье, испытал бесплодность веры философской для восхождения к Богу, обращается к вере богословской, низводящей Бога, — рационалист ни к Богу не восходит, ни Бога не низводит, но творит его в утлой храмине своей воли и хочет небо создать на земле по планам и размерам слепотствующего своего ума.

На основании этой подлежательной веры Кант построил и соответствующее ей здание *религии*. Идею его религии верно выразил один из его учеников (Форберг). Религия, говорит он, поскольку она требуется как долг, состоит лишь в такой деятельности, которая бы гармонировала с мыслью, будто есть нравственное мироправление и нравственные мироправители, а с самим положением, что есть нравственный порядок и есть Бог, можно делать что угодно; из него ничего не выйдет. Впрочем, такое же понятие о своей религии высказывает и сам Кант. Религия (рассматриваемая подлежательно), говорит он, есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей, и прибавляет, что через это определение устраняется всякое ошибочное ограничение понятия о религии. Оно, что касается теоретического познания и признания, не требует никакого ассерторического ведения (даже о бытии Божьем), а только требует проблематического положения (гипотезы) о высочайшей причине вещей. В отношении к предмету, со стороны нравственно предписывающего ума, оно предполагает только цель, обещающую практический успех, следовательно, предполагает свободную ассерторическую веру, которая имеет нужду лишь в идее Бога, не пытаясь через теоретическое познание упрочить за нею подлежательную реальность. Для того, чтобы человек исполнял свой долг, ему довольно следующего *minimum* подлежательного познания: возможно, чтобы Бог существовал.

Из этих слов Канта видно, что он измыслил религию новую, никогда и нигде небывалую, и охарактеризовал ее такими чертами, которыми отрицается не одна христианская, но и всякая вообще религия. Этих, отрицающих всякую религию, черт в Кантовом определении мы видим две: устранение подлежательной реальности бытия Божия и ограничение религиозной жизни познанием всех обязанно-

стей как божественных заповедей. По нашему мнению, не нужно и доказывать, что без веры в предлежательное существование Бога религия есть пустое, ничего не значащее слово. Люди во все времена потому только и требовали ее, что глубоко сознавали умственную, нравственную и физическую свою зависимость от Существа высочайшего, правосуднейшего и всеблагого, питаясь живою надеждою, что религиозными средствами либо умилюстивят Его, если оскорбили, либо получают воздаяние, если, по своим верованиям, сообразовали жизнь с Его волею. Какой законодатель или мудрец был бы в состоянии навязать человеку обязанность поклоняться Богу, если бы поклонение Ему не было требованием человеческой природы? Откуда могло бы произойти это требование, если бы не вложил его в человеческое сердце сам Бог? И каким образом оно было бы вложено Богом, если бы Он не существовал предлежательно? Бог не потому существует, что человек верует в Него, а напротив — человек потому только и верует в Бога, что Он существует. Религия в подлежательном значении, как религиозное чувство, не есть холодное убеждение, или, по словам Канта, ассергориическая вера в проблематическое положение, что Бог может существовать, но есть живое и необходимое требование связи между Богом и человеком, — такое требование, в котором спрашивается не о том уже, есть ли Бог, — это принимается, как данное, само по себе известное, — а о том, в каком отношении должен находиться человек к Богу и Бог к человеку. Скажем более: религия всегда чувствуется, как сверхъестественное средство воссоединения человека с Богом, от Которого он удалился и с Которым расторг естественную свою связь. Между тем, сей последней черте религии совершенно противоположна вторая указанная нами черта в Кантовом определении, что религия есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей. Рассматривая это положение, мы замечаем, что здесь дело идет не о сверхъестественных средствах соединения или примирения с Богом, но о естественном познании того, что должны мы делать. Если бы Кант на этом и остановился, то понятие его о религии, конечно, ничем не отличалось бы от понятия об Ифике, или нравственной философии. Поэтому он прибавляет: «познание

наших обязанностей как божественных заповедей». Не будем говорить, что определение религии и с этою прибавкою обнимает только сферу нравственного богословия, а никак не религии в полном ее составе, соответствующем полному развитию человеческой природы, но обратим внимание лишь на смысл прибавленного Кантом ограничения: «как божественных заповедей». Имея в виду показать подлежательное значение религии (каковою рационализм обыкновенно и представляет ее), Кант божественные заповеди, как божественные, относит не к Богу, а только к убеждению человека. Заповедей в самом деле, или предлежательно божественных, по его учению, нет, — тем более, что в этом смысле нет и Бога, а есть и возможна вера, что они имеют божественное происхождение. Итак, Кантова религия состоит в личной вере, что известные предписания — от Бога, и в знании того, что эти предписания — божественные. После сего становится непостижимым, откуда происходит это неотразимое влияние религии на жизнь частных людей и целых народов, эта непреоборимая сила ее, возносящая человека над всеми опасностями и смертями. Не бывало ни войн, ни подвигов, ни предприятий, ни самопожертвований упорнее, настойчивее, решительнее и свободнее тех, которые гнушаются религией. Между тем, если бы человек, согласившись с Кантом, пришел к мысли, что Бог предлежательно не существует и что божественно возлагаемые обязанности основываются только на подлежательном убеждении, то не имел ли бы он права все совершаемое во имя Божье, все доброе, великое и святое, как скоро оно не обещает материальных интересов, а, напротив, лишает их, считать безумием?! Да и мог ли он представить себе цель веры в Бога, когда не уверен в предлежательном бытии его, или почитать что-нибудь божественным, когда знает, что это только собственное его убеждение? Для чего могла бы быть нужна и полезна такая религия? Разве для того, чтобы, имея образ благочестия, силы же его отвергаясь, обманывать людей, верующих в простоте сердца и поклоняющихся Богу не лицемерно? Видно, из этой-то школы и выходят те жалкие, близорукие мудрецы, которые, следуя рационалистическому способу отрицания, издеваются над всем священным не только устно, но иногда и письменно!

Определив так, как мы видели, религию, Кант приступает к ее развитию и выходит из той мысли, что в человеке совместно живут два начала: доброе и злое. Начало злое, говорит он, есть склонность человека превратить нравственный порядок побуждений, то есть побуждения самолюбия и его склонностей делать условиями исполнения нравственного закона. Это — зло коренное, потому что повреждает основание всех правил и не уничтожается человеческими силами; это вина врожденная, потому что замечается в человеке вместе с употреблением свободы, и, однако же, по словам Канта, не свобода была ее источником, отчего она и не может быть вменяема. Потому-то, как скоро она должна была бы произойти из свободы, происхождение ее для нас было бы непонятно. И вот Св. Писание говорит, что хотя проявилась она при начале мира, однако же не в человеке, а в одном первоначально высоком духе. Таким образом, человек впал во зло, как бы только через обман, а в основании не представляется поврежденным. Первоначальная склонность есть склонность к добру, которая, говорит Кант, может быть восстановлена в своей силе, а отсюда между началом добрым и злым происходит борьба за владычество над человеком.

Такова исходная точка подлежательной Кантовой религии! Не трудно заметить, где тут и каким образом Кант положил семя своего рационализма. Это семя скрывается в следующих его положениях: 1. начало злое есть склонность побуждения самолюбия делать условиями исполнения нравственного закона; 2. эта вина не зависит от свободы и потому не вменяется; 3. человек впал во зло, как бы через обман, а в основании не поврежден; 4. склонность к добру может быть восстановлена в своей силе, и отсюда — борьба в человеке. Рассмотрим эти положения. Вникая в первое из них, мы находим, что самолюбие, по учению Канта, есть основное, существенное, а не пришлое, не приобретенное свойство человеческой природы, и потому само по себе не виновно. Виновным оно становится только тогда, когда им обуславливается или по его расчетам совершается законная деятельность, которая, как говорит Кант, должна иметь в виду благо об-

щее, а не частное, требуемое самолюбием человека. Странно, что, думая так, философ забыл или не хотел обратить внимание на то, что невольно теснится в мысль всякому, сколько-нибудь совестливому человеку. Худо, видите, если мы исполняем закон по расчетам самолюбия: это — начало зла. А то, когда, по его же расчетам, нарушается закон, зло ли будет, или нет? И если зло, то что другое виновно в нем, как не самолюбие, и что хуже — исполнять ли закон по самолюбивым побуждениям, или нарушать его? Судя здраво, без сомнения, надобно согласиться, что последнее хуже первого, и, следовательно, корень зла скрывается не в наклонности побуждения самолюбия делать условиями исполнения закона, но глубже — в самолюбии, расположенном презирать и нарушать закон. А поскольку между самолюбием и законом как между двумя враждебными началами необходимо посредствует свобода, более или менее ограничиваемая тем и другим из них, то ложным оказывается и второе положение Канта, будто вина в превращении нравственного порядка побуждений не зависит от свободы и потому не вменяется. В самом деле, человек, в смысле творения особого или отдельного, должен быть существом единичным. В основе его бытия нельзя предположить ни раздвоения стремлений, ни разногласия законов, ни столкновения интересов, равно как нельзя представить и внутренней причины, которая бы произвела в нем какое-нибудь раздвоение, разногласие или столкновение. Природа его и не исключительно плотская, и не исключительно духовная, но та и другая вместе, во внутреннем сочетании сих начал, составляющих своим сочетанием единичное особое рода творение. Постоянным показателем его единства должно быть его сознание, а хранителем совместной и гармонической деятельности его законов — свобода. Как творение создателя, которым оно живет, движется и существует, человек в нравственной и умственной своей деятельности не должен бы различать своего от божественного: самостоятельность, самодеятельность, это походит на преимущество или, лучше сказать, на горькую необходимость блудного сына, отошедшего из-под отеческого

кровя на страну далече. Праотец человечества, по идее существа, созданного по образу и подобию Божьему, без сомнения также понимал свою жизнь в отношении к Творцу, как Апостол Павел — в отношении к Спасителю: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 8). Бесконечный ум Божий отражался в ограниченном уме человеческом, как всюду льющийся свет солнца отражается в тесном органе зрения, и восторгал его к созерцанию вечной истины. Предлежательное предписание и подлежательная воля сливались в нем в одно стремление наслаждаться блаженством жизни в свете неприступном. Но при такой близости человека к Богу, исключаящей мысль об особности подлежательного на поприще разумно-свободной деятельности, под каким условием человек мог обособить себя, то есть очертить в себе свое и сознать как отдельное от себя Божье — предлежательное? Мы обыкновенно сознаем предмет как нечто предлежательное, когда выступаем из сферы того самого предмета и становимся в отрицательное к нему отношение. Поэтому, чтобы понять возможность предлежательности Бога для человека, надобно предположить удаление человека от Бога. Но куда мог он уйти от Вездесущего? В этом отношении изобретательнее ли был он Давида, который взывал: *камо пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего камо бегу? Аще възьду на небо — Ты тамо еси; аще сниду во ад — тамо еси; аще възьму криле мои рано и вселюся в последних моря, и тамо бо рука Твоя наставит мя и удержит мя десница Твоя* (с. 138, 7 – 10)? Для открытия сферы обособления могло способствовать человеку лишь такое существо, которое еще прежде обособило само себя; оно только в состоянии было помочь ему открыть эту сферу — не в каком-нибудь отдаленном углу мироздания, а в самом человеке, — открыть не через очертание физических пределов, а через отделение душевности в его природе от духовности, следовательно, через отвлечение закона плоти от закона духа и через различение их интересов. Эту отделенную область душевной жизни, в которой *человек не приемлет яже Духа Божия* (1 Кор. 2, 14), дух-искуситель указал ему, — указал, говорим, но

сам собою не имел силы ввести в нее существо разумно-свободное, а только поставил его свободу под влияние двух противоположных побуждений и таким образом представил ей возможность предпочесть внушения жизни плотской внушениям разумным и через то удалить человека от Бога. Удалившись же от Бога, человек, с одной стороны, обособил себя, развил область собственной подлежательности и начал испытывать чувство самолюбия, которое чем более развивалось, тем настоятельнее требовало жертв, и таким образом превратилось в эгоизм, а с другой — стал в подлежательное отношение к Творцу, который теперь представлялся ему не отцом, а законодателем и судьей свободы, уклонившейся от внутреннего с ним единения и увлекшейся приманками плотских вожделений. Но если в человеческой природе произошло разделение интересов духовности и душевности, и в этом разделении принимала участие его свобода, то ложно и третье положение Канта, будто человек впал во зло, как бы через обман, а в основании не поврежден. Что касается обмана, то он решительно несогласим с началами Кантовой критики практического ума. Нам уже известно, что Кант человеческой воле дал право автономии и подлежательная эта законодательность у него не подчиняется никаким ограничениям: возможно ли, чтобы такое ничем не ограничиваемое самозаконие подвергалось с какой-нибудь стороны обману? Положим даже, что воля, предписывающая сама себе закон, иногда увлекалась бы инозаконием: что ж? В этом случае она сама же необходимо обличала бы себя в слабости и поэтому свидетельствовала бы о повреждении человеческой природы. Мы уже говорили, что замечаемая в единичном нашем существе гетерономия жизни есть вернейший признак ненормального его состояния. *Вижду, говорит Апостол, ин закон во удех моих, противувоющ закону ума моего, и плиняющ мя законом греховным, сущим во удех моих* (Рим. 7, 23). В этом двойстве законов, управляющих нашей природой, может быть, не было бы еще необходимости признавать действительное зло, если бы они не враждовали один против другого; но ежедневный опыт всех людей и Апостольское

слово громко свидетельствуют, что добра, которого хотим, мы не делаем, а делаем зло, которого не хотим (Рим. 7, 19). Что же? Неужели такое непрестанно повторяющееся явление есть непрерывно продолжающийся обман? Отчего же нам, несмотря на ясное сознание его и на неодобрение его нашей волей, так приятно обманываться? Ведь обмана мы обыкновенно стараемся избежать, а этой гетерономии с готовностью навязываемся сами. Следовательно, эта навязчивость наша ясно сознаваемому и внутренне неодобряемому злу должна происходить от существенной порчи в нашей природе. Если же человеческая природа существенно повреждена, то ложно без сомнения и четвертое положение Канта, будто склонность к добру может быть восстановлена в своей силе естественно — средствами человеческими. Восстановить человеческую природу, или привести ее в здоровое нормальное состояние, значило бы закон животности в ней поставить в гармоническое отношение к закону духовному так, чтобы они не разогласили в своих предписаниях и внушали одно и то же — были одним и тем же законодательством. Но это, очевидно, выше сил человека, это показывало бы, что человек, не создавший самого себя, может пересоздать сам себя. Сочетание животности и духовности в одно особое, личное существо — в одну субстанцию — есть не иное что, как акт творения, о котором человеческой мудрости и мыслить нельзя. Кант в деле восстановления склонности к добру думает успеть через борьбу добра со злом и таким образом в начало своей религии вносит религиозный дуализм Зороастра, — надеется, что духовный Ормузд со временем восторжествует над душевным Ариманом. Но глубокомысленный философ должен был заметить, что проявляющаяся в человеческой природе борьба добра и зла имеет характер не средства или меры к одержанию победы и водворению мира в человеке, а необходимого результата, происходящего от разделения интересов духовного и животного законодательства. Не мир имеется в виду при нашей борьбе, а борьба при нашей вражде; мы боремся от внутренней вражды, а не для внутреннего мира.

Предположив в человеке два начала — доброе и злое, Кант сначала исследует деятельность начала доброго и говорит: то, что только могло сделать мир предметом Божьего приговора и целью творения, есть человечество во всем нравственном его совершенстве. Этот лишь богоугодный человек от вечности существует в Боге; идея его выходит из божественного существа; следовательно, он не есть сотворенный предмет, но есть едиnorodный Сын Божий, Слово, *Им же вся быша, и без Него ничто же бысть еже бысть*; он есть отблеск Божьей славы, в нем Бог возлюбил мир и только в нем и через принятие его чувствований можем мы надеяться *чадами Божьими быть*. Возвышаться к этому идеалу нравственного совершенства есть общий долг человечества, и силу для достижения сей цели может дать нам сама эта идея. Но так как не мы — творцы ее, так как мы не понимаем, каким образом человеческая природа даже могла принять ее, то лучше сказать, что первообраз ее снизошел к нам с неба, дабы человечество приняло его. Это соединение его с нами может быть рассматриваемо как состояние уничтожения сына Божьего. Этот идеал богоугодного человечества мы мыслим не иначе, как под идеей человека, который готов добровольно не только исполнить весь лежащий на человеке долг и вместе своим учением и примером распространить вокруг себя добро в возможно обширнейшей сфере, но и, несмотря ни на какие приманки, принять для всемирного блага все страдания — даже до ионосной смерти. Веруя практически в сего сына Божьего, человек может надеяться быть богоугодным и поэтому блаженным. Эта идея в практическом отношении имеет свою реальность совершенно сама по себе; потому что лежит в нравственно-законодательствующем нашем уме. Мы должны и можем сообразоваться с ней. Поэтому нет никакой надобности в примере опыта, чтобы найти в нем образец себе. А кто, желая признать образцом этой идеи человека, требует от него больше, чем сколько видит (в своей идее), требует, например, чудес для удостоверения совершаемых им и для него, тот через это признает нравственное свое неверие, то есть недостаток веры в добродетель, которой не

может заменить никакая вера, основанная на доказательствах от чудес; ибо нравственную цену имеет только вера в практическую возможность лежащей в нашем уме идеи. Поэтому, если бы такой, вполне божески расположенный человек, в известное время сошел с неба на землю и, как своим учением, так и жизнью, представляя в себе пример человека богоугодного, сколько может допустить это внешний опыт, через переворот в человечестве, произвел необозримо великое благо; то мы не имели бы причины принимать его иначе, как за естественно-рожденного человека, не отрицая впрочем, совершенно, что он не может быть человеком, рожденным сверхъестественно.

Так определяет и раскрывает Кант значение доброго начала в человеке. Это начало, по его учению, есть идеал человечества, или идея совершеннейшего человека в практическом уме. Предположив такую идею, философ выводит заключение, что 1) все люди могут и должны восходить к идеалу человечества, восходя к идее совершеннейшего человека и объектируя его в человеческом образе, 2) эта идея сама в себе реальна и не требует соответствующего ей предмета в мире опыта, 3) если же предмет допускается, то в нем не нужно искать таких свойств или действий, каких не представляется в его идее. Рассматривая все эти заключения и образ раскрытия их, мы видим, что ими точно так же отвергается история и действительное значение земной жизни Иисуса Христа, как прежде отвергаемо было предлежательное бытие Бога. И здесь, и там — одно и то же: не предметом и фактом обуславливается идея, а идеей предмет и факт. Идее дается право создавать предметы и по усмотрению соединять то или другое значение с историческими фактами; а для предметов и исторических фактов идея остается неприкосновенной. Что же это за идея? Откуда она взялась? Кто уполномочил ее делать решительные свои определения? И чем она доказывает непогрешимость своих приговоров? Люди с незапамятных времен толковали о золотом веке человечества, когда злоба, ненависть, обиды, неправды, убийства не были известны и по имени. Всегда пробуждалось в человеке какое-то темное представление райского блаженства, которым наслаждаясь, он сохранял в

себе первозданные черты совершенства, пока не лишился их, нарушив завет создателя. Прошло невозвратно это золотое время человеческой невинности, и тогда как языческий мир давно уже проводил свою Астрею в созвездие Девы, — Кант надеется отыскать ее на земле, — в благороднейшей силе человеческой жизни — практическом уме. В область ума зовет он нас созерцать красоту совершеннейшего и через то блаженнейшего человечества. Но что мы замечаем в уме или в других высших силах нашего духа? Замечаем только требования безусловной истины и безусловного добра — требования бесформенные, за пределами пространства и времени. Где же тут идея совершеннейшего человечества, живущего в пространстве и ограничивающегося временем? Напрасно Кант ищет в уме то, чего в нем нет и быть не может. Правда, безусловная истина и безусловное добро, в смысле требований духа, могут проявляться во множестве частных идей, подобно солнечному свету, проявляющемуся в бесчисленных лучах: но как эти лучи были бы незримы, если бы не входили в атмосферу планеты и не отражались на ее поверхности, так и идею совершеннейшего человечества нельзя представлять чем-то замкнутым в уме и совершенно бесформенным, — иначе мы не заметили бы в ней ни одного признака, — но нужно мыслить ее как бы перенесенной в формы рассудка и охарактеризованной чертами опыта. А когда является она в пространстве и времени и наводится материальными признаками, — этот идеал совершеннейшего человека — увы! — раздробляется на бесчисленное множество до крайности различных идеалов, этот, по кощунственному выражению Канта, Сын Божий не только становится сыном человеческим, но даже нередко принимает черты человеческих предрассудков, страстей и пороков. За примерами ходить недалеко: вот, по разумению рационализма, совершеннейшим человеком, конечно, должен быть тот, кто убежден, что Бог, независимо от веры в него, предлежательного бытия не имеет, или что Иисус Христос перед лицом истории не есть Сын Божий. А буддист, вероятно, стал бы утверждать, что под именем совершеннейшего человека надобно понимать того, кто путем многих перерождений достиг высочайшей мудрости, в которой прекращается всякое самосуществова-

ние. И сколько таких идеалов человечества в одном и том же практическом уме частных лиц и различных национальностей! К которому же из них, по наставлению Канта, могут и должны восходить все люди? Чью именно идею обязаны мы избрать своей руководительницей? Разве ту, которая по дерзкой Кантовой пародии Евангельского слова, сошла к нам с неба и унижила себя в нашем уме? Но зачем Канту и говорить о небе, если, по его мнению, Бог предлежательно не существует? Что заставляет нашего философа искать происхождение своей идеи вне ума, когда он гласно объявляет, что мы не понимаем, каким образом человеческая природа могла и принять ее? Полагая же, что задняя мысль Канта, согласно с началами его рационализма, идею совершеннейшего человека производила не с неба, а первоначально из ума, мы находим, что он сделал не более нынешних гегелистов, которые, рассуждая, например, о народном образовании в духе гуманности и в видах общечеловеческих интересов, до сих пор не согласились между собой в том, каков должен быть наилучший человек и в чем должны состоять существенные его интересы, но всякий из них наряжает гуманность по-своему и старается посадить ее на собственного своего коня. Если же идеи совершеннейшего человека у всех и везде различны, и никто не имеет исключительного права навязывать нам свою, то не нелепа ли и вторая мысль Канта, будто первообраз их так реален, что не требует соответствующего себе предмета в мире опыта? Это Кантово положение, очевидно, восстает против исторического и предлежательно-божественного авторитета Сына Божьего, который, по учению рационализма, идеально может быть требуем как предмет, но сам по себе не имеет предметного значения как Христос. Сомневаемся, стоит ли такое изуверство кичливого ума серьезных опровержений; нужно ли зажигать нам свечу при свете солнца, чтобы помочь слепцу увидеть истину? Нет, этому жалкому философствованию в мире христианском мы не укажем ни на многовековое ожидание Мессии, ни на вещания пророческие, ни на общечеловеческую уверенность в недостаточности естественных сил для восхождения к возрасту человека совершенного: чтобы посрамить неверие философа христианского, укажем ему только на высокое созерцание философа-

язычника, жившего за четыре века до Рождества Христова. Смотрите, как он — великий идеалист — приписывал очень мало достоинства идее ума, поскольку она должна руководить человечеством к нравственному совершенству, и, не довольствуясь ее помощью, требовал помощи небесной. «Я часто ищущу, — говорит Платон устами Сократа, — есть ли какие-нибудь учителя добродетели, — все делаю и не могу найти. Притом ищущу вместе со многими и особенно с такими людьми, которых в этом отношении почитаю опытнейшими. Видно, добродетель и не получается от природы, и не приобретается учением, но дается по божественному жребию, независимо от ума, — тому, кому дается». К этому убеждению всех язычников, входивших глубже обыкновенного в исследование человеческой природы, христианская наука считает необходимым прибавить еще, что естественными силами успевать на поприще добродетели человеку невозможно даже и потому, что он не только слаб нравственно, но и омрачен умственно, и поврежден во всем своем существе. Следовательно, о недостаточности идеи практического ума тут и говорить не стоит: для человека даже мало только небесного учителя, — ему столь же необходим и небесный спаситель, который бы, совлекши с него ветхое вретисще греха, обновил его благодатно правдой и преподобием истины. Человек и не озаренный светом Евангельского учения во все времена более или менее понимал свое назначение: философы составляли законы нравственной деятельности и располагали людей приближаться к Богу; моралисты рассуждали о добродетелях и совершение их признавали необходимым для достижения последней цели человечества: но как скоро дело доходило до осуществления этих законов и правил, тотчас открывалось, что человеческая природа исполнить их не в состоянии, и люди, смотревшие на жизнь серьезнее, обращались со своими воздыханиями к помощи небесной. Если же человеку необходима небесная помощь не только для того, чтобы усовершениться ему нравственно, но и для того, чтобы урочать само свое существо, то нельзя уже не видеть, как падает само собою и третье Кантово положение, что в допускаемом образце идеи не нужно искать таких свойств и действий, каких не представляется в его виде. Это положение Канта направлено

против чудес, о которых повествует Евангелие как о делах, совершенных Иисусом Христом или для Иисуса Христа. Понятно, что религия с точки зрения идеи практического ума должна была представляться Канту только нравственным учреждением для целей нравственной жизни; и потому чудеса казались ему не нужными. Вопреки убеждению всего человечества, он объявлял свою природу совершенно здоровой, так что и самой добродетели требовал только в связи с участием; правильнее было бы сказать: он до того был болен, что даже не чувствовал своей болезни; ибо иначе сознание естественных и естественно-неисцелимых немощей обратило бы сердце его к Небесному Врачу; а небесное врачевство никак не может входить в формы земной нашей жизни, не обнаруживаясь чудесами и таинствами. Мир вещественный управляется определенными законами; мы смотрим на их деятельность под условием своих форм и со стороны материальной: но каким образом укладываются они в систему законодательства мирового, объемлющего все как вещественное, так и духовное? Ответы на этот вопрос необходимо должны развиваться для нас в громадную книгу чудес.

Под именем злого начала, как мы видели, Кант понимает склонность человека превратить нравственный порядок побуждений, то есть побуждения самолюбия сделать условиями исполнения нравственного закона. Происхождение зла, как оно описывается Моисеем, и учение о семени жены, долженствовавшем стереть главу змия, кажется Канту только мистической оболочкой живого и для тогдашнего времени правдоподобного народного представления. Сам же смысл этих верований, по его мнению, состоит в том, что для человека в действительности нет другого спасения, кроме внутреннейшего принятия в свое расположение (*Gesinnung*) точных начал нравственности; а это возможно не иначе, как через борьбу доброго начала в человеке со злым. Но чтобы совершить и обеспечить победу первого над последним, говорит Кант, человек должен выступить из нравственной общности и сделаться членом ифического общества; потому что высочайшее нравственное благо не достигается через стремление отдельного лица к одному собственному его совершенству, но требует соеди-

нения лиц в одно целое для одной и той же цели — в известную систему благонамеренных людей, через которую и в которой только и возможно приведение их к единству. Понятие о таком ифическом обществе есть понятие о народе Божьем под ифическими законами; ибо если это общество должно быть ифическим, то народ, собственно говоря, не может почитаться законодателем сам для себя: над ним должен быть мыслим законодатель высочайший, в отношении к которому все обязанности истинные, следовательно, и ифические, должны быть представляемы как его заповеди и который поэтому должен быть сердцеведцем, чтобы видеть даже внутреннейшие расположения всякого и воздавать каждому по делам его. Но таково Кантово понятие о Боге, только как о законодателе нравственном. Эту идею народа Божьего, говорит Кант, можно развить не иначе, как в форме церкви; ибо церковь есть ифическое общество, состоящее под божественным нравственным законодательством. Признаки церкви суть: всеобщность и единство — в отношении не к частным мнениям, а к существенному взгляду, также чистота, то есть соединение лиц только под нравственными побуждениями; потом свобода членов в отношении как к членам, так и к политической власти; и, наконец, неизменяемость ее постановления. Это постановление всегда выходит из исторической веры, которая называется верой церковной и основывается на Св. Писании. Есть, говорит Кант, и вера чисто религиозная, лежащая в основании церкви всеобщей, потому что имеет значение веры умственной, удобосообщаемой каждому: но слабость человеческой природы производит то, что на веру чистую никак нельзя столько рассчитывать, сколько она того заслуживает, чтобы на ней одной основать церковь. Впрочем, вера церковная высочайшую свою истолковательницу имеет в вере религиозной, то есть вера церковная требует глубокого изъяснения своего смысла, который должен согласоваться с практическими правилами умственной религии; ибо теория церковной веры не содержит в себе ничего интересного для нравственности, если не производит влияния на исполнение человеческих обязанностей как заповедей Божьих. Исторический же элемент, как не способствующий к тому, есть дело вовсе безразличное. К

этой истолковательнице церковной веры Кант присоединяет другую, ей подчиненную, именно – ученость. Таким образом, церковь у Канта не имеет ни другой нормы веры, кроме Писания, ни другого истолкователя, кроме умственной религии и учености. Постепенный переход веры церковной к всеобщему владычеству веры чисто религиозной есть приближение царства Божьего; ибо необходимое следствие как физического, так равно и нравственного нашего расположения есть то, чтобы религия мало-помалу освободилась от всех эмпирических ограничений и основывающихся на истории учреждений, и получила владычество над всеми людьми под именем чистой умственной религии, — *да будет Бог всяческая во всех.*

В приведенном здесь учении Кант, как мы видим, представляет меры для победы зла в человеке добром. Само собой разумеется, что достоинство и действенность этих мер у строгого систематика не может быть лучше и выше тех начал, на которых он основал свою религию. Так как религия его основывается на идее совершенного человека, предположенной в практическом уме, и от того получает характер чисто ифический, то и средства сделать людей религиозно-совершенными указывает он только ифические. Мы уже говорили прежде о недостаточности этого одностороннего взгляда на религию; теперь же сделаем несколько кратких замечаний на те способы, которыми Кант надеется устранить вмешательство самолюбия в нравственную деятельность человека, и таким образом победить зло. Для этой цели Канту представляется, прежде всего, необходимым, чтобы человек оставил жизнь обособленную и вступил в общество. Глядя на общество как на среду нравственных отношений, а следовательно, и на поприще добродетели, он, может быть, и имеет на своей стороне долю правды: но справедливо ли почитать это мерой первоначальной? Так как под именем общества понимается собрание нескольких лиц для нравственной цели, то не нужно ли сперва обратить внимание на способность их преследовать предположенную цель, либо даже на то, не будут ли они препятствовать друг другу достигать ее? Что пришлось бы делать обществу, например, с такими людьми, которые оказались бы зараженными нравственной болезнью, служащей ис-

точником самого самолюбия, и угрожали бы опасностью заразить других? Не лучше ли посоветовать им, чтобы они сперва вступили в общение с врачом и, находясь в его врачебнице, постарались по возможности ослабить разрушительную силу того зла, из которого происходит и само зло Кантово? Но рационализм не верит в существенную порчу человеческой природы, а верит только в возможность нравственного улучшения человека: он ждет от растения смокв, не обращая внимания на то, что это растение — репейник. Допустим, впрочем, чтобы люди прежде всего вступали в общество. И вот составившееся таким образом общество у Канта вдруг является народом Божиим и находится под высочайшим законодательством Бога. Спрашиваем: откуда этот народ ни с того, ни с сего получил привилегию народа Божьего? Даже откуда у него само слово «Бог», и притом еще законодатель, сердцеведец? Ответа решительно нет. Мы знаем, что все эти члены общества, по учению Канта, имеют право автономии; стало быть, зачем авторитет Божества и власть божественного закона? Таковую кажущуюся непоследовательность мышления Кант, без сомнения, объяснил бы нам путем логического отвлечения понятий: у всего народа есть самозаконотательная воля, которая принадлежит каждому члену, по форме имеет значение воли общей; а как воля общая, она становится господствующей над произволами частными и облекается властью божественной. Отсюда — и Бог, и законодатель, и сердцеведец; а другого Бога и законодателя, который существовал бы предлежательно сам по себе, Кантово общество не знает и не признает. Кант буквально выдержал смысл старинной республиканской формулы: глас народа — глас Божий, и таким образом сделался проповедником бога формального или логического, называя его, чтобы не было слишком дико, законодателем нравственным. Народ Божий под таким нравственным, или, точнее, — формальным законодательством, говорит Кант, есть церковь. Поэтому в церкви, согласно с этим понятием о ней, не может быть ничего, кроме ифического учения, направленного к нравственному усовершенствованию человека. В ней не предлагается никаких таинственных и благодатных средств искупления, обновления и освящения человеческой природы; потому

что человек, по словам Канта, как мы видели, не поврежден, а только обманут. Веря в неповрежденность человека, философ наш требует только, чтобы ему внушаемы были правила доброй нравственности, а не замечает, что таким образом новое вино вливается в старый проторгающийся мех, или новая заплата приставляется к ветхой, расплывающейся одежде. Напрасно стали бы трудиться моралисты на поприще улучшения народной нравственности, хотя бы даже нравоучение их отличалось чистотой неукоризненной, если души их слушателей не будут предварительно убеждены, что они ходят во тьме, страдают нравственными и умственными недугами и имеют нужду в исцелении – еще прежде, чем в каком-нибудь знании. Дело нравственного самоусовершенствования должно начинаться непременно делом самоуничтожения, а дело самоуничтожения есть открытое отречение от автономии воли и от кичливости умственной. Поэтому никакое нравоучение не может производить на народ благотворного действия, как скоро оно проповедуется во имя ума, а не во имя благодати того, который *немогущая врачует и оскудевающая восполняет*. Отсюда сама собою открывается нелепость так называемой у Канта веры умственной или религиозной, которую он противопоставляет вере церковной, имеющей своей опорой Св. Писание, и на которой хотел бы основать церковь всеобщую. Мы уже видели, в каком смысле принимается у него вера вообще под именем веры нравственной: это есть уверенность не в подлежательном бытии предмета веры, а в подлежательной его довлеемости. Следовательно, верой умственной называет Кант подлежательное положение ума, или саму автономию его, предписывающую человеку ту или другую норму нравственной деятельности. Но тут необходимо одно из двух: либо эти предписания действительно будут возведены к значению положений всеобщих и зато останутся без всякого содержания — чистой, несколько не обязательной формой; либо будут заключать в себе какое-нибудь содержание, и зато потеряют характер всеобщности. Поэтому церковь, основанная на умственной вере, в первом случае превратится в отвлеченное понятие о религиозном обществе, решительно ни к чему не обязывающее, а в последнем не будет церковью всеобщей. Истинно-всеобщая церковь

должна основываться не на вере, а на том краеугольном камне, которым условливается сама вера. *Да вера ваша, говорит Апостол, не в мудрости человеческой, но в силе Божьей будет. Юже никтоже от князей века сего разум: аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли* (1 Кор. 2, 5. 8). И при этом условии нет никакой причины делить веру на церковную и религиозную; потому что она одна сохраняется в единой истинной Христовой Церкви, и только через эту Церковь благодатно изливается в сердца людей, ищущих спасения. А отсюда явствует, до какой степени ложно и то повторяемое Кантом положение Лютера, что вера церкви в экзегетическом отношении должна быть подчинена вере практического ума. Если церковь, по учению Канта, существует для того, чтобы улучшать нравственное состояние человека, то улучшать нравственное состояние человека — не значит ли прояснять требования практического ума? Каким же образом практический ум, имеющий нужду в прояснении собственных своих требований, будет наоборот истолковывать и определять веру церкви? Ведь это значило бы то же, если бы больной, призвав к себе врача, стал учить его, как и чем действовать на свою болезнь. Такая притязательность умственной Кантовой веры на право истолкования Св. Писания и всех церковных определений происходит еще более от того, что Кант теорию вместе с историей религии совершенно отделил от практической стороны ее и первую почитает вовсе не важной для успехов последней. Поэтому догматы и история, как предметы для рационалистического взгляда почти безразличные, по началам Канта, тем легче могут быть подвергаемы всякому перетолкованию, пересмотру и отрицанию. Между тем нравоучение может ли в самом деле иметь в религии какую-нибудь силу и основательность без теории и священного повествования? Рационалисты говорят, что есть общечеловеческие нравственные истины, диктуемые практическим умом, независимо ни от каких положительных (догматических или исторических) ограничений. Любить добро, ненавидеть зло — было заветным правилом всего человечества. Но заметим, что в числе этих нравственных выражений есть и такие, которые сохранялись в духовной природе всех людей как общечеловеческие догматы. Исповедовать

Бога, сознавать свободу своей природы, переноситься созерцанием в будущую жизнь входило в ряд убеждений каждого человека. И притом всегда было так, что, ища основания тех первых практических положений, люди обыкновенно находили его в этих последних – теоретических. В таком порядке постоянно развивается и наука: сначала приобретается знание, потом знание прилагается к делу и служит ему основанием. В одной только Кантовой религии не так: здесь познавать нечего; потому что нет ни теории, ни истории, следовательно, нет ни догматов, ни Евангелия, а есть лишь самозаконотворительный ум с умственной его верой. И когда эта умственная вера окончательно восторжествует над верой церковной, когда она освободится от всех догматических и исторических ограничений, когда исчезнет всякое исповедание и разрушены будут храмы Всевышнего, тогда... но что будет тогда? — В то время, конечно, выйдет зверь из бездны с богохульными именами на головах его (Апок. 13), и воцарится совершенное безбожие!

Вот каковы результаты Кантова рационализма! Рассмотрев его в главных чертах – с первых оснований до последних выводов, мы теперь можем судить о его значении и цели и видеть, какие частные мнения находят себе место в его системе, чтобы путем последовательного развития мыслей прийти и к его следствиям, и какие не благоприятствуют ему. Начало теоретической философии у Канта, как нам известно, теперь есть Я, — с одной стороны зависящее от чувственного впечатления вещей, с другой — обнаруживающее свою деятельность сочетанием этих впечатлений по законам воззрения и мышления, и таким образом открывающее сферу опыта в высшем его смысле, для установления познаний о природе. Эти познания, выражаемые суждением, получают свое развитие в принадлежащих суждению понятиях цели и целесообразности, и стремятся к своей полноте в идеях ума (души, мира и Бога) как в началах направительных, имеющих чисто формальное или логическое значение, то есть не требующих реального бытия соответственных себе предметов. Начало практической философии есть такое свободное Я, не зависящее ни от низшей области вещей, ни от высшей, дающее себе закон и для достижения основанной на этом законе цели

требующее веры в бессмертие нравственного лица и в Бога как в связь между умом теоретическим и практическим. Основное понятие теоретической философии есть понятие о законе природы, принадлежащее рассудку; основное понятие практической философии есть понятие о нравственной цели, принадлежащей уму; посредствующее между этими двумя понятиями есть понятие о цели природы, принадлежащее силе размышления, которая поэтому есть связь между философией теоретической и практической.

Кантова теория о человеческом познании или вообще о человеческом духе обнаруживает стремление полемическое — отрицательное, и догматическое — положительное. В первом отношении лозунг ее таков: мы ничего не знаем о бытном, которым могло бы удовлетворительно и необходимо ограничиваться наше познание; мы ничего не знаем и не имеем способности знать ни о Боге, ни о душе, ни о мире, какими познаниями хвалится метафизика. Между тем есть у нас стремление мыслить бытное. Как понять и примирить это? Кант показывает, что все наше познание о внешнем — объективном — основывается на предположении чувственных впечатлений, принимаемых субъективными формами познавательной способности, то есть осуществляется коренным законным образом деятельности познающего субъекта, или нашего Я. Поэтому, что метафизики-догматики называли ощущением бытного, познанием существа, законов, связи и сверхчувственных оснований бытия, то самое у Канта называется теперь самопознанием, или познанием нашего Я, поскольку оно созерцает себя в различных законных отправлениях познавательной своей способности. Таким образом, Я есть субъект и объект; об объекте же вне субъекта, или независимо от него, не может быть и речи. Это уже положительный взгляд Кантова учения на познание.

Почти такова же теория Канта и о нравственной деятельности человека. Правда, здесь он как будто старался идеям практического ума придать значение постановительное и, по-видимому, благоприятствовал догматическому реализму; но развитие системы показало, что рассматриваемые с практической точки зрения эти идеи не что иное, как начала, которыми должна только направляться деятельность на-

шего Я. Главное и основное его понятие в этой части философии есть автономия практического ума, состоящая в том, что свободный ум сам себе дает закон, независимо не только от каких бы то ни было чувственных ограничений и предметов, но и от воли Божьей; так что и сама гетерономия у Канта, между прочим, состоит в том, что бытие Божье богословски принимают за основание всякой обязательности. Характеристическую черту Кантовой морали составляет и то, что по ее началам не только нравственный закон не зависит от Бога, но человек даже не имеет и нужды в Боге, чтобы нравственно усовершенствоваться и подвизаться на поприще добродетели. Третьим же отличительным признаком нравственной философии Канта надобно признать учение о свободе человеческого Я. В этом учении Я полагается независимым не только от природы или от того, что в сознании соприкосновенно с нашим Я, но и от Бога; так что Я мыслится как абсолютное.

Итак, синтетическая форма задачи, которую разрешал в своей критике Кант, может быть выражена следующим образом: выйти из свободного абсолютного Я и, из этого свободного абсолютного Я объяснив и выведя все ограничения со стороны так называемых чувственных впечатлений, теоретическую часть системы основать на начале чисто практическом. Поэтому систему Канта прилично назвать *системой нравственного эгоизма*. Эгоизмом только и могло быть открыто поприще развития философии рационалистической; от гордости только ум обыкновенно переходит к самобоготворению, чтобы потом от самобоготворения перейти к отрицанию Бога и дел Божьих.

ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

(Продолжение 4)

Теоретический и практический ум в критике Канта представляются совершенно разъединенными, но Кант и не предполагал по-ставлять их в непосредственную связь. По его предначертанию, они должны действовать в человеке независимо один от другого. А чтобы явления их деятельности привести во взаимное отношение, — он счел нужным измыслить силу, между ними посредствующую, и назвал ее *способностью размышления*, говорим: *измыслить*, потому что психологическое исследование человеческой природы не находит в человеке такой силы, которая бы размышляла, не будучи рассудком. Даже и соплеменники Канта, несмотря на различие имен, которыми означаются на их языке способность размышления (Urtheilskraft) и рассудок (Verstand), не признают психической между ними разницы, а полагают, что первая есть только частная деятельность последнего. Да и сам Кант новую свою силу определяет так, что она есть способность мыслить частное, содержащееся под общим, а это и значит обнаруживать деятельность рассудка в суждениях. Чтобы отличить, однако же, способность размышления от силы вообще мыслящей, он обращает внимание на следующие обстоятельства: при мышлении, по его словам, всегда бывает дано либо общее, под которое только подводится частное, либо частное, для которого приискивается общее. В первом случае сила размышления *ограничивает* предмет (bestimmt) и потому отходит к области теоретического ума; а в последнем она *вникает*, или *соображает* частное с общим (reflectirt), и имеет особое значение как посредница между умом теоретическим и практическим. Но при этом естественно должно было представляться Канту важное затруднение: где найти основание, на котором надлежит действовать силе размышления, когда общий закон взимаемого ею частного предмета или действия есть закон природы, для Кантовой критики несколько не доступный? Каким образом возможно соображение данного частного с искомым общим, когда это данное как эмпирическое относится

к искомому лишь в предметном основании мира, которое Канту вовсе неизвестно и с трансцендентальными началами его не сродно? — Стараясь выйти из такого затруднения, он предлагает следующие замечания. Вникающая или соображающая сила размышления, обязанная от отдельного в природе восходить к общему, имеет нужду в начале, которого она не может вывести из опыта, потому что единство всех эмпирических начал, а следовательно, и возможность подчинения их одного другому должно основываться, хотя также на эмпирических, однако же, высших началах. Такое трансцендентальное начало вникающая сила размышления может дать только сама себе как закон, не заимствуя его ниоткуда и не предписывая его природе. Каким образом это возможно? — Всеобщие законы природы, говорит Кант, имеют свое основание в нашем рассудке, хотя в рассудке они не более как понятие о природе. Рассудок ограничивает природу законом в смысле понятия о законной ее деятельности, но не определяет частных ее явлений применительно к своему понятию о ее законе. Это предоставляется вникающей силе размышления, которая должна отдельные эмпирические законы в отношении к тому, что в них осталось неопределенным законами рассудка, рассмотреть в единстве его понятий о природе, чтобы рассудок, таким образом, помог силе размышления установить систему опыта согласно с предметным законодательством. Под именем силы размышления, прибавляет Кант, здесь берется не сам рассудок, потому что имеется в виду не ограничение, а лишь соображение предмета с идеей рассудка; сила размышления поэтому дает закон только себе самой, а не природе.

Но как ни старается Кант свою силу размышления охарактеризовать особыми чертами и отличить ее от ограничивающей деятельности рассудка, — на самом деле выходит, что она есть тот же рассудок с категорическим его понятием о природе, только это понятие применяется теперь к частным ее явлениям; так что деятельность силы размышления имеет в виду уже не одно данное — известный предмет, как было предположено, но вместе с известным предметом — и общий закон рассудка. Этот общий закон рассудка, по отношению к природе, как видно, есть у Канта большая категорическая

посылка силлогизма и походит на раскинутую сеть птицелова, ожидающего, не запутается ли в ней какое-нибудь пернатое. А частный предмет природы по всей справедливости можно почитать меньшим термином второй посылки того же силлогизма и сравнивать его с птицей, которая идет под сеть и которую птицелов — олицетворенная сила размышления, соображающая частное с общим, — поднимает с места, чтобы она запуталась в сети и сделалась его добычей. Явно, что интерес соображения здесь неотделим от интереса ограничения, и потому оба эти интересы должны принадлежать одной и той же силе, только первый есть средство, а последний — цель. Следовательно, Кант несправедливо отделяет силу размышления от рассудка, а еще несправедливее утверждает, будто эта сила дает сама себе закон, не заимствуя его ниоткуда и не предписывая его природе. Напротив, она, если и можно почитать ее силой отдельной, имеет в виду не что иное, как выполнение законов, полагаемых рассудком, и распространение их на явления природы, или подведение этих явлений под формы мышления, чтобы таким образом подлежательная система мыслей закрыла содержание фактов опыта и теоретический ум своими формами безусловно господствовал над природой. Через такую свою деятельность сила размышления обязательно должна прийти к одной из двух крайностей: или предполагать, что явления природы существуют по тем самым законам, которые произносит рассудок, — и тогда она будет давать законы природе, подвергаясь опасности впасть в противоречие с подлежательным ее законодательством, или утверждать, что подлежательного законодательства природы она не касается, а только берет отдельные явления, вне всякой реальной связи и зависимости их, и своим делом почитает единственно постановление их в формальные отношения, по требованию подлежательной системы мыслей, — и тогда, не давая законов природе, она будет создавать отнюдь не реальное, а чисто логическое построение, которое в отношении к действительному бытию природы аподиктической истинности иметь не может. Стараясь избежать этих крайностей, Кант впадает в противоречие с самим собою: он говорит, что всеобщие законы природы имеют свое основание в нашем рассудке, и в то же

время доказывает, что сила размышления не приписывает своего закона природе, следовательно, предполагает, что природа следует собственным законам, не зависящим от оснований рассудка. Явно, что вся надежда Канта, среди таких неисходных противоречий, возлагается на частные факты опыта, — не приведут ли они в созвучие подлежательных законов природы с подлежательным о ней понятием и не оправдают ли приписываемого рассудку законодательства в отношении к природе.

Возможность подводить факты опыта под законы рассудка представлялась Канту точно так же, как представлялась ему возможность вводить чувство в область ума практического. Он брал явления вещей в форме понятий — отрешенно от назначения их в ряду всех прочих явлений природы; он не заботился о цели, для которой вещь имеет те или другие свойства, потому что это потребовало бы исследования законов подлежательных, не обращал внимания на свойство вещи самой по себе, но, вводя его в систему логических своих форм, полагал, что в этих именно формах вещь направляется к действительной или опытной своей цели. Таким образом, сила размышления, имеющая способность соображать, или подводить частные факты природы под общее понятие рассудка, становится у Канта силой *целесообразности*. Кант утверждает, что рассудок в самом себе содержит основание единства многообразных эмпирических законов природы; а соображение силы размышляющей в самом себе носит закон целесообразности как понятие *a priori*, или начало трансцендентальное. Великое и поистине трудное дело берет на себя рационализм Канта, — априорически указать цели вещам, взятым отрешенно из гармонического состава природы и переодетым в логические формы рассудка. Кант забыл о том подводном камне, который был причиной крушения многих умов, плававших по бесконечному морю философских исследований, — забыл, что заблуждение и самообольщение неизбежно, если человек не вымеренный, не выправленный, не настроенный подлежательно, вздумает выдавать себя за меру вещей. Это хорошо понимали еще древние афиняне и выгнали Протагора из города, когда он решился доказывать, что правда у всякого своя, что

истины подлежательной нет, что в смысле подлежательном нельзя, наверное, сказать даже о том, существуют ли боги, или не существуют. Чтобы непогрешительно определять цели вещей в ряду бесчисленных созданий, человек наперед ясно должен знать собственное свое место и значение в мире и поставлять себя в те самые отношения, в каких свойственно ему находиться по природе в гармоническом составе вселенной; а иначе во всем должно произойти расстройство, все необходимо сдвинется со своего места, повсюду появятся неприязненные столкновения и гармоническое целое превратится в хаос. Посмотрите, как ясно и верно сознавал значение каждой вещи новосозданный человек, пока неизменно удерживал законный свой пост в своем творении. *И всяко еже аще нарече Адам душу живу, сие имя ему* (Быт. 2, 19). Зато тогда и между враждебными по виду родами созданий не было той вражды, какая родилась вслед за падением Адамовым. Правда, Кант говорит, что рассудок в самом себе содержит основание единства многообразных эмпирических законов природы, то есть в рассудке, как бы в общей трансцендентальной храмине мира, сходятся и совокупаются цели всех вещей. Но эта сборная зала законов и целей сама по себе не представляет никакого канона для целесообразного расположения и постановления их в подлежательно верное соотношение. Тут-то, напротив, и обнаруживается начало заблуждений, тут-то и осуществляется та Протагоровская ошибка, что цели вещам назначаются не по подлежательным их свойствам, а по подлежательному настроению философа-рационалиста. В общем своем понятии о природе, как бы в сборной зале, рационалист может поставлять вещи в такое отношение, в какое хочет, а хочет он всегда того, к чему предрасположен. Отсюда-то происходит разногласие философских систем касательно значения одних и тех же предметов в гармоническом составе мира, как скоро эти системы построены на основаниях трансцендентальных. Объясним свое положение примером. Гражданское общество есть факт опыта, доступный наблюдению каждого человека и легко входящий в понятие о мире и жизни, но сколько было во все времена различных ответов на один и тот же вопрос о цели гражданского общества? Одни говорили, что люди входят в гра-

жданские связи и основывают города для защиты от диких зверей и враждебных орд; другие полагали, что политическое тело порождено бессилием человека удовлетворить всем необходимым своим потребностям; иные утверждали, что люди собираются в общество, будто на бал, для приятного препровождения жизни; а некоторые мыслители с душой возвышенной, лучше других понимавшие природу и назначение человека, доказывали, что люди живут обществами с целью сделаться нравственно лучшими и достойными любви Божьей творениями. Еще разноречивее и лживее бывает начало трансцендентальной целесообразности в отношении, например, к страстям. Страсти как явления души знакомы всякому, но сколько есть людей, которые соединяют с ними совершенно противоположные цели? Одни, частью по незнанию человеческой природы, частью по силе застарелых наклонностей, почитают их ветрилами души, без которых она не могла бы двигаться вперед и иметь довольно энергии для совершения великих подвигов; другие, более глубокие и точные исследователи нравственной жизни человека, видят в них, напротив, страдательное состояние душевных сил, ослепление рассудка чувственностью, порабощение воли инстинктом. Так-то одна и та же вещь соображательной силой размышления может систематически направляться то к той, то к другой — иногда противоположной цели.

Впрочем, и сам Кант начало трансцендентальной целесообразности подчиняет какой-то слепой удаче, которая, следуя за развитием системы, в иное время будто случайно радуется нас открытием закона, определяющего значение известной вещи. Поэтому, с понятием целесообразности природы, говорит он, всегда соединяется *удовольствие*, ибо как исполнение всякого намерения бывает приятно, так особенно открытие связи двух или многих разнородных эмпирических законов природы под общим началом служит основанием замечательного удовольствия, даже удивления. Но спрашиваем: где таится истинная причина этого открытия мировых связей между явлениями? Система строится и назначаются цели вещей, но эти формальные цели имеют смысл целей только отвлеченных и нисколько не радуют нас, если не отзовется на них природа и не подтвердит реально систематического

нашего построения. Следовательно, действительное основание целесообразности находится в природе и лишь одобрительное ее эхо возбуждает в нас чувство удовольствия; а наука своими построениями может только постепенно, более или менее удачно проникать в святилище сокровенного законодательства природы.

Рассматривая целесообразность как начало силы размышления, Кант различает *эстетическое* и *логическое* представление целесообразности природы. Первое, по его словам, бывает тогда, когда, относясь к известному предмету непосредственно, соединяется с чувством удовольствия, то есть еще прежде понятия соответствует гармоническому соотношению чувственности и рассудка; а последнее — тогда, когда целесообразность представляется в подлежательном основании данного опытом предмета, то есть когда его форма согласна с возможностью самой вещи. Отсюда критика силы размышления у Канта делится на две части: в первой рассматривается эстетическая, а во второй — логическая сила размышления. Но так как из этих двух частей начала рационализма особенно выразились в последней, то на нее только мы и обратим свое внимание.

В подлежательной целесообразности природы Кант замечает целесообразность формальную и материальную, а в материальной опять — относительную и внутреннюю. Относительная целесообразность, по словам Канта, состоит в том, что известная вещь годится как средство для какой-нибудь другой вещи; а внутренняя — в том, что вещь сама по себе есть причина и действие, что каждая часть ее, существуя через все прочие части, в то же время существует для всех прочих частей и для целого. Такая вещь, как цель природы, должна быть существом организованным и самоорганизующимся — таким существом, в котором все есть — и цель, и вместе средство. Из этого понятия Канта о внутренней целесообразности явствует, что оно прилагается исключительно к живым организмам и что всякое органическое существо организуется само через себя и для себя. Не будем указывать Канту на неточность формулы этого положения и упоминать, что ничто не может организоваться материально само через себя, что для

этого необходимы внешние условия, без которых самоорганизующееся существо не в состоянии развить ни одного орудия. Не будем также прежде времени объяснять внутренних побуждений живого начала, которыми оно движется к развитию организма как средства для достижения наперед уже внедренных в него целей. Но пойдем за Кантом по пути дальнейших его выводов и заключений. В выражении: «органическое существо организуется само для себя» — Кант и сам, кажется, замечал нечто такое, что надлежало ограничить, чтобы все живые организмы не сделались самостоятельными единицами, без взаимной связи и отношений одного к другому. Это видно из следующего его учения о *конечной цели* природы. Об органическом существе, говорит он, можно спросить: для чего оно существует? И ответ будет двоякий: или оно есть цель само для себя, то есть не просто уже цель, а цель конечная; или оно — вместе и средство для цели, заключенной в каком-нибудь другом существе природы. Если мы спросим природу, то не найдем в ней ничего, чему можно было бы усвоить преимущество — быть, конечно, целью творения; потому что каждое из органических существ, хотя в известном отношении действительно имеет достоинство цели, но в других отношениях принадлежит к порядку существ. Между тем конечной целью надобно почитать такую цель, которая не нуждается ни в каком условии своей возможности. Вещь, по предлежательному своему свойству необходимо долженствующая существовать как конечная цель разумной причины, не должна в ряду целей зависеть ни от какого условия, кроме своей идеи. Существо такого рода есть человек, но человек, рассматриваемый как ноумен, — существо единственное, в котором можно признать сверхчувственную силу (свободу) и даже закон причинности вместе с его предметом, который оно может представлять себе как высочайшую цель (высочайшее в свете благо) со стороны собственного своего свойства. И так о человеке как о нравственном существе нельзя уже спросить: для чего он существует? Его бытие имеет высочайшую цель в себе самом и своей цели может подчинять всю природу.

На это положение Канта, по всей справедливости, можно смотреть как на последний результат критических его исследований; учение его о конечной цели, заключенной в человеке как в ноумене, которым признается его свобода, есть в смысле систематического вывода последнее слово науки. Мы поставлены были Кантом в храм разумной человеческой жизни и видели, что он герметически закрыт со всех сторон. Не было в этом храме ни одного живого существа, которое бы сказало нам: Я — действительное бытие. Не было здесь мыслящей, желающей, чувствующей души, которая бы сознавала свою личность и свое предназначение. Что же здесь было? Перед нами летал и кружился только рой каких-то непонятных, неуловимых, бездушных гномов, которые Кант назвал нами силами и которые имеют свое значение только в именах, а не в существе, потому что они — что-то несуществующее или даже какое-то отвлечение от несуществующего. Между тем происходила работа: являлись представления без содержания, понятия без материи, желания без предмета, законы без обязанностей, идеи без созерцания. Мы видели перед собой странную фантазмагорию — многосложную путаницу форм, в которые старалось воплотиться ничтожество, и невольно спрашивали: к чему же клонится вся эта отвлеченная деятельность? В чем состоит ее цель? Кто и для чего движет этим роем гномов? Где человек, которому принадлежит этот храм? — Человек? Он здесь, за этой завесой, — отвечает Кант; он — ноумен, и имя его — *свобода*; он — начальная причина и конечная цель всей этой трансцендентальной деятельности! — Но свобода — опять гном, опять сказуемое без подлежащего, опять нечто не для себя: каким же образом, существуя не для себя, она может быть началом и конечной целью всех вещей? Мы верим, что Кант, назвав организм существом развивающимся через себя и для себя, охотно согласился бы исправить неточность своего выражения и приписать органическому существу способность организовать материально через другие существа, а формально самому собою, только отнюдь не для себя; ибо лишь под условием этого «не для себя» оно может быть поставлено в целесообразную связь с другими существами. Но как уверить Канта, что человек в значении ноуменальном не есть отвле-

ченно понимаемая свобода и что свобода в смысле отвлечения не есть конечная цель всех вещей? — Явно, что для этого мы должны, вместе с Кантом, рассмотреть, что понимает он и что надобно понимать под именем свободы.

Свободу, говорит Кант, надобно понимать как независимость от всего эмпирического, следовательно, вообще от природы — внутренней ли то (психологической), или внешней, как свободу трансцендентальную. Этим понятием Канта о свободе не высказано еще ничего положительного, никакой определенной черты, — тут одно отрицание — независимость от опыта. Но в отношении к чему — независимость? В отношении ли к самой свободе, чтобы она была свободна, или в отношении к чему другому, чтобы то другое было свободно через свободу? Ведь в области теоретического и практического ума, по учению Канта, ничто не зависит от опыта, — ни рассудок, ни воля, ни идея, ни категория, ни нравственный закон, ни формы пространства и времени; все это трансцендентально. Что ж? Неужели все это свобода? Для разрешения таких недоумений надобно ждать более ясного раскрытия предмета. Кант и сам говорит, что отрицательная черта свободы — независимость — нисколько не определяет ее, и потому свобода не есть предмет непосредственного нашего сознания. К понятию о ней приводит нас, прежде всего, нравственный закон, который сознается непосредственно как орган прямых предписаний, нисколько не зависящий от внешних ограничений. Итак, мы, по словам Канта, полагаем идею свободы ради нравственного закона и рассматриваем ее как нечто такое, с чем дается самозаконие воли, а вместе и нравственный закон. Более и существеннее этого Кант не в состоянии был ничего сказать о свободе; а это приводит нас к той мысли, что свобода у него есть чистое предположение, требовавшееся для того, чтобы нравственное законодательство имело трансцендентальное основание, хотя и тут опять некоторые замечания Канта представляют странную несообразность. По его мнению, в другом месте законодательное начало в отношении к самой свободе и собственной ее причинности есть ум как сверхчувственное в субъекте, относящееся к безусловно практическому познанию. Но что бы ни было началом нрав-

ственного законодательства — ум или свобода, — во всяком случае, нравственный закон поставляется Кантом в зависимость от этой непосредственно несознаваемой свободы, и это-то, между прочим, составляет отличительную черту Кантова рационализма на высшей степени его развития. Понимая же таким образом значение свободы в критике Канта и отношение ее к нравственному закону, мы находим себя вправе сказать о ней почти то же самое, что прежде сказали о практическом уме и автономии воли. Разумное существо не может быть мыслимо без нравственного закона и свободы: в этом согласен и Кант. Но нравственный закон и свобода как признаки одного и того же разумного существа должны находиться в какой-нибудь зависимости один от другого. Поэтому спрашивается: разумное существо от того ли ограничивается законом, что оно свободно, или наоборот — от того оно свободно, что ограничивается законом? Философский рационализм Канта становится на стороне первого положения, а философия, развивающаяся под сению христианской истины из оснований психологических, защищает последнее.

Кант видит начало нравственного законодательства в свободе. Соображая при этом, что свобода, по его словам, есть ноуменальный человек, мы необходимо приходим к той мысли, что свободе как принадлежности разумного существа нельзя законодательствовать безотчетно или произвольно; в противном случае она была бы уже не свободой, а своеволием. Если же законодательство ее совершается непроизвольно, но послушно следует некоторым ограничениям истинного и доброго, то эти ограничения истины и добра будут уже господствовать над нею в смысле закона. Итак, свобода как начало нравственного законодательства является сама под законом. Откуда бы этот закон ни происходил, — для свободы все равно: при решении вопроса об отношении ее к закону главное дело не в том, кто законодатель, а в том, что она зависит от какого-то законодательства. Но каким образом свобода может быть свободой, спросит рационалист, если она зависит от закона? Этим вопросом переносит он наш взгляд на другую сторону предмета и, как бы хватаясь за соломинку, думает, нельзя ли защитить, по крайней мере, отрицательное понятие Канта о свободе.

Мы полагаем, что с психологической и христианской точки зрения это, можно сказать, только словесное (Verbalis) возражение оказывается совершенно бессильным и заслуживает внимание разве потому, что подает повод к составлению положительного и несомненно верного понятия свободы.

Почитать или не почитать человеческую природу свободной можно под двумя условиями, из которых одно должно заключаться в существе обязывающего закона, а другое — в сознании обязываемого им человека.

Законы бывают различны по различию предметов и тех сфер жизни, для которых предназначаются. При таком своем разнообразии они всегда сохраняют характер применимости частной и могут быть исполняемы только в известных условиях. Закон, обязывающий одно сословие гражданского общества или дающий направление и форму одному какому-нибудь роду общественной деятельности, может быть не обязательным для других сословий и деятельностей. Поэтому законы, применимые к отдельным корпорациям и определенным обстоятельствам жизни, называются законами относительными, или условными. Но есть закон, который, как говорит где-то Цицерон, получил обязательную свою силу не тогда, когда подписан был в сенате, а с началом жизни всего человечества. Этот закон самим Богом напечатлен в душе человека и равно обязывает его, к какому бы сословию он ни принадлежал или в каких бы обстоятельствах ни находился. Этот закон так всеобъемлющ, что не исключает ни одного разумного существа, ни на земле, ни на небе, которое не благоговело бы перед ним. Этот закон так духовен, что господствует над всеми силами нашего духа, служит единственным условием нашей разумности и поставяет нас в теснейшую связь с самим законодателем. По такой своей объемлемости, не допускающей никаких условий, и по высочайшему авторитету законоположника, этот закон называется абсолютным, или безусловным. Что ж? Допустим ли, чтобы свобода зависела, по крайней мере, от этого закона? Или, может быть, лучше спросить: будет ли свобода свободой, не завися от него? Вы поставяете свободу выше всяких ограничений? Но ведь поэтому она вводится

вами в недра неограниченного закона духа, и только именем этого неограниченного закона провозглашается ее нестесняемость. Вы хотите, чтобы свобода не связывалась никакими условиями? Но ведь поэтому она поставляется вами под владычество безусловного закона духа и только в нем получает совершенную свободу. Вы желаете наслаждаться светом и теплотой солнечного луча? Но ведь солнечный луч не светит, не греет и не существует без солнца. Откуда взялось у нас понятие о свободе, когда опыт, при всем стремлении ума на поприще частной и общественной жизни осуществить ее, не представляет примера полной и совершенной свободы? Не есть ли это мечта, чистое произволение духа? Нет, это живой отголосок божественного закона в нашей душе, носящей в себе образ и подобие существа неограниченного и безусловного; только сам закон бедственным падением человека помрачен, образ и подобие Божье в нем затемнено, и в таинственной глубине нашего духа отзывается одно эхо прежнего нашего величия, сложившееся в очаровательное слово «свобода». Это-то эхо подмечено рационализмом и признано самостоятельным, ни от чего не зависящим голосом внутреннего законодательства. Кто не видит в этом жалкого усилия изолировать и закупорить в сосуд солнечный луч!

Итак, свобода есть живой отголосок помраченного в нашей душе безусловного закона духа; а это понятие о свободе уже само собою приводит нас к решению вопроса: кто и когда находится на пути истинной свободы? Помраченный закон духа в человеке обновляется и просветляется в нем духом благодати, а вместе с этим благодатным обновлением закона получает новую силу, надлежащее направление и значение сама свобода; ибо в этом случае она вникает в закон совершенный, в закон свободы, и, пребывая в нем, по словам Апостола, бывает блаженна в своем действовании (Иак. 1, 25); совершенный же закон и есть тот самый закон духа жизни о Христе Иисусе (Рим. 8, 2), которым мы от работы исления, то есть от рабства закону греха, который противувоюет помраченному закону разумной нашей природы, приводимся в свободу славы чад Божьих (Рим. 8, 21). Поэтому более всех свободен тот, кто проникнут, оживотворен любовью к за-

конодательству небесного обновителя своей природы и во всех своих мыслях, желаниях и чувствованиях водится Духом Господа. *Иди же Дух Господен, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Эта свобода, истекающая из источника благодатной жизни духовного закона, иногда может так сродняться со своим началом, что не замечает побуждений, которыми закон ограничивает ее, но живет и действует как бы самим законом. Такому *праведнику закон уже не лежит* (I Тим. 1, 9); он весь превращается в любовь к закону и силой любви сливается с ним в одно: его свобода есть закон и закон — его свобода.

Если же свобода, по словам Канта, ноуменальная сторона человека, не есть сама по себе начало законодательства, но, вопреки Кантову положению об абсолютной ее независимости, непременно и существенно зависит от закона духа, то само собою явствуется, что по ней человека нельзя почитать конечной целью природы и в отношении к человеку все еще уместен вопрос: для чего он существует. Правда, природа в смысле состава бесчисленных неразумных творений в пределах земной планеты, по-видимому, слагает свои цели в человеке как в единственном на земле существе разумном; но этим, очевидно, не заканчивается цепь причинных связей; человек не есть последнее звено ее. Конечная цель, говорит Кант, есть та, которая не нуждается ни в каком условии своей возможности, и такую цель видит в человеке, но утверждать это значит — закрыть глаза, заткнуть уши, заглушить чувство, связать рассудок, презреть требования воли, не верить самым высоким и благородным стремлениям человеческого духа; утверждать это, значит полагать, что человек существует сам от себя, через себя и для себя; а такое положение не только с религиозной, но и с философской точки зрения есть безумие, вытекшее в виде результата из ложного начала системы, о которой не может не жалеть каждый человек со здравым смыслом. Конечная цель, далее говорит Кант, не должна зависеть ни от чего, кроме своей идеи; а человек, по его мнению, таков и есть. Но что называется идеей в человеке? Взгляд, созерцание. Какой ее предмет? Если человек, то идея с одной стороны выше его, потому что он зависит от идеи, но в этом случае идея принадлежит как бы не ему, а какому-то отличному от него су-

ществу, которое действует на него идеей; с другой — ниже его, потому что сам он как начало созерцающее делает идею орудием своего созерцания, но в этом случае предметом ее будет опять не человек, а какое-то отличное от него существо, созерцаемое в идее. Идея в реальном своем значении есть деятельность духовной нашей природы, печать Творца на душе нашей, чтобы она была душой не только живой, но и разумной и сделалась причастницей жизни не только временной, но и вечной. Идея — это двустороннее око человеческого духа, с одной стороны непрестанно находящееся под влиянием внушений внедренного в нем божественного закона, с другой — непрестанно окрыляющееся этими внушениями — в бесконечном множестве и разнообразии частей всякого предмета усматривать единство его природы, созерцать душу его бытия и проникать в нераздельную связь, которой держится ее целость и тождественность. Итак, идея, во всяком случае, поставляет человека в отношение к чему-либо нечеловеческому, предметному, и, следовательно, ею не завершается ряд причинной связи вещей, а потому человек и с этой стороны не есть конечная цель бытия. Для чего же он существует, если не в нем заканчивается целесообразность природы? Какое назначение его жизни? Практический ответ на этот вопрос дают все высшие, благороднейшие силы человеческой души, — дает и правильно понимаемая свобода. Она непрестанно стремится к добру и каким бы то ни было образом хотела бы осуществить идею добра безусловного. Это стремление к добру безусловному лежит на ней владычественным законом, и чем более тяготеет над ней, тем делает ее свободнее. Что же это за закон, имеющий дивную силу облегчать тяготением, обусловливать условиями, освобождать ограничениями? Это — голос существа безусловного, отзывающийся в сердце условной человеческой природы; это — тяготение разумной твари к источнику разума; это — зов в царство высочайшей свободы — к Богу. Там конечная цель человека, туда несет он с собою и цели, полагаемые в нем природой! Кант представляет человека существом, замкнутым в самом себе, природой изолированной, эгоистической, в которой все — от себя, через себя и для себя. Такое представление мало того, что ложно, оно безотраднo, не-

утешительно, убийственно; оно оставляет нас без опоры, без надежд, без любви, без веры и ужасает какой-то мертвящей мыслью о беспомощности и бесцельности нашей жизни. Перед этой мыслью десятки проживаемых нами лет кажутся ничтожным продолжением времени, для которого не стоило родиться на свет, а еще менее стоит предпринимать труды, вступать в какие-нибудь подвиги, терпеть страдания, приносить жертвы. Нет, человек — не воздушный шар, оторванный газом от земной поверхности и, не соприкасаясь ни с какими предметами, носящийся в неизмеримом пространстве эфира, пока не будет разорван самыми началами воздушного своего плавания и не погибнет вместе с ними; нет, он реально связан с небом и землей, с царством духа и с веществом природы, с конечным миром творений и с бесконечным творцом их; в нем — в самом его существе — скрывается узел этого сочетания временности и вечности, разрушения и бессмертия. Поэтому, страдает он или благоденствует, — мера его блаженства всегда впереди; подвизается он или ослабевает, — возмездие его трудов всегда перед ним; живет он или умирает, — бытие его всегда то же: жизнь идет через могилу, как бодрствование через сон, и безостановочно стремится к цели, неотасимым фаросом светящейся в вечности.

О САМОПОЗНАНИИ

Слово, призывающее к самопознанию, однозначенательно с зовом, которым дитя, бегающее по цветистому лугу и гонящееся за мотыльком, призывают домой. Как досаден этот зов! Как враждебен он расположению к рассеянности, привычке жить вне себя, — на распутьях богатой, разнообразной, непрестанно обновляющейся и как будто вечно празднующей природы! Не лучше ли раздолье, простор, постоянная смена предметов, явлений, впечатлений, чем тесный горизонт жизни, скучное однообразие деятельности, бесконечное повторение все тех же и тех же ощущений? «Нет, рано еще домой!» — отвечает дитя на призывный голос и бежит далее и далее по роскошным коврам весны, которыми она так щедро устилает землю. Но вот весну сменяет лето, за летом следует осень, зима; проходит год, другой, минули десятилетия, и дитя в приятном самозабвении, переходя от одних забав к другим, достигает уже зрелого возраста. Воротиться бы домой! Но как прекрасен свет со всеми его обаяниями, приманками, надеждами, удовольствиями! Куда ни посмотри, везде — вблизи и вдали, как будто волшебством, рисуются картины блаженства и манят к наслаждению.

Вон там, на перспективе жизни, узорчато разнообразными формами ослепляют зрение фантомы богатства и очаровывают воображение прелестью роскоши. Неужели не стоит труда достигнуть сокровища и, сделавшись его обладателем, украсить им свою жизнь? И искатель драгоценного камня неутомимо бежит за блестящим метеором, пока не успокоится под камнем могильным. Вот отсюда идет тропинка на ту высокую гору, облитую радужным сиянием почестей, славы и власти. Неужели не стоит всевозможных усилий подняться на ту высоту и вступить в ряды той блестящей фаланги, чтобы жизнь пошла шире, сделалась показнее, выпуклее и для всех заметнее? И маленький кесарь решается на борьбу со всеми препятствиями, идет, спотыкается, падает, поднимается, снова падает и снова поднимается, пока не приблизится смерть и не скажет ему: «Ты от земли, и земля твой удел!» Вот здесь средоточие большого стечения народа, откуда доходят до слуха приятные звуки музыкальных инструментов, шумные выражения увеселений, громкое эхо восторгов. Неужели не стоит

нескольких часов времени, чтобы, вмешавшись в эту веселую толпу, разделить с нею ее радость? И новый Аристипп, подобно древнему, определяющий цену жизни одними наслаждениями, заботливо рыщет от удовольствий к удовольствиям, пока не иссякнет живое чувство, не притупится вкус и на дне выпиваемой чаши не ощутится горький, убийственный осадок. А что там — далеко-далеко, где с землею как будто сходится небо и замыкается горизонт зрения? Длиннен путь и утомителен. Может быть, лучше бы сперва побывать дома, чтобы запастись силами и средствами для столь далекого путешествия. Но как устоять против приманок любознательности! Там конец земли и начало неба; там должны разрешиться все загадки бытия и войти в область человеческих познаний все донине недоступные разуму тайны; там последнее торжество науки, апофеоз ума, венец его усилий постигнуть законы мироздания. И всесветный исследователь терпеливо идет по тернистому поприщу ученых трудов к той постоянно отодвигающейся точке соединения небесных истин с земными, пока возникающие одни за другими неразрешимые вопросы и как бы насмехающиеся над его усилиями непримиримые противоречия не убедят его в слепоте и невежестве.

Так всю свою жизнь, от детства до старости, мы проводим большей частью вне себя, гоняясь то за материальными выгодами, то за внешним блеском, то за приобретениями в области наук и искусств, то даже за самыми пустыми и бесплодными удовольствиями; а идти домой и посмотреть, что у нас есть и чего нет, что делается и чего не делается, что требуется в жизни внутренней для внешней и каким образом приобрести эти условия? — того мы не хотим. Отчего такая странность, такое одностороннее направление? Во-первых, без сомнения, оттого, что мы, в экономии своей жизни, смешиваем две совершенно различные вещи — самопознание и самолюбие; во-вторых, оттого, что не знаем, в чем собственно должно состоять самопознание и как важно оно в нравственной жизни человека.

В старину, вероятно, вслушавшись в оригинальные рассуждения философа Сократа, люди, по-видимому, мыслящие и умные часто повторяли как добрый совет надпись, бывшую, говорят, на Дельфий-

ском храме: «Познай самого себя». А познать самого себя значило тогда, по словам мудреца Платона (Phedon, p. 230 A), открыть: «Зверь ли я, многосложнее и яростнее Тифона, или животное кротчайшее и простейшее, носящее в своей природе какой-то жребий божественности и незлобия?» Этот вопрос в те времена казался очень трудным и приводил в недоумение самих философов; а ныне он многим представляется до того легким, даже маловажным, либо пустым и мечтательным, что возбуждает в них только улыбку сожаления о детском смысле древних мыслителей, любивших входить в туманную область отвлечения и не могших решить безделицы просто и ясно! В самом деле, кто теперь не понимает, что такое он? Даже кто теперь не обиделся бы, если бы сказали ему, что он не знает себя? «Как, я не знаю себя? — возразит иной современный мудрец. — Я такой-то человек, житель такой-то страны, богат или беден, знатен или не знатен, учен или не учен», — и прочее тому подобное.

«Как, я не знаю себя?» И в убеждении, что человек сам для себя вовсе не загадка, многие живут и умирают. Что же? Основательно ли такое убеждение? Оправдываем ли мы его? Может быть, и оправдали бы, если бы в выражении «знаю себя» не поставляло нас в недоумение это обманчивое *себя*. Оно здесь ясно обнаруживает хамелеоновскую природу, расположенную менять свое значение и вдруг — то являться в разнообразных формах предметов внешнего мира, то прятаться в ничтожестве бессодержательного Я. Попробуйте заметить человеку, хвляющемуся таким самопознанием, что по внешней, принадлежащей ему, обстановке гораздо больше знают его другие, чем он сам себя, и он, чтобы защитить свою личность, тотчас, будто улитка в раковину, завернется в свое Я. Попробуйте опять поставить ему на вид, что его Я пусто, не имеет никакого содержания — и он вдруг развернется и явится перед вами под разнообразными условиями внешней своей жизни. Таковую хамелеоновскую его изворотливость вы можете остановить только одним замечанием, что когда человек знает себя в отечестве или сословии, в богатстве или бедности, в знатности или незнатности, в учености или неучености и тому подобное, тогда он знает не *себя*, а *свое*, а это *свое*, по какому-то нравственно-

оптическому обману, принимает за себя, — тогда он составляет о себе понятие по внешним, ограничивающим его, приметам, которые не имеют ничего общего с самой его природой. Таких примет может быть бесчисленное множество, и разнообразию их нет конца; но чем многочисленнее и разнообразнее они, тем больше закрывается ими человек от самого себя, и в этой многосложной обстановке представляется себе самим собою, хотя, на самом деле, не видит в себе никакого содержания, не замечает никакого разнообразия явлений и потому не составляет о себе никакого понятия. Это в полном смысле эгоист, которого значение состоит именно в том, чтобы самому в себе, своей природе, не иметь никакого значения; ибо, как скоро человеческое Я перед анализом самопознания начинает разлагаться и обнаруживать какие-нибудь свойства, внешние покровы тотчас спадают с глаз, самоослепление теряет свою силу, заблуждения представляются перед очами души будто страшилища, — и кумир эгоизма падает в прах. Итак, эгоистическое знание себя в своем не только не есть самопознание и противоположно ему — это два враждебных начала, в одной и той же душе несовместимые и взаимно себя изгоняющие. А потому древние мыслители, ища средства против господствовавшего в человеческих обществах эгоизма, иначе понимали силу самопознания и хорошо делали, что прилагали его к человеку. Веря им, мы теперь постараемся рассмотреть, в чем состоит оно.

Самопознание требует, чтобы человек, отвлекая свой взгляд от предметов внешних, которые известным образом ограничивают его, обращался к себе, входил в себя и замечал в своей природе все, какие представляются ему, общие или частные, существенные или случайные, хорошие или худые свойства. Тут надобно обращать внимание не на то, как обставлены мы извне, а на то, чем обусловлено самое наше бытие и каким оно является нам в сознании. Тут мы должны забыть не только все принадлежащее нам вне нас, но и собственную свою личность как нашу, чтобы между сознанием и нами не посредствовало никаких эгоистических интересов, маскирующих или скрывающих нас от нас самих, но смотреть на себя как на предмет, для нас посторонний, и снимать с него самый верный и точный портрет, не упуская

из виду ни одного оттенка, полагаемого на нем его началами, законами, стремлениями и действиями. Тогда перед испытующим взглядом самопознания наша природа, будто дерево перед огнем, начнет мало-помалу разворачивать свои покровы, открывать свои силы, обнажать сокровенные пружины своей деятельности и отражаться в нашем сознании всеми самыми глубокими и коренными свойствами. Так, самопознание и мудрецы отдаленной древности, прозорливые исследователи человеческой природы в мире христианском, сообразно с таким понятием для вернейшего успеха на этом поприще познакомили нас с двумя различными методами самопознания, которые, если позволят нам читатели воспользоваться в этом случае терминологией школы, мы назовем *практической* и *теоретической*.

Известно, что еще Пифагор поставлял в обязанность своим ученикам каждый вечер пересматривать все, что они мыслили, что чувствовали, чего желали и что делали в продолжение минувшего дня, и, подвергая строгому суду всякое движение ума, воли и сердца, извлекать из того полезные уроки на будущее. Такой способ самопознания, у Пифагора входивший только в план воспитания юношества, по видимому, был бы весьма полезен и в приложении ко всякому возрасту. В самом деле: какой страж над известным человеком мог бы быть надежнее этого самого человека над самим собой? Кто с таким усердием, с такой заботливостью охранял бы его от всего дурного и постыдного, как охранял бы он сам себя? Да и кому так ясно знать каждое движение его души, как ясно отражается оно в собственном его сознании? Исповедь перед самим собой всегда готова; преступная мысль и укоризна пробуждаются вместе; постыдное чувство не спрячется от упрека совести, и вот человек — на хорошем пути, идет ровно, не уклоняется ни направо, ни налево, весь в пределах закона, и сам по себе — олицетворенный закон. Чего лучше? Без сомнения, с этой идеальной точки зрения смотрел на человека и Платон, когда начертывал теорию гражданского общества и, стоя на высоте созерцания, говорил, что граждане его, входя в себя и верно изучая свою природу, не дожидаются никаких внешних побуждений или ограничений, но с полной свободой и мыслят, и чувствуют, и делают только то, что она

предписывает. В таком обществе, по заключениям Платона, не нужны были бы ни понудительные меры, ни запретительные постановления, ни уголовные законы. Но сколь ни важно самопознание в истинном его значении, сколь ни необходимо оно для существенных польз человека, — мы отнюдь не обещаем ему таких идеальных плодов, потому что, познавая себя, человек прежде всего будет открывать в своей природе множество недостатков, заблуждений, дурных наклонностей, преступных желаний, а главное — заметит крайнее бессилие, противность порочным стремлениям и через непроницаемую завесу лжи и обмана усмотрит истину. И эти приобретаемые и показываемые вековыми опытами плоды практического самопознания далеко лучше тех несбыточных и неосуществимых идеалов, потому что свидетельствуют о пробудившемся сознании нравственной болезни, которой эгоизм нисколько не чувствует, и показывают, что душа в таком случае окрыляется желанием исцеления и бывает готова искать врача уже не на земле, а на небе.

Слабый проблеск такого самопознания, обличавшего немощь и расстройство человеческой природы, мы, не без изумления, встречаем еще в мире языческом, когда слышим, что Сократ, беседуя с Алкивиадом о молитве, считает нужным сперва прогнать мрак, которым покрыта его душа, а потом уже показать ей то, через что она могла бы познать зло и добро, — и такого рассеивателя душевной тьмы ожидает с неба. Но особенно быстрые успехи оно сделало в христианстве, вспомоществуемое Божественным Откровением, которое возвестило людям о незамеченной естественными силами ума причине зла во всем человеческом роде и указало на действительное начало распространившихся в нем заблуждений. Под руководством этой небесной истины *практическое самопознание* для христиан, а особенно для великих христианских подвижников, было непрерывным делом целой жизни. Они с неослабной бдительностью наблюдали за каждым проявлением своей мысли, внимательно следили за самыми тайными своими чувствованиями и желаниями и силою Божьей благодати, призываемой молитвами и самоотвержением, прозорливо предотвращали даже малейшее поползновение своей природы к нарушению

небесной правды, внушаемой начертанным в человеке законом духа и гласно проповедуемой в слове Божьем. Постоянно изучая в себе человеческое существо, прислушиваясь к непреложным его требованиям и наблюдая, за что, для чего и отчего находится оно в вечной борьбе с самим собой, они лучше всех мудрецов света понимали истинное достоинство и назначение человека и небесного не приносили в жертву земному, а земного не чтили как небесного. Самопознание приводило их к твердому убеждению, что все великое и прекрасное во времени должно быть почитаемо великим и прекрасным, поскольку образует, улучшает и приготавливает человека для вечности.

Так познавали себя великие подвижники в мире христианском, и самопознание их не только было благотворно для них самих, но имело обширнейшее и благодетельное влияние на самое окружавшее их общество. Оно обуздывало в нем порывы эгоистического самомнения, сообщало ему прекрасный характер христианской скромности и сдержанности, без которой превозносимая ныне цивилизация никогда не установится, и располагали его к жизни мерной и ровной, к деятельности строгой и обдуманной, к основательности во всех его предначинаниях. Если справедливо замечают, что все великое и благотворное на открытых и шумных путях света первоначально зарождается в тишине уединенных и молчаливых кабинетов, то равно несомненно, что все прекрасное, первоначально зарождающееся в кабинетах, имеет свой корень в семени, найденном через самопознание в тайнике хорошо изученной души. Проникните в вашу душу, поймите ее, сколько возможно, более и вернее — при свете христианских убеждений, — и тогда в уединении вашего кабинета зародится истинное и доброе, и эта жизнь истинного и доброго отразится на всем, к чему вы находитесь в отношении по условиям быта домашнего и общественного. Не утвердившись на этом начале христианского самопознания, ни один кабинет никогда не выдумает ничего прочного, всегда и для всех благотворного, потому что самопознание отверзает душу для принятия Божьей благодати; а без Божьей благодати даже и

то, что во внешних наших действиях как будто имеет право на всеобщее удивление, может послужить более ко вреду, чем к пользе, и нам, и целому обществу.

Самопознание в кругу человеческих занятий так важно, что не осталось делом только практического наблюдения человека над самим собой, но с течением времени явилось также мерой изучения вообще человеческой природы, подобно тому, как могут быть изучаемы предметы, например, царства растительного или животного. В этом предлежательном своем направлении оно получило уже характер теоретический и вошло в энциклопедию наук под именем психологии. Такое теоретическое познание человека, как и всякая теория, долженствовало состоять в обобщении фактов опыта, замеченных самопознанием практическим и замечаемых постоянно, всегда и во всех.

Ясно, что если бы сила обобщения в человеческой природе имела одну и ту же энергию во все времена и в каждом потомке Адамовом, то теоретическому самопознанию следовало бы переходить из века в век, все с большей и большей полнотой содержания, и постепенно приближаться к своему совершенству. Но, к несчастью человеческого рода, это начало обобщающее — этот бессмертный дух человека — в различные времена является на различных точках стояний и как будто имеет какие-то фазы. В иное время он восходит, по видимому, к зениту своей орбиты, и человеческая природа в недрах гражданских обществ становится светлее, утешительнее, отраднее; на поприще жизни выступают умы сильные, воля добрая, сердца любящие, и самопознание таких душ видит в них самих область неизмеримую, богатство фактов нравственной жизни неисчерпаемое, — видит, как в душе соединяется конечное с бесконечным, условное с безусловным, как человек велик и вместе мал, силен и вместе слаб, как внятен его природе голос Существа Высочайшего и как злоупотреблением своей свободы может он заглушать его; как выражается в нем образ жизни ангельской и как легко ему ниспадать до безумия скотов несмысленных. Обширна и поучительна история человеческого существа, начертанная в эти счастливые эпохи жизни духовной, когда по-

мыслы земные, развиваясь свободно и стройно, сближаются с истинною небесною! Но бывают времена и нравственной тьмы, в которые бессмертный наш дух как будто уходит к своему надиру и только слабым мерцанием озаряет блуждающие во мраке человеческие общества. В эти печальные периоды жизни люди как-то мельчают и уравниваются, — конечно, потому, что впотьмах все равны, — горизонт умственного зрения их становится теснее, понятия о добре и зле приходят в колебание и ослабляются разнообразием земных отношений; чувство любви вянет, как цветок, удаленный от живительного влияния лучей солнечных, и поддерживается только искусственной теплотой житейских расчетов и интересов. Находясь вдали от источника света и озаряясь слабым его мерцанием, человек это мерцание почитает светом и называет его умом, гением, мудростью. А так как среди своего полумрака он не может видеть ничего, кроме земли, и не руководится ничем, кроме чувств, то близорукий его ум направляется только к земле и всю свою деятельность развивает только в горизонте чувственных органов. Здесь сосредоточиваются все виды, все надежды человека; а там, далее — откуда на следующее утро жизни должно взойти Солнце правды, — там... — но этот вопрос или не возбуждается, или, как-нибудь возбужденный, туманит душу таким же неприятным чувством, какое мы испытываем, когда неожиданно приходит к нам неприятный гость. Нет ничего удивительного, что ум, сосредоточив всю свою деятельность вне себя — в пределах земли, по самой этой сосредоточенности может производить многое и удивительное в отношении к земле — к тому, что вне его. Но в это же самое время душа человека бывает так омрачена, что, входя в себя и стараясь изучить свою природу, он находит ее тесной, темной и не представляющей никаких фактов, достойных познания, — он не видит в ней той самой причины, по которой что-нибудь видит; следовательно, не только не решает основных вопросов самопознания, но и отвергает самую возможность их. Эту бедную, омраченную, загрязненную всяким житейским хламом душу он сам тогда отождествляет с душой бессловесного животного и отличает ее только сознанием своего эгоистического Я, не испытывая, откуда это сознание, по каким законам оно озаряет

деятельность души и объясняется ли им причина происхождения наших стремлений в бесконечность, которой мы не понимаем и никогда не поймем и которой, однако ж, необходимо требуем. От науки самопознания, в этом случае, желает он не того, чтобы она возводила его мысль на высоту идеального созерцания вечной истины и высочайшего блага, следов чего к своей природе ему, к несчастью, замечать не случалось: он хотел бы, чтоб эта наука облагородила его страсти, узаконила порочные его наклонности, разнуздала его волю, обезусловила его ум, — вообще приноравливаясь исключительно к стремлениям и выгодам внешней его жизни. При этом направлении человека теоретическое самопознание, естественно, стесняется в своих пределах и получает характер материалистический, пока совсем не изгонится из энциклопедии наук как учение, не представляющее никаких материальных интересов. Вековые же наблюдения над душой человека, запечатленные умами великих философов в лучшие эпохи исторической жизни народов и оправданные авторитетом христианской веры, для людей, ходящих в нравственной тьме и ничего не видящих, кроме предметов чувственных, кажутся мечтой рутинеров.

Итак, теоретическое самопознание в своем ходе никогда не следует закону постепенного развития, но всегда служит выражением нравственного состояния того народа, в котором появляется, и того времени, когда происходит. Смотри по духу века и по направлению нравственной жизни известного общества, либо даже частного исследователя человеческой природы, оно бывает то обширнее, то теснее, открывает в недрах души то более фактов, то менее и сообщает науке то духовный характер, то материальный. За упадком народной нравственности обыкновенно следует упадок и самопознания; а когда первая становится чище и возвышеннее, улучшается и облагораживается также последнее. И здесь-то скрывается причина случающейся иногда странной борьбы мнений о человеческой природе, в одно и то же время, в одном и том же обществе, — такой борьбы, которая нередко оканчивается торжеством заблуждения и попранием истины. Представим себе общество на довольно высокой степени нравственного растрепания: само собою разумеется, что взгляд его на человеческую

природу будет тогда груб и материален; и как скоро является ум, общающий психическому материализму сколько-нибудь правильную логическую форму и через то доставляющий ему подобие истины, — его система провозглашается современной и увенчивается похвалами как произведение превосходное, вполне удовлетворяющее требованиям прогресса, который однако ж в другом обществе или в другое время, вероятно, поразил бы всех ужасом. Но мы, без сомнения, согласимся, что упадок нравственной жизни в народе, равно как и улучшение ее совершаются постепенно. Потому и в первом случае, как в последнем, могут быть люди отсталые, такие люди, которые, по глубине своих убеждений не спешат или даже вовсе не хотят увлекаться потоком современных заблуждений и крепко держатся чистоты психологических своих понятий. Явно, что современные прогрессисты будут смотреть на них с презрением и назовут их рутинерами. А если в числе таких рутинеров является ум сильный, характер непоколебимый и вздумает своими началами, будто оплотом, остановить поток вредных и губительных мнений, то оплот его будет сорван — иногда вместе с его жизнью, и высокие его идеи сокроются в пыли библиотек до времен более благоприятных как драгоценный подарок поколениям позднейшим. Кто откажет в удивлении великим гениям? Но и гении бывают признаваемы, являясь только вовремя и при благоприятных обстоятельствах. Сократ не умер бы в темнице, если бы был гражданином Лакедемона; Лютер не основал бы религиозного общества, если бы воспитывался и жил в недрах православной Церкви; Кант не положил бы начал философского рационализма, если бы философствовал в шестнадцатом столетии.

Но когда и гении подчиняются духу времени и в известной степени бывают рабами обстоятельств, то по каким признакам можно судить о самостоятельности, столько же и о правильном развитии теоретического самопознания в деятельности умов обыкновенных? Естественных признаков для отличия истины от заблуждения на этом важнейшем поприще, конечно, немного, но они есть. Коперник, строя теорию Солнечной системы, всю надежду своего построения основывал на предположении: не могут ли начертанными им законами дви-

жения небесных тел быть объяснены все явления звездного неба и решены вопросы, неразрешимые по началам прежних космологических построений? С того времени предначертание Коперника сделалось предметом проверок и, действительно, донныне оправдывается астрономическими наблюдениями; предположения его вошли в ряд истин, почти несомненных, и система его устояла. Что же? Но таким ли образом построится и теория душевной нашей жизни? Не есть ли это также *космос*, в котором психолог должен открыть постоянные законы движения его сил и созерцать его как одно стройное целое? Этот *космос* — область сознания, обращенного к внутренней стороне человеческой природы, смотря по чистоте души, более или менее богат нравственными явлениями, как небо, смотря по состоянию атмосферы, более или менее богато звездами. Поэтому все дело самопознания должно состоять только в том, чтобы оценить относительную важность пробуждающихся в ней явлений, не принимая центрального за периферическое, и периферическое за центральное, поставлять их в естественную связь и зависимость одних от других и, определив через то законы и цели их деятельности, выводить отсюда заключения о достоинстве и значении нравственной жизни человека во всех ее формах и решить возникающие в ней стремления, требования, побуждения и противоречия. Если все это решается легко и подтверждается многочисленными опытами, можно смело сказать, что ход и законы теории самопознания верны. Характеризуясь строго систематическим развитием, самопознание может допускать погрешности и заблуждения только от двух причин: во-первых, от недалекновидности взгляда; во-вторых, от туманной атмосферы той области, которую оно должно рассматривать.

Никакое теоретическое самопознание не может похвалиться столь великой остротой и обширностью зрения, чтобы в состоянии было проникнуть в глубины человеческого духа и проследить все излучины пути его хождения. И самый светлый взгляд человека необходимо тускнеет и теряется в неразгаданных тайниках его природы, — преимущественно же там, где тварность ее обнаруживает в себе отпечаток совершенств Творческих, где конечное в ней черпает силу

стремления к бесконечному. Приближаясь мыслью к этим таинственным сторонам души, самопознание легко может делать о них заключения неверные и впадает в заблуждения ужасные, — особенно, когда упускает из виду ту великую истину, что неизбежные условия всякой нашей деятельности на земле суть *пространство* и *время*; а законы пространственных и временных отношений никак не могут быть приложимы к уразумению того, что само в себе бесформенно и существует под иными условиями. Но чем же, в таком случае, оно поможет себе, если все, о чем бы человек ни мыслил, может мыслить только под формами? Астрономы, чтобы возвысить силу органического зрения и доставить ему возможность видеть предметы за пределами планетного его горизонта, придумали телескопы. Нет ли подобного орудия и для возвышения силы зрения нравственного, когда оно влечется к созерцанию предметов за пределами горизонта, описываемого сознанием? Без сомнения, есть, только это орудие не подобное, а инородное, не чувственное, а духовное, не искусственное, а благодатное; это око души, просветленной верою, которая дивно возвышает силу сознания и обличает перед ним существо вещей невидимых. При свете сего Божественного фarosа наука самопознания никогда не уклонится от истины и, сколько можно человеку видеть, увидит и разгадает тайны душевной жизни, ибо в этом случае человек будет видеть себя не самим собою, а бесконечным умом Того, Которым существует и движется.

Другая, еще более опасная, причина возможных в области теоретического самопознания заблуждений есть, как мы сказали, туманная атмосфера душевной жизни. Под этим выражением хотелось бы нам разуметь нечто более того, что заключается в нем с первого взгляда. Есть люди, которых сознание бывает постоянно обращено только на внешнюю сторону их жизни, внутренняя же нисколько не озаряется им; и этих-то именно людей, а не тех, которые не получили школьного образования, надобно почитать, в собственном смысле, людьми темными. Но тьма — не туман: тьмою означает только отсутствие света; а туман есть воздух, насыщенный испарениями земных тел, и получает обыкновенно такие свойства, каковы предметы,

испарениями которых он насыщен. Потому в тумане скрываются иногда начала порчи, либо даже разрушения тех или других органических видов. На туман жалуются даже и астрономы, что, сгущая атмосферу, он закрывает от наблюдения звездное небо и посмеивается над силой назначенных для созерцания его естественных и искусственных орудий. Естествознание очень хорошо исследовало как происхождение, так и влияние туманов на природу вещей и успехи человеческой деятельности, и основательно доказывает, что воздух никогда не бывает совершенно свободен от них. Но замечаем ли мы, как освобождаются испарения от нравственных наших поступков, — от предметов, поскольку к ним приражаются наши мысли, желания, чувствования? В сфере свободных действий человека есть, конечно, и такие предметы, которые через приражение к ним душевных его сил источают стихии живительные и благотворные, как благотворны свет и теплота солнца для земных прозябений. Этими стихиями умеряется, так сказать, атмосфера души и оплодотворяется нравственная ее жизнь. Но едва ли не чаще своими действиями поставляется человек в отношении к предметам, наполняющим душу тяжелыми, грубыми и зловредными испарениями, так что ими не только закрывается она от сознания, но и обрекается на нравственную смерть. Этот туман иногда бывает до того густ и непроницаем, что не разгоняется ни блестящим образованием, ни обширною ученостью, — и людей, по-видимому, умных, как мы слышали, заставляет говорить, что в человеке нет ничего благороднее мозга. Представим же теперь, что эти мозговые люди, эти отуманенные материалисты в жизни и науке, вступили бы на поприще самопознания и объявили себя призванными начертать теорию душевной природы. Какая жалкая была бы эта теория! Какою близорукостью характеризовалось бы это самопознание! Живя только чувством, в чувстве и для чувства, они и самую науку самопознания ограничили бы только пределами животной жизни и развили бы учение о душе скотское. Не видя в себе начал нравственной деятельности, закрытых непроницаемым туманом порочных и страстных стремлений, они и в науке пришли бы к заключению германских рационалистов: «Чего не могу я подвести под формы моего мышления,

того и нет», и никогда не решились бы важнейших вопросов, возбуждаемых духовными требованиями человека, которые всегда есть, которые преследуют его даже на путях крайней оземленности и от решения которых он отказаться не в состоянии. Нет, такие исследователи человеческой души прежде должны постараться просветлить для сознания собственную свою душу и очистить ее атмосферу от дыхания нечистой жизни, наполняющей ее нравственными миазмами, — очистить, по крайней мере, сколько это возможно (ибо и атмосфера души не может быть совершенно свободна от туманов чувственности); а это возможно не иначе, как силой покаянного чувства, которое бы глубоко отзывалось в душе и теплотой молитвы перед Богом, в недрах Христовой Церкви: *сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей!* Призываемая таким образом и с готовностью принимаемая благодать Иисуса Христа сама очищает человека и делает его способным к самопознанию.

Но где то время, когда в человеке пробуждается это чувство сокращения о жизни, проведенной без всякой нравственной пользы, когда он возвращается к себе и в состоянии бывает в недрах своей жизни заметить мрак, запустение и смрад, чтобы потом ощутить потребность в возможном ее очищении? Где это время?

Не уходит человек с площади, пока стоит прекрасная погода. «Зачем идти домой — в скучный и тесный свой угол, — говорит он, — когда на дворе так весело и просторно!» Но вот вдруг, не зная откуда, налетела буря, заблестали молнии, раздались удары грома, полились целые реки дождя, — и он поспешно идет домой — увы! как поздно! Полуразвалившаяся хижина нисколько не защищает его от порывов ветра и потоков дождя. «Почему бы мне, — думает он, — во время хорошей погоды не посидеть дома и не заняться исправлением своей хижины? Теперь — в часы непогоды — приют совершенно успокоил бы меня». Такова пора житейских бедствий. Она заставляет нас невольно обращаться к себе и, напоминая нам, что мы не положили в своей душе никаких оснований для утешения и ободрения себя, нередко повергает нас в отчаяние.

Не уходит человек с площади, пока ясно светит солнце и до ночного мрака еще далеко. Но вот земной светильник меркнет, тьма скрывает от глаз все формы вещей, доставлявших ему удовольствие, сырость вечернего воздуха начинает проникать его тело, — и он спешит под кров своей хижины, — увы! опять поздно! В ней нет ни света, ни теплоты, — в ней мрак ужаснее того, от которого он ушел, и холод в ней — холод могильный. «Почему было, — думает он, — не вернуться мне домой ранее, чтобы осветить и обогреть свою хижину? Теперь не страшился бы я мрачной и холодной ночи и уснул бы спокойно с надеждой, что завтра встану здоров и весел». Такова пора смерти. Она тоже заставляет нас обратиться к себе. Но если в продолжение жизни мы, по невнимательности к внутренней своей природе, не прояснили для себя тех благотворных ее начал, которые не знают смерти и не подлежат ее законам, то это обращение наше бесконечно ужаснее, чем шествие преступника на смертную казнь.

ЖИЗНЬ ПЛАТОНА

Биографы Платона не согласны в своих мнениях о времени его рождения: одни полагают, что он родился во втором¹, другие — в четвертом² году 87 олимпиады, а иные — в первом³, 88. Но все согласны в том, что он умер в третьем году 108 ол. (348 до Р. Х.) и что прожил 81 год⁴. Основываясь на сих двух несомненных показаниях и ими как данными определяя неизвестное, мы заключаем, что Платон родился в третьем году 87 ол. (429 до Р. Х.), и притом, по исследованию Аста⁵, 7 Таргелиона, соответствующего нашему маю. Местом рождения Платона Диоген Лаэртский (III, 3) почитает остров Эгину и подтверждает свое показание тем, что в третьем году 87 ол. иоиняне, изгнав эгинян, населили остров новыми жителями, между которыми мог быть и Аристон, отец Платона⁶. Что же касается до происхождения нашего философа, то древние, может быть принося дань удивления гению своего века, говорят об этом много баснословного. Верно только то, что Платон, по матери своей Периктион, которая была дочь Главка и сестра Хармида, происходил от Солона, а по отцу, Аристону, — от знаменитого Ионийского государя Кодра⁷.

Воспитание Платону было дано соответственное высокому его происхождению. Образованием его занимались отличнейшие наставники того времени: грамматике учился он у Дионисия, гимнастике —

¹ По оказанию Неанта у *Diog. L. III 3*.

² *Nunnesius ad vit. Arist. p. 33. 76 sqq. Dodwell. de cyclis dessert. X. §80. p. 609.*

³ *Diog. L. III. 2. Scalig. ad Euseb. chron. 1592 p. 100. Tenneman Syst. d. Plat. Philos. B. 1 p. 5.*

⁴ *Diog. L. III. 2.; Cicer. de senect.; 5. Senec. Epist. 58 §27.*

⁵ *Ast Platons Leben und Schriften S. 14.*

⁶ *Corsini fast. attic. T III. p. 230. sqq.*

⁷ Греки называли Платона божественным — или потому что его предки, Солон и Кодр, производили свой род от Нептуна, или потому, что его учение отличалось особенною высотой и почти всегда обращалось к чувству религиозному. Впрочем, древность не затруднялась в проискании основания для подобных названий. Спевзинн, племянник Платона, выдумал басню, что дядя его родился не от Аристона, а от Аполлона, еще в детстве Периктионы, и что дивный дар слова, которым обладал Платон, был предзнаменован в младенчестве его роением пчел, который, влетев к нему в уста, когда он спал, положил в них сот. *Apul. de dogm. Pl. p. 249.*

у Аристона Аргивянина¹, который² за прекрасную наружность, открытое чело и счастливое телосложение своего ученика дал ему имя «Платон», вместо прежнего имени «Аристокл». В гимнастике Платон показал столь великие успехи, что на Истмийских и Инфийских играх явился в качестве публичного атлета. Музыку преподавали ему Афинянин Дракон, ученик славного Дамона³ и Агригентинец Метелл⁴. Платон занимался также живописью, но с особенною ревностью упражнялся в поэзии и написал несколько лирических, трагических и героических сочинений, которые однако ж впоследствии сжег⁵ и сделался врагом стихотворства⁶. Древние писатели говорят, что он даже служил в войске и находился в сражениях при Танагре, Коринфе и Делосе⁷. Но это показание вовсе несправедливо; потому что во время сражения при Танагре (88,3 ол.) Платону не могло быть более четырех лет, а в битву Делосскую ему было около шести.

Прежде нежели Платон вступил в число Сократовых учеников, Кратил познакомил его с философию Гераклита: так говорят Аристотель и Апулей⁸. Но, по свидетельству Диогена Лаерция и Олимпиодора⁹, Платон слушал Кратила уже после смерти Сократа и его

¹ *Diog. Laert.* III. 4.

² Tzetzes утверждает, что имя Платона дано ему Сократом. *Chil. 6. hist. 51. chil. II. hist. 390.* Повод к этому названию понимают различно: одни, — δι πλατύσωμος (широкотелый) ην. *Senec. epist. 58;* другие, — propter πλατύ, copiosum atque apertum dicendi genus (в пер. с греч. *из-за широкого лба, то есть красноречивого, и ясного способа говорить*). *Plin. Lib. 1. epist. 10;* а Тимон Силлограф имя Платона производит от πλασαι образовать, — ὡς ἀνέπλασε Πλάτων τεπλασμένα ὑάματα εἰδῶς.

³ *Olymp. p. 77.*

⁴ *Plut. de musica p. 1136.*

⁵ Ηφαίοτε, πρόμολ' ὄβε, Πλάτων νὺν σεῖο χατίζει: сказал Платон, бросая в огонь свои стихотворения.

⁶ Известно, что Платон изгнал поэзию из своей республики.

⁷ *Diog. Laert.* III. 8. *Aelian.* V. II. VII. 14.

⁸ *Arist. metaph. 16;* Apuleus p. 2. et antea quidem, dicit, Heracliti secta fuerat imbutus (в пер. с лат. *хотя поначалу он, по его словам, был проникнут учением Гераклита*).

⁹ *Diog. L.* III. 6.

именем назвал один из своих разговоров. Из сего разговора видно, что Кратил действительно был последователем Гераклита; но Платон не обнаруживает к нему уважения как к своему учителю, а смотрит на него, только как на памятную книгу Гераклитовых мнений. Поэтому свидетельство Аристотеля можно понимать так, что Платон еще в юности изучил Гераклита посредством дружеского собеседования с Кратилом. Диоген Лаерций (III 6), к числу Платоновых учителей относит также и Гермогена, последователя Парменидова, значит, ученика Элейской школы. Этот факт, по догадке Теннемана¹, найден следующим образом. Основываясь на словах Аристотеля, что Платон слушал философию Гераклита у Кратила, заключили, что учителем его был тот самый Кратил, именем которого он назвал один из своих разговоров; а как в этой же беседе разговаривает и Гермоген, последователь Элейской школы; то, для сообразности, почли и его учителем Платона. Несомненно в этом отношении то, что Платон еще с ранних лет занимался философией Пифагора и Анаксагора: это видно из тех разговоров, которые написаны им при жизни Сократа. Но как он изучал Пифагора, — из сочинений ли, например Филолая, или устно, через Пифагоровых последователей, — определить трудно.

Имея около двадцати лет от роду (92,3 ол.), Платон вступил в число слушателей Сократа² и был учеником его в продолжении десяти лет³. Элиан, Диоген, Апулей и другие, описывая сей период Платоновой жизни, снова примешали много вымыслов, так что сказаний их, без строгой критики, нельзя принять за истинные. Несколько вероятные сведения, относящиеся к этому времени, состоят в том, что

¹ *Tenneman Syst. d. Plat. Philos.* V. I. p. 10.

² Диоген Лаерций (III 5) рассказывает, что Сократ видел во сне, будто молодой лебедь, оперившись на груди его, вдруг распростер крылья, взлетел высоко и огласил воздух восхитительною песнею. Когда после того Аристон привел к нему Платона, то старец-философ вскричал: «Вот мой лебедь!»

³ Сократ умер в 95, 1 ол.

Платон приходил в суд как защитник обвиняемого Сократа, что судьи приказали ему сойти с кафедры¹, что он, вместе с Критоном, Критовулом и Аполлодором, советовал Сократу присудить себя к денежному штрафу (в 30 мин) и вызывался внести оный².

По смерти Сократа Платон вместе с другими его учениками переехал в Мегару к Эвклиду³. Этот переезд должен был случиться на 31, а не на 28 году его жизни, как утверждает Диоген (III, 6). Потом он ездил в Киринею к математику Феодору, и в Италию — к пифагорейцам. Древние писатели о путешествиях Платона рассказывают неодинаково. Одни⁴ говорят, что он прежде путешествовал в Египет, а потом в Италию; другие⁵ напротив, что прежде в Италию, а потом в Египет. По словам Диогена Лаэртция (III 6), Платон сначала отправился в Киринею к Феодору, а после в Италию и Сицилию. Это сказание достовернее потому, что на обратном своем пути из Сиракуз в Афины он был высажен и продан. Притом Цицерон говорит: *Sed audisse te credo, tum vero Platonem, Socrate mortuo, in Aegyptum discendi causa, post in Italiam contendisse*⁶. Также в книге *de finibus*⁷: *nisi enim id faceret, cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacer-dolibus barbaris numeros et coelestia acciperet? Cur post Tarentum ad Archytam? Cur ad reliquos Pylhagoreos, Echecratem, Timaeum, Locros?*⁸ Из слов некоторых писателей можно заключать, что Платон путешествовал и

¹ *Diog. Laert. II. 41. Menag. p. 94.*

² Так говорится в апологии Сократа, приписываемой Платону.

³ *Diog. Laert. II. 106.*

⁴ *Cicer. de finib. V. 29. Val. Max. VIII. 7. 3.*

⁵ *Quintil. inst. orat 1. 12. §15. Apulei p. 2.*

⁶ В пер. с лат. *Но я полагаю, ты слышал, что Платон после смерти Сократа отправился ради обучения в Египет, а затем в Италию.*

⁷ В пер. с лат. *«О целях человеческой жизни».*

⁸ В пер. с лат. *ведь если он этого не сделал, то зачем тогда Платон отправлялся в Египет, чтобы получить у варварских жрецов знания о числах и небесных явлениях? Зачем он после этого отправился в Тарент к Архиту? Зачем он ходил к прочим пифагорейцам, Эхекрату, Тимею в Локры?*

по Азии. Так, Цицерон говорит¹: *Ultimas terras lustrasse Pythagoram, Democritum, Platonem accepimus*². Но еще яснее Лактанций³: *Soleo mirari, quid cum Pythagoras et postea Plato amore indagandae veritatis accensi, ad Aegyptios et Magos et Persas usque penetrassent, ad Iudeos tantum non accesserint*⁴. По словам Климента Александрийского⁵, Платон у вавилонян изучал астрономию, у ассириян — их мудрость, у евреев — их законы и религию; а по Олимпиодору, он посещал и Финикию. О цели его путешествий древние писатели говорят различно. По свидетельству Цицерона⁶, он путешествовал в Египет для того, чтобы у тамошних жрецов учиться арифметике и астрономии, а по сказанию Квинтилиана⁷, чтобы вступить в таинства египетской религии. Впрочем, странно было бы представлять какую-нибудь определенную цель его путешествий: люди мыслящие во все времена любили обогащаться познаниями различных стран света; а в древности для греков какая страна могла быть привлекательнее Египта — отечества Эллинского образования, сокровищницы восточной мудрости? По словам Диогена Лаерция (III. 6), спутниками Платона были Еврипид и Клидиец Евдокс⁸. Но Еврипид умер в 93, 2. ол., следовательно, не мог сопутствовать Платону. Во время Страбона в Илиополисе показывали еще место, где жили Платон и Евдокс⁹. Диоген говорит, что они

¹ *Tuscul. quaest. IV. 19.*

² В пер. с лат. *Мы слышали, в каких дальних землях побывали Пифагор, Демокрит, Платон.*

³ *Inst. IV. 2.*

⁴ В пер. с лат. *Я обычно удивляюсь, что Пифагор, а затем и Платон, пылая любовью к постижению истины, ходили к египтянам, магам и персам, и только к евреям не приходили.*

⁵ *Admonit. do gent. p. 46. A.*

⁶ *de finib. V. 29.*

⁷ *Inst. orat. 1, 12. § 15. Lucan. Phars. X. 181. Georg. Cedren. synops. hist. T. 1. p. 94. B.*

⁸ Диоген Лаерский VIII. 86. почитает его учеником Платона. *Cicer. de divin. II. 42. Phil. advers. Col. p. 1126. D.*

⁹ *Strab. XVII. §29. p. 558.*

находились там тринадцать лет (не три ли только?) и введены были в таинства египетских жрецов. Плутарх в сопутники Платону дает еще Симмиаса, ученика Сократа¹.

В Киринсе у Феодора Платон учился математике: так говорит Апулей (р. 2). Но математик Феодор, которого, еще прежде смерти Сократа, слушали многие молодые афиняне, изображается в Платоновом Теэтете просто, как эмпирический геометр и последователь софиста Пифагора. В этом разговоре Сократ как будто шутит над ним и вызывает его на диалектическую борьбу. Такое свидетельство Платона несколько не подтверждает слов Апулея.

Когда Платон, на возвратном пути из Египта, прибыл в Карию², то Делос прислал к нему депутацию с просьбою изъяснить слова оракула, который приказывал усугубить алтарь на острове Делосе. По прибытии в Афины, или, может быть, прямо из Карии, Платон предпринял другое путешествие в Тарсит к известнейшим в то время пифагорейцам, — однако ж не для того, чтобы поступить в их школу, как думали древние, но, вероятно, для возобновления с ними прежних дружеских связей³. Что он не был учеником Архита и других пифагорейцев, это ясно даже из его упреков⁴ Эвдоксу и Архиту, которые, прилагая механику к стратегии, по его мнению, унижали геометрию, потому что от предметов умственных переводили ее к материальным.

Из Тарента и Великой Греции Платон отправился в Сицилию — по мнению одних⁵, для того, чтобы видеть извержение Этны, по словам сочинителя седьмого письма, для того, чтобы собрать опыты, относящиеся к законодательству и политике; некоторые же⁶ говорят, что Дион, благородный юноша⁷, побуждаемый громкою славою Пла-

¹ de dacmone Socratis p. 578.

² Так повествует Плутарх *dedaem*, Socr. p. 579. B.

³ См. Phacdon p. 61. D. E. *Wittenb.* p. 150.

⁴ *Diog. L.* III. 26. *Plut. vitae paralellae illastr. imperat. v. Marcellus.*

⁵ *Diod. Sye.* XV. 7. *Athenag.* XI. 507. *Apulei* p. 3. *Diog. Laert.* III. 18. *Olympiod.* p. 79.

⁶ *Corn. Nepot.* X. 2.

⁷ *Epist.* VII. 324. A. 327. A. 336. A. *Cicer. de orat.* III. 34. *Plut. Dion.*

тона, упросил своего государя и родственника пригласить его в Сиракузы. Платоновы наставления, продолжают они, сделали на Диона столь сильное впечатление, что, возненавидев развратную жизнь изнеженных сиракузян, он вознамерился со временем освободить своих сограждан от ига деспотической власти и осчастливить их постановлением новых, мудрых законов. Но Дионисию беседы Платоновы не были так приятны, как Диону; напротив, они возбудили в нем мысль посягнуть даже на жизнь Аониского мудреца; и только покровительство Аристомена и Диона могло спасти его от смерти. Впрочем, Дионисий успел уговорить спартанского посланника Полиса взять Платона на свой корабль и продать его на острове Эгине, который в то время вел войну с афинянами. Таким образом Платон был продан; но Киринеянин Аннихерис¹, выкупив его за 20 или за 30 мин, препроводил в Афины.

Возвратившись в отечество, Платон открыл философскую кафедру в академии², находящейся в предместьи Афин, где был и собственный его сад³. О методе его учения и правилах школы дошло до нас мало достоверных сведений. Олимпиодор говорит, что, почитая математику наукою, необходимою для философа, Платон над дверьми своей аудитории сделал следующую надпись: ξδεις ἀγεομετρητος ἐντω⁴. Уроки его, так же, как и Пифагоровы, говорят, разделялись на эсотерические и эксотерические, но достоверно ли это мнение, — увидим ниже. Учение Платона было столь увлекательно, что его слушали соотечественники и иностранцы, юноши и старики, полководцы и политики. Из бесчисленного множества Платоновых слушателей история сохранила знаменитые имена Тимофея, Фокиона, Ипериды, Димососна и других.

¹ *Diog. Laert.* III. 20. *Plut.* 960. A.

² *Diog. Laert.* III. 9. τὸ δ'ἔστι γυμνάσιον προάσειον αλωάδες, ἀπὸ τινος ἡρώος ὀνομασθῆν Ἐναδῆαδ.

³ По словам Диогена Лаэртского (III. 20), Платон возвратил Аннихерису деньги, заплаченные им за его свободу, но Аннихерис купил за них усадьбу, или загородную мызу, близ академии и подарил ее Платону.

⁴ Без знания геометрии никто не входит.

Через 20 лет от основания академии (103. 1. ол.) Дионисий Старший умер и на престол Сицилии вступил сын его Дионисий Младший. Говорят, что Дион, не теряя из виду политического своего плана, просил юного государя пригласить к себе Платона и вместе с тем писал к самому философу, чтобы он не отказывался от приглашения¹. Дионисий действительно сделал по желанию своего родственника, — и Платон, сдав на время академическую кафедру Гераклиту Понтийскому, отправился с Сиевзинном в Сиракузы. Государь принял его очень милостиво, даже с отличною честью²; однако ж надежда Диона не исполнилась, потому что в его дело вмешалась другая политическая партия, управлявшаяся историком Филистом. Она навела на Диона подозрение в том, что он под предлогом попечения об образовании Дионисия скрывал намерение овладеть его престолом. Поэтому Дион был изгнан из Сицилии, а Платон с трудом получил позволение возвратиться в Грецию. Впрочем, несмотря на столь враждебные чувствования к Платону, Дионисий вскоре снова и неоднократно звал его в Сиракузы, прислал за ним корабль и обещался исполнить все его желания касательно Диона. В то же время Дион, Архит и другие пифагорейцы извещали его, что Дионисий совершенно посвятил себя философии, и настоятельно просили не отвергать его приглашения. Убеденный сими просьбами, Платон в четвертом году 104 олимпиады предпринял третье путешествие в Сицилию³; но по приезде туда скоро заметил, что друзья представляли ему надежды несбыточные. Рассмотрев дело вблизи, он нашел в Дионисие вместо искреннего расположения к философу, а Дионисий старался удержать его. Между тем, в отношении к Диону приняты были меры еще строжайшие. Дионисий, будучи по праву родственника опекуном сына Дионова,

¹ Epist. VII. 329. C.

² *Svidas* Ilrael. Epist. II. 73. Aclian. IV. II. v. 18. Plin. II. N VII. 30. *Menz* in *Aristippi vita* (Hal. M. 1719) p. 25.

³ *Corsini* de die. nat. p. 107. 113. *Bartelemy* voyage du jeune Anach. примеч. к главе XXXIII. T. IV. p. 278. sqq. Платон был тогда 69 лет от роду. Epist. VII. 338 C. ἀλουρινάμενος, διτι γέρων τε ξην.

объявил за последним половину имущества, принадлежавшего отцу, и продал все недвижимое его имение. В то же самое время подвергся великой опасности и Платон, приняв к себе Гераклида, друга Дионова, которого обвиняли в возмущении Дионисиева войска, а разговор Платона с Феодотом, другим другом Дионовым, еще более раздражил Дионисия; так что Афинский философ отдан был под стражу и со дня на день ожидал смерти. Узнав о столь бедственном положении своего друга, Архит под видом посольства отправил к Дионисию Ламиска, который наконец упросил его отпустить Платона и выдать ему путевые деньги. На возвратном пути Платон узнал, что Диод во время Олимпийских игр готовился к войне против Дионисия, а потому последний отъезд его из Сицилии был в первом году 105 олимпиады.

Вот краткое обозрение рассказов, дошедших до нас из древнего мира, о путешествиях Платона в Сицилию и об обстоятельствах его там пребывания. Судя по историческому достоинству тех источников, откуда они почерпнуты, их нельзя почитать несомненными. Усвояемые Платону письма, из которых Плутарх, Диоген Л. и другие заимствовали изложенные нами факты, суть произведения, вероятно, одного из учеников или почитателей Платона; следовательно, все сказания о намерениях нашего философа, о его пребывании в Сиракузах, о его отношениях к Диону и Дионисию совершенной достоверности не имеют. Несомненным здесь можно почитать только то, что Платон из Тарента прибыл в Сиракузы по приглашению Диона, который, находясь в связях с тарентскими пифагорейцами, узнал через них о славном мудреце Афинском; что по смерти Дионисия Старшего Дион пригласил его в другой раз, вероятно, с тем намерением, чтобы Платон преподавал юному государю истинно благие правила, отклонил его от привычек порочной жизни и своим влиянием расположил его сердце к дяде, который никогда не пользовался его любовью. Приняв это за верное, должно согласиться, что, путешествуя в Сицилию, Платон не имел ни философской, ни политической цели, не замышлял государя сделать философом, а его государство — республикою и осуществить свою политическую идею: одно только чувство дружбы к Диону и надежда быть полезным Дионисию заставили его подвергаться опасностям пути и превратностям политической жизни. Справедливость сей мысли особенно подтверждается тем местом в четвертом разговоре Платона о законах,

где он монархическое правление предпочитает всем прочим и для мудрого законодательства требует государя мудрого, юного, одаренного хорошими способностями ума, образованного, мужественного и с возвышенными чувствованиями. Это место всегда может быть апологиею Платона и в отношении к Дионисию¹.

Хотя сочинения и философия Платона гораздо более знакомят нас с его характером, нежели самые свидетельства современников, однако же скажем несколько слов и о его характере. Платон, говорят², не был так весел, откровенен и обязателен, как Сократ; но казался скрытным и угрюмым и, по тогдашней пословице, совершенно изгнал из академии бога веселости и смеха. Но изгнание смеха и веселости могло казаться недостатком только для людей легкомысленных и в таком веке, когда учил Платон, то есть когда греки искали во всем более развлечения и блеска, нежели наставлений и пользы. Говорят также, что он питал тайную вражду к прочим ученикам Сократа или, по крайней мере, презирал их³. Это, конечно, могло быть: он не имел хорошего понятия о философии Антисоена, Аристиппа и Эвклида. Слава Академии, всеобщее удивление, приносимое в жертву ее основателю, внутреннее сознание преимущества перед современными мыслителями, – все это легко могло расположить Платона к некоторому самомнению и гордости. Но если, по пословице, и Гомер иногда дремал, то почему ж не дремать Платону! Зато, по свидетельству Плутарха⁴, он сам себя строже наказывал за гордость, нежели враги его.

¹ В письмах, усвояемых Платону и его друзьями, есть намеки, по которым можно думать, что он находился в тесной связи с сильным в то время аристократами, рассеявшимися по Сицилии, Италии и Греции, и что эта связь прикрывалась завесой тайны и образовала Пифагорейский союз. Но сомнительно, чтобы Платон был членом сего братства, потому что он вообще не любил тайных обществ и мало ценил дружбу людей, соединенных для какой бы то ни было сокровенной цели. См. Письмо VII р., 333. D. Платону не приписывают никаких политических замыслов во время пребывания его в Сиракузах, но приписывают их Спевзинну. См. *Plutarch. Vit. Dion.*

² *Diog. L. III. 26. Aelian III. 35.* см. *Meiner's Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften. Th. II. B. VIII. Cap. 3.*

³ *Diog. L. III. 34, 35.*

⁴ *Plutarch. VIII. 178.*

К числу врагов и завистников Платона Диоген Л. (III. 34. 35) относит преимущественно Ксенофонта, который, как бы состязаясь с Платоном, старался писать в том же роде и о тех же предметах, о которых писал он. Поводом к этой, неизвестной у нас прагматической полемике, говорят, послужил невыгодный отзыв Платона о Ксенофонтской киропедии, выраженный в его республике¹. Наконец упрекают Платона и в том, что он вносил в свои творения чужие мысли, даже чужие сочинения², что все его разговоры суть просто компиляции³, что его Тимей есть список с древней рукописи Тимея⁴, что его республика не что иное, как переработка Протагоровых антилогий⁵, что он весьма много заимствовал у комика Эпихарма и для той же цели купил три книги Пифагоровы. Но если Платон и пользовался чужими мыслями, то пользовался как гений, который, собирая материалы, дает им собственную форму и творит новое, оригинальное, неподражаемое. Вот что говорит об этом Thiersch⁶: *Platoni vero illud non est opprobrium vertendum. Nam quod erat profundum ejus ingenium et infinita mentis capacitas, omnia, quae ab aliis aut inventa aut disputata erant, intento studio recalebat secum atque fovebat, ut divino ipsius lumine illustrata miraque arte efformata novo tum splendore tum cultu in conspectum hominum emitterentur. Licet igitur vel centum Timones et Athenaei, magnorum ingeniorum humiles ipsi osores, loca nobis monstrarent, in quibus multiplicis eruditionis fontes ante stagnaverint, quam Platonis afflatu in limpidos liquores mutata profluerent, nihil tamen ejus laudi*

¹ Книга: *περί πολιτικῆς ἰουφῆς*, приписываемая Аристиппу, и эпиграммы у Диог. Л., будто бы написанные Платоном, обвиняют нашего философа в худой нравственности, но эти документы столь сомнительны, что нисколько не могут служить основанием для подобных обвинений. *Diog. L. III. 29. Alhen. XIII. p. 589.* О вражде Платона с Ксенофонтом чит. *Böckh. de Simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur* (в пер. с лат. *о соперничестве, которое у Платона, как говорят, было с Ксенофонтом*).

² *Diog. L. VI. 27.*

³ *Alhen. XI. p. 15.*

⁴ *Timon. Aul. Gell. III. 17.*

⁵ *Diog. L. III. 37.*

⁶ *Diatrib. de Aristobulo 1806. p. 65.*

derogare possent. Quae enim Platonis studio retractantur, ea Platonis propria fiunt, cuiusque tandem antea fuisse perhibeantur¹.

Платон умер, как сказано выше, в первом году 108 ол. и притом в месяце Гекатомбеоне (а не в день своего рождения, в Таргелионе, как полагает Сенека²). Он прожил 81 год и, кажется, до последней минуты своей жизни то писал, то исправлял написанное³. По смерти сего великого мужа на восковой доске его нашли его республику со множеством неремарок и поправок⁴. Афиняне воздвигли ему памятник с надписью не в дальнем расстоянии от академии, в которой он был погребен, а Митридат, по свидетельству Фаворина⁵, приказал Силаниану сделать статую Платона и поставил ее в академии.

¹ В пер. с лат. *Но это не следует ставить в укор Платону. Ибо насколько то зависело от глубины его таланта и безмерной способности ума, он всё, что было открыто или рассмотрено другими, вновь с огромным старанием обдумал наедине с собой и поддержал, дабы всё это, освещённое его божественным взором и с удивительным искусством приведённое в систему, с новым блеском и великолепием предстало пред взором людей. Итак, пусть хоть сотня Тимонов и Афинян, этих жалких ненавистников великих талантов, показывают нам места, в которых ранее стояли источники многообразной учёности, которые стараниями Платона из стоячих вод обратились в проточные воды, они ничем не могут умалить его славы. Ибо то, что было пересмотрено стараниями Платона, стало собственностью Платона, как и то, что, как говорят, и ранее было его мыслями.*

² Epist. L. VIII. §27.

³ Cicer. de Senect. 5.

⁴ Dionys. Halicarn. de comp. verb. c. 25. Quint. inst. orat. VIII. 6. Muret. var. lect. XVIII. 8.

⁵ Diog. L. III. 25. На пьедестале этой статуи была надпись: Μητριδατης ὁΡοδοβίου Πιρονος Μύσαις ἐξῶνα ἀνέθετο Πλάτωνος, ἦν Σιλανίων ἱποίησεν.

О СОЧИНЕНИЯХ ПЛАТОНА

Общий, предварительный взгляд на сочинения Платона, по нашему предположению, должен руководствовать читателя к приобретению верного о них понятия и служить ему предуготовительным средством к уразумению их духа и характера. Если какая книга имеет нужду в подобном введении, то, без сомнения, — сочинения Платона, потому что ни древний, ни новый мир не представляют писателя, который бы имел большее право жаловаться на позднейших ученых, как Платон, которого бы так немилосердно переиначивали и перетолковывали, как его. Сократ, выслушав написанного Платоном Лизиса, сказал¹: «Бессмертные боги! чего не выдумает на меня этот молодой человек!» Но что сказал бы Платон, прочитавши все изложения своей философии, всех своих комментаторов и историков, от Аристотеля и Плутарха до Теннемана и Риттера? Как часто и разнообразно они изменяли его учение! Сколько приписывали ему и сколько отнимали у него произвольно! Самые сочинения Платона то увеличивались, то уменьшались в своем объеме, смотря по тому, сколько кому угодно было отделить подложных от подлинных его разговоров. Платон своим творениям как будто завещал дар Протея — скрывать в одних и тех же формах все идеи и обнаруживать ту или другую сообразно с желанием и духом читателя. Но между тем все это происходило от недостатка строгой и отчетливой критики и от того, что на них смотрели большею частью как на памятник просто литературы, а не философии, которая в сем случае была, по крайней мере, делом второстепенным. Риттер справедливо заметил², что великого мыслителя редко понимают современники, что только время и потомство выясняют его идеи. Потомки окружают его как своего учителя, потому что веки грядущие суть ученики протекших.

Но, чтобы составить верное понятие о сочинениях Платона, надлежало бы прежде обратить внимание на современное Платону состояние Греции, на главное направление тогдашней философии, на дух ученых произведений, принадлежавших той эпохе, на степень их

¹ Diog. L. III. 35.

² Gesch. der Phil. alter. Zeit. Th. 2. B. VIII. c. 6.

распространения, на нравственный характер соотечественников нашего философа и пр. Все это без сомнения было условием, под которым сочинения Платона должны были получить такие или другие свойства; следовательно, все это могло бы объяснить многое, что в них темно, подвергнуть сомнению то, что теперь кажется несомненным, и вообще привести к таким результатам, которых до сих пор мы, может быть, и не представляем. Но сии исследования увлекли бы нас далеко за пределы нашего плана и заставили бы повторять то, что изложено во всякой истории литературы, политики и философии. Переводя сочинения Платона, мы, где нужно, будем обращаться к сим пособиям и ими подтверждать или отвергать мнения о смысле и значении частных мест в его разговорах, а теперь, для достижения предположенной цели, считаем нужным говорить о языке, форме, методе (философствования), составе и порядке Платоновых сочинений.

Мнения древних о языке Платона весьма различны. Одни превозносят его с энтузиазмом, как явление, не бывалое ни в какую эпоху греческого образования; другие, напротив, унижают его достоинство до последней крайности.

Остроумные современники Платона часто шутили над языком его сочинений. Диоген Лаерций¹ сохранил несколько таких шуток и приписывает их преимущественно тогдашним афинским комикам Феопомну, Тимону, Алексису и другим. Впрочем, все, что они говорили, направлено более против мнимой странности и темноты некоторых Платоновых мыслей, нежели против чистоты выражений. Другие, смотря на сочинения Платона со стороны языка, почитали их только памятником софистического тщеславия и не находили в них ничего, кроме нарядности и суетного щегольства фразы, в которой более громких слов, нежели основательной мысли². Говорили, что плодovitость Платонова языка нередко перерождается в роскошь, несовместную со свойством философских исследований, что монологи

¹ *Diog.* L. III. 21, 29.

² *Meiners* Gesch. d. Wissensch. in Griechenl. und. Rom T. 2. B. VIII. cap. 3.

Платоновых разговоров то несносно растянуты, то непостижимо темны, что в сочинениях Платона много странных оборотов, а в языке много солецизмов¹.

Читая сии обвинительные пункты, невольно представляешь себе отзывы критики и о философской литературе нашего времени. Чего требуют от ней? — Общепонятности, легкости в языке, ясности в мыслях, изящества в обработке. Поверхностное суждение хотело бы подстроить ее под тон эфемерных фельетонов, забывая, что язык философский есть наречие кабинетное, необходимое для выражения высоких идей ума, что оно никогда не может быть перелито в формы более простые и общеупотребительные в обыкновенных сношениях людей в свете. С другой стороны, язык света, легкая оболочка летучих мыслей, вовсе недостаточен для выражения высоких идей философии. Они, жительницы мира духовного, бывают только минутными гостями земли: озарив душу философа светом, постигаемым только в глубине ума, они темнеют при одном прикосновении к ним обыкновенных форм человеческой мысли, а еще темнее становятся, облакаясь в человеческое слово. Можно ли определенно обрисовать предмет, неуловимый вполне никакими формами не только языка, но и самого мышления? Есть слово для выражения; но оно не выражает предмета: оно идет за идеею только издали и формует одну тень ее, один след, оставленный ею земному мыслителю. Вот основание, на котором зиждется и развивается наука, никогда не оканчивающая своего развития! И вот вместе причина, по которой философ принужден выходить за пределы обыкновенных форм народного выражения и из общественного языка образовать частное, кабинетное наречие!

С сим-то наречием восходил на свою кафедру и Платон. Его окружало общество людей образованных, но с образованием тогдашнего века, привыкшего к приятным и легким впечатлениям изящного.

¹ *Dionys.* VI. 957 – 64.972.1032 — 34.1038.1043. Также Лонгин, *λερί ὕψους* passim. У Дионисия собраны примеры ошибок против языка из всех сочинений Платона.

Эти люди были не мудрецы, углублявшиеся в истину, но питомцы софистов, требовавшие игры в слова, народности и декламации в действии: избалованные роскошью и негою в домашней жизни, они приносили тот же вкус и в академию, и жаждали роскоши в самой речи. Удивительно ли, что Платон со своими новыми идеями, требовавшими натурально и нового языка, не всегда удовлетворял их ожиданиям? Глубокий взгляд его на свойства ума, выпренные понятия его о природе, славная теория его идей, высокое учение его о законах и организме политического тела, созерцание Бога, изображение любви, красоты высочайшего блага и проч., все это созрело и образовалось в душе Платона прежде, нежели готовы были формы, слова и выражения для воплощения его идей. По сей причине он должен был дополнять язык соотечественников новыми терминами, устанавливать их значение, объяснять их слушателям и для объяснения прибегать к аллегориям, вымышлять образы, принимать парение поэта. Этим легко объясняется растянутость некоторых его монологов, темнота некоторых мыслей и высота тона, требовавшая соответственной нарядности языка. Притом должно заметить, что Платон учил и писал в такое время, когда процветали софистика и диалектика, что ему надлежало иметь дело с людьми, действительно искусными в слове; следовательно, надобно было и самому утончать свои понятия, обрабатывать язык, чтобы распутывать софизмы, которых узел скрывался большею частью в неопределенном значении слов. Отсюда-то, без сомнения, происходит та заботливость, с которою Платон при всяком случае старается определять смысл в речах своих собеседников и соединять с известными словами известные понятия так, чтобы в них не оставалось ничего двусмысленного и темного. Но стараясь об этом, не всегда можно было избежать сухости и утомительности в речи.

Таким образом, находясь между двумя сильными и почти противоположными двигателями, — между высокими идеями ума, требовавшими нового, философского, языка, и между вкусом своего вре-

мени, желавшим приобретать мудрость под легкими и общенародными формами слова, Платон только силою своего гения мог примирить и сочетать сии крайности. Он создал изящный язык высшего стиля, — такой язык, который годился и для выражения его идей, и для увлечения слушателей, был и нов и ясен, и учен и роскошен, и точен и блистателен. Древние называли его языком богов, так как самого Платона — царем философов¹, и говорили, что сам Юпитер, если бы он захотел объясняться словом человеческим, употребил бы слово Платона². Другие, не столь восторженные ценители Платонова языка, слышали в нем по крайней мере гармонию музыки³. Пока Платон, как свидетельствует Дионисий⁴, подражая своему учителю, говорил без натяжек и изысканности, простая речь его была невыразимо приятна и увлекательна: тогда она казалась чище и правильнее нарочито обработанной речи других, тогда она была ясна, как день, и не заключала в себе ни одного лишнего слова. Но, говоря о языке Платона, мы имеем особенное право положиться в сем отношении на суд Цицерона как отличного между римлянами эллиниста и знаменитого оратора. Он признается⁵, что своею славою и успехами на кафедре оратор-

¹ *Cic. de orat.* 1. II.

² *Dionys. de admirab. vi dicendi in Demosth.* VI. p. 1024.

³ *De compr. verb.* VI. 101. *Diog. L.* III. 37, 38.

⁴ *De admirab. vi dicendi in Dem.* VI. p. 965. et sq. *de Platone ad Cn. Pomp.* 758 et sq.

⁵ *Cicer. orat.* V. 3. 4. *Fateor, me oratorem, si modo sim, aut etiam quicumque sim, non ex rhetorum officinis, sed ex academiae spatiis extitisse. Illa enim sunt curricula multiplicium uberiorumque sermonum, in quibus Platonis primum sunt impressa vestigia; sed et hujus, et aliorum philosophorum disputationibus, et exagitatus maxime orator est et adjutus. Omnis enim ubertas et quasi silva dicendi, ducta ab illis est. Quod idem de Demosthene existimari potest, cujus ex epistolis intelligi licet, quam frequens fuerit Platonis auditor* (в пер. с греч. *Я заявляю, что являюсь оратором, — если только я действительно оратор, хотя бы в малой степени, — не по долгу ритором, но благодаря просторам Академии. Вот истинное поприще для многообразных и различных речей, и первый след здесь оставил Платон; но и он, и другие философы в своих рассуждениях бранят оратора и в то же*

ской обязан не наставлениям риторов, а изучению Платоновых сочинений, и думает, что из того же источника почерпнул свое красноречие и Демосфен, бывший, как сказано выше, усердным слушателем Платона. Сделаем еще одно замечание. Платон писал прозой; но его проза, будучи выражением высоких идей, отпечатлена характером поэзии: прозаическому языку Платона, кажется, недоставало только стихотворного такта, чтобы превратиться в оды Пиндара, *ut mihi non hominis, sed quodam Delphico videatur oraculo instinctus (sermo ejus)*¹, говорит Квинтилиан².

Платон изложил свое учение в форме разговорной. Впрочем, разговорная форма сочинений — не его изобретение. Аристотель³ первым диалогистом почитает Алексамена Феоского, но, вероятно, Эпихарм⁴ и Зенон Элейский⁵ употребляли ту же самую форму еще прежде Алексамена. По крайней мере, нельзя сомневаться, что философский разговор под пером Платона получил неслыханную дотоле искусственность, всесторонность и диалектическую гибкость. Владея им вполне, Платон нечувствительно изменяет направление речи, ловко изворачивается при столкновении противоречащих мыслей, постепенно приводит в ясность самые запутанные понятия, искусно соединяет результаты отдаленные, кстати сводит мысли собеседников, нечаянно делает такие заключения, которые поставляют оппонента в крайнее затруднение. Одним словом, в Платоновом разговоре

время приносят ему великую пользу. Ведь от них исходит всё обилие сырого материала для красноречия. То же самое надо сказать и о Демосфене, из писем которого можно понять, каким усердным слушателем Платона он был).

¹ В пер. с греч. его речь, как мне кажется, внушена не человеком, но Дельфийским оракулом.

² Quint. X. i. p. m. 578.

³ Arist. Athen. X. 378.

⁴ Diog. L. III. 14. sq.

⁵ Diog. L. III. 47. sq. Arisl. de sophist. clencl. 10.

приводятся в действие все способы искусной стратегии. Он то принимает выпященный полет дифирамба, то переходит в холодную и спокойную прозу, то сыплет колкости сатиры, то делается шутливым, как комедия. Посредством столь изворотливого разговора Платон рассматривает каждый предмет со всех сторон, ставляет его во все возможные отношения и таким образом мало-помалу разоблачает внутренние его свойства.

С этой гибкостью разговора у Платона в совершенной гармонии ловкость и оригинальность эротематической методы. Следуя ей со всею строгостью, Платон не обнаруживает и тени догматизма. Истина у него независима, не принадлежит никому, не есть достояние какого-нибудь одного лица; но является сама собою, через сравнение и оценку противоположных взглядов. Правда, Сократ – лицо, в Платоновых разговорах оценивающее достоинство мнений, кажется жрецом истины: его суждения носят печать высшего вероятия и убедительности; но он выслушивает, как ученик, исследует, как человек любознательный, а не решает, как оракул, не проповедует, как безотчетная мудрость, не вливает истины в умы собеседников, как в пустой сосуд¹. Одним словом, Сократ в Платоновых сочинениях точно таков, каким он был на площадях и в портиках афинских. Единственное различие между Сократом, сыном Софрониска, и Сократом Платоновым есть то, что первый эротематическую методу направлял к обнажению злоупотреблений практической жизни и деятельности своих современников, а последний ту же самую методу применил к обличению заблуждений современной философии и к основательнейшему исследованию истин метафизических. Вообще Платонов разговор можно назвать литературною копию тогдашних ученых Афин: в Афины все стекалось и рассуждало; в Платоновом разговоре все рассуждения записывались и приводились в порядок.

¹ Plat. Protag. p. 314.

Впрочем, сделанные нами замечания относятся более к наружной стороне Платоновой методы; и мы не рассмотрели бы и половины дела, если бы упустили из вида внутренний ее характер. Упомянуть о нем тем нужнее, что он может служить надежным указателем истинного смысла и цели частных бесед Платона. Существенное, внутреннее свойство Платоновых разговоров состоит в том, что в них почти никогда не выводятся и ясно не высказываются последние результаты исследования, что они в философском отношении не имеют ни определенного начала, ни определенного конца¹. Платон вводит Сократа в беседу с любителями философии и истины. Какое-нибудь маловажное обстоятельство из жизни домашней или общественной подает повод к разговору, и разговор мало-помалу принимает направление философское. Сократ прикрывается завесою совершенного неведения того дела, о котором идет речь; другие, напротив, излагают свои мнения почти всегда с самоуверенностью и педантским тщеславием. Сократ сомневается, и, предлагая своим собеседникам вопрос за вопросом, кажется, не имеет при этом никакой особенной цели, кроме безотчетного желания узнать истину; в самом же деле, сообразуясь с их ответами, он ведет их к какому-то результату, которого они не предусматривают. Наконец, из свойства их ответов, или из прежнего их согласия на положения Сократа, вытекает заключение, ясно обнаруживающее их заблуждения. Таким образом истина освобождается от всех чуждых ей покровов, выводится из пределов и форм всех школ, становится как бы существом бесплотным, и мгновенно, как существо бесплотное, исчезает. Сократ разоблачил ее, приблизил к ней умы собеседников, дал им почувствовать ее красоту, величие и совершенство, но не показал ее лицом к лицу, не назвал по имени, не выразил словом, и она осталась только предметом внутреннего, глубокого ощущения, тайною беседовавших душ, а не науки, изложенной в книге. Если же иногда надлежало дать о ней какое-нибудь определенное

¹ *Cicer. acad. quaest. i. B. Tennem. Syst. d. Platon. Phil. B. i. 5. 139. sqq.*

понятие, то Сократ собирал отдельные черты ее, как рассеянные обломки разбитого зеркала, из тех мнений, которые были уже опровергнуты, и торжественно сознавался, что он никак не может соединить их в одно целое.

Теперь видна причина, почему философия Платона во все времена была понимаема различно и, несмотря ни на какое различие понятий, постоянно увлекала умы, но не видно, где искать истинной Платоновой философии. Она должна быть вся в его сочинениях, а из сказанного выше следует, что ее, по крайней мере вполне, нет там. Это явное противоречие приводило критиков к разным догадкам и заключениям. Спрашивали: существующие ныне сочинения Платона не для того ли только написаны, чтобы ученики его по ним могли припоминать положительные идеи своего учителя? Не содержится ли в них одна экзотерическая его философия. Все ли его творения дошли до нас?

Прежде нежели будем отвечать на эти вопросы, мы должны исследовать: какова была форма устных уроков Платона, и направление его разговоров не указывает ли на какую-нибудь определенную цель их?

В Платоновом *Федре* мы находим несколько намеков на то, что разговорная метода устного преподавания имеет преимущество перед методою, в собственном смысле догматическою¹. Основываясь на этих замечаниях, Шлейермахер доказывает, что известные ныне разговоры Платона по самой своей форме суть списки с устных его бесед. В подтверждение сего мнения можно бы еще указать на отзыв Платона об Аристотеле как об уме академии, в отсутствие которого, по его словам, она была глуха². Но мы имеем причины думать, что в устном преподавании своего учения Платон держался не исключительно разговорной формы. В Греции в его время господствовал софистический

¹ Должно заметить, что в этих местах Платон говорит не исторически о своих устных уроках, а только показывает, что эротематическая метода при наставлении лучше софистической.

² *Ammon. vit. Arist.*

способ наставления; а известно, что скептицизм софистов был самым строгим догматизмом. Они требовали от слушателей веры безусловной, которая, натурально, не давала места возражениям и не допускала разговорной формы учения. Если Платон и не вполне увлекался этим духом века, то должен был ограничиваться обстоятельствами своей школы. Она имела определенное место и состояла из множества слушателей: можно ли было удержать единство предмета и цели и вести непрерывную нить разговора, когда в исследовании участвовала целая масса людей с разными понятиями и частными взглядами? Впрочем, мы не говорим, чтобы Платон при устном преподавании своего учения вовсе не употреблял разговорной формы, а только утверждаем, что в этом случае эротематическая метода была не всегдашнею его методою и прилагалась изредка, разве к приближенным ученикам его. Следовательно, разговоры Платона не могли быть настоящим списком с устных бесед его. Это заключение найдет достаточные основания и в решении второго вопроса.

Всматриваясь в содержание и направление Платоновых сочинений, мы замечаем в них совместное изложение идей, принадлежащих Платону, с критикою прежних и современных умствований. В древнем мире философия излагаема была почти всегда прагматически: тогда еще не отделяли ее истории от учения положительного; доказательство на это почти все памятники древней философской литературы, а особенно сочинения Аристотеля и Цицерона. Сего же способа при изложении своих идей держался и Платон, и держался едва ли не строже всех современных и последующих мыслителей; хотя должно согласиться, что такое совмещение философской догматики с ее историею, вообще в Греции, и в частности у Платона, происходило только от неполноты развития наук, а не являлось в сознании как достоинство методы. Такое стремление древних мыслителей к прагматическому изложению наук позволяет нам угадывать причину, по которой Платон избрал для своих сочинений диалектическую форму. Нет сомнения, что для прагматизма она гораздо удобнее всякой другой. Непрерывная речь, как бы ясна ни была, никогда не в состоянии выразить всех оттенков мысли, показать все ее изгибы и отношения. Употребляя ее, писатель невольно следует одному известному взгляду

и обращает мало внимания на другие, от него отличные; поэтому часто упускает из вида мнения, более или менее противоречащие основным своим идеям; а отсюда проистекает то неполнота, то неудовлетворительность исследований. Напротив, разговор представляет возможность обозреть предмет со всех сторон, прояснить все соприкосновенные к нему мысли и ввести его в круг всех знаний, относящихся к известной науке. Впрочем, более частное и более заметное направление Плановых разговоров мы видим в их диалектической полемике с софистами. Это живое изображение их характеров, тщеславия, тех мест и обстоятельств, в которых они преподавали свое учение, тех приемов, которыми увлекали за собою юношей, все эти частные оттенки софистики, так верно схваченные Платоном, ясно указывают на особенную цель его разговоров, отличную от цели его философии. Платон воскресил в них Сократа со всею тонкостью его иронии и преследует современных себе врагов здравого смысла столь же сильно, сколь сильно преследовал их его учитель. Думать, что все те софисты и риторы, все те декламаторы и поэты, которые рассуждают в его разговорах, действительно рассуждали и в его академии, значило бы во все не знать хронологических и биографических подробностей, относящихся к этим лицам. Нисколько не сомневаясь в историческом значении их, мы равно не сомневаемся и в том, что у Платона не учение приводится для лиц, а лица для учения. Впрочем, само собою разумеется, что, обличая заблуждения прежней и современной философии, Платон тем удобнее и яснее раскрывал в своих сочинениях и собственные идеи. Таким образом он достигал тройкой цели, то есть завещал истории оригинальную методу Сократа, направленную им против софистов, показал хорошую и худую сторону древних философских учений и сделал вразумительными для читателей собственные свои умствования.

Отсюда удовлетворительно решается вопрос, точно ли он писал свои сочинения только для напоминания ученикам о своих идеях, раскрытых устно? Ограничивать труд Платона как писателя одною этою целью, значило бы навязывать ему средства выше цели. Чтобы напомнить слушателям о содержании академического учения, нужно

ли было Платону входить в такие подробности при изложении своих мыслей, с такою тщательностью обрабатывать свой язык и давать своим сочинениям столь искусственную форму? Для сего, без сомнения, было бы достаточно и кратких замечаний. Притом, предположив исключительно эту цель Платоновых разговоров, мы нашли бы в них весьма много рассуждений, не имеющих к ней никакого отношения. К чему, например, служили бы тогда длинные описания домашней и общественной жизни некоторых лиц и упоминание о множестве других, вовсе не философских предметов? Итак, соглашаясь, что сочинения Платона могли и должны были приводить на память слушателям идеи, преподанные им устно, мы однако ж не почитаем этой цели исключительною.

Еще менее достоверною кажется нам мысль, что в дошедших до нас сочинениях Платона заключается только эксотерическое его учение. Эксотерическую и эсотерическую философию древние вообще различали как такие учения, которые утверждаются на отдельных началах и одно из другого изъясняемы быть не могут, поэтому они могли иметь место только в известных философских актах, ограничивавшихся частными верованиями, постановлениями и образом жизни; история не без основания приписывает их, например, Пифагорейскому союзу. Но условия и обстоятельства Платоновой школы были вовсе не таковы, чтобы ее учение могло двойтаться и противоречить самому себе: в нее стекались слушатели свободно; она не подчиняла их никаким формам; учениками Платона были все, имевшие охоту его слушать и способность понимать; его идеи были предметом рассуждений и вне школы — в частных собраниях людей образованных; из числа его учеников мы не знаем ни одного, о котором бы предание говорило как об эсотерике своего учителя; напротив, видим, что и Аристотель — ум академии, говоря об учении Платона, ссылается на известные нам его сочинения. Самые же сочинения Платона еще менее допускают мысль о существовании эксотерической и эсотерической философии в его школе; потому что хотя Платон в своих разговорах почти никогда не высказывает последних результатов исследо-

вания, однако ж так приближает к ним читателя, что он легко может заметить намерение и цель его учения. Следовательно, у Платона нет заветных идей, которых основание не скрывалось бы в его творениях¹.

Впрочем, можно думать, что устно Платон раскрывал свое учение определеннее, нежели письменно. Где менее собеседования, а более догматизма и непрерывности в речи, там преподаватель идет быстрее к цели и, не отвлекаясь от своего предмета столкновением противоречащих мнений, свободнее схватывает ее. Вероятно также, что, раскрывая устно какой-нибудь предмет, Платон иногда прививал к нему и такие мысли, которые, не подходя под частную цель разговора, не вошли в его сочинения. Отсюда легко понять, что такое разумел Аристотель под именем неписанного учения (ἀγραφα δόγματα) и неписанных разделений (διαρρέσεις) Платона². Это были не эсotericские его мнения, не заветные мысли его школы, но последние результаты тех самых идей, которые изложены в его разговорах; это светлые истины, мгновенно обнаруживающиеся в минуты одушевления, и темнеющие под мертвою формою понятий. Поэтому-то Платон свои δόγματα ἀγραφα, говорят, преподавал ἀνίψυσιονδώς, гадательно, и содержанием их было учение о высочайшем благе³. Может ли философ, и не язычник, рассуждать о таком предмете не гадательно!

Итак, мы смотрим на сочинения Платона как на полный репертуар его философии и полагаем, что в них можно найти, или по крайней мере, из них вывести, всю систему его учения.

Но дошедши до сего результата, мы видим перед собою другую крайность: та же древность, которая доказывает нам неполноту сборника Платоновых сочинений, вместе утверждает, что между ими много разговоров, Платону не принадлежащих. Это заставляет нас рассмотреть его сочинения со стороны их подлинности и, если не отде-

¹ Шлейермахер эсotericским учением Платона почитает мысли, изложенные в его разговорах, а эсotericским — те результаты, которые можно выводить из них, но это значит давать новое значение словам: эсotericская и эсotericская философия.

² Arist. Phys. IV. 2; de gener. et corr. II. 3.

³ Arist. de anima 1. 2. *Simpl. phys.* 32. b. 104. b.

лить подлинные от подложных, потому что такое отделение вполне невозможно, то по крайней мере отличить несомненные от сомнительных.

Двухтысячелетний авторитет сборника Платоновых сочинений, кажется, можно бы смело положить на весы с стремлением новейшей критики находить везде подложное, и тем возможнее, что почти все известные ныне разговоры, носящие имя Платона, исчислены еще Тразиллом и Аристофаном Грамматиком¹. Но с другой стороны, может ли стать, чтобы ученая посредственность древнего мира не пользовалась авторитетом столь знаменитого философа, когда она охотно украшала свои сочинения и именами умов второстепенных, и когда, при недостатке философской критики и средств к быстрому распространению творений, делать подобные подлоги было очень легко? Притом мы находим, что и древняя критика уже не давала места между творениями Платона некоторым небольшим, присвоенным ему, разговорам. Вот каталог Платоновых сочинений, вошедших в состав Стефанова издания:

- | | |
|----------------------|-----------------|
| 1. Евтифрон. | 15. Филеб. |
| 2. Апология Сократа. | 16. Менон. |
| 3. Критон. | 17. Алкивиад 1. |
| 4. Федон. | 18. Алкивиад 2. |
| 5. Теагес. | 19. Хармид. |
| 6. Соперники. | 20. Лахес. |
| 7. Теэтет. | 21. Лизис. |
| 8. Софист. | 22. Иниарх. |
| 9. Эвтидем. | 23. Менексен. |
| 10. Протагор. | 24. Политик. |
| 11. Ишпиас младший. | 25. Минос. |
| 12. Кратил. | 26. Республика. |
| 13. Горгиас. | 27. О законах. |
| 14. Ион. | 28. Эпиномис. |

¹ *Diog. L. III. 58-61.* Тразилл, последователь Платона, жил во времена Августа и Тиверия (см. *Menagii Comment. ad Diog. L. III. 1. p. 183*), а Аристофан грамматик в третьем веке.

- | | |
|---------------------|--------------------------------|
| 29. Тимей. | 37. Аксиох. |
| 30. О душе мира. | 38. Праведник. |
| 31. Критиас. | 39. О добродетели. |
| 32. Парменид. | 40. Сизиф. |
| 33. Пир. | 41. Демодох. |
| 34. Федр. | 42. Эриксияс. |
| 35. Иппиас Старший. | 43. Клитофон. |
| 36. Письма. | 44. Определения ¹ . |

Но из числа сих разговоров Эриксияс, Демодох, Сизиф, Аксиох и некоторые другие не вошли в список Тразиллов. Диоген Лаерций, без всякого исследования, называет их подложными и подводит под одну категорию с Мидоном, Алкионом, Хелидоном, Кимоном, Эпименидом и другими разговорами, которых вовсе нет в нашем сборнике, но которые в древности приписывались также Платону². Все это наводит сильное подозрение на авторитет сборника Платоновых сочинений; так что для удостоверения в подлинности каждого из них мы необходимо должны обратиться к свидетелям, ближайшим ко времени Платона, и у них искать указаний на то, что известный разговор точно принадлежит ему, а не другому писателю. В этом отношении лучший свидетель, конечно, Аристотель как философ, критик и непосредственный ученик нашего корифея. Правда, оценивая известные мысли своего учителя, Аристотель не всегда упоминает об отдельных разговорах, в которых они содержатся; однако ж в его сочинениях много и определенных указаний. На этом основании несомненными подлинными творениями Платона должны быть почитаемы разговоры: *Федр*, *Протагор*, *Парменид*, *Теэтет*, *Софист*, *Политик*, *Федон*, *Иппиас старший*, *Менексен*, *Менон*, *Эвтидем*, *Филеб*, *О Республике*, а по связи с последними также *Тимей* и *Критиас*. И вот первый разряд Платоновых сочинений!

¹ Почти всем этим разговорам критика давала вторичные названия, которыми хотела она выразить их содержание, но некоторые из этих названий столь мало соответствуют существу дела, что только вводят читателя в заблуждение.

² *Athen.* XI. p. 506. *Diog. L.* III. 62.

Смотря на сии разговоры как на коренные сочинения Платона, как на тип его мышления и сообщения мыслей, критика может и между остальными верно отличить подлинные его произведения от подложных, или, по крайней мере, философские от нефилософских. Само собою разумеется, что подлинность их в таком случае будет только посредственная.

Характер литературно-философского произведения обыкновенно слагается из трех свойств: из особенностей языка, из известного свойства и направления мыслей и из частных приемов писателя, или обыкновенной его методы. Сими же чертами характеризуются и главные разговоры Платона. Но достаточны ли такие признаки к отличению чуждых элементов в сборнике Платоновых сочинений? Что касается до языка, то всякий легко может представить себе многих писателей, относящихся к одной и той же эпохе и обнаруживающих один и тот же характер в образе выражения. Доказательства на это ежедневны: кто не видит, как иногда один ум, выступив за черту умов обыкновенных, кладет печать своего слова на всю современную письменность? Следовательно, язык сам по себе еще не может быть порукою за подлинность некоторых Платоновых сочинений. Притом подметить все оттенки речи, свойственной одному Платону, мог бы разве непосредственный ученик его или ближайший последователь; а для нынешних филологов, в греческом слововыражении едва ли не все, кроме общего родового различия греческих наречий, подошло под один уровень эллинского языка. Равным образом и свойства идей в подлинных Платоновых сочинениях не могут быть прилагаемы с несомненным успехом к показанию подлинности или подлога прочих. Этот признак был бы достаточен только тогда, когда бы другие не могли разделять с Платоном ни его мыслей, ни предметов его мышления. Но древность представляет нам целое поколение философов, которые с энтузиазмом изучивали и передавали устно или письменно каждую мысль своего учителя: почему же не предположить, что некоторые из них, желая придать своим ученическим идеям более достоинства, внесли их в состав его сочинений? С другой стороны, нельзя не допустить, что Платон мог писать многое и не для философских целей, что между его творениями возможны и случайные, которые ни

по намерению писателя, ни по содержанию не могут назваться философскими. Но если философскую мысль мы возьмем в соединении с обыкновенною методою подлинных Платоновых разговоров, то сею чертою гораздо вернее определим все, по крайней мере, все философское, написанное именно Платоном. Метода его разговоров столь сообразна с ходом его мыслей и способом их сообщения, что везде и как бы необходимо следует за ними. Главные ее свойства¹, как сказано выше, суть: стремление возбудить душу читателя к развитию своих собственных идей, частое изменение точки зрения на один и тот же предмет и умолчание о последних результатах исследования. Сообразно с этими признаками, ко второму разряду Платоновых сочинений могут быть отнесены следующие разговоры: *Лахес*, *Лизис*, *Хармид*, *Горгиас*, *Кратил*, *Апология Сократа*, *Критон*, *Евтифрон*, *Ион*, *Пир*, *Алкивиад 1*, *Иппиас меньший*, *О законах*.

Что касается до остальных сочинений в сборнике Платона, то они частью по свидетельствам древности, частью по нефилософскому своему содержанию, частью по неловкой и вовсе не Платоновской методе изложения, решительно не могут быть приписаны Платону; хотя многие из них, в каком-нибудь отношении, весьма важны и проливают довольно света на отдельные истины в подлинных Платоновых разговорах. Мы даем им третье место в ряду сочинений, носящих имя нашего философа.

Впрочем, эту классификацию Платоновых сочинений оценивается только относительное их достоинство и подлинность, а не показывается порядок, в котором они должны следовать одно за другим. О порядке их древние и новейшие критики говорили очень много и очень различно. Мы укажем на мнения более замечательные.

Драматизм, усматриваемый в большей части Платоновых разговоров, подал древним мысль разделить их на тетралогии, как дели-

¹ Древние полагали за несомненное, что разговоры, не имеющие пролога, не принадлежат Платону, но эта черта несущественна.

ли свои сочинения греческие трагики¹. Диоген Лаерций (III, 56) справедливо замечает, что изложение философских идей вначале было просто и натурально: это доказывается характером сочинений, написанных ионийцами и пифагорейцами. Но Сократ к этой естественной простоте юной философии присоединил элемент ифический, как Эсхил ввел другое действующее лице в трагедию, а Платон дополнил философское изложение еще диалектикою, как Софокл дополнил трагедию своих предшественников третьим действователем. Притом у ионян философия явилась в простом догматическом рассказе о природе и уподоблялась эпосе; потом у пифагорейцев, от видимой природы переходя к самосознанию, она приблизилась к поэзии лирической; наконец в Платоновой академии, соединив мир субъективный и объективный в одно целое, она естественно должна была принять характер драмы. Таким образом драматизм вошел не только в форму, но и в самый дух Платоновых разговоров, так что их не несправедливо можно назвать философскими драмами². Впрочем, это сравнение мы простерли бы слишком далеко, если бы захотели допустить с Тразиллом³ и Деркалидом⁴, что сам Платон располагал все свои разговоры по тетралогиям. В подтверждение Тразиллова мнения могло бы

¹ Древняя драма состояла из трех трагедий и одной сатиры. См. *Вахл. истор. лит.* Т. 1. §22.

² *Wytttenb. epist. ad Heusd.* p. XLIV.

³ Тразилл жил около времен Августа и Тиверия. *Menag. ad Diog. L.* III. 1. p. 133. Тетралогии его следующие:

- 1) Эвтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон,
- 2) Кратил, Теэтет, Софист, Политик,
- 3) Парменид, Филеб, Пир, Федр,
- 4) Алкивиад 1, Алкивиад 2, Иниарх, Соперники,
- 5) Теагес, Хармид, Лахес, Лизис,
- 6) Эвтидем, Протагор, Горгиас, Менон,
- 7) Ипшиас старший, Ипшиас меньший, Ион, Менексен,
- 8) Клитофон, Республика, Тимей, Критиас,
- 9) Минос, О законах, Послезаконие, Письма.

⁴ *Albin. isagog.* §6. p. 129. Fisch.

служить свидетельство Теренция Варрона о Федоне¹: *Plato in quarto de fluminibus apud inferos, quae sint, in heis unum Tartarum appellat: quare Tartari origo graeca*². Но Клитофона, который сводится в одну тетралогию с Республикою, Тимеем и Критиасом, нет основания почитать сочинением несомненно подлинным. Такое же смешение подлинных Платоновых разговоров с подложными, или по крайней мере сомнительными, допущено и в некоторых других тетралогиях Тразилла. Отсюда можно заключить вообще, что если Платон действительно располагал свои разговоры по тетралогиям, то истинный тетралогический порядок их перепутан разговорами подложными. Еще неудачнее опыт Аристофана Грамматика, который разделил сочинения Платона по *трилогиям*³, потому что его деление не только произвольно в отношении к содержанию разговоров, но и несообразно с хронологическим последованием их. Итак, нельзя ли расположить Платоновы сочинения хронологически?

Предание древности и внимательное следование за ходом отдельных сочинений Платона, без сомнения, могли бы помочь нам в этом случае. Так, например, по свидетельству Эвфориона и Панеция, первым произведением Платона был Федр: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\nu\delta\epsilon\ \rho\rho\acute{\omega}\iota\omicron\nu\nu\ \upsilon\rho\acute{\alpha}\psi\alpha\iota\ \alpha\upsilon\iota\acute{\omicron}\nu\ \iota\acute{\omicron}\nu\ \Phi\alpha\iota\delta\rho\nu$ ⁴, что подтверждается и поэтическим, или дифирамбическим, тоном сего разговора. Равным образом, печать юношеской живости Платона видна и в его Пармениде; нет также сомнения, что Протагор, Горгиас и Лизис были написаны еще при жизни Сократа, а Тезтет — вскоре после его смерти; что Республика, Филеб, Тимей и Критиас суть зрелые плоды его старости. Но подвести все сии и другие сочинения под точную и определенную хронологию нет никакой возможности. Тут надобно искать истины в едва заметных оттенках,

¹ В шестой книге *de lingua latina*. p. 88. Т. 1. Вир.

² В пер. с лат. *Платон в четвёртой книге о реках в преисподней, которые есть там, называет одну Тартаром: поэтому происхождение Тартара греческое.*

³ Это деление у *Diog. L.* III. 61.

⁴ *Diog. L.* III. 38.

которые являются и исчезают с быстротою неуловимых переливов света и тени; тут живость и важность, юность и старость меняются почти с каждою страницей творения.

Таким образом, если мы для расположения Платоновых разговоров не имеем достаточных оснований ни в истории, ни в хронологии, то остается дать им такой порядок, какой сообразнее с общею их целью: высказать, сколько можно яснее и вернее, философию Платона. Для достижения сей цели, по нашему мнению, надобно обратить особенное внимание — во-первых, на сближение однозначущих и подобных учений, во-вторых, на зависимость их одного от другого. Первое средство должно способствовать ко взаимному объяснению частных истин; второе — к утверждению всех их на основных идеях Платоновой философии. Но сей общий взгляд очевидно ближе к учению Платона, нежели к его разговорам, а потому рождается вопрос: можно ли расположить разговоры его так, чтобы они выражали какой-нибудь наукословный порядок? Jean de Serres, которого латинский перевод припечатан к греческому тексту Стефанова издания Платона, действительно думал осуществить эту мысль и разделил все сочинения нашего философа на несколько сизигий, или сочетаний. Но из сего порядка произошел еще больший беспорядок, потому что у Платона часто в одном и том же разговоре исследываются предметы, относящиеся к разным частям схоластической философии, между тем как он должен был стоять в которой-нибудь одной сизигии¹. Такая

¹ Сизигии Иоанна Серрского суть следующие:

- 1) Апологическая (Эвтифрон, Апология, Критон и Федон).
- 2) Пропедевтическая (Теагес, Соперники и Театет).
- 3) Антисофистическая (Софист, Эвтидем, Протагор и Инниас меньший).
- 4) Логическая (Кратил и Горгиас).
- 5) Ифическая общая (Филеб, Менон и Алкивиад 1).
- 6) Ифическая частная (Алкивиад 2, Хармид, Лизиас и Ишпарх).
- 7) Политическая (Менексен, Политик, Минос, Республика, Законы и Послезаконие).
- 8) Физическая и метафизическая, или феологическая (Тимей, Критиас, Парменид, Пир, Федр и Иппиас старший).

несообразность произошла, кажется, от того, что Jean de Serres не искал основания для своих сочетаний в отдельных сочинениях Платона, но установил их сообразно с внешними требованиями схоластической методы. Следовательно, для избежания подобной неправильности мы прежде всего должны найти между разговорами Платона такие, которые заключали бы в себе основные идеи всей его философии, и потом, сообразуясь с содержанием каждого, обставить их прочими: через это истины зависимые будут сближены с коренными и одни от других получают более ясности и определенности. Итак, сравнивая между собою отдельные сочинения Платона по объемлемости, плодovitости и важности содержащегося в них учения, мы вместе с Астом и Шлейермахером признаем основными разговорами: Парменида, Протагора и Федра. В Протагоре излагаются послышки для метафизических результатов Платона о высоте добродетели; в Пармениде заключается учение его об идеях, или об истине самой в себе; в Федре рассматривается вообще природа изящного, или прекрасного. Если наш взгляд на сии разговоры верен, то уже не трудно разделить и прочие, надобно только, сообразуясь с содержанием каждого, отнести его к тому коренному сочинению Платона, из которого он должен был развиваться. Таким образом все разговоры своего философа мы делим на:

- I. *Протагоровские*, в которых излагается преимущественно нравственное учение, или теория добродетели. Поелику же Платон рассматривает добродетель в человеке и в обществе, то Протагоровские разговоры могут быть подразделены, на *ионические* и *политические*. К первым принадлежат: *Эвтидем, Лахес, Хармид, Менон и Иппиас меньший*; ко вторым: *Политик, Республика, Законы, Критон, Менексен и Апология Сократа*. Внутренний характер всех сих разговоров — *диалектико-дидактический*.
- II. *Парменидовские*, в которых раскрывается особенно теоретическая сторона Платоновой философии, или вообще истина в разных ее

9) Письма и неподлинные разговоры.

отношениях. Платон излагает в них собственное учение большею частью в связи с учениями прежних философских школ и с умствованиями софистов. Сюда относятся разговоры: *Теэтет*, *Тимей*, *Критиас*, *Софист*, *Филеб* и *Кратил*. Внутренний характер их — *критико-диалектический*.

III. *Федровские*, в которых истина и добро рассматриваются под формами прекрасного и приводятся к единству в религии, человеке и его произведениях. Основываясь на различии сих отношений истинного и доброго, Федровские разговоры можно, не слишком в строгом смысле, подразделить на *богословские*, *психологические* и *пропедевтические*. К первым принадлежат *Эвтифрон*, *Пир*, *Лизис* и *Иппиас старший*; ко вторым: *Алкивиад 1*, и *Федон*; к третьим: *Горгиас* и *Ион*. Внутренний характер всех их — *дидактико-поэтический*.

**ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЛЕКЦИЯ
В ПСИХОЛОГИЮ**

(Извлечено из журн. «Христианское Чтение» за 1868 г.)

§1. СПОСОБ САМОПОЗНАНИЯ

В неизмеримой цепи существ, населяющих землю, главное и начальное звено, бесспорно, есть человек. По внешним, или органическим, условиям своего бытия он принадлежит к роду животных; и потому естественные науки, занимаясь, между прочим, исследованием различных организмов земной планеты, рассматривают с этой стороны и человека. Общий способ рассматривания всего видимого в природе, которым исключительно пользуются естествоиспытатели, называется *опытом внешним*. Мы теперь не имеем еще основания для определения опыта внешнего; знаем только, что он совершается при посредстве внешних чувств, что посредство их есть условие необходимое, и что все, могущее существовать вне области чувственного усмотрения, или по иным законам, отличным от законов чувствовостигаемой природы, не может быть доступно наукам естественным. Но человек, по органической своей природе – предмет естествознания, сам же и чувствует все видимое, сам и стремится к тому, что чувствует, сам и познает то, к чему стремится; и это начало чувствующее, стремящееся и познающее отнюдь не входит в круг предметов, постигаемых внешним чувством, следовательно, не подлежит и внешнему опыту, а не подлежа внешнему опыту, не может быть доступно естествознанию. Отсюда в человеке открывается другая сторона его существа, достойная большей внимательности и большего изучения, чем первая: потому что чувствующее его начало чувствует свой организм, а организм не чувствует чувствующего своего начала; стремящееся начало стремится к своему организму, а организм не стремится к стремящемуся своему началу; познающее начало познает свой организм, а организм не познает познающего своего начала. Но каким образом эта непостижимая чувствами и недоступная внешнему опыту сторона человека может быть изучаема? Чтобы подробным объяснением требуемого способа не опередить методического развития науки, мы укажем только на факт самоусмотрения, или на способность, чувствующего, стремящегося и познающего начала – обращаться к самому себе и наблюдать над самим собою, и это самонаблюдение, не

входя преждевременно в его основания, назовем *опытом внутренним*. Опыт внутренний есть исключительный способ, при посредстве которого исследуется самодеятельное начало человеческой жизни: только этим способом может быть непосредственно познаваемо то начало, и только к тому началу может быть непосредственно приложен этот способ. Как перед внешним опытом постепенно раскрывается многообразное богатство мира физического, так перед внутренним мало-помалу обозначаются и оттеняются, выступают и просветляются бесчисленные явления мира нравственного, — и человек с изумлением видит перед собою неизмеримое поприще самопознания.

§2. ПОНЯТИЕ О ПСИХОЛОГИИ

Опираясь на внутренний опыт, самопознание знакомит человека с разнообразными фактами внутренней его жизни; и чем больше углубляется человек в эту область, тем шире стелется она перед его взором и тем сильнее развлекает его внимание множеством различных явлений. Здесь замечает он странную игру, а иногда даже страшную борьбу страстей; там усматривает необычайно смелый полет и радужные мечты фантазии; в одном темном углу своей природы встречает неутомимое труженичество и упорное домогательство ума; в другом удивляется прихотливой разборчивости и вечному недовольству воли: везде и во всем видит он деятельность, труд, стремление, заботливость, будто в обширной и многолюдной мастерской какого-нибудь художника. Что все это значит? Откуда все это берется? Вокруг чего вращается? Чем движется? К чему направляется? Самопознание видит факты, слышит вопросы, — и ничего не отвечает. Оно изображает как бы состояние того наблюдателя, который, смотря на какой-нибудь многосложный механизм, замечает быстрое вращение колес, смелое качание рычагов, легкое движение блоков; но какою связью соединено все это вращающееся, качающееся, движущееся и поражающее слух то свистом, то стуком, — в каком все это находится отношении и зависимости, — не замечает и, удивляясь мудрости художника, старается найти достаточного истолкователя производимых

механизмов явлений. Таково самопознание, в естественной своей деятельности опирающееся на опыт внутренний! Оно обогащает человека фактами нравственной жизни, раскрывает перед ним сокровища его природы, без чего он никогда не узнал бы, что в нем есть. Но все дары, которыми осыпан он и которые находятся у него в какой-то, еще не понятой им гармонии, перед взором его самопознания суть только материалы, явления отдельные, без связи, без взаимоограничения, без единства. Отыскать действительную между ними связь, показать, как они относительно ограничиваются и каким образом составляют одно гармоническое целое, должна и может только наука. Рассматривая приобретаемые внутренним опытом факты, пользуясь материальными плодами самопознания и определяя относительное значение и достоинство их, она, сообразно со своими исследованиями, каждому из них дает приличное место в гармоническом развитии чувствующего, желающего и познающего начала и, называя это начало душою, сама, применительно к сему названию, получает имя науки о душе, или *психологии*. Итак, психология есть наука, рассматривающая многообразные факты самопознания и, соответственно характеру и достоинству каждого из них, гармонически соединяющая их в начале нравственной жизни человека, чтобы таким образом объяснить по возможности его природу, происхождение и назначение и через то определить законы всесторонней его деятельности.

§3. СОЗНАНИЕ КАК НАЧАЛО ПСИХОЛОГИИ

Этим понятием о психологии достаточно обозначая главную ее задачу, мы по необходимости поставляем ее в материальном отношении между двумя весьма грозными опасностями. Тут с первого взгляда представляется вопрос: велика ли сумма фактов самопознания, с которыми должна иметь дело наша наука? Если их у нас меньше, чем сколькими проявляется начало нравственной жизни человека, то, сводя их способами науки в одно целое, мы этому началу припишем природу неполную, усеченную, уродливую; а когда теми же способами введем в него больше, чем сколько в нем замечается действитель-

но, — в его природе допущено будет нечто ей чуждое, обезображивающее ее излишествами, наростами. История психологии представляет множество примеров, что философы впадали либо в ту, либо в другую крайность, и наука у них приходила от того к явно ложным результатам. Так, например, эмпиризм Локка отвергал в душе бытие врожденных идей и вследствие того должен был отвергнуть действительность внутреннего законодательства, направляющего стремления человека к истине и добру; рационализм Канта не хотел, чтобы нравственная наша деятельность ограничивалась движениями чувства, — и начало деятельности превратилось у него в отвлеченный эгоистический ум, водящийся только холодным сознанием долга. Идеализм Декарта не взял во внимание проявляющихся в душе побуждений жизни животной, — и тело у него сделалось просто механизмом, живущим особою жизнью. Все эти и подобные этим заблуждения в области психологии происходили от недостатка фактов самопознания, или, — что еще вернее, — от намеренного умолчания о них в угодность известной идее и вопреки ясному свидетельству внутреннего опыта. Не менее нелепых мнений вошло в психологию и от того, что факты самопознания, доступные только внутреннему опыту, философы думали выводить и объяснять из явлений, усматриваемых опытом внешним, и таким образом приписывали душе природу, ей не свойственную. Так, материализм, безусловно веруя в одно свидетельство чувственного усмотрения, полагает в смысле непрекаемой аксиомы, что все существующее есть материя, и, подводя под эту общую посылку существо души, заключает, что и душа материальна. Такой именно силлогизм развивается в теориях Демокрита, Эпикура, Лукреция, Гельвеция, Гольбаха, Ламетри, Бруссе и многих других.

В наше время материалистическому учению о душе покровительствует особенно необыкновенный упадок религиозного чувства в образованном классе народа, сильное развитие эгоизма в гражданских отношениях, довольно распространившаяся система действий на основании своекорыстных расчетов, неудержимое направление общества к роскоши и чувственным удовольствиям. И всем этим стремлениям материализм старается придать вид законности, злоупотребляя

замечательными ныне успехами естественных наук, через произвольное приложение их исследований к той области человеческой жизни, которая этими исследованиями никаким образом объяснена быть не может. Чтобы избежать обеих этих, равно гибельных крайностей, мы должны найти какое-нибудь несомненное водительство в самом, так сказать, преддверии того храма, в который теперь вступаем, и следовать ему со всею точностью, не увлекаясь ни предзанятою идеею, ни духом школы. Такое водительство, способное в одно и то же время как представить нам полную сумму фактов внутреннего опыта, так и устранить явления, теснящиеся в нашу науку из области опыта внешнего, есть *сознание*.

Что такое сознание? Откуда оно в человеке? В какой связи оно с человеческою природою? Какие условия большего или меньшего его развития? — Эти вопросы, при самом вступлении в науку, основательно решены быть не могут, если наука тотчас, с первого шага, не должна вступать на свое поприще в венке языческого оракула, провещающего как бы ее tripod. Притом решение их теперь и не нужно. Кому придет на мысль спрашивать придверника о его происхождении, знакомствах, отношениях, образе жизни и проч., когда требуется только, чтобы он отворил дверь и доложил хозяину? Или станем ли мы исследовать, где, кем и из какого материала отлита свеча, когда при ее свете нужно только войти в темную комнату? Сознание в природе человеческого духа есть факт, свидетельствующий о самом себе через самого себя; оно есть единственная непосредственность или единственное непосредственное явление, для познания которого не требуется ничто другое, кроме его самого, тогда как само оно безусловно требуется для познания всего другого. Сознание есть свет, рассеивающий таинственный мрак, которым облечено нравственное существо человека, — светильник, при котором видно все, что в нем есть, и без которого все погребено было бы во тьме безотчетных животных ощущений. Этот-то светильник берем мы в руководство с совершенною уверенностью, что при его свете с одной стороны обнажатся перед нами все факты внутреннего опыта, с другой — отделится и устранится все чуждое нравственной нашей жизни и пришлое из-

вне — из мира внешнего. Поэтому на сознание мы смотрим как на *начало психологии*, и смысл этого начала определяем самым его назначением — озарять факты познающей, желающей и чувствующей нашей природы. В основании нашей науки должно лежать непосредственно известное и аподиктически верное положение, что явления, относящиеся к существу нашего духа, сознаются как добытые внутренним опытом, и наоборот, — все явления, входящие в сознание как факты внутреннего опыта, относятся к существу нашего духа. Отсюда само собою явствует, что сознание как начало психологии ни формально, ни реально, потому что оно, во-первых, не определяет формы наших познаний о душе, т. е. не показывает, каким образом факты внутреннего опыта должны быть взаимно соединяемы, чтобы составили одно гармоническое целое; во-вторых, оно само по себе и из себя не дает материи для нашей науки, то есть из понятия о сознании как о свете, озаряющем все, чем проявляется душа, нельзя вывести того, чем может и должна она проявляться. Сознание в формальном и реальном отношении есть начало не *доказательное*, а только *указательное*: озаряя тайники человеческого духа, оно этим самым как бы указывает в них на готовые уже явления и предшествует внутреннему опыту в его наблюдениях, чтобы он не упустил из виду ни одного факта в существе, им исследуемом, и мог верно определить значение каждого из них. Поэтому сознание не берет на себя ответственности в ошибках психолога, допускаемых при формальном или материальном построении науки: напротив, психолог грешит перед своим сознанием, если не обращает внимания на то, что сознает, или привносит в свою науку то, чего сознание ему не указывает.

Впрочем психология, полагая в основание своего развития сознание, вправе и со своей стороны требовать от него некоторых условий. Оно как начало, указывающее на факты внутреннего опыта, пока его природа еще не известна, представляется нам, конечно, началом абсолютным, но эту абсолютность можно оставить за ним до времени только в смысле *качества*, под которым принадлежит оно всем людям и потому имеет характер всеобщности. Таковым ли найдем мы его, если будем рассматривать со стороны ясности его указаний? Все,

что ясно, одинаково зависит от начала светящего, но не все светящее сообщает одинаковую ясность предмету освещаемому. Поэтому уместен вопрос: в одной ли и той же степени у всех людей озаряются сознанием факты внутреннего опыта? Очевидно, что здесь спрашивается уже не о качестве, а о *количестве* сознания; и ответ не труден: сознание в количественном отношении не только не абсолютно в человеческой природе вообще, но до крайности изменчиво от разных причин даже в одном и том же человеке; а представление этих причин предполагает возможность пропедевтики сознания, или таких практических и теоретических, положительных и отрицательных мер, при посредстве которых свет его получает больше напряженности и яснее озаряет факты внутреннего опыта. Поэтому психология, повторяем, вправе требовать, чтобы сознание было в достаточной степени развито и, получив навык обращаться к внутренней стороне человеческой жизни, осязательно указывало, что в ней есть и чего нет. Это условие для нашей науки тем важнее и необходимее, что при выполнении его она надеется расширить горизонт своего зрения; ибо как скоро факты внутреннего опыта будут озаряемы сознанием с надлежащею ясностью, — психологический анализ получит возможность раскрыть их до таких подробностей, что найдет в них достаточное основание *для заключения* даже к тому, что непосредственно не подлежит сознанию и скрывается либо в недоступной глубине человеческого духа, либо в неразгаданных законах органической жизни. Посредством таких заключений психология придет во внутреннюю связь с одной стороны с философией религии, а с другой — с физиологиею человеческого организма и составит среднее звено в ряду наук, раскрывающих двухстороннюю нашу природу.

§4. ПРЕДМЕТ ПСИХОЛОГИИ

Итак, психология стоит теперь на точке сознания фактов внутреннего опыта и своими заключениями, если найдутся достаточные для них основания, готова проникнуть в смежные с сознанием пределы несознаваемого. Ограничив таким образом ее сферу мысленною перифериею, которой многие точки, впрочем, теряются в содержании

соприкосновенных с нею наук, мы можем, при свете сознания, сделать по крайней мере опыт обозрения тех многообразных материалов, которые должны быть разработаны и исследованы ею. Но при одном, даже самом беглом взгляде на факты внутреннего опыта, озагаемые сознанием, мысль теряется и исчезает в необозримом их множестве. Возьмем психическую жизнь хоть одного человека, от первых проблесков его сознания до последних предсмертных проявлений его ума, воли и сердца. Какая это необъятная история мыслей, желаний и чувствований! Они каждый день льются потоком, возбуждаются одни другими, будто волны волнами, и исчезают одни в других, будто звуки в гармонии. Между тем все это жило, дало плод, было создано и увековечено сознанием; все это вошло в смысл нравственного развития человека и, ложась чертами в психической его жизни, требует себе места в ее истории. Но кто начертал такую автобиографию? Кто когда-нибудь в состоянии был следовать мыслью за полетом собственных мыслей, мелькавших быстрее молнии, за движениями сердца, опережавшими быстроту света, за стремлениями воли, перегонявшими время? Между тем эти летучие мысли, видоизменяясь, перерабатываясь, воспроизводясь и различным образом соединяясь и разделяясь, мало-помалу организовались в понятия и приходили к значению умственного взгляда на вещи; эти сердечные движения, различно ограничиваясь бесчисленными впечатлениями и входя в соотношение с ними то чувственною, то духовною стороною, будто ток магнитной силы, — то отрицательным, то положительным полюсом, незаметно устанавливались в эстетическую тему жизни; эти свободные стремления, чтобы не потеряться во множестве предметов, сосредоточиваясь в более тесной сфере избрания, нечувствительно приближались к одному направлению и получали устойчивость в значении нравственного характера. Да и тут все, добываемое временем из микроскопических, так сказать, проявлений ума, воли и сердца, каким подвергается еще переработкам от наплыва новых мыслей, желаний и чувствований, от непрестанно вертящегося колеса обстоятельств, которыми вызывается в область опыта то, что прежде не было испытываемо, и от большего или меньшего развития способностей

в разных возрастах человека! Сколько раз в жизни переиначим мы свои понятия, перестроим свои взгляды, переменим свои убеждения, переделаем свой характер, перестановим свои цели! Как же психологу уследить за всеми этими переменами, исчерпать всю эту бездну явлений внутреннего опыта только в самом себе и — мало того исчерпать — еще поставить их в связь и зависимость, чтобы дать себе полный и самый подробный отчет в жизни и деятельности одной собственной своей души? Между тем вокруг его — на всем пространстве земного шара, до тысячи миллионов таких же разумно-свободных существ, с тем же сознанием, с теми же опытами самонаблюдения, с тем же бессилием самопознания, но с тем же правом видеть и узнать себя в науке. И в этой тысяче миллионов сколько таких людей, в которых явления внутренней жизни, если не качественно, то количественно, могут быть до того высоки или низки, что степени нравственного стояния их психолог и вообразить не в силах! И однако ж европеец и новозеландец, парижанин и юкагир, английский лорд и бомбейский раия — равно предметы психологии. Есть статистика жизни народной, описывающая ее быт в пределах внешнего опыта: можно читать цифры, определяющие народонаселение страны, гражданские, военные, хозяйственные и педагогические средства ее силы и благоденствия. Но кто написал и в состоянии написать статистику нравственную, которая бы во всех слоях государства проследила движение мысли и чувства и показала его в определенных итогах? А сколько перемыслило, перечувствовало, переиспытало человечество в продолжение пережитых им тысячелетий! Бесчисленные племена, живя частною и общественною жизнью, переходили из поколения в поколение, и факты внутреннего опыта, возбуждавшиеся в каждом неделимом, завещали истории как доказательство, что они составлялись также из людей, и что эти неделимые были отнюдь не безразличными звеньями в непрерывной цепи развивавшегося человечества. Между тем, что принесла нам история из длинного ряда веков протекших? — Принесла несколько капель из целого океана мыслей, чувствований и желаний, поколику те капли, вытесненные борьбою сокровенных начал нравственной жизни, вырывались наружу и становились

лись достоянием опыта внешнего. Этим-то скудным наследием прошедшего обязаны мы истории, а внутренняя, собственно психическая жизнь исторического мира, сокровенная пружина внешних его явлений, остается для нас большею частью предметом темных догадок и произвольных предположений.

Итак задача психологии даже и в тех пределах, которыми предмет ее очерчивается частью со стороны недоступной глубины человеческого духа, частью со стороны неразгаданных законов органической жизни, оказывается задачей необъятною, или таким вопросом, за полное решение которого не ручается ни внутренний опыт, ни сознание. Поэтому психолог, обобщаясь теперь по-своему предмету с нравственным бытом всего современного человечества, которого представителем однако ж он, по-видимому, быть не может, и с историческою жизнью всех минувших его поколений, которая большею частью исчезла для него в бездне прошедшего, должен ограничить свой предмет так, чтобы самое это ограничение давало ему право рассуждать о разумно-свободной душе вообще и ручалось за то, что психологические его исследования имеют значение общечеловеческое. Такое ограничение, сколь ни трудным представляется оно с первого взгляда, может быть сделано через достаточное различие только двух понятий: *материю* и *формы* фактов внутреннего опыта. Материю явлений, которыми обнаруживается внутренняя человеческая жизнь, составляет все то, что существенно входит в нравственную ее природу, никогда от нее не отделяется и характеризует ее так, что без этого характеристического содержания она отнюдь не была бы тем, что есть, — нравственную человеческую природою. К такому ее содержанию необходимо относится и свойственная ей способность принимать многообразные формы, — оразнообразиваться до бесконечности. По материальным чертам внутренней своей жизни и по своей способности различным образом формовать их, человек везде и всегда — одинаков. С этой стороны миллионы разумно-свободных существ, населявших искони и ныне населяющих земной шар, суть не более, как воспроизведение того же самого существа, так что каждый в себе самом, будто в зеркале, может сознать все человечество. Но

не так надобно думать о формальности психических явлений. Форма нравственной жизни есть взаимное соотношение фактов внутреннего опыта. Человек может свои мысли, желания и чувствования поставлять в ту или другую связь, давать им то или другое направление, наклонять их к той или другой цели: отсюда проистекает многообразие понятий, стремлений, ощущений, то приятных и утешительных, то скорбных и безотрадных; отсюда человечество дробится на бесконечное множество неделимых, одно на другое не похожих, но все это проходит, изменяется и, указывая на различные состояния человека, нисколько не показывает, что такое человек сам в себе, в существенных свойствах своей природы; все это, напротив, само должно и может оцениваться непосредственно только материею фактов внутреннего опыта. Имея в виду такое различие между материальными и формальными явлениями нравственной жизни человека, мы ограничиваем предмет своей науки лишь первыми из них и через это не только не отнимаем у ней ничего из ее содержания, но еще даем ей важнейшее значение в отношении к оценке современной и исторической деятельности человечества, ибо не формы жизни должны давать психологии материю ее исследований, а наоборот — материя психологических исследований должна обозначать, в каких формах надлежит развиваться жизни; подобно тому, как не рынок должен указывать, что нужно человеку, а наоборот — соображение потребностей человека должно показать, чему следует быть на рынке. Итак, предметом предначертываемого нами учения о душе должна быть душа в существенных и основных явлениях ее природы, которые материально общи всем людям и разнятся в неделимых только формою, то есть образом, отношением и направлением своего развития, которыми, поколику понимаются они в значении материальных дарований, один человек не отличается от другого, и которые доступны внутреннему опыту каждого неделимого, сколько позволяет ему это большая или меньшая напряженность его сознания. Но, ограничив таким образом предмет своей науки, психолог все еще не может с уверенностью сказать, что он владеет чистым ее содержанием. У кого есть искусство внутренне созерцать самого себя, тот, по словам одного гер-

манского философа, конечно, открывает в себе как бы новые страны, недознанные миры, где все, что для человека ценно, может быть его приобретением. И такое самосозерцание удобно во всяком положении, во всякое время; это — единственное занятие, при котором не требуются ни книга, ни помощь других. Но при этом надобно опасаться, как бы психология, относительно к своему предмету, не встретила себе врага в самом психологе, как бы, то есть, вместо действительного богатства материальных фактов внутреннего опыта, общих всем людям, не открыл он в себе каких-нибудь частных ограничений, нажитых только собственной его природою, и, владея этим сокровищем сам, не стал предполагать его в других, не почел достоянием общечеловеческим. Внутренняя жизнь психолога, равно как жизнь каждого человека, может различным образом видоизменяться и, под влиянием внешних условий своего развития, проявлять существенные свои силы в различных формах, которые, смотря по ограничивающим ее условиям, могут быть сообразны с нею и несообразны, естественны и неестественны. Отсюда и самое чистое, по-видимому, создание его ума — идея науки, известным образом ограничиваясь, может принимать оттенки подлежательных убеждений и выступать в мир опыта расцветенною, наряженною согласно со вкусом и личными требованиями ее развивателя. Это так называемое *vitium subreptionis*, позволяющее себе выдавать подлежательные мнения за подлежательные истины, бывает как бы эпидемическою язвою почти всех научных взглядов и систематических построений, в которых неизменно раскрывается какая-нибудь одна господствующая идея. Поэтому психолог, чем последовательнее и отчетливее хочет вести свою науку, тем более должен стараться, чтобы к его предмету не примешивалось ничто подлежательное, — частное и случайное. Входя при свете сознания в область внутреннего опыта, он обязан и в себе самом строго различать существенное содержание нравственной своей жизни от ограничивающих его форм и, оставляя последние, рассматривать только первое. Пусть эти формальные выражения фактов самопознания были бы и верны, — они, поставленные и на заднем плане, от того не потеряют своего достоинства; наука взыщет их, как скоро корен-

ные явления человеческого духа потребуют соответственных себе очертаний. Чистая истина постигается только чистым зрением; через предрасположения, или какие-нибудь предзанятые начала, которыми нравственное око бывает вооружаемо, будто призматическими стеклами, она во всей своей чистоте не усматривается; эти своеобразности психолог должен оставить за порогом ее святилища и вступить в него без задних мыслей, с простосердечием и прямодушием дитяти.

Приняв такие ограничения, предмет психологии бесспорно весь озаряется сознанием, весь делается доступным внутреннему опыту и вместе с тем весь имеет значение общечеловеческое. Но, рассматривая его в этом объеме, психология была бы наукою о душе все еще в смысле самом обширном и замыкала бы в себе многие другие науки, которые, по своим началам, хотя и могут быть почитаемы психологическими, по отдельности своего развития однако ж давно уже получили место в ряду учений самостоятельных. Если предположим, что существенные факты внутреннего опыта суть не иное что, как силы души, то, естественно, согласимся, что эти силы, принадлежа душе, в то же время должны обнаруживаться деятельностью; а если они действуют, то в душе необходимо быть законам, по которым производится их деятельность. Если предположим далее, что эти действующие силы, поколику действующие, сделались предметом особого исследования, которое поставило себе целью раскрыть законы их деятельности и по существу этих законов определить формы ее, то, конечно, допустим, что сколько было бы замечено таких сил, столько могло бы быть развито особых психологических наук, рассматривающих законы и формы деятельности нравственной человеческой природы. Этим действительно путем развиты и обособлены науки — *логика* как учение о законах и формах мышления; *ифика* как учение о законах и формах желания; *эстетика* как учение о законах и формах чувствования¹. Все эти науки таковы, что, с одной стороны, по обособленно-

¹ К сему же отделу психологических наук можно бы, если угодно, отнести и *мнемонику* как учение о законах и формах памятования, но *мнемоника* еще не получила такого развития, чтобы могла держаться самостоятельно. Память едва ли не менее всех других

сти своего развития не хотят оставаться в пределах психологии и составлять с нею одно органическое целое, а с другой — по имманентному содержанию их начал в живом организме учения о душе, не могут совершенно и отделиться от него. В таком случае психология как основа этих разветвлений психологической энциклопедии должна, не изгоняя их всецело из своей области (что было бы болезненно и для ней самой, и для них), снова ограничить предмет своих исследований так, чтобы он не смешивался с предметами наук, от ней происшедших и развивающихся в той же среде внутреннего опыта, озаряемого сознанием. Это последнее необходимое ограничение предмета психологии может быть сделано через подведение его опять под две еще высшие категории: *бытие* и *деятельность*. Все явления нравственной нашей жизни, при одинаковой их существенности и общности, сознаются либо как нечто имеющееся в душе, либо как нечто, делающееся в ней. Человеческая природа, конечно, не заключает в себе ничего, что имелось бы в ней, не действуя, или действовало, не имеясь; однако ж между этими фактами сознания есть причинная связь и замечается только односторонняя зависимость: все действующее в душе потому действует, что имеется, но все имеющееся в душе не потому имеется, что действует. Следовательно, один и тот же факт внутреннего опыта может быть рассматриваем особо как имеющееся, и опять особо как действующее. Притом, мы сказали выше, что к материальным фактам внутренней нашей природы относится также и способность ее принимать многообразные формы. Эта способность во всяком случае обуславливается положенными в душе законами, которые, управляя деятельностью ее сил, в то же время принадлежат ей как бытие. Таким образом, законодательство нашего духа служит как бы гранью, отделяющею то, что в нем есть, от того, что в нем делается, или точкою перехода от бытия к деятельности. Законами предполагаются

сил души подчинялась донине психологическому анализу, и законы ее деятельности остаются почти вовсе не разъясненными. Поэтому выходявшие в последнее время опыты мнемоники состоят большею частью из замечаний, не имеющих значения психологического, или в собственном смысле научного.

силы, — это область бытия; деятельностью же предполагаются законы, — это область форм, которыми обнаруживается бытие. Рассмотрение сил нравственной нашей жизни, поколику они являются в сознании просто как бытие или факты внутреннего опыта, и определение гармонического соотношения их в человеческом духе, — вот что в теснейшем смысле должно быть предметом психологии; а рассмотрение форм деятельности психических сил, каковы они должны быть сами по себе и во взаимном своем отношении, по требованию внутреннего нашего законодательства — есть дело упомянутых выше наук мышления, чувствования и желания. Ограниченная таким образом в своем предмете психология, по всей справедливости, относится к разряду наук *реальных*, потому что занимается исключительно исследованием самого бытия, или того, *что* действительно есть в душе. Напротив, науки мышления, чувствования и желания обыкновенно называются *формальными*, потому что предмет их ограничивается единственно наблюдением того, *как* все, находящееся в душе, живет и действует.

§5. МЕТОДЫ ПСИХОЛОГИИ

Итак, психология теперь у нас — в определенной черте своего предмета; определенный ее предмет озаряется сознанием; сознание, озаряя его, указывает поприще деятельности внутреннему опыту. Предмет, сознание и опыт, — этими тремя моментами самопознания ограничиваются все средства нашей науки. Такими средствами не может ли быть указана и самая метода ее развития?

История философии представляет много примеров построения психологии и при других способах: философы большею частью позволяли себе делать заключения о человеческой душе не по самым явлениям души, а по принятым взглядам на мир, или по общей, усвоенной известным мыслителям, идее всего существующего. Идея, конечно, еще реже, чем обыкновенное понятие, возникает в душе с неукоризненною чистотою, ибо почти всегда оттеняется чертами так или иначе слагающейся жизни; однако ж она бывает самородною

мыслью человеческого духа, которая, незаметно ограничившись эмпирическими посылками, не сознает этих ограничений, но, построив мировые свои идеалы, смотрит на них как на произведение самостоятельной и независимой умственной деятельности. Очевидно, что, проявляясь в психологии с такою самостоятельностью, она делается главным, направляющим ее началом, и многообразным фактам психической жизни указывает такое место и значение, какое позволяет им иметь ее взгляд на гармонический состав вселенной. Направляемая известною идеею, психология в своем развитии подчиняется *методу синтетической*, в которой внутренний опыт точно так же относится к идее, как в организме гражданского тела власть исполнительная к власти законодательной. При господстве идеи в науке внутреннему опыту предоставляется деятельность только второстепенная: он должен рассматривать явления нравственной жизни человека, но не иначе, как применительно к началу системы, занимающей все виды бытия. Поэтому вызов явлений на первый план в области науки, или помещение их на втором плане; поставление фактов под самый фокус сознания, или наблюдение его в тени; полное раскрытие того или другого отголоска в духовном мире, или совершенное умолчание о нем; непосредственное соединение известного явления с этими явлениями или с теми; — все это зависит не от внутреннего опыта, а от начала или законодательной власти идеи. Само собою явствует, что, вполне завися от идеального взгляда человека на мир, психология не может быть наукою самостоятельною, а тем еще менее основною. В таком случае она есть не что иное, как часть философии, которая в самой себе, или в своей идее, полагает основание ее развития и по силе этого идеального основания сообщает ей характер и самое имя *психологии умственной*.

Психология умственная, конечно, имеет свои достоинства, потому что основывается на идее и через то получает значение науки философской; но эти самые достоинства, как легко было заметить из вышесказанного, могут в области исследований породить и заблуж-

дения, если идея психолога бывает ограничена и оттенена несогласно с действительною природою души. Так как здесь все зависит от идеи, то без сомнения было бы гораздо лучше — не предполагать ее как нечто данное, а найти путем самопознания, чтобы потом не психологию развивать по идее философии, а философию по идее психологии, и таким образом науку о душе положить в основание всей энциклопедии наук философских. Такое стремление тем позволительнее, что человека искони называют микрокосмом, или малым миром, и что, следовательно, в нем можно найти залогов всякого бытия, подслушать гармонию жизни, развитой в целой вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих все мироздание. Не решаемся преждевременно утверждать, что многовековая мысль о микрокосме вполне справедлива, потому что и она также представляется нам выражением идеи и требует проверки; однако ж мы видим в ней идею психологическую, которая могла быть найдена не иначе, как путем долговременного самонаблюдения, независимо ни от какого предзанятого философского взгляда. Это по крайней мере дает нам право надеяться, что психология и при посредстве одного внутреннего опыта, руководимого сознанием, может быть развита до того, что наконец получит достаточную опору для заключения всеобщего, которое позволительно будет принять за идеальное основание выводов, требуемых синтезом философии; ибо в самом деле не удивительно, что, познав себя в духовной нашей природе, мы в этом познании нашли бы ключ к уразумению всего существующего. Но каким образом внутренний опыт, не вспомоществуемый ничем, кроме сознания, может идти к этой цели? В опыте мы видим всегда деятеля медленного, робкого, недалновидного, — и тогда как идея быстрым взглядом смело обнимает весь горизонт своего предмета и силою полагаемого ее начала держит его в значении одного целого, тот идет шаг за шагом, ощупью, от явления к явлению, и трудясь теперь, не знает, что будет потом, работав здесь, не предвидит, что встретится там; его дело — рассматривание чего-то, еще не определенного по частям, чтобы на-

конец найти общий их итог и определить им целое. Если наука избрала себе такой способ познания предмета, то она держится, говорят, *методы аналитической*.

Итак, оставляя психологию в области духовной нашей жизни с одним внутренним опытом и сознанием, мы обрекаем ее на труд копотливый, медленный и, собственно говоря, нескончаемый, требующий деятельности не одного человека, а целого человечества, не годовых усилий, а многовековых подвигов; ибо кто когда-нибудь завершит исследование неисследимой бездны человеческой природы? Кто закончит анализ нашего духа во времени, когда в нем ясно замечаются основания требований вышневременных? Сколько — даже почти на нашей памяти — открыто в нем новых явлений и по этому поводу возбуждено новых вопросов, решение которых только еще ожидается? А сколько, без сомнения, скрывает он в себе донныне недознанного и соблюдаемого в дар науке других поколений! Но что? Неужели психология, следуя методе аналитической, должна быть только летописью духовной жизни человека, присоединяя новые страницы к памятникам прошедшего, чтобы потом передать их для продолжения времени будущему? — Нет, она обязана также, смотря по количеству накопившихся фактов, порою делать общие наведения и через них вызывать идеи для философского синтеза или в них указывать правила для целесообразного направления человеческой жизни и основания для современного развития философии. Но такие наведения не иначе возможны, как под условием группирования явлений духовной природы человека или подведения их под какие-нибудь категории, подобно тому, как ботаник, имея под руками бесчисленное множество экземпляров растительного царства, может составить гербарий только при посредстве известной классификации их. Группирование же или классификация фактов внутреннего опыта есть уже дело не анализа, а синтеза. Из этого явно, что психология, следуя методе аналитической, не может иметь достоинства науки, если ее развитию не будет помогать свойственный идее синтез; только последний всегда остается в ней деятелем второстепенным, орудным и зависящим от анализа. Как в методе синтетической, при господстве идеи, опыт бывает

только служебным средством построения науки, доставляя ей материю, так в методе аналитической, при господстве опыта, идея со своим синтезом есть только вспомогательное средство ее развития и дает ей форму. Держась этой методы, психолог главным образом обращает внимание на содержание своей науки или на факты внутреннего опыта и, только применительно к найденным им фактам, позволяет ей принять ту или другую форму. Поэтому его наука, поставляющая всю сущность своего дела в фактическом рассматривании души, при свете сознания, формальное же свое развитие совершающая не иначе, как в зависимости от фактов, справедливо называется *психологиею опытною*.

§6. ЦЕЛЬ ПСИХОЛОГИИ

Подвизаться на поприще психологии, следуя такой копотливой методе, то есть действовать большею частью в самом себе, не поддаваясь обаянию внешнего опыта, без сомнения, и скучно, и утомительно; потому что здесь требуется упорная борьба с привычкою целой жизни — искать впечатлений только за дверями своего дома. Но, кроме скуки и утомительности, не есть ли это вместе труд бесцельный? Кому и для чего нужно такое нравственное затворничество психолога? Все люди, если смотреть на их стремления вообще, преследуют две цели: достигнуть возможно большего личного совершенства и поставить себя в возможно лучшие отношения ко всему, чем окружена и обуславливается жизнь. Первую цель можно назвать *непосредственною*, или *подлежаательною*, а последнюю — *посредственною*, или *предметною*. Через указание этих целей мы, кажется, нисколько не стесняем понятия о прогрессе, который так радужно рисуется в умах современного общества. Что же? Стоит ли психология на пути такого внутреннего и внешнего прогресса и помогает ли человеку достигать указанных целей? Нам представляется, что разумное и сознательное достижение их не иначе и возможно, как под условием знания души, а знание души, как выше сказано, приобретает психологически.

Понятие о стремлении человека к совершенству как формальное весьма неопределенно: философия, еще со времен Лейбница и Вольфа, в основание человеческой деятельности полагала начало самоусовершенствования, и однако ж никогда не удовлетворялась им окончательно, потому что оно не дает ни материи действий, ни реального образца, применительно к которому надобно действовать; а без этого, следуя ему, всякий может усовершенствовать себя по-своему, и иной достигает такого совершенства, от которого впоследствии бывает страшно и самому, и другим. Все мы идем вперед, чтобы через это поступательное движение сделаться совершеннее, но кто скажет нам, что, идучи по известному направлению, мы придем к тому, что составит действительное совершенство нашей природы? Очевидно, что это может нам сказать только сама природа; ибо если она движет нас по пути самоусовершенствования, то в ней, без сомнения, должно быть сознание своего несовершенства, своих недостатков, которые она хочет восполнить. Ведь ищет пищи не сытый, а голодный, просит помощи не сильный, а слабый. Поэтому мы должны спросить у человеческой природы, чего ей недостает, в чем она несовершенна, чтобы постараться доставить ей такое именно совершенство, в каком она существенно нуждается. А эта вопрошающая и испытующая человеческую природу наука и есть психология; потому что, пользуясь материальными плодами самопознания, она определяет относительное значение и достоинство фактов внутреннего опыта. Следовательно, на психологии-то и лежит обязанность — положить твердые и притом материальные основания для самоусовершенствования как цели человеческой жизни. Ее можно назвать почти психической диагностикой нормального состояния души, или лучше рефрактором, который тотчас показывает, согласны ли с ее требованиями наши мысли, чувствования и желания, и если не согласны, то в чем именно и какое произошло отклонение, чтобы потом восстановить направление силы уклонившейся и устремить ее к истинному совершенству человека. Отсюда явствует, что достижение этой цели для нашей науки не безус-

ловно, потому что ее дело – только показать содержание высшей, так сказать, посылки психического силлогизма¹; а практическое самопознание, или низшая посылка, и подведение ее под высшую, непосредственно от ней не зависит. К поприщу практического самопознания человек готовится настроенным нравственно воспитанием. Тогда как психология решает вопрос, – что такое человеческая душа вообще, в чем и каким образом она должна быть усовершеншаема, – педагог спрашивает, какова она в тебе, и ища ответа на свой вопрос, ставляет воспитанника перед зеркалом психологических исследований. Правда, благотворно действует и сам психолог, когда, озаряя сознанием область внутреннего опыта и рассматривая природу души вообще, он по временам принимает роль педагога и, бросая свет в мрачные излучины обыденной жизни человека, представляет примеры подведения частных явлений под общие психические начала, но это не есть прямая его обязанность; это эпизоды в науке, или фигуры, оживляющие ландшафт.

Несмотря, впрочем, на очевидную необходимость психического основания для успехов самоусовершеншения и для верного понятия о самоусовершеншении, можно сказать безошибочно, что люди большею ча-

¹ Человека, по нравственной его природе, можно назвать живым, олицетворенным силлогизмом: в нем есть общее и частное, теория и практика, и эти термины, подводимые один под другой, в заключение дают жизнь, совершенно соответствующую посылкам. Психология развивает содержание высшей посылки – теорию, общее опять идет своею дорогою и готовит посылку меньшую – факты, частности. Но нередко бывает, что которой либо одной посылки у человека недостает; – тогда при недостатке высшей место ее занимает Я и в заключение дает *эгоизм*; а при недостатке низшей вся жизнь характеризуется *формализмом*. Если же нет у человека ни той, ни другой, – она не есть уже предмет психологический, но сознает себя просто как существо, живущее в обществе и ограничивающееся только внешними условиями. В таком случае он управляется лишь законами *цивилизации*, по требованию которой одно и то же Я является то с +, то с – и, смотря по надобности, выводит в заключение либо о как 1, либо 1 как 0. Единственная опора цивилизации есть формальная развитость, или внешняя образованность.

стью не только не следуют этому основанию, но и не предполагают его, а между тем стремятся усовершенствовать себя и условия развития нравственной своей природы видят в жизни и науке, будучи совершенно уверены, что только жизнь и наука могут облагородить и возвысить человека. Явно, что наше усовершенствование таким образом поставляется в зависимость не от внутренних требований, а от внешних наставлений и ограничений; нам предписывается усовершенствоваться, может быть, не так, как мы должны по существу своей природы, а так, как хочет принятый обычай, направление общества или дух времени. Общество, время, науки, конечно, — авторитеты великие, но на них с равным правом опирались и Тамерланы, и Нероны, и Гегели, и Штраусы, и Махиавели, и Робеспьеры. Сколько во имя современности, национальности и даже образованности бывало и бывает принимаемо таких мер к улучшению человека, которые не улучшали, а губили его! Да и то странно, как эти внешние меры могут быть согласены со стремлением ума к деятельности сознательной, свободной и самостоятельной? Мы не одобряем явлений, враждебных предлежательным началам нравственной жизни и гражданского порядка, но не одобряем не ради самих начал, а потому, что такими явлениями обнаруживается своеволие, или личный произвол, не имеющий и не могущий иметь силу правила всеобщего. Мы порицаем отсталость в области наук, но порицаем не в угодность наукам, а по сочувствию к требованиям души, ищущей истинного просвещения. Нам и жизнь не в жизнь, если она не ведет нас к действительному совершенству, и наука не в науку, если она не удовлетворяет существенным нуждам нашего духа. Таким образом, жизнь и наука, почитаемые условиями развития человеческой природы, сами становятся и должны быть поставляемы под контроль науки о душе, и контроль их составляет вторую — посредственную, или предметную, — цель психологии.

Изучая человеческую душу, психология, конечно, заметит в ней различные стремления и, по различию стремлений, различные законы деятельности. В своих стремлениях душа дает человеку многосо-

держательную тему жизни, указывающую ему соответственные духовному ею воззрению предметы, которые, для удовлетворения существующим ее требованиям, он должен или узнать, или восчувствовать, или получить, вообще поставить себя с ними в желаемые душою связи. Эти предметы — Бог, природа и люди, и вся наша жизнь есть не что иное, как непрерывное усилие занять в отношении к ним надлежащее место и значение. Явно, что выполнение такой темы не иначе возможно, как через постепенное вхождение в смысл стремлений души, а определение смысла их опять не иначе возможно, как через углубление в самое существо ее. Душа сама в себе, конечно, не есть ни Бог, ни природа, ни даже человек в значении явления, обрамленного формами пространства и времени; однако ж если она требует сих предметов, то без сомнения носит в себе идеи их. И вот из этих-то реальных идей должна быть выводима жизнь, чтобы развитие ее было выражением всеобщей гармонии; выведение же из них правил жизни путем естественного самопознания производится философскими исследованиями, поколику они основываются на познании человеческой природы. Пусть наука о душе раскроет перед нами, сколько может, самое существо души: мы тотчас уразумеем, чего она хочет, без труда определим, такова ли наша жизнь, какой она требует, легко усмотрим правильность или неправильность наших отношений к Богу, природе и человечеству. Тогда узнаем мы и свои достоинства, и свои недостатки, свою силу и свою немощь и разрешим всеми веками создаваемый, но доныне еще (если исключим гипотезы Платона и некоторые символические представления древних народных мифологий) философски неразрешенный вопрос о том, почему в нашей природе так велики требования и так мало средств к удовлетворению им, так высок идеал истинного, доброго и прекрасного и так ничтожны наша истина, наше добро и наша красота. Очевидно, что психология, верная аналитической своей методе, приблизившись таким образом как бы к непосредственному знанию души, для которого она поэтому самому будет иметь значение существа идеального, идеально созерцающего всякую реальность, вместе с тем положит основание философскому синтезу и даст ему средства к построению синтетической

системы философии. Основанием своим философия будет теперь иметь взгляд на мир и жизнь, исключительно согласный с природою души, а средствами своего развития — законы деятельности, найденные и определенные психологическими исследованиями. С точки своего основания она будет созерцать область бытия метафизического, как *философия религии, философия природы и философия человечества*; а пользуясь своими средствами, бытие метафизическое поставит в связь с миром явлений, где встретится с частными науками и, обусловив собою формальное их развитие, взамен сообщаемых форм получит их содержание, чтобы таким образом видимое было живым выражением невидимого и в чувственном верно изображалось духовное.

§7. ПОЛЬЗА ПСИХОЛОГИИ

Впрочем, и независимо от того, что психология полагает философские основания для развития жизни вообще, какое обширное, разнообразное и сильное влияние имеет она также на обыденную нашу жизнь во всех частных ее проявлениях! Нельзя представить ни одного действия, производимого душою, при котором не нужно было бы знание самого этого производителя. Будем рассматривать человеческую деятельность в двух ее направлениях: от других к нам и от нас к другим, — притом между лицами как единичными, так и собирательными. В обоих случаях успех отношений должен зависеть от удовлетворительного решения одного и того же вопроса: какова душа в человеке действующем и принимающем действие? И вопрос этот решается психологически.

Многому учат нас в низших и высших школах: как движутся небесные светила, какие на разных полосах земли рождаются животные, как построены города, которых мы никогда не видали. А каковы окружающие нас люди и какими ходят они путями, этому никто не учит. Нам сообщают сведения, как отличать полезные плоды от ядовитых, как пользоваться ручными животными и обуздывать диких, как переплывать моря и связывать берега рек мостами. Но как находить добрых людей и узнавать злых, как удерживать в пределах человека гордого и воодушевить робкого, как переплыть море человеческих страстей и соединить мостом взаимно враждебные сердца, — об этом ни-

кто не сообщает нам сведений. И жить согласно с другими для большей части человечества поэтому бывает делом случая или плодом долговременной привычки. Между тем, как не допустить, что для обращения с людьми нужны известные правила, которые предписывали бы разные способы деятельности применительно к личностям разных характеров, например, к людям тщеславным и скромным, хитрым и простосердечным, злым и добрым, скрытным и откровенным, мужчинам и женщинам, юношам и старцам, холерикам и флегматикам, и проч.? Но явно, что для точного выполнения таких правил требуется изучение этих характеров как явлений психических; ибо, не изучив их, мы часто против собственной воли становились бы во враждебные отношения к людям и не только не сделали бы никакой пользы ни себе, ни другим, но еще могли бы повредить истине или добру. Изучаются же все подобные явления, — если исключить внешний, до могилы продолжающийся и нередко болезненный опыт, — единственно в области психологии. Кто хорошо знает человеческую душу и законы происходящих в ней перемен, тот между личностями, — сколь бы ни различались они своими воззрениями, чувствованиями и желаниями, — умеет поставить столько и таких практически посредствующих терминов, что нечувствительно сближает их и приводит к согласным заключениям. Этим способом, при помощи психологических познаний, получают разумное значение и отчетливость все отношения человека к человеку, являющиеся под формами знакомства, расположения, уважения, дружбы и любви. Психология вводит в сознание и осмысливает даже так называемые инстинктивные наши стремления и, ограничивая их законом свободы, сообщает им достоинство явлений разумных.

Взглянем на пользу психологии и с другой стороны. Известно, что люди во всех частях света составляют особые гражданские общества, которые в свою очередь делятся на сословия либо корпорации, а эти опять группируются в большие или меньшие кружки, и такая цель социальной жизни человечества замыкается обыкновенно союзами семейными. Все кольца этой живой цепи держатся, конечно, то религиозными, то юридическими, то житейскими или утилитарными

целями, вызывающими известные законы, уставы, правила, обычаи, но централизация их не менее обуславливается и особенностями психическими; каждая человеческая группа, начиная от самого великого государственного тела до самого малого семейства, проявляет частный свой тип, собственную нравственную физиогномию, которая сложилась из тех или других душевных наклонностей, расположений, страстей, привычек. Итак, если бы, имея это в виду как факт, мы встретили вопрос, — каким образом стать в благоприятное отношение к известному обществу или общественному кружку, и особенно, каким образом для достижения предполагаемой цели действовать на него, двигать им, давать ему желаемое направление, то без сомнения отвечали бы указанием на способы не столько официальные или внешние, сколько нравственные, от которых получают влияние и первые. Мы сказали бы, что надобно под руководством науки о душе изучить свойственный той или другой народной корпорации психический строй и, следуя законам человеческой деятельности, которые опять раскрываются в науке о душе, давать ей нужное направление понятными и нравящимися ей мелодиями. Истина — одна, но в сознании она обыкновенно является под какими-нибудь формами. Эти формы суть частные настроения души, не зная которых, мы не будем знать и тех способов, какими можно вести людей к истине, чтобы потом, озарив их светом истины, последовательно улучшить, возвысить и облагородить самые формы их жизни.

Почитая это справедливым, мы думаем, что наука о душе весьма полезна была бы деятелям, подвигающимся на поприще управления гражданского, если они хотят, чтобы внешние ограничения, которым подчиняют общество, благотворно действовали на внутренние его расположения, лежащие обыкновенно в основании гражданского благоустройства; потому что можно ли управлять телом, не зная, как по естественным законам своей природы должна жить и действовать душа, развивающаяся в теле! Внешние явления частной и общественной жизни суть выражения души; опыт определил нравственное их

достоинство известными законами, и эти законы святы, если душа слышит в них отголосок существенных своих требований и находит, что к состояниям ее они применяются точно и верно. Поэтому знание души гражданским деятелям необходимо и в деле ограничения человеческой жизни теми или другими законами. Они действуют на человека извне; но цель их деятельности должна быть не внешняя, а внутренняя: под влиянием юридических ограничений их человеку надобно сделаться лучшим нравственно; потому что общество, в высшем, благороднейшем своем значении, есть учреждение для духовных интересов разумно-свободного существа. Но можно ли улучшать общество в нравственном его состоянии и стремиться к духовным его интересам, не зная, что такое душа и каковы законные ее требования? Зная нормальную температуру крови, врач наблюдает пульс и, определив, здоров ли человек, или болен, предписывает ему врачебные или диетические средства. Подобным образом и гражданский деятель, только через знание истинной природы души, может оценить дух современного ему общества, в хорошем ли он состоянии, или нет, и придумать внешние меры к надлежащему его настроению.

Если же наука о душе так полезна и даже необходима для тех, которые призваны действовать на какое-нибудь общество извне, то тем необходимее она деятелям, поставленным в непосредственное отношение к внутренней или нравственной его жизни, — разумею пастырей церкви и двигателей народного просвещения, которых прямое дело питать души и давать им сообразное с их природою направление. Очень понятно, что безошибочное определение рода, свойств и меры пищи для души будет по силам только для человека, более или менее знающего, в чем именно по своей природе и степени развития нуждается душа, чтобы в противном случае не предложить ей того, что она или не примет, или, приняв, не переварит, или, переварив, ощутит в себе действие смертоносного яда. Но как узнать существенные потребности души, не зная ни ее природы, ни условий правильного ее развития? Может быть, скажут, что это — забота излишнего усердия, что люди, по роду своих занятий и должностей стоящие

в непосредственном отношении к нравственной жизни общества, должны смотреть не на души той среды, в которой действуют, а на свои официальные и ученые средства. Правда, часто случается, что пастырь церкви, совершая свое поприще, довольствуется только правом священнодействовать и учить, да каноническими способами и некоторою суммою познаний в разных науках; правда и то, что орган народного просвещения, действуя на своем пути, иногда нисколько не считает себя обязанным иметь в виду интересы нравственной жизни своих слушателей, а только старается преподавать науку в том духе, какой нравится ему самому, так как бы не он назначался для слушателей, а слушатели для него. Но зато таковы и плоды. Духовная почва, может быть, и засеивается, но, не будучи возделана, не разлагает семени и, как праздная, произращает репейник. А наука в молодых умах производит смешение понятий, борьбу начал, противоречие взглядов, ослабление и потерю убеждений; результатом же такого вавилонского столпотворения обыкновенно бывает совершенное пренебрежение нравственной жизни и рассеяние по пути жизни чувственной. Поэтому кто поставлен непосредственно действовать на духовную сторону общественной жизни, тот, конечно, признает первым своим долгом изучить природу человеческого духа, чтобы все, что преподается человеку, вполне соответствовало существенным его нуждам и, через то укоренившись в душе, естественно и живо выразилось во внешней его деятельности; ибо как гражданские меры общественного управления через ограничение внешней деятельности граждан должны способствовать улучшению внутренней их жизни, так духовными мерами, через приличное питание душ, должны быть предуготовляемы лучшие выражения гражданской их жизни. И на этом пути противоположного движения двух водительства народа возможна только полная сочувствия и взаимного доверия встреча их. И гармоническим отголоском этой встречи будет народная литература, которая, нейтрализуя противоположность тех направлений, является нераздельным органом целого общества и показывает степень его си-

лы, основанной на самопознании. Если же водительство гражданское поставляет свою цель в жизни не внутренней, а внешней, равно как духовное видит свою не во внешней, а внутренней, то интересы их необходимо распадаются и производят две отдельных, не гармонирующих между собою литературы — духовную и светскую, которых самое разделение свидетельствует об относительной слабости нравственного их характера и бессилии жизни общественной.

§8. ДЕЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ

Итак, наука о душе должна представить основания для согласного развития всех видов деятельности человека, имеющих посредственное или непосредственное отношение к природе его души. Но, чтобы найти эти основания, показать их твердость, самостоятельность и постоянное влияние на жизнь, ей надобно идти к своей цели не с конкретною массою фактов внутреннего опыта, сколько озаряются они сознанием, а взять полный состав их как одно целое и содержание его расположить так, чтобы факты жизни чувственной не смешивались с чисто духовными, предшествующие не выступали за последующими, производные не поставлялись в уровень с коренными. Очевидно, что для этого психология должна предварительно пересмотреть все явления, какими фактически обнаруживается жизнь души, и, раскрыв свойства каждого из них, по этим свойствам поставить их под известные категории. Через такое распределение и раскрытие отдельных явлений души все озаряемое в ней сознанием представится нам в порядке стройности и определенном отношении, — мы увидим перед собою как бы полный нравственный организм, в котором каждый орган на своем месте, все составлено, слаженно, приведено в надлежащую связь с целым и ожидает только действия основной силы, чтобы это нравственное целое пришло в движение и выразилось всеми видами нравственной человеческой жизни. Часть психологии, занимающуюся исследованием и распределением отдельных явлений духовной нашей природы, мы изложим под именем *феноменологии*

души. Потом, когда все факты внутреннего опыта, какие только доступны ему при свете сознания, будут исследованы и поставлены в надлежащее между собою отношение, — сознание укажет опыту еще на один такой факт, которого бытие как непосредственно сознаваемое, хотя не подлежит никакому сомнению, однако ж для опыта само в себе недоступно. Этот факт есть Я, или живое начало, обнаруживающееся деятельностью всех рассмотренных опытом сил и условияющее собою единство их, — этот факт есть душа. Сознание нудит определить ее, но опыт не находит в себе сил непосредственно войти в вышеопытные условия ее существования. Что же делает он? Следуя обыкновенной своей методе, он принимает за основание полный состав явлений, как они сгармонированы им, и от этого нравственного организма, в котором должна существенно выразиться душа, заключает к ее природе. Этим именно способом психология придет к определению души и найдет в ней источник жизни, столь разнообразно и с таким постоянством льющейся под формую всех духовных и животных ее деятелей. Рассматривая жизнь души во всех ее видах и замечая законы ее развития в каждом виде, наша наука раскроет вторую часть своего учения, которую по всей справедливости надобно назвать *биологиею души*. Но между тем как все явления в области сознания, истекая таким образом из одного и того же начала и по известным законам жизни совершая свое развитие, будут гармоническим своим соотношением представлять нормальное состояние нравственной человеческой природы, сознание укажет опыту множество и таких явлений, которые, имея свой источник в том же самом начале, по видимому, следуют однако ж иным законам развития и никак не примиряются с обыкновенным ходом душевной жизни человека. Эти отклонения — то же в душе, что аберрации в движении солнечного луча, или что неправильности в формах природы материальной. Они бывают не всегда; однако ж, имея свое основание в душе, должны в ней же иметь и причину своего проявления, в ней же и законы, по которым проявляются. Эти необыкновенные состояния души, при-

знаем ли мы их состояниями ее расстройства, или ее существования под какими-нибудь высшими условиями, — во всяком случае, относительно к формам нормальной ее жизни они будут болезненными; а потому учение психологии, рассматривающее происхождение и свойства этих состояний, может быть названо *патологиєю души*.

Итак, психология должна изложить: 1) феноменологию души, 2) биологию души и 3) патологию души.

В. Карпов.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Август – 299, 303
 Августин – 54
 Адам – 177, 243, 263
 Алексамен Феоский – 291
 Алексис – 287
 Алкивиад – 261
 Анаксагор – 50, 176, 275
 Аннихерсис – 279
 Антисоен – 282
 Аполлодор – 276
 Аполлон – 273
 Апулей – 274, 275, 278
 Ариман – 224
 Аристипп – 257, 282
 Аристокл – 274
 Аристомен – 279
 Аристон – 273-275
 Аристотель – 52, 56, 91, 96, 98,
 108, 109, 152, 176, 205, 274, 275,
 286, 291, 294, 295, 297, 298,
 300
 Аристофан – 299
 Аристофан Грамматик – 299, 304
 Архит – 277, 278, 280, 281
 Аст – 273, 306
 Астрея – 227
 Баадер – 118
 Боннет – 90
 Бруссе – 312
 Бутервек – 68
 Бэкон – 114
 Варрон – 96
 Вегшейдер – 114
 Викраматидил – 94
 Вольтер – 69
 Вольф – 56, 328
 Гегель – 85-87, 118, 136-139, 154,
 164, 204, 330
 Гельвеций – 312
 Гераклид – 281
 Гераклит – 65, 177, 274, 275
 Гераклит Понтийский – 280
 Гердер – 90
 Гермес – 111, 114
 Гермоген – 275
 Главк – 273
 Главкон – 115
 Гольбах – 312
 Гомер – 283
 Грасиан (Грациан) – 49
 Гумбольд – 98
 Гуттенберг – 42
 Давид – 166, 222
 Дамон – 274
 Декарт – 74, 96, 97, 134, 206,
 312
 Делос – 278
 Демократ – 277
 Демокрит – 107, 312
 Демосфен – 119, 291
 Деркалид – 303
 Димососн – 280
 Димосфен – 119
 Диоген – 111, 275-277

- Диоген Лаерций (Лаэртский) – Лактанций – 55, 277
 273-277, 279, 281, 283, 287, Ламетри – 312
 300, 303 Ламиск – 281
 Диод – 281 Левкипп – 57
 Дион – 279-282 Лейбниц – 97, 206
 Дионисий – 274, 279, 281, 282, Лин – 51
 288, 290 Локк – 134, 312
 Дионисий Младший – 280 Лонгин – 288
 Дионисий Старший – 280 Лукреций – 312
 Дракон Афинянин – 274 Лютер – 133, 136, 191, 235, 266
 Еврипид – 277 Махиавели (Макиавелли) – 330
 Евдокс Клидиец – 277, 278 Меллони – 90
 Зенон Элейский – 291 Метелл – 274
 Зороастр – 224 Митридат – 284
 Иаков – 216 Моисей – 59, 177, 230
 Иперид – 279 Монтень – 69
 Иоан Серрский – 305 Музей – 51
 Исиод (Гесиод) – 49 Неант – 273
 Кант – 49, 81-83, 85-88, 91, 95, 97, Нерон – 330
 101-104, 107, 118, 134-137, 139- Ньютон – 52, 90, 206
 175, 177-215, 217, 219-221, 223- Окен – 58, 86, 87
 249, 252, 266, 312 Олимпиодор – 274, 277, 279
 Квинтилиан – 55, 277, 291 Омир (Гомер) – 49
 Климент Александрийский – 277 Орбиньи – 98
 Кодр – 273 Ормузд – 224
 Кондильяк – 74 Орфей – 51
 Конфуций – 49 Павел ап. – 196, 222
 Коперник – 86, 266, 267 Панеций – 304
 Кратил – 274, 275 Парменид – 275
 Кривовул – 276 Паскаль – 69
 Критон – 276 Перикл – 111
 Круг – 80, 83, 87 Периктион – 273
 Ксенофонт – 283 Петр 1 – 136
 Кювье – 98 Пиндар – 291

- Пифагор – 49, 51, 260, 275, 277-279, 283
 Платнер – 68
 Платон – 49-52, 56-58, 67-70, 100, 108, 115, 117, 119, 125, 151, 176, 199, 206, 229, 258, 260, 261, 272-307, 330
 Плиний – 98
 Плутарх – 278, 281, 283, 286
 Поликет – 49
 Полис – 279
 Протагор – 242, 243, 283
 Протей – 286
 Птолемей – 86
 Рейнгольд – 83, 86
 Ритгер – 52, 286
 Робеспьер – 330
 Руссо – 69
 Свифт – 96
 Сенека – 55, 116, 284
 Силаниан – 284
 Симмиас – 278
 Сократ – 49, 53, 54, 56-58, 68, 97, 100, 115, 117, 135, 176, 206, 229, 257, 261, 266, 274-276, 278, 282, 286, 292-294, 296, 303, 304
 Солон – 49, 273
 Софокл – 303
 Софроникс – 292
 Сиевзинн – 273, 280, 282
 Стефан – 299, 305
 Страбон – 51, 277
 Тамерлан – 330
 Теннеман – 275, 286
 Теренций Варрон – 304
 Тертуллиан – 55
 Тиверий – 299, 303
 Тимей – 276
 Тимон – 287
 Тимон Силлограф – 274
 Тимофей – 280
 Тихобраге – 86
 Тразилл – 299, 300, 303, 304
 Тюрмер – 87
 Фаворин – 284
 Фалес – 49
 Феодор – 276, 278
 Феодот – 281
 Феопоmn – 287
 Ферскид – 51
 Фидиас – 49
 Филист – 280
 Филолай – 275
 Фихте – 55, 57, 85-87, 118, 137, 139
 Фокион – 280
 Форберг – 217
 Фукидид – 119
 Хармид – 273
 Христос – 133, 222, 227, 228, 230, 251, 270
 Цицерон – 96, 107, 116, 250, 276, 277, 290, 295
 Шеллинг – 52, 53, 63, 85-87, 118, 139
 Шлейермахер – 294, 298, 306
 Штеффенс – 86, 87
 Штраус – 114, 330

Шуберт – 118

Шульце – 85-87

Эвдокс – 278

Эвклид – 276, 282

Эврипид – 49, 119

Эвфорион – 304

Элиан – 275

Эман – 275

Эпиктет – 55

Эпикур – 312

Эпихарм – 283, 291

Эренберг – 90

Эсхил – 303

Эхекрат – 276

Эшенмайер – 118

Юм – 134, 135

Юпитер – 290

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолютное – 72, 73, 86, 125, 238
 Анализ – 70, 80, 123, 124, 126, 139,
 142, 146, 153, 315
 Аналитика – 141, 146, 150, 154
 – воли 127
 – рассудка – 127
 – сердца – 128
 Аналогия – 105
 Антропология – 56
 Безусловное – 154, 156, 160, 161,
 164, 166, 172
 Бесконечное – 72, 88, 107, 132
 Биология души – 339
 Благо – 112, 192, 193, 196, 226,
 230, 246, 265
 Бытие – 60-63, 66-68, 71-74, 80,
 82, 85, 87-89, 121, 125, 126, 138,
 164, 169, 173, 205, 254, 322, 323
 – Бога – 166, 170-172, 208, 238
 – действительное – 81, 82, 138,
 169, 209, 247
 – единичное – 62
 – неопределенное – 142
 – предметное – 149, 150, 169, 195
 – природы – 68, 81, 98
 – человеческое – 62, 89, 98
 Внутренняя жизнь – 103, 320
 Временное – 88
 Действие – 245
 Деятельность – 60-63, 74, 76, 78,
 85, 121, 122, 126, 205, 322, 323
 – нравственная – 63, 81, 103
 – психическая – 121
 – умственная – 60, 63, 105, 131
 – эстетическая – 63
 Диалектика – 52, 141, 151, 289
 Диалектический формализм –
 139
 Добродетель – 75, 141, 193-196,
 200, 214, 225, 229, 306
 Долг – 178, 217, 225
 Дух – 62, 92, 159, 335
 Духовное – 61, 62, 64, 106, 107,
 125, 332
 Духовность – 61, 88, 144
 Душа – 100, 103, 105, 155-157, 168,
 195, 261, 264, 314, 319, 329, 334,
 335
 Естествознание – 52
 Животность – 88, 100
 Закон – 241, 250
 – бытия – 57
 – духа – 188, 222, 251
 – нравственный – 77, 175, 177,
 180, 188, 189, 192-194, 207, 210,
 220, 238, 248, 249
 – плоти – 222
 Идеальное – 87
 Идея – 64-67, 79, 105, 138, 141,
 148, 153, 166, 167, 182, 225, 226,

- 248, 253, 286, 313, 320, 323
- Бога – 74-76, 152
 - общая – 66
 - опытная – 66
 - умственная – 66
 - частная – 57, 66
- Истина – 50, 57, 64, 67, 69, 71-80, 92, 101, 105, 141, 148, 154, 292, 293, 307, 331, 334
- общая – 60
 - опытная – 51
 - подлежательная – 135, 320
 - частная – 51
- Ифика – 52, 97, 127, 135, 321
- Конечное – 72, 79, 88, 107, 125, 132, 263
- Личность – 247
- Логика – 52, 127, 136, 321
- Любовь – 54
- Материализм – 125, 133, 312
- Материя – 59, 64, 65, 78, 92, 142, 148, 157, 172
- фактов внутреннего опыта – 318, 319
- Метафизика – 52, 53, 60, 61, 136, 151, 237
- Метафизическое – 60-63, 78, 125
- Метода (метод) – 64-66, 83, 120, 294, 302
- аналитическая – 326, 331
 - логическая – 64, 66, 69, 70
 - синтетическая – 122, 326
- систематическая – 68
 - учения – 55
 - философии – 64, 67, 68, 120
- Методология – 64
- Мир – 62, 90-92, 101, 106
- метафизический – 67
 - ноуменальный – 70
 - нравственный – 86, 90
 - объективный – 63, 90, 121, 303
 - сверхчувственный – 62
 - физический – 62
 - явлений – 58, 62, 101, 130, 141, 143, 147-150
- Мудрость – 49-51, 54, 277, 290
- Мыслимое – 63, 67, 68, 78, 85, 86, 106-108, 124, 125
- Мыслимо-объективное – 124, 125
- Наука – 50, 52-58, 60, 64, 67, 68, 71-73, 75, 77-80, 82-85, 98, 101, 104, 107, 117-120, 126, 127, 130, 136, 138, 203, 205, 236, 245, 265, 311, 312, 326-328, 330, 336
- самопознания – 57, 58, 121, 123, 127, 268
 - опытная – 59
 - физическая – 52
 - частная – 54, 57, 59, 64-66, 74, 110, 117, 118, 139, 141
- Наукословие – 50, 51, 53, 54, 58, 60, 65, 66, 68, 72, 73, 102, 109, 117
- Начало – 70, 71, 73, 78, 80, 83, 84,

- 87, 101, 113, 120, 134, 140, 160, 226, 236, 338
- абсолютное – 73, 83
 - доказательное – 314
 - познающее – 309, 311
 - психологии – 311, 314
 - реально-формальное – 64
 - стремящееся – 309
 - указательное – 314
 - философии – 71, 74, 75, 80, 83, 85, 120
 - формально-реальное – 82, 83
 - чувствующее – 309, 311
- Неделимое – 60, 65, 76, 317
- Необходимость – 53, 92, 100
- Ноумен – 61, 149, 246
- Нравственность – 136, 211, 212
- Объект – 61-63, 71, 78, 80, 86, 89, 106, 126, 127, 237
- Опыт – 58, 60, 62, 66, 67, 74, 100, 103, 128, 134, 135, 141-150, 160, 164, 170, 182, 223, 225, 251, 323
- внешний – 226, 309
 - внутренний – 311, 318, 325
- Патология души – 339
- Подлежательно – 178, 180, 208, 217
- Познание – 61, 63, 74, 85, 88, 106
- Польза – 98, 110, 111, 115
- Предлежательно – 178, 180, 208, 228
- Предмет – 98, 142
- исследований – 54, 56
 - психологии – 315
 - философии – 50, 54, 63, 64, 67, 68, 78, 117
- Природа – 66, 67, 72, 82, 85, 86, 89, 90, 100, 172, 200, 244
- внешняя – 63, 135
 - духовная – 79, 100, 145, 221
 - человека – 62, 63, 75, 76, 81, 87, 92, 95, 116, 123, 124, 165, 211, 261, 322
- Причина – 71, 160, 172, 245
- Психология – 56, 57, 122, 127, 159, 311, 312, 314, 315, 320, 322-329, 331, 333, 337-339
- аналитическая – 127
 - синтетическая – 127
 - умственная – 324
- Рассудок – 60, 69, 78, 79, 87, 128, 142, 146, 148-150, 152, 169, 170, 173, 239-241, 243, 248, 252
- Рационализм – 83, 87, 136, 138, 139, 142, 145, 147, 150, 151, 157, 168, 173, 177, 188, 201, 213, 219, 233, 242, 312
- религиозный – 132, 133
 - философский – 132, 133, 139, 140, 173
 - языческий – 130, 131
- Самопознание – 56, 57, 63, 67, 106, 193, 256, 257, 259, 261-264, 267-269, 310, 311, 337

- Самосознание – 54
- Сверхчувственное – 62-64, 68, 78, 85, 86
- Свобода – 66, 92, 104, 136, 140, 160, 161, 189, 201, 220, 221, 223, 231, 247, 249, 251, 253
- воли – 94, 103, 202, 207
- Сердце – 75, 81, 103, 117, 140, 182, 192, 205, 253, 281
- Синтез – 70, 80, 123, 125-127, 197, 326
- Синтетизм – 87, 88
- Система – 68, 69, 71
- философии – 68, 78
- Совесть – 74, 76, 77, 103, 170, 197
- Содержание – 60, 65, 67-69, 77, 80, 82, 83, 85, 150, 189, 201, 234, 259
- философии – 52, 55, 56
- Созерцание – 66, 67
- Сознание – 56, 57, 74, 76-86, 123, 125, 135, 157, 186, 221, 224, 311, 313, 317, 318, 328, 334
- Средство – 111, 186, 194, 195, 241, 245
- Субстанция – 156, 160, 172
- Субъект – 61-63, 66, 71-80, 86, 106, 115, 121, 122, 126-128, 169, 237
- Существование – 61
- Сущность – 88
- Счастье – 196, 200, 207
- Умозрение – 51
- Условное – 160, 161, 166, 172, 263
- Феномен – 61
- Феноменология души – 339
- Физическое – 61, 62, 106, 107, 125
- Философия – 50, 53-55, 57, 58, 66, 69, 73, 80, 82, 85, 87, 88, 91, 95, 97, 98, 100, 101, 104, 106, 108, 110, 111-117, 123, 126, 127, 130, 138, 159, 206, 294, 295, 303, 332
- естественной религии – 128
- истории – 53
- мыслимо-объективного – 128
- природы – 125, 128
- рационалистическая 132
- самопознания – 57
- Философствование – 69, 85, 111, 136, 206
- Форма – 64, 65, 67-69, 83, 142
- философии – 65, 67, 68, 120, 147
- человеческого мышления – 52
- Цель – 69, 89, 90, 98, 110, 111, 140, 178, 186, 192-195, 202, 217, 232, 241, 242, 245-247, 252, 253, 298
- подлежательная – 183, 327
- подлежательная – 183
- предметная – 327
- психологии – 327, 330
- философии – 89, 90, 95, 96, 106
- Человек – 60, 62, 63, 73, 74, 80, 309

Человеческий дух – 57, 59

Чувство – 60, 67, 74-76

– внутреннее – 76

– животное – 74

– физическое – 74

– эстетическое – 74

– нравственное – 74

Чувствование – 62, 127, 269, 328

Эгоизм – 87, 112, 136, 141, 188,
205, 223, 261, 329

Эстетика – 128, 141, 321

Явление – 57, 58, 61, 70, 88, 97,
101, 205

СОДЕРЖАНИЕ

Философско-религиозный синтетизм Василия Карпова.....	стр. 5
Введение в философию	
Предисловие	42
Нужно ли введение в Философию, и каково должно быть ее содержание?	43
1. Потребность введения в науках.	
2. Необходимость введения в систему Философии.	
3. Причина, почему введения в Философию излагаются отдельной книгой.	
4. Содержание и порядок введения в Философию.	
I. Предмет Философии	49
1. Древняя мудрость обнимала всю область знания и дала бытие всем наукам.	
2. Обособление наук.	
3. Философия ни о чем и обо всем.	
4. Этимология слова «Философия» не указывает на определенный предмет исследований.	
5. Два основания к определению предмета Философии:	
а. Наука самопознания в области Философии;	
б. Потребность связи и согласия между всеми науками.	
6. Истинный предмет Философии <i>метафизическое</i> .	
7. Вывод понятия о метафизическом:	
а. Из понятий о физическом и духовном. – <i>Сверхчувственное</i> ;	
б. Из понятий о субъекте и объекте. – <i>Мыслимое</i> .	
II. Метода Философии	64
1. Метода должна определять форму науки.	
2. Различие метод в частных науках.	
3. Идея, как условие методы построения.	
4. Недостаточность методы построения и неприложимость ее к Философии.	

5. Истинная метода Философии есть систематическая.
6. Что такое система? и какое различие между Философией и философствованием?
7. Уместность методы логической к реальной системе Философии.

III. Начало Философии..... 71

1. Понятие о начале вообще, и причина, почему начало понимается как начало.
2. Как найти субъективное начало Философии?
3. Как найти объективное начало Философии?
4. Сознание, как субъекто-объективное начало Философии и его свойства в сем значении.

IV. Понятие и характер Философии..... 85

1. Наше понятие о Философии.
2. Логическое сходство его с понятиями первостепенных мыслителей о Философии.
3. Реальное различие между понятиями о Философии, и отсюда различные характеры систем.
4. Синтетизм и его преимущества перед прочими характерами Философии.

V. Цель Философии..... 89

1. Какая цель философских исследований?
 - α. Выведение понятия о цели вообще.
 - β. Выведение понятия о цели Философии.
2. Достигается ли цель Философии?
 - α. Она еще не достигнута.
 - β. Но постепенно достигается.
 - γ. И, однако же, вполне недостижима.

VI. Польза Философии..... 110

1. Причина, по которой исследуется вопрос о пользе Философии.
2. Философию почитают наукой *бесполезной*, между тем как она существенно полезна в отношении к религии и политике.

3. Философию почитают наукой *вредной*, между тем как вред происходит не от Философии, а от вредных людей, когда они занимаются Философией.
4. Философия особенно полезна, когда она имеет характер национальный.
5. Ее влияние на всю область наукословия.

VII. Система Философских наук..... 120

1. Основная наука Философии есть наука самопознания.
2. Начала самопознания — вернее со стороны опыта, синтетически.
3. Но психологический синтез годен только к исследованию нашей природы в ее бытии; поэтому необходима вторая часть науки самопознания, то есть, аналитика человеческой деятельности.
4. Субъективный анализ необходимо требует объективного синтеза:
 - а. Пределы и виды его;
 - б. Трансцендентальная сторона его.
5. Науки Философии

Философский рационализм новейшего времени

Вступление.....	130
Начала философского рационализма, положенные критикой Канта.....	140
Философский рационализм новейшего времени (Продолжение 1).....	159
Философский рационализм новейшего времени (Продолжение 2).....	174
Философский рационализм новейшего времени (Продолжение 3).....	202
Философский рационализм новейшего времени (Продолжение 4).....	239
О самопознании	255
Жизнь Платона	272
О сочинениях Платона	285

Вступительная лекция в психологию

(Извлечено из журн. «Христианское Чтение» за 1868 г.)

§1. Способ самопознания.....	309
§2. Понятие о психологии.....	310
§3. Сознание как начало психологии.....	311
§4. Предмет психологии.....	315
§5. Методы психологии.....	323
§6. Цель психологии.....	327
§7. Польза психологии.....	332
§8. Деление психологии.....	337
Именной указатель.....	340
Предметный указатель.....	344
Содержание.....	349

Научное издание

Серия «Антология украинской мысли»
Основана в 2007 г.

Карпов Василий Николаевич

Сочинения

в трех томах

Т. 1

**Введение в философию.
Философский рационализм новейшего времени.
О самопознании. Жизнь Платона.
О сочинениях Платона.
Вступительная лекция в психологию**

Технический редактор Е. В. Буданова
Художественный редактор А. Ю. Паламарчук
Компьютерная верстка
Корректор М. И. Кащенко

Подписано в печать 28.02.2013. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Усл. печ. лист. 20,63. Тираж 100 экз. Заказ № 1890.

ООО «Издательский дом МПТ»
Св. ДК №1509 от 26.09.2003 г.
72312, г. Мелитополь, ул. К. Маркса, 21/23.
Тел./факс: (06192) 6-74-43

Отпечатано
ЧП Гащенко В.А.

Антология украинской мысли

Серия, предложенная читателю, включает в себя философские сочинения украинских мыслителей. За время существования самостоятельного украинского государства в обществе еще только пробуждается интерес к отечественной философии, и серия «Антология украинской мысли» будет способствовать его укреплению.

В рамках серии планируется издать наиболее интересные и оригинальные сочинения выдающихся представителей украинской философской мысли, начиная со времени ее становления, и завершая современностью. Особое внимание будет, несомненно, уделяться последним трем столетиям.

Планируется издать труды представителей романтизма и Просвещения, а именно, Я. Козельского, П. Лодия, Й. Шада и др.

Несомненно, будут издаваться наиболее значимые сочинения профессоров Киевской религиозной школы, таких как П. Авсенов, С. Гогоцкий, И. Михневич, В. Карпов, П. Кудрявцев, Ор. Новицкий, И. Скворцов и др.

Кроме того, в рамках серии выйдут сочинения представителей университетской философии конца XIX - начала XX вв., соответственно, В. Зеньковского, А. Козлова, Г. Челпанова и др.

**Серия «Антология украинской мысли»
предлагает:**

В серии вышли:

А.Н. Гиляров. Философия в ее существе,
значении и истории.

А.А. Козлов. Свое слово.

Л.Н. Сиднев. Диалог через века.

П.П. Кудрявцев. Абсолютизм или релятивизм?

П.И. Линицкий. Основные вопросы философии.

Об умозрении и отношении умозрительного
познания к опыту.

Готовятся к изданию:

Н.Я. Грот. Сочинения.

С.С. Гогоцкий. Философский лексикон.

О.М. Новицкий. Сочинения.

И.Г. Михневич. Сочинения.