

---

## ИСТОРИЯ И КРИТИКА ФИЛОСОФИИ.

*Владимир Соловьев.* Кризис западной философии. Противъ **позитивистовъ.**  
Москва. 1874.

*Его же.* Критика отвлеченныхъ началъ. Москва. 1880

### Статья первая.

Большое и справедливое вниманіе, которое авторъ возбуждалъ и этими книгами, и своими диспутами (первая книга есть его магистерская, а вторая—докторская диссертация), и публичными лекціями („Чтенія о религіи“), и статьями въ журналахъ, возлагаетъ, или можетъ возлагать на рецензента очень трудныя требованія. Отъ него можно ждать и желать полного опредѣленія духа и смысла этого новаго, столь яркаго явленія въ области нашей мысли. Скажемъ прямо, что мы однако вовсе не имѣемъ въ виду такой задачи; мы устраняемъ ее потому, что хотя авторъ очень твердо и ясно заявилъ свои взгляды и высказалъ много положеній, ихъ опредѣляющихъ, по онъ еще не представилъ никакой философской работы, строго развивающей эти взгляды. Законченные его труды пока представляютъ только подготовительную, отрицательную работу. Именно, въ первой книгѣ онъ доказываетъ, что философія Запада совершила полный циклъ и пришла къ кризису, выходъ изъ котораго долженъ найдтись въ новыхъ воззрѣніяхъ автора. Во второй книгѣ онъ расширяетъ изслѣдованіе той же темы, именно показываетъ, что отвлеченныя нравственныя и гносеологическія начала Запада должны быть признаны несостоятельными, что они исчерпали всю свою силу и свое развитіе, такъ что

намъ слѣдуетъ искать новыхъ началъ, которыя хотя тутъ же и указываются, но вовсе не раскрываются въ полнотѣ.

И такъ, объ работы критическія и даже историко-критическія, основаны на той мысли, что исторія всякаго начала есть вмѣстѣ съ тѣмъ его глубочайшая и неизбежная критика. Цѣль этихъ работъ—подготовленіе почвы для новыхъ воззрѣній, но прямой и наличный предметъ—критика и исторія философіи. На этомъ предметѣ мы и желаемъ остановиться въ нашей рецензій, какъ на томъ, что всего полнѣе и яснѣе высказано авторомъ. Вопросы, о которыхъ онъ говоритъ, чрезвычайно важны и любопытны, и намъ глубоко интересно было провѣрить, въ какой мѣрѣ можно признать его смѣлыя положенія, какія черты изображаемой имъ картины слѣдуетъ считать безусловно вѣрными.

### I.

Авторъ утверждаетъ въ первомъ своемъ сочиненіи, что въ развитіи философской мысли Запада совершился или совершается кризисъ, и мы думаемъ, что онъ, вообще говоря, правъ, что его чуткость правильно указала ему, гдѣ нужно искать главнаго русла человеческой мысли, въ чемъ долженъ состоять ея существенный поворотъ въ настоящее время.

Но прежде всего—какія опредѣленные черты факта, который онъ утверждаетъ? Что нужно сказать объ этомъ кризисѣ,—то ли, что онъ уже совершился, или что онъ теперь только совершается, или наконецъ, что онъ еще имѣетъ совершиться? Если мы приступимъ съ этими вопросами къ книгѣ г. Соловьева, то увидимъ, что у него нѣтъ на нихъ опредѣленнаго отвѣта. Очевидно, онъ не придавалъ большой важности временнымъ и мѣстнымъ обстоятельствамъ кризиса, и все его вниманіе было устремлено въ другую сторону, именно обращено на то, чтобы объяснить внутреннее значеніе кризиса. Онъ стремился не то доказать, что разумѣемый имъ кризисъ совершился, или совершается, или скоро совершится, а только то, что онъ долженъ совершиться, что человеческая мысль пришла къ той точкѣ, гдѣ поворотъ неизбеженъ, что она можетъ, пожалуй, остановиться или даже отступить назадъ, но если пойдетъ впередъ, то неизбежно пойдетъ по извѣстному пути. Такимъ образомъ мысль о кризисѣ была бы совершенно законна и справедлива даже тогда, если бы никакого проявленія кризиса въ дѣйствительности еще не было, если бы онъ совершился, такъ сказать, въ умѣ одного г. Соловьева.

Но проявленія уже есть, и весьма значительныя. Однако же, даже узнать ихъ и измѣрить мы можемъ только тогда, когда имѣемъ ясную идею кризиса. Въ этой идеѣ вся наша точка опоры. Безъ нея мы ничего не увидимъ, мы будемъ слѣпы къ самымъ яркимъ явлениямъ; съ нею мы можемъ точно опредѣлить смыслъ каждаго явленія, то-есть въ какой мѣрѣ и степени, съ какой именно стороны кризисъ выразился въ томъ или другомъ мыслителѣ, въ той или другой его мысли.

Исторія философіи имѣетъ возможность однако же брать факты не только какъ проявленія тѣхъ идей, которыя питаетъ историкъ. Въ этомъ заключается ея преимущество, какъ фактической науки. Она можетъ прилагать къ фактамъ аналитическій приемъ, не предрѣшая ихъ значенія, разъясняя ихъ смыслъ постепенно, а не исчерпывая его вдругъ, раньше самаго начала изслѣдованія. Вотъ почему въ настоящее время многіе изъ всѣхъ философскихъ наукъ одну исторію философіи признаютъ за нѣчто твердое и изучаемое. Для ясности и мы возьмемъ аналитическій ходъ, то-есть, прежде чѣмъ говорить объ идеѣ кризиса, укажемъ тѣ факты, въ которыхъ онъ обнаружился. Съ такого указанія начинается, впрочемъ, и самая книга г. Соловьева. Вотъ что онъ говоритъ:

„Въ умственной исторіи нашего времени не менѣе чѣмъ въ политической происходятъ событія удивительныя и неожиданныя. Давно ли еще, казалось, съ полною увѣренностію можно было думать, что послѣ долгаго ряда философскихъ ученій, изъ которыхъ каждое утверждало себя какъ абсолютную истину и опровергалось послѣдующимъ какъ заблужденіе, умъ человеческій (представляемый западными мыслителями) установился, наконецъ, на отрицательномъ результатѣ позитивизма, принявшаго рѣшеніе высшихъ вопросовъ мысли безусловно невозможнымъ и самую ихъ постановку нелѣпою? И вотъ въ наши дни, когда это позитивное воззрѣніе достигло такого господства, что слово метафизика стало употребляться лишь въ смыслѣ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ,— въ наши дни появляется новая метафизическая система, въ которой тѣ высшіе вопросы, отвергнутые позитивизмомъ, не только опять ставятся, но и разрѣшаются съ необычайною смѣлостью, доходящею иногда до фантастическаго; и эта новая метафизика, вмѣсто того, чтобы быть осмѣянной, какъ этого можно было бы ожидать, пріобрѣтаетъ повсюду огромный, небывалый успѣхъ, за нее хватаются съ жадностію, являясь не только послѣдователи, но и восторженные поклонники. Только

крайняя, принудительная для ума сила высшихъ метафизическихъ вопросовъ можетъ объяснить такое явленіе. Значитъ, дѣло не такъ просто, какъ думаютъ позитивисты; значитъ, недостаточно отстранить существенныя задачи мысли, а нужно во что бы то ни стало разрѣшить ихъ. Въ виду этого, важное значеніе получаетъ и эта новая, послѣдняя попытка ихъ разрѣшенія. Я говорю о „Философіи безсознательнаго“ Эдуарда Гартмана. Но такъ какъ самъ Гартманъ ставитъ свое ученіе въ связь съ предшествовавшими философскими системами, признаетъ себя ихъ завершителемъ, то для опредѣленія его философскаго значенія необходимо припомнить общій ходъ западной философіи“, и пр. (Кризисъ, стр. 1, 2).

Въ этихъ словахъ указаны два факта: во-первыхъ, что въ наши дни позитивизмъ достигъ величайшаго господства, былъ тѣмъ послѣднимъ результатомъ, на которомъ установился умъ человѣческой, во-вторыхъ, что система Гартмана (явившаяся въ 1869 г.) имѣла огромный успѣхъ, показавшій, что господство позитивизма не имѣетъ твердыхъ основаній, или говоря словами автора, что дѣло не такъ просто, какъ думаютъ позитивисты.

Оба факта, конечно, совершенно вѣрны, и заключеніе, которое изъ нихъ выведено, вполне законно и правильно. Но первый фактъ имѣетъ у автора не вполне точное обозначеніе, названъ не тѣмъ именемъ, какимъ слѣдуетъ его назвать, — что, разумеется, нисколько не мѣшаетъ ему быть дѣйствительнымъ фактомъ. По словамъ автора, можно подумать, что умы западной Европы сознательно держались извѣстныхъ началъ, что она строго логически исповѣдывали нѣкоторую философскую систему, которую авторъ называетъ позитивизмомъ. Но сказать этого никакъ нельзя. Нельзя вообще предполагать такого правильнаго развитія умственныхъ явленій; состояніе умовъ извѣстной эпохи нельзя опредѣлять, какъ исповѣданіе опредѣленнаго ученія; скорѣе въ состояніи умовъ должно видѣть извѣстнаго рода настроеніе или направленіе, находящее себѣ исходъ въ весьма разнообразныхъ понятіяхъ. Такъ и въ наше время господствовали и господствуетъ не только позитивизмъ, но и другія ученія, напримеръ, чистый эмпиризмъ и матеріализмъ. Различать эти ученія, конечно, совершенно необходимо. Подъ позитивизмомъ въ точномъ смыслѣ слова нужно разумѣть французскую школу, основанную Контонъ и имѣющую такой своеобразный складъ, что не совсѣмъ легко опредѣлить ея отношенія къ другимъ ученіямъ. Не смотря на вѣрность замѣчаній нашего автора объ отдѣльныхъ пунктахъ этого ученія, онъ

не даетъ въ своей книгѣ цѣлаго образа позитивизма, и есть нѣкоторая неточность въ томъ понятіи, которое, по видимому, онъ себѣ составилъ объ этой философской школѣ. Укажемъ на одну характеристическую черту. Позитивизмъ, между прочимъ, отвергаетъ логику и психологію, онъ не признаетъ ихъ самостоятельности, утверждаетъ, что онѣ не суть науки, то-есть, не суть то, что Французы называютъ sciences, и что Контъ признавалъ за высшій авторитетъ для своей философіи. Уже отсюда видно, что существуетъ большое различіе между позитивизмомъ и чистымъ эмпиризмомъ, школою, развившеюся въ Англіи; и которой самый знаменитый представитель Джонъ Стюартъ Милль. Эта школа не только признаетъ психологію, но можно сказать, ее одну только и признаетъ и готова обратить всю область знанія въ частные случаи психологическихъ законовъ.

Наконецъ, матеріализмъ есть, какъ прекрасно объясняетъ далѣе самъ авторъ, уже нѣкоторая метафизика, хотя и вполне безсознательная. Въ силу такихъ своихъ свойствъ, матеріализмъ есть самое доступное и самое распространенное изъ высшихъ ученій. Онъ даетъ отвѣтъ на метафизическіе вопросы, неизбежно являющіеся въ челоуѣкѣ, по въ то же время не требуетъ сознанія (или даже наоборотъ — требуетъ безсознательности) относительно отправленій мысли, которыя при этомъ совершаются. Поэтому никакой матеріалистъ не знаетъ и не можетъ знать, что онъ метафизикъ; напротивъ, они считаютъ себя въ правѣ смѣяться надъ метафизикою и обыкновенно объявляютъ себя ея непримиримыми врагами.

И вотъ мы пришли къ той чертѣ, въ которой сходны всѣ эти ученія, и въ указаніи которой нашъ авторъ совершенно правъ. Нельзя сказать, что въ наши дни умъ человѣческой держался именно позитивизма; но совершенно справедливо, что онъ, вообще говоря, „признавалъ рѣшеніе высшихъ вопросовъ мысли безусловно невозможнымъ“. что онъ даже отвергалъ самыя вопросы, то-есть, „признавалъ самую постановку ихъ нелѣпою“, что дѣйствительно „слово метафизика стало употребляться лишь въ смыслѣ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ“. Все это — совершенно вѣрно, дѣйствительный фактъ. Въ порожденіи этого факта больше всего участвовалъ матеріализмъ, какъ ученіе метафизическое, а потому наиболѣе легкое, наиболѣе враждебное истинной метафизикѣ и по своей однородности могущее заступать ея мѣсто. Большая часть естествоиспытателей и ихъ читателей и читателей были матеріалисты. Позитивизмъ же и эмпиризмъ, какъ явленія нѣсколько высокія, имѣли меньше

вліянія, и въ полной своей чистотѣ были, можно сказать, исключеніями изъ общаго правила.

При этомъ никакъ не нужно упускать изъ виду, что мы говоримъ о большинствѣ такъ-называемыхъ образованныхъ людей, о массѣ публики. Ученый міръ, сохраняя свои преданія, конечно, не смѣялся надъ метафизикой; въ университетахъ съ философскихъ кафедръ преподавался не матеріализмъ или позитивизмъ, а какое-нибудь изъ учений, имѣющихъ болѣе философскій характеръ. Но ни одно изъ этихъ учений не имѣло большаго вліянія, не пытало само той крѣпкой вѣры въ себя, которая такъ заразительна; поэтому философская ученость послѣдняго времени встрѣчала повсюду холодность и скептицизмъ; сами философы по профессіи утратили гордый языкъ, приличествующій ихъ наукѣ, и часто были очень жалки своею робостію и неувѣренностію.

И такъ, первый фактъ, то-есть, что въ наше время господствовало отрицаніе метафизики и „высшихъ вопросовъ“, мы должны признать совершенно вѣрнымъ, если и не будетъ приписывать его исключительно позитивизму. Господствовало (выразимся такъ) нѣкоторое позитивистическое настроеніе. Если же такъ, то нельзя не видѣть, что второй фактъ, успѣхъ Гартмана, поставленъ авторомъ въ правильномъ свѣтѣ. Этотъ успѣхъ составляетъ дѣйствительное противорѣчіе господствовавшему настроенію, и слѣдовательно, свидѣтельствуетъ „о крайней принудительной для ума силѣ высшихъ метафизическихъ вопросовъ“ (стр. 2). При этомъ авторъ вовсе не выставляетъ себя сторонникомъ Гартмана. Чтобы доказать свою главную мысль, онъ даже замѣчаетъ, что въ новой метафизической системѣ эти высшіе вопросы „разрѣшаются съ необычайною смѣлостію, доходящею иногда до фантастическаго“. Такимъ образомъ самая нелѣпость Гартмана (на нѣтъ изъ нихъ впоследствии авторъ указываетъ съ большою рѣзкостію) составляютъ доказательство въ пользу кризиса, показываютъ — какую непонятную слабость вдругъ обнаружилъ страшный авторитетъ современнаго научнаго духа.

Но какой же точный и опредѣленный смыслъ нужно придавать успѣху Гартмана? Прямо и несомнѣнно изъ него слѣдуетъ видѣть только то, что противоположное настроеніе оказалось слабымъ, что оно въ известной части умовъ побѣждено новымъ явленіемъ. Но что же дальше? Какое объясненіе дать этой побѣдѣ? Можно ли сказать, что эти люди, которые съ 1869 ежегодно выпускаютъ по одному или по два издапія сочиненія Гартмана, и слѣдовательно, въ той или

другой степени отказываются отъ своего презрѣнія къ метафизикѣ, — можно ли сказать, что эти люди въ своемъ умственномъ настроеніи представляютъ намъ, какъ выражается авторъ, — „настоящую минуту философскаго сознанія“ (стр. 32)? Мы готовы согласиться, что эта публика, приговору которой авторъ желаетъ придать такое важное значеніе, есть лучшая философская публика на свѣтѣ, болѣе подготовленная, болѣе чуткая къ дѣлу; и все-таки, чтобы признать ея приговоръ намъ нужно сдѣлать еще другія предположенія, столь трудныя, что правильнѣе будетъ ихъ отрицать чѣмъ допускать. Нужно предположить, что эта публика постоянно имѣла въ виду всѣ тѣ выходы изъ своего позитивнаго настроенія, какіе возможны, и сомнительно и твердо отрекалась отъ этихъ выводовъ; нужно предположить, что она стала порицать свой позитивизмъ только тогда, когда убѣдилась, что есть новый выходъ, отвѣчающій на тѣ ея запросы, удовлетворяющій тѣмъ ея требованіямъ, которымъ прежніе предлагаемые ей выходы не удовлетворяли. Очевидно, дѣлая такія предположенія, мы приписываемъ публикѣ совершенно фантастическія свойства, — именно мы дѣлаемъ изъ нея существо совершенно пассивное и безконечно чуткое; мы отрицаемъ у нея всякую самодѣятельность, такъ какъ самодѣятельность помѣшала бы правильности ея приговоровъ, и вмѣсто того даемъ ей всеобъемлющую и пронизательнѣйшую отзывчивость, тотчасъ рѣшающую, гдѣ наилучшій путь къ истинѣ. Въ дѣйствительности, конечно, дѣло происходитъ иначе. Въ дѣйствительности публика прежде всего есть существо пристрастное, то-есть, питающее известныя чувства и стремленія, и потому признающее и превозносящее только то, что подходитъ подъ эти чувства и стремленія. Она не разборчива и не пронизательна, а напротивъ часто изъ самыхъ ничтожныхъ вещей создаетъ себѣ идоловъ, и поклоняется имъ слѣпо, не видя въ своемъ кумирѣ никакихъ недостатковъ. Съ такою же слѣпотой и увлеченіемъ она поступаетъ и тогда, когда низвергаетъ одни кумиры и обращается къ другимъ. Если публика отъ одного ученія переходитъ къ другому, то никогда нельзя бывать сказать, что это и есть та минута, когда старое ученіе обнаружило свою полую недостаточность, и когда явилась потребность именно въ этомъ новомъ ученіи. Самый обыкновенный случай тотъ, что ученіе несостоятельное держится, не смотря на всевозможные признаки, обнаруживающіе его несостоятельность. Искра истины, удовлетворяющей известнымъ потребностямъ человѣческаго сердца, достаточна для того, чтобы ученіе, содержащее эту искру жило, не смотря ни на какія слабыя свои стороны. Люди

имѣютъ способность сосредоточиваться на немногихъ идеяхъ, и цѣлыя поколѣнія живутъ иногда очень ограниченными взглядами, не сознавая ихъ ограниченности, не чувствуя нужды въ болѣе широкихъ понятіяхъ. Точно такъ, когда въ массѣ публики заговорятъ потребности, которыя прежде были заглушены ея увлеченіями, ея переживаніемъ извѣстныхъ идей, она, какъ говорится, бросается на новыя идеи, на новыя ученія, но вовсе не по выбору, не по тонкой и тщательной оцѣнкѣ. Она бросается на то, которое обазалось на лицо, первое попало на глаза, первое пригодилось для этой цѣли. Горизонтъ идей каждой публики очень не великъ; если нѣтъ въ этомъ горизонтѣ идей, достойныхъ того, чтобы ихъ исповѣдывали и имъ поклонялись, то мѣсто ихъ занимаютъ идеи слабыя, фальшивыя, миражныя. Такимъ образомъ самая лучшая публика можетъ долгое время блуждать отъ одного половинчатого, или даже уродливаго ученія къ другому, пока наконецъ не явится такое, которое возьметъ себѣ авторитетъ по нѣкоторому дѣйствительному праву и будетъ достойно ея приверженности.

Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что движеніе публики и движеніе выдающихся философскихъ умовъ не совпадаютъ. Такъ какъ всякое явленіе имѣетъ соотвѣтствующую причину, то конечно, самыя безпорядочныя умственныя волненія публики имѣютъ свой смыслъ, свою логику, но эта логика можетъ далеко расходиться съ той, которая управляетъ усиліями дѣйствительныхъ философовъ. Человѣчество, вообще говоря, конечно, способно къ истинѣ и добру; въ инстинктахъ толпы обыкновенно есть нѣчто вѣрное и благородное. Но въ приложеніи этихъ инстинктовъ почти всегда происходитъ ошибка; исторія вся наполнена этими ошибками, представляющими рядъ непрерывныхъ неудачъ и попытокъ, имѣющихъ развѣ лишь то оправданіе, что всѣ онѣ направлены къ одной цѣли и отчасти исправляютъ и уравновѣшиваютъ одна другую.

И такъ, намъ приходится выбирать между авторитетомъ успѣха и авторитетомъ выдающихся мыслителей. Стараясь вникнуть въ смыслъ историческихъ фактовъ, мы волей-неволей становимся ихъ судьями, должны сами рѣшать, что важно и хорошо и что нѣтъ. Успѣхъ Гартмана, конечно, имѣетъ значеніе, но какое? Можетъ быть, Гартманъ былъ поводомъ къ пробужденію весьма низкихъ инстинктовъ толпы, и тогда его успѣхъ стоитъ ниже его самого. Можетъ быть, Гартманъ есть прямое выраженіе мыслей толпы, можетъ быть, онъ только сказалъ то, что она думала, какъ, напримѣръ, это было съ Гельвеціемъ

въ прошломъ столѣтіи, или въ наши дни съ книгою Давида Штрауса „Der alte und der neue Glaube“,—и тогда этотъ успѣхъ есть только подтвержденіе того, что существовало до него, и слѣдовательно, ничего новаго не обозначаетъ. Можетъ быть, наконецъ, успѣхъ имѣетъ значеніе гораздо большее, чѣмъ самъ Гартманъ съ его ученіемъ, то есть, можетъ быть, этотъ философъ затронулъ въ публикѣ струны, которыя въ немъ самомъ звучатъ слабо, можетъ быть, онъ самъ не понимаетъ, тѣхъ глубокихъ инстинктовъ, которые пробуждены его книгой и составили ея успѣхъ. Мы думаемъ, что это послѣднее предположеніе всего справедливѣе, и что въ сущности съ нами согласенъ и г. Вл. Соловьевъ, такъ что мы сказали здѣсь почти то, что онъ подразумѣвалъ. Успѣхъ, который всегда есть вещь опасная и болѣе или менѣе обманчивая, въ настоящемъ случаѣ неблагопріятенъ своему виновнику; очень строгіе судьи могли бы, пожалуй, сказать, что Гартманъ создалъ себѣ не славу, а скорѣе безславіе.

Обратимся же къ самому Гартману. Если разсматривать его ученіе не по отношенію къ публикѣ, а по его внутренней связи съ другими философскими ученіями, то окажется, что оно имѣетъ весьма опредѣленную исторію, чрезвычайно любопытную при сопоставленіи ея съ его успѣхомъ. Оказывается, что Гартманъ есть послѣдователь и продолжатель ученія Шопенгауэра, которое явилось уже давно, въ 1818 г. но не имѣло тогда никакого успѣха. Всѣ существенныя мысли, вся сила Гартмана заимствована имъ изъ этой старой философіи, изъ „философіи воли“. Такъ это утверждаетъ и г. Вл. Соловьевъ. „Первый основатель этой философіи“, говоритъ онъ, — „Шопенгауэръ“ (стр. 95) и „система Гартмана есть лишь дополнительное видоизмѣненіе Шопенгауэровой“ (стр. 71). И такимъ образомъ, хотя нашъ авторъ утверждаетъ, что философскій кризисъ совершается именно теперь, въ послѣдніе годы, но источникомъ этого кризиса отъ принужденъ считать не людей нынѣшняго времени, не движеніе, происшедшее въ ихъ умахъ, а мысль, явившуюся шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ въ умѣ чловѣка, отдѣленнаго отъ насъ полными двумя поколѣніями. Такъ и говоритъ г. Соловьевъ: „Начало этому перевороту положено Шопенгауэромъ, такъ что система Гартмана, обозначающая собою настоящую минуту философскаго сознанія, прямо исходитъ изъ ученія Шопенгауэра и на него опирается“ (стр. 32).

Вотъ фактъ удивительный и поясняющій намъ ходъ иныхъ явленій исторіи философіи. Конечно, ученіе Гартмана имѣетъ и внутреннія свойства, пріобрѣвшія ему современный успѣхъ; но едва ли эти

свойства заключаются въ томъ философскомъ шагѣ впередъ, который думаетъ видѣть въ немъ г. Соловьевъ. Эту попытку пойти дальше Шопенгауэра мы не находимъ удачною и думаемъ, что свойства, давнія успѣхъ Гартману, состоятъ не въ углубленіи и возвышеніи основной мысли, принадлежащей Шопенгауэру, а скорѣе въ суженіи ея и приниженіи до уровня публики. Внутреннее значеніе Гартмана намъ кажется преувеличено нашимъ авторомъ. Но, какъ бы мы объ этомъ ни судили и въ какую бы сторону ни рѣшили, главныя черты этой исторіи остаются неизмѣнными и несомнѣнными. Именно, что давно уже появилось въ глубокомысленной Германіи ученіе, образующее коренной переворотъ въ западной философіи, но что, — такъ какъ умы были увлечены другими ученіями, новая философія цѣлое полстолѣтіе не имѣла никакого вліянія; однако же, по мѣрѣ того, какъ изнашивались и переживались другія философскія системы, „философія воли“ все больше и больше приобрѣтала приверженцевъ, и особенно много возбуждаетъ вниманія теперь, когда одинъ изъ нихъ, Гартманъ, написалъ книгу, основанную на тѣхъ же главныхъ мысляхъ и имѣющую большой успѣхъ. Эти факты, очевидно, способны внушить намъ недо- вѣріе къ публикѣ и требуютъ, чтобы мы разсматривали дѣло незави- симо отъ ея приговоровъ. Та публика, которая не замѣтила Шопен- гауэра, не можетъ внушать намъ вѣры, когда она увлекается Гарт- маномъ. Во всякомъ случаѣ главное наше вниманіе должно быть устремлено на Шопенгауэра. Мы еще можемъ спорить, въ какой мѣрѣ и формѣ совершился, даже совершается или нѣтъ, въ западной фи- лософіи кризисъ, то-есть, переворотъ, измѣняющій все ея направле- ніе, но этотъ кризисъ несомнѣнно совершился въ умѣ этого че- ловѣка.

Судьба Шопенгауэра интересна въ высшей степени. Онъ родился еще въ прошломъ столѣтіи, въ 1788 г., и слѣдовательно, былъ почти сверстникомъ Шеллинга (только на 13 лѣтъ моложе); значитъ, онъ принадлежалъ къ тому удивительному поколѣнію, которое слѣдовало за Кантомъ, которое продолжало дѣло Канта и создало то, что мы теперь называемъ нѣмецкою философіей. Около 1812 года въ Шопен- гауэрѣ явились мысли новаго взгляда, коренной реформы кантовской философіи, и въ 1818 г. онъ издалъ свое главное сочиненіе: „Миръ какъ воля и представленіе“ (Die Welt als Wille und Vorstellung). Но судьба этого ученія не была похожа на судьбу ученій его свер- стниковъ. Между тѣмъ, какъ Фихте, Шеллингъ, Гегель одинъ за другимъ были признаваемы стоящими во главѣ философскаго движенія и воз-

буждали несмѣнный энтузіазмъ, о Шопенгауэрѣ никто и не гово- рилъ. Книга его не раскупалась, и издатель большую часть ея экзем- пляровъ долженъ былъ обратить на макулатуру. Правда, по ученому обычаю Нѣмцевъ, имя Шопенгауэра стало упоминаться въ разныхъ учебникахъ и историческихъ обзорахъ философіи, какъ одного изъ кантіанцевъ, имѣющаго свои особыя взгляды; но эти упоминанія, дѣлаемая, такъ сказать, по долгу учености, нимало не разсѣвали неизвѣстности, окружавшей и ученіе и даже имя Шопенгауэра. Когда иной читатель, случайно взявшійся за его книгу, найденную имъ гдѣ-нибудь въ казенной библіотекѣ, былъ поражаемъ силою языка и мысли философа, то считалъ это за совершенно неожиданное открытіе. Восторгъ такихъ случайныхъ читателей изрѣдка былъ высказываемъ и въ печати. И все-таки, черезъ двадцать-пять лѣтъ послѣ выхода своей книги (то-есть, въ 1844 г.), Шопенгауэръ едва-едва могъ до- биться, чтобы книгопродавецъ сдѣлалъ второе изданіе, не требуя съ него ррплаты. Между вторымъ и третьимъ изданіемъ (въ 1859 г.), не смотря на увеличивающійся кругъ почитателей, прошло опять цѣлыхъ пятнадцать лѣтъ; только въ концѣ пятидесятихъ годовъ, слѣдовательно, уже передъ самою своею смертію (въ 1860 г.) Шо- пенгауэръ сталъ пользоваться, наконецъ, славою великаго мыс- лителя.

Все это время Шопенгауэръ, съ постоянствомъ и твердостію истиннаго Германца, не терялъ вѣры въ себя, въ высокое значеніе своей мысли, и упорно работалъ надъ ея уясненіемъ и подтвержде- ніемъ, такъ что написалъ нѣсколько томовъ, дополняющихъ и объ- ясняющихъ его главное сочиненіе, ту книгу, въ которой для него сосредоточился весь смыслъ его жизни.

## II.

Мы указали, такимъ образомъ, внѣшніе факты переворота, совер- шающагося въ философіи; обратимся теперь къ его внутреннему смыслу.

Разъясненію этого внутренняго значенія кризиса посвящена вся книга г. Вл. Соловьева; признавая справедливость главной мысли Шопенгауэра, авторъ старается показать, въ какомъ отношеніи это новое направленіе находится къ другимъ ученіямъ западной фило- софіи, какъ прошлымъ, такъ и современнымъ. Все остальное, что есть въ сочиненіи г. Соловьева, критическія замѣчанія о философіи

Шопенгауэра, сужденія о Гартманѣ, собственные выводы, возраженія противъ позитивизма, — все это имѣетъ второстепенное значеніе, занимаетъ меньше мѣста, не представляетъ того точнаго развитія, какъ главный предметъ, то-есть объясненіе кризиса, совершеннаго Шопенгауэромъ. Мы указываемъ настоятельно на это главное содержаніе книги, такъ какъ изложеніе автора представляетъ нѣкоторый вѣдѣшній беспорядокъ и касается слишкомъ обширнаго круга предметовъ, вслѣдствіе чего читатели могутъ не только умышленно, но и невольно упускать изъ виду главный пунктъ дѣла.

Сущность кризиса заключается прежде всего въ возстановленіи метафизики, то-есть, такого познанія, котораго важность и самая возможность отвергается современнымъ позитивистическимъ настроеніемъ. Метафизика есть высшее, или истинное познаніе, въ сравненіи съ которымъ обыкновенное познаніе является совершенно недостаточнымъ, не обнимающимъ истинно-сущаго, дѣйствительнаго бытія. Шопенгауэръ положилъ основаніе новой метафизикѣ, превосходящей своею твердостью другія метафизическія попытки. Изъ ученія Канта, которое ограничивало человѣческой разумъ познаніемъ явленій, Шопенгауэръ нашелъ путь въ область сущностей, путь болѣе надежный и ясный, чѣмъ пути другихъ послѣкантиовскихъ мыслителей, оказавшіяся только мнимыми выходами. Такимъ образомъ Шопенгауэръ совершилъ, какъ онъ самъ любилъ выражаться, величайшее изъ метафизическихъ открытій, именно открылъ ту вещь въ себѣ, Ding an sich, которая, по ученію Канта, для насъ недоступна. По Шопенгауэру, мы съ этимъ истинно-сущимъ встрѣчаемся непосредственно въ самихъ себѣ, именно въ тѣхъ явленіяхъ, которыя образуютъ сферу воли въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова (то-есть, съ включеніемъ въ нее чувствованій). Поэтому, распространяя на метафизическую сущность вещей названіе факта, въ которомъ она для насъ всего явственнѣе, Шопенгауэръ называетъ ее вообще волею.

Вторая черта кризиса, не менѣе, а даже болѣе существенная, заключается въ томъ, что возстановлена, или пожалуй, вновь создана этика, ученіе о нравственности. Сущность шопенгауэровской метафизики такова, что эта метафизика не только неразрывно связана съ этикой, но и прямо въ нее переходитъ или изъ нея вытекаетъ, совершенно такъ, какъ, на примѣръ, у Гегеля метафизика сливается въ одно съ логикой. По Шопенгауэру, метафизическое значеніе нашей

жизни заключается въ значеніи нашей воли, и высшая задача человѣка есть чисто нравственная задача.

Эта этика точно также находится въ глубокой противоположности съ современнымъ позитивистическимъ настроеніемъ, тоже составляетъ открытіе Шопенгауэра и кризисъ въ развитіи западной философіи.

Нелѣпо было бы, однако же, думать, что Шопенгауэръ въ столь важныхъ вопросахъ первый пашель истину, что онъ какъ бы создалъ настоящую метафизику и этику. Метафизика и этика составляютъ самыя существенныя требованія человѣческаго ума; нужно поэтому предположить, что принадлежащія къ этимъ областямъ истины были въ той или другой формѣ доступны человечеству даже съ самыхъ древнихъ временъ, съ тѣхъ поръ, когда началась его духовная жизнь. Такъ и признаетъ это Шопенгауэръ; онъ сближаетъ свои метафизическіе и этические взгляды съ лучшими религіозными воззрѣніями всѣхъ вѣковъ, въ особенности, на примѣръ, съ воззрѣніями Индусовъ, народа, въ которомъ религіозныя воззрѣнія обыкновенно находились въ тѣсной связи съ философскими. Такимъ образомъ, величайшее изъ открытій въ метафизикѣ есть вмѣстѣ подтвержденіе самыхъ древнихъ и всегдашнихъ гаданій и требованій человѣческой души. Древніе запросы человечества получаютъ теперь лишь нѣкоторую философскую формулировку, оказываются оправданными и уясненными въ формахъ философскаго мышленія. Ученіе Шопенгауэра имѣетъ поэтому извѣстнаго рода религіозный характеръ, ведетъ къ религіозному пониманію жизни. Вотъ гдѣ смыслъ того пессимизма, которымъ отличается эта философія, и который всего больше обратилъ на нее вниманія, какъ черта прямо противная глубокому оптимистическому настроенію, господствующему въ наше время. Пессимизмъ Шопенгауэра есть идея, свойственная всѣмъ религіямъ спасенія, самымъ возвышеннымъ изъ религій, та мысль, что земная жизнь не можетъ удовлетворить душу человѣка, что въ мірѣ господствуетъ зло и физическое, и еще болѣе нравственное, и что для достиженія нравственнаго достоинства нужно не питать стремленія къ земному счастью и бороться съ самимъ собою, то-есть, какъ говоримъ мы, христіане, искать царства Божія, которое не отъ міра сего.

Вообще ученіе Шопенгауэра содержитъ въ себѣ твердыя точки опоры для философскаго пониманія религій, пониманія часто совершенно невозможнаго съ другихъ точекъ зрѣнія. И такъ-какъ метафизику, этику, религію можно разсматривать какъ факты, и притомъ самыя

главные факты духовной жизни человечества, то можно сказать, что никакая другая философия не представляет возрѣвѣй, лучше объясняющихъ глубочайшія явленія исторіи, болѣе вносящихъ смысла въ ихъ изученіе.

Отъ этихъ краткихъ и общихъ указаній намъ слѣдуетъ теперь перейти къ болѣе подробнымъ, по крайней мѣрѣ къ такимъ, которыя можно найдти въ книгѣ г. Соловьева. Но прежде замѣтимъ, что, какъ всякое явленіе, такъ и этотъ философскій кризисъ можетъ быть изучаемъ съ двухъ сторонъ, съ положительной и съ отрицательной.

Подходя къ нему съ положительной стороны, мы должны прямо излагать ученіе Шопенгауэра и стараться подкрѣпить его прямыми доказательствами. То-есть, намъ слѣдуетъ ссылаться на общія, всегдѣшнія условія человѣческаго познанія и на общія всегдѣшнія требованія человѣческаго сердца. Для утвержденія и разъясненія мыслей Шопенгауэра мы можемъ въ этомъ случаѣ сближать ихъ съ ученіемъ и мыслями какого-угодно времени, напримѣръ, съ Платономъ, съ буддистами и т. д., какъ это и дѣлаетъ самъ Шопенгауэръ. Когда дѣло идетъ объ истинѣ, намъ нѣтъ никакой причины отдавать предпочтеніе новымъ ученіямъ надъ старыми и чѣмъ нибудь ограничивать свой выборъ.

Но если мы возьмемъ предметъ съ отрицательной стороны, то-есть, будемъ противопоставлять излагаемое ученіе какому-нибудь другимъ, то намъ, очевидно, всего полезнѣе и важнѣе взять для этого противопоставленія ученія современныя, притомъ наиболѣе господствующія, имѣющія наибольшую силу въ настоящую минуту. Мы живемъ среди извѣстнаго круга идей, съ которыми знакомимся съ дѣтства и которыми ежедневно питаемся. Эти идеи, если часто не составляютъ опредѣленныхъ философскихъ ученій, то всегда имѣютъ однако же внутреннюю, хотя не сознаваемую нами логическую связь, обладаютъ нѣкотораго рода органическою силою, дающею имъ способность обращать все воспринимаемое въ свои формы. Спрашивается, въ какомъ же отношеніи находится Шопенгауэръ къ нынѣшнимъ философскимъ ученіямъ, къ тому или другому кругу современныхъ идей? Очевидно, эта философія получить для насъ чрезвычайную ясность, если мы поймемъ ея отличіе отъ ходячихъ ученій и понятій и ея преимущество надъ ними. По сущности дѣла, отличіе здѣсь имѣетъ самую высшую возможную степень. Если справедливо то, что утверждаетъ Шопенгауэръ, если одинъ онъ далъ настоящія основанія метафизики и этики, то отсюда слѣдуетъ, что другія ученія не заклю-

чали въ себѣ такихъ основаній. Не имѣя этихъ основаній, они—если повзвѣстно видѣли свое положеніе, должны были отрицать самую возможность метафизики и этики; если же не сознавали отсутствія основаній, то должны были строить несостоятельныя, мнимыя понятія объ этихъ предметахъ, которыя, будучи правильно разъяснены и послѣдовательно развиты, съ теченіемъ времени приводили или приведутъ къ тому же результату, то-есть, къ необходимости отрицать метафизику и этику.

Разсуждая подобнымъ образомъ, можно вообще въ каждомъ ученіи, все равно новаго или древняго, извлечь отрицательное доказательство въ пользу Шопенгауэра; новыя слѣдуетъ предпочесть только потому, что они намъ знакомѣе, и слѣдовательно, доказательство будетъ яснѣе.

Если теперь мы посмотримъ, что сдѣлалъ нашъ авторъ относительно задачи, объемъ которой мы старались показать, то увидимъ, что его главное вниманіе было обращено на ея отрицательную сторону. На изложеніи и уясненіи главныхъ пунктовъ шопенгауэровскаго ученія онъ мало останавливается; всего больше мѣста и труда онъ употребилъ на доказательство той несостоятельности по отношенію къ метафизикѣ и этикѣ, которая открылась, или которую онъ самъ открываетъ въ другихъ ученіяхъ. Этой сторонѣ дѣла онъ приписываетъ, очевидно, болѣе вѣсъ, чѣмъ она имѣетъ на самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ, какъ мы думаемъ. Его увлекъ въ этомъ случаѣ планъ, которымъ онъ задался съ самаго начала. Онъ хотѣлъ, что называется, исторически вывести Шопенгауэра, почему и говоритъ въ одномъ мѣстѣ: „Собственная цѣль настоящаго изслѣдованія заключается въ генетическомъ объясненіи современнаго кризиса или переворота философской мысли, начало же этому перевороту положено Шопенгауэромъ“ и пр. Ради этого-то генетическаго объясненія авторъ и налегъ на отрицательную сторону задачи.

Въ самомъ дѣлѣ, сущность его объясненія заключается въ слѣдующемъ: Хотя всѣ философскія ученія, начиная отъ самыхъ первыхъ зачатковъ схоластики, несостоятельны по сравненію съ точкой зрѣнія, занятой Шопенгауэромъ, но эта несостоятельность никогда не обнаруживалась такъ ясно, какъ теперь, да и не могла обнаружиться, такъ какъ многовѣковое развитіе западной философіи потребно было для разоблаченія неправильности ея пути, односторонности ея попытокъ. И вотъ почему именно только теперь, только въ минуту появленія Гартмана, темное, но уже вполне созрѣвшее



чувство этой несостоятельности было достаточно сильно, чтобы заставить умы отказаться отъ прежняго пути и съ жадностью броситься на новую метафизику, хотя и очень дерзкую и даже фантастическую, но заключающую въ себѣ зерно дѣйствительной истины. Вотъ въ чемъ и заключается современный кризисъ.

Такого рода историческія соображенія могутъ быть, конечно, совершенно справедливы; но замѣтимъ, что ихъ нельзя считать полнымъ генетическимъ выводомъ. Они вѣдь нимало не объясняютъ намъ, какъ и откуда зародились мысли Шопенгауэра, какимъ образомъ въ этомъ одномъ человѣкѣ явились понятія, совершенно непохожія на широкій и могущественный потокъ умственнаго развитія, увлекавшій его современниковъ. Словомъ, положительная сторона дѣла, наиболѣе важная, наиболѣе интересная, нисколько не получаетъ разъясненія, если и будутъ показаны всѣ условія, при которыхъ новая мысль могла найдти себѣ почву и получить безпрятственную возможность овладѣть умами.

Какъ бы то ни было, изслѣдованіе нашего автора имѣетъ указанную нами неполноту. Но, при точности его изложенія, эта неполнота такъ и остается только неполнотою, то-есть не мѣшаетъ достоинству тѣхъ частей и положеній, которыя имъ развиваются подробнѣе. Вообще книга г. Вл. Соловьева представляетъ съ вѣншей стороны безпорядокъ, а съ внутренней—очевидную отрывочность; во многихъ мѣстахъ онъ обрываетъ свою мысль, или круто переходитъ къ заключенію, не дѣлая яснаго и отчетливаго вывода. Но, не смотря на то, въ книгѣ господствуетъ одна мысль, связывающая всѣ ея отрывочныя части и изглаживающая тѣ случайныя противорѣчія и неточности, которыя изрѣдка попадаются. Наилучшее понятіе объ этой мысли мы получимъ, если возьмемъ тезисы, которые авторъ прочелъ и вызывался защищать на своемъ диспутѣ (мы не говоримъ защищать, а только вызывался защищать, такъ какъ возраженія, предложенныя ему на диспутѣ, почти вовсе не касались этихъ тезисовъ). Въ нихъ очень ясно, свяно и въ порядкѣ изложена сущность „Кризиса западной философіи“, формулированы не только тѣ взгляды, которые достаточно развиты въ этой книгѣ, но и тѣ, на которые авторъ только указалъ и которыхъ вполне развить не успѣлъ. Вотъ его тезисы:

1) „Оба главныя направленія западной философіи—раціоналистическое, ограничивающееся кругомъ общихъ логическихъ понятій, и эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной

дѣйствительности—сходятся въ томъ существенномъ пунктѣ, что оба одинаково отрицаютъ собственное бытіе какъ познаваемого, такъ и познающаго, оставляя одну только абстрактную форму познанія, почему оба эти направленія могутъ быть подведены подъ общее понятіе абстрактнаго формализма.

2) „Отрицаніе метафизики, какъ познанія объ истинно сущемъ, одинаково свойственное какъ раціонализму въ его послѣдовательномъ развитіи, такъ и эмпиризму, — происходитъ исключительно изъ собственной ограниченности этихъ направленій.

3) „Отрицаніе этики, какъ ученія о цѣляхъ или о долженствующемъ быть, равномерно обуславливается ограниченностію раціонализма и эмпиризма.

4) „Философія воли и представленія, основанная Шопенгауэромъ и развитая далѣе Гартманомъ, въ существенномъ содержаніи своихъ принциповъ свободна отъ основной односторонности раціонализма и эмпиризма, но въ своихъ систематическихъ построеніяхъ раздѣляетъ общую формальную ограниченность всей западной философіи, состоящую въ обособленіи абстрактныхъ элементовъ, какъ самостоятельныхъ сущностей.

5) „Общій необходимый результатъ западнаго философскаго развитія въ области ученія о познаніи состоитъ въ томъ, что чистое мышленіе и чистая эмпірія должны быть признаны одинаково невозможными и истинный философскій методъ долженъ быть опредѣленъ, какъ конкретное мышленіе, состоящее въ выведеніи изъ эмпирическихъ данныхъ того, что въ нихъ необходимо логически заключается.

6) „Въ области метафизики: въ качествѣ абсолютнаго первоначала вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей долженъ быть признанъ конкретный всеединный духъ.

7) „Въ области этики: должно быть признано, что послѣднія цѣль и высшее благо достигаются только совокупностію существъ посредствомъ логически необходимаго и абсолютно-цѣлесообразнаго хода міроваго развитія, конецъ котораго есть уничтоженіе вещественнаго міра, какъ вещественнаго, и возстановленіе его, какъ царства духовъ во всеобщности духа абсолютнаго“.

Изъ этихъ семи тезисовъ извѣстное развитіе получили въ книгѣ только первые пять; остальные два почти только указаны. Но эти первые пять тезисовъ, какъ видитъ читатель, имѣютъ отрицательный характеръ, обозначаютъ несостоятельность западной философіи но

всѣмъ существеннымъ пунктамъ, по вопросамъ о познаніи, метафизикѣ и этикѣ. Въ четвертый тезисъ впрочемъ внесено заявленіе, что Шопенгауэръ изложилъ основаніе философіи, которая въ существенномъ содержаніи своихъ принциповъ свободна отъ общей несостоятельности. Съ пятого положенія начинается указаніе на собственные выводы автора, то-есть, тутъ оканчиваются заключенія, которыя могли получиться изъ прямого анализа историческихъ фактовъ и начинается заявленіе новыхъ еще не признанныхъ началъ, почему авторъ и употребляетъ слово „должно“; „философскій методъ“, говоритъ онъ, „долженъ быть определенъ, какъ конкретное мышленіе“, „за первоначало долженъ быть признанъ конкретный всеединый духъ“ и т. д. Эти положенія развиваются въ книгѣ только отрывочно, или даже только указываются; разбирать ихъ какъ вполне сложившееся ученіе невозможно, и слѣдуетъ предоставить автору сперва самому развить и формулировать ихъ въ надлежащей полнотѣ. Въ настоящую же минуту эти положенія уясняютъ намъ только тотъ путь, котораго онъ держится, указываютъ края его мысли и въ этомъ смыслѣ могутъ быть предметомъ только какихъ-нибудь общихъ замѣчаній.

И такъ, главное дѣло у г. Вл. Соловьева въ критикѣ западной философіи. Если взглянемъ внимательнѣе, то увидимъ даже, что эта критика у него спеціально обращена на извѣстную сторону предмета, именно на ученіе о познаніи, на такъ-называемую гносеологию. Для философовъ обыкновенно все зависитъ отъ того, какъ мы понимаемъ сущность познанія. По этому взгляду, въ корнѣ, въ основаніи, тѣ или другіе метафизическіе и этические результаты происходятъ отъ того, что мы держимся того или другаго ученія о познаніи; какова наша гносеология, такова и метафизика и этика. Вотъ почему въ первомъ же своемъ тезисѣ авторъ свои два главныхъ направленія западной философіи различаетъ не по какому-нибудь содержанію ученій, а по методу: рационалистическое и эмпирическое. Вотъ почему и изложеніе своихъ собственныхъ началъ онъ начинаетъ съ тезиса по гносеологіи: „Истинный философскій методъ долженъ быть определенъ какъ конкретное мышленіе“.

Поэтому и критика автора, главнымъ образомъ, направлена на философскій методъ, и всѣ его историческіе очерки и сближенія имѣютъ предметомъ преимущественно ученіе о познаніи. Метафизика и этика получаютъ въ каждомъ случаѣ какъ выводы, которые измѣняются слѣдствіемъ измѣненіемъ метода.

Мы показали, такимъ образомъ, съ какой стороны и въ какой

мѣрѣ анализированъ въ разбираемой книгѣ тотъ кризисъ, о которомъ желаемъ дать понятіе читателямъ. Теперь воспользуемся изложеніемъ автора, чтобы хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ подойти ближе къ сущности и значенію кризиса.

### III.

Шопенгауэръ воспитался на философіи Канта и былъ ревностнымъ его поклонникомъ. Свое ученіе онъ ставитъ въ непосредственную связь съ ученіемъ критической философіи; онъ развѣшилъ, какъ онъ говоритъ,—ту задачу, предъ которою остановился Кантъ, открылъ то, чего тотъ искалъ, но не нашелъ. Самое же открытіе заключается, по изложенію г. Вл. Соловьева, въ слѣдующемъ:

„Всякое данное опыта состоитъ, какъ доказано Кантомъ, изъ двухъ элементовъ: изъ общихъ и необходимыхъ формъ нашего познанія, обусловливающихъ возможность всякаго опыта и имѣющихъ такимъ образомъ апріорный характеръ, и изъ собственной сущности явленій, названной Кантомъ Ding an sich и приходящей a posteriori. Поскольку данная дѣйствительность определяется первымъ элементомъ, постольку она намъ ясна и понятна, ибо постольку она есть наше собственное представленіе, явленіе въ нашемъ сознаніи. Поскольку же въ ней находится второй элементъ, постольку она для насъ непонятна и таинственна; и, выдѣливъ въ данномъ явленіи общія апріорныя формы нашего познанія, мы получаемъ этотъ второй элементъ, то-есть, внутреннюю сущность вещей, искомое метафизики, но получаемъ какъ чистое неизвѣстное, какъ  $x$ , лишенное всѣхъ апріорныхъ и, слѣдовательно, извѣстныхъ намъ коэффициентовъ. Еслибы міръ определялся исключительно формами нашего познанія, еслибы онъ былъ только нашимъ представленіемъ, то въ немъ все было бы ясно и понятно. Всѣ явленія познавались бы a priori посредствомъ дедукціи изъ общихъ формъ представленія и, слѣдовательно, были бы точно такъ же очевидны и просты, какъ математическія аксіомы и теоремы. Между тѣмъ, въ дѣйствительности мы находимъ, что во всякомъ явленіи, какъ бы просто оно ни казалось, всегда есть нѣчто такое, что не можетъ быть выведено a priori, а дается намъ эмпирически. Нѣчто необъяснимое одними формами представленія и потому, съ точки зрѣнія представленія, то-есть, въ непосредственномъ предметномъ воззрѣніи, для насъ непонятное, таинственное. Этотъ-то непонятный ирраціональный элементъ во всякомъ явленіи, очевидно, и

часть ссхнн, отд. 2.

есть внутренняя его сущность,—Ding an sich,—независимая отъ нашего представленія и относящаяся къ этому послѣднему, какъ содержаніе къ формѣ. Поэтому, чѣмъ непонятнѣе для предметнаго воззрѣнія какое-нибудь явленіе, то-есть, чѣмъ менѣе оно опредѣляется одними общими формами представленія, чѣмъ болѣе въ немъ эмпирическаго элемента, тѣмъ болѣе въ немъ проявляется внутренняя сущность міра — Ding an sich, и наоборотъ. То же самое отношеніе мы находимъ, разумѣется, и между науками, изучающими міръ явленій. Чѣмъ кака-нибудь наука апріорнѣе и, слѣдовательно, яснѣе и достовернѣе, тѣмъ менѣе въ ней дѣйствительнаго содержанія, тѣмъ она формальнѣе. Поэтому, вполне апріорная и, вслѣдствіе того, вполне ясная и достоверная наука,—математика, есть вмѣстѣ съ тѣмъ наука вполне формальная, исключительно занимающаяся представленіемъ въ его формахъ пространства и времени и совсѣмъ не касающаяся внутренняго содержанія этихъ формъ. Въ явленіяхъ, изучаемыхъ механикой и физикой, также еще преобладаетъ формальная сторона, но здѣсь уже привходитъ эмпирической элементъ. Хотя законы движенія, изучаемаго въ механикѣ и физикѣ, то-есть, общіе способы его проявленія, могутъ быть выведены математически, то-есть, а priori, по сущности самаго движенія или обусловливающихъ его силъ, притяженія и отталкиванія, какъ данныхъ эмпирически, остается непонятною, и для непосредственнаго воззрѣнія, и для физической науки, которая объясняетъ только какъ, а не что явленій. Въ явленіяхъ химическаго сродства эмпирической элементъ уже получаетъ перевѣсъ надъ формальнымъ, и потому химія имѣетъ гораздо болѣе ирраціональный характеръ, нежели физика. Въ мірѣ органическомъ наука уже почти совершенно отказывается отъ апріорной дедукціи, и, наконецъ, въ человѣкѣ эмпирической элементъ до того заслоняетъ собою общія формы представленія, что на первый взглядъ явленія собственно человѣческой жизни кажутся совершенно неподлежащими этимъ формамъ, неимѣющими никакого закономѣрнаго основанія, такъ что, еслибы человѣкъ былъ доступенъ намъ только извнѣ, посредствомъ разсудка съ его общими формами, какъ всѣ другіе предметы, то онъ казался бы намъ совершеннымъ чудомъ. Но это чудо — мы сами, и такимъ образомъ именно тутъ, гдѣ формы представленія являются окончательно недостаточными средствами пониманія, намъ открывается другой источникъ познанія внутренняго и непосредственнаго — вслѣдствіе того, что здѣсь познающее совпадаетъ съ познаваемымъ. Вотъ чисто-эмпирической и потому неоязвительный и таинственный для

насъ элементъ во всѣхъ явленіяхъ, составляющій ихъ внутреннюю сущность, эта недоступная для представленія вещь о себѣ, значеніе которой въ мірѣ явленій возрастаетъ по мѣрѣ ихъ усложненія, и, наконецъ, въ насъ самихъ достигаетъ своего maximum'a, тутъ же, какъ наша собственная внутренняя сущность, и дѣлается намъ доступною непосредственно, — изъ *x* превращается въ извѣстную величину. Всѣ другіе предметы доступны намъ только извнѣ, въ формахъ представленія, сами же мы доступны для себя еще изнутри, съ субъективной стороны, въ самосознаніи или внутреннемъ чувствѣ, гдѣ самобытная сущность отражается непосредственнѣйшимъ образомъ, не входя въ формы внѣшняго представленія, а познается нами какъ наша собственная воля.

„Для нашего предметнаго воззрѣнія или внѣшняго сознанія мы сами являемся какъ представленіе на ряду съ другими представленіями, какъ вещественное тѣло въ пространствѣ и времени, измѣняющееся и дѣйствующее подобно другимъ тѣламъ. Но между тѣмъ какъ дѣйствія и измѣненія этихъ другихъ тѣлъ доступны намъ только во внѣшнемъ предметномъ познаніи, и слѣдовательно, неизвѣстны въ своей сущности (ибо предметное познаніе сущности немислямо, такъ какъ все предметное, какъ такое, есть только представленіе, явленіе посредствомъ разсудка), дѣйствія нашего собственнаго тѣла, будучи, съ одной стороны, точно также явленіями въ предметномъ мірѣ, доступны намъ еще съ другой стороны, во внутреннемъ сознаніи или субъективно, такъ какъ тутъ мы сами составляемъ дѣйствующее, а не только представляющее. И хочу — и поднимаю руку. Здѣсь то самое, — движеніе руки, — что во внѣшнемъ воззрѣніи является какъ движеніе вещественнаго предмета въ пространствѣ, времени и по законамъ механической причинности, однимъ словомъ — есть представленіе, то же самое во внутреннемъ сознаніи познается непосредственно какъ актъ воли, непространственный и потому не подлежащій внѣшнему воззрѣнію. „Актъ воли и дѣйствіе тѣла не суть два предметно-познаваемыхъ состоянія, соединенныя связью причинности; они не находятся въ отношеніи причины и дѣйствія: нѣтъ, они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: съ одной стороны совершенно непосредственно, съ другой же въ воззрѣніи для разсудка. Дѣйствіе тѣла есть не что иное, какъ опредѣленный (objectivirt), то-есть, вошедшій въ воззрѣніе актъ воли“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, 3-te Aufl. I Bd. S. 119

И такъ, внутренняя сущность, о себѣ бытіе тѣлеснаго движенія, есть актъ воли, или точнѣе, то, что въ непосредственномъ явленіи. въ предметномъ внѣшнемъ воззрѣніи или представленіи есть движеніе тѣла, то въ непосредственномъ своемъ явленіи есть актъ воли (точно также всѣ воздѣйствія на тѣло со стороны другихъ предметовъ непосредственно ощущаются во внутреннемъ сознаниі какъ аффекты воли — боль или удовольствіе. Очевидно, что всѣ такъ-называемыя внутреннія чувства или аффекты суть лишь различныя состоянія хотѣнія. Въ частности это показано Спинозой, во 2-й и 3-й книгѣ его Этики). Познаніе, которое мы имѣемъ о своемъ хотѣніи, не есть, какъ сказано, воззрѣніе или конкретное представленіе (ибо таковое всегда пространственно); но не есть оно и отвлеченное понятіе: напротивъ, оно дѣйствительнѣе, чѣмъ что-либо другое. Далѣе, оно не есть формальное апіорное познаніе; напротивъ, совершенно а posteriori познается здѣсь данное внутренняго опыта. Слѣдовательно, остается признать, что здѣсь, во внутреннемъ сознаниі нашей воли, мы сознаемъ непосредственно подлинную природу сущаго, — то, что Кантъ называлъ Ding an sich<sup>a</sup> (Кризисъ, стр. 41—45).

Вотъ прекрасное изложеніе исходной точки Шопенгауэра. Понятіе вещи въ себѣ, поставленное у Канта такъ, что къ нему, по видимому, не было доступа ни съ какой стороны, оказалось приложимымъ къ факту нашей воли. Воля имѣетъ всю ту загадочность и недоступность, какую только могъ создать Кантъ своими отвлеченіями. Исходя изъ этой точки, Шопенгауэръ старается потомъ показать, что воля удовлетворяетъ вообще всѣмъ требованіямъ основнаго принципа, самобытной сущности вещей.

„Воля, какъ мы ее непосредственно знаемъ, воля человѣческихъ особей всегда опредѣлена. Человѣкъ, правда, можетъ дѣйствовать такъ, какъ онъ хочетъ; но самое это „какъ онъ хочетъ“ всегда обусловлено: онъ хочетъ такъ или иначе, того или другаго—на основаніи тѣхъ или другихъ мотивовъ, необходимо дѣйствующихъ на него сообразно природному его характеру, отъ него независящему. Но, съ другой стороны, всеобщее и неискоренимое сознание нравственной отвѣтственности, предполагающей свободу, противорѣчитъ абсолютному детерминизму, для котораго это сознание не имѣетъ никакого смысла, тогда какъ оно есть несомнѣнный и всеобщій фактъ, который невозможно объяснить изъ какихъ-нибудь случайныхъ или внѣшнихъ причинъ. Но опять — необходимая обусловленность, несвобода эмпирической воли, есть точно также несомнѣнный фактъ, одинаково при-

знаваемый какъ обыкновеннымъ сознаниемъ такъ и всѣми настоящими философами. Такое противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только черезъ различеніе воли въ проявленіи отъ воли въ самой себѣ. Это различеніе, выраженное уже Кантомъ въ ученіи объ эмпирическомъ и умопостигаемомъ характерѣ, вполне развито Шопенгауэромъ. Воля въ своей сущности самобытна, и слѣдовательно, свободна, но проявляясь, она необходимо подчиняется закону явленій, именно закону достаточнаго основанія; поэтому всякое проявленіе, всякій отдѣльный актъ воли необходимо всегда опредѣленъ достаточнымъ основаніемъ, никогда не можетъ быть вполне свободенъ, и детерминизмъ здѣсь—во всемъ своемъ прагѣ. По существу же своему, воля не имѣетъ никакого основанія внѣ себя; она автономична или безусловно свободна, то-есть, имѣетъ значеніе трансцендентное, есть метафизическая сущность. Какъ такая, она всеедина, ибо всякая реальная множественность предполагаетъ пространство и время — формы, принадлежащія представленію, а не о себѣ сущему. Если же воля есть всеединая метафизическая сущность, то все существующее въ цѣломъ, и каждое индивидуальное существованіе въ отдѣльности есть лишь проявленіе этой единой воли, то-есть всякое единичное явленіе имѣетъ, какъ свою внутреннюю сущность, единую самобытную волю. Такимъ образомъ, каждая волящая особь, будучи, съ одной стороны, въ своихъ проявленіяхъ вполне обусловлена, съ другой стороны, въ своей внутренней сущности вполне свободна; хотя всѣ дѣйствія ея опредѣляются мотивами, а сила мотивовъ надъ нею—ея природнымъ характеромъ, но самый этотъ природный характеръ особи есть произведеніе ея же свободной воли, какъ метафизической сущности. „Каждый человѣкъ есть то, что онъ есть, чрезъ свою волю и его характеръ первоначаленъ, такъ какъ хотѣніе есть основа его существа. Онъ есть свое собственное произведеніе (Werk) прежде всякаго познанія“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, черезъ перенесеніе свободы воли изъ орегати, гдѣ полагали ее признававшіе ее и гдѣ справедливо ее отрицали детерминисты, — черезъ перенесеніе свободы изъ орегати воли въ ея esse—разрѣшается антиномія свободы и необходимости, и противоположныя воззрѣнія совершенно примиряются.

„И такъ, воля, которая, проявляясь, подчиняется закону необходимости, сама въ себѣ есть метафизическая, всеединая, безусловно свободная сущность.“ (стр. 47—49).

<sup>1)</sup> Welt als Wille u. V. Bd. 1, S. 345.

Таково основное положеніе ученія Шопенгауэра. Поэтому отряпкамъ читатель можетъ хотя отчасти судить о пріемахъ и глубокохъ захватѣхъ мысли этого философа. Собственно говоря, у Шопенгауэра нѣтъ никакого метода, никакого ученія о познаніи. Онъ прямо, безъ оговорокъ, пускается въ метафизику, схватывается лицомъ къ лицу съ метафизическими задачами. Такъ-какъ Кантъ въ сущности признавалъ призрачнымъ все человѣческое познаніе, то Шопенгауэръ сталъ искать пути къ истинѣ въ указаніяхъ сердца, въ такомъ органѣ, который не поддается анализу Канта, и для котораго условія поставленія Кантомъ, оказываются не необходимыми. Этотъ црѣсмъ, который нельзя однако же назвать методомъ, привелъ Шопенгауэра къ его различнымъ взглядамъ, удивительнымъ по богатству содержанія, по глубинѣ и вѣрности, хотя, по видимому, не образующимъ никакой строгой системы. Никто въ такой мѣрѣ не проникалъ въ нравственный смыслъ явленій. Міръ, какъ представленіе, то-есть, міръ для ума, является смѣною причинъ и слѣдствій, однообразною, механическою игрою силъ, холодною и безцвѣтною логическою цѣпью, въ которой всѣ звенья одинаково важны и потому къ каждому изъ нихъ мы одинаково равнодушны. Но тутъ не открывается сущность существующаго. Для сердца человѣка міръ не есть однообразный потокъ необходимости, онъ есть „міръ какъ воля и потому предельтъ любви и отвращенія, восторга и ужаса. Міръ сплошь, отъ края до края, есть нѣчто вполне живое, и въ этой жизни нужно искать жерни и смысла каждаго бытія и явленія.

Отсюда—пессимизмъ, то-есть, утвержденіе, что міръ, вообще говоря, не безразличенъ по отношенію къ добру и злу, а содержитъ въ самомъ существѣ своемъ нѣкоторую черту зла. Отсюда—объясненіе аскетизма, то-есть, такого состоянія человѣческой души, когда она отвращается отъ міра.

У Шопенгауэра вездѣ господствуетъ то направленіе, которое всего яснѣе выразилось въ его положеніи о первенствѣ воли надъ умомъ. Мы подчинены и въ разсужденіи ума, какъ и во всемъ другомъ, таинственной сущности, которую онъ опредѣлялъ какъ самобытную всеединую волю. Съ этой точки зрѣнія преимущественно и нужно смотрѣть на ученіе Шопенгауэра. Его главныя открытія относятся къ нравственной и религіозной области и здѣсь имѣютъ и свой источникъ. Происхожденіе своего творенія, той книги, которая наполнила собою всю его жизнь, онъ самъ очень вѣрно объяснилъ въ своихъ стихахъ:

Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen  
Wand' sich's empor aus meinem inneren Herzen<sup>1)</sup>.  
(Parerga. Bd. II. S. 693.)

Полнаго образа шопенгауэровской мысли, какъ мы уже замѣтили, мы не находимъ у г. Вл. Соловьева. Его отвлекла забота о генетическомъ объясненіи кризиса, а затѣмъ онъ повсюду спѣшитъ подвергнуть критикѣ ученіе Шопенгауэра, прилагая къ нему свои логическія и систематическія требованія, и перейдти къ ученію Гартмана, въ которомъ находитъ нѣкоторое выполненіе этихъ требованій. Обт этой критикѣ, въ которой проводятся собственные начала автора, мы, можетъ быть, будемъ говорить впоследствии. Здѣсь же замѣтимъ только, что авторъ очевидно придаетъ выводамъ Гартмана лучшей смыслъ, чѣмъ какой они имѣютъ въ самомъ дѣлѣ, и такимъ образомъ сближаетъ ихъ съ своими собственными мыслями. Такъ, напримеръ, въ методѣ Гартмана, въ его гносеологій едва ли можно признать тотъ шагъ впередъ, который приписывается ему нашимъ авторомъ. Этотъ методъ вовсе не то конкретное мышленіе, къ которому стремится г. Вл. Соловьевъ; дѣло намъ кажется гораздо проще.

„У Гартмана“, пишетъ нашъ авторъ,—„логика и эмпирія совершенно равноправны: все познаніе выводится имъ изъ эмпириі, по изъ эмпириі, обусловленной логическимъ мышленіемъ. Его девизъ: умозрительные результаты по индуктивной естественнонаучной методѣ“ (стр. 107).

На нашъ взглядъ, этимъ девизомъ выражается только смѣшеніе понятій, по которому Гартманъ вообразилъ, что философскіе выводы можно дѣлать по методу естественныхъ наукъ, имѣющему теперь такой авторитетъ. Самъ г. Вл. Соловьевъ тотчасъ постѣ приведенныхъ словъ, справедливо замѣчаетъ: „Но очевидно, что никакихъ умозрительныхъ результатовъ нельзя получить изъ чистой эмпириі, такъ какъ ее понимаетъ, напримеръ, англійская школа“. Отсюда онъ выводитъ однако же не то, что у Гартмана сказано несообразность, а то, что тутъ будто бы подразумевается особенная эмпирія, новый философскій методъ. Между тѣмъ Гартманъ не имѣлъ и мысли о какомъ-нибудь новомъ методѣ. Онъ съ вѣкоторою похвалюбою заявляетъ въ своей книгѣ, что его методъ извѣстный, установившійся, пользующійся полнымъ довѣріемъ. Вотъ отчего въ эпитаграфѣ онъ

<sup>1)</sup> Оно возникло изъ глубины моего сердца, изъ долгопитаемыхъ, глубоко чувствемыхъ скорбей.

очевидно для вразумленія читателей, прибавилъ даже лишнее слово „естественно-научный“; въ самомъ дѣлѣ, такъ-какъ индукціи одна, и нѣтъ никакой особой естественно-научной индукціи, то предполагая, что Гартманъ не впалъ здѣсь въ новую несообразность, мы должны его слова: „естественно-научный индуктивный методъ“, понимать такъ: индуктивный методъ, — тотъ самый, который употребляется въ естественныхъ наукахъ.

О метафизическихъ выводахъ Гартмана мы не будемъ говорить: нашъ авторъ, признавая большую часть ихъ „мертвоорожденными фантазіями“ (стр. 115), извлекаетъ однако же изъ этой метафизики два или три положенія, которыя признаетъ истинными. Эти положенія однако же до такой степени общи и неопредѣленны, что едва ли возможно видѣть въ нихъ сущность и особенность ученія Гартмана.

Но всего очевиднѣе скудость Гартмана обнаруживается тамъ, гдѣ онъ говоритъ о нравственности, объ искусствѣ, о религіи. Въ сравненіи съ Шопенгауэромъ, Гартманъ — слѣпецъ во всѣхъ этихъ областяхъ и не только никогда не доходитъ до сущности дѣла, а очевидно и не стремится къ этой сущности <sup>1)</sup>. Хотя онъ и пессимистъ, но онъ не негодуетъ, а только скучаетъ; онъ не страдаетъ, а только ко всему холоденъ. Можетъ быть, такое настроеніе, точно такъ какъ и умозрительные выводы по эмпирическому методу, понятнѣе для большинства читателей; но этимъ ли объясняется, почему книга Гартмана имѣла такой успѣхъ?

Отрицательная сторона кризиса выяснена у г. Вл. Соловьева гораздо съ большаго числа сторонъ. Мы могли бы привести здѣсь читателямъ много поучительныхъ страницъ, въ которыхъ прекрасно показано соотношеніе различныхъ философскихъ ученій и ихъ неизбежное движеніе къ тому выводу, что, во первыхъ, познаніе, а во вторыхъ, метафизика и этика въ собственномъ смыслѣ невозможны. Мы ограничимся здѣсь только небольшою выдержкою, интересною потому, что она касается такъ-сказать прикладнаго вопроса, и потому особенно ясно выражаетъ несостоятельность началъ, нужныхъ для приложенія въ этомъ частномъ случаѣ. Очевидно, нельзя считать состоятельнымъ такое ученіе о познаніи и такія понятія о метафи-

<sup>1)</sup> Этотъ отзывъ относится къ первому сочиненію Гартмана, по Philosophie des Unbewussten. Впоследствии онъ много писалъ о религіи и этикѣ: пониманіе, которое онъ тутъ обнаружилъ, требовало бы особаго разбора.

зикѣ, въ силу которыхъ дѣлается совершенно невозможнымъ, напри- мѣръ, пониманіе религіи, — важнѣйшаго факта въ жизни человѣчества. Между тѣмъ, въ наше время, всѣ ходячіе взгляды, всѣ разнообразныя ученія несомнѣнно представляютъ ту рѣзкую черту, что при величайшей самоувѣренности вовсе не понимаютъ религіи, что обнаруживаютъ въ отношеніи къ ней явное безсиліе, какъ къ предмету, совершенно недоступному для употребляемыхъ ими формъ мысли. Какъ образчикъ, приведемъ здѣсь разборъ мнѣнія Конта, слѣдующій г. Вл. Соловьевымъ:

„Развитіе религіознаго міровоззрѣнія описывается Контомъ такъ: сначала явленія объясняются уподобленіемъ ихъ человѣческимъ дѣйствіямъ, такъ-какъ всѣмъ предметамъ внѣшняго міра приписывается жизнь и самостоятельная дѣятельность; это есть фетишизмъ. Затѣмъ въ образѣ политеизма является, по выраженію Конта, „болѣе прочная гипотеза“, которая объясняетъ каждое явленіе, какъ дѣйствіе особеннаго сверхъестественнаго существа, и для каждаго новаго явленія придумывается новый сверхъестественный дѣятель. Наконецъ, когда начинаютъ замѣчать въ явленіяхъ ихъ законмѣрность, постоянство ихъ отношеній, тогда политеизмъ замѣняется монотеизмомъ, то-есть, всѣ явленія приписываются дѣйствію одного трансцендентнаго существа.

„Такое объясненіе религіи отличается несомнѣнно простотою и ясностію и имѣетъ лишь тотъ недостатокъ, что весьма мало относится къ дѣйствительной религіи. И во первыхъ, когда утверждается, что религія произошла, какъ нѣкоторая теорія или гипотеза для объясненія явленій, то въ этомъ заключается то нелѣпое предположеніе, что въ тѣ первобытныя времена, къ которымъ должно быть относимо происхожденіе религіозныхъ представленій, человѣкъ былъ такимъ же абстрактнымъ теоретикомъ, каковы современные ученые. Современный ученый дѣйствительно пугается въ разныхъ теоріяхъ и гипотезахъ для объясненія естественныхъ явленій, потому что для него эти явленія представляются чѣмъ-то внѣшнимъ и чуждымъ. Но для древняго человѣка, какъ это несомнѣнно доказывается языкомъ и міеологіей, естественныхъ явленій, въ нашемъ смыслѣ, совсѣмъ не существовало, слѣдовательно, и объяснять было нечего; для него все существующее непосредственно являлось; какъ выраженіе и дѣйствіе существа или существъ одушевленныхъ; онъ не только говорилъ, но и мыслилъ міеологически (по справедливому замѣчанію Штейнтеля). Поэтому то, что Контъ называетъ фетишизмомъ и политеизмомъ, то-

есть, мифология, есть известный непосредственный способ воззрѣнія; считать же его, подобно Конту, за придуманную теорію также нельзя, какъ видѣть придуманную теорію въ томъ одухотвореніи неестественныхъ предметовъ, которое замѣчается у большей части дѣтей и въ наше время. Давно уже наука отвергла тѣ объясненія, по которымъ общія и существенныя явленія человеческой жизни считались произведеніемъ сознательнаго соображенія и преднамѣреннаго умысла. Давно уже брошена теорія о происхожденіи общества и государства изъ договора. языка — изъ произвольнаго условія. Точно также немислимо при теперешнемъ состояніи науки и Контова объясненіе религіи какъ придуманной гипотезы.

„Если воззрѣніе Конта на религію ниже всякой критики уже въ примѣненіи къ элементарнымъ, мифологическимъ формамъ религіи, то по отношенію къ религіямъ болѣе совершеннымъ негосподствующая этого воззрѣнія становится вполне очевидной. Какъ было нами выше замѣчено, если законъ Конта долженъ имѣть такое универсальное значеніе, какое ему приписываютъ позитивисты, то онъ долженъ относиться въ своихъ терминахъ теологія и метафизика къ религіи вообще и къ умозрительной философіи вообще, то-есть, ко всѣмъ возможнымъ религіямъ и ко всѣмъ возможнымъ умозрѣніямъ. Но даже отступаясь отъ этого требованія, какъ слишкомъ строгаго, мы имѣемъ несомнѣнное право требовать, чтобы по крайней мѣрѣ всѣ дѣйствительныя существовавшія религіозныя и метафизическія воззрѣнія соотвѣтствовали опредѣленнымъ у Конта фазисамъ—теологическому и метафизическому; ибо иначе какое же можетъ имѣть значеніе научный законъ, которому не соотвѣтствуютъ дѣйствительныя явленія, входящія въ его область? И между тѣмъ, оставляя пока въ сторонѣ метафизику, оказывается, что не только нѣкоторыя религіи совсѣмъ не подходятъ подъ Контово „теологическое состояніе“, но еще, что эти нѣкоторыя суть именно самыя важныя и совершенныя религіи. Какое отношеніе въ самомъ дѣлѣ къ Контову понятію религіи можетъ имѣть, напримѣръ, браманизмъ, который признаетъ весь міръ явленіемъ за обманчивый призракъ, за продуктъ невѣдѣнія,—браманизмъ, полагающій высшую цѣль въ избавленіи человѣка отъ этого призрака явленій, въ соединеніи съ абсолютнымъ существомъ Брами? Или, какимъ образомъ можетъ заниматься „объясненіемъ явленій“ (ибо въ этомъ Кантъ полагаетъ сущность религіи)—какимъ образомъ, говорю я, можетъ относиться къ объясненію явленій такая религія, какъ буддизмъ, основной догматъ котораго есть совершенное ничтожество,

„пустота“ всего существующаго и высшая цѣль—Нирвана, полное излеченіе всякой жизни? А христіанство? Въ чемъ ни полагать его сущность—въ догматическомъ ли ученіи, или же въ нравственномъ—одинаково не подходитъ оно подъ Контово понятіе о религіи. Въ какомъ отношеніи въ самомъ дѣлѣ могутъ находиться къ „объясненію наблюдаемыхъ явленій—*explication des phénomènes observables*“ главные христіанскіе догматы: Троицы, воплощенія Бога, воскресенія мертвыхъ—съ одной стороны, и христіанская мораль—съ другой? Какъ ни различаются между собою названныя три религіи, но все онѣ имѣютъ то общее, что въ принципѣ своемъ отрицательно относятся къ вѣличной дѣйствительности и существенно своею задачею ставятъ освобожденіе человѣка отъ зла и страданія, необходимыхъ въ существующемъ мірѣ,—все онѣ суть религіи спасенія. Такимъ образомъ ни теоретическій принципъ, ни практическая задача этихъ распространеннѣйшихъ религіи ни въ какомъ отношеніи не находятся къ тому, что позитивизмъ полагаетъ сущностію религіи. Все это несколько не затрудняетъ Ог. Конта, потому что онъ просто игнорируетъ содержаніе дѣйствительныхъ религіи. Въ своемъ пространномъ изложеніи умственнаго развитія онъ ни слова не говоритъ о важнѣйшихъ ученіяхъ Востока, разсужденія же его о христіанствѣ представляютъ рядъ удивительныхъ курьезовъ, изъ которыхъ для примѣра укажу только два: Ог. Контъ утверждаетъ, что Христосъ былъ только политическій авантюристъ; далѣе, на томъ основаніи, что протестантство относится отрицательно ко вѣщности культа, Ог. Контъ увѣряетъ, что оно есть только воспроизведеніе... магометанства“ (Кризисъ, стр. 133—136).

Вотъ фактъ удивительный въ высшей степени. Грубѣйшее непониманіе относительно важнѣйшаго вопроса господствуетъ въ наше время, такое жадное къ познанію, такое неутомимое въ изслѣдованіи, наконецъ такое безмѣрно-гордое своими умственными успѣхами. Мы говоримъ господствуетъ, потому что Контъ вовсе не исключеніе; тысячи современныхъ книгъ, когда касаются этого предмета, обнаруживаютъ также непониманіе. Для примѣра сошлемся на сочиненіе пресловутаго Дрэнера <sup>1)</sup>, въ которомъ онъ съ величайшею серьезностію трактуетъ о борьбѣ между религіей и наукой, нимало не подозревая, что смыслъ религіи для него недоступенъ. Можно привести

<sup>1)</sup> *History of the conflict between religion and science. By J. W. Draper. Lond 1875.*

также, какъ яркіи образчикъ непониманія недавнюю статью Спенсера „О добрѣ и злѣ“. Впрочемъ вообще, стоитъ вспомнить различныя мнѣнія и сужденія объ этомъ предметѣ, чтобы убѣдиться, что по своему духу и захвату они вполне однородны съ мнѣніями Канта.

#### IV.

Какъ объяснить такое явленіе? Вообще какой взглядъ слѣдуетъ имѣть на развитіе западной философіи, если мы убѣдились, что она пришла къ такому жестокому кризису? Познаніе, правдивость, религія—составляютъ такіе существенные вопросы, такіе насущные интересы людей, что для многихъ должно быть необыкновенно страшно слышать, что начала для пониманія этихъ вещей потеряны, что нынѣшнія философскія ученія даютъ только мнимое рѣшеніе этихъ вопросовъ. Между тѣмъ оно такъ на самомъ дѣлѣ, и у людей дѣйствительно мыслящихъ сознание такого положенія дѣла иногда выступаетъ очень ясно.

Г. Вл. Соловьевъ въ своей книгѣ беретъ вопросъ во всей его общности; онъ разсматриваетъ всю исторію западной философіи отъ первыхъ ея началъ и утверждаетъ, что отрицательные выводы, до которыхъ она достигла въ настоящее время, составляютъ плодъ всей этой исторіи и имѣютъ величайшую важность, такъ какъ вполне обнаруживаютъ односторонность западнаго философскаго развитія и навсегда закрываютъ путь этого развитія. „Въ основу этой книги“, такъ въ первыхъ слова нашего автора,—„легло то убѣжденіе, что философія въ смыслѣ отвлеченнаго, исключительно теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго“ (стр. I).

Чтобы видѣть, какой именно смыслъ придаетъ авторъ исторіи западной философіи и въ чемъ полагаетъ ея движеніе, мы приведемъ отрывокъ изъ его рѣчи, сказанной передъ диспутомъ<sup>1)</sup>:

„Въ лучшія времена христіанства, лучшіе его представители соединяли искреннюю вѣру съ философскимъ глубокомысліемъ и не находили никакого противорѣчія между догматами своей религіи и послѣдними результатами тогдашней философіи. Но такое счастливое единство было непродолжительно. Сначала сознание разума отдѣля-

<sup>1)</sup> Она напечатана подъ заглавіемъ: „Нѣсколько словъ о настоящей задачѣ философіи“.

лось отъ религіозной вѣры, потомъ стало относиться къ ней прямо отрицательно, враждебно. Этому раздѣленію во внутреннихъ началахъ жизни приблизительно соответствуетъ и раздѣленіе во внѣшней жизни народовъ, раздѣленіе между такъ называемымъ образованнымъ обществомъ, которое, болѣе или менѣе сознательно, стало подъ знаменемъ разсудочнаго просвѣщенія, получающаго свои высшія начала отъ философіи,—и между такъ называемымъ простымъ народомъ, который остался вѣренъ религіозному преданію. Теперь спрашивается: нормально ли это двойное раздѣленіе? Одна русская литературно-научная школа — такъ называемые славянофилы — отвѣчали на это безусловно-отрицательно. Признавая указанное раздѣленіе явленіемъ вполне ненормальнымъ, какимъ-то историческимъ грѣхопаденіемъ, она требовала всецѣлаго возвращенія къ первоначальному единству; требовала, чтобы личный разумъ совершенно отказался отъ своей самостоятельности въ пользу общей религіозной вѣры и церковнаго преданія. Теперь уже и противники славянофильства признали важныя услуги, оказанныя русской мысли представителями этой школы. Тѣмъ не менѣе очевидно, что основныя начала ея могутъ быть приняты лишь послѣ кореннаго измѣненія. Со стороны теоретической, признавая все умственное развитіе запада безусловно-ненормальнымъ, произвольнымъ, это возрѣніе вноситъ колоссальную безсмыслицу во всемірную исторію; со стороны же практической оно представляетъ неисполнимое требованіе возвратиться назадъ къ старому, давно пережитому. Но если должно, вопреки славянофильскому возрѣнію, признать западное развитіе, то-есть, данное историческое раздвоеніе разумнаго сознанія и религіозной вѣры законнымъ произведеніемъ логической и исторической необходимости, то отсюда, очевидно, не слѣдуетъ, чтобы такое раздвоеніе было вѣчнымъ абсолютнымъ закономъ, чтобы философское сознаніе, по существу своему, противорѣчило религіозной вѣрѣ. Дѣйствительно, мы находимъ, что это раздвоеніе и противорѣчіе есть нормальное явленіе только какъ переходное временное состояніе: что если разумъ, въ извѣстный моментъ своего развитія, становится необходимо въ отрицательное отношеніе къ содержанию религіозной вѣры, то въ дальнѣйшемъ ходѣ этого развитія онъ съ такою же необходимостію приходитъ къ признанію тѣхъ началъ, которыя составляютъ сущность истинной религіи. Мы видимъ, что та самая западная философія, которая прежде чуждалась всѣхъ религіозныхъ началъ, или отпоясалась къ нимъ отрицательно, нынѣ, по внутренней необходимости своего развитія, стала на такую точку



арѣнія, которая требуетъ положительнаго отношенія къ религіи, вступила на такую почву, на которой возможно ея соединеніе съ религіей. И хотя это соединеніе не совершилось и весьма вѣроятно никогда не совершится въ западной философіи, но, тѣмъ не менѣе весь предшествующій ходъ философскаго развитія заставляетъ признать его послѣднимъ результатомъ высшей синтезъ философскаго познанія и религіозной вѣры. Теперь же, когда этотъ результатъ еще не достигнутъ, онъ составляетъ необходимую, настоящую задачу философской мысли" (Гражданинъ 1874 г., № 48).

Прежде всего скажемъ прямо, что если этотъ очеркъ принять за программу, которую должна была выполнить книга автора, то программа далеко не выполнена. Все, что говорится въ книгѣ, конечно, прямо служитъ къ подтвержденію положеній программы, но полнаго доказательства этихъ положеній книга не представляетъ. Она состоитъ какъ будто изъ очерковъ, предварительно сдѣланныхъ въ виду большой работы, задуманной по обширному плану. Читатели могутъ за это осуждать автора; но есть здѣсь и похвальная сторона. Большой планъ самъ по себѣ есть заслуга, особенно когда дѣло идетъ о философіи. На этотъ планъ мы должны обратить столько же вниманія, какъ и на его выполнение.

Во первыхъ, въ планѣ ясно высказана главная цѣль. Онъ хочетъ доказать, что все развитіе западной философіи совершалось съ логической необходимостію, что такую необходимостію оправдывается, какъ законный переходъ, отрицательное отношеніе разума къ религіи и что въ силу такой же необходимости онъ сталъ нынче на почву, на которой возможно его соединеніе съ религіей.

Этотъ способъ объясненія исторіи намъ хорошо знакомъ; это очевидно приемы чистаго рационализма, гегелевскій методъ построенія фактовъ по логическимъ категоріямъ. Точно также, когда нашъ авторъ въ своемъ послѣднемъ тезисѣ (см. выше, тезисъ 7-й) брался доказывать „логически-необходимый и абсолютно-цѣлесообразный ходъ міроваго развитія“, — то это былъ, конечно, тотъ же рационализмъ, то же стремленіе логически построить мірозданіе и его исторію.

Не входя пока въ разборъ того, какъ этотъ рационализмъ согласуется съ другими началами автора, попробуемъ обратиться къ тѣмъ фактамъ, о которыхъ мы уже говорили, и которые составляютъ главное содержаніе разбираемой книги. Примѣнима ли къ нимъ мысль о логической необходимости?

Что такое исторія западной философіи по изложенію самого ав-

тора, какъ не исторія колоссальнаго заблужденія? По Гегелю, мы идемъ къ лучшему непременно черезъ худшее,—такъ что всякія заблужденія могутъ быть законны; но доказалъ ли авторъ на своемъ предметѣ, что это правило здѣсь приложимо?

Большее тысячелѣтія, отъ самаго своего начала, западная философія двигалась по ложному пути, по такому пути—не забудемъ этого—который дѣлалъ для неі невозможною истинную метафизику, истинную этику, даже пониманіе той религіи, среди которой росла эта философія. Явленіе изумительное, испостижимое: какимъ образомъ душа и сердце этихъ людей могли быть такъ слѣпы въ теченіе столькихъ вѣковъ, такъ мертво молчали? Скажемъ словами г. Вл. Соловьева: дѣло не такъ просто, какъ онъ думаетъ.

Остановимся на одномъ пунктѣ, наиболѣе ясномъ, на гносеологическихъ понятіяхъ. Заблужденіе западной философіи, по объясненію автора, произошло, главнѣйшимъ образомъ, отъ дурной гносеологіи; и вотъ окончательная формула, въ которой авторъ выражаетъ смыслъ всей этой исторіи:

„Познаніе эмпирическое (какъ во внѣшнемъ, такъ и во внутреннемъ опытѣ) и понятіе логическое или апріорное не составляютъ двухъ радикально-отдѣльныхъ и самобытныхъ областей знанія: они необходимы другъ для друга, такъ какъ познаніе эмпирическое возможно только при логическихъ условіяхъ, а познаніе логическое дѣйствительно только при эмпирическомъ содержаніи. Но для того, чтобы эта высказанная теперь мною важная истина, требующая неразрывнаго и равноправнаго соединенія чистой логики и эмпирици, могла быть признана, необходимо было, чтобы эти два основные элемента познанія были исчерпаны въ ихъ особенной исключительности, вследствие чего ихъ односторонняя ограниченность стала бы очевидною. И въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ въ развитіи западной философіи два главныхъ направленія: рационалистическое, выводящее все познаніе изъ общихъ понятій, и эмпирическое, выводящее его изъ дѣйствительнаго опыта“ (Кризисъ, стр. 102).

Оба направленія оказались несостоятельными; оба привели къ отрицанію познанія, метафизики и этики. И въ этомъ заключается современнѣйшій кризисъ.

Спрашивается теперь: возможно ли видѣть тутъ ту логическую необходимость, которую указываетъ авторъ? Почему разумъ, сила обобщающая, сраивающая, непременно долженъ былъ предаться особенной исключительности односторонняго элемента познанія, и иначе

дѣйствовать было для него логически невозможно? Выходитъ, что разумъ намъ приходится считать неразумнымъ, что для пониманія исторіи намъ нужно вничуться понимать это противорѣчіе. Разумъ не иначе будто бы можетъ попасть на истинный путь, какъ доведя свои заблужденія до послѣдней крайности, погубивъ до конца свои лучшія стремленія и надежды, достигнувъ отрицанія истиннаго познванія, истинной метафизики и нравственности и нѣкоторое время даже коснѣя въ этомъ отрицаніи съ какимъ-то чудовищнымъ самодовольствомъ.

Трудно согласиться, что все это слѣдуетъ считать „нормальнымъ, законнымъ переходнымъ состояніемъ“, что все это входитъ, какъ непремѣнная часть, въ „логически-цѣлесообразный ходъ міроваго развитія“. Если же нѣтъ, если мы не признаемъ, что такова глубочайшая природа самаго разума, то намъ придется отыскивать источникъ зла не въ самомъ разумѣ, а въ чемъ-нибудь другомъ. Гдѣ же именно искать этого источника, въ чемъ состоитъ та сила, которая сбиваетъ разумъ съ прямого пути?

Яснаго отвѣта на этотъ вопросъ мы не находимъ въ книгѣ нашего автора, не находимъ даже съ его точки зрѣнія, то-есть, какъ объясненіе произвольнаго поворота разума на ложный путь. Точка этого поворота намъ не указывается, и вся исторія философскихъ системъ представляется какъ однообразное движеніе въ окончательному выводу, — къ отрицанію истиннаго знанія, — выводу поэтому неожиданному и темному для читателя. Двѣ великія эпохи западной философіи, Декартъ и Кантъ, по видимому, не составляютъ для автора особыхъ, выдающихся явленій, въ которыхъ сущность совершающагося процесса обнаруживается яснѣе. Попробуемъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній, чтобы видѣть, въ чью пользу говорить здѣсь исторія.

Мы не знаемъ въ точности, что разумѣетъ авторъ подъ конкретнымъ мышленіемъ, которое пока онъ опредѣлялъ только отрицательно, какъ не исключительно логическое и не исключительно эмпирическое. Но возьмемъ эти ограниченія въ самомъ простомъ смыслѣ, и мы приблизимся, кажется, къ обыкновенному, будничному понятію о мышленіи, къ тому понятію, которое очень живо въ каждомъ человѣкѣ, незнакомомъ съ философскими умозрѣніями. Когда мы познаемъ что-нибудь, мы не предполагаемъ, что мы непременно узнаемъ сущность познаваемаго предмета. Такъ-какъ предметъ есть нѣчто отлѣпавшее отлѣпленное и намъ чуждое, то мы заранѣе признаемъ, что пропикнуть внутрь его, занять мысленно самый центръ его сущности для насъ невозможно. Мы желаемъ, такъ-сказать, только познако-

миться съ предметомъ, и это ознакомленіе тѣмъ для насъ интереснѣе, чѣмъ предметъ самъ по себѣ таинственнѣе, чѣмъ больше въ немъ недоступной для насъ сущности. Поэтому наша любознательность тѣмъ живѣе, чѣмъ предметъ дальше отъ насъ, и въ физическомъ и въ умственномъ смыслѣ, чѣмъ больше онъ дѣйствительный предметъ, а не что-нибудь намъ принадлежащее и намъ вполнѣ извѣстное. Таковъ обыкновенный взглядъ на познаніе.

Декартъ первый выставилъ другое понятіе; онъ, очевидно, преувеличилъ и свое сомнѣніе, и свои требованія отъ познанія. Съ простой, будничной точки зрѣнія нельзя было такъ сомнѣваться, какъ онъ; если мы и предположимъ въ себѣ всевозможныя ошибки и самообольщенія, то все-таки не можемъ отрицать того, что въ нашемъ познаніи содержится нѣкоторое настоящее знакомство съ другою, отлѣпленною отъ насъ дѣйствительностію, съ міромъ людей и міромъ природы. Но Декартъ откинулъ это нѣкоторое знакомство и пожелалъ такого познанія, какого обыкновенно человѣкъ не имѣетъ и не желаетъ имѣть. Декартъ захотѣлъ яснаго и отчетливаго познанія, то-есть, столь же прозрачнаго, какъ математическія аксіомы.

Требованіе Декарта было признано, и нѣсколько системъ такого познанія, какъ онъ желалъ, были воздвигнуты. Когда учился Кантъ, Европа была исполнена самой твердой и радостной увѣренности, что она обладаетъ всѣми нужными истинами, доказанными столь же несомнѣнно, какъ теоремы Эвклида. Когда Кантъ сталъ уже совершеннымъ старикомъ, когда ему было уже 57 лѣтъ, онъ разрушилъ эту увѣренность, издавши свою „Критику чистаго разума“. Онъ пошелъ въ скептицизмъ гораздо дальше Декарта; онъ отвергнулъ самую возможность настоящаго познанія; онъ сталъ доказывать, что во всѣхъ нашихъ понятіяхъ нѣтъ ничего адекватнаго истинѣ, сущности вещей, вещи самой въ себѣ.

Но этого мало. Кантъ призналъ, что метафизика есть незаконная область человѣческаго ума, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ указалъ этому уму и его законную область и разъяснилъ его верховныя права въ этой области. Вотъ гдѣ сила и главное знаніе этого переворота. Отрицаніе истиннаго познанія тутъ доведено до конца, такъ-какъ не только отъ ума закрытъ тотъ путь, на который онъ постоянно устремлялся, но вмѣстѣ ему отведено другое русло, по которому онъ можетъ свободно течь. Этотъ міръ знанія есть пониманіе субъективной связи нашихъ представленій, логическая сторона вещей и внутренней жизни человѣка.

Вотъ почему именно съ Канта началось усиленное и плодотворное движеніе въ наукахъ. Среди этого движенія и понятій, его одушевляющихъ, мы и теперь живемъ. Тотчасъ вслѣдъ за Кантомъ явились философскія системы, которыя, блестящею чередою смѣняя одна другую, дошли наконецъ до положенія, что истинно существующее есть понятіе и его развитіе. Но не только въ философскихъ ученіяхъ, а и во всѣхъ умственныхъ сферахъ, сущность вещей понемногу стала признаваться непостижимою, недоступною, Ding an sich Канта, о которой ничего знать нельзя. И все познаніе направилось въ сторону, указанную Кантомъ. Нѣкоторое время логика, то-есть, изслѣдованіе внутренняго движенія мысли, занимала мѣсто метафизики. Исторія человѣчества обратилась не въ повѣствованіе о событіяхъ, а въ анализъ психическихъ явленій, переживаемыхъ народами. Естествознаніе укрѣпилось въ направленіи, данномъ еще Декартомъ,—въ изслѣдованіи математическихъ законовъ мірозданія. Вообще изслѣдованія всѣхъ наукъ потеряли метафизическую окраску и стали принимать практическій характеръ.

Среди этого потока, по которому широко движется умственная жизнь Европы, какимъ-то чудомъ остался на мѣстѣ одинъ Шопенгауэръ, никѣмъ не замѣчаемый. Онъ одинъ ужаснулся кантовскаго скептицизма, одинъ не захотѣлъ отказаться отъ метафизики. Онъ принялъ въ совершенно серьезномъ смыслѣ положеніе Канта, что все наше познаніе есть призракъ нашего ума, и потому не успокоился, пока не нашелъ другой дороги къ истинно-сущему, дороги безопасной отъ скептицизма критики чистаго разума.

Спрашивается, отчего же такъ одинокъ Шопенгауэръ? Отчего подобныя люди не являлись отъ времени до времени на всемъ протяженіи этой исторіи? Отчего никто не явился послѣ Декарта, такъ глубоко взволновавшаго всѣ умы? Отвѣчать на это можно только такъ, что односторонность мыслителей была, очевидно, и общимъ грѣхомъ ихъ читателей и послѣдователей. По естественному своему складу, умы всѣ направлялись въ одну сторону, всѣ увлекались горделивыми надеждами на лучшее знаніе, всѣ забывали изъ-за достигаемаго знанія самые существенные интересы, всѣ жаждали самостоятельности и дѣятельности, а потому отрицали ограничивающія и требующія себѣ подчиненія начала. Словомъ, сила, уклоняющая умъ съ прямого пути, была очевидно та сила, отъ которой, по Шопенгауэру, зависятъ всѣ явленія человѣческаго міра,—воля, умопостигаемый характеръ людей. Она ослѣпляетъ людей, и отъ нея зависитъ то первоначаль-

ное побужденіе, которое потомъ разумъ развиваетъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Явленія умственнаго міра коренятся въ явленіяхъ міра нравственнаго. Различіе племенъ, которое прежде всего есть различіе ихъ нравственныхъ, практическихъ силъ, имѣетъ существенное значеніе въ развитіи философіи. Вотъ почему въ строгомъ смыслѣ нельзя говорить о развитіи и кризисѣ западной философіи, какъ чего-то единаго. Это—гипостасированіе, которое въ другихъ случаяхъ самъ нашъ авторъ не считаетъ правильнымъ. Гораздо правильнѣе разсматривать отдѣльно нѣмецкую, англійскую, французскую философію. По естественной силѣ вещей эти названія философій по народамъ уже давно приобрѣли довольно опредѣленное, а въ иныхъ случаяхъ и совершенно опредѣленное значеніе.

Исходя изъ этихъ мыслей, можно бы сдѣлать еще много частныхъ замѣчаній о трудѣ г. Соловьева. Но кажется, все главное уже высказано, то-есть, читатели видятъ, что, расходясь съ авторомъ „Кризиса“ въ частностяхъ, мы глубоко сочувствуемъ его направленію и считаемъ очень важною мыслью его о великомъ современномъ значеніи философскаго ученія, основаннаго Шопенгауэромъ. Нужно бы желать, чтобы знакомство съ этимъ ученіемъ и вообще съ тѣмъ глубокимъ строемъ мыслей, къ которому оно примыкаетъ, и который такъ далекъ и недоступенъ для нашего ходячаго просвѣщенія, все болѣе и болѣе распространялось между истинно-образованными людьми, хотя и трудно ждать успѣха дѣла, идущаго противъ общаго потока. Глубокомысленная Германія, породившая это направленіе, наградила успѣхомъ не столько его, сколько его карикатуру. Обыкновенная судьба высокихъ явленій: искаженіе, обезцвѣченіе и потомъ равнодушное и безконечное повтореніе словъ и мыслей, нѣкогда исполненныхъ жизни.

II. Страховъ.