

терминологіи“, на которую часто жаловались тѣ, кто не хочетъ допустить, что метафизику почти такъ же трудно излагать литературнымъ языкомъ, какъ и физику. Несмотря на это, не только въ этомъ трактатѣ, который есть образцовое литературное произведеніе Гегеля, но также почти во всѣхъ его трудахъ, когда предметъ позволяетъ это, находятся длинныя страницы, которыя по живости и красотѣ выраженія могутъ въ сравненіи съ слогомъ образцовыхъ писателей. Даже въ самыхъ затемненныхъ трудахъ его, на многихъ страницахъ встрѣчаются тѣ мощныя эпиграмматическія изреченія, освѣщенные діалектикой и поэзіей, которыми онъ любилъ подкрѣплять свои аргументы. Въ общемъ, однако, сила мысли и усиліе закрѣпить ее въ опредѣленной формулѣ слишкомъ велико, чтобы допустить нѣчто приближающееся къ чисто-литературной формѣ; и только при второмъ или третьемъ перечитываніи мы замѣчаемъ живые цвѣты воображенія, разбросанные среди твердыхъ камней на пути, черезъ который мы прошли. Трудность и темноту философской терминологіи и тяжелое развитіе безконечной діалектики — вотъ почти все, что видить сначала изучающій Гегеля; и только тогда, когда онъ научится прорывать эту наружную оболочку, онъ способенъ найти сѣмя истины, — истины поэтической столько же, сколько и философской, — которую она скрываетъ.

## ГЛАВА VI.

### Проблема философіи и ея постановка у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Особенную силу современной мысли составляетъ то, что она достигла яснаго сознанія конечности, относительности конечнаго міра. Въ наукѣ она положительна, т.-е. она не придаетъ частнымъ фактамъ большаго значенія, чѣмъ то, которое они имѣютъ; а на практикѣ она не связана никакимъ суевѣріемъ т. - е. не склонна относиться къ извѣстнымъ вещамъ и лицамъ, какъ бы къ таинственно освященнымъ. Исчезло то первоначальное непосредственное чувство страха и благоговѣнія, которое возникло изъ смѣшенія абсолютнаго и универсальнаго съ относительнымъ и частнымъ, или, проще сказать, изъ смѣшенія божественнаго съ человѣческимъ, идеальнаго съ реальнымъ. Художникъ и поэтъ еще смѣшиваютъ и отождествляютъ эти начала; ихъ дѣло — дать

Единому и краткому, бѣгущему мгновенно

Блаженной вѣчности покой.

Но мы уже болѣе не считаемъ художника или поэта за пророка; мы не можемъ серьезно и продолжительно поклоняться предметамъ, которыми они насъ восхищаютъ. Когда таинственный угасающій свѣтъ, „какого никогда на морѣ, ни на сушѣ не бывало“, удаляется отъ этихъ предметовъ, мы вынуждены признать, что его и не было вовсе, и мы относимся къ вещамъ и существамъ, на которыя онъ падалъ, какъ къ простымъ индивидуальнымъ вещамъ и существамъ, подобнымъ всѣмъ прочимъ вещамъ и существамъ, ихъ окружающимъ; мы не спо-

собны вѣрить въ Бога, который находится здѣсь, а не тамъ, или въ идеаль, составляющій счастливое исключеніе. И потому видѣніе поэта необходимо обратится для насъ въ мечту, если мы не постигнемъ его, какъ указаніе на нѣчто болѣе универсальное, о чемъ онъ не упоминаетъ. Научное мышленіе, которое постепенно проникло въ широкіе круги и сообщилося не однимъ ученымъ, заставляетъ насъ видѣть въ частныхъ вещахъ не идеалы, а простые образцы общихъ классовъ; оно заставляетъ насъ разсматривать эти вещи въ ихъ взаимной связи, соединенными другъ съ другомъ законами не обходимаго соотношенія, такъ что онѣ такимъ образомъ, *ipso facto*, лишены всякаго исключительнаго и независимаго положенія. Какъ можемъ мы допускать, что какой-либо предметъ заслуживаетъ хвалы и поклоненія самъ по себѣ, если для объясненія этого предмета, мы должны разсматривать не его самого, а его условія и причины? А такъ какъ наука требуетъ, чтобы мы *ко всему* относились именно такимъ образомъ, то что же можетъ остаться предметомъ поклоненія? „Зевсъ сверженъ съ престола, и Хаосъ царитъ на его мѣстѣ“. Мы не можемъ также поклоняться невѣдомому, —тому, что всегда предполагается въ концѣ каждаго конечнаго ряда причинъ и слѣдствій до тѣхъ поръ, пока намъ не будетъ дано основанія предполагать, что то, что находится за предѣлами нашего познанія, есть нѣчто другое, чѣмъ простое продолженіе той же цѣпи, которая находится въ его предѣлахъ. Невычисленные термины безконечнаго математическаго ряда не имѣютъ предпочтенія передъ тѣми, которые были вычислены, и мы не можемъ находить особеннаго основанія восхищаться тѣмъ

фактомъ, что рядъ этотъ не можетъ быть законченъ. Безконечный потокъ конечныхъ вещей есть отрицаніе всякаго поклоненія, и безразлично, взираемъ ли мы на его безконечность, или на конечность его частей. Чтобы найти предметъ почитанія, мы должны имѣть возможность, такъ или иначе, возвыситься до какого-либо самобытнаго источника жизни, изъ котораго вытекаетъ многообразная жизнь, и который, при всемъ своемъ разнообразіи и измѣнчивости, никогда не забывается и не теряется. Міръ безконечнаго детерминизма есть міръ прозаическій, въ которомъ нѣтъ мѣста ни поэзіи, ни религіи. Для того, чтобы возвыситься до той или другой, мы должны найти нѣчто самоопредѣляющееся, —мы должны узрѣть источникъ новой самобытной жизни. Когда мы нашли *это*, то многообразіе формъ, безконечный рядъ явленій получаютъ идеальное значеніе, ибо въ нихъ мы видимъ метаморфозы того существа, которое, подобно Протею, никогда не скрывается абсолютно, но въ уничтоженіи одной формы и въ возникновеніи другой все полнѣе и полнѣе проявляетъ себя. Вызывая образъ такого самопроявляющагося единства, Гёте въ нѣсколькихъ чертахъ придаетъ поэтическую жизнь процессу вѣчнаго измѣненія, который современная наука раскрываетъ передъ нами.

In Lebensfluthen, im Thatensturm  
Wall'ich auf und ab,  
Wehe hin und her!  
Geburt und Grab  
Ein ewiges Meer  
Ein wechselnd Weben  
Ein glühend Leben

So schafflich am sausenden Webstuhl der Zeit  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Великій вопросъ философіи заключается въ томъ, возможно ли сколько-нибудь провѣрить или слѣдять предметомъ познанія такое единство во множествѣ, такой самоопредѣляющійся принципъ безконечнаго измѣненія и генезиса. А для насъ этотъ вопросъ представляетъ столько трудностей именно потому, что современное пониманіе міра, какъ естественнаго сплетенія феноменальныхъ причинъ, такъ ясно и точно. Теперь уже нельзя, какъ это дѣлалось прежде, вносить, какъ бы путемъ искусныхъ вставокъ, идеальное и божественное начало въ міръ, во всѣхъ другихъ отношеніяхъ естественный и *секуляризованный*. Подъ признаннымъ господствомъ закона, вселенная является связною драмою, въ которой нѣтъ мѣста для эпизодовъ. А потому мы можемъ обрѣсти идеаль въ чемъ-либо отдѣльномъ—только въ томъ случаѣ, если мы видимъ его въ цѣломъ, находимъ его вездѣ. Мы можемъ видѣть въ мірѣ нѣчто высшее, чѣмъ простыя входящая и конечныя существованія, лишь тамъ, гдѣ мы преобразуемъ наше воззрѣніе на міръ, какъ цѣлое. Мы можемъ выйти за предѣлы научной концепціи явленій въ ихъ причинномъ соотношеніи лишь тогда, когда мы преобразуемъ самую эту концепцію, когда мы пробуемъ въ ней новое сознаніе ея собственныхъ предположеній и черезъ это приведемъ ее къ новому истолкованію ея результатовъ. Безцѣльно нападать извнѣ на конечную, эмпирическую науку, отыскивая исключенія для ея законовъ, или явленія, которыхъ она не можетъ объяснить. Долгая дисциплина приучила ее

смотрѣть на такія исключительныя или необъясненныя явленія только какъ на средства исправить и расширить свои идеи о законахъ. Если возможно атаковать ее, то только изнутри, въ ея основной концепціи самого закона, — въ ея идеѣ универсальной необходимости, подъ которую она подводитъ всѣ вещи.

Великое идеалистическое движеніе Германіи было, по существу, попыткой найти такого рода основу. Кантъ, первый его представитель, спрашивалъ, гдѣ найти мѣсто для „Бога, свободы, безсмертія“, совмѣстно съ универсальнымъ царствованіемъ закона въ мірѣ природномъ, — другими словами, совмѣстно съ необходимымъ соотношеніемъ всѣхъ предметовъ опыта въ пространствѣ и времени. Онъ не искалъ такого мѣста, подвергая сомнѣнію универсальность необходимой взаимозависимости всѣхъ вещей и событій; скорѣе наоборотъ, онъ вновь полтвердилъ и окончательно утвердилъ необходимость такой связи, показавъ, что ея универсальность есть первое условіе всякаго мыслимаго опыта. Объекты, вещи и событія, — цѣлый міръ опыта—существуютъ и могутъ существовать для насъ, лишь поскольку наши чувственные впечатлѣнія опредѣляются и связываются между собой, согласно универсальнымъ принципамъ. Объективность и универсальность суть равнозначущія другъ другу понятія, и сказать, что можетъ существовать объектъ, не опредѣленный по качеству и количеству, или не состоящій въ опредѣленномъ отношеніи ко всѣмъ другимъ предметамъ въ пространствѣ и времени, это значить употреблять слова безъ смысла, — все равно, имѣемъ ли мы въ виду то, что пребываетъ неизмѣннымъ въ такомъ

объектъ или то, что измѣняется въ немъ. Если бы мы могли вообразить себѣ такой объектъ — или, что то же, если бы могли вообразить себѣ рядъ впечатлѣній и воспріятій, которыхъ до сихъ поръ невозможно было подвести подъ общіе законы необходимаго соотношенія опыта, — мы постигли бы нѣчто несомнѣстимое съ самымъ существованіемъ опыта. Если бы были такіе объекты, они не могли бы быть объектами *для насъ*.

Итакъ, царство закона опредѣляется, такимъ образомъ, какъ безусловное — для всѣхъ предметовъ, подлежащихъ опыту; принципъ рациональнаго эмпиризма, утверждающій, что существуетъ универсальный и неизмѣнный порядокъ вещей, возводится такимъ образомъ отъ степени предположенія на степень достовѣрности. Но именно тутъ, на этомъ самомъ пунктѣ, гдѣ отнимается всякая возможность уйти отъ закона естественной необходимости, Кантъ находитъ средства освобожденія. Такой порядокъ природы, который, повидимому, замыкаетъ намъ всякій выходъ, не есть чуждая необходимость, которой мы подчинены внѣшнимъ образомъ. Мы сами куемъ свои собственныя цѣпи. Нашъ разумъ предписываетъ законъ необходимаго соотношенія своимъ объектамъ, точно также какъ *наша* чувственность даетъ формы времени и пространства, въ которыхъ они являются намъ. А потому, поскольку общій остоу, или систематическая форма цѣлаго во времени, пространствѣ и причинной связи есть продуктъ нашей чувственности и нашего познающаго разсудка, сама природа есть наше созданіе, — та самая природа, въ которой мы видимъ угрозу нашей свободѣ и нашей

духовной жизни, или независимой самоопредѣляющейся энергіи нашего духа. Необходимость, которой мы опасаемся, заключается именно въ этой общей систематической формѣ, въ которой міръ является нашимъ чувствамъ и познается нашимъ разумомъ; и поэтому можно сказать съ полной истиной, что мы боимся нашей собственной тѣни, — того, что создаетъ безсознательная работа нашихъ умовъ. То, что мы принимали за „вещи въ себѣ“, за независимыя силы, управляющія нами, — на самомъ дѣлѣ суть лишь явленія или „*феномены*“ т.-е. вещи, существующія только „для насъ“, и которыя, даже для насъ, существуютъ только черезъ посредство дѣятельности нашей мысли. Правда, конечно, мы сами тоже, съ извѣстной точки зрѣнія, составляемъ часть этого феноменальнаго міра; мы представляемъ себѣ самимъ, какъ объекты, существующіе, подобно другимъ объектамъ, въ пространствѣ и времени, и проходящіе черезъ измѣненія, опредѣленныя согласно необходимымъ законамъ. Мы являемся себѣ самимъ, но такое явленіе или феноменальное существованіе наше не составляетъ всего нашего бытія. Я есмь не только объектъ, между многими другими объектами міра, сознаваемыми мною; я есмь сознающее „я“, безъ котораго совсѣмъ не было бы міра объектовъ. Сознательное существо, какъ таковое, не можетъ только причислять себя къ предметамъ, которые оно знаетъ, ибо тогда какъ они существуютъ только *для него*, оно также существуетъ и *для себя самого*. Это существо не только имѣетъ мѣсто среди другихъ объектовъ, но оно есть тотъ самый субъектъ, для котораго они существуютъ. Какъ

таковой, онъ не есть одна изъ тѣхъ условныхъ субстанцій, существующихъ во времени и пространствѣ, измѣненія которыхъ должны быть объясняемы вѣщами, обуславливающими ихъ; онъ есть то начало, по отношенію къ которому такія условныя вещи существуютъ,—источникъ или причина той необходимости, которой онѣ подчинены. Этотъ субъектъ не находится во времени и пространствѣ, ибо время и пространство суть только формы его воспріятія,—формы, которыя связаны со всѣми его объектами какъ объектами, но не могутъ быть приложены къ нему,—къ субъекту, для котораго всѣ эти объекты существуютъ. Источникъ категорій—принциповъ необходимой связи предметовъ опыта—не можетъ быть самъ подчиненъ категоріямъ (причинности, количества, взаимодействія и др.). Мыслящее „я“ не можетъ быть подчинено чувственнымъ формамъ, въ которыхъ феноменальный міръ представляется ему. Если бы даже мы не могли ничего сказать о немъ, все же мы могли бы, по крайней мѣрѣ, отрицать для него тѣ предикаты, которые сами по себѣ суть опредѣленія не субъекта, а объекта.

Но неужели мы не можемъ сказать чего-либо другого о немъ? Есть ли „субъектъ“ лишь простое, чисто-формальное единство сознанія, къ которому относятся наши познавательные акты, и которое, поэтому, не только не подлежитъ никакимъ опредѣленіямъ, общимъ съ объектами, но и совершенно лишено какихъ бы то ни было собственныхъ опредѣленій? Можемъ ли мы признать субъектъ свободнымъ лишь въ томъ отрицательномъ смыслѣ, что необходимыя отношенія, обуслови-

вающія явленіе, какъ таковое, не могутъ опредѣлять субъекта, поскольку онъ опредѣляетъ другіе предметы, а не себя самого? Не можемъ ли мы пойти дальше и показать, что онъ свободенъ и въ положительномъ смыслѣ,—что онъ самъ опредѣляетъ себя? Можемъ ли мы слѣдовать за нимъ въ этомъ самоопредѣленіи, и услѣдить за формами, въ которыхъ онъ проявляетъ свою свободу? Кантъ утверждаетъ, что отвѣтъ на эти вопросы даетъ нравственное сознаніе, въ которомъ мы сознаемъ себя въ качествѣ универсальныхъ субъектовъ, а не въ качествѣ частныхъ объектовъ. Это доказывается тѣмъ фактомъ, что такое сознаніе не вѣдаетъ никакого внѣшняго опредѣленія. Такое сознаніе есть сознаніе нравственного закона, не принимающаго въ расчетъ внѣшнихъ обстоятельствъ, при которыхъ совершается дѣятельность нашего являющагося „я“ или тѣхъ необходимыхъ условий, при которыхъ совершаются его измѣненія. Мысля себя въ нашемъ подчиненіи этому нравственному закону, мы необходимо чувствуемъ себя свободными—въ качествѣ виновниковъ, и притомъ единственныхъ виновниковъ, нашихъ поступковъ; мы отвлекаемся отъ всякихъ границъ природы и необходимости, отъ всѣхъ импульсовъ желанія внутри насъ и отъ всякаго давленія обстоятельствъ извнѣ. Ибо этотъ законъ есть „категорическій императивъ“, который не принимаетъ никакихъ извиненій; съ своимъ „ты долженъ, стало-быть ты можешь“, онъ безусловно возлагаетъ на насъ отвѣтственность за наши дѣянія. Мы могли бы смотрѣть на такой законъ, какъ на иллюзію, вслѣдствіе его противорѣчія съ нашимъ эмпирическимъ самосознаніемъ, если бы мы не

имѣли другого самосознанія. Но наше предшествовавшее разсмотрѣніе эмпирическаго сознанія, уже убѣдило насъ въ томъ, что то знаніе, которое мы имѣемъ о себѣ, какъ объ *объектахъ* опыта, нельзя прилагать къ *субъекту*. Такимъ образомъ, необходимость природы устраняется для нашего субъекта доказательствомъ того, что познающее *я* не есть явленіе природы, а нравственное сознаніе не находитъ ничего, что могло бы противиться его безусловнымъ требованіямъ вѣры и повиновенія. „Первенство практическаго разума“ такимъ образомъ установлено, и найдено мѣсто для свободы духа, причѣмъ не подвергнуто ни малѣйшему сомнѣнію и законъ естественной необходимости, царствующій въ области природы.

А съ этою свободой, по мнѣнію Канта, даны и другіе элементы нашего высшаго сознанія—безсмертіе и Богъ. Ибо первенство („приматъ“) практическаго разума предполагаетъ, что естественная необходимость такъ или иначе согласована съ закономъ свободы, сколь бы мало ни могли мы понять эту гармонию. А потому феноменальное, „я“ (т.-е. я, какъ явленіе—субъектъ чувства и желанія)—должно сообразоваться съ реальнымъ или умопостигаемымъ „я“; чистое самоопредѣленіе послѣдняго должно также опредѣлять всю природу перваго. Но мы не способны прелставить себѣ этого иначе, какъ въ формѣ постепеннаго процесса преобразования нашей чувственной природы при помощи нашей свободы; и такъ какъ, въ силу существеннаго различія той и другой, различія идеала и дѣйствительности, подобный процессъ никогда не можетъ быть законченъ, то нравственный за-

конъ требуетъ *безконечнаго продолженія* этого процесса, т.-е. безсмертія чловѣка, какъ существа въ одно и то же время естественнаго и нравственнаго. Такимъ же образомъ, согласно „примату“ практическаго разума, мы вынуждены предполагать, что вся система явленій, которую мы называемъ природой, находится въ гармоніи съ чистымъ самоопредѣленіемъ духовной жизни; другими словами, мы вынуждены признать соотвѣтствіе *счастія* или положенія нашего какъ природныхъ существъ, опредѣляющихся извнѣ,—съ *благомъ* или положеніемъ нашимъ, какъ нравственныхъ существъ, опредѣляющихся только самими собой изнутри; а это, опять, возвращаетъ насъ къ Богу, какъ къ абсолютному существу, въ которомъ и при помощи котораго оба противоположные міра—нравственный и естественный—приводятся къ единству въ *нравственномъ міроуправленіи*. Такимъ образомъ, Кантъ находитъ путь къ возсозданію духовнаго міра безъ ущерба міру природному. Ибо если, съ одной стороны, міръ природный признается феноменальнымъ, тогда какъ міръ духа признанъ реальнымъ и единственнымъ реальнымъ міромъ, то, съ другой стороны, міръ явленій признается единственнымъ міромъ познанія, тогда какъ реальный міръ вещей или существъ считается доступнымъ намъ только черезъ вѣру. А вѣра есть по существу *субсентивное* сознаніе, которое не можетъ стать объективнымъ; ибо сдѣлать нѣчто объективнымъ—значитъ постичь это нѣчто, какъ предметъ среди другихъ предметовъ, въ пространствѣ и времени, и опредѣлить его по отношенію къ другимъ объектамъ по закону необходимости. Это въ такой степени вѣрно, что мы не способны

представить себѣ законъ свободы иначе, какъ мысля о немъ, какъ бы о законѣ природномъ. Ибо что есть законъ свободы? Онъ состоитъ въ томъ, что мы должны опредѣляться къ дѣйствию исключительно нашимъ „я“, нашимъ субъектомъ; но это „я“ не есть что-либо частное,—оно есть единство всего нашего сознанія, къ которому относится все наше познаніе; единственное, существенное свойство его есть всеобщность или универсальность. А потому опредѣляться къ дѣйствию этимъ „я“ значитъ опредѣляться идеей универсальности. Чтобы найти, что нравственно справедливо, мы должны только спросить, какія дѣйствія могутъ стать всеобщимъ правиломъ, и нравственный законъ можетъ быть выраженъ въ слѣдующей формулѣ: „дѣйствуй такъ, какъ бы ты дѣйствовалъ, еслибы правило, во имя котораго ты дѣйствуешь, должно было сдѣлаться универсальнымъ закономъ природы“.

Не слѣдуя далѣе за Кантомъ, можно теперь же указать достоинства и погрѣшности его философіи, разсматриваемой, какъ попытка примирить природу съ духомъ или опытъ—съ высшимъ сознаніемъ разума, выражающимся въ религіи и философіи. Главное достоинство его философіи заключается въ указаніи, что опытъ опирается на нѣчто такое, что, въ обыкновенномъ смыслѣ, лежитъ за предѣлами опыта; или,—что почти то же самое, съ другой точки зрѣнія,—философія Канта раскрываетъ соотносительность бытія и мысли, объективной реальности и сознательнаго субъекта, для котораго существуетъ эта реальность.

Кантъ указываетъ, что дѣйствительность, поскольку

она познаваема, феноменальна или существенно связана съ сознаніемъ,—и съ этой точки зрѣнія его аргументація неопровержима. Слабый пунктъ его философіи заключается въ томъ, что онъ не доводитъ своихъ доказательствъ до ихъ законнаго результата; онъ все еще сохраняетъ идею о „вещи въ себѣ“, внѣ всякаго отношенія къ мысли,—даже тамъ, гдѣ онъ считаетъ такую вещь проблематичной. Онъ допускаетъ идею субъективнаго аффекта, по отношенію къ которому мыслящее „я“ является пассивнымъ, хотя онъ признаетъ, что только при реакціи мыслящаго „я“ такой аффектъ можетъ сдѣлаться предметомъ познанія. Черезъ скважину этого *тритон фебдос* („первой лжи“) — въ систему прокрадывается абсолютно непримиримый дуализмъ, который Кантъ постоянно пытается исправить. Чувство и разумъ, необходимость и свобода, феноменальное и реальное „я“, природа и духъ, знаніе и вѣра — все это пары противоположностей, которыхъ онъ не можетъ ни раздѣлить, ни примирить. Онъ не можетъ раздѣлить ихъ, потому что вся философія его исходитъ изъ доказательства того, что природа есть явленіе, и постольку обуславливается тѣмъ, что не относится къ области природы (т.-е. тѣмъ субъектомъ, которому она является); а съ другой стороны, онъ необходимо понимаетъ умопостигаемую „вещь въ себѣ“, которая противопоставляется міру явленій, какъ нѣчто абсолютно реальное, какъ нѣчто такое, что опредѣляетъ собою міръ явленій и, въ нѣкоторомъ смыслѣ, заключаетъ его въ себѣ. И въ то же время онъ не можетъ примирить эти два принципа, ибо онъ утверждаетъ, съ самаго начала, что въ объектѣ, поскольку онъ противопоставляется субъекту,

или въ чувственности, поскольку она противопоставляется духу, заключается чуждый элементъ, который никогда не можетъ быть ни изгнанъ, ни вполне ассимилированъ, хотя, какъ въ познаніи, такъ и въ дѣйствиіи, онъ можетъ быть отчасти побѣжденъ и подчиненъ. Такимъ образомъ, эта антитеза не имѣетъ за собой высшаго единства, которое могло бы привести ея враждебные члены къ окончательному примиренію; и соединеніе этихъ членовъ, необходимое для системы, должно поэтому остаться постулатомъ или требованіемъ, которое не можетъ осуществиться, — мало того, создается нами какъ неосуществимое. Поэтому, окончательный результатъ философіи Канта сводится къ тому, что онъ ставитъ проблему для рѣшенія вмѣсто того, чтобы разрѣшить ее: онъ указываетъ на равную необходимость обоихъ элементовъ, которые, какъ доказано, имѣютъ смыслъ лишь въ своемъ соотношеніи другъ къ другу; но поскольку такое отношеніе (отношеніе между явленіемъ и вещью въ себѣ, между духомъ и тѣмъ, что ему внѣшне) понимается какъ чисто отрицательное, — оно является абсолютно невозможнымъ, такъ какъ чисто отрицательное отношеніе не есть отношеніе вообще.

У Канта не было сознанія той истины, что всякое отношеніе, будь оно даже отрицательнымъ, всегда предполагаетъ нѣкоторое единство въ основаніи такого отношенія. И можетъ-быть именно поэтому онъ могъ допустить необходимое отношеніе между физической и метафизическою реальностью и въ то же время продолжалъ отрицать возможность достигъ чего-либо большаго, кромѣ чисто внѣшней гармоніи между ними. Од-

нако, если вникнуть въ основное начало Кантовой философіи, если признать вмѣстѣ съ нимъ, что *быть* значить *быть для сознанія*, то ясно, что такое положеніе предполагаетъ нѣчто большее, чѣмъ простое соотношеніе между сознаніемъ, съ одной стороны, и существованіемъ — съ другой: ибо въ такомъ случаѣ это соотношеніе существовало бы не для самого сознающаго существа, а для чего-либо третьяго. Соотношеніе между бытіемъ и сознаніемъ, признаваемое нами, предполагаетъ, что самое сознаніе возвышается надъ раздвоеніемъ между собою и своимъ объектомъ, — короче, это значить, что хотя въ извѣстныхъ предѣлахъ мы противопоставляемъ субъектъ — объекту, сознаніе — тому что оно сознаетъ, однако съ высшей точки зрѣнія такой антагонизмъ находится *внутри* самого сознанія; говоря иначе, сознаніе, какъ таковое, возвышается надъ раздѣленіемъ между самимъ собою и своимъ объектомъ. И то же самое разсужденіе приложимо ко всѣмъ другимъ противоположностямъ, которыя въ системѣ Канта вытекаютъ изъ этого основного противоположенія, — противоположностямъ между необходимостью и свободой, между природой и духомъ, между являющимся и умопостигаемымъ. Философія, которая выработала бы истинное поученіе изъ Кантова идеализма, не должна ослаблять или игнорировать эти противоположности; но она не можетъ также относиться къ нимъ какъ къ абсолютнымъ противоположностямъ, или, что то же самое, признавать оба термина равными по своему значенію или объему. Поступая такимъ образомъ, она неизбежно должна прійти къ противорѣчію съ



тѣми первыми началами, отъ которыхъ она отправляется, и отказаться допустить какое-либо соотношеніе между двумя терминами, отношеніе которыхъ было точкой отправленія всего разсужденія. Тотъ, кто, подобно Канту, относитъ природу къ духу, необходимость къ свободѣ, явленіе къ умопостигаемой вещи къ себѣ, долженъ быть готовымъ объяснять первое посредствомъ послѣдняго. По выраженію Гегеля, онъ долженъ быть въ состояніи показать, что духъ есть *истина* природы, что законъ есть *истина* необходимости, что ноумень есть *истина* феномена, т.-е. что, вопреки ихъ относительной противоположности, существуетъ такая точка зрѣнія, съ которой первый терминъ въ каждомъ случаѣ содержитъ въ себѣ послѣдній, подобно тому какъ цѣлое содержитъ части. Или, обращаясь къ данному уже примѣру, онъ долженъ указать, что хотя сознание и можетъ первоначально считаться субъектомъ познанія, оно не просто противопоставляется объекту, но необходимо содержитъ его въ себѣ.

Резюмируемъ все сказанное: Кантъ доказываетъ, что система природы и необходимости не независима отъ интеллекта, а, напротивъ того, существуетъ только для него. Но интеллектъ есть не только сознание, онъ есть самосознаніе, — онъ есть не только теоретическій, но и практический разумъ. Онъ не только *опредѣляется* извнѣ и потому считаетъ себя принадлежащимъ міру природы, но онъ *опредѣляетъ* себя самъ, а потому *сознаетъ* себя принадлежащимъ своему собственному міру—міру свободы. И этотъ міръ свободы онъ вынужденъ признать за ту реальность, коей видимый міръ

есть лишь явленіе. Кантъ не замѣчаетъ, впрочемъ, что, по его собственному указанію, эти два міра существенно относятся другъ къ другу, такъ что каждый изъ нихъ, взятый отдѣльно, становится пустой абстракціей. Онъ и доказалъ, что существованіе „вещей въ себѣ“, не относящееся къ сознательному „я“, есть такая абстракція. Тѣмъ не менѣе, ясно, что чистос „я“, въ своей универсальности—противопоставленное всей совокупности желаній—равно абстрактно. Дѣлать предметомъ воли такое „я“, и только одно это „я“, значитъ вовсе ничего не хотѣть. Самосознаніе всегда предполагаетъ сознание чего-либо другого кромѣ себя самого, и не могло бы существовать безъ этого другого. Правда, что самоопредѣленіе можетъ быть относительнымъ образомъ противопоставлено внѣшнему детерминизму—опредѣленію черезъ посредство „нея“: но оно не можетъ быть абсолютно противопоставлено ему, ибо вмѣстѣ съ „не-я“ и самое „я“ должно исчезнуть. Но если все это вѣрно, то міръ разума и свободы не можетъ различествовать отъ міра природы и необходимости; онъ можетъ быть только тѣмъ же міромъ, разсматриваемымъ при другомъ свѣтѣ или подлежащимъ дальнѣйшему толкованію. А это новое толкованіе должно показать, что законъ естественной необходимости самъ объясняется, какъ необходимый элементъ или факторъ въ проявленіи принципа свободной жизни разума. Нельзя впрочемъ вполне отвергнуть точку зрѣнія Канта, съ которой оба царства—необходимости и свободы—представляются въ крайней противоположности другъ съ другомъ. Напротивъ того, эта противоположность есть необходимая ступень въ мысли и

дѣйствительности. Драма человѣческой жизни есть борьба свободы съ необходимостью, духа съ природой, которая во всѣхъ своихъ формахъ, внутри и внѣ насъ, представляется чисто-правственному сознанію въ образѣ врага. Но возможность самой борьбы и окончательной побѣды заключается въ томъ, что этотъ врагъ существуетъ здѣсь лишь для того, чтобы быть побѣжденнымъ; иначе говоря, самое противоположеніе, въ окончательномъ своемъ толкованіи, есть противоположеніе духа самому себѣ, а борьба есть только трудъ, сопровождающій процессъ его развитія.

Есть два ложныхъ пути, слѣдуя которыми можно потерять истинный смыслъ только-что высказанной мысли. Съ одной стороны, мы можемъ односторонне настаивать на высшей реальности духа въ такомъ смыслѣ, который не оставляетъ должнаго мѣста для низшей реальности природы. Можно преувеличивать Кантово доказательство феноменальнаго характера міра опыта до такой степени, что этотъ міръ будетъ умаленъ до степени призрачной видимости; и можно преувеличить Кантовское утверженіе умопостигаемаго характера міра разума настолько, что чисто-абстрактное сознаніе нашего субъекта будетъ отождествлено съ абсолютнымъ. — Съ другой стороны, мы можемъ односторонне настаивать на единствѣ, которое предполагается въ основаніи всякихъ противоположностей и антагонизмовъ природы и духа и дойти до того, что самое противоположеніе и антагонизмъ будутъ сведены нами до иллюзіи; иначе сказать, можно смотрѣть на всѣ различія, какъ на случайныя метаморфозы или

видоизмѣненія той личины, подъ которой скрывается абсолютное тожество, и смотрѣть на всякую борьбу и антагонизмъ какъ на игру тѣней, тогда какъ единая реальная дѣйствительность есть вѣчный покой безконечной субстанціи въ самой себѣ.

Фихте и Шеллингъ, каждый по-своему, слѣдовали обоими путями, являющимися необходимымъ результатомъ ограниченнаго, неполнаго пониманія проблемы, поставленной Кантомъ. Фихте, путемъ односторонняго идеализма, сводитъ природу къ чисто отрицательному условію, которое духъ, какимъ-то непостижимымъ актомъ, полагаетъ себѣ самому. Чтобы достигнуть самосознанія, абсолютное „Я“ должно ограничить себя, а этимъ самоограниченіемъ оно полагаетъ начало „не—я“, которое, однако же, составляетъ почти такую же часть его собственнаго существа, какъ ограниченное „я“, съ которымъ оно сознательно отождествляется. Но первоначальная безконечность „я“ вновь проявляется, какъ стремленіе бороться противъ самодѣльной границы и постоянно отдалять эту границу на все большее разстояніе, для того чтобы приблизиться къ тому чистому сознанію своего безконечнаго существа, котораго оно никогда не можетъ достигнуть: ибо еслибы оно достигло его, то одновременно перестало бы быть сознательнымъ, а потому перестало бы и существовать. Вотъ тотъ заколдованный кругъ, въ которомъ вращается умозрѣніе Фихте, и напрасно онъ ищетъ изъ него выхода. Пытаясь свести природу къ небытію, превратить ее въ самодѣльный объектъ мысли и слѣлать духъ всѣмъ во всемъ, онъ превратилъ самую жизнь духа въ нѣчто туманное и призрачное,—въ борь-

бу съ привидѣніемъ, которое не можетъ быть побѣждено. Для строгаго, почти аскетическаго духа Фихте, который въ суровомъ самообладаніи съ радостью готовъ былъ попрасть природу, и смотрѣлъ на міръ какъ на арсену для побѣды нравственнаго атлета надъ самимъ собой, такая теорія могла зарекомендовать себя своимъ кажущимся возвеличеніемъ „я“ на счетъ „не-я“. Но насъ не должно удивлять, что отзывчивый и одаренный воображеніемъ гений Шеллинга скоро порвалъ съ этой теоріей, чтобы утверждать, что разумъ можетъ находить себя въ природѣ такъ же, какъ и въ самомъ себѣ: онъ попытался замѣнить принципъ Фихте: „я есть все“ (Ich ist Alles), — болѣе широкимъ принципомъ: „все есть я“ (Alles ist Ich), т. - е. признаніемъ, что одинъ и тотъ же идеальный принципъ проявляется равно въ природномъ и въ духовномъ мірѣ. Къ несчастію, исправляя Фихтевское преувеличеніе одной изъ двухъ сторонъ Кантовой философіи, Шеллингъ впалъ въ равное преувеличеніе другой стороны. Оспаривая субъективный идеализмъ, который находилъ реальность только въ субъектѣ, онъ дошелъ постепенно, но необходимо, до того, что вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно отвергнулъ самый идеализмъ и искалъ истины въ вѣчномъ единствѣ природы и духа, не дающемъ перевѣса одному началу противъ другого въ качествѣ проявленія абсолютнаго. Но сказать, что абсолютное равно проявляетъ себя въ природѣ и въ духѣ, почти равняется утвержденію, что оно не проявляетъ себя вовсе; ибо если не придавать значенія отличительнымъ признакамъ духа и матеріи и настаи-

вать только на ихъ тождествѣ, то какія отличія могутъ послѣ этого имѣть какое-нибудь значеніе? Абсолютное единство необходимо становится чистымъ „безразличіемъ“, какъ называлъ его Шеллингъ, т. - е. такимъ абсолютнымъ, которое замыкается въ самомъ себѣ и изъемяетъ себя отъ всякаго соприкосновенія съ разумомъ; если такое абсолютное можетъ быть достигнуто, то только въ неоплатоническомъ экстазѣ непосредственной интуиціи. Правда, Шеллингъ удовлетворялся до времени терминами „духъ“ или „разумъ“, которые онъ, вмѣстѣ съ Гегелемъ, прилагалъ къ абсолютному; но постепенно онъ отнялъ отъ этихъ словъ всю полноту ихъ значенія, пока Гегель не призналъ необходимымъ и справедливымъ вновь подтвердить противъ него первоначальное пониманіе Кантовой философіи, признавъ, вмѣстѣ съ Фихте, что „абсолютное есть не субстанція, а субъектъ“, т. е. что единство, къ которому должны быть отнесены всѣ вещи и въ которомъ онѣ должны найти свое окончательное объясненіе, есть единство самосознанія.

Однако, отвергнувъ оба ограниченные рѣшенія Кантовой проблемы, которыя дѣйствительно исключаютъ одинъ или другой изъ ея элементовъ, и возстановивъ самую проблему во всей ея полнотѣ, Гегель не могъ болѣе, подобно Канту, избѣжать ся трудностей постоянными переходами отъ умопостигаемой къ феноменальной дѣйствительности, или отъ сферы разума къ вѣрѣ. Ему нужно было показать, что царства природы и духа составляютъ одно, вопреки всѣмъ ихъ антагонизмамъ. Свобода, принадлежащая человѣку, какъ разумному и нравствен-

ному существу, не могла быть болѣ спасена тѣмъ, что ее какъ бы возносили въ другой міръ, въ *τόπος νοητός*, „умное мѣсто“, недостижимое для физической необходимости; должно было доказать, что она осуществляется въ самой этой необходимости и чрезъ нее самое. „Изъ ядущаго должно выйти ядомое, и изъ сильнаго выйти сладкое“. То, на что смотрѣли какъ на абсолютныя противоположности и противорѣчія: разумъ и матерія, духъ и природа, самоопредѣленіе и внѣшній детерминизмъ, — должны быть объединены и примирены, не путемъ внѣшняго согласованія, но путемъ яснаго сознанія того единства, которое лежитъ за предѣлами ихъ различія и даетъ весь смыслъ такому различію. Сдѣлать это — значило порвать со всѣми представленіями о логическомъ методѣ, который до тѣхъ поръ управлялъ школами; это значило признать самыя опредѣленныя и прочныя различія и разграниченія старой метафизики — шаткими и разсѣивающимися окончательно. Но это не могло быть сдѣлано такъ, какъ это часто дѣлали мистики, подобные Бѣме, или интуиционисты, подобные Якоби, которые просто отвергали права логическаго разсудка полагать какіе-либо законы въ области высшихъ вопросовъ духа. Такое крайнее средство не было дозволено тому, кто, подобно Гегелю, провозглашалъ самосознаніе тѣмъ идеальнымъ единствомъ, которымъ, или по отношенію къ которому, міръ долженъ быть объясненъ. Въ философіи, признававшей такой принципъ, движеніе мысли, разлагающее самыя устойчивыя различія разсудка и возвышающееся надъ самыми абсолютными противоположностями, должно было быть логическимъ движеніемъ

и оно должно было сознать свою собственную логику. „Разумъ“, — употребляя обычное различіе, — не долженъ противопоставляться „разсудку“, но долженъ включать и удовлетворять его. Если высшая философская или религіозная истина разума не была открыта области простаго разсудка или здраваго смысла, то по крайней мѣрѣ самый разумъ долженъ достигъ яснаго сознанія по отношенію къ требованіямъ здраваго смысла и удовлетворить всѣмъ его разумнымъ требованіямъ, и не оставляя ему выхода въ отрицаніи рачіональности того, что превосходитъ его границы. Такая философія должна въ особенности быть готовой встрѣтить, на его собственной почвѣ, тотъ высшій роль здраваго смысла, который называется наукой; она должна быть научной даже въ томъ случаѣ, еслибы отъ нея требовалось сверхъ того еще нѣчто высшее. Вотъ почему Гегель съ такимъ жаромъ возстаетъ противъ тѣхъ, кто, подобно Шеллингу, предъявляетъ притязаніе на специальное ясновидѣніе или умственную интуицію истины, которая не доступна большинству. Противъ тѣхъ, кто приводитъ текстъ Писанія, что „Господь даруетъ“ истину „своимъ возлюбленнымъ во снѣ“ \*), онъ готовъ принять сторону скептическаго рачіонализма и указать, что „то, что дается людямъ во снѣ, есть большею частью лишь сновидѣнія“. Несмотря на это, Гегель говоритъ не въ интересахъ рачіонализма, а въ интересахъ той идеальной истины, которую рачіонализмъ отвергаетъ. Но онъ имѣетъ самое глубокое убѣжденіе въ томъ, что

\*) Псаломъ СХХVII.

нѣтъ двухъ истинъ, а только одна, и что *тотъ* путь къ высшему познанію, который начинается споромъ съ фактами жизни и общимъ, обычнымъ сознаниемъ этихъ фактовъ, не есть вѣрный путь. Какъ сказалъ покойный проф. Гринъ: „нѣтъ высшаго естественнаго энтузіазма въ человѣчествѣ, чѣмъ тотъ, который имѣлъ свое теченіе по общей большой дорогѣ разума, гдѣ пролегаетъ и жизненный путь добраго человѣка и честнаго гражданина, тотъ энтузіазмъ, который не забываетъ, что онъ стоитъ лишь на дальнѣйшей стадіи того же пути“. Точно также, съ точки зрѣнія Гегеля, философія можетъ требовать того высшаго синтеза, возвышающаго мысль отъ конечнаго къ безконечному, лишь послѣ того, какъ она вполне признала и отдала справедливость конечному сознанию, отъ котораго она отправляется. Притязаніе на специальное вдохновеніе есть анахронизмъ для духа нашего времени, который требуетъ, чтобы святой былъ въ то же время и міряниномъ и чтобы пророкъ доказалъ логическую необходимость своего видѣнія. Ибо „человѣкъ есть все же человѣкъ“, и, какъ бы ни было чувственно и грубо его самосознаніе и его сознаніе міра, оно, все же, есть разумное сознаніе и требуетъ, по царственному праву разума, чтобы его заблужденія были доказаны ему или опровергнуты. А философія, которая не находитъ достаточныхъ основныхъ посылокъ, чтобы доказать себя разуму каждаго, и которая принуждена прибѣгать къ простому утверженію *ex cathedra*, сама признаетъ свое безсиліе.

Но такая рѣшимость соединить поэзію съ прозой,

религію съ опытомъ, философію съ наукой о конечномъ, „видѣніе и божественное дарованіе“ съ простымъ здравымъ смысломъ и природнымъ разсудкомъ, очевидно, налагаетъ на умозрѣніе болѣе трудную задачу, чѣмъ тѣ, которыя оно встрѣчало когда-либо прежде. Дуализмъ въ той или другой формѣ въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ обдѣлывалъ задачу философіи посредствомъ нѣ котораго рода двойной бухгалтеріи или раздѣленія труда, при которыхъ возможно было избѣгать всѣхъ труднѣйшихъ противоположностей и антагонизмовъ. Даже для Канта, который ставитъ лицомъ къ лицу оба міра, все еще стоитъ „великая непроходимая бездна“ между ними, и нравственная свобода движется безопасно въ пустомъ „царствѣ цѣлей“, гдѣ она никогда не приходитъ въ соприкосновеніе съ какимъ-либо необходимымъ закономъ природы. Но Гегель признаетъ тщетными и бесплодными всѣ эти уловки, измышленныя для того, чтобы сохранить миръ между небомъ и землею или разгородить чѣмъ-нибудь „пламенѣющіе пункты мощныхъ противоположностей“. Если должно держаться принципа Кантовой философіи и видѣть въ самосознаніи и самоопредѣленіи духа конечную реальность вещей, то слѣдуетъ показать, что такой принципъ способенъ объяснить феноменальный міръ. Та самая необходимость природы, изъ которой Кантъ искалъ лазейки для высшей нравственной жизни человѣка, должна быть понята, какъ средство для осуществленія этой жизни. Мы разсмотримъ впослѣдствіи, насколько это возможно; въ настоящее время надо только отмѣтить, твердую рѣшимость Гегеля—избѣгать всякихъ двусмысленностей

и уловокъ, искренно отнестись ко всѣмъ трудностямъ духовнаго или идеальнаго толкованія жизни и добросовѣстно выработать такое толкованіе даже въ тѣхъ сферахъ, которыхъ не осмѣливалась обыкновенно касаться идеальная философія. Именно такая рѣшимость заставляетъ его имѣть дѣло съ проблемой примиренія противоположностей: это не прихоть софистической, перемудрившей логики, „пытающейся на время постоять на головѣ“. И Гегель спрашиваетъ, нѣтъ ли начала единства подлѣ всѣми антагонизмами мысли и дѣйствительности, — даже тѣми, которые доселѣ были признаваемы абсолютными противорѣчіями? Нѣтъ ли такого начала, которое въ своемъ развитіи одновременно объясняетъ противоположность, указываетъ ея относительный характеръ и ея границы и въ концѣ концовъ разрѣшаетъ ее? Этотъ вопросъ, на дѣлѣ, былъ вынужденъ постепеннымъ преобразованиемъ Кантовой философіи у Фихте и Шеллинга. Ихъ умозрѣнія выяснили, что идеализмъ Канта могъ быть сохраненъ только въ томъ случаѣ, еслибы самосознаніе оказалось достаточнымъ принципомъ для объясненія того самого, что представляетъ совершенную противоположность самосознанію, т.-е. только въ томъ случаѣ, еслибы духъ могъ быть признанъ разумомъ природы, ключомъ къ пониманію вещества. Кажущееся противорѣчіе съ здравымъ смысломъ, заключающееся въ Гегелевомъ отрицаніи закона противорѣчія, понимаемаго въ обыкновенномъ смыслѣ, было прямымъ результатомъ самой силы здраваго смысла въ Гегелѣ: онъ не могъ удовлетвориться иначе, какъ приведя свое высшее духовное сознаніе въ соотношеніе съ вну-

шеніями здраваго разсудка, и требовалъ, чтобы тѣмъ или другимъ путемъ разногласіе между обоими было приведено къ опредѣленному исходу.

## ГЛАВА VII.

### Принципъ противорѣчія и идея духа.

Аристотель призналъ законъ противорѣчія за высшій законъ мысли и противопоставилъ его принципу универсальнаго теченія, всеобщаго измѣненія вещей, провозглашенному Гераклитомъ. Аристотель утверждалъ, что познаніе и мысль невозможны иначе, какъ при условіи сохранения различія, — при томъ условіи, что вещи суть именно то, что онѣ суть, и сохраняютъ свое опредѣленіе. Если  $A = \text{не-}A$ , то является невозможнымъ найти какой-либо смыслъ въ самомъ простомъ утвержденіи. Самое ученіе о томъ, что все течетъ или измѣняется, должно имѣть извѣстный смыслъ, а это предполагаетъ, что оно не можетъ означать что-либо другое, имѣть другой смыслъ; и потому даже скептикъ, нападающій на законъ противорѣчія, тайно соглашается съ истиной, на которую нападаетъ. Этотъ аргументъ нельзя оспаривать, если видѣть въ немъ защиту одной изъ необходимыхъ сторонъ, одного изъ элементовъ мышленія, но не выраженіе всей природы нашего мышленія. Мысль всегда *есть* различеніе, опредѣленіе, отличеніе одной вещи отъ другой; и въ высшей степени характерно для Аристотеля — этого великаго опредѣлителя, что онъ отличаетъ именно этотъ аспектъ мысли. Но мысль