

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

М.И. Каринский

Критический обзор последнего
периода германской философии

Опубликовано:
Христианское чтение. 1873. № 4. С. 658-737.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),
2010. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА
Санкт-Петербург
2010

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ПОСЛѢДНЯГО ПЕРІОДА ГЕРМАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

(Продолженіе).

б) Философская система Лотце.

Философія Гегеля и философія Трэнделенбурга одинаково предполагають, что видѣть въ категоріяхъ дѣйствительную предметную истину нельзя иначе, какъ признавъ значеніе ихъ за предѣлами субъективной мысли, въ границъ познающаго субъекта. Но дѣйствительно ли въ этомъ только случаѣ категоріямъ можетъ быть приписано предметное значеніе? Если всѣ субъективные процессы познанія разсматривать исключительно какъ средство для отраженія бытія въ сознаніи; если не видѣть въ нихъ никакого инаго смысла и значенія кромѣ значенія — быть чистымъ зеркаломъ бытія: тогда, конечно, формамъ этихъ процессовъ можно будетъ приписать предметную истину лишь въ томъ случаѣ, когда бы нашли возможность непосредственно перенести ихъ на самое бытіе, признать ихъ или за сущность или за формы этого бытія. Но было ли

къмъ либо доказано, что въ этомъ и состоитъ единственно весь смыслъ процессовъ субъективной мысли? Почему не могутъ они имѣть какого либо инаго значенія, и почему это значеніе не можетъ быть даже выше, цѣннѣе, нежели усвояемое имъ нами назначеніе служить чистымъ зеркаломъ бытія? Можетъ быть потому именно они и не служатъ чистымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности, что иначе они не могли бы выполнить своего болѣе высокаго и болѣе цѣннаго назначенія. Мы обыкновенно не задаемся подобными вопросами только потому, что забываемъ, что субъективные процессы мысли представляютъ дѣйствительное, хотя и въ самомъ субъектѣ, а не внѣ его, происходящее бваніе, которое во всякомъ случаѣ, рассматриваемое само по себѣ, должно имѣть такую же истину, какъ и внѣшнее бваніе, и можетъ имѣть даже болѣе цѣнности, чѣмъ послѣднее. Желая, чтобъ субъективные процессы знанія были чистымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности, мы, конечно, предполагаемъ, что эта неизвѣстная намъ дѣйствительность имѣетъ глубокое и богатое содержаніе, отобразить которое оказывается не подъ силу нашей немощной субъективности. Но вѣдь на самомъ дѣлѣ можетъ быть и наоборотъ. Можетъ быть все содержаніе внѣшняго бытія и состоитъ исключительно въ его пригодности къ тому, чтобъ возбуждать такъ мало цѣнимые нами процессы нашего знанія; и мы, слѣдовательно, совершенно напрасно рвемся за предѣлы субъективности, ища внѣ ея несуществующаго богатства и предполагая тамъ нѣчто болѣе простаго возбуждателя психическихъ процессовъ. Не будетъ ли тогда міръ явленія по самой

своей субъективности высшей истиной? И формы явленія, не дѣлаясь ни содержаніемъ, ни формами сущаго, не получаютъ ли истинно предметное значеніе?

Для гегелевой философіи категорія не только составляли сущность и безусловные законы всякаго бытія, но онѣ же (или, точнѣе, сознание ихъ въ духѣ) составляли и безусловную цѣль всѣхъ міровыхъ процессовъ. Здѣсь, слѣдовательно, прямо на перекоръ непосредственному чувству самые абстрактные логическіе законы объявлены были и самымъ цѣннымъ, самымъ высокимъ по внутреннему достоинству. У Тренделенбурга наоборотъ цѣль совсѣмъ отдѣлена отъ категорій, какъ законовъ движенія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимая для объясненія дѣйствительнаго міра связь между цѣлю и общими законами бытія оказалась чисто внѣшней, а вслѣдствіе того непонятной и необъяснимой. Если бы можно было оправдать тѣ предположенія о субъективныхъ процессахъ мысли, которыя сейчасъ были разъяснены нами, тогда получилась бы возможность избѣгнуть указанныхъ односторонностей Гегеля и Тренделенбурга. Если субъективные процессы должны получить особое назначеніе, болѣе высокое, чѣмъ назначеніе служить простымъ отраженіемъ внѣшней дѣйствительности; если въ этомъ назначеніи они должны находить свое объясненіе и свое оправданіе, то, очевидно, и категорія, какъ формы этихъ процессовъ, не могутъ быть ни безусловною цѣлюю, т. е. бытіемъ, имѣющимъ безусловную цѣнность и находящимъ исключительно въ себѣ свое оправданіе, — ни равнодушными къ цѣли законами быванія; онѣ сами, конечно, должны быть объяснены и выведены изъ того

назначенія, которому служить миръ субъективный всецѣло, столько же по своему содержанію, сколько и по своимъ формамъ.

Оправдать предметное значеніе категорій, не расширяя господства ихъ за предѣлы міра субъективнаго, и поставить ихъ въ зависимость отъ того назначенія, которое должны выполнять психическіе процессы, — въ этомъ состоитъ задача философской системы Лотце. У Лотце эти положенія являются послѣдовательнымъ выводомъ изъ всей его метафизической системы.

Мы не имѣли бы, думаетъ Лотце, никакой потребности вообще доискиваться чего либо чрезъ изслѣдованіе, мы не могли бы даже при разсмотрѣніи даннаго приходить къ мысли о его недостаточности, о необходимости пополнить его путемъ изслѣдованія, если бы внутри насъ самихъ не жила истина, «въ сличеніи съ которой обнаруживается неудовлетворительность нашихъ воспріятій». Эта истина «содержится въ духѣ не предметно, подобно остальному данному содержанію нашего знанія, а какъ *естественная дѣятельность*, которая приводитъ къ сознанію только отдѣльное, сообразное съ нею, а не себя самую въ ея собственной опредѣленности» (1). Привести къ сознанію эту истину, — это значить раскрыть тѣ предположенія о бытіи, которыя лежатъ въ самыхъ формахъ нашей мыслительной дѣятельности и безъ которыхъ слѣдовательно мы не можемъ обойтись ни въ какомъ изслѣдованіи. Они принудительны для насъ, такъ какъ обуславливаются самой природой нашей мысли. Очевидно, въ вопросѣ о самомъ происхо-

(1) Metaph. v. Lotze. 1811 j. 5.

деніи метафизическаго знанія Лотце ближе, чѣмъ ка-
кой либо другой изъ наиболѣе замѣчательныхъ мы-
слителей послѣ—кантовскаго періода, стоитъ къ
Канту (1).

Что же такое бытіе по необходимымъ предположе-
ніямъ нашей мысли? О сущемъ нельзя мыслить, не
предполагая, что оно есть или можетъ быть предме-
томъ мысли. Первое необходимое предположеніе, ко-
торое дѣлается уже при самомъ вопросѣ о бытіи, со-
стоитъ въ томъ, что бытіе можетъ быть предметомъ
нашей мысли, что оно можетъ быть поставлено мыс-
лю, какъ такой предметъ (2). Но этотъ признакъ
бытія, очевидно, не составляетъ его исключительной
принадлежности; «быть предметомъ мысли»—это опре-
дѣленіе столько же относится къ сущему, какъ и къ
не-сущему. Поэтому, чтобы отличить первое отъ по-
слѣдняго, нужно опредѣлить, чѣмъ именно отличает-
ся въ нашей мысли постановка сущаго отъ поста-
новки не-сущаго. Но, при внимательномъ взглядѣ ока-
зывается, что между этими понятіями (сущаго и не-
сущаго) нѣтъ безусловнаго различія, что эти противо-
положности относительны: то, что въ извѣстномъ
отношеніи мы называемъ сущимъ (напр. какъ пред-
ставленіе, понятіе), можетъ оказаться не сущимъ въ
другомъ отношеніи (напр. какъ предметъ). Называя
что либо сущимъ или не-сущимъ, имѣютъ и могутъ
имѣть въ виду *лишь определенный видъ бытія*. Отсю-

(1) Ошибкой Канта въ вопросѣ о происхожденіи категорій Лотце
считаетъ лишь то, что Кантъ старается вывести ихъ исключительно
изъ сужденій, тогда какъ, по мнѣнію Лотце, тѣ или другія предполо-
женія о бытіи должны подразумеваться и при тѣхъ функціяхъ мысли,
которыя называются понятіями и умозаключеніями.

(2) *Metaph. v. Lotze. 42—44.*

да слѣдуетъ, что ничему нельзя приписать *бытіе вообще*, но для всего можно указать только *опредѣленную форму существованія*, т. е. можно указать только тотъ видъ бытія, къ которому равсма- триваемое относится (какъ представленіе, существующее между представленіями, мысль—между мыслями, предметъ — между предметами). А поэтому понятіе бытія ничего не можетъ выразить иначе кромѣ извѣстныхъ формъ отношенія предмета между другими предметами (1). Для того, кому этотъ выводъ показался бы слишкомъ діалектичнымъ, Лотце въ своемъ *Микрокосмосѣ* приводитъ другой болѣе понятный, хотя и не столь строгій. Онъ требуетъ, чтобы по крайней мѣрѣ признали, что въ *дѣйствительности* каждый существующій предметъ всегда стоитъ въ какомъ либо отношеніи къ другимъ. Но отсюда и будетъ слѣдовать, что «къ понятію о сущности всего сущаго принадлежитъ соотносительность», такъ какъ бытіе, ни съ чѣмъ не стоящее ни въ какомъ отношеніи, было бы вѣдь тогда простой абстракціей, нигдѣ не встрѣчающейся въ дѣйствительности. (2)—Такимъ образомъ, существовать значитъ подлежать опредѣленной системѣ отношеній къ другому. И система категорій опредѣляетъ именно тѣ необходимыя отношенія, которыя даютъ право на бытіе.

Въ чемъ же состоятъ, по суду нашей мысли, эти отношенія, дающія право на бытіе? Когда говорится о существующемъ, необходимо предполагается, что кромѣ его существуетъ другое, въ равномъ смыслѣ существующее. вмѣстѣ съ тѣмъ существующее должно

(1) Ibid. 45—50.

(2) *Микрокосмосъ* Лотце въ русск. перев. Корша. III. 559.

быть определено качественно и количественно, должно принимать участіе въ общемъ понятіи, но при этомъ необходимо должно быть также бытіемъ отдѣльнымъ. Все это *общія отношенія*, которыхъ необходимо требуетъ наша мысль отъ того, что ставится ею какъ сущее. Отъ нихъ нужно отличать самое то *опредѣленное нѣчто*, къ которому относятся выше указанныя общія опредѣленія и которое именно ставится какъ сущее. Это нѣчто называютъ сущностію. Общія отношенія составляютъ *понятіе* о бытіи; подъ сущностію, наоборотъ, разумѣется то *частное и отдѣльное*, что можетъ быть подведено подъ это понятіе. Здѣсь, по видимому, мы достигли полнаго и удовлетворительнаго понятія о сущемъ. Сущее есть сущность, удовлетворяющая выше указаннымъ общимъ отношеніямъ. Но что такое сущность? Сущность вещи обыкновенно считаютъ реальнымъ основаніемъ разнообразныхъ ея свойствъ, т. е. качествностей, относимыхъ къ ней. Однако въ ней на самомъ дѣлѣ не оказывается никакого инаго содержанія, кромѣ самихъ же этихъ качествностей. Что въ ней есть дѣйствительно излишняго кромѣ этихъ качествностей, такъ это наша же постановка даннаго соединенія качествностей въ формѣ предмета, будто бы воспроизводящаго эти качествности. Сущность вовсе не воспроизводитъ свойствъ, а наоборотъ извѣстныя соединенія качествностей *подъ извѣстнымъ условіемъ* необходимо рождаютъ въ насъ призракъ субстанціальности. Это условіе состоитъ въ томъ, чтобы качествности являлись предъ нами въ связи и порядкѣ, были подчинены опредѣленному закону соединенія. Такимъ образомъ дѣйствительную субстанцію состав-

ляютъ общіе законы сущаго, по которымъ качественности связываются одна съ другой и слѣдуютъ опредѣленному порядку. Но и эти законы и эта безусловная истина составляютъ только формальное условіе всего субстанціально-сущаго; они не имѣютъ творческой силы—самодѣятельно не-сущее сдѣлать сущимъ или свести въ одно цѣлое пестрое разнообразіе качественностей; они лишь приводятъ въ порядокъ уже существующія качественности, не будучи въ силахъ вызвать ихъ къ бытію. Такимъ образомъ, кромѣ безусловной истины закона, для порожденія извѣстнаго соединенія качественностей, требуются лежащія внѣ этого соединенія условія (причины), которыя порождаютъ эти качественности сообразно господствующей истинѣ или закону. Сущее всегда есть такимъ образомъ результатъ, съ одной стороны, системы законовъ и основаній, составляющихъ спокойное царство вѣчныхъ опредѣленій, съ другой—опредѣленныхъ существующихъ соединеній качественностей. Но какъ сущность не разъяснила сполна бытія, такъ не разъясняютъ его основанія и причины. При господствѣ однихъ и тѣхъ же законовъ могутъ быть получены разнообразныя соединенія, смотря по неодинаковому распредѣленію причинъ; ни въ законахъ, ни въ причинахъ не лежитъ никакого основанія, почему причины соединены бы были такъ, чтобы обуславливали тотъ, а не другой результатъ. Поэтому послѣднее основаніе, почему бываніе таково, а не иное, не можетъ лежать ни въ законахъ, ни въ причинахъ; оно лежитъ въ цѣли, которую воплощаетъ бываніе. Здѣсь найдено послѣднее и высшее опредѣленіе сущаго. Истинно сущее есть воплощающаяся цѣль. Отношенія, дающія

право на бытіе, всё служатъ телеологическому процессу, процессу реализаціи цѣли.

Таковы неизбѣжныя предположенія о бытіи, какія дѣлаетъ наша мысль. Но если бы для насъ существовали только эти предположенія, то мы оказались бы совершенно безпомощными, какъ скоро захотѣли бы дѣйствительно понять сущее согласно съ ними. По этимъ предположеніямъ вещи должны стоять въ различныхъ отношеніяхъ одна къ другой и играть не одинаковую роль въ сферѣ этихъ отношеній: такъ напр., если одна будетъ причиной другой, то послѣдняя должна быть въ такомъ случаѣ ея дѣйствиємъ, и тому под. Между тѣмъ изъ однихъ общихъ предположеній о бытіи нельзя вывести ни того, съ какой именно другой вещію нужно поставить извѣстную вещь въ то или другое отношеніе, ни того, какую роль въ сферѣ этого отношенія предоставить каждой изъ нихъ: изъ простаго предположенія, напр., что все подчинено закону причинности, нельзя рѣшить, съ какимъ именно другимъ предметомъ связанъ извѣстный предметъ этимъ закономъ и какой изъ опредѣленныхъ двухъ предметовъ есть причина, какой дѣйствіе. Останься мы съ одними онтологическими предположеніями, всякое примѣненіе ихъ подлежало бы полнѣйшему произволу. А между тѣмъ мы не только вынуждены бытіе мыслить именно сообразно съ этими категориями, но мы чувствуемъ для себя принудительнымъ—соединять, ставить въ отношеніе съ извѣстнымъ предметомъ лишь извѣстный другой, а не какой угодно, и изъ двухъ предметовъ, соединенныхъ извѣстными отношеніями, каждому давать именно то, а не другое мѣсто. Одно это уже показываетъ, что, кромѣ

онтологическихъ предположеній мы имѣемъ нѣкоторыя другія опредѣленія бытія, которыя впервые даютъ намъ возможность изслѣдовать бытіе сообразно съ самими онтологическими предположеніями (1). Съ другой стороны, онтологическія предположенія нашей мысли должны выражать собою *дѣйствительныя* отношенія бытія. Чтобы быть такими для насъ, онѣ должны являться намъ осуществленными (реализированными) на бытіи, должны предстать предъ нами какъ непосредственно присущія бытію его формы. Въ противномъ случаѣ, существующія вещи будутъ какими-то отдѣльными, разрозненными пунктами, которые впервые нашей мыслию притягиваются другъ къ другу и связываются сообразно съ метафизическими предположеніями. Какимъ же образомъ метафизическія предположенія могутъ сдѣлаться *непосредственными формами самаго бытія*? Вещи безконечно разнообразны, имѣютъ «свободную опредѣленность», которая не стоитъ ни въ какой зависимости отъ общихъ онтологическихъ предположеній; послѣднія общи и одинаковы для всего сущаго; поэтому сдѣлайся онѣ непосредственными формами бытія, не нашлось бы никакого мѣста свободному разнообразію сущаго. Значитъ, для того, чтобы онтологическія формы могли «дѣйствительно сдѣлаться актуальными и поставленными», для того, чтобы онѣ могли предъ нашимъ сознаниемъ осуществиться на сущемъ, необходимы еще особыя формы, которыя владѣли бы «вмѣстѣ и имманентною законосообразностію онтологическаго и возможности безконечнаго свободнаго разнообразія» (2).—

(1) Metaph. 26—28.

(2) Ibid. 143—144.

И такъ для возможности примѣненія онтологическихъ формъ при познаніи, равно для того, чтобы онѣ могли получить для насъ предметное выраженіе, должны существовать иныя формы. Все значеніе послѣднихъ состоитъ, очевидно, въ томъ, что онѣ даютъ средство онтологическимъ понятіямъ непосредственно обнаружиться въ явленіи или, лучше, служатъ средствомъ для предметнаго (объективнаго) осуществленія этихъ понятій предъ нашимъ сознаніемъ. Но такъ какъ онтологическія понятія заканчиваются понятіемъ цѣли и представляютъ только условія воплощенія цѣли, то *новыя* формы будутъ въ существѣ дѣла средствомъ, при помощи котораго единственно можетъ реализироваться предъ нашимъ сознаніемъ процессъ осуществленія цѣли. Это-тѣ формы, которыя Кантъ называлъ формами чувственнаго воспріятія. Лотце называетъ ихъ космологическими формами, даетъ имъ, очевидно, совершенно особое значеніе и далеко удаляется отъ Канта въ своемъ ученіи о нихъ. По взгляду Лотце, было бы ошибкой говорить о первоначальныхъ созерцаніяхъ пространства и времени, какъ созерцаніяхъ; на самомъ дѣлѣ первоначально существуютъ въ насъ только извѣстныя простыя предположенія, примѣненіе которыхъ къ данному воспроизводитъ созерцательность, и которыя поэтому слѣдуетъ назвать принципами созерцательности; первоначально, напр., существуетъ не самое созерцаніе времени, а рядъ лежащихъ въ мысли предположеній, по которымъ извѣстное онтологическое отношеніе мы можемъ объективировать, представлять предметно лишь въ формѣ «теперь», другое отношеніе въ формѣ лишь «прежде», еще иное въ формѣ «послѣ» и т. д. Различныя формы времен-

ности будутъ такимъ образомъ простымъ результатомъ примѣненія этихъ предположеній къ данному⁽¹⁾. Лотце различаетъ три рода космологическихъ формъ: 1) чистыя формы, служащія для всей системы онтологическихъ предположеній, общія средства для реализаціи процесса цѣли, 2) формы рефлексированныя, которыя принимаетъ въ космологическомъ явленіи сущность, какъ носитель всѣхъ процессовъ, 3) трансцендентальныя формы, въ которыхъ выражается выполненная цѣль.

Къ чистымъ формамъ явленія относятся: время, пространство, движеніе. Связь вещей, по онтологическимъ понятіямъ, есть собственно процессъ воплощенія *несуществующей* еще цѣли *черезъ существующія* причины. Свое объективное выраженіе эти понятія получаютъ въ простѣйшихъ опредѣленіяхъ временности. Бытіе и не-бытіе, «эти», по выраженію Лотце, «абстрактнѣйшія подмости для связи вещей», должны получить предметное выраженіе въ «теперь», «прежде» и «послѣ». Первоначальный элементъ времени есть «теперь». Въ немъ объективируется бытіе, простая постановка сущаго. Сущее, являясь какъ «теперь» сущее, не есть уже произвольно отъ мысли поставленное бытіе; оно получаетъ въ этомъ «теперь» предметную, ему самому принадлежащую постановку. «Настоящее и дѣйствительность нераздѣльны», говоритъ Лотце. Сущее, являясь какъ «теперь сущее», не получаетъ никакого новаго содержанія, «но только къ чистой постановкѣ сущаго привходитъ форма объективности». Причины, которыя уже перешли въ дѣй-

(1) Metaph. 145—148.

ствіе, и цѣль, которая еще не осуществилась, не существуя дѣйствительно, оказываются все таки мощію; управляющею бытіемъ. Эти моменты объективируются въ «послѣ» и «прежде». Ни «прежде», ни «послѣ» не составляютъ первоначальныхъ опредѣлений времени: таково только «теперь». Лишь сличая настоящее съ представленіемъ выполненной цѣли, мы расширяемъ моментъ «теперь» въ ту и другую сторону и такимъ образомъ собственно онтологическому (которое не существуетъ дѣйствительно въ явленіи) даемъ призракъ явленія. «Есть только одна космологическая форма бытія», говоритъ Лотце, «форма мгновенной дѣйствительности, «теперь»; но отношенія къ поставленному несуществующему (къ перешедшимъ въ дѣйствіе причинамъ и къ цѣли) прикрѣпляютъ къ ней призракъ «прежде» и «послѣ», чрезъ который то, что только онтологично, принимаетъ участіе въ космологическомъ явленіи, не входя никогда само дѣйствительно въ явленіе. Поэтому нѣтъ ни будущаго, ни прошедшаго, но онтологичное получаетъ здѣсь только призракъ явленія, потому что оно, какъ такое, само не можетъ являться» (1). Всѣ формы, которыя обозначаются общимъ именемъ времени, выражаютъ отношенія бытія и не-бытія въ телеологическомъ процессѣ. Но для телеологическаго процесса необходимо также, чтобы вмѣстѣ, заразъ, существовало многое различное, именно, чтобы существовали одновременно различныя причины для произведенія одного дѣйствія. Время не даетъ формы для совмѣстнаго существованія многаго въ одинъ и тотъ же моментъ. Это назначеніе выполняетъ пространство, которое поэтому есть

(1) Ibid. 155—159.

форма отношенія сущаго къ сущему, подобно тому, какъ время есть форма отношенія сущаго къ не-сущему. Пространство служитъ такимъ образомъ необходимымъ космологическимъ условіемъ для одновременной постановки многихъ сущихъ и ихъ отношеній (¹).—Но пространство и время суть только формы, въ которыхъ могъ бы происходить телеологическій процессъ, но они еще не представляютъ самаго процесса. Они, какъ выражается Лотце, только формальныя подмости, которыя могутъ послужить основой для связнаго, на нихъ опирающагося быванія, но они еще ждутъ чего то, что дало бы возможность воспользоваться ими для осуществленія телеологическаго процесса. Та форма, въ которой непосредственно объективируется телеологическій процессъ, есть движеніе. Отсюда понятно существенное значеніе всюду въ мірѣ движенія. «Никакое отношеніе», говоритъ Лотце означеніи движенія, «не дѣлается дѣйствительнымъ безъ него (движенія) и каждая мысль, ставя отношеніе, беретъ за него, чтобы представить въ формѣ дѣйствительности то, что занимаетъ ее» (²).—Что же является дѣйствующимъ въ космологической сферѣ, движущимся въ пространствѣ и времени? Что здѣсь служитъ представителемъ сущности? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ ученіе о рефлектированныхъ формахъ, къ которымъ относится матерія съ ея силами. Анализъ понятія сущности, какъ мы видѣли выше, привелъ Лотце къ заключенію, что сущность не изъ себя порождаетъ качества, ей приписываемыя, а, на оборотъ, примышляется къ нимъ, когда онѣ даны въ извѣстной связи, по извѣстному

(¹) Ibid. 172—173. 178—179.

(²) Ibid. 206.

закону. Подобная же участь постигаетъ теперь и космологическую представительницу сущности, матерію. Обсуждая вопросъ о происхожденіи понятія матеріи, Лотце приходитъ къ выводу, что «понятіе матеріи не есть ни метафизическое, ни въ опытѣ дѣйствительно данное понятіе. Нигдѣ въ мірѣ не является матерія, но опредѣленные тѣла наполняютъ свое пространство чрезъ свои свойства и свои отношенія другъ къ другу». Въ опредѣленной комбинаціи свойствъ лежитъ основаніе того, почему въ насъ возникаетъ иллюзія матеріи. Такимъ образомъ, не матерія порождаетъ извѣстныя свойства, которыя мы приписываемъ различнымъ предметамъ, а законосообразность въ сочетаніи этихъ свойствъ производитъ призракъ матеріальности. Законъ космологической связи составляетъ единственную истинную субстанцію быванія (1).—Въ разъясненныхъ доселѣ космологическихъ формахъ даны всѣ условія для процесса. Остается искать его формы, какъ процесса *телеологическаго*. Лотце останавливается въ этомъ случаѣ на разсмотрѣніи механизма и организма. Механическое міровоззрѣніе Лотце хотѣлъ бы расширить всюду, куда простирается опытъ. Нѣтъ нужды гдѣ либо прерывать механическое объясненіе какимъ нибудь инымъ объясненіемъ, или введеніемъ какихъ либо особыхъ дѣятелей. Но самъ механизмъ, расширенный до предѣловъ опыта, какъ скоро является вопросъ о его послѣднихъ основаніяхъ, требуетъ для своего объясненія понятія цѣли. Органическое и механическое напрасно противопоставляютъ другъ другу, какъ два противоположныя, другъ подлѣ друга существующія, царства; цѣль и

(1) Ibid. 219—220. 225. 232.

вмѣстѣ съ нею организмъ всюду царятъ надъ механизмомъ, всюду проникають его (1). Такимъ образомъ механизмъ служитъ лишь средствомъ къ осуществленію органическаго. Но въ организмѣ то, что ищетъ себѣ обнаруженія, есть уже не матерія и вообще не относится къ царству космологическаго явленія. Органическія отправления своею истинною субстанціей имѣють «смыслъ явленія», который указываетъ имъ ихъ направленіе, ихъ предѣлы, ихъ соотношеніе, не нуждаясь въ механическихъ средствахъ, для того, чтобъ руководить ими (2).

Возникающія изъ существа мысли опредѣленія бытія заставляють видѣть въ немъ процессъ телеологическій. Чтобы этотъ телеологическій процессъ могъ осуществиться, могъ придти къ явленію, оказались необходимыми пространство, время, движеніе, излюзія матеріи съ ея силами, механизмъ и организмъ. Но всѣмъ этимъ, правда, совершенно необходимымъ для телеологическаго процесса аппаратомъ космологическихъ формъ, еще неразрѣшается сполна задача—обнаруженіе въ явленіи телеологическаго процесса. Цѣль, какъ долженствующее быть, вѣдь необходимо должна отличаться отъ того, что служитъ къ ея воплощенію; а потому бываніе, которое дѣйствительно полно осуществляло бы телеологическій процессъ, должно имѣть въ себѣ элементы, способные выразить собою это различіе; оно должно для этого въ своемъ результатѣ имѣть нѣчто качественно-отличное отъ того, что оно имѣетъ въ своемъ исходномъ пунктѣ. А между тѣмъ истинное космологиче-

(1) Ibid. 250—260.

(2) Ibid. 263.

ское бываніе, движеніе, представляетъ всюду лишь новые, но никакъ не болѣе цѣнные примѣры тѣхъ же общихъ законовъ, которые лежатъ въ основаніи всѣхъ движеній. Даже въ органическомъ, гдѣ надъ движеніями господствуетъ смыслъ явленія, результатъ не перестаетъ быть все таки простой смѣной движеній. Содержаніе явленія, его истинная сущность, не имѣетъ себѣ представителя въ движеніяхъ. И законмѣрность движенія, ограниченіе его свободной игры строго опредѣленными типами, не дѣлаетъ его представителемъ сущности; оно всетаки остается лишь *средствомъ* для осуществленія внутренняго содержанія міра явленій—*содержанія, которое въ немъ не проявляется непосредственно*. Чтобы телеологическій процессъ дѣйствительно пришелъ къ явленію, для этого нужно, чтобы космологическое бываніе заканчивалось инымъ бываніемъ, качественно отъ него отличнымъ. Чтобы въ явленіи выразилось его истинное содержаніе, нужны *качественности*, для которыхъ космологическія формы служили бы простымъ средствомъ реализаціи, т. е. давали бы имъ возможность вступить въ метафизическія отношенія и получить распредѣленіе согласно съ этими отношеніями. Эта потребность новаго качественно-отличнаго отъ движенія быванія удовлетворяется въ ощущеніи. Что же такое ощущеніе и какъ оно возможно?

Космологическое бываніе состоитъ въ томъ, что все производитъ механическое дѣйствіе на другое и само терпитъ на себѣ дѣйствіе другаго. Но это одна внѣшняя сторона быванія. Внутренняя состоитъ въ томъ, что значеніе, понятіе вещи, стоящее позади явленія, не входящее въ него, равномерно терпитъ

измѣненіе, какъ скоро черезъ внѣшній толчокъ преобразуются ея механическія основы. Это идеальное бываніе есть цѣль механическаго; оно не есть событіе, равнодушно и случайно вызванное механическими процессами; но въ существѣ дѣла оно есть та предопредѣляющая мощь, которая распредѣляетъ и собираетъ причины, служащія къ ея осуществленію. Гдѣ же эта управляющая процессомъ цѣль сама находитъ свое явленіе? Когда явленіе возвысилось до организма, когда оно получило такимъ образомъ значеніе средства для осуществленія идеальной сущности, опирающейся на него, какъ на свою механическую основу, тогда оно будетъ отстаивать свое бытіе противъ помѣхъ, которыя отъ внѣ готовы оказать на него вліяніе. Механическія основы явленія механически отражаютъ внѣшній толчокъ. Но, на ряду съ этимъ механическимъ воздѣйствіемъ, противъ того же внѣшняго толчка, на сколько онъ, потрясая внѣшнія основы явленія, угрожаетъ тѣмъ самымъ и его идеальной природѣ, — противъ того же толчка явленіе должно оказывать противодѣйствіе и въ качествѣ идеальной сущности, т. е. какъ то долженствующее быть существо, для воплощенія котораго механическія основы служатъ лишь простымъ средствомъ. Внѣшнюю помѣху оно ставитъ въ себѣ, какъ идеальную качественность (ощущеніе), и подобно тому, какъ его механическая основа отражаетъ внѣшній толчокъ, такъ здѣсь въ идеальной области оно идеально выбрасываетъ изъ себя поставленную качественность (процессъ воспріятія). Здѣсь въ первый разъ бытіе созерцается, какъ идеальная качественность. Этотъ процессъ, по взгляду Лотце, и есть

(¹) *Metaph.* 266—269.

истинное собственное бываніе и въ немъ впервые открывается сцена для всѣхъ явленій». «Природа», говоритъ Лотце, «воспроизводитъ *ощущеніе*, какъ свою вершину; только въ немъ молчаливый невидимый міръ космологическихъ вещей приходитъ къ истинному явленію». Но совершенно понятно при этомъ, что одно простое существованіе ощущенія и даже множество ихъ, простое скученіе ихъ въ субъектѣ не было бы явленіемъ бытія, не было бы и дѣйствительнымъ воспріятіемъ. Чтобы въ субъектѣ дѣйствительно пришло къ явленію бытіе, субъектъ долженъ самодѣтельно построить міръ воспріятій по тѣмъ законамъ, которые разъяснены были выше, какъ законы сущаго; лишь слѣдуя имъ, онъ можетъ осилить помѣхи своему бытію, привести ихъ въ порядокъ и возвестъ какъ явленіе къ объективнымъ сущностямъ, то есть идеально выбросить изъ себя какъ объекты. Такимъ образомъ, космологическое бываніе заканчивается необходимо тѣмъ стройнымъ, законосообразнымъ цѣлымъ, какимъ является природа въ нашемъ воспріятіи и знаніи.

Наука о бытіи совершила кругъ: она изслѣдовала, чѣмъ должно быть бытіе и какъ оно должно осуществлять себя предъ нами по необходимымъ предположеніямъ нашей мысли, и въ заключеніе она нашла, что эти предположенія должны необходимо существовать въ мыслящемъ субъектѣ, просто для того, чтобы онъ могъ осилить вторгающійся въ него міръ призрака. Здѣсь является коренной вопросъ о знаніи: должны ли мы всѣ эти необходимыя предположенія нашей мысли счесть предметными опредѣленіями, прямо перенести на вещь самую въ себя, или признать ихъ только субъективными, только предположеніями, кото-

рыя господствуютъ лишь надъ міромъ представленія? Впрочемъ, если этому сомнѣнію дать тотъ смыслъ, что формы знанія могутъ и не стоять *ни въ какомъ отношеніи* съ вещами, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, то Лотце не хочетъ придавать ему особой важности, именно на томъ основаніи, что вѣдь и вещь въ себѣ, къ которой сомнѣваются прилагать категоріи, есть сама категорія и уже поэтому стоитъ въ неизбежной связи съ ними. «Истинное бытіе, котораго мы сомнѣваемся достигнуть чрезъ наши категоріи», говоритъ Лотце, «есть созданіе ихъ, и для насъ вовсе не можетъ существовать никакой объективности, ни какихъ вещей въ себѣ, которыя, какъ такія, не вели бы своего происхожденія впервые отъ этихъ понятій» (1). Но изъ этого, по мнѣнію Лотце, еще никакъ не слѣдуетъ, что категоріи можно, какъ положительные предикаты, прямо переносить на сущности, стоящія внѣ мысли. По самому существу своему въ томъ видѣ, въ какомъ разсматривала ихъ метафизика, онѣ суть *формы отношеній* существъ и уже поэтому ни одна изъ нихъ не можетъ быть приложена къ вещамъ, какъ *качественный предикатъ*, и не можетъ имѣть внѣшней реальности: формы отношеній вѣдь не могутъ быть объектами; напримѣръ «понятіе причины не достигаетъ, не обнимаетъ, не выражаетъ сущности, не потому, чтобы оно было слишкомъ несовершенно для того..., но потому, что оно, какъ формальное опредѣленіе отношенія, не можетъ быть само объектомъ, а только реляціей между объектами» (2).

(1) Ibid. 291—293.

(2) Ibid. 295.

Правда, метафизическія категоріи объективируются въ космологическихъ формахъ; но это просто иллюзія. Ни пространства, ни времени, ни движенія не можетъ быть внѣ насъ, опять вовсе не потому, чтобы эти формы относились лишь къ человѣческой природѣ, а просто потому, что «сама метафизика, къ которой онѣ относятся, отказываетъ имъ въ опредѣленіяхъ, чрезъ которыя онѣ могли бы быть сущностями». «Реляція существъ не прикрѣплены къ нимъ, какъ реляціи, но дѣлаются дѣйствительными лишь тамъ, гдѣ другое созерцающее существо ищетъ, производитъ и удерживаетъ ихъ» (1). Что же слѣдуетъ отсюда по вопросу о знаніи? Содержаніе его, — ощущенія очевидно имѣютъ субъективную природу; всѣ законы теперь оказываются также субъективными, потому что всѣ они выражаютъ отношенія. И такъ, если углубленіе мыслию въ понятіе бытія приводитъ къ заключенію, что бытіе необходимо вызываетъ въ субъектѣ процессъ знанія, міръ явленія, то ближайшее разсмотрѣніе процесса знанія доказываетъ, что это явленіе вовсе не отображаетъ бытія такъ, какъ оно есть въ себѣ. Правда, явленіе, по мнѣнію Лотце, никакъ нельзя назвать совершенно чуждымъ бытію. Наоборотъ, онъ думаетъ, что неизвѣстныя намъ качества сущностей, которыхъ касается истинное бызаніе, по природѣ своей, требуютъ того, чтобы въ субъектѣ онѣ получали связь и порядокъ именно согласно съ метафизическими категоріями, а вслѣдствіе того и согласно съ космологическими формами. Безъ

(1) Ibid. 297. 301 — 302. О субъективности пространства см. Мировосм. III. 581—588. О субъективности времени — тамъ же. III. 718—720.

такого предположенія, по мнѣнію Лотце, было бы невозможно объяснить даже механизмъ знанія. Притомъ «познающее существо», прекрасно замѣчаетъ Лотце, «не распространяетъ на встрѣчу вещамъ свои способности знанія, какъ органы принятія, но оно впервые *дѣлается* познающимъ, когда сквозь его реальную природу пройдетъ бываніе» (1). Познаніе съ самыми его формами есть процессъ, который необходимо опредѣленъ бываніемъ, а потому оно не можетъ не стоять съ нимъ въ известномъ соотвѣтствіи. Но эта связь явленія съ дѣйствительностію все таки не даетъ намъ возможности проникнуть въ бытіе. Категоріи всегда останутся «субъективными опредѣленіями и мы не можемъ изъ нихъ прослѣдить природу реального быванія и изъ послѣдняго обратно происхожденіе знанія такъ, чтобы все это не было субъективнымъ дѣйствованіемъ». А поэтому истинная природа объективности и то дѣйствительное бываніе, которое составляетъ переходъ отъ сущности въ явленіе знанія, должны остаться неизвѣстными (2).

Должно ли поэтому знаніе исчезнуть въ субъективности? Такъ должно быть дѣйствительно, если на процессъ познанія просто смотрѣть единственно, какъ на попытку отраженія вишняго объекта. Но за бытіемъ объекта «мы не должны забывать», говоритъ Лотце, «что также и это *расширеніе субъективности* въ существѣ, хотя оно и не дѣйствуетъ возбуждая вовнѣ на другія существа, тѣмъ не менѣе есть *часть того же самаго дѣйствительнаго быванія*. Какъ объ-

(1) Ibid. 308—310.

(2) 313—314.

ектъ, такъ и субъектъ также долженъ имѣть притязаніе на то неизвѣстное бытіе въ связи существъ; и его дѣйствование, воспроизведеніе субъективнаго явленія въ немъ самомъ, есть не менѣе реальное бываніе, чѣмъ то существованіе... Существованіе этого субъективнаго призрака, выступленіе субъективности въ противоположность объекту само составляетъ часть того, что происходитъ въ мірѣ сущностей; только содержаніе призрака есть призракъ, а бытіе его есть дѣйствительность; и не только то, что совершается *между* сущностями, но и что совершается *въ* нихъ, есть истинное и дѣйствительное бываніе. Мы знаемъ поэтому во всякомъ случаѣ объ истинномъ бываніи» (1). Познаніе, очевидно, не есть чистый отобразъ объективности, но чрезъ то оно еще не превращается въ обманъ; оно остается истиннымъ званіемъ явленій въ духѣ; и такъ какъ являющееся есть дѣйствительное бываніе внутри духа, то познаніе есть познаніе дѣйствительнаго, даромъ что его формы ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть предикатомъ объективности. Мы познаемъ такимъ образомъ одну половину (субъективную) истиннаго быванія. Чтобы опредѣлить, *какъ много* познаемъ мы, нужно уяснить значеніе этой половины быванія. А для этого нужно внимательнѣе всмотрѣться въ сущность и цѣль бытія и отсюда понять, почему субъективная половина быванія именно такова, какова она есть.

По ученію объ онтологическихъ категоріяхъ, истинное содержаніе міра есть то, что *должно* быть. Приписать эту аподиктичность спокойному, тождествен-

(1) Ibid. 313- 314.

ному бытію, — это вызвало бы неминуемое противорѣчіе нравственнаго духа, «который знаетъ, что такое достоинство не принадлежитъ неподвижному, объективному, непроницаемому бытію въ себѣ». При этомъ было бы невозможно также объяснить возникновение процесса познанія и многообразіе его формъ. Сущность міра есть долженствующее быть въ смыслѣ такого бытія, которое еще осуществляется. «Только въ этой формѣ невыполненнаго», говоритъ Лотце, «которое чрезъ явленіе переходитъ въ выполненіе, субстанція быванія есть то, что она есть». Но таково именно есть благо. А потому благо есть истинная субстанція міра. Если, по ученію о категоріяхъ, все бываніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его опредѣленія должны зависѣть отъ абсолютной цѣли, какъ высшей категоріи метафизики: то благо именно не только есть абсолютная цѣль, но вмѣстѣ съ тѣмъ своей реальной формой имѣетъ эту самую форму выполненія цѣли. Благо и его противоположность — зло возможны только *въ переходѣ отъ невыполненнаго къ выполненному* чрезъ фактъ, дѣйствование. Если это не бессмысленно, что идутъ рядомъ, одно подлѣ другаго, объективное и внутреннее бываніе и что явленіе имѣетъ законы, служащіе телеологическому процессу; если не бессмысленно, что субъективность реагируетъ на толчокъ со стороны дѣйствительнаго быванія, что субстанція поддерживаютъ себя противъ помѣхъ ихъ бытію, что являются эти помѣхи, что существуетъ бываніе; если не бессмысленно, наконецъ, что развитіе ведетъ къ познанію, а познаніе познаетъ только телеологическій процессъ; то благо должно быть истинной субстанціей міра, — благо, которое только въ этомъ процессѣ есть то, что оно

есть. Изъ этой истинной субстанціи бытія не трудно понять, почему міръ субъективности таковъ, а не иной. Ближайшая причина этого, конечно, остается въ категоріяхъ, которыя лежатъ у него въ основаніи. Но какъ скоро единственной субстанціей міра признано благо, то категоріи не могутъ уже быть первымъ въ бытіи, какъ хотѣла гегелева философія, не могутъ быть и равнодушными къ цѣли законами быванія, какъ выходитъ по Тренделенбургу. Такъ какъ здѣсь все должно быть возведено къ благу, какъ единственной субстанціи, то благо должно вызывать и категоріи къ бытію; въ благѣ нужно искать основанія, почему онѣ, а вмѣстѣ съ ними и субъективный міръ, таковы, каковы они есть. Лотце такъ и объясняетъ ихъ. Раскрывая ту мысль, что субстанція міра есть благо, Лотце замѣчаетъ: «потому— то всѣ категоріи суть формы перехода и отношенія, движенія и развитія, не покоя, потому— то вообще существуетъ это развитіе, потому что субстанція міра, которая есть благо, только въ движеніи, переходѣ и самораскрытіи есть то, что она есть и чѣмъ должна быть» (1). Такимъ образомъ самый характеръ категорій опредѣляется истинной субстанціей міра. Но для чего она вызываетъ ихъ къ бытію? Какое значеніе имѣютъ онѣ для этой субстанціи? Нравственное содержаніе міра, какъ цѣль, должно вызывать эти категоріи, какъ *основанія*, по которымъ единственно неизвѣстный механизмъ дѣйствительности воспроизводитъ это содержаніе. Теперь дѣлается понятнымъ и то, почему категоріи, а съ ними и процессы знанія, оказываются субъективными. «Субстанція міра», говоритъ Лотце,

(1) *Metaph.* 323—326.

«только въ движеніи развитія дѣлается тѣмъ, чѣмъ она должна быть; но движеніе, развитіе, предполагаетъ *отношенія*; послѣднія не могутъ какъ положительные предикаты относиться къ неизвѣстному объективному; но они требуютъ созерцающаго сознанія субъекта, который ихъ держитъ и знаетъ. Такимъ образомъ категоріи имѣютъ высшую истину, *потому что онѣ субъективны*, и достоинство субъективности состоитъ въ томъ, что она создаетъ осуществленіе для того бытія въ себѣ». Бываніе въ духѣ, *внутри* сущности, то бываніе, которое собственно и составляютъ познавательные процессы, есть такимъ образомъ не только подлинное бываніе и можетъ занять мѣсто рядомъ съ вѣшнимъ бываніемъ *между* сущностями, но получаетъ первенствующее, даже единственно существенное значеніе: вѣдь именно «въ сознаніи раскрывается самое цѣнное и единственно субстанціальное существо: тамъ бываніе превращается въ явленіе истинно сущаго; что не стоитъ въ этомъ свѣтѣ субъективности, то не имѣетъ притязанія относиться къ субстанціи быванія». Правда, категоріи составляютъ только основанія внутренняго быванія; онѣ не объясняютъ его начала и не даютъ причинъ, которыя его порождаютъ. А потому для объясненія происхожденія внутренняго быванія, мы должны предположить вѣчто внѣ духа, что вызываетъ въ духѣ міръ субъективности; и здѣсь получаетъ, повидимому, значеніе неподвижная объективность. Правда и то, что фантазія возводитъ это вѣчто на степень содержательнаго бытія, смотря на него какъ на матерію, на вещь въ себѣ, и готова дѣлать міръ на двѣ субстанціи: одну, лежащую въ основаніи мыслей и—другую, лежащую въ

основаніи вещей. Но явленія не нуждаются въ предположеніи какого либо субстрата, вообще чего либо кромѣ независимыхъ отъ духа позицій; «явленія», говоритъ Лотце, «приходятъ и уходятъ, сдерживаемыя, связываемыя не объективнымъ веществомъ, но связію, которую предписала имъ высшая мощь, не нуждающаяся въ матеріальныхъ силахъ для своихъ дѣяній» (1). Это отрицаніе матеріи, которое въ «метафизикѣ» Лотце вовсе не утверждается съ рѣшительностію, въ другихъ его сочиненіяхъ возводится на степень несомнѣннаго или, по крайней мѣрѣ, очень вѣроятнаго положенія. Въ своей медицинской психологіи Лотце старался показать, что все то, что приписывается матеріи, легко можетъ быть понято изъ отношенія между простыми существами; а между тѣмъ идеальный интересъ не удовлетворится, если большая часть существъ міра будетъ признана существующею лишь для другаго, то есть, безъ всякаго самочувствія. Въ микрокосмосѣ Лотце доказываетъ, что безъ «бытія для себя», т. е. безъ самочувствія, не возможно никакое отдѣльное существованіе, что послѣднее собственно и состоитъ въ бытіи для себя (2). Въ своемъ курсѣ психологіи, который я слушалъ въ послѣднюю половину прошедшаго зимняго семестра, Лотце, имѣя въ виду яснѣе представить несостоятельность понятія о матеріи, какъ о противоположномъ духовному началу міра, обращалъ особенное вниманіе на то, что естествознаніе въ позднѣйшее время болѣе и болѣе приходитъ къ мысли о непротяженности атомовъ и объ отсутствіи у нихъ фи-

(1) Ibid. 323, 328—329.

(2) Микрокосмосъ. III. 639.

гуры и что оно склонно представлять ихъ простыми средоточіями силъ; но такое представленіе, очевидно, сближаетъ элементы, изъ которыхъ состоитъ матерія, съ духовными существами. Очевидно, міръ бытія въ конечномъ результатѣ превращается въ способныхъ существовать для себя существъ, въ которыхъ единственно мы познаемъ природу реального. А вмѣстѣ съ тѣмъ все истинное бываніе превращается въ бываніе внутри сущностей и на долю темной объективности остается неизвѣстное возбужденіе этихъ процессовъ путемъ взаимодѣйствія между самими духовными существами. Такъ вмѣстѣ съ значеніемъ міра субъективнаго расширяются и его предѣлы почти до предѣловъ бытія вообще.

Въ основаніи міра духовъ Лотце полагаетъ единую также самосознающую субстанцію. Духи существуютъ лишь силою этой субстанціи, «всеобъемлющей, внутренно ютящей ихъ въ себѣ». Единое основаніе всякаго бытія, по мнѣнію Лотце, необходимо уже потому, что безъ него было бы просто невозможно взаимодѣйствіе. «Взаимодѣйствіе между различными субстанціями», говорилъ Лотце въ одномъ изъ своихъ прошлогоднихъ чтеній по психологій, въ прямое соотвѣтствіе тому, что имъ высказано было уже въ микрокосмѣ (1), «мыслимо только, если они, обладая извѣстной степенью самостоятельности въ отношеніи другъ къ другу, суть въ тоже время модификаціи единой субстанціи».

Какъ относятся высшія онтологическія понятія къ этимъ существамъ, имѣющимъ самочувствіе, къ этимъ носителямъ міра субъективности? Какъ нао-

(1) Микрокосмъ. III. 375.

нецъ они относятся къ высшей субстанціи, въ отноше-
шеніи къ которой всѣ остальные существа составля-
ютъ только ея проявленія? Въ бытіи для себя, въ
духѣ, состоитъ истина реальности; здѣсь мы имѣемъ
ту предметную качественность, которую не могли
намъ дать метафизическія понятія отношений. Мета-
физическіе законы и понятія, подобно всякимъ зако-
намъ и общимъ понятіямъ, не имѣютъ отдѣльнаго
отъ духовъ существованія, они вовсе не существу-
ютъ въ качествѣ нѣкоторыхъ предваряющихъ бытіе
духа условій, сообразность или несообразность съ
которыми разрѣшало бы вопросъ о самомъ существо-
ваніи духовъ. Они выражаютъ собственное созерца-
ніе духомъ себя самаго и другихъ предметовъ, толь-
ко въ формѣ отвлеченныхъ понятій. И это—прос-
то иллюзія, если они ему потомъ кажутся услови-
ями его собственнаго бытія. «Всѣ тѣ онтологиче-
скія понятія», говоритъ Лотце, «суть только по-
рожденія мысли, а не условія возможности самаго
мыслящаго или мыслимаго»; «это лишь проэктіа
истины (такъ сказать, удѣльный ея вѣсь) съ точки
зрѣнія конечнаго духа, а не настоящій полный ея
образъ». «Есть одинъ только духъ живой, и нѣтъ ниче-
го ему противостоящаго или внѣшняго; но онъ суще-
ствуетъ такъ, что свое собственное бытіе и дѣйстви-
е, которое онъ есть и которое онъ переживаетъ, дѣлаетъ
онъ предметомъ своего мысленнаго самоотраженія,
только подводя подъ безконечное многообразіе его
подмостки тѣхъ различительныхъ, сочетающихъ и
разчленяющихъ отвлеченій, соотношеній и вспомога-
тельныхъ построекъ, которыя кажутся ему послѣ уже
не только условіями мышленія его о себѣ самомъ, но

и условіями его собственной дѣйствительности» (1). Что касается высшей субстанции, то всё вообще вѣчная истина, всё истинные законы сущаго, Лотце представляетъ какъ способъ ея дѣйствованія; они не создаются ею, не суть ея продукты, а составляютъ необходимую принадлежность ея дѣйствія. Съ всемогуществомъ, если оно не должно быть понятіемъ, не выражающимъ ничего дѣйствительнаго, по мнѣнію Лотце, необходимо мыслится вѣчная истина, какъ направление и способъ его дѣйствія. Съ другой стороны, и «истина дѣйствительна не сама собою, а только какъ природа и вѣчный обычай верховнаго дѣйствія. Для конечнаго ума истина является въ видѣ общихъ представленій, которыя помогаютъ ему понять связь дѣйствительнаго, и потому ему кажется, что это общее есть необходимое предваряющее условіе всякой дѣйствительности,—царящій надъ всякимъ бытіемъ безусловный законъ бытія. Въ существѣ же дѣла, это — неотдѣлимый отъ всемогущей силы способъ ея дѣйствованія» (2).

Мы видѣли выше, что Лотце благо считаетъ субстанціей міра, которая создаетъ для себя въ метафизическихъ категоріяхъ систему основаній, по которымъ она воплощаетъ самую себя. Это благо, какъ понятно уже изъ предшествующаго, не можетъ также «противостоять божественному Существо, какъ полно-сильная для Него заповѣдь». Перво-дѣйствительное «открываетъ себя въ томъ единомъ движеніи, которое» только «передъ конечнымъ сознаниемъ разлагается на три боковыя силы: блага, которое есть *цѣль* движе-

(1) Микрокосм. III. 647. 652.

(2) Ibid. III. 702. 704.

нія, образовательнаго побуда, который ее осуществляетъ, и законности, съ которой послѣдній держится ведущаго къ ней направленія» (1).

О вліяніи системы Лотце на нѣмецкую философскую науку едва ли въ настоящее время можно произнести опредѣленное и рѣшительное сужденіе. Правда, философія Лотце доселѣ не образовала школы и между философскими писателями почти незамѣтно ея

(1) Микрокосм. III. 730. — Прежде обыкновенно относили Лотце къ школѣ Гербарта, на основаніи нѣкоторыхъ частныхъ его мнѣній, которыя дѣйствительно заимствованы имъ отъ Гербарта, а еще болѣе, какъ кажется, на томъ основаніи, что онъ въ иныхъ случаяхъ пользуется терминологіей, употребляемой Гербартомъ и принятой единственно въ его школѣ (самоподдержаніе реального, помѣхи его бытію и пр. под.) Протесты Лотце противъ такого причисленія его къ гербартовой школѣ заставили быть болѣе внимательными къ особенностямъ его системы. Тѣмъ не менѣе и доселѣ по большей части смотрятъ на его систему, какъ на систему, всего ближе стоящую къ системѣ Гербарта, хотя и сдѣлавшую довольно отступленій отъ послѣдней. Но и это мнѣніе можетъ быть слѣдствіемъ только или недостаточнаго знакомства съ системой Лотце, или неумѣнія отдѣлить въ ней существенное отъ менѣе существеннаго. Она по самымъ существеннымъ элементамъ своего міровоззрѣнія бесконечно ближе стоитъ къ Гегелю и Тренделенбургу, чѣмъ къ Гербарту. Подобно Гегелю и Тренделенбургу, Лотце хочетъ усвоить категоріямъ непосредственное предметное значеніе и не считаетъ ихъ лишь матеріаломъ для знанія, нуждающимся въ значительной переработкѣ со стороны мысли, какъ Гербартъ. Подобно какъ у Гегеля и Тренделенбурга, самымъ существеннымъ въ бытіи признается у Лотце процессъ, въ прямую противоположность неизмѣннымъ реальнымъ Гербарта. Какъ у Гегеля и даже болѣе, чѣмъ у Тренделенбурга, міросозерцаніе у Лотце монистическое, опять прямо въ противоположность плюрализму системы Гербарта. Какъ у Гегеля и Тренделенбурга, идеальный смыслъ бытія у Лотце преобладаетъ надъ его реальнымъ основаніемъ и цель прямо провозглашается за истинно сущее, тогда какъ у Гербарта вся сущность бытія полагается въ его реальной основѣ и цель признается лишь въ случайныхъ отрывочныхъ положеніяхъ и даже, очевидно, въ ущербъ послѣдовательности системы. При такихъ основныхъ типическихъ чертахъ родства системы Лотце съ системами Гегеля и Тренделенбурга, какое значеніе могутъ имѣть нѣкоторыя частныя мысли, а тѣмъ болѣе термины, заимствованные дѣйствительно Лотце изъ Гербартовой системы?

послѣдователей. Но тѣмъ не менѣе Лотце всѣми признается однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ (если не самымъ замѣчательнымъ) мыслителей нашего времени въ Германіи; онъ и понынѣ состоитъ профессоромъ гёттингенскаго университета и собираетъ въ своей аудиторіи едвали не столько же слушателей, сколько имѣетъ въ Іенѣ Куно Фишеръ, хотя Лотце и не отличается тѣми особенностями таланта преподаванія, которыя производятъ такой сильный эффектъ при чтеніяхъ Куно Фишера. Такимъ образомъ нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что не собравшая школы доселѣ философія Лотце найдетъ себѣ серьезныхъ представителей между теперешними, или даже будущими его слушателями. Гербартъ и Шопенгауеръ также долго должны были ожидать, когда на нихъ остановлено было серьезное вниманіе.

Существенная заслуга философской системы Лотце состоитъ въ томъ, что она, отрицая вмѣстѣ съ Гегелевой системой ту рѣзкую противоположность бытія и знанія, которой не могла побѣдить критическая философія, старается, также подобно гегелевой философіи, процессу знанія придать предметное значеніе, представить его даже какъ такое высшее бываніе, къ которому необходимо стремится бытіе. Но ея особая, ей исключительно принадлежащая заслуга состоитъ въ томъ, что, придавая субъективности высокое значеніе, она хотѣла ее понять не какъ процессъ исключительно или по преимуществу познавательный, а какъ процессъ, который исключительно или по преимуществу служитъ благу, единственной субстанціи міра. «Истина не *præius*», характеристично говоритъ Лотце, «но она зависитъ отъ того, что царство *добра* производитъ

ее какъ свое необходимое предположеніе столько же по ея бытію, какъ по ея опредѣленности». (1) Это положеніе должно служить необходимымъ восполненіемъ гегелевой системы, такъ какъ послѣдняя, высоко ставя запросъ мысли о разумности бытія, не сумѣла понять вышшаго разума иначе, какъ въ формѣ абстрактныхъ логическихъ законовъ, и весь смыслъ бытія поставила вслѣдствіе того въ воплощеніи и самосознаніи этихъ законовъ. Понятно, что ни природа, ни духъ не захватывались цолно этой сухощавой разумностію. Вслѣдствіе того тотъ, кто не могъ отрѣшиться отъ мысли—категоріями измѣрять всю глубину разума, естественно долженъ былъ искать для послѣдняго основанія вещей опредѣленій, которыя были бы цѣннѣе этой тощей разумности. Но ставя въ заслугу философіи Лотце, что она опредѣленно поставила задачей возвысить процессы субъективности и вывести категоріи изъ блага, мы не можемъ сказать, что она дѣйствительно выполнила эту задачу. Всмотримся въ самомъ дѣлѣ: избѣгаетъ ли она вѣсхъ возраженій относительно обонхъ важнѣйшихъ ея выводовъ?

Что міръ субъективности составляетъ дѣйствительное бваніе, что онъ и есть именно истинное явленіе дѣйствительно сущаго, что онъ имѣетъ слѣдовательно самостоятельное и высшее значеніе въ цѣлой области бытія,—всѣ эти существенныя положенія являются у Лотце какъ результатъ цѣлой *метафизики*. Изъ нихъ должно слѣдовать предметное значеніе категорій какъ формъ, принадлежащихъ субъективности, имѣющей столь высокое значеніе.

(1) *Metaph.* 328.

И однако эти категоріи въ качествѣ необходимыхъ предположеній мысли должны были подразумѣваться при самомъ процессѣ метафизическаго изслѣдованія. Метафизика въ своихъ розысканіяхъ не могла, конечно, ни на одну минуту освободиться отъ необходимыхъ предположеній мысли, не отказываясь быть процессомъ мысли. А потому ея результаты могутъ быть признаны надежными лишь въ той мѣрѣ, въ какой заранѣе было бы признано, что необходимыя формы нашей мысли пригодны къ изслѣдованію бытія, независимаго отъ мысли, существующаго въ самомъ себѣ, и что предположенія о бытіи, лежація въ этихъ формахъ, не препятствуютъ познать истинное значеніе процессовъ быванія и пр. Какимъ же образомъ выведеніе категорій, разрѣшеніе вопроса объ ихъ предметномъ значеніи и объ ихъ отношеніи къ внѣшнему быванію можетъ быть результатомъ метафизическаго изслѣдованія? Изслѣдованіе въ этомъ случаѣ не можетъ выйти изъ очарованнаго круга: оно имѣетъ въ результатъ разрѣшеніе вопроса о категоріяхъ, — разрѣшеніе, которое въ сущности уже предполагается самымъ изслѣдованіемъ. Понятно, что *не можетъ* существовать никакого *дѣйствительнаго оправданія* и никакого вывода *необходимыхъ предположеній мысли*, такъ какъ всякое разсужденіе о нихъ стоитъ уже *подъ* ними. Это противорѣчіе и сказалось наглядно, какъ мы сейчасъ увидимъ, въ разрѣшеніи системой Лотце ея второй задачи, въ выводѣ ею категорій изъ блага.

Выводя категоріи изъ абсолютнаго блага, Лотце старается этимъ путемъ отнять у нихъ ту роковую необходимость, то непонятное господство надъ всѣмъ,

которое неизбежно принадлежало бы имъ, какъ скоро признать ихъ безусловнымъ *princ* всякаго бытія. Однако достигается ли цѣль? Почему благо для своего осуществленія вызываетъ тѣ, а не другія категоріи? Потому, отвѣчаетъ Лотце, что онѣ выражаютъ отношенія, а отношенія необходимы для процесса, развитія. Но почему отношенія составляютъ необходимую принадлежность процесса, развитія? Почему развитіе необходимо предполагаетъ основаніе, причины, цѣль и другія категоріи? Отвѣтъ на этотъ вопросъ для системы Лотце можетъ быть только одинъ, именно: все это *мысленно необходимо*, развитіе *не мыслимо* безъ этихъ отношеній, безъ этихъ понятій. Но тогда благо могло рѣшить единственно тотъ вопросъ: быть или не быть развитію, осуществляться ему самому или нѣтъ. Но какъ скоро этотъ вопросъ разрѣшенъ, не отъ блага уже зависѣло создать законы своего осуществленія; оно должно было подчиниться царящей надъ нимъ мысленной необходимости, которая связываетъ развитіе съ извѣстными опредѣленными законами. Лотце обращаетъ особое вниманіе на то, что система категорій есть именно система понятій, необходимыхъ для процесса воплощенія цѣли, не есть напр. система опредѣленій коспаго, недвижнаго бытія. Это возможно только, думаетъ онъ, когда субстанція міра есть благо, нуждается въ процессѣ развитія для своего осуществленія; слѣдовательно благо вызываетъ категоріи къ бытію. Но что собственно слѣдуетъ отсюда? Такъ какъ субстанція міра требуетъ развитія, то во всякомъ бываніи могутъ дѣйствовать лишь законы развитія, процесса. Но почему должны существовать вообще нѣкоторыя не-

обходимые законы процесса, развитія? Почему процессъ *мыслима* для насъ только такъ, а не иначе? Почему таковы, а не другіе его моменты? Это остается необъяснимымъ изъ блага; это остается достояніемъ той логической необходимости, которая должна такимъ образомъ предписывать законы самому благу. Что всѣ вѣчныя истины составляютъ, по мнѣнію Лотце, только способы дѣятельности высшей субстанціи міра,—это прекрасная мысль; но она не извѣщаетъ отъ новаго вопроса: почему же эти способы таковы, а не другіе?

III. ГЕРБАРТОВСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ ФИЛОСОФІИ.

а) Философская система Гербарта.

Система Гербарта, подобно системамъ, изложеннымъ нами доселѣ, ищетъ возможности познать внѣшнее бытіе въ томъ, что Кантъ назвалъ формами знанія. Имѣя эту сходную черту съ ними, она существенно отличается отъ нихъ тѣмъ, что истиннымъ или даже единственно дѣйствительнымъ въ бытіи она считаетъ не процессъ, а неизмѣнную, всегда себѣ равную, спокойную сущность бытія. Въ неизбежной связи съ этой отличительной чертой гербартовой системы стоитъ другая ея особенность, именно: категоріямъ усволяетъ она не непосредственное предметное значеніе, но видитъ въ нихъ лишь матеріалъ для знанія, который долженъ предварительно получить значительную переработку въ мышленіи, чтобы изъ него могли развиваться нѣкоторыя опредѣленія дѣйствительности. Выше мы уже указывали связь такого взгляда на категоріи съ признаніемъ неизмѣн-

ной сущности бытія за единственно истинное въ бытіи. Важнѣйшія изъ категорій существенно относятся къ процессу, необходимо предполагаютъ реальность процесса; понятно, что система, которая не признавала никакого реального значенія за процессомъ, не иначе могла въ категоріяхъ видѣть указаніе на дѣйствительность, какъ послѣ существенной переработки ихъ въ мышленіи. Этими двумя основными особенностями Гербартовой системы опредѣляется и отношеніе ея къ Канту, и основныя черты ея самой.

Гербартъ вполне соглашается съ Кантомъ, что основныя формы познавательныхъ процессовъ, именно пространство и время, а равно также понятія причины и субстанція, не ощущаются, не воспринимаются чувственно. Онъ даже ставитъ Канту въ особую заслугу разясненіе этой мысли и возбужденіе чрезъ то многихъ вопросовъ существенной важности (1). Но у Канта эта мысль соединена съ признаніемъ субъективности категорій и ихъ прирожденности или первоначальнаго существованія въ духѣ. Справедливо ли Кантъ усвоетъ категоріямъ эти свойства?

Субъективными можно назвать категоріи, по философіи Канта, въ двоякомъ смыслѣ. Онѣ субъективны, во первыхъ, потому, что вовсе неприложимы непосредственно къ бытію, не могутъ имѣть непосредственнаго предметнаго значенія; во вторыхъ — потому, что составляютъ формы собственно человеческого знанія, *исключительную принадлежность человеческой природы*. Системы, которыя изложены нами выше,

(1) Allgemeine Metaph. Herbart. 1828 j. Th. I. 89. 379.

направляли свою полемику преимущественно противъ субъективности категорій въ первомъ указанномъ смыслѣ; но съ тѣмъ вмѣстѣ, конечно, онѣ отрицали субъективность категорій и во второмъ смыслѣ потому, что нельзя, очевидно, давать категоріямъ предметнаго значенія, признавая ихъ особенностію чело-вѣческой мысли. Въ иномъ отношеніи къ этому вопросу стоитъ Гербартъ. Съ основнымъ взглядомъ его системы было бы несогласно приписать категоріямъ непосредственное предметное значеніе; но съ другой стороны признать ихъ простою особенностію чело-вѣческой природы,—это значило отказаться видѣть въ нихъ даже и простой матеріаль для познанія внѣшняго реальнаго; а это, съ точки зрѣнія Гербарта, равнялось положительному отрицанію всякой возможности предметнаго знанія. Поэтому для Гербарта въ вопросѣ о субъективности категорій оставался средній путь; онъ долженъ былъ оспаривать ту мысль Канта, что категоріи составляютъ *исключительную принадлежность чело-вѣческаго знанія*, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ былъ утверждать съ Кантомъ, что онѣ не могутъ быть признаны опредѣленіями самыхъ вещей. И Гербартъ первый пытался показать, что этотъ средній путь возможенъ ⁽¹⁾. Со всею энергіей отрицаетъ онъ мысль объ особыхъ, исключительно чело-вѣческихъ, процессахъ познанія. Самое предположеніе о нѣкоторомъ особомъ устройствѣ чело-вѣческаго ума, также какъ и, на оборотъ, предположеніе о разсудкѣ, устроенномъ не такъ, какъ нашъ, представляется ему какимъ-то, ни на чемъ не основаннымъ, фантазерствомъ;

(1) Подобная мысль у Лотце развилась, конечно, не безъ вліянія гербартовой философіи.

признавать созерцающій разумъ, о которомъ говорилъ Кантъ, противопоставая его нашему мышленію, для Гербарта такая же безсмыслица, какъ предполагать мыслящую способность воспріятія: первый относится къ послѣдней, какъ желѣзное дерево къ деревянному желѣзу (1) «Границы человѣка», говоритъ Гербартъ, «и безъ того довольно тѣсны. Онѣ лежатъ въ его положеніи на планетѣ, откуда нельзя обозрѣть величайшую связь природы. Онѣ лежатъ въ постепенномъ возникновеніи его знанія среди желаній и потребностей. Кратко, онѣ лежатъ всюду, только не въ особенномъ устройствѣ способности познанія. Человѣкъ и безъ того имѣетъ довольно оснований къ скромности» (2). Но тѣмъ не менѣе Кантъ правъ, если онъ запрещаетъ формы знанія переносить на бытіе; не составляя исключительной принадлежности человѣческой природы, онѣ также мало служатъ простымъ отраженіемъ внѣшняго предмета; онѣ *опредѣляются отношеніемъ, въ которомъ необходимо субъектъ стоитъ къ объекту, положеніемъ, какое наблюдатель занимаетъ въ міръ по самому своему качеству наблюдателя.* Потому-то онѣ составляютъ простой матеріалъ для познанія внѣшняго бытія; и дѣло науки, особаго спеціальнаго изслѣдованія, разрѣшить вопросъ: каковы должны быть дѣйствительныя опредѣленія бытія, чтобы формы опыта, возникающія изъ отношенія этого бытія къ субъекту, были именно таковы, а не иныя. Ошибка Канта состояла не въ томъ, что онъ данное въ опытѣ счелъ за простое явленіе, а въ томъ, что онъ не понялъ необходимости тотчасъ

(1) Allgem. Metaph. v. Herbart. I. 108—109.

(2) Ibid. I. 205.

«начать изслѣдованіе, дабы опредѣлить сущее, какъ такое, какимъ оно должно быть, чтобы явленія выходили съ своей стороны такими и никакими иными» (1). Кантъ сравнивалъ свою реформу въ философіи съ реформой Коперника въ астрономіи и утверждалъ, что прежнія неудачи при объясненіи знанія легко устраняются, какъ скоро вмѣсто того, чтобы предполагать прямую зависимость нашего созерцанія отъ предметовъ,—наоборотъ, предположимъ, что предметъ слѣдуетъ нашей способности созерцанія. Играя въ тоже самое сравненіе, Гербартъ могъ весьма остроумно отвѣчать на эту мысль такъ: «Это мнѣніе подобно тому, какъ еслибы кто ошибку въ восхожденіи и захожденіи солнца, которая, конечно, не можетъ лежать въ солнцѣ, хотѣлъ бы, въ противоположность тому, искать въ устройствѣ человѣческаго глаза. Глаза также мало виновны, какъ и солнце. *Не истинное явленія лежитъ въ положеніи наблюдателя въ отношеніи къ тому, что онъ долженъ наблюдать.* Что является въ этомъ отношеніи, требуетъ оправданія, и это оправданіе совершаетъ наука» (2).

Какъ скоро формы опыта признаны были слѣдствіемъ отношенія познающаго субъекта къ познаваемому объекту, необходимо было отрицать ихъ первоначальность и ихъ умозрительный характеръ. Если эти, такъ называемыя, формы различныхъ способностей познанія опредѣляются отношеніемъ субъекта къ объекту,—«положеніемъ наблюдателя», то онѣ не могутъ быть *готовыми формами, существующими изначала въ духѣ*, а должны имѣть исторію своего возникнове-

(1) Ibid. 1.380.

(2) Herbarts-Sämmtl. Werke, herausgeg. v. Hartenstein, I. B. 217—218.

нія. Онѣ не могутъ вмѣстѣ съ тѣмъ быть воззрѣніями или понятіями, чисто умозрительными, потому что такія чистыя воззрѣнія или понятія должны бы возникать исключительно изъ природы субъекта и не опредѣлялись бы отношеніемъ его къ объекту. Онѣ должны быть, слѣдовательно, созерцаніями или понятіями, *данными въ опытъ*, хотя и не чувственно *данными*, не воспринятыми въ томъ смыслѣ, какъ воспринимается содержаніе знанія, т.е. ощущенія. Отрицаніе первоначальности и умозрительности категорій стояло, кромѣ того, и въ непосредственной связи съ основными воззрѣніями гербартовой системы. Будь категоріи дѣйствительно формами, лежащими въ духѣ а priori, ихъ нужно бы было или признать субъективными или непосредственно переносить на объектъ: переработка ихъ не имѣла бы смысла, и должна бы была быть признана просто невозможною. — Чтобы доказать существованіе въ духѣ а priori формъ познанія, Кантъ ссылаясь преимущественно на неминуемую необходимость этихъ формъ при познаніи и на особый характеръ сужденій, изъ нихъ развивающихся. Въ противоположность этому психологія должна была, по предположенію Гербарта, показать, какъ постепенно развивается то, что въ кантовой школѣ считалось за первоначальное, и какъ исторически-естественно возникаютъ въ душѣ тѣ общія положенія, въ которыхъ эта школа искала доказательствъ сущестованія а priori въ духѣ формъ воззрѣнія и мысли. Но Гербартъ не ограничивался такимъ строго психологическимъ опроверженіемъ мысли Канта о прирожденности формъ опыта. Ссылаясь между прочимъ на то, какъ невѣроятна сама по себѣ эта

мысль, (1) Гербартъ особенно подробно раскрываетъ два доказательства, которыя должны, по его мнѣнію, вполне обнаружить ея несостоятельность. Первое состоитъ въ противорѣчіяхъ, которыя лежатъ въ формахъ опыта. Гербартъ, какъ увидимъ ниже, самъ старался развѣивать многія изъ этихъ противорѣчій. Но для несогласнаго съ нимъ, онъ ссылался на свидѣтельство о томъ исторіи философіи, наконецъ на самую систему Канта, «на ту темноту, въ которой теряется Кантово представленіе снѣтетическихъ основоположеній (2). Указывая на эти противорѣчія, Гербартъ даетъ понятъ, «какимъ плохимъ устройствомъ владѣли бы челоуѣческая чувственность и разумокъ съ своими, такъ называемыми, формами созерцанія и мысли, если бы эти формы всюду были чѣмъ либо инымъ, кромѣ еще грубыхъ начатковъ пониманія даннаго, которые черезъ науку должны быть сполна переработаны и приведены въ совершеннѣйшій видъ» (3). Да и прямо невозможно, по его мнѣнію, противорѣчивость понятій согласить съ ихъ первоначальностію, врожденностію. «Если бы разумокъ давалъ нашему опыту *свою* форму», говоритъ Гербартъ, «то эта форма должна бы, по крайней мѣрѣ, согласоваться сама съ собой. Безмятежно предавшись своимъ собственнымъ понятіямъ, разумокъ вполне понималъ бы самаго себя; и такъ какъ онъ, по утвержденію Канта, не можетъ найти въ вещахъ ничего инаго, кромѣ того, что онъ самъ вложилъ, то онъ не долженъ бы и при разсмотрѣніи этихъ вещей такъ запутываться и теряться, чтобы,

(1) Herbarts—Sämmtl. Werke. 1. B. 259.

(2) Allgem. metaph. 1. Th. 82—83.

(3) Herbarts Sämmtl. Werk. I. B. Vorr. zur. I Ausg. 5.

при надлежащей внимательности, онъ не могъ бы вновь легко найти надежный путь. Его знаніе, конечно, не имѣло бы истины, но тѣмъ болѣе имѣло бы ясности. Оно касалось бы, правда, только явленія, однако иллюзія въ этихъ явленіяхъ должна бы была быть полной и не должна бы уничтожать сама себя ('). Менѣе опиралось на особенности гербартовой системы, а потому было прямѣе и рѣшительнѣе, другое доказательство Гербарта противъ врожденности формъ опыта. При ученіи объ умозрительномъ характерѣ пространства, времени, причинности и проч., необходимо предполагается, что онѣ не даны въ опытѣ. На это предположеніе и направляетъ Гербартъ самое сильное изъ своихъ возраженій. «Это предположеніе», говоритъ онъ, «очевидно ложно. Величина, форма и продолженіе не только даны, но даже точно наблюдаются и измѣряются. Ни нашъ произволь, ни смѣна нашихъ состояній (за рѣдкими исключеніями) не препятствуютъ намъ замѣтить, что послѣ того, какъ мы мыслили себѣ вещи *иначе* чѣмъ доселѣ, наступаетъ потомъ необходимость *принимать* опять ихъ такъ, какъ онѣ *даются*. Какъ мы связаны теперь относительно формы и продолженія, также точно и относительно свойствъ. Правда, это вѣрно, что мы не видимъ, не чувствуемъ, не воспринимаемъ непосредственно истинной субстанціи золота и воды, но только чувственныя свойства этихъ предметовъ. Но то несправедливо, лучше сказать, очевидно—вовсе ложно, будто бы для насъ чрезъ данное не опредѣлено то, *какіе* признаки принадлежать золоту *и какіе* водѣ. Во всякомъ случаѣ золото и вода даны такъ, что

(') Allgem. Metaph. v. Herb. I. Th. 82—83.

еще никто не считалъ воду за непрозрачную жидкость золотого цвѣта, а золото за тяжелое, правда, но при этомъ прозрачное и свѣтлое, какъ вода, тѣло. Напротивъ того, естественная исторія, которая опредѣляетъ свойства вещей, есть совершенно эмпирическая наука; и опытъ предписываетъ, какіе признаки должны быть собраны *здесь*. какіе *тамъ*, для того, чтобы достигнуть знанія о дѣйствительныхъ субстанціяхъ. *Но идѣ же лежитъ это предписаніе?* Мы уже сказали, что оно лежитъ *въ опытѣ*; не въ насъ, не въ разсудкѣ, не въ категоріяхъ, не въ какой либо метафизикѣ или критикѣ разума. Конечно, оно не лежитъ также въ отдѣльныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ отдѣльныхъ признаковъ. *Но эта матерія опыта* вѣдь не есть цѣлый опытъ; опытъ имѣетъ также свои *данныя формы* (1).

И такъ формы опыта, правда, не воспринимаются чувственно; но онѣ и не первоначальны, не прирождены духу; онѣ постепенно развиваются въ духѣ съ необходимостію и должны быть признаны данными въ опытѣ. Для того, чтобы съ такимъ результатомъ приступить къ разрѣшенію существенныхъ вопросовъ о бытіи, необходимо, по мнѣнію Гербарта, предварительно со всею точностію опредѣлить, что разумѣетъ метафизика подъ тѣми понятіями «бытія», «реальности», для познанія которыхъ она должна воспользоваться формами опыта. Такое опредѣленіе Гербартъ считаетъ дѣломъ логическаго анализа, цѣль котораго должна состоять не въ измѣненіи понятія, а въ простомъ его разъясненіи, для предупрежденія всякой

(1) Allgem. Metaph. v. Herbart. I. Th. 381—382. См. о томъ же, Herbart's Sämmtl. Werk. I. B. 185—187. 258—259.

сбивчивости при изслѣдованіи (1). Этимъ совершенно законнымъ, съ перваго взгляда, требованіемъ Гербартъ пользуется, чтобы ввести въ систему тотъ, отличающій ее, взглядъ на бытіе, на который указали мы выше, и который лежитъ въ основѣ всѣхъ частныхъ выводовъ системы. Гербартово опредѣленіе бытія оказывается вовсе не номинальнымъ, или, какъ называетъ его Гербартъ, не аналитическимъ; оно, на оборотъ, составляется изъ такихъ признаковъ, которые, очевидно, сннтетичны и потому могли бы быть развѣ результатомъ метафизическаго изслѣдованія, а никакъ не его началомъ.

Что такое бытіе по Гербарту? Краткій отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ положеніи, что бытіе есть безусловная постановка вещи. Поясняя это положеніе, Гербартъ говоритъ, что такую безусловную постановку мы имѣемъ въ воспріятіяхъ. При недостаточномъ научномъ развитіи мы все, данное сполна, считаемъ за реальное, ставимъ какъ реальное. Впослѣдствіи, когда возбуждаются различныя сомнѣнія относительно предметнаго значенія различныхъ сторонъ даннаго, мы беремъ назадъ то, что *поставили какъ реальное*, но при этомъ не отрицаемъ вполне притязаній даннаго на реальность. Мы только признаемъ, что реальное не можетъ быть мыслимо такъ, какъ оно дано; но все же данность остается безспорнымъ признакомъ реальности. Такимъ образомъ не все поставленное берется назадъ; нѣчто удерживается, считается необходимымъ. Это остающееся есть даже самое точное въ знаніи, точка опоры для знанія. «Не въ нашей силѣ», говоритъ Гербартъ объ

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 62.

этой послѣдней основѣ знанія, «усилить авторитетъ опыта. Наука сдѣлалась бы только смѣшною, еслибы она стала пытаться придать точность опыту». Въ чемъ же состоитъ та сторона даннаго, которая не можетъ быть взята назадъ, необходимо удерживается и составляетъ послѣднее основаніе всякаго знанія? Или: что же такое осталось бы, если бы мы заподозрили не только ощущенія, но и формы опыта? Такъ какъ всякая опредѣленная качественность даннаго можетъ быть подвергнута сомнѣнію, то не можетъ остаться ничего, кромѣ *необходимости самой постановки*, то есть остается просто понятіе о чемъ то, чего постановка не можетъ быть взята назадъ, не можетъ быть уничтожена. Въ этомъ понятіи постановки, которая не можетъ быть уничтожена, не можетъ быть взята назадъ, мы и имѣемъ понятіе бытія. «*Если бы насъ спросили*», говоритъ Гербартъ, «*какъ должны мы это сдѣлать—ничто поставить какъ сущее, то отвѣтъ состоялъ бы въ томъ: поставьте такъ, какъ вы первоначально поставили ощущаемое. И не вмѣшивайте ничего, что могло бы разрушить этотъ родъ постановки*». Въ такомъ разъясненіи понятія о бытіи—аналитическимъ можно назвать развѣ лишь то общее соображеніе, что бытіе должно имѣть постановку, независимую отъ произвола ставящаго субъекта, — такую, которая не можетъ быть по волѣ субъекта даваема предмету и отнимаема у него. Но что такая безусловная постановка дана именно въ воспріятіи, это уже синтетическое опредѣленіе; имъ не разъясняется простой запросъ мысли, когда она останавливается на понятіи о бытіи, а предполагается уже нѣкоторое разрѣшеніе этого вопроса. Но Гербартъ не останавливается даже и на этомъ.

Безусловная постановка, какъ разъясняется она на ощущеніи, имѣетъ, какъ мы видѣли, смыслъ постановки независимой отъ произвола субъекта,—такой, которая не можетъ со стороны субъекта быть взята назадъ. Но Гербартомъ она кромѣ того толкуется и въ предметномъ смыслѣ, въ смыслѣ *безусловной независимости вещи отъ чего бы то ни было*, безусловной ея самобытности; *изъ безусловно поставленнаго субъектомъ* реальное превращается въ *поставленное безусловное бытіе*. Затѣмъ отсюда дѣлаются выводы, которые должны также быть причислены къ аналитическимъ опредѣленіямъ реального. По этимъ новымъ опредѣленіямъ, «качественность сущаго должна быть вполне положительна или утвердительно безъ примѣси отрицанія», должна быть также «безусловно проста», «рѣшительно-недоступна всѣмъ понятіямъ количества». Лишь число реальныхъ остается неопредѣленнымъ чрезъ понятіе бытія (1). Какъ бы ни смотрѣли на логическую состоятельность всѣхъ этихъ выводовъ, во всякомъ случаѣ должно быть признано безспорнымъ, что составившееся такимъ образомъ опредѣленіе бытія не есть только исходный пунктъ системы, но есть принципъ, которымъ предопредѣляется все дальнѣйшее ея развитіе.

Значеніе такого принципа обнаруживается тотчасъ. Приступая къ изслѣдованію важнѣйшихъ опытныхъ понятій, какъ матеріала для познанія сущаго, Гербартъ ближайшее доказательство ихъ неприложимости къ бытію въ ихъ первоначальномъ видѣ находитъ въ томъ, что они внутренно несостоятельны, противорѣчивы. Но раскрываемая Гербартомъ про-

(1) Ibid. II. т. 97. 102.

творѣчія, по крайней мѣрѣ, самыхъ основныхъ опытныхъ понятій дѣлаются тѣмъ прямѣе и очевиднѣе; тѣмъ менѣе представляется возможности къ разрѣшенію ихъ, чѣмъ глубже вводится въ изслѣдованіе установленное понятіе о бытіи.— Основные опытные понятія, которыя равно приложимы и должны быть необходимо приложимы ко всѣмъ предметамъ опыта, суть: понятіе вещи съ многими признаками и понятіе измѣненія. Почему нужно признать несостоятельнымъ первое понятіе? «Множество свойствъ», говоритъ Герbartъ, «не мирится съ единствомъ предмета. Кто хочетъ отвѣчать на вопросъ: что такое эта вещь, тотъ отвѣчаетъ суммой ея признаковъ по формулѣ: эта вещь есть а и b и с и d и е. Если бы захотѣли этотъ отвѣтъ понять въ буквальномъ смыслѣ, то онъ былъ бы нелѣпъ, потому что рѣчь была объ одномъ, слѣдовательно не о многомъ, что можно только собрать въ сумму, но не сплавить къ единству. Но отвѣтъ нужно понимать такъ, что вещь есть обладательница этихъ свойствъ и познается на нихъ. Но именно потому, что ее необходимо познавать на томъ, что она имѣетъ, а не на томъ, что она есть, неизбѣжно сознаться, что сама вещь, обладательница этихъ признаковъ, остается неизвѣстной». Приписаніе многихъ признаковъ одной вещи не только не даетъ познанія о ней, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ прямое противорѣчіе: здѣсь единое (вещь) признается множественнымъ (совокупность признаковъ) (1). Понятно, что это послѣднее противорѣчіе дѣлается прямѣе и очевиднѣе, когда заранѣе признано, что качественность сущаго должна быть *безусловно простою*. Множество признаковъ, оче-

(1) Herbart's Sämmtl. Werk. I. B. 177—178. 186.

видно, несоединимо съ *безусловною простотою* *качественности*, какъ понимаетъ ее гербартова философія (1). Почему несостоятельно понятие измѣненія? Если вещь существуетъ то съ однимъ качествомъ, то съ другимъ, она перестаетъ быть тою же самою вещію, и на самомъ дѣлѣ мы имѣемъ здѣсь двѣ различныя вещи. Скажутъ ли, что при смѣнѣ признаковъ остается неизмѣнной субстанція вещи? Но вѣдь субстанція существуетъ для насъ только въ признакахъ: смѣнятся признаки, смѣнится и субстанція. Различать существенные (неизмѣнные) и случайные (измѣнчивые) признаки также невозможно: вѣдь качество сущаго признано безусловно простымъ (2). И въ этой второй основной метафизической проблеммѣ, очевидно, разрѣшается дѣло въ послѣдней инстанціи ссылкой на установленное понятіе о реальномъ, на его *безусловную простоту*. Проблема вещи съ многими признаками и — измѣненія обнимаютъ весь міръ явленій. Другія проблемы метафизики, напр. матеріи, «я», обнимаютъ лишь часть бытія и стоятъ въ зависимости отъ указанныхъ главныхъ (3). Что касается кантовыхъ формъ воспріятія, пространства и времени, а также и движенія, то отрицаніе въ реальномъ всякихъ количественныхъ опредѣленій само собою неизбежно вело къ отрицанію ихъ предметнаго значенія.

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 118—119.

(2) Ibid. II. Th. 149—151.

(3) Въ матеріи мы имѣемъ, по Гербарту, двойное полное противорѣчіе: во первыхъ, — *конечной* величинѣ, которая есть собраніе *безконечно-многихъ* частей; во вторыхъ, — *какого то «ничто»*, которое мы представляемъ себѣ какъ реальное, хотя мы существующаго на самомъ дѣлѣ *реальнаго (послѣднихъ частей)* никогда не достигаемъ, на оборотъ — *всегда* остаемся привязаны къ случайной въ отношеніи къ реальному, ничтожной формѣ агрегаціи; даже если мы предположимъ реальнымъ, то

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія истиннаго понятія о бытіи весь опытъ съ его самыми основными понятіями превращается въ призракъ. Должно ли поэтому отрицать всякую возможность дойти до дѣйствительнаго бытія путемъ размышленія о данномъ въ опытѣ? Мы выше видѣли, что Гербертъ осуждаетъ Канта за то, что онъ, понявъ явленіе какъ явленіе, не дѣлаетъ попытки опредѣлить путемъ разсмотрѣнія его истинное реальное. «Какъ дымъ указываетъ на огонь», прекрасно замѣчаетъ Гербертъ, «такъ призракъ указываетъ на бытіе; онъ не только указываетъ, но и вызываетъ насъ на то, чтобъ прослѣдить по немъ, гдѣ горитъ» (1). Основные метафизическія понятія развиваются въ насъ необходимо: они, такъ сказать, насильно навязываются намъ отъ вѣ; это уже доказываетъ, что они не могутъ быть безусловно отрицаемы, что они указываютъ на нѣчто дѣйствительное. Если ихъ въ ихъ непосредственномъ видѣ нельзя перенести

все таки изъ нихъ мы никогда не можемъ дойти мысленно до того «нѣчто», которое является (Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 180). Противорѣчіе въ понятіи «я» состоитъ, по Герберту, въ слѣдующемъ: На сколько «я» признается первоисточникомъ нашихъ въ высшей степени разнообразныхъ представленій, ему должно быть приписано множество опредѣленій; отсюда оно содержитъ въ себѣ тоже противорѣчіе, какъ и вообще вещь съ многими признаками; это противорѣчіе здѣсь еще усиливается, такъ какъ сознаніе требуетъ полнаго единства. Но есть и особое противорѣчіе въ «я». Что такое «я»? «Я» есть собственно то, что представляетъ себя. Но такъ какъ представляемое здѣсь тождественно съ представляющимъ, а сущность представляющаго состоитъ именно въ представленіи себя, то положеніе: «я представляетъ себя» можетъ значить только: «я представляетъ представляющее себя»; но и въ послѣднемъ предложеніи слово «себя» не можетъ значить ничего иного, кромѣ представленія самаго себя, а потому слѣдуетъ сказать, что «я» представляетъ себя, представляющаго себя, представляющаго и т. д. въ безконечность. Мы имѣемъ здѣсь представленіе безъ представляемаго (Ibid. 192—193).

(1) Allgem. Metaph. I. Th. 380.

на бытіе и въ тоже время нельзя вполнѣ отрицать, то остается преобразовать ихъ, сдѣлать ихъ не противорѣчивыми, а слѣдовательно и способными указывать на дѣйствительность. Гербартъ дѣйствительно старается переработать основныя понятія опыта при помощи даже особаго, имъ изобрѣтеннаго, метода отношеній. Результатъ этой переработки состоитъ въ томъ, что какъ проблема вещи съ многими признаками, такъ и проблема измѣненія, должны вести къ признанію многихъ реальныхъ, которыя существуютъ то вмѣстѣ, то не вмѣстѣ одно съ другимъ.—Нѣтъ никакой необходимости входить въ разъясненіе и разборъ того, какъ полученъ такой результатъ. Совершенно понятно, что, отрицая всякую множественность и измѣненіе *внутри* существъ, Гербартъ для объясненія опыта необходимо долженъ былъ признать, по крайней мѣрѣ, множественность реальныхъ и смѣну въ ихъ соединеніяхъ и раздѣленіяхъ. Несравненно важнѣе разъяснить, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ «бытіемъ вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ. Если припомнимъ, что пространство, по мнѣнію Гербарта, не должно имѣть никакого предметнаго значенія, а потому не можетъ быть и рѣчи о внѣшнемъ сближеніи реальныхъ другъ съ другомъ или внѣшнемъ отдѣленіи ихъ другъ отъ друга; если затѣмъ—примемъ во вниманіе, что безусловно признанная неизмѣнность реальныхъ устраниваетъ всякую мысль о внутреннемъ соединеніи между ними, то будетъ совершенно понятно, какъ трудно, на точкѣ зрѣнія Гербарта, объяснить это «бытіе вмѣстѣ или не вмѣстѣ» реальныхъ. А между тѣмъ въ смѣнѣ этого совокупнаго и раздѣленнаго существованія реальныхъ должно состоять по

Гербарту все истинное бываніе; къ ней слѣдовательно, въ существѣ дѣла, сводится все толкованіе призрака и всякое разъясненіе его происхожденія. Гербартъ хорошо понимаетъ, что, сообразно съ его собственнымъ понятіемъ о реальномъ «въдѣйствительномъ бываніи, сущее не можетъ ни отступить отъ себя (дабы воспроизвести различное отъ бытія бываніе), ни обнаружить себя (тогда оно было бы поставлено внѣ себя), ни являться (тогда оно приняло бы чуждый видъ). Все это было бы просто отчужденіемъ его самого отъ своего внутренняго; слѣдовательно происхожденіе этого отчужденія было бы внутреннимъ противорѣчіемъ.... Поэтому прочь отъ простыхъ качественностей!», восклицаетъ онъ. «Мы совершенно не можемъ ихъ касаться. Онѣ только посредственно могутъ стоять въ связи съ тѣмъ, что случается» (1). Ключъ къ разъясненію «бытія вмѣстѣ и—не вмѣстѣ» Гербартъ находитъ въ особомъ ученіи о такъ названныхъ имъ случайныхъ воззрѣніяхъ. По этому ученію должно быть признано, что сама по себѣ безусловно простая качественность сущаго можетъ быть въ мысли конструирована путемъ разнообразной комбинаціи различныхъ опредѣленій. Эти опредѣленія ни въ какомъ случаѣ не должны быть разсматриваемы какъ свойства, принадлежація извѣстному реальному; реальное должно остаться безусловно простымъ по своей качественности. Но въ то же время конструкція изъ разнообразныхъ опредѣленій должна въ своемъ результатѣ отвѣчать простому реальному, подобно тому, напимѣръ, какъ движенію, въ дѣйствительности остающемуся единымъ, отвѣчаетъ наша конструкція его изъ

(1) Ibid. II. Th. 162—163.

разнообразныхъ направлений по закону параллелограмма сплѣтъ, или напр. одной и той же простой линіи могутъ отвѣчать конструціи ея по разнообразнымъ формуламъ, то какъ линіи треугольника, то какъ ординаты кривой и т. д. (1). Подобныя конструціи разнообразныхъ опредѣленій, которыя должны отвѣчать простой качественности, называются у Гербарта случайными возрѣніями. Переводя качественность реальныхъ существъ на случайныя возрѣнія, мы можемъ предположить, что между опредѣленіями, входящими въ конструцію двухъ реальныхъ существъ, могутъ встрѣтиться и такія, которыя относятся одно къ другому, какъ противоположныя, взаимно уничтожающія другъ друга. Напримѣръ, случайное возрѣніе для реального существа А можетъ быть $a+b+c$; а случайное возрѣніе для существа В можетъ быть $m+n-c$. Соединеніе такихъ двухъ случайныхъ возрѣній должно было бы дать сумму опредѣленій, въ которой уже не встрѣчалось бы противоположныхъ, уничтожающихъ другъ друга, опредѣленій. Въ представленномъ примѣрѣ $A+B$ было бы равно $a+b+m+n$. Гербартъ не рѣшается утверждать, что такой результатъ вышелъ бы и изъ «бытія вмѣстѣ» этихъ двухъ реальныхъ. Качественность реального должна быть совершенно проста и не разрушима, а потому здѣсь не можетъ быть и рѣчи объ отдѣленіи, а тѣмъ болѣе объ уничтоженіи въ ней чего либо. Но если реальные не могутъ уничтожать вполне или частію другъ друга, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы ихъ противоположность (какъ выражается она въ случайныхъ возрѣніяхъ) оставалась безъ всякаго значенія. По

1) Ibid. II. Тѣ. 110—116.

миѣнію Гербарта, реальныя «должны въ этомъ случаѣ отстаивать себя другъ противъ друга; ихъ состояніе есть *сопротивленіе*. Мы могли бы», говоритъ Гербартъ, «также выразить при помощи чувственнаго сравненія то, что они дѣлаютъ. Они именно *даютъ* другъ друга». Однако онъ предостерегаетъ противъ слишкомъ чувственнаго представленія дѣла. «Здѣсь просто идетъ рѣчь», говоритъ онъ, «объ измѣненіи качества, которое каждое (реальное) должно потерпѣть отъ другаго. но противъ котораго оно поддерживаетъ себя, оставаясь тѣмъ, что оно есть; самоподдержаніе уничтожаетъ помѣху такъ, что послѣдняя даже не наступаетъ» (1).—Въ бываніи такого рода будетъ существовать, очевидно, смѣна и разнообразіе: реальное должно оказывать сопротивленіе не всегда одному и тому же или однимъ и тѣмъ же реальнымъ, но попеременно различнымъ, и въ отношеніи къ каждому изъ нихъ оно можетъ стоять въ противоположности совершенно особаго рода; соотвѣтственно этому и самоподдержанія его должны смѣняться и быть различны одно отъ другаго. Но смѣна и различіе не должны входить въ глубину сущаго. Поэтому Гербартъ все описанное имъ бываніе, на сколько оно включаетъ въ себѣ смѣну и разнообразіе, старается удалить отъ сущаго. «Для сущаго вовсе нѣтъ смѣны», говоритъ онъ въ своемъ введеніи въ метафизику, «а поэтому истинное бываніе для истинно --сущаго все равно, какъ если бы оно вовсе и не происходило» (2). «Это было бы совершеннѣйшимъ образцомъ ошибочнаго миѣнія», говоритъ онъ не менѣе опредѣленно въ метафизикѣ,

(1) Ibid. II. Th. 169—171.

(2) Herbarts--Sämmtl. Werk. I. B. 265.

«если бы то, что называемъ мы бываніемъ, имѣло притязаніе на какое либо значеніе въ области сущаго» (1). Вся смѣна и разнообразіе быванія должны существовать лишь въ глазахъ зрителя: только когда «наблюдатель стоитъ на такой точкѣ зрѣнія, что онъ не знаетъ простыхъ качественностей, и самъ запутывается въ различныя реляціи А противъ В, С, Д и такъ далѣе, — ему остаются замѣтны самоподдержанія по ихъ своеобразности и отдѣльности, а не постоянное равенство ихъ происхожденія и ихъ результата» (2). Какъ же согласить признанную необходимость для реальныхъ оказывать сопротивленіе другъ другу съ отстраненіемъ отъ нихъ всякой измѣнчивости и разнообразія быванія? Повидимому, Гербартъ представлялъ себѣ дѣло такъ: сущее всегда должно остаться неизмѣннымъ даже и тогда, когда являются условія, готовые измѣнить его. Въ послѣднемъ случаѣ, чтобы остаться неизмѣннымъ, оно должно отстаивать свое бытіе извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ, соотвѣтственно опредѣленному способу помѣхи, ему грозящей. Но это отстаиваніе бытія не должно само быть его измѣненіемъ: прямо наоборотъ, оно есть непрерывное восполненіе того, что должно бы быть въ существѣ нарушено, или — точнее — оно есть простое предупрежденіе помѣхи, непрерывное поддержаніе своего тождества при смѣнныхъ условіяхъ, готовыхъ нарушить его. Реальное, въ каждый моментъ, повидимому, измѣняющееся, именно благодаря этому кажущемуся измѣненію, остается вѣчно тождественнымъ съ собою при постоянно гро-

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 172.

(2) Ibid. II. Th. 176.

звѣщающихъ ему помѣхою условіяхъ.—Изъ этого общаго ученія объ истинномъ бываніи не можетъ составлять исключенія и психическая жизнь. Между реальными различнаго рода существуютъ и такія, самоподдержанія которыхъ выражаются въ ощущеніяхъ. Такія реальныя суть души. Изъ ощущеній, подъ разнообразными условіями, развиваются другія явленія душевной жизни также въ качествѣ разнообразныхъ самоподдержаній души противъ разнообразныхъ угрожающихъ ей помѣхъ. Такъ постепенно развивается и усложняется душевная жизнь.

Основные опытные понятія все таки указываютъ на нѣкоторое истинное бываніе, на смѣну «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ, и къ ней возводятся. Совершенно иное разъясненіе должны получить кантовы формы чувственности. Правда, и въ нихъ могутъ быть указаны рѣзкія противорѣчія; но нѣтъ ни малѣйшей потребности такъ перерабатывать ихъ въ мысли, чтобъ онѣ сдѣлались пригодными опредѣленіями дѣйствительности, такъ какъ онѣ, по мнѣнію Гербарта, «очевидно, ничто, — пустыя формы соединенія (въ воспріятіи субъекта) реального или того, что считается за реальное» (1). Гербартъ относитъ ихъ также, какъ и движеніе, къ области такъ названнаго имъ объективнаго призрака, т. е. къ области такихъ опредѣленій, которыя не имѣютъ никакого предметнаго значенія, не могутъ быть предикатами ни бытія, ни истиннаго быванія, но также мало происходятъ отъ какихъ либо особыхъ, чисто случайныхъ условій; они просто зависятъ отъ соединенія въ душѣ зрителя образовъ многихъ реальныхъ. Такъ какъ истинное

(1) Ibid. II. Th. 188—189.

бываніе состоятъ въ смѣнѣ «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ, то эти формы должны быть разъяснены изъ условій отраженія въ духѣ этой смѣлы. Чтобъ объяснить смѣну явленій, мы должны признать смѣну въ «бытіи существъ вмѣстѣ и не вмѣстѣ». «Но здѣсь», говоритъ Гербартъ, «очевидно есть» «ранѣе» и «позднѣе», «правда, не какъ предикаты реальныхъ существъ, но какъ предикаты ихъ общенія, которое то должно существовать, то быть расторгнуто». Такимъ образомъ время непосредственно связаво съ отраженіемъ въ душѣ смѣны. Въ ней же, правда, предполагается уже и пространство и движеніе. Но «наши выработанныя представленія о пространствѣ», думаетъ Гербартъ, «такъ крѣпко связаны съ міромъ призрака, что мы должны опасаться перемѣшать призракъ и бытіе, если бы мы захотѣли отважиться прямо утверждать, что то вхожденіе и ухожденіе субстанцій (т. е. смѣна ихъ бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ) есть такое же движеніе, какъ движеніе тѣлъ около насъ»⁽¹⁾. Эмпирическое пространство, т. е. пространство въ томъ видѣ, какъ оно дано намъ въ нашемъ зрѣломъ и развитомъ опытѣ, не есть столь же необходимое условіе для отраженія въ духѣ быванія, какъ необходимо время. Дѣйствительно необходимые для того пространственные элементы должны быть проще, менѣе сложны. И Гербартъ дѣлаетъ попытку конструировать, независимо отъ опыта, чисто а priori, интеллигбельное, какъ онъ называетъ его, пространство, то есть тѣ пространственныя формы, которыя безусловно необходимы при размышленіи о смѣнѣ «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» реальныхъ. Впрочемъ эта кон-

(1) Ibid. II. Th. 160. 198.

струкція пространства нашла въ Тренделенбургѣ такого мѣткого и основательнаго критика (1), что въ наше время развѣ крайніе приверженцы Гербартовой философіи рѣшились бы утверждать, что эта конструкція дѣйствительно происходитъ чисто умозрительно и что она достигаетъ своѣй цѣли. А потому здѣсь было бы совершенно излишне описывать ее.

Таковы существенныя черты міровоззрѣнія Гербарта. Намъ остается сказать нѣсколько словъ объ идеальной сторонѣ этого міровоззрѣнія.

Вопросъ объ идеальномъ смыслѣ бытія плохо мирится съ гербартовой метафизикой, и именно по двумъ причинамъ. Во первыхъ, она не даетъ надлежащаго значенія процессу, который необходимъ, какъ скоро признается, что сущее должно выполнить идеальную задачу; во вторыхъ, мысль, главный дѣятель въ области идеальнаго, здѣсь получаетъ совершенно второстепенное значеніе; ея явленія признаются лишь въ качествѣ самоподдержаній реальныхъ самихъ въ себѣ. Равно также съ основапіями этой системы нельзя согласить и мысли объ единомъ безусловномъ первооснованіи бытія, отъ котораго зависѣло бы существованіе и связь съ цѣлымъ всякаго отдѣльнаго, частнаго бытія. Какъ скоро эта система безусловную постановку превратила въ постановку безусловнаго, она должна была каждое отдѣльное реальное признавать безусловно независимымъ и самостоятельнымъ. Тѣмъ не менѣе Гербартъ, какъ оказывается изъ частныхъ замѣчаній, разбросанныхъ по его сочиненіямъ, ни какъ не отрицаетъ ни понятія цѣли, ни понятія божества. «Кто конечныя причины», говоритъ онъ, «счи-

(1) Logisch. Unters. v. Trendel. I. 187—196.

таетъ вытѣсненными чрезъ причины дѣйствующія, тотъ заблуждается столько же, сколько и тотъ, кто хочетъ чрезъ конечныя причины сдѣлать излишнимъ изслѣдованіе дѣйствующихъ причинъ» (1). Понятіе цѣлесообразности, хотя очевидно противорѣчащее системѣ, Гербартъ однако считаетъ, повидимому, такъ прочнымъ, что на немъ даже хочетъ обосновать признаніе божества, которое, конечно, здѣсь вводится не какъ творческое начало, но только какъ разумнѣйшее и преимущественнѣйшее изъ существъ. Гербартъ допускаетъ даже благодѣтельное вліяніе своего божества на другія реальныя, хотя остается вовсе непонятнымъ, какъ онъ могъ бы согласить это съ своимъ взглядомъ на безусловную самостоятельность реальныхъ и на отношенія ихъ другъ къ другу. Справедливость требуетъ впрочемъ замѣтить, что точное познаніе о предметахъ такого рода Гербартъ считалъ лежащимъ за предѣлами доступной для человѣка области знанія. «Есть», говоритъ онъ, въ заключеніе своей метафизики, «еще безконечно высшая сфера нашего незнанія, сфера высшей духовной природы. Она надъ нами; но пропасть пустаго фантазерства открывается возлѣ насъ, какъ скоро мы нарочито не запретимъ себѣ углубляться въ нее своимъ воображеніемъ. Поэтому поле практическихъ идей остается за вѣрой. А метафизика испытываетъ свои силы надъ видимой природой, отъ которой, какъ она давно знаетъ, предстоитъ ей подтвержденіе или опроверженіе» (2).

Изъ этого обзора существенныхъ пунктовъ гербартовой философіи видно, какъ незначительно то зна-

(1) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 6.

(2) Allg. Metaph. II. Th. 679.

ніе о реальномъ, которое она считаетъ возможнымъ для человѣка. Ощущеніе научаетъ насъ, что существуетъ независимое отъ нашей мысли бытіе. Чисто аналитически изъ понятія о реальномъ мы можемъ получить нѣкоторыя формальныя свѣдѣнія о бытіи, напр., что его качественность должна быть положительна, безусловно проста и пр. Но на вопросъ: что же такое эта качественность, это содержаніе сущаго само въ себѣ,—мы, очевидно, ни откуда не можемъ получить отвѣта. Понятно, что для всѣхъ формъ опыта, которыя указываютъ лишь на «бытіе реальныхъ вмѣствъ и не вмѣствъ», остается она вполне не доступной. Ея оставалось бы поэтому искать въ матеріалѣ опыта, въ ощущеніяхъ. Но они не могутъ пособить здѣсь уже потому, что, какъ самоподдержанія души, они субъективны по самой своей природѣ и ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаваемы за отображенія чего либо внѣшняго ⁽¹⁾. Да и кромѣ того, всѣ данныя въ воспріятіи свойства вещей релятивны. «Тѣло имѣетъ краску, но лишь подъ условіемъ свѣта. Чѣмъ же будетъ это свойство въ темнотѣ? Тѣло звучитъ, но лишь подъ условіемъ существованія воздуха; чѣмъ же будетъ это свойство въ безвоздушномъ пространствѣ? Тѣло тяжело, но только на землѣ; на солнцѣ его тяжесть была бы болѣе; въ безконечномъ, пустомъ пространствѣ она вовсе не существовала бы» ⁽²⁾. Вмѣствъ съ качественностію и истиннымъ содержаніемъ бытія, на точкѣ зрѣнія гербартовой философіи, должно было быть потеряно для знанія и дѣйствительное бваніе, такъ какъ оно, по взгляду

(1) Ibid. II. Th. 407—408.

(2) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 177.

этой философии, тѣмъ именно и отличается отъ призрачнаго, что находитъ свою основу въ разнообразной противоположности качественностей въ отношеніи ихъ другъ къ другу (1). Какъ же оно въ какомъ бы то ни было опредѣленномъ случаѣ могло бы быть вполне понято мыслию, когда остаются совершенно неизвѣстными сами качественности? На долю собственно опытнаго знанія остается прежде всего множественность сущаго, въ которой одинаково завѣряютъ насъ насильно навязываемыя намъ опытомъ понятія—какъ вещи съ многими признаками, такъ и—измѣненія. За тѣмъ существенное дѣло опыта состоитъ въ томъ, чтобъ дать свѣдѣнія объ отношеніяхъ реальныхъ другъ къ другу. Но здѣсь опытъ можетъ указать только, есть или нѣтъ въ томъ или другомъ данномъ случаѣ связь между реальными, существуютъ они вмѣстѣ или раздѣльно, тогда какъ качественная сторона «бытія вмѣстѣ или не вмѣстѣ», зависящая отъ содержанія реальныхъ, какъ мы видѣли, падаетъ по ту сторону знанія. Все существенное, что познаетъ знаніе, состоитъ такимъ образомъ въ реляціяхъ. Но такого знанія, по мнѣнію Гербарта, совершенно достаточно для цѣлей обыкновенной жизни и даже цѣлей опытной науки. «Мы живемъ въ реляціяхъ», говоритъ Гербартъ, «и не нуждаемся ни въ чемъ болѣе. Единственно метафизикъ усматриваетъ, какъ далеко лежитъ собственное реальное и истинное бываніе отъ нашего обыкновеннаго круга мыслей. Но и ему также ничего инаго не дано, кромѣ того, что представляется всѣмъ; только забота о томъ, чтобъ не перемѣшать абсолютной и релятивной по-

(1) Allgem. Metaph. II. Th. 196.

зицій, побуждаетъ его—истинныя существа вмѣстѣ съ истинными причинными отношеніями поставить позади явленій на большемъ отдаленіи, чѣмъ это обычно дѣлается» (1).

Наукѣ свойственно смотрѣть на всякую формацію, даже такую, которая всегда является предъ нашимъ сознаниемъ уже въ готовомъ видѣ, какъ на результатъ, происшедшій изъ взаимодействія болѣе первоначальныхъ элементовъ. Наука должна признавать дѣйствительно первоначальнымъ лишь то, что носитъ на себѣ какіе либо особые очевидные слѣды своей первичности. Поэтому, если гербартова философія отказывается признать первоначальность такъ называемыхъ формъ опыта, если она ставитъ на видѣ тѣ черты ихъ, которыя доказываютъ очевидный производный характеръ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ изъ нихъ; если наконецъ она сама дѣлаетъ (пусть я неудачную) попытку—какъ психологически разъяснить происхожденіе этихъ формъ, такъ метафизически оправдать ихъ производность; то этого нельзя не признать совершенно согласнымъ съ дѣйствительными интересами знанія, а потому нельзя не поставить въ заслугу этой философіи.—Наукѣ свойственно—затѣмъ—стараться понять всѣ общія формы какъ такія формы, которыя стоятъ во внутренней связи съ бытіемъ, существующимъ въ нихъ, а не смотрѣть на нихъ, какъ на случайное прибавленіе къ бытію, отвѣтъ навязанное ему и на самомъ дѣлѣ вполне ему чуждое. Наукѣ свойственно поэтому стремиться и формы опыта понять какъ такія формы, которыя опредѣ-

1 Ibid. II. Т. 411—415.

ляются самымъ понятіемъ опыта, которыя составляють разумно—необходимую принадлежность процесса знанія, а не смотрѣть на нихъ какъ на случайное добавленіе къ его содержавію или какъ на особый, необъяснимый далѣе, механизмъ, которымъ природа произвольно и безъ всякой нужды снабдила нашу познавательную дѣятельность. Потому, если философія Гербарта признаетъ формы опыта естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ отраженія бытія въ познающемъ субъектѣ, если она дѣлаетъ попытку разъяснить ихъ именно въ этомъ смыслѣ; то это опять вужно признать совершенно согласнымъ съ дѣйствительнымъ научнымъ интересомъ, хотя бы и нельзя было счесть самое разъясненіе ея совершенно удавшимся. Въ обоихъ случаяхъ истинная заслуга Гербарта состоитъ въ указаніи на то, что Кантъ слишкомъ поспѣшилъ поставить предѣлъ критическому изслѣдованію, что научная критика элементовъ познанія не только можетъ, но и должна идти далѣе.

Гербартова философія имѣетъ еще и другое, хотя не столь важное, значеніе въ философской наукѣ новаго времени. Она напомнила о тѣхъ противорѣчійхъ, которыя съ различныхъ сторонъ врываются въ созерцанія и понятія, глубоко коренящіяся въ опытѣ, а потому, по видимому, наиболѣе надежныя. Большая часть этихъ противорѣчій была открыта не Гербартомъ. И Гербартъ самъ хорошо сознавалъ это и охотно уступалъ здѣсь первенство Элеатамъ и Платону, а отчасти и Фихте (старшему) (1). Онъ самъ придалъ лишь нѣкоторымъ изъ нихъ особый оттънокъ съ точки зрѣ-

(1) Herbarts—Sämmtl. Werk. I. B. 7. 174.

нія своего понятія о бытіи, которое нельзя признать вѣрнымъ. Но въ заслугу ему мы ставимъ вовсе не это измѣненіе, а просто то, что онъ выдвинулъ вновь въ сознаниі новаго времени эти остающіяся нерѣшенными противорѣчія, указалъ въ нихъ задачу для изслѣдованія, требовалъ, чтобъ міровоззрѣніе, которое хочетъ дѣйствительно уразумѣть бытіе, не забывало о нихъ, но давало на нихъ отчетливые отвѣты. Объ эти противорѣчія всего скорѣе разбиваются ходячія представленія о бытіи; при ихъ помощи живѣе возбуждаются въ сознаниі самыя важнѣйшія проблемы бытія. И съ этой стороны нужно даже сожалѣть, что важнѣйшія пропзведенія Гербарта мало читаются въ наше время. Указать въ разрѣшеніи противорѣчій необходимую задачу для философскаго изслѣдованія, живѣе пробудить нетерпимость мысли въ отношеніи къ противорѣчіямъ, это было особенно важно въ то время, когда въ господствующей философіи (гегелевой) противорѣчіе объявлено было закономъ понятія, нераздѣльнымъ отъ его природы, а вмѣстѣ живымъ нервомъ всякаго истиннаго философствованія, а равно и всякаго движенія внутри бытія.

Что сказать о самой сущности Гербартова міровоззрѣнія?— Оно выходитъ, какъ мы видѣли, изъ положенія о безусловной простотѣ реальнаго, которая дѣлаетъ его чуждымъ всякихъ количественныхъ отношеній, не способнымъ ни къ какой внутренней перемѣнѣ. Прямо противорѣчающимъ такому понятію является бытіе по свидѣтельству всего нашего опыта. И потому существенная задача гербартовой философіи должна была состоять въ томъ, чтобъ согласить опытъ съ поставленнымъ во главѣ системы понятіемъ

о бытіи, разъяснить данное въ оцѣтѣ разнообразіе свойствъ предметовъ и измѣненія ихъ, не перенося это разнообразіе и эти измѣненія внутрь самого реального. Намъ предстоитъ теперь разъяснить, разрѣшена ли системой Гербарта эта задача?

«Въ единомъ невозможно никакое множество опредѣлений». На основаніи этого положенія, отрицается въ Гербартовой философіи право приписывать одной вещи многіе признаки. Но какъ объяснить въ такомъ случаѣ существованіе множества представленій въ единомъ «я»? Вопросъ не разрѣшится, если мы примемъ, что, для порожденія извѣстнаго числа представленій, душа должна находиться въ соединеніи съ столь же многими реальными. Множество представленій, хотя бы и возникающихъ вслѣдствіе соединенія души съ многими реальными, не перестаетъ въ то же время быть дѣйствительною принадлежностію одной и той же души, — единого, безусловно-простаго, чуждаго всякихъ количественныхъ отношеній реального. Сказать ли, что это множество относится только къ явленію, что слѣдовательно здѣсь мы имѣемъ лишь призракъ множества? Но этотъ призракъ все таки *существуетъ для души*, и она можетъ получить представленіе о множествѣ не иначе, какъ *собирая множество представленій къ единству сознанія*; представленіе множества необходимо предполагаетъ множество представленій. Тоже еще яснѣе прилагается къ измѣненію. Въ душѣ происходитъ смѣна представленій. Отнесемъ ли эту смѣну къ явленію? Но явленіе смѣны опять невозможно безъ череды измѣненій, *существующей*, по крайней мѣрѣ, *въ представленіи*, и представленіе смѣны необходимо предполагаетъ смѣ-

ну представленій. О созерцаемой нами смѣнѣ событий во внѣшнемъ мірѣ можно, по крайней мѣрѣ, утверждать, что она не есть смѣна внѣшняя, дѣйствительная, а есть только представленіе смѣны, существующее въ нашей душѣ. Но, какъ событіе внутреннее, она не перестаетъ быть смѣной образовъ; а потому дѣйствительной (хотя и не внѣшней, а только внутри насъ происходящей) смѣной. Отрицая смѣну, мы можемъ сказать лишь, что она существуетъ только для зрителя, но оттого не престааетъ она быть чередой представленій въ самомъ зрителѣ. И такъ, съ точки зрѣнія философіи Гербарта, нельзя объяснить фактически существующую душевную жизнь съ ея множествомъ представленій и съ ея измѣненіями.

Опытъ заставляеть насъ необходимо мыслить нѣкоторое бываніе и во внѣшней природѣ. Въ чемъ можетъ состоять это бываніе, чтобы оно не разрушало гербартова понятія о сущемъ? Оно есть череда «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» существъ. Но что такое это «бытіе вмѣстѣ» для существъ, не подлежащихъ пространству, не имѣющихъ движенія? При такихъ условіяхъ оно можетъ быть только чѣмъ нибудь *внутри* самыхъ существъ, и смѣна «бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ» можетъ быть, слѣдовательно, только смѣной внутреннихъ состояній; но, въ такомъ случаѣ, она будетъ прямо противорѣчить гербартову понятію о бытіи. -- По Гербарту «бытіе вмѣстѣ» должно слагаться изъ угрозы помѣхи или разрушенія, съ одной стороны, и изъ самоподдержанія, которое предупреждаетъ предстоящее разрушеніе, съ другой. Но какой смыслъ имѣеть угроза разрушенія для реального, если ни одво реальное не можетъ испытать дѣйствія другаго? И по-

томъ, —какимъ образомъ угроза можетъ сдѣлаться причиной самоподдержанія *прежде, чѣмъ она произвела какое либо дѣйствіе*, т. е. вовсе не существуя для реальнаго, на которое она направлена? Чтобы за предполагаемой угрозой послѣдовало самоподдержаніе, чтобъ угроза сдѣлалась поводомъ къ самоподдержанію, для этого необходимо, чтобъ такъ или иначе она сдѣлалась ощутительна для реальнаго, противъ котораго она направлена, а потому она не можетъ существовать только сама по себѣ, въ полной изолированности отъ этого реальнаго, но должна *существовать для послѣдняго*, должна *сдѣлаться*, какимъ либо образомъ, *бытіемъ внутри послѣдняго*. Но это не мыслимо безъ измѣненія въ послѣднемъ. Пойдемъ далѣе. Какъ возможны различныя самоподдержанія безъ измѣненія въ самомъ сущемъ? Различія въ нихъ, отвѣчаетъ Гербартова система, суть только явленія, дѣйствительно же сущее остается неизмѣннымъ; такъ какъ самоподдержаніе есть просто утвержденіе бытія противъ угрозы разрушенія, то оно имѣетъ цѣлю и можетъ давать въ результатъ только то же, что существовало до него. Пусть такъ. Допустимъ, кромѣ того, что и угроза не можетъ быть ничѣмъ дѣйствительнымъ, ни въ отношеніи къ угрожающему, ни въ отношеніи къ угрожаемому, такъ какъ иначе она была бы измѣненіемъ въ ихъ бытіи. Но тогда отъ угрозъ и самоподдержаній остается, очевидно, только безпрепятственное, неизмѣнное, вѣчно себѣ равное продолженіе существованія. Какъ же возможно въ такомъ случаѣ объяснить смѣну? Существова даже лишь для зрителя, она все таки требуетъ, для своего объясненія, нѣкотораго измѣненія во внѣ, какъ скоро она не при-

знается чистымъ порожденіемъ самого духа. Для того, чтобъ она имѣла свое основаніе въ бытіи, недостаточно признать, что качества существъ могутъ быть противоположны одна другой въ извѣстныхъ отношеніяхъ; неизмѣнныя качества сущаго остаются *всегда одинаково* противоположны другъ другу, и потому *смѣну въ явленіи*—изъ нихъ однихъ объяснить нельзя. Необходимо присоединить нѣкоторое обстоятельство, *также существующее, вѣнъ зрителя*, которое заставляетъ его—то имѣть, то не имѣть въ сознаниіи результаты извѣстной противоположности, и результаты одной противоположности смѣнять результатами другой. Этому то обстоятельству, которому должно отвѣчать гербартово «*вмѣстѣ и не вмѣстѣ*» существъ и не можетъ опредѣлить ясно гербартова система, потому что оно необходимо влечетъ къ признанію *измѣненій въ самомъ реальномъ*, что противорѣчитъ ея принципу.

По взгляду Гербарта, «*бытіе вмѣстѣ*» существъ случайно для нихъ, не опредѣляется ихъ понятіемъ, и только опытъ заставляетъ насъ признать, что реальныя существа существуютъ вмѣстѣ. Тѣмъ не менѣе такое «*бытіе вмѣстѣ*» составляетъ неоспоримую истину. Отсюда вопросъ: почему же существуетъ оно? Что служитъ побудомъ для реальныхъ бытій вмѣстѣ? Вынуждаемые опытомъ, мы должны признать за фактъ «*бытіе вмѣстѣ*» реальныхъ, но отсюда не дѣлается для насъ понятіемъ его причина. Если ни въ понятіи реального, ни въ неизвѣстныхъ качествахъ существъ не можетъ быть основанія для ихъ совокупнаго существованія; если, съ другой стороны, безусловная независимость каждаго реального не до-

пускаетъ предположенія объ иной силѣ, господствующей надъ реальными и заставляющей ихъ быть вмѣстѣ; то дѣлается не только непонятнымъ, но прямо невозможнымъ ихъ соединеніе одного съ другимъ. Во всякомъ случаѣ, «бытіе вмѣстѣ» предполагаетъ нѣкотораго рода связь между ними; но какъ возможна, какая бы то ни была, связь между реальными при безусловной независимости ихъ другъ отъ друга, при безусловной замкнутости каждаго изъ нихъ въ самомъ себѣ? Такимъ образомъ, всякое бываніе, съ гербартовой точки зрѣнія, просто невозможно.

Очевидно, гербартова философія не могла объяснить явленія, не измѣнивъ своему понятію о реальномъ, слѣдовательно не могла разрѣшить своей существенной задачи.

б. Школа Гербарта. Дробишь. «

Гербартова философія долго не находила себѣ послѣдователей. Только въ тридцатыхъ годахъ, когда начался и сталъ усиливаться расколъ въ гегелевой школѣ, философія Гербарта начала обращать на себя все болѣе и болѣе вниманія. «Лавры его (гербартовой) школы, писалъ Ердманъ, начали зеленѣть впервые на могилѣ Гегеля» (1). Съ того времени до шестидесятыхъ годовъ почти непрерывно продолжался періодъ ея процвѣтанія. Въ 1856 году Тренделенбургъ трактовалъ о ней, какъ о философіи, обсужденіе которой важно по тому вліянію, которое она имѣла въ то время (2). Около того же времени (1855 г.)

(1) Zeitschr. für Philos. u. a. w. v. Fichte. B. XXI. S. 224.

(2) Bericht der Königlich. Preuss. Academie d. Wissensch. 1856 J. Febr. 88.

Штрумпель, одинъ изъ ревностныхъ послѣдователей Гербарта, могъ утѣшаться, что уже «мѣсто гербартовой философіи начало измѣняться; внимательность къ ней возрастала; изъявленія уваженія къ ней умножались; число ея друзей и открытыхъ защитниковъ въ сочиненіяхъ, по университетамъ и школамъ, увеличивалось, и, воспитанное въ тиши, вліяніе нашихъ (гербартовыхъ) понятій и возрѣній сдѣлалось такъ замѣтнымъ въ различныхъ областяхъ, что никто болѣе не отвергнетъ, что гербартовы возрѣнія теперь производятъ не малое вліяніе теоретическаго и практическаго рода». (1) Въ наше время, какъ кажется, система Гербарта не приобретаетъ себѣ новыхъ послѣдователей; можно встрѣчать случаи даже того, что ученые, принадлежавшіе къ философской школѣ Гербарта, оставляютъ ее или по крайней мѣрѣ отказываются отъ того или другаго изъ предположеній гербартовой системы.

Школа Гербарта ни въ какомъ случаѣ не показала той жизни, какая досталась въ удѣлъ школѣ Гегеля. Правда, и послѣдователи Гербарта допускаютъ нѣкоторые и даже не незначительныя измѣненія въ принятой ими системѣ. Но поводомъ къ этимъ измѣненіямъ здѣсь всегда были не возникавшія въ средѣ самой школы стремленія къ болѣе послѣдовательному и болѣе строгому развитію ея принциповъ, а нападенія на нее ея противниковъ. Противники гербартовой системы часто успѣвали съ такою очевидностію представлять несостоятельность различныхъ мнѣній этой системы, что необходимо вызывали ея защитниковъ на тѣ или другія уступки относительно нап-

(1) Zeitschr. v. Fichte, XXVII. B. 2.

болѣе характеристическихъ ея положеній. Исходя изъ такихъ чисто отрицательныхъ мотивовъ, измѣненія, вносимыя въ Гербартову систему, естественно не были послѣдовательнымъ развитіемъ принятаго принципа, даже часто не опредѣлялись какой либо одной точкой зрѣнія; по большей части они касались частностей, и у различныхъ лицъ были различны: каждый уступалъ то, что считалъ себя вынужденнымъ уступить и что, какъ онъ думалъ, можетъ быть уступлено безъ противорѣчія основнымъ принципамъ системы. Очевидно, такія измѣненія не могли имѣть никакого существеннаго значенія въ развитіи гербартовой системы, не могли также имѣть какого либо существеннаго значенія и вообще въ наукѣ. Тѣмъ не менѣе ознакомленіе съ ними не вовсе лишено всякаго интереса. Оно можетъ разъяснить, къ какимъ уступкамъ чувствуетъ себя вынужденной гербартова философія въ позднѣйшее время. Съ этою именно цѣлю мы хотимъ указать на важнѣйшія измѣненія, какія допускаетъ въ гербартовой системѣ безспорно лучшей и замѣчательнѣйшей изъ ея представителей Дробишъ. Они могутъ вмѣстѣ съ тѣмъ служить и образцомъ другихъ подобныхъ отступленій.

Самое важное отступленіе отъ системы Гербарта, какое дѣлаетъ Дробишъ, состоитъ въ томъ, что онъ придаетъ болѣе существенное, а вмѣстѣ съ тѣмъ и предметное значеніе самой связи, которая существуетъ между реальными.

Дробишъ выходитъ изъ того положенія, что «связь реальныхъ столь же необходимая мысль, какъ и мысль объ ихъ самостоятельномъ бытіи въ себѣ. Чтобы быть понятымъ, данное *одинаково сильно* тре-

буеть *того и другого*» (1) А между тѣмъ, по взгляду Гербарта, міръ сущаго распадается на множество изолированныхъ другъ отъ друга существъ, связь которыхъ, правда, предполагается (въ формѣ смѣны бытія вмѣстѣ и не вмѣстѣ реальныхъ) для объясненія даннаго, но сама остается неразъясненною. Она даже и не можетъ быть понята, какъ скоро реальныя по самой природѣ свей признаются замкнутыми другъ для друга. Такимъ образомъ совершенно необходимая мысль о связи между реальными не получаетъ въ системѣ Гербарта надлежащаго разъясненія. Устраняя эту трудность, Дробишъ хочетъ связь существъ сдѣлать такою же неизмѣнною принадлежностію реальныхъ, какъ и ихъ самостоятельность въ отношеніи другъ къ другу. «*Всѣ существа,»* говоритъ онъ, «*стоятъ въ первоначальной связи, всѣ стоятъ другъ съ другомъ въ непосредственныхъ или посредственныхъ, хотя бы еще отдаленныхъ, дѣйствительныхъ отношеніяхъ, и все измѣненіе въ міръ означаетъ только превращеніе болѣе отдаленныхъ отношеній на ближайшія, посредственныхъ на непосредственныя, а равно и, наоборотъ—последнихъ на первыя*» (2).—Дѣлая такую существенною принадлежностію реальныхъ, связь между ними естественно должна получить предметное значеніе. Дробишъ хочетъ только, чтобъ съ такой связью ни въ какомъ случаѣ не уничтожалась самостоятельность реальныхъ. Реальныя, по его взгляду, не должны исчезать въ одной субстанціи, какъ несамостоятельныя ея modi; они должны удерживать всю свою самостоятельность; они,—

(1) Zeitschrift v. Fichte. В. XXI. 25.

(2) Ibid. В. XIII. 96.

выражаясь образнымъ языкомъ Дробища, — «остаются столбами; только къ тѣмъ столбамъ относятся еще связывающія дуги; столбы и дуги только вмѣстѣ образуютъ цѣлые своды» (1).

Связь, которой Дробищъ хочетъ придать болѣе существенное и предметное значеніе, нежели какое имѣетъ она у Гербарта, для своего дѣйствительнаго существованія вуждалась въ дѣйствительномъ существованіи тѣхъ формъ, которыя для Гербарта были просто формами опыта, зависящими отъ положенія субъекта въ отношеніи къ объекту. Поэтому Дробищъ «подлѣ внутренней дѣйствительности быванія» признаетъ соотвѣтственную ей «внѣшнюю дѣйствительность», которая «равно также условливаетъ внутреннюю дѣйствительность, какъ условливается ею, и слѣдовательно стоитъ съ ней во взаимномъ отношеніи». Внутренняя и внѣшняя дѣйствительность — обѣ вмѣстѣ — «представляютъ формы связи, которыхъ матерію образуютъ сами простыя существа». Отыскивая формы, которыя могли бы быть отнесены къ внѣшней дѣйствительности, Дробищъ находитъ прежде всего, что психологическое разъясненіе пространственныхъ и временныхъ формъ у Гербарта не превращаетъ ихъ въ чистый призракъ: происхожденіе ихъ въ субъектѣ все-таки обусловливается тѣмъ способомъ и порядкомъ, въ какомъ даны ощущенія. Здѣсь слѣдовательно необходимо подразумѣвается предметное существованіе этихъ формъ, какъ *primum* и-условіе образованія ихъ въ самомъ духѣ. Тоже, по мнѣнію Дробища, имѣетъ значеніе и въ отношеніи ко всѣмъ другимъ формамъ по-

(1) *Ibid.* В. XXI. 25.

знанія. «Онѣ», говоритъ Дробишъ, «ближайшимъ образомъ суть законы нашей душевной дѣятельности; но должно быть объяснено, какъ душа приходитъ къ нимъ, а это можетъ быть объяснено лишь подъ предположеніемъ, что онѣ имѣютъ вмѣстѣ значеніе для вещей, и душа, которая въ качествѣ простаго существа стоитъ въ отношеніи къ другимъ сама подъ ними, не владѣетъ ими, какъ первоформами, и не порождаетъ ихъ первоначально, но только раздражительно образуетъ ихъ въ себѣ». Впрочемъ, эти формы и законы не слѣдуетъ представлять способными существовать отдѣльно отъ реальныхъ, въ видѣ пустыхъ формъ. Такое представленіе, по мнѣнію Дробиша, также мало отвѣчало бы дѣйствительности, какъ и мысль о существованіи вполне изолированныхъ другъ отъ друга реальныхъ. Для Дробиша «столько же простыхъ существа безъ законовъ ихъ связи, какъ послѣдніе безъ первыхъ, относятся къ царству абстракціи; тѣ и другіе должны быть предположены, если должно состояться удовлетворительное объясненіе явленій» (1).

Признаніе за связію вещей предметнаго значенія необходимо должно было вести къ отрицанію совершенной непроницаемости существъ другъ для друга, ихъ полнаго равнодушія другъ къ другу. А въ такомъ случаѣ реальныя еще очевиднѣе дѣлаются доступны даже измѣненію,—если не измѣненію ихъ простой качественности, то измѣненію ихъ дѣйствительнаго состоянія, ихъ дѣйствительно существующаго отношенія къ другимъ. «Возбужденная отънѣ душа», говоритъ Дробишъ о сознающемъ себя реальномъ, «вступаетъ въ дѣйствительныя отношенія съ возбу-

(1) Ibid В. XIII, 63—64.

ждающимъ элементомъ,—отношенія, которыя прежде, за недостаткомъ „бытія вмѣстѣ“, еще не существовали; и это—не простое измѣненіе виѣшняго положенія, но измѣненіе въ способѣ отстаиванія душою своего существованія... Въ самоподдержаніи обнаруживается собственная природа души, которая не принимаетъ въ себя ничего чуждаго, но, если употребить сравненіе, можетъ быть вынуждена оборонять себя, отстаивать свою неизмѣнность противъ измѣненія своей качественности по очень различнымъ направленіямъ. Но это сопротивленіе, это самоподдержаніе есть ея *внутреннее* состояніе, въ которое она переставляется, *если* сходится съ ней элементъ противоположнаго свойства. Только когда наступаетъ это послѣднее условіе, качественности перестаютъ быть взаимно чуждыми и равнодушными одна къ другой, а равно также, съ другой стороны, безъ этой противоположности встрѣча ихъ остается безъ послѣдствій». (1) Само собой понятно, что подобныя выраженія о «бытіи вмѣстѣ» существъ не употребилъ бы самъ Гербартъ.

Измѣненія въ системѣ Гербарта, допускаемая Дробишемъ, очевидно, клонятся къ тому, чтобы иначе понять самое бытіе, нежели какъ понималъ его Гербартъ. Безусловная непроницаемость реальныхъ другъ для друга, ихъ безусловная замкнутость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и полнѣйшая неизмѣняемость ихъ, здѣсь или вовсе отрицаются, или получаютъ иной смыслъ, который ослабляетъ ихъ прежнее значеніе. На такія измѣненія системы нельзя смотрѣть иначе, какъ на сознаніе ея защитникомъ неисполнимости задачи, ею на себя принятой; они могли произойти лишь вслѣд-

(1) Ibid. XXXIV, 8. 9.

ствіе его убѣжденія, что невозможно объяснить данное, если за реальнымъ оставить тѣ свойства, какія приписываетъ ему Гербартъ. У Дробиша исчезаетъ также и та характеристическая черта гербартовой системы, по которой категоріямъ не могло быть дано непосредственнаго предметнаго значенія. «Вышняя дѣйствительность» Дробиша есть, очевидно, важный шагъ, сближающій его съ противоположнымъ направлениемъ философіи. Такимъ образомъ измѣненія, допускаемыя въ системѣ Гербарта ея лучшимъ представителемъ, служатъ новымъ полномѣснымъ свидѣтельствомъ ея внутренней несостоятельности.

Гербартова школа обращаетъ на себя особое вниманіе своими трудами по разработкѣ двухъ философскихъ наукъ: логики и въ особенности психологіи.

Въ совершенную противоположность гегелевой философіи, создавшей реальную или объективную логику, гербартова школа всегда преслѣдовала мысль о логикѣ формальной, и въ этомъ отношеніи она была истинной преемницей кантовой философіи, которая именно хотѣла изученіе законовъ и формъ мысли вполне отдѣлать отъ всякой связи съ метафизикой.—По общему смыслу гербартовой философіи, о какомъ либо тождествѣ или прямомъ соответствіи между формами бытія и формами мысли, очевидно, не могло быть и рѣчи, а потому сближеніе логики съ метафизикой здѣсь не имѣло бы ни основанія, ни цѣли. Кроме того, дѣйствительное бытіе, по своей истинной сущности, равно какъ и истинное бываніе были прямо признаны непознаваемыми въ гербартовой философіи; это обстоятельство само по себѣ уже препятствовало признать познаніе законовъ и формъ мысли

зависимымъ отъ познанія законовъ и формъ бытія: иначе слѣдовало бы счесть невозможнымъ и то знаніе, котораго ищетъ логика. Поэтому совершенно естественно, что школа Гербарта сдѣлалась представительницей того взгляда на логику, который хочетъ исполнѣ отдѣлить ее отъ метафизики. Неудивительно вслѣдствіе того, и то, что изъ этой школы мы имѣемъ лучшія сочиненія по формальной логикѣ, каковы, напримѣръ, учебникъ Дробиша. Работы гербартовой школы до тѣхъ поръ не теряютъ значенія въ этомъ отношеніи, пока не потеряютъ научнаго признанія самыя тѣ задачи, какія ставятъ себѣ формальная логика.

Особую дѣятельность школа Гербарта оказала въ области психологіи. Труды по психологіи Дробиша Фолькмана, Вайтца, Лазаруса, конечно, должны занять самое почетное мѣсто въ нѣмецкой психологической литературѣ послѣдняго періода. На сколько же эти труды дѣйствительно вызывались метафизикою школы? На сколько они опредѣлялись ею по своимъ существеннымъ научнымъ выводамъ? Съ точки зрѣнія гербартовой метафизики, простыя ощущенія были самоподдержаніями души; подобно реальнымъ этой философій, они были простыми качествами, которыя дѣлались силами только въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу и именно—въ случаѣ противоположности ихъ другъ другу и по мѣрѣ этой противоположности. Въ гнетѣ и давленіи, производимомъ представленіями другъ на друга, въ происходящемъ отсюда смѣшеніи и complicация ихъ, въ постоянномъ движеніи ихъ, то въ сознаніе, то изъ сознанія, должна была, по ученію этой философій, состоять

психическая жизнь. Течение этой жизни должно совершаться по общимъ законамъ статики и механики и можетъ быть рассчитано при посредствѣ математическихъ методовъ, которые Гербартъ хотѣлъ ввести въ психологію. Въ этомъ состоятъ характеристическія положенія Гербартовой психологіи, пмѣющія извѣстную связь съ метафизикой системы. Смотрѣть на нихъ какъ на очень важное научное пріобрѣтеніе въ области психологіи едва ли кто рѣшится въ наше время. Но не обусловливали-ли они, по крайней мѣрѣ, бесспорные успѣхи въ психологіи послѣдователей гербартовой философіи? Не были ли эти успѣхи дѣйствительно послѣдствіемъ примѣненія здѣсь къ изслѣдованію математическихъ методовъ, послѣдствіемъ взгляда на представленія, какъ на силы, дѣйствіе которыхъ прежде всего опредѣляется степенью ихъ взаимной противоположности и можетъ быть подвергнуто математическому расчету? Въ настоящее время примѣненію къ психологіи математики не вѣрятъ даже и тѣ, которые въ другихъ случаяхъ еще слѣдуютъ началамъ гербартовой философіи. Однимъ изъ первыхъ отступленій, напр. Вайтца, отъ предположеній гербартовой школы было отстраненіе математическаго метода отъ психологическихъ изслѣдованій. Смотри на тѣ уклоненія отъ многихъ предположеній гербартовой системы, какія дѣлаютъ Вайтцъ и Лазарусъ, которые тѣмъ не менѣе изъ представителей этой школы должны быть причислены къ наиболѣе серьезнымъ дѣятелямъ въ разнообразныхъ отрасляхъ психологической науки, нельзя не убѣдиться, что едва ли можетъ быть указано какое либо опредѣленное метафизическое положеніе гербар-

товой философіи, стоящее въ непосредственной связи съ ученіемъ о душѣ, которое бы могло быть названо особенно благоприятствующимъ развитію этого ученія и могло объяснять успѣхи его въ гербартовой школѣ. Если же нельзя счесть совершенно случайнымъ того обстоятельства, что многіе лучшіе вѣмецкіе психологическіе изслѣдователи примыкаютъ къ этой школѣ, то причину его нужно искать не въ частныхъ, опредѣленныхъ, метафизическихъ положеніяхъ гербартовой системы, а въ томъ духѣ анализа, въ томъ стремленіи къ разложенію всего, что носитъ на себѣ печать сложности, въ томъ требованіи—объяснить все изъ самого элементарнаго и первоначальнаго, съ которымъ Гербартъ выступилъ въ противоположность Канту съ его готовыми, искони существующими въ душѣ и не подлежащими разложенію, формами знанія. Въ то время, когда гегелева философія хотѣла принять Кантомъ формы знанія оправдать діалектически, представить какъ дѣльную саму въ себѣ, изъ себя возникающую и развивающуюся, вѣчно себѣ довѣющую систему чистаго ума,—въ то время, какъ она старалась дать этимъ формамъ идеальное оправданіе,—гербартова система требовала для нихъ оправданія чисто психологическаго, хотѣла понять эту систему созерцаній и понятій, какъ естественно-психологически развивающуюся группу формъ знанія. Понятно, какой сильный толчокъ къ развитію должна была найти здѣсь психологія, которая до того времени едва не занималась исключительно точнымъ описаніемъ и классификаціей душевныхъ явленій. Психологіи именно не доставало духа анализа, стремленія понять постепенное возникновеніе сложныхъ формацій душевной

жизни; и безъ такого стремленія она не могла изъ системы, старающейся привести въ порядокъ эмпирическія свѣдѣнія о душѣ, превратиться въ науку, имѣющую опредѣленныя, строго научныя задачи. Понятно, какъ гербартова школа могла возбуждать психологическія изслѣдованія и какъ, на оборотъ, подъ ея знамена собирались тѣ, кто глубже понималъ психологическія задачи. Въ этомъ случаѣ гербартова философія сослужила службу нѣмецкой психологіи, хотя, очевидно, было бы совершенно ошибочно судьбу ея въ будущемъ ставить въ неразрывную связь съ судьбой психологіи. Яснѣе и яснѣе сознаваемые задачи этой послѣдней и прочное утвержденіе ея на почвѣ опыта не только дадутъ ей возможность стать въ совершенно независимое положеніе отъ какой бы то ни было метафизики, но должны даже возбудить въ изслѣдователяхъ сознаніе той истины, что гербартова система, указывая психологіи истинныя и глубокія задачи, ставитъ ея тѣмъ не менѣе въ ложное положеніе, заставляя опираться на метафизику и математику. Такое сознаніе уже и обнаруживается дѣйствительно въ такихъ безпристрастныхъ изслѣдователяхъ, какъ Вайтцъ и Лазарусъ.

М. Каринскій.

(Окончаніе въ слѣдующемъ №).



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки