

*В. Вундт*  
В. ВУНДТЪ.

*Киевъ 1894.*

# СВЯЗЬ ФИЛОСОФІИ

СЪ ЖИЗНЬЮ

ЗА ПОСЛѢДНІЯ 100 ЛѢТЪ.

ПЕРЕВОДЪ

І. ЮРОВСКАГО.



№ 3.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ

ЦѢНА 15 коп.

ИЗДАНІЕ

Г. БЕЙЛЕНСОНА И І. ЮРОВСКАГО.

*Международная Библиотека*

Типографія Псаковича, Одесса.  
1894.

Международная Библіотека.

№ 3.

---

СВЯЗЬ  
ФИЛОСОФІИ СЪ ЖИЗНЬЮ  
ВЪ ПОСЛѢДНІЯ СТО ЛѢТЪ.

---

Рѣчь проф. В. ВУНДТА,  
произнесенная по случаю избранія его въ ректоры Лейпциг-  
скаго университета.

---

Переводъ І. Юровскаго.

---

ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ.

---

ОДЕССА.

Тип. Исаковича, уг. Гаванной и Дерибасовской, с. д. № 10.  
1894.

Дозволено цензурою. — Одесса, 10 Іюня 1894 г.

## Связь философіи съ жизнью въ послѣднія 100 лѣтъ.

---

Готовясь къ произнесенію рѣчи по случаю избранія своего въ ректоры, каждый профессоръ, ко  
большей части <sup>СТАРАЕТСЯ</sup> не упуститъ случая, чтобы указать на тѣ задачи и результаты своей науки, которые возбуждаютъ всеобщій интересъ своимъ высокимъ практическимъ значеніемъ. Представителю самостоятельной науки легко исполнить такой срамливый обычай. Вѣдь рѣчь эта является вступленіемъ, началомъ дѣятельности на пользу всего университета, въ которомъ въ концѣ-концовъ для одной цѣли соединяются всѣ отдѣльныя науки. Философія, повидимому, должна отказаться отъ такого преимущества. Не принося видимой внѣшней пользы, служа исключительно интеллектуальной потребности, она, повидимому, одиноко шествуетъ по своему пути. Неудивительно поэтому, что въ наше время, выше всего ставящее развитіе практическихъ способностей, философія многимъ кажется переживаніемъ, отголоскомъ прошлаго, мѣсто котораго въ нашъ вѣкъ должны занять естественныя науки и исторія. Наоборотъ, среди самихъ философовъ не умерло еще представленіе о ней, какъ о вѣчномъ методѣ разгадыванія природы, несвязанномъ съ временемъ, независимомъ отъ внѣшнихъ вліяній; мето-

дѣ, которому назначено господствовать надъ всѣми другими науками, какъ думали родонаачальники спекулятивныхъ системъ въ началѣ нашего вѣка, или же который происходитъ изъ привилегіи человеческого ума творить безполезное, какъ скромнѣе выражался одинъ изъ популярнѣйшихъ мыслителей недавняго прошлаго.

Я не раздѣляю ни того, ни другого изъ этихъ мнѣній. Правда, наша наука несомнѣнно уступаетъ всѣмъ спеціальнымъ научнымъ дисциплинамъ въ непосредственномъ значеніи для отдѣльныхъ вопросовъ интеллектуальнаго интереса и практической пользы. Но за то, какъ мнѣ кажется, она стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ умственной жизнью въ цѣломъ, такъ что философскія идеи вездѣ порождаются общимъ историческимъ развитіемъ и нерѣдко оказываютъ въ свою очередь рѣшающее вліяніе на послѣднее. Поэтому, главный интересъ исторіи философіи лежитъ, по моему мнѣнію, въ томъ, что философскія ученія настолько же являются отблескомъ умственной жизни различныхъ эпохъ, насколько въ то же время составляютъ непрерывный комментарий къ ней. Философія вовлекаетъ въ сферу рѣфлексіи и неясныя стремленія, и направленія духа времени—и ея отвѣты, какъ бы ни были неправильны сами по себѣ, всегда сохраняютъ историческое значеніе, какъ выраженіе взглядовъ, которые направляли дѣйствія единичныхъ личностей и народовъ въ качествѣ живыхъ факторовъ современнаго сознанія.

Наше время славится тѣмъ, что на все смотритъ съ исторической точки зрѣнія. Мнѣ показалось,

поэтому, уместнымъ бросить короткій взглядъ на связь философіи съ исторіей. Но чтобы избѣгнуть чрезмѣрной абстрактности, я ограничусь ближайшимъ по интересу и по времени періодомъ, именно послѣднимъ столѣтіемъ, и отдѣльнымъ вопросомъ преимущественно практическаго значенія, именно нравственной проблемой.

Настоящій (1889) годъ и философа влечетъ къ обозрѣнію послѣдняго столѣтія. Въ великомъ переворотѣ 1789 года философскія идеи одержали такую побѣду, передъ которой блѣднѣютъ всѣ позднѣйшія побѣды. Не то, чтобы основная причина революціи лежала въ предшествовавшей ей философіи: скорѣе политическія событія и сопровождавшее ихъ революціонное умственное движеніе составляютъ послѣдствія однихъ и тѣхъ же историческихъ условій, неизбѣжно влекшихъ разрушеніе существовавшаго общественнаго строя. Но философія породила тѣ идеи, которыя воодушевили революцію. Ораторы и законодатели послѣдней вышли изъ школы философовъ. Между партіями той эпохи происходили тѣ же битвы, какіе раздѣляли на два лагеря философовъ XVIII столѣтія. И такимъ образомъ міровыя событія революціи суть живое воплощеніе философскихъ идей предшествовавшей эпохи.

Трудно подыскать лучшее доказательство разбираемой связи, чѣмъ замѣчательный актъ, открывающій законодательную дѣятельность революціи, чѣмъ „Декларация правъ человека 1789 года“. Въ моихъ глазахъ эта декларация напоминаетъ скорѣе философское исповѣданіе вѣры, чѣмъ введеніе въ государственный кодексъ. Но составители ея твер-

до убѣждены были—въ чемъ и слѣдовали примѣру своихъ философскихъ учителей,—что прежде всего нужно просвѣтить людей на счетъ природы и существа ихъ правъ. Тогда не только самъ собой явится правильный государственный строй, но, благодаря этому сознанию, и единичныя личности неизбежно превратятся въ прекрасныхъ гражданъ.

Декларация 1789 года есть нравственное исповѣданіе вѣры революціи. Она содержитъ принципы, на которыхъ сходились всѣ партіи, несогласныя въ другихъ вопросахъ, и которые господствуютъ во всѣхъ послѣдующихъ законодательныхъ актахъ. Всѣ люди имѣютъ одинаковыя, неотъемлемыя права; свобода личности терпитъ лишь тѣ ограниченія, которыя вызываются такимъ же правомъ другихъ и необходимостью обезпечить свободу всѣхъ; сохраненіе этихъ естественныхъ правъ составляетъ единственную цѣль политическаго общенія,—эти положенія казались въ то время такими убѣдительными, что если кой-гдѣ еще и раздавались голоса противъ цѣлесообразности включенія ихъ въ кодексъ, то за то врядъ ли поднималось у кого-нибудь сомнѣніе относительно самаго содержанія ихъ.

Конечно, въ предѣлахъ этихъ принциповъ оставалось еще широкое поле для борьбы между отдѣльными направленіями и синтеза противорѣчивыхъ мнѣній. Конституція 1791 года, которая должна была быть практическимъ примѣненіемъ декларации, въ дѣйствительности показываетъ явные слѣды трехъ философскихъ школъ, содѣйствовавшихъ подготовленію революціи. Раздѣленіе властей въ государствѣ принадлежитъ Локку и Мон-

тескѣе. Все то, что должно было привести къ абсолютному равноправію гражданъ, сводится къ Руссо; ему же обязана своимъ особеннымъ значеніемъ мысль о неотъемлемости правъ, согласно которой, строго говоря, даже для каждой отдѣльной политической мѣры требовалось свободное согласіе всѣхъ, къ каковому тогда сводили происхожденіе государства. Наконецъ, вмѣстѣ съ Гельвеціемъ и Гольбахомъ, далеко ушедшими учениками Вольтера, состояніе совершеннѣйшей культуры поставлено было на мѣсто непригоднаго для реальной политики идеальнаго „естественнаго состоянія“ Руссо, отъ котораго онъ и самъ отчасти отказался въ своемъ „Общественномъ договорѣ“. Путемъ одной изъ удивительнѣйшихъ фикцій, какими богато то время, идеаль Гельвеція, осуществленія котораго тогда ждали вмѣстѣ съ появленіемъ у людей пониманія своей истинной природы и своихъ естественныхъ правъ, сталъ затѣмъ большей частью отождествляться съ истиннымъ, естественнымъ состояніемъ.

Всѣ эти направленія сходятся въ одномъ: для всѣхъ ихъ государство — произвольное созданіе, договоръ, заключенный между единичными личностями и преслѣдующій единственную цѣль — защиту правъ индивидуума. Последнее объясняется вліяніемъ Руссо: отъ него исходитъ тотъ энтузіазмъ къ идеѣ абсолютной свободы личности, который придавалъ непреодолимую силу революціи и въ то же время сдѣлалъ неизбежной практическую эфемерность всѣхъ ея государственныхъ кодексовъ. Понятіе о суверенитетѣ народа было доведено здѣсь до такой крайности, что объ него должно было раз-



биться не только раздѣленіе властей Монтескье, но и вообще всякій государственный строй. Съ энтузіазмомъ къ свободѣ и ораторскимъ искусствомъ Руссо не могъ бороться и атеистическій матерьялизмъ Гольбаха и Гельвеція, которому удалось добиться лишь быстропреходящаго триумфа въ устраненіи Высшаго Существа и провозглашеніи культа Разума. Въ одномъ пунктѣ, однако, онъ побѣдилъ. Руссо вездѣ исходилъ изъ благородныхъ свойствъ человѣка, коренящихся въ естественномъ чувствѣ его. По мнѣнію Руссо, культура внесла въ міръ зло главнымъ образомъ тѣмъ, что она основана на рефлексіи, на обсужденіи средствъ и цѣлей, а это неизбѣжно ведетъ къ побѣдѣ плохихъ побужденій, происходящихъ изъ эгоизма, надъ лучшими, основанными на естественномъ чувствѣ. Въ этомъ вопросѣ философія Руссо рѣзко расходилась съ эпохой просвѣщенія, и тѣмъ болѣе кстати для послѣдней явились здѣсь вожаки матерьялизма. Для послѣднихъ человѣкъ — машина, въ совершеннѣйшей степени снабженная свойствомъ рефлексіи, свойствомъ, которому мы практически обязаны всѣмъ, чего добились, при всей его теоретической загадочности; слѣдовательно, зло происходитъ въ мірѣ не отъ мышленія, а отъ недостатка или недостаточнаго примѣненія его. „Всѣ недостатки и пороки отдѣльныхъ личностей, говоритъ Гольбахъ въ своей „Системѣ природы“, точно такъ же, какъ и всѣ политическія бѣдствія, произошли изъ невѣжества, изъ незнанія естественныхъ причинъ. Изъ невѣжества впали люди въ рабство; благодаря ему подчинились они другимъ людямъ, которыхъ счи-

тали земными богами; поэтому, если человекъ возвратится къ природѣ, т. е. къ сознанію своей истинной природы и природы естественныхъ причинъ, то самъ собой разсѣется туманъ, который скрывалъ отъ него путь къ добродѣтели и истинному счастью“.

Эти ученія двумя элементами соприкасаются съ господствовавшимъ надъ всѣмъ прошлымъ столѣтіемъ міровоззрѣніемъ. Первый элементъ — неограниченный индивидуализмъ. По этой философіи только отдѣльная личность есть дѣйствительное цѣлое; только ея цѣли имѣютъ реальную цѣну. „Государство“, какъ назвалъ его Томасъ Гоббесъ, — „искусственный организмъ, произвольно вызванный къ жизни индивидуумами исключительно ради своихъ личныхъ цѣлей“. Второй элементъ — односторонній интелектуализмъ. Въ разумномъ мышленіи, въ свободной отъ всѣхъ предразсудковъ рефлексіи столѣтіе просвѣщенія видѣло не только лѣкарство противъ всѣхъ золъ и средство къ достиженію совершеннаго состоянія, но и такую дѣятельность духа, изъ которой можно вывести все богатство дѣйствительной жизни. Нравственныя побужденія сводились къ мудро рассчитанной личной выгодѣ, право и обычай — къ соглашенію ради взаимной безопасности. Всѣ бѣдствія отжившихъ политическихъ условій зиждились, по всеобщему убѣжденію, на интелектуальныхъ заблужденіяхъ; поэтому единственнымъ спасеніемъ считалось расширение познаній, просвѣщеніе, ознакомленіе людей съ тѣмъ, что имъ полезно и что вредно.

Къ этимъ, общимъ почти всѣмъ философскимъ направленіямъ вѣка, возрѣніямъ этика революціи прибавила еще третій элементъ, который свойственъ исключительно ей одной, по крайней мѣрѣ, въ томъ одностороннемъ видѣ, какой она ему придала. Состоитъ онъ въ томъ, что въ этой этикѣ говорится только о правахъ личности. Декларация правъ провозглашаетъ, что право свободы, собственности, безопасности и сопротивленія угнетенію одинаково для всѣхъ людей и неотъемлемо. Объ обязанностяхъ въ этомъ актѣ нѣтъ ни слова. Ихъ лишь молчаливо подразумеваютъ, признавая единственнымъ ограниченіемъ индивидуальной свободы равныя права другихъ людей. Этимъ не только устанавливаются философско-правовыя положенія, но въ этихъ основныхъ положеніяхъ декларации 1789 года въ сжатомъ видѣ заключается все существенное содержаніе этическихъ системъ того времени. Вообще во всей этой этикѣ только понятіе права имѣетъ положительное содержаніе, понятіе же обязанности опредѣляется лишь отрицательно, какъ обязанность воздерживаться отъ такихъ дѣйствій, которыя нарушаютъ права другихъ. Только право — таковъ послѣдовательный выводъ изъ этого слѣдствія — состоитъ въ дѣйствіи, долгъ же исключительно въ воздержаніи отъ неправомѣрныхъ дѣйствій. Уже Руссо громилъ въ своемъ „Эмилѣ“ тѣхъ педагоговъ, у которыхъ вѣчно на языкѣ были слова: долгъ, обязанность. Эти слова, порождающія лишь мысль о зависимости и подчиненности, слѣдовало бы, по его мнѣнію, совсѣмъ изгнать изъ дѣтскаго языка. Значитъ, законодатели

1789 года дѣйствовали совершенно въ духѣ учителя, когда подавляющимъ большинствомъ отвергли робкое предложеніе дополнить перечисленіе правъ челоуѣка указаніемъ на обязанности гражданина.

Въ этомъ исключительномъ выдвиганіи правъ трудно не замѣтить энергическаго протеста революціонной этики противъ той системы политическаго деспотизма, которая за подданными признаетъ однѣ обязанности, права же только за привилегированными сословіями. Но въ то же время, независимо отъ такихъ особыхъ историческихъ условій, односторонность правовой части этой этики является послѣдовательнымъ выводомъ изъ господствующаго надъ ней, какъ и надъ всей ея эпохой, крайняго индивидуализма. Если всѣ цѣли челоуѣческой дѣятельности сводятся къ удовлетворенію потребности отдѣльныхъ индивидовъ въ счастіи, то и положительное содержаніе всѣхъ нравственныхъ стремленій можетъ состоять только въ защитѣ и споспѣшествованіи индивидуальнымъ интересамъ. Тогда каждый будетъ стремиться споспѣшествовать тому интересу, который къ нему всего ближе, т. е. своему. И для долга остается только отрицательное опредѣленіе, что никто не долженъ стремиться къ собственной выгодѣ на счетъ другихъ; а для этого правила опять-таки нельзя подыскать лучшаго обоснованія, чѣмъ то соображеніе, что собственная выгода вѣрнѣе всего охраняется тогда, когда по возможности щадится выгода другихъ. Такимъ образомъ, эгоизмъ неизбежно становится основной этики.

Но здѣсь уже эта этика явно идетъ въ разрѣзъ со свидѣтельствомъ нравственнаго сознанія, которое во всѣ времена побѣдоносно проходило черезъ всѣ нравственныя міровоззрѣнія и согласно которому только самоотверженныя дѣйствія имѣютъ нравственную цѣну и эта цѣна тѣмъ выше, чѣмъ болѣе добровольно свое благо приносится въ жертву чужому благу. Идеализмъ прошлаго вѣка также не могъ не поддаться этому свидѣтельству, и вотъ мы присутствуемъ при замѣчательномъ явленіи: почти одновременно со взрывомъ французской революціи, но, конечно, подъ вліяніемъ иныхъ національныхъ культурныхъ условій, появляется нравственное міровоззрѣніе, которое, въ прямой противоположности вышеуказанной этикѣ правъ, выдвигаетъ идею долга, какъ основы всякой нравственности.

За годъ до взрыва французской революціи появилась „Критика практическаго разума“ Канта, книга, о которой, пожалуй, съ большимъ правомъ, чѣмъ о главномъ теоретическомъ сочиненіи его, можно сказать, что она составляетъ эпоху въ исторіи умственнаго развитія. Сочиненіе это явилось съ крайняго сѣверо-востока Германіи, изъ подъ пера человѣка, который по своему занятію стоялъ далеко отъ общественной жизни. Тѣмъ не менѣе ошибочно было бы считать ее созданіемъ одного уединеннаго мыслителя, который совершенно устранился отъ общенія съ умственнымъ движеніемъ эпохи. Правильно будетъ какъ разъ обратное. Какъ французская революція была воплощенной философіей французской просвѣтительной эпохи, такъ этика

Канта является возведеннымъ въ философскую систему государственнымъ и нравственнымъ сознаниемъ монархіи Фридриха Великаго. Уже современникамъ ясна была бы, можетъ быть, эта связь, если бы для нихъ доступно было проникновеніе въ мысли великаго короля, какое даетъ намъ теперь собраніе его сочиненій. Въ послѣднихъ Фридрихъ не разъ обращается къ этическимъ вопросамъ. Быть можетъ, эти вопросы занимали его чаще и сильнѣе, чѣмъ всѣ другіе, и его мысли снова и снова возвращаются къ понятію долга. Исполнять свой долгъ является въ его глазахъ высшимъ завѣтомъ для человѣка; исполнять его безкорыстно, безъ разсчета на воздаяніе — единственное, что достойно нравственнаго человѣка. Но величіе долга измѣряется внѣшнимъ положеніемъ человѣка. Кому много дано, съ того много и взыщется. Вотъ почему долгъ государей настолько тяжелѣе долга подданныхъ. „Нашъ долгъ быть справедливыми и милостивыми“. Это тоже воодушевленіе къ долгу, независимо отъ личной пользы или вреда, какое говоритъ устами Канта: „Долгъ! О, святое, великое слово, которое не заключаетъ въ себѣ ничего пріятнаго и льстиваго, но требуетъ подчиненія, однако не грозитъ ничѣмъ, что вызываетъ въ душѣ естественное отвращеніе, а единственно лишь устанавливаетъ законъ, предъ которымъ ступенываются всѣ склонности!“

Кантъ не зналъ философскихъ идей Фридриха, какъ знаемъ мы ихъ теперь; но предъ его глазами стоялъ живой примѣръ государственнаго строя, въ которомъ всѣ, начиная съ неограниченнаго влстителя и кончая мелкимъ чиновникомъ и простымъ

солдатомъ, безпрекословно повиновались велѣнію долга, не спрашивая, будетъ ли награда соотвѣтствовать жертвѣ.

Въ одномъ только вопросѣ король и философъ не были согласны между собой, именно въ вопросѣ объ основѣ нравственнаго долга. Фридрихъ былъ ученикъ французской просвѣтительной философіи и въ позднѣйшіе годы матерьялистическая метафизика все болѣе и болѣе казалась ему самой вѣроятной, какъ ни оспаривалъ онъ въ теченіи всей своей жизни атеистическія теоріи Гельвеція и Гольбаха. Сообразно съ этимъ и согласно съ духомъ этой метафизики, онъ считалъ возможнымъ свести всю мораль къ эгоизму. Конечно, это понятіе эгоизма приобрѣло у него совершенно измѣненное значеніе. Между тѣмъ какъ у французскихъ философовъ весь эгоизмъ сводился къ стремленію къ чувственнымъ ощущеніямъ и удовольствіямъ, для Фридриха высшимъ счастьемъ является спокойствіе души, вытекающее изъ чистоты совѣсти и изъ сознанія добросовѣстнаго исполненія долга. Поэтому, думаетъ Фридрихъ, вѣрно направленный эгоизмъ будетъ ниже цѣнить преходящія внѣшнія блага и счастье и выше ихъ ставить продолжительное счастье чести, славы и самоудовлетворенія отъ жертвъ ради другихъ. Такимъ образомъ, Фридрихъ не далекъ отъ того стоическаго презрѣнія къ счастью, которое являлось итогомъ человѣческой мудрости въ глазахъ его прототипа, философа изъ временъ римскихъ цезарей, Марка Аврелія.

Но если Фридрихъ и думалъ установить нѣчто въ родѣ связи между основами стоической морали

и принципомъ Эпикура, эгоистическимъ стремленіемъ къ счастью, то современникъ его Кантъ, какъ болѣе проникательный филозофъ, не заблуждался на счетъ невозможности примирить какой бы ни было родъ евдемонизма съ нравственнымъ міросозерцаніемъ, основаннымъ на строгой идеѣ долга. Поэтому центръ Кантовой этики и въ то же время отличіе ея отъ разсудочной морали предшествовавшего времени заключается въ настойчивомъ указаніи на безусловность велѣній долга. Нравственный законъ не внѣ насъ, а въ насъ самихъ. Онъ вытекаетъ изъ свободы воли, предшествующей всѣмъ чувственнымъ условіямъ бытія, и потому не можетъ быть поставленъ въ зависимость ни отъ соображеній пользы, ни даже отъ желаній и склонностей. Не разумъ и не склонности, а совѣсть должна быть нашимъ законодателемъ. Поэтому значеніе нашихъ дѣйствій измѣняется единственно только исполненіемъ долга и становится тѣмъ выше, чѣмъ болѣе велѣніе долга противорѣчило нашимъ чувственнымъ стремленіямъ.

Трудно вообразить себѣ большее противорѣчіе, чѣмъ между этой этикой Канта и тѣми нравственными воззрѣніями, которыя нашли свое выраженіе въ „Декларациі правъ человѣка“. Въ послѣдней говорится только о правахъ, и эти права ставятся въ зависимость отъ людскаго общенія; для Канта существуетъ лишь велѣніе долга и это велѣніе неограниченно, не зависитъ ни отъ какихъ условій нашего существованія. „Права человѣка“ явились слѣдствіемъ разсудочнаго размысленія о потребностяхъ нашей чувственной жизни; Кантово ве-



лѣніе долга заключается въ насъ до всякой рефлексіи: оно является главнымъ свидѣтельствомъ нашего сверхчувственного происхожденія.

Но вѣкъ всюду сказывается. И Кантова этика испытала въ одномъ пунктѣ вліяніе духа времени. И тутъ единственнымъ дѣйствительнымъ объектомъ нравственной дѣятельности является единичная личность. Затѣмъ вездѣ, гдѣ дѣло идетъ объ отысканіи условій нравственного общенія, Кантъ возвращается къ тѣмъ же предположеніямъ, на которыхъ построила свое этико-политическое зданіе и французская просвѣтительная философія. Мѣстами онъ смягчаетъ эти предположенія, но нигдѣ онъ ихъ не измѣняетъ сколько-нибудь существенно. И по Канту государство является плодомъ первоначальнаго договора, или, по крайней мѣрѣ, на него нужно смотрѣть такъ, какъ еслибы въ основѣ его лежалъ договоръ. Не менѣе часто встрѣчаются въ Кантовой философіи права и тѣ фикціи, которыя сплошь и рядомъ встрѣчаются въ прошломъ столѣтіи, да и теперь, конечно, не совсѣмъ исчезли: фикція происхожденія всякой собственности изъ первоначальнаго захвата со стороны отдѣльных личностей, фикція происхожденія судебной власти изъ естественнаго стремленія людей избѣгать насилія и споровъ путемъ выбора третейскаго суда и т. п. И по Канту государственный договоръ долженъ установить всеобщее равноправіе, хотя это правило предусмотрительно ограничивается въ послѣдствіи только правами подданства, а не распространяется, какъ въ революціонной этикѣ, на права суверенитета. Такимъ образомъ вездѣ, гдѣ

этические принципы должны оплодотворяющимъ образомъ вліять на вопросы нравственнаго общенія, категорическій императивъ долга уступаетъ идѣямъ „Общественнаго договора“ Руссо. Если идея долга и не подавляется преднамѣрено, какъ у Руссо, то все же передъ идеей индивидуальныхъ правъ она сама собою становится въ положеніе лишь вспомогательнаго ограничивающаго понятія. Понятно, что при такомъ воззрѣніи Кантъ долженъ былъ смотрѣть на республику, съ которой онъ, впрочемъ, ставитъ наравнѣ и конституціонную монархію, какъ на лучшую форму государства, потому что она болѣе всего приближается къ господству всѣхъ; и мы не удивимся его отзыву о французской революціи, которую онъ привѣтствуетъ, какъ величайшее событіе того времени, потому что въ ней выразилось стремленіе великаго народа къ естественному, основанному на вѣчныхъ принципахъ свободы и равноправія государственному строю.

Какъ ни противорѣчитъ эта черта Кантовой философіи права его этическому міровоззрѣнію, но нельзя не замѣтить, что примѣненіе этики къ проблемѣ нравственнаго общенія должно было получить именно такое направленіе вслѣдствіе того, что уже въ этической системѣ сознаніе долга ограничено у него субъективной совѣстью. Если нравственныя велѣнія относятся первоначально лишь къ индивидуальной личности, то и всѣ примѣненія ихъ къ совмѣстной жизни людей могутъ носить только характеръ вспомогательныхъ нормъ, регулирующихъ значеніе этихъ велѣній среди случайныхъ

условіи чувственной жизни. Семья, государство, нравственные сообщества становятся простыми вспомогательными средствами для развитія индивидуальной нравственности; нигдѣ не являются они самостоятельными носителями нравственныхъ цѣлей, не говоря уже о коренномъ превосходствѣ надъ отдѣльной личностью.

Такимъ образомъ, окончательнымъ результатомъ этического сознанія прошлаго вѣка являются два міросозерцанія, изъ которыхъ одно односторонне основывается на идеѣ личнаго права, а другое столь же односторонне — на идеѣ личнаго долга. Но у обоихъ одинъ корень. Корень этотъ — индивидуализмъ, исключительное провозглашеніе единичной личности истиннымъ объектомъ нравственныхъ цѣлей. Мы далеки отъ того, чтобы свысока относиться къ XVIII вѣку изъ-за этого ограниченія. Въ его ограниченности лежитъ и его сила. Обеспечить и для внѣшней жизни признаніе значенія индивидуальной личности, какъ таковой, признаніе, котораго христіанская этика добилась для чисто духовной области—это былъ такой выигрышъ, ради котораго можно помириться и съ ошибками и недостатками, всегда присущими одностороннимъ умственнымъ теченіямъ. Но для насъ не можетъ быть болѣе сомнѣнія, что односторонній индивидуализмъ — истинный виновникъ того, что философія XVIII вѣка вездѣ при разборѣ проблемъ нравственнаго общенія должна была прибѣгать къ конструкціямъ, не выдерживающимъ ни исторической, ни психологической критики. Если бы для доказательства этого вывода нуженъ былъ

историческій примѣръ, то мы бы нашли его, по моему мнѣнію, въ томъ фактѣ, что два столь радикально отличныхъ воззрѣнія, какъ революціонная этика французовъ и порожденное нѣмецкимъ духомъ Фридриховой эпохи нравственное ученіе Канта, оба въ вопросѣ о нравственномъ значеніи государства и общества одинаково забываютъ совершенно объ истинномъ объектѣ нравственнаго долга, о самомъ нравственномъ общеніи.

Такимъ образомъ вмѣстѣ съ наслѣдіемъ прошлаго новое время принимаетъ и одну изъ важнѣйшихъ этическихъ задачъ. Эта задача, надъ которой, какъ мнѣ кажется, и до сего дня работалъ, да и теперь еще работаетъ нашъ вѣкъ, заключается въ преодолѣніи индивидуализма, въ установленіи нравственнаго міросозерцанія, которое признало бы значеніе отдѣльной личности, но въ то же время не забывало бы и о самостоятельномъ значеніи нравственнаго общенія. Какъ справилось наше столѣтіе съ этой задачей, постановкой которой оно и борется съ прошлымъ вѣкомъ и въ то же время восполняетъ его?

Мы давно уже по опыту знаемъ, что новыя идеи не сразу пролагаютъ себѣ дорогу. Гораздо болѣе кажется намъ страннымъ, когда новое направленіе возникаетъ изъ стараго такъ, что само послѣднее, путемъ обостренія и углубленія своего же принципа, вырождается въ свою же противоположность. А между тѣмъ въ данномъ случаѣ не только таковъ былъ историческій ходъ, но таковъ былъ, быть можетъ, и психологически самый естественный порядокъ.

Для просвѣтительной философіи индивидуумъ былъ конечной цѣлью всякаго мышленія и всякой дѣятельности. Но этотъ индивидуумъ всегда и вездѣ являлся въ ея глазахъ тождественнымъ. Требованіе одинаковыхъ правъ для всѣхъ вызвано было въ значительной степени тѣмъ, что согласно съ философіей эпохи у всѣхъ людей были совершенно одинаковыя интеллектуальныя и моральныя способности. Эти способности, полагали тогда, можно задуть, невѣрно направить, но ихъ невозможно существенно измѣнить. Такъ-то созданъ былъ абстрактный человѣкъ, который долженъ былъ существовать независимо отъ всякихъ историческихъ условій и который вездѣ долженъ былъ подчиняться одинаковымъ предписаніемъ обычая и права, жить въ одинаковомъ государственномъ строѣ. Носителемъ крайняго направленія и здѣсь была революціонная этика. „Всѣ люди, говоритъ Гольбахъ, рождаются съ одинаковыми правами; кажущееся различіе между ними вызывается различіемъ воспитанія, дѣйствующаго на мозгъ подобно тѣмъ механическимъ приспособленіямъ, которыми дикари уродуютъ черена своихъ дѣтей“.

Противъ такого нивелирующаго индивидуализма возстала прежде всего нѣмецкая поэзія эпохи Sturm und Drang'a съ ея новымъ духомъ, который отвергъ мнимую индивидуальность, выведенную изъ одного лишь разума и вездѣ подчиненную однимъ и тѣмъ же логическимъ правиламъ, и противопоставилъ ей дѣйствительную единичную личность, обладающую сознаніемъ врожденной силы и свободы. Наиболѣе полно и въ то же время безъ чрез-

мѣрной страстности бурной переходной эпохи этотъ духъ проявился въ величайшемъ нѣмецкомъ поэтѣ Гете. Романтизмъ, которому часто не доставало разумной умѣренности учителя, соединилъ это притязаніе личности на свободное развитіе собственнаго существа своего со стремленіемъ къ пониманію другихъ отличныхъ культурныхъ эпохъ и условій. Такимъ образомъ, изъ этого углубленнаго и расширеннаго индивидуализма естественно выросъ понемногу тотъ историческій духъ, которымъ справедливо можетъ гордиться нашъ вѣкъ въ сравненіи съ предъидущимъ. Но при свѣтѣ историческаго наблюденія неизбѣжно должны были исчезнуть всѣ шаблонныя конструкціи, которыми разсудочная философія объясняла происхожденіе языка и обычая, религіи и государства. Неминуемо должно было развиться убѣжденіе, что нигдѣ и никогда не существовать изолированный индивидуумъ естественнаго права, договаривавшійся съ себѣ подобными объ основаніи правоваго порядка и государства, что основой, на которой развилось культурное общеніе человѣчества, было естественное единство нравственнаго міросозерцанія. Такимъ образомъ доведенный до крайности индивидуализмъ, характернымъ выраженіемъ котораго были идеи романтической школы, вездѣ носилъ уже въ себѣ самомъ зародыши саморазложенія.

Однако и эта переменѣна міровозрѣнія развилась не только сама собой, но явилась въ то же время и непосредственнымъ отраженіемъ могучаго политическаго движенія, которое потрясло Европу послѣ французскаго переворота. У нѣмецкой націи въ особенности сильно развилось политическое сознаніе

единства въ школѣ страданія и униженія, какія принесла ей эра Наполеоновскихъ завоеваній, и передъ этимъ сознаніемъ должны были разсѣяться какъ по вѣтру и субъективныя чувствительныя мечтанія романтизма, и эгоистическая мораль разсудочной философіи XVIII вѣка. Въ эту эпоху подготовленія къ войнамъ за освобожденіе жилось такъ быстро, что за ней не могли угоняться многіе лучшіе поэты и мыслители, прославившіеся при господствѣ старыхъ воззрѣній. Однако среди нѣмецкихъ философовъ есть одинъ, который въ себѣ самомъ пережилъ ту могучую смѣну идей, благодаря которой изъ стараго духа времени возникъ новый духъ. Имя этого философа—Іоганъ Готлибъ Фихте.

Теперь намъ не легко вѣрно оцѣнить значеніе этого человѣка, какъ и большинства современныхъ ему философовъ. Методъ діалектической конструкціи, благодаря которому эти философы считали свои взгляды неопровержимо очевидными, въ нашихъ глазахъ является неестественной и отталкивающей оболочкой, скрывающей и уродующей мысли. Но людей вроде Фихте мы должны цѣнить не по этой неудачной и въ концѣ-концовъ искусственной и произвольной формѣ, а по содержанію его идей, независимому отъ этой формы.

Когда-то Фридрихъ Шлегель характерной для него и для всей его эпохи фразой опредѣлилъ положеніе перваго и единственнаго законченнаго періода Фихтевой философіи въ исторіи нѣмецкаго умственнаго развитія. Французская революція, Гетевскій „Вильгельмъ Мейстеръ“ и Фихтева философія, говоритъ онъ, суть три величайшихъ событія нашего

времени. Намъ подобное сопоставленіе кажется страннымъ, тѣмъ не менѣе оно вполне соотвѣтствуетъ значенію, какое въ то время придавалось идеальнымъ факторамъ жизни, и въ этомъ отношеніи оно совершенно логично и удачно. Если французская революція была воплощеніемъ личной свободы, то въ Вильгельмѣ Мейстерѣ получило эстетически совершенное выраженіе право человѣческой личности на свободное развитіе прирожденныхъ способностей и духовныхъ стремленій. А философія Фихте возводила эту свободу созидающаго „я“ въ принципъ познанія и дѣятельности. Она старалась объять интеллектуальный и моральный міръ, какъ внутренне связанный рядъ дѣйствій, какъ созидательную дѣятельность разумной воли, идеальныя стремленія которой, стѣсненныя чувственными, но все же всегда ихъ побѣждающія, направлены на эту абсолютную свободу, какъ на конечную нравственную цѣль. Въ смыслѣ вотъ этого основнаго принципа Фихте принимаетъ идею долга изъ этики Канта, а съ нею и лучшую часть содержанія послѣдней. Этому содержанию онъ кромѣ того придаетъ болѣе законченную форму, причемъ исключаетъ нѣкоторыя примѣсы, напоминающія раціонализмъ разсудочной философіи XVIII вѣка. Въ такомъ же родѣ поступаетъ онъ и съ Кантовой философіей права и государства. Правовое общеніе, которое Кантъ вмѣстѣ со старой договорной теоріей сводитъ къ случайному сожителству индивидуумовъ, является у Фихте неизбежной судьбой личности, которая въ себѣ самой заключаетъ, какъ первоначальное условіе существованія, необходимость сожителства съ другими ей подобными



существами и взаимное признаніе этихъ существъ. Поэтому Фихте имѣлъ полное право сказать, что онъ усовершенствовалъ этику Канта. Но насколько эта передѣлка выше оригинала по строгой выдержанности и единству развитія, настолько же рѣзче проявляется въ ней вновь односторонній индивидуализмъ Кантовской системы, именно въ примѣненіи къ проблемамъ права и государства. Фихтева точка зрѣнія отличается отъ Кантовой едва ли не скорѣе по темпераменту и характеру, чѣмъ по идеѣ. Если въ Кантовомъ понятіи нравственной личности все еще сохранилось многое изъ абстрактной идеи человека, выдвинутой разсудочной философіей XVIII вѣка, то въ дѣятельномъ „я“ Фихте нашла свое философское выраженіе самосознающая личность эпохи геніевъ.

Но человекъ, который въ теоріи и въ жизни высшимъ человѣческимъ благомъ считалъ энергію и твердость воли, такой человекъ не могъ остаться равнодушнымъ къ судьбамъ собственнаго отечества. Въ началѣ XIX в. въ Фихте бродитъ новое нравственное міросозерцаніе. Оно явилось не вслѣдствіе шаткости убѣжденія, свойственнаго быстро рѣшающимъ людямъ, но вслѣдствіе вліянія общественной жизни на индивидуальныя взгляды, вліянія, отъ котораго менѣе всего можетъ избавиться дѣятельный характеръ. Какъ въ первомъ періодѣ Фихтевой философіи воплотился духъ Sturm und Drang'a, такъ второй является отраженіемъ нѣмецкихъ войнъ за освобожденіе. Какъ Руссо былъ предвозвѣстникомъ идей французской революціи, такъ и въ Фихте жила та идея, которая вызвала въ послѣдующіе годы та-

кой подъемъ духа въ нѣмецкомъ народѣ. И эта идея—прямая противоположность крайняго идеализма эпохи геніевъ. Если тамъ „я“ было міросозидательной силой, которая и самый міръ порождаетъ лишь въ качествѣ подтвержденія своей собственной свободы и ради полного наслажденія этой свободой, то здѣсь индивидуальная воля является носителемъ и исполнителемъ общаго разума, который проявляется въ жизни народовъ. Истинная жизнь — только жизнь рода, и ближайшей областью исполненія долга является для насъ государственное общеніе, въ которомъ мы живемъ. Вся добродѣтель сводится къ тому, чтобы въ этомъ общеніи забыть себя какъ личность; всѣ пороки происходятъ отъ заботы не объ обществѣ, а только о себѣ.

Нельзя рѣзче выразить эту противоположность двухъ слѣдующихъ одно за другимъ и одно изъ другого направленій, чѣмъ сдѣлалъ это Фихте двумя своими сочиненіями, изъ которыхъ одно относится къ первому періоду развитія его философіи, а другое ко второму. Въ книгѣ „Вкладъ къ исправленію сужденій публики о французской революціи“, изданной въ 1793 г., онъ безъ колебаній, какъ это было у Канта, но съ полной энергіей убѣжденія выступать за право революціи.

Какъ отлично отъ этого содержаніе его позднѣйшаго сочиненія, въ которомъ рѣзче всего выступаютъ отклоненіе отъ юношескихъ идеаловъ, въ лекціяхъ объ „Основахъ современной эпохи“ отъ 1804 и 1805 годовъ. Какъ бы сомнительны ни казались намъ теперь историко-философскія конструкціи, при помощи которыхъ Фихте старается здѣсь

указать каждой эпохѣ ея мѣсто въ развитіи чело-  
вѣчества, — но мы все же не можемъ не удивляться  
широтѣ и глубинѣ взгляда философа; онъ такъ яс-  
но видитъ ошибки и недостатки недавно прошед-  
шей эпохи, что и въ настоящее время исторія, сдѣ-  
лавшаяся болѣе объективной, врядъ ли можетъ что-  
либо исправить, хотя ей легче быть справедливой  
къ достоинствамъ той эпохи, чѣмъ это возможно  
было для мыслителя, жившаго въ самый разгаръ  
борьбы между двумя поколѣніями. Разсудочная фи-  
лософія — такова основная мысль книги — уничтожила  
авторитетъ инстинктивно господствующаго разума;  
но до сознательнаго познанія разума она еще не  
дошла. Поэтому она движется въ сферѣ разлагаю-  
щей критики, которая въ состояніи лишь разрушать,  
но не созидать, и для которой, какъ признающей  
яснымъ и понятнымъ только собственное мышленіе,  
реальнымъ является только индивидуальный чело-  
вѣкъ, котораго она къ тому же всегда мѣрять  
собственной мѣрой. Въ періодъ геніевъ и романтиз-  
ма, философскимъ представителемъ котораго Фихте  
несомнѣнно считаетъ Шеллинга, неудовлетворен-  
ность такимъ положеніемъ выродилась въ неясную  
мечтательность. Вмѣсто разума тогда приобрѣла гос-  
подство фантазія; практически это направленіе такъ  
же безплодно, какъ и темныя дебри разсудочной  
философіи. Цѣль новаго времени Фихте уже здѣсь  
видитъ въ установленіи новаго государственнаго  
строя и обновленіи религіознаго міросозерцанія. Въ  
культурномъ государствѣ новаго времени должны  
господствовать не отдѣльные интересы, но всѣ граж-  
дане должны быть проникнуты цѣлями общаго цѣла-

го. Ибо истинное государственное сознание состоитъ въ чувствѣ постоянного живаго единства индивида съ цѣлымъ точно также, какъ истинная религіозность — въ сознаниі единства человека съ Божествомъ.

Идеаль могучаго національно-культурнаго государства, витавшій передъ Фихте, когда онъ писалъ эту книгу, и 4 года спустя, когда онъ производилъ свои „Рѣчи къ нѣмецкой націи“, идеаль этотъ не былъ осуществленъ. Умственное развитие, достигнутое націей въ предшествовавшую эпоху, сдѣлало ее достаточно зрѣлой, чтобы сбросить съ себя иго чужеземнаго господства; но она еще недостаточно созрѣла — это отчасти показываютъ политическіе планы самаго Фихте — для того, чтобы найти себѣ подходящую государственную форму.

Такимъ образомъ реставрація сдѣлалась внутренней необходимостью. Но никакая реставрація не въ состояніи возобновить старое въ полномъ его видѣ. Она старается хоть кое-какъ соединить идеи непосредственнаго прошлаго съ возстановленіемъ старыхъ условій. Какъ ни срослись въ тиши 20-хъ годовъ съ условіями прошлаго столѣтія князья, дворянство и застывшее въ формализмѣ чиновничество (это наглядно обрисовалъ Иммерманъ въ „Эпигонахъ“): юношество жило идеями войны за освобожденіе, старики же питались общими гуманитарными идеалами, которые вслѣдствіе своей неопредѣленности были столь же неувыдаемы, сколько практически непримѣнны. Произошло то, что часто сопровождается неудачу въ стремленіяхъ: такъ какъ ближайшее, въ чемъ нуждались, было недо-

ступно для эпохи, то она мысленно обратилась къ высшимъ идеаламъ, которые вообще были недостижимы. Художественнымъ выраженіемъ этого настроенія являются „Годы странствованій Вильгельма Мейстера“ и вторая часть Фауста. Задорный огонь Мейстера въ его ученическіе годы превращается въ планъ фантастической организаціи общества, а титаническая жажда знаній Фауста 1-й части—въ неопредѣленную преданность общему благу человечества.

Философскимъ представителемъ этихъ, расплывшихся въ общія идеи, гуманитарныхъ идеаловъ, носители которыхъ жили въ полнѣйшемъ мірѣ съ существующими политическими и социальными условіями,—былъ Гегель. Это—истый философъ реставраціи. Онъ пренебреженъ созерцательнаго настроенія, доволенъ, если ему удастся возвестъ дѣйствительность въ сферу идей, и потому враждебно относится ко всякимъ попыткамъ исправить исторію сообразно съ собственными субъективными взглядами. И въ немъ живстъ то высказанное Фихте убѣжденіе, что личность должна служить идеямъ, одушевляющимъ нравственный организмъ цѣлаго. Но воплощеніемъ нравственнаго организма является для Гегеля уже не національно-культурное государство, идеаль эпохи войнъ за освобожденіе, а абстрактное государство, какъ таковое, безусловное господство одной общей воли, которой повинуются всѣ индивидуальныя воли. Слѣдовательно, Гегелевская идея государства такъ же хорошо, если еще не лучше, примѣнима къ любому созданію Вѣнскаго конгресса, какъ и къ народному государству, воз-

никшему изъ первоначальной національно-культурной общности. Она представляетъ въ абстрактной формѣ возвеличеніе бюрократическаго государства, облеченнаго въ конституціонныя формы; объясненіе, какое философъ даетъ этимъ формамъ, является въ сущности ни чѣмъ инымъ, какъ увѣковѣченіемъ мнимаго конституціонализма и возведеніемъ слабѣйшаго и вздорнѣйшаго изъ политическихъ созданий въ общій постулатъ разума. Прославленная же „свобода“ этой системы такъ же невинна и растяжима, какъ и пожеланіе умирающаго Фауста: жить на свободной почвѣ со свободнымъ народомъ.

Но окружающій міръ требуетъ вознагражденія за потерянный политическій идеалъ, ищетъ убѣжища въ общихъ идеяхъ гуманизма; и вотъ, чтобы возратить послѣднимъ ихъ права и въ новой системѣ, государство, возвеличенное какъ живое олицетвореніе нравственности, требующее всего отъ личности, въ концѣ-концовъ является служителемъ высшей историко-философской идеи системы, абсолютнаго міроваго разума. Въ системѣ Гегеля міровой разумъ, идентичный съ разумомъ челоуѣчества, царитъ надъ каждымъ отдѣльнымъ народнымъ разумомъ и всѣми ими вмѣстѣ и собираетъ ихъ вокругъ себя, какъ „свидѣтелей и украшенія своего величія“ и какъ вершителей своей воли. Дѣятельность этого міроваго разума составляетъ исторію. Знаменитое положеніе Гегелевской философіи: „все разумное дѣйствительно и все дѣйствительно разумно“, составляетъ лишь частное примѣненіе этой общей мысли. Но на основаніи его можно оправдать все существующее и запретить всякую критику его. Такимъ обра-

зомъ, высшая историко-философская идея этой системы въ концѣ-концовъ сама подчиняется и служитъ политической тенденціи реставраціонной философіи.

Замѣчательна судьба этой системы. Она выдавала себя за абсолютную истину, за міровой разумъ, дошедшій наконецъ до самопознанія. А между тѣмъ, начавъ служить невыносимымъ нравственнымъ условіямъ, она сдѣлалась однимъ изъ недолговѣчнѣйшихъ созданій всѣхъ временъ. Насколько реставрація стремилась къ возстановленію абсолютнаго режима прошлаго вѣка, настолько же она должна была породить противоположное теченіе, вызвать возрожденіе революціонныхъ идей. Индивидуализмъ, сначала задавленный силой національной идеи, а затѣмъ задержанный абстрактной идеей государства и гуманизма, снова проложилъ себѣ дорогу. Вожаки общественнаго мнѣнія, требовавшіе уничтоженія и реформы современныхъ имъ условій и думавшіе возобновить эпоху Sturm und Drang'a литературнымъ движеніемъ „Молодой Германіи“, снова выставили свободу индивидуальной личности мѣриломъ всѣхъ правъ и обязанностей по отношенію къ цѣлому. Но, конечно, и здѣсь исторія не была простымъ повтореніемъ прошлаго. Какъ въ „Молодой Германіи“ страннымъ образомъ персплелись между собой тенденціи эпохи разсудочной философіи и геніальные порывы романтизма, такъ и въ политическихъ стремленіяхъ эпохи старые идеалы революціи смѣшивались съ умственными теченіями недавняго прошлаго. Здѣсь уживались рядомъ, часто неявно сливаясь, космополитическія идеи и

національнѣя, преклоненіе передъ правами личности и требованіе преданности и самопожертвованія цѣлямъ всего человѣчества.

Въ Германіи философскимъ провозвѣстникомъ этого умственнаго движенія 30-хъ и 40-хъ годовъ явился человѣкъ, вліяніе и значеніе котораго обыкновенно умаляется. Это былъ Людвигъ Фейербахъ. Въ настоящее время онъ почти забытъ, если не считать нѣсколькихъ остающихся еще въ живыхъ почитателей его. Въ лучшемъ случаѣ его знаютъ, какъ одного изъ многихъ вышедшихъ изъ школы Гегеля и затѣмъ отъ нея отпавшихъ. Чтобы вѣрнѣе оцѣнить вліяніе и силу Фейербаха, нужно прочесть юношескій романъ Готтфрида Келлера „Зеленый Генрихъ“. Сочиненія его можно было найти и въ графскомъ замкѣ и въ хижинѣ крестьянина. Для всѣхъ, кто отвратился отъ господствовавшей въ Германіи религіи, но не потерялъ спекулятивной потребности, эти сочиненія явились какъ бы новымъ откровеніемъ. Автора ихъ окружалъ цѣлый культъ, и не было недостатка въ апостолахъ и странствующимъ проповѣдникамъ, видѣвшимъ въ этомъ культѣ свою жизненную цѣль.

Философія Фейербаха—это этика французской эпохи просвѣщенія, проникнутая духомъ XIX вѣка. Логическій и психологическій смыслъ предохраняетъ его отъ наивнаго матерьялизма системъ XVIII вѣка; но онъ совершенно сходится съ ними въ томъ, что естественный плотскій человѣкъ—единственное содержаніе и цѣль вселенной, что все сверхъчужденное—пустой идолъ, самообманъ, отвлекающій насъ отъ истиннаго источника нашего бытія. Такимъ об-



разомъ, сго философія не менѣ атеистична, чѣмъ философія Гельвеція и Гольбаха, но онъ далекъ отъ того, чтобы, подобно имъ, видѣть въ религіи ложное ученіе, созданное съ исключительной цѣлью подчиненія людей, причемъ высказываетъ необыкновенную дальновидность въ отысканіи психологическихъ источниковъ возникновенія религіозныхъ представленій. Тѣмъ не менѣ, результатъ остается тотъ же. Если человѣкъ, думаетъ Фейербахъ, въ состояніи религіознаго чувства безсознательно обоготворилъ самъ себя, то основой новаго міросозерцанія должно сдѣлаться уразумѣніе того, что онъ самъ свой собственный Богъ. Мѣсто религіознаго и родственного ему метафизическаго созерцанія должна занять практическая, особенно же наиболѣе достойная свободнаго человѣка политическая дѣятельность.

И Фейербахъ, подобно революціонной этикѣ, ни на минуту не сомнѣвается, что нравственность и счастье одно и то же, что счастье заключается въ содержаніи чувственной дѣйствительной жизни. Но, съ другой стороны, онъ не менѣ твердо убѣжденъ и въ неисполнимости попытки той этики вывести всѣ общепользныя стремленія изъ эгоизма. Безъ „я“ нѣтъ „ты“, но и безъ „ты“ нѣтъ „я“. Поэтому всякая нравственная дѣятельность поконится на взаимодѣйствіи себялюбія и любви къ ближнему. Въ другихъ мы любимъ себя самихъ, въ себѣ самихъ мы въ то же время любимъ другихъ.

Не смотря на такой отказъ отъ эгоистической морали счастья, этика Фейербаха означаетъ очевидное возвращеніе къ индивидуализму просвѣтитель-



ной эпохи. Такъ какъ только единичный человѣкъ составляетъ непосредственный объектъ чувственной дѣятельности, то и счастье единичной личности является послѣдней цѣлью нравственнаго общенія. Рядомъ съ этимъ въ разбираемой философіи живутъ еще, конечно, и гуманитарные идеалы реставраціоннаго періода. Они составляютъ послѣдній остатокъ того возвеличенія абсолютнаго разума, который перешелъ изъ системы Гегеля въ философію его ученика. Отсюда-то и вышло преклоненіе передъ реальнымъ человѣкомъ, которое отличается у Фейербаха почти что теплотой религіознаго чувства, когда онъ выражается, что человѣкъ свой собственный Богъ.

Въ исторіи замѣчается одно удивительное и все же психологически-понятное явленіе: изъ всѣхъ философскихъ теченій атеизмъ, пожалуй, чаще другихъ выражается въ формѣ религіозныхъ мечтаній. Почти одновременно съ Фейербахомъ, во Франціи Огюстъ Контъ выпустилъ свою „Систему позитивной философіи“. Оба мыслителя, вѣроятно, никогда другъ о другѣ не слышали; и тѣмъ не менѣе ихъ міровоззрѣнія, особенно въ этическихъ вопросахъ, поразительно совпадаютъ, и это — доказательство вліянія общаго духа времени на развитіе философскихъ идей. Въ концѣ-концовъ у Конта человѣкъ даже болѣе еще, чѣмъ у Фейербаха, сдѣлался объектомъ религіознаго культа, главнымъ жрецомъ котораго философъ считалъ себя самого. Такъ далеко нѣмецкій философъ, правда, не зашелъ. Однако эта разница произошла, быть можетъ, скорѣе изъ различія національных темпераментовъ и внѣшнихъ жизненныхъ условій, чѣмъ изъ различія пер-

воначальной исходной точки. У Конта этотъ религіозно-мечтательный атеизмъ принимаетъ католическую оболочку, а у Фейербаха—реформатскую.

Вмѣстѣ съ надеждами 1848 года померкла и звѣзда Фейербаховской философіи. Жизнерадостный оптимизмъ этого философа не соотвѣтствовалъ болѣе наступившему теперь разочарованію, оставлявшему свободное поле для реакціонныхъ стремленій въ государствѣ и обществѣ. Убѣжденія его отчасти перекочевали въ Новый свѣтъ вмѣстѣ съ разсѣянной толпой его приверженцевъ. Оставшіеся же или совершенно отказались отъ философіи, или же утѣшились философіей невмѣнательства.

Съ этихъ поръ, за немногими славными исключениями, господствующая въ нѣмецкихъ университетахъ философія предалась служенію филологіи или исторіографіи. По образцу Гегеля сдѣлана была попытка конструировать историко-философски и такой порядокъ вещей. Къ философіи примѣнена была романтическая идея Савиньи объ искусствѣ образованія права и говорилось: теперь эра образованія философскихъ міровоззрѣній прошла и философія перешла въ новый фазисъ, въ которомъ она представляетъ лишь исторію своего собственнаго прошлаго.

Если среди образованнаго общества кто-либо ощущалъ еще въ себѣ вообще потребность въ философіи, то онъ искалъ теперь убѣжища въ недавно лишь сдѣлавшемся популярнымъ міровоззрѣніи Артура Шопенгауэра, если только не удовлетворялся той популярной матерьялистической философіей, которая возникла на развалинахъ Фейербаховскаго.

ученія, какъ запоздалый отголосокъ революціонныхъ системъ прошлаго вѣка. Философія Шопенгауэра сдѣлалась истымъ выраженіемъ настроенія эпохи. И не остроумнымъ освѣщеніемъ проблемы познанія, не мистическимъ ученіемъ о волѣ привлекала она къ себѣ умы, а своимъ безнадежнымъ взглядомъ на міръ, своимъ утвержденіемъ, что жизнь есть рядъ страданій и лишеній, своимъ согласіемъ съ философіей индусовъ, что самоуничтоженіе—единственное спасеніе отъ этого зла. Это міровоззрѣніе—вѣрнѣйшее отраженіе настроенія отчаянія и удаленія отъ жизни, какое овладѣло умами. Распространеніе его показываетъ, что если какая либо эпоха не находитъ въ современной философіи соотвѣтствующей системы, то она съ вѣрнымъ инстинктомъ возвращается къ прошлому. Въ 20-хъ годахъ появленіе главнаго сочиненія Шопенгауэра прошло совершенно незамѣченнымъ. Пессимизмъ уединеннаго философа не нашелъ себѣ отклика въ такое время, когда болѣе смѣлые умы не отказались еще отъ надеждъ эпохи войнъ за освобожденіе, а болѣе спокойные или удовлетворялись существующимъ, или интались отдаленными гуманитарными идеалами. Теперь же пришло время пессимизма, и старецъ пережилъ еще триумфъ, который предсказалъ себѣ юношей.

Но въ этой философіи нравственная проблема естественнымъ образомъ лишена была всякаго политическаго значенія. Да и что за смыслъ имѣть говорить о принципахъ нравственной дѣятельности, если отказъ отъ воли дѣйствовать составляетъ высшій итогъ мудрости. Поэтому этика Шопенгауэра сводится къ психологін и метафизикѣ сострада-

нія. Все <sup>въ</sup>сей концъ <sup>и</sup>рируется вокругъ вопроса, какъ это человекъ, со своимъ чувственнымъ свойствамъ существо мозга костей эгоистическое, тѣмъ не менѣе способенъ къ расположенію къ другимъ.

Еще разъ совершился въ наши дни переворотъ, напоминающій движеніе эпохи войнъ за освобожденіе, — напоминающій его и все же рѣзко отъ него отличающійся по возникновенію и теченію, по подготовленію и результату своему. Тамъ сперва огромныя надежды, затѣмъ вынужденное отступленіе; здѣсь сперва боязнь и недовѣріе, затѣмъ сконцентрированіе народныхъ силъ и внезапное осуществленіе національных стремленій. Ходъ этихъ политическихъ переворотовъ соотвѣтствуетъ ихъ отношенію къ міру идей. Новѣйшее движеніе не такъ было подготовлено философскими идеями, какъ французская революція или войны за освобожденіе. Новая Германская имперія, созданіе политической необходимости, покоится не на общихъ идеяхъ о правахъ человека и гражданина, но на основаніи долга и чувствъ права общества, связаннаго культурой, образованіемъ и исторіей. Такимъ образомъ, каковы бы ни были ея недостатки, но въ имперіи этой осуществилась возвышенная иѣкогда Фихте идея національно-культурнаго государства.

Но какъ идеи отдаленнаго прошлаго отразились на современной жизни, такъ и наоборотъ — теченіе новѣйшей исторіи оказало, въ свою очередь, вліяніе на философское развитіе идей. Конечно трудно дать очеркъ современной политической исторіи,

а относительно умственных — это невозможно. Темъ не менѣе мы попытаемся намѣтить призна-ки времени, которые указываютъ на вѣроятный ходъ вещей въ будущемъ.

Мнѣ кажется, что яснѣе всего бросаются въ глаза два такихъ признака.

Пессимизмъ потерялъ свою власть надъ ума-ми. Для отдѣльныхъ личностей философія отрече-нія кажется еще, пожалуй, вѣрнымъ выраженіемъ ихъ субъективнаго настроенія, но господствующаго философскаго направленія она уже не составляетъ. Рядомъ съ этимъ идетъ измѣнившаяся оцѣнка об-щихъ проблемъ. Предыдущее время считало заня-тіе теоріей познанія преимущественной, если не единственной задачей философіи. Теперь дѣло об-стоитъ совершенно иначе. Въ настоящее время все сильнѣе выступаетъ на первый планъ нравственная проблема. Важнѣйшими вопросами современной фи-лософіи считаются вопросы о происхожденіи нрав-ственныхъ понятій, объ отношеніи личности къ об-ществу, о значеніи права и долга. Какъ же смотримъ мы теперь на эти вопросы? Какъ относятся идеи 1889 г. къ идеямъ 1789 г.?

Противоположность столѣтій отражается уже въ томъ, что относительно принциповъ, господство-вавшихъ въ XVIII вѣкѣ, не возбуждается никакихъ сомнѣній, что они тождественны у всѣхъ филосо-фовъ и политическихъ ораторовъ того времени; на-оборотъ, врядъ-ли кому-либо прійдетъ въ голову свести современные идеи въ одно, всѣми принятое, исповѣданіе вѣры. И въ XVIII вѣкѣ не было не-достатка въ разнообразіи мнѣній: но все же возрѣ-

прошла, и сей кончился отпечатокъ. Затѣмъ я вижу историческое направленіе нашего времени и въ томъ, что теперь заявляютъ притязаніе на право существованія чуть-ли не всѣхъ принциповъ, когда либо имѣвшихъ историческое оправданіе. Какъ среди нашихъ политическихъ партій средне-вѣковыя воззрѣнія борются съ просвѣщеннымъ рационализмомъ, дѣйствительная жизнь съ идеалами будущаго, могущими осуществиться когда-нибудь въ отдаленные вѣка, — такъ въ примѣненіи къ нравственной проблемѣ врядъ-ли существуетъ какое-нибудь когда-либо выдвинутое философское воззрѣніе, которое не имѣло бы теперь своего представителя. Но если мы сочтемъ истиннымъ выраженіемъ современнаго умственнаго настроенія тѣ идеи, которыя проходятъ черезъ современную политическую и социальную жизнь, то, я думаю, мы ни на минуту не усумнимся, каковъ будетъ отвѣтъ на поставленный выше вопросъ.

Если народы вообще имѣютъ право праздновать годовщины великихъ событій своего прошлаго, то никто не станетъ оспаривать у 1789 г. право на празднованіе столѣтія его. Однако было бы величайшей ошибкой соединять съ такимъ празднованіемъ мысль, что принципы 1789 года суть вѣчныя истины, которыя во всѣ времена съ непреодолимой силой требуютъ своего признанія.

Если прошлое столѣтіе смотрѣло на нравственность съ односторонней точки зрѣнія или права, или долга, то въ настоящее время наше нравственное міровоззрѣніе проникнуто мыслью, что долгъ и право суть понятія всюду связанныя между собою; мы

не знаемъ поэтому права, которое своей не заключало бы въ себя обязанности, будетъ ли то юридическая обязанность, исполненія которой можно требовать и взыскать, или же, какъ въ правѣ собственности, нравственная, предоставленная свободной волей. Эта послѣдняя нравственная обязанность тѣмъ отвѣтственнѣе, что она есть долгъ свободный, какъ это все яснѣе проникаетъ въ общественное сознание какъ разъ относительно права собственности, за которымъ долго не признавалось никакихъ обязанностей.

Если прошлое столѣтіе считало единичную личность реальнымъ объектомъ нравственныхъ цѣлей, то наше современное воззрѣніе отличается убѣжденіемъ, что политическое и нравственное общество стоитъ выше единичной личности. И этотъ взглядъ современная этика старается научно обосновать не путемъ сомнительныхъ діалектическихъ конструкций, но при помощи психологій, безпристрастно изслѣдующей явленія духовной жизни.

Наконецъ, если просвѣтительная философія считала разумъ единственнымъ судьей въ вопросахъ о правдѣ и неправдѣ, о добрѣ и злѣ, и потому видѣла въ интеллектуальной дѣятельности духа высшее благо, — то современная психологія и этика признали, что высшую человѣческую дѣятельность представляетъ выросшая изъ чувства и направляющая и мышленіе, и внѣшнія дѣйствія воля и что, поэтому, высшимъ человѣческимъ благомъ является добрая воля. Такой переворотъ въ воззрѣніяхъ отразился и на наукѣ и ея разработкѣ. Раціонализмъ



прошла... ея кон... вался мнѣнія, что вѣр-  
я вижу истин... за собой и вѣрное направ-  
и... том... болѣе скромнаго мнѣнія какъ о на-  
шемъ знаніи... о нашей силѣ. Тѣмъ болѣе  
проникнуть... бжденіемъ, что, хотя ближайшей  
нашей цѣлью является разработка науки, но наша  
важнѣйшая цѣль — выработка нравственнаго  
образа мышленія. Способность и вѣрность  
своему призванію, выработкѣ которыхъ способ-  
ствуютъ спеціальныя научныя дисциплины, — таковы  
свойства, въ какихъ преимущественно должны  
проявляться этотъ образъ мышленія также и въ  
средѣ ученаго міра. Философія сама по себѣ долж-  
на отказаться отъ преимущества, какое влечетъ за  
собой занятіе конкретными задачами жизни. Но  
она влечетъ мысль къ общимъ проблемамъ бытія,  
способствуетъ познанію задачъ личности и общества  
и, слѣдовательно, имѣетъ право надѣяться, что и  
ея помощь будетъ признана небезполезной въ об-  
щей нравственной работѣ науки.



продажу:

- Брюкстєра. (2-е изданіе).  
 Кеттлеръ.  
 100 л.—Вундта. (2-е изд.)  
 Делавозскій. Островскій.—Деметра  
 № 5. арствен. штатовъ.—А. Шенбаха (2-е изд.)  
 № 6. ительн. французск. литературы.—Брюкстєра.  
 № 7. Генія воотъ и помѣшательство.—Шарля Рише.  
 № 8. Самоубійство и современная цивилизація.—Г. фонъ-Шеля.  
 № 9. В. Шекспаръ. (Введеніе.—Біографія Ш.—Его стиль).—И. Тэна.  
 № 10. Литература и вырожденіе.—Рене Думика.  
 (2-й серіи).

- № 11. Причины экономическаго разстройства въ Европѣ.—Луио Брентано.  
 № 12. Звѣрь въ человѣкѣ.—Брандеса.  
 № 13. Этика и борьба за существованіе.—Лесли Стефена.  
 № 14. Законы культуры.—Отто-Генне-амъ-Ринъ.  
 № 15. Происхожденіе семьи.—Ф. Штрайслера.  
 № 16—17. Психологія мужчины и женщины и ея фізіологическія основанія.—А. Фуллеръ.

### ПЕЧАТАЮТСЯ:

- № 18. О возрастахъ человѣка. Шопенгауэра.  
 № 19. Новая политическая экономія. Густава Шенберга.

О послѣдующихъ выпускахъ будетъ своевременно объявлено.

Цѣна отдѣльному выпуску 15 коп., съ пересылкой 20 коп.

№ 16-17—25 к., съ пересылкой 30 к.

При покупкѣ въ складѣ изданія не менѣе 10 экземпляровъ одного или нѣсколькихъ названій дѣляется уступка въ 10%. По желанію книжки могутъ быть высылаемы наложеннымъ платежомъ.

**Книгопродавцамъ 20 %, уступки.**

Обращаться въ складъ „Международной Библіотеки“,  
 Одесса, типографія Исаковича, Гаванная, № 10.