

БЕЛАРУСКІ ДЗЯРЖАЎНЫ ЎНІВЕРСІТЭТ

АНТАЛОГІЯ
ФІЛАСОФСКОЙ ДУМКІ
БЕЛАРУСІ

у 3 тамах

Том 2

Частка 1

*Рэкамендавана
Вучэбна-метадычным аб'яднаннем
па гуманітарнай адукацыі ў якасці дапаможніка
для студэнтаў, якія навучаюцца
па спецыяльнасці 1-21 02 01 «Філасофія»*

МІНСК
БДУ
2021

УДК 1(476)(091)
ББК 87.3(4Бел)
А72

Складальнікі:

**А. А. Лягчылін, А. Ю. Дудчык, С. В. Вараб'ёва, Г. І. Клімовіч,
Т. Г. Румянцава, А. І. Бархаткоў, Я. С. Кунцэвіч, А. В. Грызунт**

Пад рэдакцыяй **А. А. Лягчыліна, А. Ю. Дудчыка**

Рэцэнзенты:

кафедра сацыяльна-гуманітарных дысцыплін
гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага педагагічнага
ўніверсітэта імя Максіма Танка (загадчык кафедры
кандыдат палітычных навук *С. В. Зенчанка*);
кандыдат філасофскіх навук *В. Б. Евароўскі*

Анталогія філасофскай думкі Беларусі : дапаможнік. У 3 т. Т. 2,
А72 ч. 1 / склад.: А. А. Лягчылін [і інш.] ; пад рэд. А. А. Лягчыліна,
А. Ю. Дудчыка. — Мінск : БДУ, 2021. — 223 с. : іл.
ISBN 978-985-881-114-3.

Частка 1 тома 2 (том 1 выйшаў у БДУ ў 2017 г.) змяшчае найбольш паказальныя фрагменты тэкстаў мысляроў Беларусі XIX ст. і прысвечаныя ім кароткія артыкулы, якія ўключаюць біяграфічныя матэрыялы і агляд іх філасофскіх поглядаў.

**УДК 1(476)(091)
ББК 87.3(4Бел)**

ISBN 978-985-881-114-3

©БДУ, 2021

*Да 100-годдзя БДУ.
Прысвячаецца даследчыкам
нацыянальнай філасофіі
кафедры гісторыі філасофіі і логікі:
І. М. Лушчыцкаму, А. А. Біралу,
М. В. Рожыну, М. І. Іоську,
А. С. Кляўчэню, С. А. Малевічу,
В. Ф. Шалькевічу*



ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКІХ ІДЭЙ У КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСІ. «ДОЎГАЕ ХІХ СТАГОДДЗЕ»: ПЕРСАНАЛІІ, ТЭКСТЫ, ІНТЭЛЕКТУАЛЬНЫЯ ЦЭНТРЫ

Пытанні, звязаныя з развіццём нацыянальнай філасофскай веды, знаходзяцца ў цэнтры ўвагі сучаснай беларускай філасофскай супольнасці. Яны актыўна абмяркоўваліся на Першым беларускім філасофскім кангрэсе (2017 г.), які прайшоў пад дэвізам «Нацыянальная філасофія ў глабальным свеце», а таксама падчас спецыялізаваных прафесійных дыскусій¹.

У апошнія гады супрацоўнікамі Інстытута філасофіі Акадэміі навук Беларусі быў апублікаваны шэраг фундаментальных прац, прысвечаных вывучэнню гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі, у тым ліку і праблемам ХІХ ст.²

Філасофія Беларусі ХІХ ст. вывучана далёка не дастаткова, хоць і ўяўляе сабою цікавую і арыгінальную з’яву ў духоўным жыцці беларускага грамадства. Дарэчы паказаць і на цяжкасць, з якой непазбежна сутыкаецца любы, хто бярэцца за вывучэнне дадзенай праблемы. Перыядычныя выданні ды асобныя філасофскія творы, якія выходзілі ў той час, захаваліся ў невялікай колькасці асобнікаў (некаторыя ў адзінкавых асобніках) і адносяцца да выключна рэдкіх і маладаступных выданняў. Яны знаходзяцца ў навуковых бібліятэках Беларусі, Літвы, Расіі, Украіны, Польшчы. Менавіта гэтыя абставіны значна ўскладняюць да-

¹ Нацыянальная філасофія в глобальном мире : материалы Первого белорус. филос. конгресса, Минск, 18–20 окт. 2017 г. / Ин-т философии Акад. наук Беларуси. Минск, 2018 ; Белорусская философская традиция как феномен духовной культуры : материалы круглого стола // Филос. исслед. : сб. науч. тр. Минск, 2018. Вып. 4. С. 30–51.

² Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі : у 6 т. Мінск, 2008–. Т. 1–4. 2008–2017 ; *Бабкоў І. М.* Памежжа эпох, скрыжаванне культур, складка цывілізацый: інтэлектуальная культура эпохі Асветніцтва і рамантызму // Филос. исслед. : сб. науч. тр. Минск, 2018. Вып. 4. С. 105–120 ; *Евароўскі В. Б.* З’яўленне беларускай нацыянальнай ідэі // Филос. исслед. : сб. науч. тр. Минск, 2018. Вып. 4. С. 121–133.

следаванне дадзенага кірунку. Мы паспрабуем прасачыць толькі асобныя тэндэнцыі працэсу ўспрымання філасофіі на працягу стагоддзя. Дэтална гэтая тэма можа быць разгледжана, зразумела, у больш аб'ёмным даследаванні.

Філасофская думка Беларусі ў XIX ст. мела шэраг інтэлектуальных цэнтраў (Полацкая езуіцкая акадэмія, Мінская духоўная семінарыя, Полацкі кадэцкі корпус, газеты «Северо-Западный край», «Минские епархиальные ведомости», «Минское слово», «Белорусская жизнь», бібліятэчныя фонды, інтэлектуальныя гурткі і сходы, у прыватнасці Мінскае таварыства аматараў прыгожых мастацтваў). Філасофскія тэксты, якія знаходзяцца ў бібліятэчных фондах, патрабуюць прафесійнага вывучэння ў айчыннай філасофіі¹. Комплексны погляд на дадзены перыяд дазволіць пашырыць і ўдакладніць існыя ўяўленні пра гісторыю філасофскай думкі Беларусі.

Гэтыя абставіны ў навукова-адукацыйным плане выклікалі неабходнасць выдання анталогіі філасофскай думкі Беларусі XIX ст. як стагоддзя, для Беларусі нібыта не філасофскага. Актуальнасць выдання абумоўлена патрэбай удакладніць і дапоўніць сённяшнія звесткі пра інтэлектуальнае жыццё і філасофскую думку Беларусі XIX ст.

Большасць спецыялістаў падкрэслівае значнасць перыяду «доўгага XIX стагоддзя» для станаўлення нацыянальнай самасвядомасці і інтэлектуальнай традыцыі нашага рэгіёна. Аб'ектыўнай асаблівасцю дадзенага перыяду з'яўляецца адсутнасць у другой палове XIX ст. у рэгіёне філасофскіх адукацыйных устаноў (пасля закрыцця Полацкай езуіцкай акадэміі ў 1820 г. і Віленскага ўніверсітэта ў 1832 г.), у сувязі з чым асноўны ўпор робіцца на тэксты публіцыстычнага, сацыяльна-палітычнага і мастацкага характару. У той жа час больш спецыялізаваная філасофская праблематыка, якая таксама закраналася ў культуры нашага рэгіёна, нашмат меней вядомая як прафесійнай супольнасці, так і студэнцкай аўдыторыі. Запаўненне пэўных белых плям у абсягу гістарычна-філасофскай веды прадугледжвае як спецыяльную гістарычна-архіўную даследчую працу, так і выкарыстанне адпаведных даследчых метадалогій. Сёння адзін з актуальных падыходаў да гістарычна-філасофскай веды робіць акцэнт на

¹ *Angiolini J.* Institutiones Philosophicae. Ad usum Studiosorum Academiae Polocensis. Polociae, 1819 ; *Dowgird A.* Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli Logika teoryczna i praktyczna. Połock, 1828 ; *Buczynski W.* Institutiones Philosophicae. Viennae, 1844 ; *Аргамарков А. П.* Сознание, самоочевидные истины и мыслимые пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков. Поллоцк, 1895 ; *Мейчик Д. М.* Фр. Ницше и «любовь к дальнему» // Северо-Западный край. 1903, 14 марта ; Учение Канта (К столетию со дня его кончины) // Северо-Западный край. 1904, 12 февр. ; *Скрынченко Д. В.* Ценность жизни по современному философскому и христианскому учению. СПб., 1908 і інш.

перакладу і цыркуляцыю веды паміж культурамі. Ён атрымаў назву культурнага трансферу. У найбольш сістэматызаваным выглядзе агульныя прынцыпы гэтага падыходу выкладзены ў працах М. Эспаня¹ і М. Вернера². Досыць падрабязная нямецкамоўная бібліяграфія на тэму культурнага трансферу ёсць на сайце ўніверсітэта аўстрыйскага горада Грац, у якім дзейнічае адзін з даследчых цэнтраў працэсаў культурнага трансферу³. З рускамоўных крыніц назавём працы Д. В. Лабачовай, К. Я. Дзмітрыевай, І. М. Лагуцінай⁴.

Як адзначаюць даследчыкі пазначанай канцэпцыі, асабліва важна разумець працэс узаемнага ўплыву ідэй, перанос з адной культурнай сітуацыі ў іншую, калі любы аб'ект трапляе ў іншы кантэкст і набывае новае значэнне. Культурны абмен — гэта не цыркуляцыя прадметаў і ідэй як яны ёсць, але іх няспынная рэінтэрпрэтацыя, пераасэнсаванне, пераазначванне. Агенты трансфераў — гэта людзі і іх творы, якія спрыяюць перамяшчэнню і распаўсюджванню веды і аб'ектаў з адной культурнай зоны ў іншую.

Прыхільнікі вывучэння культурных трансфераў прапаноўваюць дапоўніць кампаратывістыку як пошук адрозненняў і падабенстваў вывучэннем формаў культурнага змешвання, узаемнага пранікнення і гібрыдызацыі. У межах канцэпцыі культурных трансфераў прапаноўваецца пераасэнсаваць адносіны цэнтру і перыферыі, бакоў, якія прымаюць і аддаюць.

Акрамя таго, у сучаснай замежнай гісторыі філасофіі існуе шэраг даследаванняў, прысвечаных інстытуцыянальным аспектам існавання філасофскіх ідэй, у тым ліку і ў перыядычных выданнях, а таксама асабліва сям адукацыйных устаноў (У. Шнайдэр, К. Шарль,

¹ Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М., 2018 ; *Espagne M. Der theoretische Stand der Kulturtransferforschung // Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert.* Wien, 2003. P. 63–75 ; *Idem. Die Rolle der Mittler im Kulturtransfer // Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815.* Leipzig, 1997. P. 309–329.

² Werner M. Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum Kulturtransfer // Kulturtransfer im Epochenbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815. Leipzig, 1997. P. 139–155.

³ Bibliographie Kulturtransfer [Electronic resource]. URL: <http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/kutrbib.htm> (date of access: 10.07.2019).

⁴ Лобачева Д. В. Культурный трансфер: определение, структура, роль в системе литературных взаимодействий // Вестн. Том. гос. пед. ун-та. 2010. № 8. С. 12–17 ; Дмитриева Е. Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопр. лит. 2011. № 4. С. 302–313 ; Лагутина И. Н. Россия и Германия на перекрестке культур: культурный трансфер в системе русско-немецких литературных взаимодействий конца XVIII – первой трети XX века. М., 2008.

Ж.-Л. Фабіані¹). Нарэшце, выкарыстоўваецца і такое паняцце, як картаграфія, у дачыненні да галіны гісторыі філасофіі (Н. Голдберг²).

У дадзенай анталогіі ў духу названых метадалогій паказана развіццё філасофскай думкі Беларусі ў XIX ст., г. зн. прасочваецца трансфер асноўных філасофскіх кірункаў, якія існавалі ў еўрапейскай філасофіі, у інтэлектуальнай культуры Беларусі. У кнізе прыводзяцца біяграфічныя звесткі пра мысляроў, філасофскія тэксты ўраджэнцаў Беларусі, іншыя філасофскія крыніцы, выдадзеныя на тэрыторыі нашай краіны, а таксама філасофскія творы мысляроў, якія так або інакш характарызуюць узровень развіцця філасофіі ў Беларусі ў XIX ст.

Пасля апошняга падзелу Рэчы Паспалітай (1795 г.) тэрыторыя цяперашняй Беларусі ўвайшла ў склад Расійскай імперыі, утварыўшы тэрытарыяльную адзінку Паўночна-Заходні край. У Паўночна-Заходні край уваходзілі 6 губерняў: Мінская, Гродзенская, Віцебская, Віленская, Магілёўская і Ковенская. Цэнтрамі інтэлектуальнай думкі, акрамя заходнееўрапейскіх універсітэтаў (Кёнігсберг, Эрланген, Ена, Берлін, Варшава і інш.), для моладзі нашага краю становяцца Вільня, Пецярбург, Масква, Кіеў. Вось як, у прыватнасці, пра Вільню 20-х гг. XIX ст. пісаў Ф. В. Булгарын: «Я быў сведкам, калі ў Вільні пражывала ўсё найвышэйшае грамадства заходніх губерняў»³. Пэўныя метадалагічныя напрацоўкі пра гэты перыяд сабраныя ў калектыўным праекце «Паняцці аб Расіі» і кнізе М. Д. Даўбілава «Рускі край, чужая вера: Этнаканфесійная палітыка імперыі ў Літве і Беларусі пры Аляксандру II»⁴.

У першай палове XIX ст. у рэгіёне былі дзве неардынарныя вышэйшыя навучальныя ўстановы – Віленскі ўніверсітэт (1803–1832 гг.) і Полацкая езуіцкая акадэмія (1812–1820 гг.)⁵. У Вільні і Полацку працавалі вядомыя навукоўцы з розных дзяржаў Еўропы, прадстаўнікі розных нацыянальнасцей (палякі, рускія, немцы, італьянцы, французы і інш.), у тым ліку і нашы

¹ *Schneider U. J. Philosophie und Universitet. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg, 1999*; *Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке // Логос. 2004. № 3–4. С. 61–90*; *Шарль К. Интеллектуалы во Франции: вторая половина XIX века. М., 2005*; *Фабіані Ж.-Л. Філасофы Рэспублікі // Логос. 2004. № 3–4. С. 91–122.*

² *Goldberg N. History of philosophy and conceptual cartography // Analytic Philosophy. 2017. № 58 (2). P. 119–138*; *Мыслящая Россия: картография современных интеллектуальных направлений / под ред. В. Куренного. М., 2006.*

³ *Рейтблам А. И. Фаддей Венедиктович Булгарин: идеолог, журналист, консультант секретной полиции: статьи и материалы. М., 2016. С. 48.*

⁴ *Понятия о России: к исторической семантике имперского периода: сборник / ред.: А. Миллер, Д. Сдвижков, И. Ширле. М., 2012*; *Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010.*

⁵ *Giżycki J. M. Materyały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych. Kraków, 1905.*

суайчыннікі. На высокім узроўні выкладалася філасофія і сумежныя з ёю навучальныя дысцыпліны. Віленскімі і полацкімі навукоўцамі быў падрыхтаваны і апублікаваны шэраг значных філасофскіх прац у сілу гістарычных традыцый на лацінскай і польскай мовах. Гэта былі кнігі Дж. Анджаліні, В. Бучыньскага, І. Г. Абіхта, Я. Снядэцкага, А. Доўгірда і інш. У Полацку і Вільні выходзілі два розныя ў сваёй ідэйнай скіраванасці перыядычныя навуковыя часопісы – «Полацкі мясячнік» (*Miesięcznik Połocki*, 1818–1820 гг.) і «Віленскі дзённік» (*Dziennik Wileński*, 1805–1806 і 1815–1830 гг.), на старонках якіх разглядаліся і ацэньваліся розныя аспекты філасофіі. Усё гэта – найкаштоўнейшыя крыніцы для вывучэння філасофскай думкі XIX ст. у кантэксце культурнага трансферу ўсходнееўрапейскага рэгіёна і Паўночна-Заходняга краю ў прыватнасці.

У папулярызацыі дыскусійных філасофскіх ведаў важную ролю адыграў часопіс *Athenaeum*, які выдаваўся ў Вільні з 1841 да 1851 г. Заснавальнік і рэдактар *Athenaeum* Ю. І. Крашэўскі – адзін з самых вядомых польска-ўкраінска-беларускіх інтэлектуалаў XIX ст. На старонках яго часопіса былі апублікаваныя актуальныя для таго часу філасофскія нататкі.

«Доўгае XIX стагоддзе» ў еўрапейскай філасофіі асацыюецца з нямецкай філасофіяй. Менавіта яна вызначала напрамкі інтэлектуальнага развіцця пасля французскай філасофіі Новага часу. І. Кант, Ф. Шэлінг, Г. Гегель, А. Шапенгаўэр, Ф. Ніцшэ, К. Маркс, Ф. Энгельс і іншыя нямецкія мысляры зачароўвалі і розумы ўсходніх еўрапейцаў. У інтэлектуальнай культуры Паўночна-Заходняга краю, у які ўваходзіла і Беларусь, вельмі актыўна абмяркоўваліся іх філасофскія ідэі.

Найбольш папулярным у канцы XVIII – пачатку XIX ст. у Еўропе было вучэнне кёнігсбергскага мысляра І. Канта (1724–1804). Ідэі Канта як у нямецкамоўных краінах, так і за іх межамі былі ўспрынятыя ў навуковых колах неадназначна. Як заўсёды, меркаванні падзяліліся дыяметральна супрацьлегла.

Адным з першых інтэлектуалаў, якія ўспрынялі філасофію І. Канта, быў наш суайчыннік С. Маймон (1753–1800). Самавук, ён здолеў увайсці ў інтэлектуальную эліту Германіі і быў адзіным з апанентаў Канта, крытыку якога Кант увогуле ўхваліў.

Высока ацаніў філасофскія і найперш сацыяльна-палітычныя ідэі І. Канта слухач яго лекцый і таксама ўраджэнец Беларусі Іосіф Быхавец (1778–1845). Падчас вучобы ў Кёнігсбергскім універсітэце (1799–1802 гг.) ён пераклаў з нямецкай мовы тры працы Канта: «Ідэя ўсеагульнай гісторыі ў сусветна-грамадзянскім плане», «Да вечнага міру», «Спрэчка факультэтаў». У сваіх успамінах пра тыя часы ў 1843 г. ён паведаміў пра гэта Ю. Крашэўскаму: «Хацеў праверыць, ці зможа прышчапіцца філасофія Канта ў Польшчы. Распарадзіўся друкаваць у Круляўцы (Кёнігсберг. – *Заўвага рэд.*) толькі па трыста асобнікаў, усё разышлося, але не зрабіла

ў розумах моцнага ўражання, якому вельмі супраціўляўся Ян Снядэцкі, як-ніяк муж вядомы»¹.

Найбольш паслядоўным эпігонам кантаўскай філасофіі і адным з першых адэптаў і прапагандыстаў яе ў нашым рэгіёне быў І. Г. Абіхт (1762–1816). Ён быў запрошаны ў якасці прафесара філасофіі з Эрлангенскага ўніверсітэта ў Віленскі ўніверсітэт. На працягу дванаццаці гадоў ён выкладаў тут логіку, метафізіку, этыку, псіхалогію, уводзіны ў філасофію. Свае лекцыі ён чытаў на латыні. Яго праца «Уводзіны ў філасофію», у якой высокая ацэньвалася філасофія Канта, была выдадзена ў 1814 г. у Вільні на лацінскай мове².

Значную ролю ў папулярызацыі духоўнай спадчыны І. Канта адыграў прыхільнік поглядаў нямецкага мыслера, выпускнік Віленскага ўніверсітэта Я. Баброўскі (1777–1823). У 1819 г. ён пераклаў на польскую мову і выдаў у Вільні працу І. Канта «Пра педагогіку».

Апанентам кантаўскай філасофіі выступаў Я. Снядэцкі (1756–1830), рэктар (1807–1815 гг.) Віленскага ўніверсітэта. З 1806 г. ён стала звяртаўся да аналізу філасофіі І. Канта, палемізаваў з ім у сваіх публікацыях. Ён напісаў шэраг філасофскіх прац, такіх як «Пра метафізіку»³, «Пра філасофію», «Філасофія чалавечага розуму» і інш. Як прыхільнік сенсуалізму французскіх асветнікаў XVIII ст., ён стаў праціўнікам апрыярызму і трансцэндэнталізму Канта. Дэталёвы аналіз крытыкі Я. Снядэцкім філасофіі Канта дадзены ў працах выпускніка Мінскай мужчынскай гімназіі, а пасля вядомага польскага філосафа М. Масоніуса⁴.

Да ліку крытыкаў Канта належаў і ўрадженец Магілёўшчыны А. Доўгінд (1776–1835), ад’юнкт прафесара на кафедры філасофіі Віленскага ўніверсітэта. Ён з’яўляецца аўтарам фундаментальнай працы «Трактат пра натуральныя правілы мыслення, або Тэарэтычная і практычная логіка», якая выйшла ў Полацку ў 1828 г. У ёй дадзены паслядоўны аналіз працы І. Канта «Крытыка чыстага розуму», яе асноўных частак – трансцэндэнтальнай эстэтыкі, трансцэндэнтальнай аналітыкі і трансцэндэнтальнай дыялектыкі.

Палемізавалі з Кантам і прафесары Полацкай езуіцкай акадэміі. Найбольш яркім апанентам быў прафесар філасофіі Полацкай акадэміі, адзін з першых і выдатных прадстаўнікоў неасхаластыкі XIX ст. італьянец Джузэпэ Анджаліні (1747–1814). У лекцыях, прачытаных для студэнтаў акадэміі і выдадзеных у Полацку ў 1819 г. (пасля смерці аўтара), Дж. Анджаліні неаднаразова палемізаваў з І. Кантам⁵.

¹ *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku / opracowanie naukowe Tomasz Kupś. Toruń, 2014. Cz. 1. S. 17.*

² *Abicht I. Initia philosophiae proprie sic dictae. Vilnae, 1814.*

³ *Снядэцкі Я. О метафизике // Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей : в 3 т. М., 1956. Т. 1. С. 641–652.*

⁴ *Szotek B. Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna. Katowice, 2001.*

⁵ *Angiolini J. Institutiones Philosophicae... (Гэты твор пазней перавыдаваўся ў Фэары (1820), Браціславе (1834), Турыне (1849)).*

Супраць філасофіі І. Канта выступіў і іншы вядомы прафесар Полацкай акадэміі, ураджэнец Беларусі В. Бучыньскі (1789–1853). Яго погляды адлюстраваныя ў трохтомнай працы «Асновы філасофіі», выдадзенай на латыні ў Вене ў 1843–1844 гг. У аснову гэтага твора пакладзены лекцыі, прачытаныя для студэнтаў езуіцкай акадэміі ў Полацку.

Вядома, што з другой паловы XIX ст. у заходнееўрапейскую філасофію зноў пачынаюць пранікаць ідэі І. Канта, але выказаныя ў спецыфічнай форме, адпаведнай духу таго часу – духу неакантыянства. Так, тэзіс Ота Лібмана «Назад да Канта!», яўна выказаны ў працы «Кант і эпігоны» (1865), паслужыў адпраўным пунктам для публікацыі шэрагу артыкулаў еўрапейскіх паслядоўнікаў Канта. Вось як асэнсоўвае гэтую з’яву В. Віндэльбанд: «Філасофскае адраджэнне кантыянства, якое чырвонай ніткай праходзіць праз усю другую палову XIX стагоддзя <...> уяўляе сабою пярэстую карціну, дзе зноў паўтараюцца з усімі адценнямі тыя супярэчлівыя вытлумачэнні, якім ужо падвяргалася вучэнне Канта адразу ж пасля свайго з’яўлення»¹. Не пакінула без увагі гэтую праблему і інтэлектуальная эліта нашага рэгіёна.

Адна з такіх прац, якая выйшла ў Полацку ў 1895 г., называлася «Свядомасць, самавідавочныя ісціны і магчымыя прасторы паводле Канта і на погляд сучасных філосафаў і матэматыкаў». Яе аўтар – А. П. Аргамакаў (1842–1931), прыхільнік актуальных навуковых і філасофскіх поглядаў канца XIX ст., у тым ліку і неакантыянскіх.

З’явіліся і іншыя асобныя публікацыі. Так, у газеце «Северо-Западный край» ад 12 лютага 1904 г. у Мінску выйшаў артыкул пад назвай «Вучэнне Канта (Да стагоддзя з дня яго смерці)». Аўтар матэрыялу падпісаўся «Зімеў». Гэта перакладны артыкул з нямецкага выдання² на рускую мову вядомага нямецкага кантыянца, пісьменніка-фантаста Курда Ласвіца (1848–1910).

Прыведзеныя публікацыі адлюстроўваюць агульны дух таго часу, пэўнага роду пашану да філасофскай спадчыны Канта ў Еўропе, у тым ліку і на тэрыторыі тагачаснай Беларусі. Гэтыя малавядомыя матэрыялы – актуальная тэма даследавання для сучасных гісторыкаў беларускай філасофіі.

У пачатку 20-х гг. XIX ст. у нашым рэгіёне пачалося знаёмства і з філасофіяй Ф. Шэлінга. Вестуном гэтых ідэй выступіў Ю. Галухоўскі (1797–1858), прамы вучань Шэлінга. У 1822 г. у Эрлангене выйшаў на нямецкай мове яго твор «Філасофія, якая адносіцца да жыцця цэлых народаў і кожнага чалавека»³, прысвечаны Шэлінгу. У 1834 г. кніга

¹ *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М., 1998. С. 431.

² *Lasswitz K.* Der kritische Gedanke (zur Erinnerung an die hundertste Wiederkehr von Kants Todestag). Gotha, 1904.

³ *Голуховский Ю.* Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. СПб., 1834.

Ю. Галухоўскага была перакладзена «першым рускім шэлінгянцам» Д. М. Вяланскім на рускую мову. Гэтая праца паслужыла падставай для запрашэння Ю. Галухоўскага на кафедру філасофіі ў Віленскі ўніверсітэт, дзе яго выкладчыцкая дзейнасць працягвалася вельмі нядоўга (з восені 1823 да лютага 1824 г.). Нягледзячы на сваю папулярнасць, а можа і насуперак ёй, Ю. Галухоўскі пасля завяршэння працэсу філаматаў разам з іншымі вядомымі прафесарамі (М. Баброўскім, І. Даніловічам, І. Лявелем) быў пазбаўлены кафедры на падставе «дрэннага ўплыву на моладзь».

У 30–40-я гг. XIX ст. у Еўропе, асабліва ў Германіі, актыўна палемізавалі наконт моднай тады гегелеўскай філасофіі. Галоўная тэма, вакол якой вяліся дыскусіі, – гэта праблема інтэрпрэтацыі гегелеўскай філасофіі рэлігіі. Пункты гледжання былі дыяметральна супрацьлеглымі: правагегельянцы супрацьстаялі левагегельянцам. У нашым рэгіёне падобныя спрэчкі таксама вяліся.

Своеасабліваю пазіцыю займаў наваградскі адвакат Фларыян Бохвіц (1799–1856). Яго трактоўка нямецкага ідэалізму і гегелеўскай філасофіі рэлігіі выказана ў творах «Лад маіх думак» (ч. 1 – 1838, ч. 2 – 1839), «Лад маіх думак пра мэту існавання чалавека» (1841), «Думкі пра выхаванне чалавека» (1847)¹.

Супраць філасофіі Гегеля выступіў І. П. Галавінскі (1807–1855) – рэктар Пецябургскай рымска-каталіцкай духоўнай акадэміі і адначасова арцыбіскуп-мітрапаліт Магілёўскі (1851–1855). У сваім творы «Пра дачыненне беспасярэдняй філасофіі да рэлігіі і нашай цывілізацыі» (1846) ён крытыкуе філасофію Гегеля і яго прыхільнікаў, мяркуючы, што філасофія рэлігіі Гегеля выступала ў форме пантэізму².

Падобна трактаваў гегелеўскія ідэі і М. Ю. Якубовіч (1784–1853) – былы настаўнік лацінскай мовы гімназій нашага рэгіёна (Паставы, Свіслач, Гродна), а затым прафесар гэтага ж прадмету спачатку ў Кіеўскім, а потым Маскоўскім універсітэце. У сваёй працы «Хрысціянская філасофія жыцця ў параўнанні з пантэістычнай філасофіяй нашага часу» (1853) ён паказвае філасофію рэлігіі Шэлінга і Гегеля як асабліва пантэістычныя сістэмы³.

Дыялектычныя ідэі гегелеўскага вучэння знайшлі прасякнутае павагаю адлюстраванне ў часопісе *Athenaeum*. На яго старонках з’яўляецца шэраг публікацый, прысвечаных філасофіі Гегеля, друкуюцца ўрыўкі

¹ *Bohwić F.* *Obraz myśli. Cz. 1.* Wilno, 1838 ; *Idem.* *Obraz myśli. Cz. 2.* Wilno, 1839 ; *Idem.* *Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka.* Wilno, 1841 ; *Idem.* *Pomysłu o wychowaniu człowieka.* Wilno, 1847.

² *Holowinski I.* *O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacji naszej // Tygodnik Petersburski: gazeta urzędowa Królestwa Polskiego.* 1846. № 17. S. 126–128.

³ *Jakubowicz M.* *Chrześcijańska filozofia życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną.* Cz. 1–3. Wilno, 1853.

з прац класіка нямецкай філасофіі. Яркімі прыхільнікамі гегелеўскай філасофіі былі Т. Шчанеўскі (1808–1880) і Ю. І. Крашэўскі (1812–1887). У *Athenaeum* выходзяць іх пераклады і некалькі артыкулаў, якія папулярызуюць гегелеўскія філасофскія ідэі.

У канцы XIX – самым пачатку XX ст. у Беларусі з’яўляюцца першыя водгукі на папулярную тады філасофію Ф. Ніцшэ. У газеце «Северо-Западный край» у 1903 г. публікуецца дыскусія Мінскага таварыства аматараў прыгожых мастацтваў пад назвай «Фр. Ніцшэ і “любоў да далёкага”», у якой выкладаюцца ніцшэанскія роздумы пра сутнасць чалавека. Альтэрнатыўны пункт гледжання выказвае багаслоў Д. В. Скрынчанка (1874–1947), які з 1903 да 1912 г. працаваў выкладчыкам гісторыі і лацінскай мовы ў Мінскай духоўнай семінары і быў рэдактарам «Минских епархиальных ведомостей». Ён апублікаваў у 1908 г. працу «Каштоўнасць жыцця паводле сучасна-філасофскага і хрысціянскага вучэння». У ёй з рэлігійных пазіцый даецца крытычная ацэнка філасофіі Ф. Ніцшэ.

Тэма «К. Маркс, Ф. Энгельс і Беларусь» даследавана досыць скрупулёзна ў 60–90-я гг. XX ст. беларускімі гісторыкамі і філосафамі¹. Сёння гэтая тэма – бібліяграфічная рэдкасць, а артыкулы з’яўляюцца толькі з нагоды знамянальных дат.

Рэцэпцыя творчасці Маркса і Энгельса ў канцы XIX ст. у Беларусі звязана найперш з дзейнасцю рэвалюцыйна настроенай моладзі. Беларускія даследчыкі выявілі дастаткова фактаў таго, што ў рэвалюцыйных гуртках самаадукацыі Мінска і іншых гарадоў вывучаліся апублікаваныя творы Маркса і Энгельса: «Капітал», «Галеча філасофіі», «Маніфест Камуністычнай партыі», «Становішча рабочага класу ў Англіі», «Наёмная праца і капітал», «Анты-Дзюрынг» і інш.² Больш масавы публіцыстычны характар ідэйная спадчына марксізму набывае з пачаткам выдання ў Мінску з 1 лістапада 1902 г. штодзённай легальнай грамадска-палітычнай і літаратурнай газеты «Северо-Западный край».

Трэба канстатаваць, што асноўныя філасофскія ідэі XIX ст. знайшлі творчае адлюстраванне ў асяроддзі інтэлектуалаў нашага рэгіёна. Усё гэта сведчыць пра залучанасць іх у культурны трансфер еўрапейскай філасофскай думкі, які стаў важным момантам у далейшым духоўным развіцці нашай Айчыны.

Збор філасофскай думкі Беларусі, прапанаваны ў дадзеным дапаможніку, з’яўляецца адлюстраваннем найперш нямецкай філасофіі і яе

¹ *Иосько М. И.* К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Белоруссия. Минск, 1977.

² *Купчин Н. С.* Распространение марксизма в Белоруссии в конце XIX в. (1883–1900) // Из истории борьбы за распространение марксизма в Белоруссии (1883–1917). Минск, 1958. С. 3–16.

прадстаўнікоў, якія, як мы адзначылі на самым пачатку, вызначылі ўсю еўрапейскую філасофію XIX ст. Аднак варта заўважыць, што тое ж XIX ст. насычана і іншымі, не менш значнымі філасофска-светапогляднымі сюжэтамі, якія таксама знайшлі сваё месца ў інтэлектуальнай гісторыі нашага рэгіёна. Найперш гаворка ідзе пра пазітывізм у яго розных праекцыях, рамантызм, разнастайныя формы рэлігійнай філасофіі, нацыянальныя ідэалагічныя праекты, філасофскую рэцэпцыю ўсходняй культуры (будызму, ісламу) і інш. Гэтым кірункам будзе прысвечаная другая частка другога тома.

Выданне прызначана перш за ўсё для студэнтаў, якія вывучаюць беларускую інтэлектуальную культуру. З ім яны змогуць пераканацца, што культура не ведае межаў. Дзякуючы канкрэтным асобам і іх творам, з дапамогай абмену ведамі мы здольныя зразумець сусветную інтэлектуальную супольнасць як звязаную разам шматлікімі масткамі трансфераў культурную прастору.

А. А. Лягчылін, А. Ю. Дудчык, Я. С. Куцэвіч



ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКІХ ІДЭЙ ІМАНУІЛА КАНТА

Імануіл Кант (1724–1804) належыць да ліку тых мысляроў, ідэі якіх аказалі велізарны ўплыў на развіццё еўрапейскай, уключаючы і ўсходнееўрапейскую, філасофіі. Гаворка, зрэшты, будзе ісці не толькі пра добрасумленнае пераказванне, станю́чае засваенне ці глыбокі аналіз і творчую інтэрпрэтацыю яго вучэння, але і пра палеміку з ім і нават не-прыманне, а часам і пра жорсткую крытыку яго ідэй.

Філасоф па праве лічыцца заснавальнікам традыцыі нямецкага трансцэндэнтальна-крытычнага ідэалізму – вучэння, якое заклала асновы разумення філасофіі, з якога паходзяць многія ўстаноўкі наступнага, у тым ліку і сучаснага, філасафавання. У тэрмінах кантыянскага слоўніка гэта азначае спробу крытычнага запытання пра сучаснасць, пра тое, што мы можам ведаць, што мы павінны рабіць, на што можам спадзявацца і што такое чалавек, а таксама ці маем мы мужнасць карыстацца ўласным розумам.

Усё жыццё І. Канта было звязана з горадам Кёнігсбергам (сёння Калінінград), дзе ён нарадзіўся, скончыў універсітэт і прайшоў шлях ад памочніка бібліятэкара да прафесара і рэктара, дзе быў пахаваны. У яго інтэлектуальнай біяграфіі вылучаюць дакрытычны, перадкрытычны, крытычны і паслякрытычны перыяды. У дакрытычны перыяд (з 1746 да пачатку 1770-х гг.) ён здзяйсняе шэраг паваротных адкрыццяў у галіне натурфіласофіі, пераходзячы ад даследавання асобных пытанняў універсальнай касмалагічнай праблематыкі да стварэння агульнай канцэпцыі і карціны свету – найбольш маштабнай і грунтоўна распрацаванай нават у параўнанні з ньютанаўскай касмаганічнай гіпотэзай. У гэты ж перыяд ён шмат разважае аб праблемах метафізікі і метафізічнага метаду, суадносячы яго з метадамі матэматыкі і прыродазнаўства, аб здольнасці нашага мыслення выказаць і зразумець структуру сапраўднага свету.

З 1770 на 1781 г. доўжыцца перадкрытычны перыяд, або так званы перыяд маўчання. І хоць у гэты час Кант апублікаваў толькі некалькі невялікіх работ, ён падрыхтаваў мноства нататак і нарысаў, якія паклалі пачатак фарміраванню ўласнай філасофскай канцэпцыі.

Крытычны перыяд датуець годам выхаду ў свет першага выдання «Крытыкі чыстага розуму» («*Kritik der reinen Vernunft*», 1781), у якой і былі распрацаваны яго трансцэндэнтальна-крытычны метад і асновы трансцэндэнтальнай філасофіі. Назву «крытычны» ён атрымае дзякуючы патрабаванню І. Канта засноўваць усялякае філасофскае даследаванне на крытыцы, пад якой ён разумеў не крытыку кніг і сістэм, а крытыку здольнасці розуму наогул у дачыненні да ўсіх ведаў, да якіх ён можа імкнуцца незалежна ад усялякага вопыту. Гаворка ідзе аб даследаванні нашай пазнавальнай здольнасці і тых межаў, далей за якія не можа распасцірацца пазнанне (у сілу самога стану нашага розуму).

Шэраг ідэй кантаўскай філасофіі мае і сёння актуальнае значэнне. Яго рэформа метафізікі, прызнанне яе не як навукі аб звышпачуццёвых рэчах, а як сістэмы апырёрнага сінтэтычнага пазнання прыроды, метафізічных пачаткаў прыродазнаўства і метафізікі нораваў, адыграе вялікую ролю для далейшага, больш плённага развіцця гэтай навукі. Апошняя павінна даць, паводле І. Канта, архітэктоніку, поўны план развіцця ўсёй культуры чалавечага розуму, які сыходзіць з базісных прынцыпаў. Важна і прызнанне ім неабходнасці філасофіі для рэалізацыі істотных мэтай чалавека і чалавецтва. Ён пісаў, што калі існуе навука, сапраўды патрэбная чалавеку, то гэта тая, якой ён вучыць, — а менавіта з якой можна належным чынам заняць прызначанае чалавеку месца ў свеце і навучыцца таму, якім трэба быць, каб быць чалавекам.

Вялікім стаў уклад І. Канта і ў вучэнне маралі. Абгрунтаванне ім маральнай аўтаноміі асобы, прызнанне годнасці чалавека абсалютнай каштоўнасцю і мэтай у сабе, а таксама ідэя аб сумяшчальнасці навуковага дэтэрмінізму з прызнаннем свабоды асобы, якая разумеецца як абавязак, — усё гэта вызначае яго метафізіку нораваў, у цэнтры якой ляжыць яго знакамiты катэгарычны імператыў. Згодна з ім мы павінны ставіцца да чалавецтва і ў сваёй асобе, і ў асобе ўсялякага іншага гэтак жа, як да мэты, і ніколі не ставіцца да яго толькі як да сродку.

Аднак было б памылкай лічыць працэс распаўсюджвання кантаўскай філасофіі трыумфальным шэсцем. З першых дзён яна знаходзілася ў цэнтры дыскусій. Як ужо адзначалася, ідэі філосафа не толькі паспяхова развіваліся, засвойваліся і абараняліся яго шматлікімі адэптамі, але і рэзка крытыкаваліся апанентамі (І. Г. Гердэр (1744—1803) і інш.). З прычыны складанасці яго філасофіі яе часта не разумелі і зводзілі то да абноўленай версіі Дж. Лока, то да апырыярызму Г. Лейбніца, то да іх эклектычнага спалучэння. Спробы істотнай інтэрпрэтацыі вучэння І. Канта мы знаходзім у працах такіх яго вядомых сучаснікаў, як М. Мендэльсон (1729—1786), К. Л. Рэйнгольд (1758—1823), Г. Э. Шульцэ (1761—1833), С. Маймон (1753—1800), Ф. Якобі (1743—1819), І. Фіхтэ (1762—1814), Ф. Шэлінг (1775—1854), Г. Гегель (1770—1831) і інш. Згадваючы пазнейшых аўтараў, якія пакінулі значны след у гісторыі асэнсавання кантыянства, нельга не назваць

імёны А. Шапенгаўэра (1788–1860) і М. Хайдэгера (1889–1976). Было б несправядліва, аднак, не адзначыць некаторы залішак у інтэрпрэтатарскім сваволлі двух апошніх аўтараў. Дзёрзкія рэйды гэтых мысляроў у трансцэндэнтальныя джунглі іх вялікага суайчынніка стануць на доўгія гады прадметам спецыяльнага вывучэння.

Асабліва трэба адзначыць і такую важную частку ў развіцці і інтэрпрэтацыі ідэй І. Канта, як неакантыянства, шырока прадстаўленае як яго вернымі адэптамі, так і проста эпігонамі. Існуе мноства варыянтаў класіфікацыі асноўных яго напрамкаў, але ўсе яны адзіныя ў выдзяленні ў якасці ядра гэтага руху Марбургскай (Г. Коген (1842–1918), П. Наторп (1854–1924), Э. Касірэр (1874–1945)) і Бадэнскай школ (В. Віндэльбанд (1848–1915), Г. Рыкерт (1863–1936)). Варта адзначыць і такія напрамкі неакантыянства, як фізіялагічны, метафізічны, рэалістычны, рэлятывісцкі і псіхалагічны. Маштабы неакантыянскага руху былі такія вялікія, што ўзрушылі інтэлектуальную прастору ўсёй кантынентальнай Еўропы, склаўшы цэлую гісторыю не толькі перакладаў, але і трансферу, пераносу кантаўскіх ідэй з адной культурнай сітуацыі ў іншую, дзе яны часам набывалі новае значэнне. Услед за Германіяй ідэй І. Канта трапілі ў асяроддзе ўніверсітэцкай прафесуры ў Францыі, дзе лідарам неакрытыцызму стаў Ш. Рэнуўе (1815–1903). Сярод французскіх неакантыянцаў канца XIX ст. варта назваць А. Гамелена (1872–1958), а самым значным і ўплывовым яго прадстаўніком стаў Л. Брунсвік (1869–1944), уплыў ідэй якога заставаўся значным аж да 1920–1930-х гг.

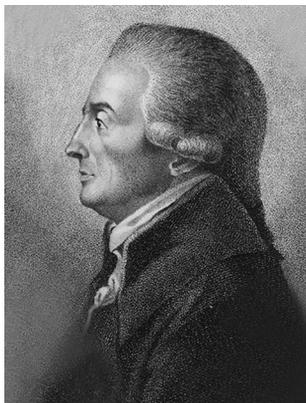
Сур'ёзныя спробы інтэрпрэтацыі аўтэнтчных кантаўскіх сэнсаў можна з упэўненасцю зафіксаваць і ў духоўным жыцці Расіі XIX ст. Тут нельга не згадаць знакавую сустрэчу І. Канта з М. М. Карамзіным, які апублікаваў асноўныя яе змест у сваіх «Лістах рускага вандроўніка» (1792), што атрымалі шырокую агалоску і шмат у чым паспрыялі станоўчаму ўспрыманню імя, асобы і вучэння І. Канта ў Расіі. Рэцэпцыі ідэй нямецкага філосафа дапамагала і тое, што ў шэрагу ўніверсітэтаў Расіі яго вучэнне папулярызавалі вядомыя заходнія паслядоўнікі яго філасофіі: І. В. Мельман (1764(5)–1795), І. Г. Бюле (1763–1791), І. Б. Шад (1758–1834), І. Х. Фінке (1773–1814) і інш., а таксама тое, што дзясяткі расійскіх студэнтаў знаёміліся з тэкстамі І. Канта ў арыгінале, навучаючыся ў нямецкіх універсітэтах, і затым, вяртаючыся на радзіму, распаўсюджвалі яго ідэй. У канцы XIX ст. руская філасофія перажывала свой росквіт, і шмат у чым дзякуючы І. Канту тут узніклі цікавыя сюжэты, якія актуальныя і сёння: Кант і Дастаеўскі, Кант і Салаўёў, Кант і Талстой і г. д. Тэма «Кант і Расія», як, зрэшты, і агляд асноўных этапаў станаўлення і развіцця рускага неакантыянства з прычыны іх грандыёзнасці і невычарпанасці маюць патрэбу ў адмысловым аналізе. Пазначым імёны самых яркіх прадстаўнікоў гэтага руху: А. І. Увядзенскі (1844–1909), І. І. Лапшын (1870–1952), Г. І. Чалпанаў (1862–1936), С. І. Гесэн (1887–1950), Б. В. Якавенка (1884–1949), Ф. А. Сцяпун (1884–1965) і інш.

Варта адзначыць, што з канца 1980-х — пачатку 1990-х гг. на прасто-рах былога СССР назіраецца вялікая цікавасць да спадчыны І. Канта, вы-даюцца і перавыдаюцца зборы яго твораў і асобныя працы, фундамен-тальныя манаграфічныя даследаванні і дысертацыі, прысвечаныя яго філасофіі. Асаблівы ўсплёск даследчай цікавасці да творчасці вялікага мыслера быў звязаны з абвясчэннем ЮНЕСКА 2004 года годам І. Канта ў сувязі з 280-годдзем з дня нараджэння і 200-годдзем з дня яго смерці. А ў 2024 г. расійскі Калінінград рыхтуецца ўрачыста адзначыць 300-годдзе з дня нараджэння вялікага філосафа.

У найноўшых даследаваннях філасофіі І. Канта вырашальнае зна-чэнне надаецца тым яе аспектам, якія так ці інакш звязаныя з асэнса-ваннем глабальнай праблематыкі. Маюцца на ўвазе кантаўскія ідэі веч-нага міру і саюзу дзяржаў, яго філасофія права, арганічным складнікам якой з’яўляюцца думкі мыслера аб правах, свабодах і годнасці асобы. Важнае месца належыць і кантаўскаму вучэнню пра каштоўнасці, якое асабліва актуальнае ў сувязі з цяжкімі пошукамі каштоўнасных падстаў адзінства сучаснай Еўропы і ўсяго свету, а таксама кардынальнай пера-ацэнкай каштоўнасцей у кантэксте перспектывы глабалізацыі. Вялікая роля ў сучасным кантазнаўстве адводзіцца таксама разуменню прапана-ванага нямецкім філосафам сусветна-грамадзянскага праекта. Арганічна спалучаючы вопыт папярэдняй традыцыі з найноўшымі дасягненнямі філасофскай думкі, сучасныя даследчыкі спрабуюць знайсці ў яго рамках вытокі крызісу сучаснай еўрапейскай цывілізацыі, аналізуюць канкрэт-ныя праблемы і цяжкасці аб’яднання ва ўмовах так званага расколатага Захада (Ю. Хабермас), пазначаюць перспектывы развіцця грамадзянскай супольнасці і дзяржавы ва ўмовах глабалізацыі, асабліва ў дачыненні да досведу тых краін, якія толькі нядаўна здабылі нацыянальны суверэнітэт. Гаворка ідзе і пра тое, каб абараніць каштоўнасці розуму і асветы, у тым ліку і пры абмеркаванні і вырашэнні праблем, звязаных з абвастрэннем тэрарызму. Варта было б згадаць і шэраг іншых актуальных пытанняў, вы-рашэнне якіх так ці інакш уплецена ў кантэкст асэнсавання кантаўскай філасофіі, не прынізіць пры гэтым, зразумела, і традыцыйна звязаную з яго імем логіка-гносеалагічную праблематыку, вучэнне аб метадзе і маралі, якія сталі неад’емнай і важнай часткай развіцця сучаснай філасофіі навукі, асновы якой, трэба заўважыць, таксама былі закладзены вялікім нямецкім мыслерам. Аднак больш важна іншае — паказаць, што і ў XXI ст. ідэя І. Канта працягваюць выклікаць велізарную даследчую цікавасць, дапа-магаючы нам скрупулёзна і старанна абдумваць і стала пытацца пра нас саміх сённяшніх.

У дапаможніку сабраныя персаналіі і фрагменты іх тэкстаў XIX ст., у якіх адлюстраваная спецыфіка рэцэпцыі ідэі І. Канта ў нашым рэгіёне.

Т. Г. Румянцава



САЛАМОН МАЙМОН (1753(?)-1800)

Саламон Маймон – адна з найбольш цікавых і своеасаблівых постацей не толькі беларускай, але і сусветнай філасофскай думкі. Нягледзячы на ўсю галечу, нягоды і выпрабаванні, С. Маймон стаў у 90-я гг. XVIII ст. тонкім крытыкам філасофіі І. Канта, прымусіўшы гаварыць пра сябе найвялікшых дзеячаў нямецкай філасофіі і культуры гэтай эпохі. Крытыка і пераўтварэнне ім кантаўскай версіі трансцэндэнтальнага ідэалізму зрабілі вялікі ўплыў на К. Л. Рэйнгольда і І. Г. Фіхтэ, а праз іх – і на ўсё далейшае развіццё нямецкага ідэалізму. Жыццёвы шлях С. Маймона, ярка апісаны ў аўтабіяграфіі мыслара, выклікаў захапленне І. Гётэ і Ф. Шылера. Праз амаль стагоддзе пасля смерці філосафа яго ідэі актыўна абмяркоўваліся прадстаўнікамі Марбургскай школы неакантыянства. Нават у французскім постструктуралізме XX ст. дзякуючы працам Ж. Дэлёза маймонаўскім ідэям знайшлося месца. У сучаснай жа гісторыі філасофіі С. Маймон усё часцей разглядаецца не проста як адна з пераходных фігур паміж І. Кантам і І. Г. Фіхтэ, але як цалкам самастойная філасофская велічыня.

Саламон Маймон нарадзіўся паміж 1751 і 1754 г. у вёсцы Жукаў Барок недалёка ад Міра ў сям’і яўрэйскіх арандатараў ва ўладаннях Радзівілаў. Спраўднае сваё імя – Шлома бен Ёшуа Хайман – мыслар пазней змяніў на Саламон Маймон у гонар глыбока шанаванага ім сярэднявечнага мыслара Майсея Майманіда. З самых ранніх гадоў С. Маймон праявіў незвычайныя здольнасці да навукі і інтэлектуальнай дзейнасці,

часта ўступваючы ў спрэчкі са сваімі настаўнікамі. Атрымаўшы адукацыю талмудыста, С. Маймон у 11 гадоў быў фактычна прададзены ў якасці зайздроснага жаніха (прычым двойчы, што не магло не скончыцца даволі трагікамічнай авантурай, маляўніча апісанай у яго аўтабіяграфіі). Адметная рыса ўсяго жыцця С. Маймона – нястомная прага пазнання і цяга да навукі – праявілася асабліва ярка менавіта ў гэты перыяд. Пачуўшы пра тое, што ў аддаленым беларускім мястэчку ў якога-небудзь рабіна ёсць цікавая яму кніга, будучы мысляр без роздуму адпраўляўся ў доўгія пешыя вандроўкі – і здабываў жаданыя веды ўсімі праўдамі і няпраўдамі. Такім чынам ён не толькі авалодаў талмудысцкай мудрасцю М. Майманіда, але і прычасціўся да містычнай традыцыі ўсходнеўрапейскага яўрэйства, звязанай з тлумачэннем Кабалы, якая перажывала ў той час свой росквіт.

У сваёй аўтабіяграфіі С. Маймон адзначае, што з самага пачатку за фантастычнай і містычнай абалонкай кабалістычных ідэй заўсёды імкнуўся разгледзець нейкае рацыянальнае зерне. Таму нядзіўна, што калі ў рукі мысляра патрапілі нямецкія навуковыя кнігі па фізіцы, опыцы, медыцыне, для яго гэта стала сапраўдным адкрыццём. З гэтага моманту мысляр цвёрда становіцца на рацыяналістычныя рэйкі – і прымае рашэнне вучыцца далей.

У пошуках новых ведаў С. Маймон кідае жонку і дзяцей і ў 1776 г. адпраўляецца спачатку ў Кёнігсберг, а адтуль – у Берлін. Праз тое, што берлінская яўрэйская суполка западозрыла яго ў неартадаксальных поглядах, мысляр бадзьяецца па Германіі ў кампаніі прафесійнага жабрака, просячы міласціну. Затым ён знаходзіць прытулак у г. Позен (Польшча) у якасці хатняга настаўніка, аднак неўзабаве ў сілу цяжкага характару вымушаны пакінуць і яго.

Падарожжы вядуць яго праз Берлін, Гамбург, Дэсау, Вроцлаў. Апякуе яго яўрэйскі філосаф і асветнік Майсей Мендэльсон, уражаны глыбінёй разумення С. Маймонам філасофіі Хрысціяна Вольфа. С. Маймон прымае актыўны ўдзел у руху яўрэйскага асветніцтва Гаскала і выдае адзін з першых у Еўропе часопісаў, прысвечаных пытанням псіхалогіі. Розум і здольнасць імгненна схопліваць самыя складаныя філасофскія ідэі дапамагаюць С. Маймону хутка знаходзіць вучняў і заступнікаў, але заганы, пра якія аднагалосна сведчаць сучаснікі: неахайнасць, сварлівасць, п'янства, – не даюць яму нідзе надоўга затрымацца.

Ключавы момант у інтэлектуальным лёсе С. Маймона надыходзіць, калі ў сярэдзіне 1780-х гг. яму ў рукі трапляе «Крытыка чыстага розуму» І. Канта. У той час сэнс кантаўскай працы ўсё яшчэ заставаўся незразумелым не толькі шырокай публіцы, але і найбуйнейшым мыслярам той эпохі. С. Маймон не толькі адразу ж пранікае ў сутнасць новай трансцэндэнтальнай філасофіі, але і піша на яе падрабязныя крытычныя каментары. Свой рукапіс мысляр праз Марка Герца перасылае

I. Канту і спачатку атрымлівае ўхвалу кёнігсбергскага філосафа. Аднак, калі крытыка С. Маймона набывае больш радыкальны характар, рэакцыя I. Канта змяняецца на непрыманне і раздражненне.

У 90-я гг. XVIII ст. С. Маймон жыве ў маёнтку графа фон Калькройта ў Сілезіі, які стаў яго пастаянным мецэнатам. У гэты найбольш плённы перыяд свайго жыцця філосаф нястомна піша і выдае свае найважнейшыя працы, якія змяшчаюць як крытыку ідэй Канта, так і распрацоўку ўласнай версіі трансцэндэнтальнага ідэалізму: «Досвед аб трансцэндэнтальнай філасофіі» (1790), «Філасофскі слоўнік» (1791), «Набегі на галіну філасофіі» (1793), «Катэгорыі Арыстоцеля» (1794), «Крытычныя даследаванні аб чалавечым розуме, або найвышэйшай здольнасці пазнання і волі» (1797), «Досвед новай логікі, або Тэорыя мыслення» (1798) і інш.

У гэтых працах ён намагаецца пераўтварыць трансцэндэнтальны ідэалізм у паслядоўна маністычную і ідэалістычную сістэму, робіць спробу сінтэзу ідэй I. Канта з класічным еўрапейскім рацыяналізмам Б. Спінозы і Г. Лейбніца. Многія ідэі маймонаўскай сістэмы лягуць потым у аснову трансцэндэнтальнай філасофіі I. Фіхтэ, а таксама апырэдзяць некаторыя ідэі абсалютнага ідэалізму Ф. Шэлінга і Г. Гегеля.

Памёр С. Маймон на піку сваёй творчай актыўнасці ў 1800 г. У анталогіі прапанаваныя фрагменты працы «Досвед аб трансцэндэнтальнай філасофіі», на падставе якіх можна скласці ўяўленне аб усіх ключавых аспектах маймонаўскай філасофіі.

А. I. Бархаткоў

• Фрагменты з «Опыта о трансцендентальной философии» друкуюцца па выданні: *Маймон С. Опыт о трансцендентальной философии. Набегі на область философии / под общ. ред. А. Иваненко. СПб., 2017. (Наследие Соломона Маймона, II).*

ОПЫТ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Любое чувственное представление, рассмотренное в себе, должно, рассматриваемое как качество, абстрагироваться от любого как экстенсивного, так и интенсивного количества. Представление, скажем, красного цвета должно мыслиться без всякой конечной протяженности, но все же не как математическая, но как физическая точка или же как дифференциал некоторой протяженности. Далее, оно должно мыслиться без всякой конечной степени качества, но как дифференциал конечной степени. Эта конечная протяженность или конечная степень есть то, что необходимо для сознания этого представления, а при различных представлениях, со-

гласно различию их дифференциалов, она различна; следовательно, чувственные представления сами по себе, рассмотренные лишь как дифференциалы, еще не могут быть сознательными. <...>

Эти дифференциалы объектов есть так называемые *noümena*, а сами возникающие из них объекты – *phänomena*. Дифференциал каждого объекта сам по себе применительно к созерцанию $= 0$, $dx = 0$, $dy = 0$ и т. д. Но их отношения не $= 0$ и могут быть определенным образом даны в созерцаниях, возникающих из них. Эти *noümena* являются идеями разума, которые служат принципами для объяснения возникновения объектов согласно определенным правилам рассудка. Если я, например, говорю: *красное* отличается от *зеленого*, то различие как чистое понятие рассудка не рассматривается как соотношение чувственных качеств (ибо иначе кантовский вопрос *quid juris* был бы излишним), но рассматривается или, согласно теории Канта, как отношение их пространств в качестве форм *a priori*, или, согласно моей теории, как отношение их дифференциалов, которые представляют собой идеи разума *a priori*. Рассудок может мыслить объект не иначе как текучим (кроме форм суждений, которые не являются объектами). Ибо, так как дело рассудка есть не что иное, как *мышление*, т. е. порождение единства в многообразии, то он не может мыслить объект иначе как путем задания ему правил или способа его возникновения. И лишь так его многообразие может быть приведено к законосообразному единству, следовательно, рассудок не может мыслить никакой объект как уже возникший, но лишь как возникающий, т. е. в его текучести. Особое правило возникновения объекта, или вид его дифференциала, он делает особым объектом; и соотношения различных объектов возникают из отношений их правил возникновения, или их дифференциалов. Я остановлюсь на этом подробнее. Объект требует двух вещей. Во-первых, созерцание, данное *a priori* или *a posteriori*; во-вторых, правило, помысленное рассудком, благодаря чему определяется отношение многообразия в созерцании. Это правило мыслится рассудком не в текучести, а одновременно. Напротив, само созерцание (если оно является *a posteriori*) или особое определение правила в нем (если оно является *a priori*) влияет на то, что объект может мыслиться не иначе как в текучести. Например, рассудок мыслит определенный, хотя и не единичный треугольник таким образом, что он мыслит соотношение величин между двумя его сторонами (их положение задано и поэтому неизменно), благодаря чему также определяются положение и величина третьей стороны. Это правило мыслится рассудком одновременно; но так как это правило содержит лишь общее (согласно любому произвольно принятому единству) соотношение сторон, то из-за этого величина сторон (согласно определенному единству) остается еще неопределенной. Но в конструкции этого треугольника она может быть представлена не иначе как определенной; итак, здесь присутствует определение, которое не содержалось в правиле и которое с необходимостью присуще созерцанию; последнее может быть (при сохранении именно

этого правила или этого отношения) в разных конструкциях различным. Следовательно, этот треугольник никогда не должен мыслиться рассудком в отношении всех возможных построений как уже возникший, но как возникающий, т. е. текучий. В противоположность этому способность созерцания (являющаяся хотя и *закономерной*, но не *разумеющей своего закона*) не может представлять правила или единство многообразия, но в состоянии представить само многообразие. И отсюда она с необходимостью мыслит свои объекты не как возникающие, но как уже возникшие. <...>

Ощущение является модификацией способности познания, которое активизируется в ней лишь посредством претерпевающей пассивности (не спонтанно); и это представляет собой только идею, к которой мы постоянно приближаемся посредством уменьшения сознания, которого, однако, мы никогда не сможем достигнуть, ибо отсутствие всякого сознания = 0, и, следовательно, не может быть модификацией способности познания.

Созерцание — это модификация способности познания, которая отчасти активизируется в ней посредством претерпевающей пассивности, а отчасти посредством действия. Первая называется материей, а последнее — ее формой.

Явление есть неопределенное созерцание, поскольку оно укоренено в пассивности.

A priori, рассмотренное абсолютно, является, по *Канту*, способом познания, который должен пребывать в душе до любого ощущения. Напротив, по моему мнению, *a priori*, рассмотренное абсолютно, представляет собой способ познания, который предшествует познанию самого предмета, т. е. понятие предмета вообще и все, что можно утверждать о нем как о таковом, или [то], где объект определен лишь посредством отношения, как, например, объекты чистой арифметики.

Познание *a priori* в самом узком смысле, рассмотренное абсолютно, является, следовательно, познанием отношения между объектами также и до познания самих объектов, среди которых это отношение имеет место; принцип этого познания есть закон противоречия (или тождества), но если познание объектов восприятия этого отношения должно предшествовать, то оно называется в этом смысле *a posteriori*. <...>

Чистое есть, по *Канту*, то, где не присутствует ничего, что относится к ощущению, т. е. только связь или отношение (как действие рассудка) является чистым; по моему же мнению, *чистое* — это то, где не встречается ничего, что [относится] к созерцанию, поскольку оно представляет собой лишь неполное действие.

Возможность понятия может иметь двойное значение.

1. Отсутствие противоречия; [в таком случае] применение происходит лишь в символическом познании, ибо если у меня есть созерцательное знание о чем-то, то мне не нужно сначала сравнивать определения друг с другом, для того чтобы увидеть, не противоречат ли они друг другу,

потому что их факт или действительность являются достаточным доказательством их возможности.

2. Реальную основу возможности, а это, в свою очередь, имеет двойкий смысл: это означает или отсутствие противоречия, но не только в комбинации символов, но и в самом объекте. <...>

Господин *Кант* поставил вопрос: как возможны синтетические суждения *a priori*? Значение этого вопроса таково: то, что аналитические суждения *a priori* возможны, становится, по-видимому, понятным, потому что они основаны на законе противоречия, который относится не к определенному предмету, но к предмету вообще, значит, они должны уже находиться в рассудке до представления определенного предмета; с другой стороны, синтетические суждения относятся к определенному предмету, следовательно, как они могут предшествовать представлению о самом предмете, т. е. быть *a priori*?

Но для того чтобы предотвратить возражение, которое ему можно привести, а именно: для чего нужно исследовать возможность синтетических суждений, если в действительности они не существуют, г-н *Кант* пытается с самого начала показать сам этот факт как неоспоримый, приводя некоторые синтетические суждения как из области математики, так и из области естественных наук, которые выражают необходимость и, следовательно, должны быть *a priori*.

У меня же есть следующее замечание: если подобные суждения выражают необходимость, то это еще не есть доказательство того, что они содержат (объективную) необходимость; например, то, что я выношу суждение «Прямая линия является кратчайшей между двумя точками», может происходить оттого, что я всегда обладал подобным восприятием, отсюда оно субъективно стало для меня необходимостью и т. п. Итак, это суждение имеет высокую степень вероятности, но не обладает объективной необходимостью. И если ранее выдвинутый мною критерий положений *a priori*, содержащих объективную необходимость, должен быть верным и в обратном порядке, т. е. там, где он не присутствует, там отсутствует и объективная необходимость, то не только эти, приведенные здесь [суждения] *могут быть* лишь субъективными, но они определенно являются таковыми, потому что здесь отсутствует вышеназванный критерий; но если он служит только для того, чтобы доказать объективную необходимость того, где он встречается, то в этом случае по меньшей мере факт остается неясным, а факт, который неясен, не есть факт. <...>

Напротив, я формулирую этот вопрос следующим образом: так как все познание *a priori* должно быть аналитическим и должно выводиться из закона противоречия, то как нам следует делать аналитическими такие суждения, которые из-за несовершенства нашего познания являются синтетическими, или как нам надо определить субъект, чтобы предикат был идентичен ему? Ибо если мы все подобные суждения подвергнем тщательному анализу, то мы увидим, что их субъект или вообще не определен (как

в кантовском примере $5 + 7 = 12$), а лишь представлен в созерцании, или определен плохо, например, в положении «Прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками»; итак, как нам следует улучшить это положение? Я не хочу брать на себя обязанность в том, чтобы самому развивать все подобные положения на такой манер, дабы удовлетворить этому моему требованию; достаточно и того, что я не считаю это невозможным.

«*Пространство*, — говорит Кант, — не есть эмпирическое понятие, которое выведено из внешнего опыта, ибо для того, чтобы отнести определенные ощущения к чему-то вне меня, или для того, чтобы я мог представить их себе раздельными, то для этого представление пространства должно уже лежать в основе» и т. д. Но это лишь доказывает, что пространство есть всеобщее понятие, а не то, что оно является понятием *a priori* (согласно моему объяснению). Я же, напротив, утверждаю, что пространство в качестве созерцания представляет собой схему или образ различия данных объектов, или субъективный способ, для того чтобы представить это объективное различие, которое является всеобщей формой или необходимым условием мышления вещей вообще и без которого оно было бы пустым пространством, т. е. трансцендентным представлением без всякой реальности (как если бы я представил себе однородный объект в пространстве без того, чтобы отнести его к чему-то неоднородному). Следовательно, пространство, рассматриваемое само по себе, хотя и является всеобщим понятием, но не понятием *a priori*, и лишь принимая во внимание то, что оно представляет, т. е. различие, оно представляет собой понятие *a priori*, потому что именно различие присуще всем вещам, иначе говоря, все вещи должны отличаться друг от друга или мыслиться таковыми, ибо именно благодаря этому они и есть все вещи. <...>

Господин Кант утверждает, что чувственность и рассудок являются совершенно разными способностями; я же утверждаю, что, хотя у нас их нужно представлять в качестве двух различных способностей, они все же должны мыслиться бесконечно мыслящим существом как одна и та же сила и что наша чувственность представляет собой неполноценный рассудок. Мы подвергаемся воздействию посредством ее тройко: 1) мы не осознаем понятий, содержащихся в чувственности; 2) мы вынуждены быть привязанными к чувственности также и в отношении понятий, которые мы в состоянии получить, для того чтобы осознать их; 3) в результате мы получаем сами эти понятия, а также их отношения друг к другу по большей части неполными и согласно временной последовательности законов чувственности; напротив, бесконечно мыслящее существо мыслит все возможные понятия совершенными в своей законченности, одновременно и без какой-либо примеси чувственности. <...>

Г-н Кант предполагает несомненным тот факт, что мы именно обладаем положениями опыта (которые выражают необходимость), и доказывает затем их объективную значимость исходя из того, что, согласно его мнению, без них опыт был бы невозможен; теперь же опыт возможен, ибо

он, согласно его предпосылке, является действительным, следовательно, эти понятия имеют объективную реальность. Я же, напротив, оспариваю сам факт того, что мы обладаем положениями опыта, и исходя из этого я не могу доказать вышеуказанным способом их объективную значимость, я доказываю лишь возможность их объективной значимости не для предметов опыта (которые определены в созерцании), а для их границ, которые определены посредством разума в отношении к соответствующим им созерцаниям в качестве объектов, благодаря чему снимается вопрос *quid juris* (потому что чистые понятия применяются к идеям). Итак, вещи *могут* в этом отношении подчиняться друг другу; существуют ли они в действительности в подчинении друг другу в этом отношении, все еще остается вопросом. Г-н Кант доказывает, например, реальность понятия причины, или необходимость следования *b* после *a*, но не наоборот, т. е. следования по правилу, следующим образом. Аппрегензия многообразного явления всегда последовательна (она может быть субъективной или объективной); следовательно, отличить объективную от субъективной можно только таким образом, что при восприятии в первом случае следование является необходимым согласно правилу, а в последнем, напротив, случайным. Я же говорю, что в восприятии нигде нельзя встретить следования, которое представляется необходимым согласно правилу, т. е. я отрицаю этот факт, ибо если оно должно быть необходимым потому, что я во время восприятия одного следования не могу воспринимать другое, то последний случай не сможет отличаться от лишь случайного следования, так как также и в нем во время одной последовательности невозможна другая. <...>

Г-н Кант считает категории, или чистые понятия рассудка, всего лишь формами мышления, которые нельзя объяснить вне условий созерцания, и, следовательно, они не употребительны [сами по себе]. Я же утверждаю: категории как чистые понятия разума можно и нужно объяснить вне условий созерцания. Они касаются мыслимости вещей, действительность и условия последних являются для них лишь случайностью. Субстанция, например, есть та часть синтеза, которая может мыслиться также и без другой (пусть даже и в качестве предиката другой), т. е. субъект этого синтеза. Акциденция является той частью синтеза, которая не может мыслиться без другой, т. е. предикат. Мы можем эти понятия охарактеризовать и пояснить примерами из чистых наук, скажем, из математики. Причина есть то, полагание чего должно рассматриваться как основание для полагания другого; но опять-таки субъект не понятия, а суждения. Действие представляет собой то, что должно с неизбежностью следовать за полаганием предыдущего (но не обязательно во времени).

Дело в том, что я считаю рассудок лишь способностью мыслить, т. е. производить чистые понятия посредством суждений. Ему не даны никакие реальные объекты как материал, на который он должен воздействовать, его объекты являются чисто логическими, и лишь благодаря

мышлению они становятся реальными объектами. Ошибкой будет полагать, что вещи (реальные объекты) должны предшествовать своим отношениям. Понятия чисел суть только отношения, которые не предполагают никаких реальных объектов, потому что эти отношения и есть сами объекты. Число 2, например, выражает отношение 2:1 и одновременно объект этого отношения; и если последний необходим также для его [числа] сознания, то он все же не нужен для его реальности. Все математические истины обладают своей реальностью также и до нашего сознания их. <...>

Итак, если истиной является то, что мы обладаем положениями опыта (в том смысле, как это понимает господин Кант) и что мы для этой цели применяем к явлениям чистые понятия рассудка, то тогда, согласно моей теории, легко можно объяснить возможность этого, или [вопрос] *quid juris* благодаря тому, что элементы явлений, к которым, следуя ей [теории], применяются чистые понятия рассудка, сами не суть явления. Но если возникнет вопрос, каким образом рассудок узнает, что этим элементам подходят эти отношения, то я отвечу на него так: посредством того, что он сам делает их благодаря этим отношениям реальными объектами, и потому, что сами эти явления постоянно (до бесконечности) приближаются к этим отношениям. Я говорю, например, Я или моя мыслящая сущность есть субстанция или последний субъект всех моих представлений; откуда я это знаю? Оттого, что я постоянно посредством мышления приближаюсь к подобному, ибо чем больше я думаю или выношу суждения, тем более общими становятся предикаты субъекта суждения для субъекта в объекте, и чем более общими становятся последние, тем менее они представляют объект и тем более — субъект моего мышления. Я, например, выношу следующее суждение: я — человек, человек есть животное, последнее представляет собой организованное тело, организованное тело является вещью. В этом ряду взаимосвязанных суждений представление Я в качестве объекта постоянно уменьшается, а представление Я как субъекта постоянно возрастает, потому что Я является последним субъектом, следовательно, чем более общими становятся предикаты, тем больше они приближаются к этому последнему субъекту, до тех пор пока я в конце концов не окажусь на границе между субъектом и объектом (мыслимость объекта вообще). Так же дело обстоит, если мыслят синтетически или порождают понятия посредством синтеза. Ибо хотя здесь благодаря постоянному действию определения, как кажется, приближаются к объекту, а от субъекта отдаляются, но [на самом деле] все происходит наоборот: ибо так как абстрагирование есть нелегкое дело, то я попадаю в начале мышления на более частный и, следовательно, более доступный предикат и мыслью, например, вещь вообще, определенную посредством человека; но если я буду рассматривать определение более тщательно, то увижу, что оно не является абсолютным определением и не может им быть, потому что оно само уже составлено из чего-то определяемого и определения; итак,

я беру животное для определения вещи вообще и продолжаю таким же образом, как и прежде, т. е. я подхожу посредством мышления ко все более близкому определению в качестве субъекта, в конце концов — к *Я*, которое само представляет собой определяемое и определение. Это «в конце концов», правда, никогда не наступает, потому что *Я*, к которому я прихожу, является все еще предикатом (внутреннего чувства). И все же я постоянно приближаюсь к истинному *Я* как к чему-то, что, правда, для моего сознания есть лишь идея, но само по себе является истинным объектом, именно потому, что к нему можно постоянно приближаться посредством определенного ряда; из этого следует, что его в действительности с необходимостью должен мыслить бесконечный рассудок.

Точно так же я по праву могу сказать: *Я* есть простая субстанция, потому что я могу посредством мышления постоянно приближаться к этой простоте, благодаря тому что мои представления в качестве моих предикатов и посредством их связываются все более точно до тех пор, пока в конце концов из этого не возникнет совершенная простота. Но могут сказать: все это имеет свою правоту, но лишь в отношении представления *Я*, а не самого объекта. На что я отвечаю: представление вещи отличается от самой вещи только меньшей полнотой; но если взять и то и другое в их большей полноте (как это имеет место в данном случае), то они с необходимостью суть одно и то же.

Вот результат этой теории. Я утверждаю вместе с господином Кантом, что предметы метафизики не являются объектами созерцания, которые могут быть даны в опыте. Но я расхожусь с ним, когда он утверждает, что они не являются объектами, которые могут каким-либо образом мыслиться рассудком определенно. Я же считаю их реальными объектами, которые, хотя и будучи сами по себе чистыми идеями, могут все же благодаря возникающим из них созерцаниям мыслиться определенно; а посредством редукции созерцаний к их элементам мы в состоянии определять между ними новые отношения, для того чтобы благодаря этому разрабатывать метафизику как науку. Точно так же, как мы имеем возможность посредством редукции величин к их дифференциалам, а последних, в свою очередь, к их интегралам открывать новые отношения между ними (самими величинами). <...>

Идеалист вообще — это тот, кто хотя и не отрицает прямо существование внешних предметов чувств (ибо как бы он должен был это сделать?), но лишь не допускает, что их можно познавать благодаря непосредственному восприятию, а из этого делает вывод, что никакой возможный опыт не даст нам когда-либо удостовериться в их действительности.

Трансцендентальный идеалист утверждает, что как материя созерцаний (эмпирическое), так и ее формы (время и пространство) существуют только в нас и что хотя могут быть вещи вне нас (вещи сами по себе, или интеллектуальные вещи, которые отличны от нас или которые не есть

мы сами), но мы никогда не сможем удостовериться в их существовании. Вышесказанному противостоит трансцендентальный реалист, последний утверждает существование само по себе вне нашего представления и рассматривает как материю, так и ее форму, время и пространство, только как виды нашего созерцания, которые вне нашего вида созерцания в самих вещах встретить невозможно, и в этом смысле он совпадает с первым. Но он предполагает (так как с уверенностью он не может это утверждать), что материя созерцания имеет свою основу в вещах самих по себе, а также свои формы в отношениях этих вещей самих по себе. А теперь предположим, что не существует созерцающего существа, тогда, согласно первым, нигде ничего не будет существовать, т. е. не может быть положено ничего определенного; согласно же последним, напротив, нечто определенное может существовать; правда, мы не обладаем уверенностью в этом.

Что касается меня, то я полагаю (ибо не могу исходить из моего непосредственного восприятия), что как материя созерцания (эмпирическое в нем), так и его форма находятся только во мне, и в этом смысле я придерживаюсь одного мнения с первым и отличаюсь от него в том, что он понимает под материей то, что относится к ощущению (абстрагируясь от отношения, в котором она упорядочивается); я же придерживаюсь иной точки зрения, той, что также и то, что относится к ощущению, если его следует воспринимать, должно с необходимостью быть упорядоченным в отношении (хотя я не могу непосредственно воспринимать это отношение) и что время и пространство суть формы этого отношения, поскольку я могу его воспринимать, а под материей я понимаю не объект, но лишь идеи, в которые в конечном счете должно превратиться восприятие. Итак, в этом вопросе я придерживаюсь того же мнения, что и последний, то есть созерцание как по своей материи, так и по своей форме имеет объективную основу, но расхожусь с ним в том, что он принимает эти объекты как определенные сами по себе, я же, напротив, [принимаю] их лишь только как идеи или как объекты, неопределенные сами по себе, которые могут мыслиться определенными исключительно в восприятии и благодаря их восприятию (как, например, дифференциалы посредством их интегралов). Если мой способ созерцания будет уничтожен, то тогда не будет существовать никаких созерцаний, а также никаких определенных самих по себе объектов мышления; но так как моя способность мышления могла бы еще продолжить свое существование, то она, по-видимому, сумеет и далее производить из самой себя объекты мышления (идеи, которые посредством мышления становятся определенными объектами), потому что я вообще считаю абсолютно случайной связь мышления не только с особым способом созерцания, но и со способностью созерцания вообще и полагаю, что рассудок (правда, если его не рассматривать самого по себе в чистом виде согласно нашему нынешнему сознанию) есть способность определять реальные объекты благодаря помысленным отношениям, которые

относятся к объекту вообще (*objectum logicum*), о чем я уже неоднократно толковал. Я бы смог также легко показать, что эта система абсолютно совпадает с лейбницевской (если ее правильно понимать), между тем я считаю это в настоящее время ненужным.

У нас присутствует здесь (если мне позволительно употребить это выражение) *тройственность*, *Бог*, *мир* и человеческая *душа*, а именно под миром мы понимаем исключительно интеллектуальный мир, т. е. совокупность всех возможных объектов, которые могут образовываться посредством всех возможных отношений, мыслимых рассудком, а под *душой* — рассудок, способность мышления, которая относится к тому, что он способен мыслить все эти возможные отношения; что касается *Бога*, то здесь имеется в виду рассудок, который мыслит все эти отношения в действительности (ибо в противном случае я не знаю, что я должен подразумевать под *ens realissimum*); таким образом, эти три представляют собой одну и ту же вещь. Но если в качестве мира понимать лишь чувственно воспринимаемый мир как нечто, что может созерцать наша способность созерцания согласно своим законам и что может мыслиться по законам мышления (хотя и посредством прогрессии *in infinitum*), а в качестве души, напротив, эту способность, насколько она определяется действительным созерцанием; а в Боге видеть бесконечный рассудок, который действительно соотносится со всем возможным посредством мышления, то в таком случае это, конечно, три различные вещи. Но так как этот способ представления имеет своим основанием не нашу абсолютную способность познания, но происходит лишь от ее ограничения, то истинным является не он, а первый способ представления. Итак, здесь мы имеем пункт, где могли бы объединиться материалисты, идеалисты, лейбницианцы, спинозисты, даже теисты и атеисты (если бы эти господа захотели достичь взаимопонимания, а не занимались бы науськиванием черни друг против друга по причине взаимной озлобленности). Правда, это есть лишь *focus imaginarius*! Насколько я в этом вопросе един с г-ном Кантом и чем различаются наши точки зрения, я предоставляю судить самому г-ну Канту и каждому мыслящему читателю. <...>

По господину Канту, вещь в себе есть то вне нашей познавательной способности, с чем в ней соотносится понятие или представление. Я, напротив, утверждаю, что вещь в себе в этом понимании есть пустое слово безо всякого значения, поскольку не только нельзя доказать бытия этой вещи, но нельзя и составить о ней никакого понятия, и согласно моей точке зрения, вещь в себе и понятие или представление о вещи суть объективно одно и то же, и только лишь субъективно, т. е. в отношении полноты нашего познания, они отличаются друг от друга. <...> *Вещь в себе* есть, таким образом, идея разума, которая дана самим разумом для разрешения *общей антиномии мышления вообще*. Ибо мышление вообще состоит в отношении формы (правила рассудка) к материи (ее подчиненное дан-

ное). Без материи нельзя достичь сознания формы, следовательно, материя есть необходимое условие мышления, т. е. для реального мышления формы или правила рассудка необходимо должна быть дана материя, с которой соотносится форма. С другой стороны, напротив, полнота мышления объекта требует, чтобы в нем ничего не было дано, но все было бы мыслимо. Мы не можем отклонить какое-либо из этих требований как неправомерное, мы обязаны, таким образом, удовлетворить оба посредством того, что мы делаем наше мышление все более полным, в силу чего материя всегда приближается до бесконечности к форме, и в этом состоит разрешение антиномии.



ДЖУЗЭПЭ АНДЖАЛІНІ (1747–1814)

Джузэпэ Анджаліні – адзін са шматлікіх прадстаўнікоў Таварыства Ісуса, запрошаны ў Расійскую імперыю пасля забароны дзейнасці езуітаў на тэрыторыі Еўропы. Успаміны пра падзеі гэтага часу сталі асновай яго працы «*Memorie per servire alla storia della Congregazione della CG eretta prima in Pietroburgo*». Можна сцвярджаць, што Джузэпэ Анджаліні на момант прыбыцця ўжо меў сфарміраваную сістэму філасофскіх поглядаў, якая вызначаецца як неасхаластычная, цэнтральнымі катэгорыямі якой выступалі традыцыйныя для неасхаластыкі рэлігійны рэалізм, аб'ектывізм, анталагізм.

Дж. Анджаліні меў высокі статус у акадэмічным асяроддзі – быў рэктарам езуіцкага калегіума ў Санкт-Пецярбургу. Затым пераехаў у Полацк, дзе пасля атрымання ў 1812 г. Полацкім езуіцкім калегіумам статусу акадэміі стаў яе першым канцлерам. Дж. Анджаліні выкладаў у Полацкай акадэміі філасофію, матэматыку, тэалогію, кананічнае права.

У 1819 г. у полацкай друкарні Таварыства Ісуса пасмяротна выйшла яго праца «*Institutiones Philosophicae. Ad usum Studiosorum Academiae Polocensis*», дзе ён выразна акрэслівае сваю пазіцыю ў духу арыстоцэлеўскай неасхаластыкі з відавочным ухілам у бок тамізму. У якасці цэнтральнай аўтар вызначае характэрную для гэтага кірунку ідэю гармоніі веры і розуму, адзначаючы дваісты падмурак ведаў. Асноўнымі яго элементамі з'яўляюцца тэалогія і філасофія.

Праца складаецца з трох частак, аб'ектам першай з'яўляецца даследаванне асноўных катэгорый логікі, другая разглядае праблемы агульнай метафізікі (*metaphisica generalis*), трэцяя прысвечана прыватным пытанням метафізікі.

Вялікую ролю ў фарміраванні структуры твора іграе класічны тамістычны прынцып іерархізацыі навук, у адпаведнасці з якім на першым месцы стаіць тэалогія, філасофія, па сутнасці, падпарадкоўваецца тэалогіі, а ўласна навуковыя ведаў ў пазначанай трыядзе займаюць апошнюю прыступку. Такое падзяленне адлюстроўвае захаванне ў філасофскім полі ідэй так званай *philosophia recentiorum* – плыні, якая была досыць папулярнай у асяроддзі інтэлектуалаў Рэчы Паспалітай другой паловы XVII ст. Яе сутнасць у спробе сінтэзу на гэтай культурна-філасофскай прасторы хрысціянскага арыстаклізму з дасягненнямі этыкі, эпістэмалогіі, а таксама прыродазнаўства.

У дачыненні да падзелу філасофіі аўтар застаецца на традыцыйнай, прапанаванай яшчэ Ксенакратам пазіцыі, вылучаючы рацыянальную, натуральную і маральную філасофію. Рацыянальная філасофія атаясаміваецца ім з логікай, натуральная філасофія ўключае метафізіку, фізіку, матэматыку і медыцыну, а маральную складаюць этыка і юрыспрудэнцыя. Логіка вывучае паняцці мыслення, метафізіка аналізуе суадносіны быцця і свету (*Ens et Mundis*), матэматыка займаецца пытаннямі колькасці і вымярэння велічыняў, фізіка даследуе прычыны прыродных з'яў, а этыка (другая прапанаваная Анджаліні назва – мараль) разглядае пытанні маральнасці. Аб'яднанне этыкі і юрыспрудэнцыі ў адзін раздзел з'яўлялася агульнай тэндэнцыяй схаластычнай філасофіі гэтага часу, паколькі, на думку аўтараў гэтага кірунку, абедзве гэтыя дысцыпліны мелі агульны прадмет – справядлівасць (*justicia et benevolentia*). Неабходна адзначыць, што першая ўяўляе сабою справядлівасць, якая абапіраецца толькі на літару закона і, адпаведна, характэрная для юрыспрудэнцыі, другая з'яўляецца справядлівасцю з міласэрнасці. Дадзеная ідэя была ў гэты час досыць папулярнай, у прыватнасці, падобныя думкі можна знайсці ў творчасці В. Бучыньскага.

У працы аўтар закранае шырокі круг пытанняў, якія існавалі на той перыяд у праблемным полі схаластычнай традыцыі. У якасці прыкладу можна прывесці даследаванне аўтарам суадносін кантынгентнасці і неабходнасці. Пры гэтым варта заўважыць, што паняцце кантынгентнасці – чыста схаластычны канцэпт, які не можа быць звязаны да паняцця выпадковасці. Дадзеная праблема, у прыватнасці, была прадметам даследавання аўтара ў другой частцы «Агульнай метафізікі» (практыкаванне 1, артыкул 1), дзе Дж. Анджаліні сцвярджае наяўнасць супрацьпастаўлення паміж канцэпцыямі кантынгентнасці і неабходнасці, але толькі ў адносінах паміж імі, таму што ўнутры першай не можа быць

ніякага супрацьпастаўлення. Кожная істота неабходная ці ўмоўная. Неабходнае быццё мае такую характарыстыку, як абсалютнасць, не мае вонкавай прычыны існавання, аўтар разумее яго як сутнасць, якая асэнсоўвае сваё існаванне. Калі існаванне быцця не з'яўляецца абсалютна магчымым, яно называецца выпадковым. Неабходнасць дзеліцца на неабходнасць *absoluta* і *anticendis*, а таксама на *hypothetica* і *conquens*, яе таксама можна падзяляць на метафізічную, фізічную і маральную. Праблема неабходнасці і кантынгентнасці звязаная з праблемай часу. Дж. Анджаліні вылучае на падставе неабходнасці і кантынгентнасці чыстую, абсалютную і ўмоўную будучыню.

У прапанаваным чытачу ўрыўку Дж. Анджаліні разглядае пытанне паходжання ідэй. На нашу думку, дадзены фрагмент з'яўляецца надзвычай важным для чытання, паколькі дазваляе сфарміраваць уяўленне пра сілу інтэлектуальнай барацьбы таго часу. Неасхаластам даводзілася весці палеміку з прыхільнікамі ідэй Асветніцтва і адэптамі нямецкай ідэалістычнай філасофіі, якая ў той час набірала папулярнасць.

Г. І. Клімовіч

• «Философские наставления...» друкуюцца ў перакладзе з лацінскай мовы Г. І. Клімовіч па выданні: *Angiolini J. Institutiones Philosophicae. Ad usum Studiosorum Academiae Polocensis. Polociae, 1819. P. 7–9.*

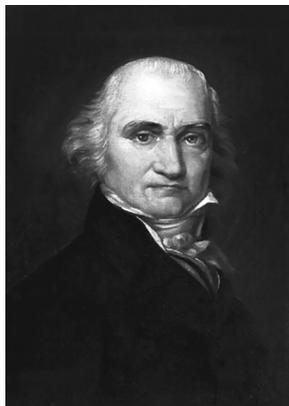
ФИЛОСОФСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ ДЛЯ УЧАЩИХСЯ ПОЛОЦКОЙ АКАДЕМИИ. Ч. 1. ЛОГИКА. ГЛАВА 1, § 2. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИДЕЙ

Вопрос: каково происхождение идей?

Ответ: многие свое мнение о происхождении идей высказали. Платон обозначал принадлежность идей к вечному миру и божественным архетипам. Картезий, он же Декарт, первый определил, что понятия Бога, добродетели, порока являются врожденными в душе. Мальбранш в Боге его сущность и, очевидно, источник света имел. Они объединили желаемое основание, о всем другом упоминая в качестве временного. Однако есть в древности утверждение перипатетиков, которое потом высказал Локк, повторяя старое утверждение в своей идее о первичности чувств: «Нет ничего в разуме, чего прежде в чувствах не было бы». Здесь все таким образом это объясняют. Некоторые из них, да и сам Локк, недостаточно ясно определяют движения, что, из чувственных объектов на внешние органы воздействуя, к головному мозгу передают, идеи материальные восприни-

мают и сами эти восприятия душе, истинно называемой формальной или духовной, передают. Здесь учение наше склоняется к материализму. Древний автор Галлус утверждает: в сообществе философов душа разделяется и ищет идеи либо близкие, либо отдаленные от чувств. Так и мы ищем и следующим образом все объясняем: воздействует чувственный опыт на наши чувства: зрение, слух, обоняние — и в наших чувствах движение пропорционально пробуждает, оно идет через нервы, в душе животной размножается и в мозг поступает, где душа, как верят, находится, и здесь по какому-то закону обмена душа движение вспоминает и определяет соответствующим для себя впечатлениям от форм объектов, на нее воздействующих. Здесь же определим, каким образом идеи в душе возникают: первые идеи в чистейшем виде в младенчестве существуют, затем возраст постепенно увеличивается, и в душе начинают появляться размышление, обобщение, абстракция, разделение и прочее, идеи все больше и благороднее приобретаются: идеи рефлексии, универсалии, бытия простейшего, духовного, что объектов, соответствующих им, в материальном мире не имеют. Здесь определенно сами они непосредственно в нас зарождаются. Они действительно представляют собой случай формирования, не установленный чувствами, которые во всех остальных вариантах посредниками выступают. Так прямо нами понимается и объясняется фраза «Нет в разуме ничего, чего первоначально в чувствах не было бы»¹.

¹ Из новаторов Кондильяк и Кант не все доводы происхождения идей очевидными считают, ни к идеализму, ни к материализму не относятся. Первый считает, что познание бытия в чувствах повторяется, и утверждает, что душа никакие другие отношения формировать не может, кроме тех, что в чувствах ей даны были. Другого двойное происхождение идей отличает. Из опыта несомненно то, что чувствуется и эмпирическим зовется. И то, что в самой природе разума вне всякого отношения к чувствам существует и трансцендентальным называется. Эти трансцендентальные идеи, по мысли Канта, объективным истинам соответствовать хотят, например Бога, добродетели, порока, религии и прочее. Опытного подтверждения таким истинам не дано, и лишь благородные истины математики, поскольку вблизи опыта расположены, им оправдываются... Здесь одного воспоминания об этой философии трансцендентальной достаточно, такова она, что не к идеализму, а к чистой теории атеизма отнести ее необходимо. Здоровый ум к такого рода размышлениям отвращение питает.



ЯН СНЯДЭЦКІ (1756–1830)

Ян Снядэцкі ўвайшоў у гісторыю не толькі як астраном, матэматык, географ, літаратурны крытык, тэарэтык мовы, паэт, але і як філосаф. Ён нарадзіўся ў мястэчку Жнін Куява-Паморскага ваяводства ў сям'і броварніка Андрэя Снядэцкага ды Францішкі Гішчыньскай 29 жніўня 1756 г. Скончыў парафіяльную школу, гімназію, акадэмію ў Познані, а затым Кракаўскую акадэмію. Ужо стаўшы прафесарам, Ян Снядэцкі працягваў вучобу ў Лейдэне, Гёттынгене, Утрэхце і Парыжы. Падчас вучобы ахоп ведаў навукоўца пашыраўся ад гідраўлікі да архітэктуры, ад логікі да механікі, ад хіміі да астраноміі, замежнай літаратуры і філасофіі.

У 1781 г. становіцца загадчыкам кафедры і прафесарам вышэйшай матэматыкі ды астраноміі ў Каралеўскім універсітэце Кракава. У 1806–1824 гг. прафесар Віленскага ўніверсітэта, рэктар (1807–1815), член-карэспандэнт Пецярбургскай акадэміі навук (1811).

Ян Снядэцкі быў адным з першых тагачасных навукоўцаў, хто выкладаў па-польску, а не на латыні, уваходзіў у Адукацыйную камісію, з'яўляўся актыўным грамадскім дзеячам. Памёр Ян Снядэцкі 21 лістапада 1830 г. у Яшунах (цяпер Літва).

Што тычыцца філасофскіх поглядаў Яна Снядэцкага, то ён быў суворым праціўнікам метафізікі ды рамантычных плыняў сучаснасці і выступаў з жорсткай крытыкай І. Канта і яго ідэй аб апырёрных формах успрымання. Я. Снядэцкі прытрымліваўся пазіцый эмпі-

рызму і абвяргаў кантыянскае вучэнне зваротам да досведу, а самі апрыёрныя формы лічыў хоць і магчымымі, але штучнымі. Філасофію ж прафесар лічыў ведай пра тое, як быць шчаслівым ды свабодным. Этыка, паводле яго думкі, ёсць неаддзельнай часткай філасофіі, праз якую яна і праяўляецца ў свеце. Філасоф не можа дзейнічаць неэтычна, бо іначэй яго занятак супярэчлівы. У фізіцы Я. Снядэцкі падтрымліваў непапулярнае тады вучэнне М. Каперніка. Адначасова з гэтым філасоф выступаў за свабоду слова і супраць царкоўнага дагматызму, з'яўляўся адным з распрацоўшчыкаў матэматычнай і філасофскай тэрміналогіі польскай мовы. Я. Снядэцкі пакінуў велізарную літаратурную спадчыну, якая складаецца з кніг, артыкулаў, прац у зборніках ды лістоў.

Асноўнымі сацыяльна-філасофскімі творамі Я. Снядэцкага лічацца: «Пра Каперніка» (1802), «Пра нацыянальную мову ў матэматыцы» (1813), «Пра рахунак лёсаў» (1817), «Пра філасофію» (1819), «Пра творы класічных ды рамантычных» (1819), «Пра філасофію Канта» (1821), «Жыццё Яна Снядэцкага, апісанае ім самім» (1828), «Філасофія чалавечага розуму, ці Грунтоўны агляд разумовых здольнасцей ды дзеянняў» (выд. пасмяротна, 1834).

А. В. Грызунт

• Пераклад прамовы Я. Снядэцкага «Пра філасофію» з польскай мовы на беларускую выкананы А. В. Грызунтам па выданні: *Sniadecki J. O filozofii // Recesja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Toruń, 2014. Cz. 1. S. 167–184.*

ПРА ФІЛАСОФІЮ

Прамова была прачытаная на пісьменніцкай сесіі Віленскага ўніверсітэта, якая доўжылася з 15 да 27 красавіка 1819 г.

Ледзь не ва ўсіх галінах чалавечае ведае грэкі былі ў вядомай нам старажытнасці найвучонейшым народам. Пра гэта сведчаць іх працы, што дайшлі да нас альбо на іх мове, альбо ў лацінскім ці грэцкім перакладзе. Тое, што нам кажуць пра навуку індусаў, егіпцяў, кітайцаў і вавілонян, пры пільнейшым іх даследаванні аказваецца толькі домыслам і слаба абгрунтаваным меркаваннем. Нават так званая індыйская астраномія аказваецца сёння кепскай копіяй грэцкай навукі, якую туды занеслі арабы.

Вучоныя грэкі ажно да часоў Піфагора называліся мудрацамі. Піфагор, які жыў каля 550 г. да Нараджэння Хрыстовага, першым абраў сабе больш сціплы тытул і назваўся аматарам мудрасці, ці філасофам. Гэтая назва, як піша Аўгустын, надавалася потым выбітным людзям любых галін ведае, ад-

туль і паўстала імя «філасофія», якое азначае «любоў да мудрасці». Потым гэтая назва перайшла да розных сектаў і школ, на якія падзяляліся вучоныя грэкі, схіляючыся да разнастайных поглядаў і думак пра рэчы, якія выказваліся іх заснавальнікамі.

Пасля спусташэння Еўропы і знішчэння Рымскай імперыі паўночнымі ды ўсходнімі варварамі арабы пад уладаю халіфаў з вялікім запалам паклапаціліся пра грэчаскую навуку: яны старанна збіралі, пільнавалі і перакладалі іх працы. Акрамя таго, збіралі тое, што ацалела пасля вучняў грэкаў – рымлян, а таксама тое, што нам пакінулі візантыйскія пісьменнікі і што пасля захопу Канстантынопаля ў сярэдзіне пятнаццатага стагоддзя прынеслі з сабой уцёкляя ў Італію вучоныя; за гэта, а яшчэ за многія грэчаскія дасягненні ў навуцы, асабліва ў фізіцы і матэматыцы, мы абавязаныя арабам, якія з восьмага стагоддзя насялялі Іспанію, а адтуль рассяліліся і на іншых тэрыторыях Еўропы.

Праз грэкаў да рымлян, а потым і да нас перайшло імя філасофіі, якое ўжываецца ў розных сэнсах. Аднак найболей яно служыла тым галінам ведаў, якія пакінуў у сваіх працах Арыстоцель: яны змяшчалі сведчанні пра душу, пра прыроду і пра звычаі, то бок разумовую, фізічную і маральную навуку, узятыя разам. Бо мудрасць, уласцівая навуцы, – справа розуму, утворанага і напрактыкаванага пазнаннем рэчаў, даступных разуменню, і, вядома, гэта падкрэслівае падзел навук, прапанаваны Арыстоцелем. Такім чынам, філасофія змяшчала ў сабе логіку, метафізіку, фізіку і этыку. Філасофскае аддзяленне ва ўсіх старажытных універсітэтах даследавала толькі пералічаныя навукі, да якіх дадавалася матэматыка як сапраўды разумовае вучэнне, якое ёсць не толькі лепшай практыкай логікі, але і неабходнай умовай для фізікі. Амаль кожнай навуцы хочацца быць філасофскай, і хоць такі тытул кволы і абмежаваны, ён не супярэчыць сказанаму раней, бо так выглядае любая дакладная навука, якая займаецца яснымі і выразнымі пачаткамі, устаноўленымі розумам. Кожная прыроджаная веда ёсць дзіцем розуму, калі яна ўключае шэраг праўдаў і сцвярджэнняў, выведзеных з чыстых паняццяў паводле правілаў.

Калі мы перанясём тытул філасофіі на чалавека, то мудрасць залежыць ад таго, як розум праяўляе веданне рэчаў, і разам з тым ад яго ўчынкаў, бо гэта дзве істотныя і неабходныя ўмовы, каб падтрымліваць як грамадскі парадак, так і асабістае шчасце, да якога імкнецца разважлівы чалавек, бо ад гэтай гармоніі думкі і дзеянняў залежыць спакой душы – першае дабро чалавека, а яшчэ ад яе ў цэлым залежыць годнасць чалавечае прыроды. Гэтак любоў да мудрасці вядзе чалавека да пастаяннага дбання пра ўдасканаленне розуму, які і ставіць чалавека ў першы шэраг зямных стварэнняў, і дбання пра самавыказванне свайго розуму справамі ды ўчынкамі, якія і ўтрымліваюць яго на прастоле першасці. Словам, філасофія – гэта навука правільнага думання і жыцця, якая пастаянна праяўляецца ў практыцы. Сапраўдны філосаф, чытаючы Дэкарта, займаецца не пераўладкаваннем свету, але падпарадкаваннем сваіх пажадаў

і юрлівасці; ён, бачачы хібы, не сыходзіць са шляху справядлівасці, узбройваючыся сталасцю і мужнасцю як ад непрыязных удараў, так і ад хлуслівых усмешак фартуны; у выкананні сваіх абавязкаў і ў спакоі сумлення шукае ён свайго шчасця і ніколі не забывае пра самапавагу.

Калі ж мы будзем паглядаць на філасофію як на навуку, то яна ёсць вартым і найважнейшым намаганнем чалавека да самаўдасканалення. Калі будзем глядзець, чым ёсць яна для чалавека, то яна — плён навукі і развагі, які праяўляецца ў думанні і дзеянні. І ў першым, і ў другім значэнні яна ёсць бліскучым здабыткам і найвышэйшым гонарам чалавечай прыроды.

А ўсё-ткі ёсць людзі, для якіх філасофія і філосаф ёсць яшчэ імёнамі здэку і махлярства, такія людзі вусна і пісьмова прыпісваюць ёй такія злачынствы, як псаванне маралі і перагортванне думання, і гэтым пакідаюць на ёй найганебнейшае таўро. Гэтыя зладумныя папрокі насамрэч нічым не падмацаваныя, ёсць шкоднымі забабонамі, якія заражаюць грамадскае меркаванне. Мне здаецца, найвышэйшым абавязкам людзей, занятых навукамі, ёсць прадухіленне таго, каб фальшывыя меркаванні распаўсюджваліся ў народзе, бо першая задача асветы — мець добрае разуменне таго, пра што кажуць і пішуць, і сужэнне пра рэчы не забабоннае, але ўпэўненае.

Аднак перад тым як я пачну разбор тых крыўдаў і папрокаў, не варта забываць, што не трэба ўзнагароджваць шаноўным імем філасофіі метафізічнага містыка, якога з ладнай вытанчанасцю зляпіў Кант са сваімі прыхільнікамі пад нашумелай назвай трансцэндэнтальнай філасофіі. Першым правілам здаровай філасофіі ёсць не шукаць таго, што па прыродзе не паддаецца разуменню і што мусіць быць вечнай таямніцай. У такім выпадку першымі мы знаходзім першапрычыны рэчаў, першы і неабходны падмурак нашае веды. Чалавек — гэта збор незвычайных феноменаў і разам з тым — невытлумачальных таямніц. Ніводны разважлівы фізіёлаг не можа зразумець, як і навошта адчуваюць нервы? Як і навошта з ежы вырабляецца кроў? Як і навошта гэтая кроў ёсць універсальным сховішчам для падтрымання жыцця разнастайных органаў чалавечага цела? Разважлівы фізік не пытае, як і навошта часцінкі матэрыі цягнуцца адна да адной? Хаця тут гутарка вядзецца пра адчувальныя і датыкальныя рэчы. У такіх разнастайных, такіх паміж сабою не падобных існасцях, як душа і цела, захоўваецца разумовае запытанне: як і навошта з рэчаў вонкавага свету нараджаюцца ў душы розныя веды і вучэнні? І на вырашэнне гэтага пытання *a priori*, то бок незалежна ад назірання і досведу, абапіраецца ўпэўненасць чалавечае веды? Як паміж феноменамі целаў і іх першапрычынай, так і паміж вонкавым светам і працай душы ёсць прорва, на запаўненне якой чалавек не мае ані ўлады, ані сілы, і таму капанне ў гэтай прорве прыводзіць не да думання, але да затлумлення. Доказам гэтага будуць выпадкі падобных капанняў у старажытных спекуляцыйных філосафаў, то бок альбо сумнеў ва ўсім, нават у існаванні свету і целаў, альбо самыя дзівацкія недарэчнасці,

пра якія нам казалі скептыкі, ідэалісты, дагматыкі, Спіноза і іншыя. Кант прыняўся за пераадоўванне гэтае прорвы з яшчэ большай смеласцю, чым іншыя, ці нават з нахабнасцю, бо захацеў *a priori* высветліць, ці можа быць так, каб чалавек нешта спазнаваў і ўмеў.

Ёсць чатыры асноўныя хібы і недахопы ў вучэнні Канта. Па-першае, перабольшаная недаверлівасць наконт адчуванняў, адносна першаснага сродку нашае веды, які ён з прыкладу Вольфа называе эмпірызмам. Шуканне асновапалажэння гэтага феномена ў выніку прыводзіць да скептыцызму.

Па-другое, апісанне души, якая толькі думае і не мае адчуванняў, — гэта паказ чалавека ў фальшывым і неспраўдным стане, бо мы ведаем, што чалавек, які ад нараджэння пазбаўлены аднаго з пачуццяў, не можа мець ані ўяўлення пра рэч, якая належыць да гэтага пачуцця, ані думкі, якая эксплікуецца з гэтага ўяўлення рэфлексіяй. Сляпы ад нараджэння не можа думаць пра колеры, як і глухі пра музыку. Чалавек без пачуццяў не здольны нават нічога зразумець, і таму мова ўсіх навук, усіх агульных праўдаў ёсць і мае быць пачуццёвай, то бок яе выразы ўзятая з пачуццёва ўспрымальных рэчаў. Акцэнтаванне души, адарванай ад пачуццяў, прыводзіць да ідэалізму, а ён заключае ў сабе галоўную лагічную хібу, якая не дазваляе ад фальшывага і неспраўднага стану заключаць пра натуральны і спраўдны стан. Тут Кант падобны да чалавека, які пасля добрага абеду разважае пра арганічнае жыццё, якое будзе падтрымлівацца без сілкавання.

Па-трэцяе, Кант не даказвае першапрынцыпы свайго вучэння, але бярэ іх за дакладныя, калі яны такімі не ёсць. Ці Кант не апраўдваецца тым, што разумовы адбітак, які застаецца на матэрыяле, які атрымліваецца праз пачуцці, залежыць ад формы? А ўсё-ткі гэта сродак яго сістэмы і пятля, па якой круціцца ўсё яго вучэнне. Гэта значыць, што тое, што заўважае Кант, не ёсць паўсюдным феноменам думання, але домыслам, гіпотэзай і меркаваннем; тое, што адбываецца ў розуме, не тлумачыцца, але проста выбіраецца аўтарам. Гэта ж проста метафізічны раман!

Па-чацвёртае, нямецкая школа любіць падзелы і нанова робіць падзелы з асобнай для кожнага назвай. Кант нікому не даў сябе ў гэтым пераплюнуць. Для спраў і дзеянняў розуму ён прыдумаў дарогі, сцэжкі і пустэльні, а для кожнай — сваё імя. Адсюль яго наменклатура і атрымалася заблытанай і цёмнай, бо ад залішку шматлікіх парадкавых дробязяў, у рэшце рэшт, нараджаецца блытаніна і бязладдзе. Паколькі гэтая мова надзейна не тлумачыць феномена думання, але падрабязна тлумачыць выгляд і кручэнне патоपленнага ў абстракцыях аўтара, нядзіўна, што яе цяжка разгадаць і зразумець. Увага, падзеленая на столькі разнастайных і новых слоў, не пакідае сіл на ахоп цэласнага яе выгляду; памяць, заваленая мноствам назваў, перашкаджае ўладзе панятку і розуму. Гэта неабходнае наступства надта дробных падзелаў у любой тэорыі і ў кожнай разумовай

справе. І як быццам для яшчэ большай блытаніны і зацямнення Кант увёў цёмную і незразумелую ідэю бясконцасці, калі паказваў свае формы адчуванняў, то бок прастору і час без межаў. Тое, што было выкінута з матэматыкі як цёмная рэч, Кант узяў для падтрымання і тлумачэння сваіх поглядаў. Аднак тут трэба дадаць, што вучэнне пра бясконцасць, выстаўленае ў матэрыяльнай абалонцы з вылічэнняў, не ёсць такім цёмным у матэматыцы, як у абстракцыях Канта, хаця нават з матэматыкі яго выключылі. Пра ўсё вучэнне Канта можна сказаць тое ж, што Альфонс Дзясяты сказаў пра свет Пталемея: «Гэта стварэнне фантазіі, а не Бога»¹.

А калі ж, паводле прыкладу сусветнай любові, і метафізічная любоў складае і стварае свае раманы, згаджаючыся з імі, заражаюцца іншыя навукі, а ў іх прыгажосць чалавечага розуму пакрываецца мроямі і цёмнымі хмарамі. Аднак такім было намаганне не толькі Канта, але ўсіх нямецкіх метафізікаў, якія стваралі філасофію матэматыкі, права, медыцыны і амаль кожнай навукі, каб пранесці ў іх сваю цёмную, дзікую мову без думкі і сэнсу. Гэта аб'яднанне кульгавых, якія пераканалі цэлы свет хадзіць на мыліцах. Гэты вандалізм, які агаломшвае навукі, усё хацеў зацьміць, змяшаць і перакуліць. Удасканаленне навук мусіць імкнуцца да ўсё большай прастаты і яснасці, каб рабіцца прасцейшымі для разумення. А працаваць для таго, каб зрабіць іх незразумелымі нават тым, хто імі займаецца, значыць нішчыць усю працу асветы і падмяняць навукі Элеўсінскімі містэрыямі.

Але ахвота і памкненне да рэформы заўжды былі знакам павярхоўных, ганарлівых і неспакойных галоваў, якія шукаюць сэнсу ў вэрхале. Вялікі чалавек выпрабуе выпадковую для навукі новую думку, шырокую і плённую, у розных выпадках, гэтая думка б'е ў шчаслівыя галовы, якія ведаюць пра яе каштоўнасць, кружыць у гэтых галовах, развіваецца, становіцца і разліваецца па ўсёй навуцы, якая спакойна і паступова альбо расце, альбо апрацаецца ў новае ўбранне. Такая рэформа павольная, трывалая і добрачынная, бо народжана не мрояй, але натхненнем і загадам праўды.

Паколькі чалавек не здольны спасцігнуць феномен і яго эфект, іх узаемаадносіны, а значыць, і іх узаемазалежнасць, то разгляд феномена думання не ў краіне фантазіі, але ў краіне сапраўдных падзеяў свету, пазнанне і апісанне здольнасцей душы, іх мажлівасцей ды ўласцівасцей, выяўдзенне спосабаў іх здабывання і ўдасканалення, захаванне іх ад забабонаў і хібаў, а таксама паказ рысаў, якія адрозніваюць праўду і падобнае да праўды, уменне ацаніць гэтае падабенства, калі яна набліжаецца ці адда-

¹ Прыведзеныя тут заўвагі пра вучэнне Канта можна было б разабраць і глыбей, калі б гэта не выходзіла за памер гэтага дакладу. Дэжрандо ў сваёй «Гісторыі філасофіі», калі ўзгадваў вучэнне Канта, заўважаў: «Здаецца мне, яно было б куды карацейшым, ясным і грунтоўным, калі б ён выключыў сродак, з якога выплылі ўсе гэтыя недарэчнасці ў метафізічных сектах».

ляецца ад пэўнасці, — усё гэта ёсць важнымі для метафізікі намаганнямі. Але ўрывацца ў прорву забароненых чалавеку таямніц, хацець разгадаць цалкам, так бы мовіць, механізм думання і растлумачыць яго *a priori*, выкарыстоўваючы пры гэтым безліч незразумелых слоў, нібы сатыру для здоровага розуму, марнаваць час і разумовыя сілы на пустацікаўныя і ні да чаго не прыдатныя выверты і адрываць гэтым людзей ад сапраўдных навук — гэта дакладна не мудрасць, а таму не можа насіць імя філасофіі. Хай у сваіх працах вучоныя памятаюць засцярогі індыйскага мудраца Локмана, якога запыталі, ад каго ён навучыўся мудрасці. На што ён адказаў: «Ад сляпых, якія не ступаюць, не даведаўшыся, што наперадзе, ці цвёрдая глеба і беспечная». Хай не зневажаюць уласнымі вымысламі высокую навук, бо яна і так зняважаная няслушнымі папрокамі, над якімі можна і трэба разважаць.

Павярхоўная маса перакруціла ў нашы часы філасофію, няслушна прыпісваючы ёй прычыны і ўсе жахі Французскае рэвалюцыі. Хто бачыў Францыю перад рэвалюцыяй не ў Парыжы, але ў правінцыі, хто чытаў справу Нэкера пра адміністрацыю скарбу, хто назіраў за спрэчкамі ў парламенце вакол фундаментальных правоў манархіі і ўзмацнення разбуранага ўраду паводле гэтых жа правоў, той дакладна не будзе шукаць прычын рэвалюцыі ў кніжках і летуценнях. Захопніцкія войны і фанабэрыя Людовіка XIV дорага абышліся яго двару, як і яго намаганні і подкупы дзеля вяртання прадстаўнічага ўраду ў Англіі, якія сцягнулі ўсе няшчасці на дом Сцюартаў¹; а пасля смерці Людовіка XIV заняпад вядомага банка *Law* у часы рэгенцтва, марнатраўства рэгента і мяккае гаспадаранне Людовіка XV абцяжарылі Францыю агромністымі даўгамі і выдаткамі, якія перавышалі прыбыткі. Хітрыя міністры хавалі руіны і банкруцтва казны, ратуючы і прыкрываючы яе недахоп штогадовымі крэдытамі, якія памнажалі масу даўгоў і надавалі яшчэ больш цяжару перапоўненай падаткамі краіне. Хто трываў гэты цяжар? Буржуазія, плаваючы ў сваім дастатку, нічога не плаціла, багатае духавенства, вольнае ад падаткаў, складала з сабранага ёй невялікія ахвяры для казны пад назвай «ласкавы дар». Сам жа люд плаціў агромністую суму, якая складала штогадова звыш 600 франкаў і прызначалася ледзь не на першыя жыццёвыя патрэбы, якой ёсць, напрыклад, соль (*la gabelle*). Гэтая штогадовая сума была падвоена хцівым рабункам арандатарав, якія дастаўлялі ўраду грошы заўчасна, а потым збіралі іх з непамерным лішкам і прыгнётам, выдзіраючы ў людзей праз шматлікіх паручнікаў, раскіданых па краіне. Права на паляванне, пастаноўленае для караля і князёў яго крыві на раскінутых абшарах краіны, асуджала на кайданы і галеры тых, хто б пасмеў альбо забіваць дзікіх звяроў, альбо перашкаджаць іх размнажэнню. Шматлікія статкі

¹ History of the early part of the Reign of James the second, by Charles James Fox. London 1808.

звяроў, якія распладзіліся, спакойна цягаліся па палях, з'ядалі ці драгавалі ўраджаі бедных сялян, нішчылі капітал для іх з дзецьмі выжывання і для аплаты тых самых нясцерпных падаткаў. Парыж свяціўся раскошаю, пышнасцю і статнасцю, а публічныя дарогі паміж правінцыямі былі поўныя жабрацтва, енку згаладалых і прыгнечаных распаччу людзей, абабраных дарэшты і разагнаных з вясковых хат зборшчыкамі падаткаў.

З несправядлівасці, у рэшце рэшт, нараджаецца незалежнасць¹, казаў Вальтэр, і гэтая ідэя, пацверджаная дзеяннямі старажытных і цяперашніх народаў, разгадвае загадку. Празмерны прыгнёт, нялад са скарбам, неабходнасць склікаць усеагульны сход для супрацьстаяння праблемам, загаданая старымі ўставамі манархіі і вярэдлівай патрэбай усяго народу, выклікалі Французскую рэвалюцыю, зрынанне цнотнага і найлепшага з каралёў сваёй сям'ёй і людзьмі, абсыпанымі дабротамі каралеўскага двара, падзялілі народ на партыі, а неасцярожнасць канстытуцыйнага сходу, які дапускаў стварэнне клубаў і права выбару для раззлаванага і падзеленага на партыі народу, а таксама для палітыкаў, якія саступалі свае месцы інтрыганам і махлярам, а яшчэ і распаленая знешняя і ўнутраная войны дапоўнілі шэраг няшчасцяў, якія адбываліся ва ўсёй Еўропе.

Дзе ж тут наступствы і злачынствы філасофіі? Ці ж у ёй ёсць сілы затрымаць ці адмяніць хаду чалавечае прыроды, палегчыць сэрцы, разадраныя сістэматычнай несправядлівасцю альбо ўсыпіць разбалелую цярплівасць? Ці ж было віной філасофіі, што найзаможнейшыя класы жыхароў не змагаліся са стратамі краіны? Што залішняя раскоша і здабытак адных мучылі і абуралі іншых, прыгнечаных распаччу і пагардай? Што інтрыгі, аблуды і разбэшчанасць вышэйшага духавенства, сапсаваныя звычаі і законы паслаблялі і нішчылі гонар рэлігіі, які іншыя пастары і святары намагаліся захаваць сваім узорным жыццём, дабрачыннай службай і сапраўдным апостальскім вучэннем? Ці парадай філасофіі было тое, што народ, які складаў 30 мільёнаў чалавек, дастаткова заможны, адважны і таленавіты ў пазнанні, пільны да свайго ўласнага гонару, быў заменены салдацкім народам, які ні прыніжэння сцярпець, ні ў памяркоўнасці знайсці дабрабыту не мог? Ці назавём мы філосафамі адказных за злачынствы і бязбожнасці падчас рэвалюцыі, якія адмаўлялі рэлігію, справядлівасць і розум, каб ганьбіць уласную айчыну і пагарджаць ёю, і дайшлі да такога знявечання сваёй чалавечнасці?

Праўда заўжды дабрачынная для людзей і народаў, а сапраўдная філасофія занята спакойным яе апавяданнем і ніколі не заклікае і не выцягвае людзей на сцэну апантанасці спакусамі, дзе ўвесь яе ўплыў знікае і гіне.

¹ L'injustice à la fin produit l'indépendance, Trancrede.

Калі прыгнёт і несправядлівасць у дзяржаве даходзяць да таго ўзроўню, што грамадскае жыццё становіцца невыносным для чалавека цяжарам, разяваецца прорва страшнага крызісу, дзе суцэльная распач пагарджае розумам, і ў раз'юшаным запале ўсё пераварочваецца, нішчыцца і марнуецца. Пераход людзей ад пагарды да распачы і разбэшчанасці заўсёды быў страшным і суцэльным, бо гэта час і поле распусных і суровых звычаяў, помсты і нянавісці, якія прыслугоўваюць амбіцыям злосных людзей, якія пратоптваюць сабе дарогу да панавання над змардаваным страхамі і няшчасцямі народамі. Праз падобныя разбурэнні народы праходзілі яшчэ ў тыя часы, калі не было ні кніг, ні філосафаў, а тады, калі светам кіравалі жрацы. Гісторыя грэкаў і рымлян, сярэднявечнай Італіі і Англіі з XIII да XVII стагоддзя паказваюць нам гэта навочна.

Панурая філасофія з болем глядзіць на гэтыя няшчасці, збіраючы ў іх збавенныя парады і перасцярогі на будучыню, але пасля сканчэння трагічных відовішчаў іх ніхто не слухае. Таму той самы шэраг разбурэнняў і няшчасцяў вяртаецца і трапляе ў дзяржавы. Здаецца, быццам беды, якія адраджаюцца стагоддзямі, прызначаныя свету, што яны ёсць толькі наступствамі тых прычын, якіх людзі могуць пазбавіцца, але не хочуць. Падобныя яны да заўзятага п'яніцы, які, ацверзеўшы і зразумеўшы сваю спакуслівасць, пакутуе праз яе і плача, а потым усё роўна вяртаецца да сваёй укарэнай заганнай звычкі.

Калі хлуслівая маса ачарніла філасофію, то яшчэ большую шкоду ёй нанеслі тэолагі, недавер якіх абляяў філасофію, прыпісваючы ёй ідэю бязбожнасці, старанна вышукваючы іррэлігіі там, дзе іх няма, знішчаючы нават тыя прамовы і творы, якіх яны не разумеюць, унушаючы грамадскасці падазрэнні ў бок навукоўцаў і знакамітых пісьменнікаў, зласловячы на пабожных людзей і вучэнні, і нібыта гэтым чыняць рэлігіі вялікую пашану і паслугу, незаўважна пераконваючы народ, што гэты нябесны дар, гэты боскі прынцып сумлення і жыцця існуе толькі для невукаў і дурняў. Сапраўдная філасофія ведае межы чалавечага разумення і не выходзіць за іх, ведае слабасці розуму нават у рэчах, якія ім даследуюцца, і, крок за крокам вучачы нас сціпласці, не асмельваецца на ператрус таямніц, забароненых Творцам.

Гэта праўда, што ледзь не ў кожным стагоддзі былі пісьменнікі і філосафы, якія ганьбілі сваё п'яро іррэлігіяй і бязбожнасцю, пашыралі распусту і апраўдвалі разбэшчанасць, што вяло да бязмерных бед для народа. Але ці правіны нешматлікіх даюць права падазраваць усіх і дазваляюць хлусліва абражаць усю навуку? Верхаводы сектаў, ерасяў і ледзь не ўсіх адшчапенстваў ад каталіцкага касцёлу, аднак, былі таксама тэолагамі, і ці ж належыць таму называць тэалогію навукай адшчапенства? І выносіць прысуд вучоным і слаўным тэолагам за тое, што яны могуць не быць прававернымі сынамі касцёла? Легкадумнасць шкодная для кожнай справы, для кожнай навукі, але найшкоднейшай яна ёсць у тэалогіі, бо тут

даходзіць да вялікай небяспекі адштурхнуць і запужаць сумленне ў навуках, вельмі патрэбных для грамадства, небяспекі зганьбіць чалавека ў добрай славе, найважнейшай уласнасці ў грамадстве, а потым небяспека пераступання першага і фундаментальнага права нашай рэлігіі, якая, з божае ласкі, не дазваляе пагарджаць любоўю да блізкага.

Чалавечыя меркаванні, абвешчаныя ў творах, узятыя не напустую і пасобку, але ў адносінах да таго, што ім папярэднічае і што за імі вынікае, могуць быць супярэчнымі рэлігіі, а разам з тым шкоднымі для людзей і грамадства; у такім выпадку старанны пераслед такіх меркаванняў, паказ іх вынікаў і затрыманне распаўсюду заразы і бязбожнасці сілай пераканання ёсць павіннасцю тэолагаў. Але меркаванні таксама могуць быць памылковымі толькі на першы погляд, напрыклад, калі яны падлягаюць розным тлумачэнням, якія асвятляюць прычыну твору і іншыя месцы ў ім, паказваючы іх нявіннасць. Тады справядлівасць вымушае вылучыць і адрозніць шкоднае значэнне ад нявіннага, але не судзіць пісьменніка адразу, калі матыў твору гэтага не сцвярджае. Гэта сапраўды асуджальна для аўтараў і нават супярэчна добраму твору — умешваць у важныя справы шматзначныя ідэі, бо можна зразумець іх з кепскага боку, але, зноў глыбей разважыўшы над гнуткасцю думкі і мовы, пераканаемся, што наўрад ці ёсць чалавечая думка, якую б нельга было павярнуць у два бакі старанным капаннем і не прыпісаць аўтару таго, чаго ён ніколі не думаў. Рваць і кідаць пісьменніка за тое, што ёсць плёнам чужога ўяўлення, — тое ж самае, што наследаваць тырану Сіракузаў, які казаў забіць чалавека за тое, што ён прысніўся яму бунтаўніком.

Людзі, адораныя глыбокімі ведамі і думаннем, могуць у думцы, вонкава жahlівай, убачыць чыстую і нявінную, але такую глыбокую думку, што ні дасягнуць, ні зразумець яе павярхоўны чалавек не можа, і тады разважлівы тэолаг пытаецца ў кемлівых людзей пра яе сэнс, але сам не судзіць пра яе і не тлумачыць яе гэтак жа палка, як сваю. Калі Дэкарт сказаў: «Дайце мне матэрыю і рух, і я зраблю свет», гэтую думку палічылі бязбожнай. Што ж яна значыць? Вось што: што стварэнне з нічога і адным словам, матэрыі і руху, на правах напісанага, ёсць найвялікшым чудаў усёмагутнасці Боскай, бо з матэрыі і руху выпякаюць усе феномены свету. Якая глыбокая думка! У ёй рэлігія, навука і розум спалучаюцца разам для шанавання ўсёмагутнасці.

Тэолагі, якія здаўна скіроўваюць нас амаль ва ўсіх навуках, пранікаюць у тое, што ім не належыць, і тым самым перашкаджаюць асвеце і прагрэсу і наконваюць вялікім і нявінным людзям суворы пераслед. Быў час, калі павага да Арыстоцеля ў філасофіі была ў іх прыкладна раўназначнай павазе да святых айцоў у справах веры: супраць Арыстоцеля не дазвалялася чыніць і думаць гэтак жа, як супраць айцоў. Вучэнне айцоў царквы ў філасофскіх матэрыях казала лічыць наймацнейшым довадам такі, су-

праць якога нічога не важыў ані досвед, ані роздум. Следаванне гэтаму фальшываму вучэнню вымусіла строга пераследаванага і поўнага веры Дэкарта пакінуць уласную айчыну. Хоць Бог і пакінуў свет чалавечым развагам і спрэчкам, святы Аўгустын сказаў, што Хрыстус не хацеў Евангеллем зрабіць нас ані філосафамі, ані матэматыкамі, але хрысціянамі, а затым, што кнігі збавення не ёсць фізічнымі трактатамі, — усё адно тэалагі лічылі вучэнне Каперніка бязбожнасцю таму, што Езус так сказаў людзям, каб сёння да яго звярнуўся кожны астраном, не хочучы падацца незразумелым і смешным. У такой зацягасці пераследавалі і зняволілі Галілея, прымушаючы прысяжна сцвярджаць хлусню.

Не звяртаючыся да старажытных падзей, мы і ў нашых часах знойдзем нападлівых і няслушных абмовы найзнакаміцейшых людзей. У многіх тутэйшых і замежных творах Д'Аламбэра называюць філосафам-бязбожнікам, а ўсё-ткі ва ўсіх працах, напісаных і выдадзеных ім самім, ніхто не пакажа мне слова, якое б паклёпнічала на рэлігію. Аўтар паўсюль вызнае сябе сынам каталіцкага касцёла і паўсюль аказвае рэлігіі тую пашану і хвалу, якія ёй належаць¹. Прыгадваюць яго паклёпы паводле нейкіх твораў, якія не знаходзяць сярод прац Д'Аламбэра, якіх я ніколі не бачыў і якія, калі б нават існавалі, сама справядліва сьць жака лічыць выдуманымі, бо чалавек з геніем і характарам, шануючы праўду і сябе, не прынізіў бы сябе хлуснёй і зманам і не супярэчыў бы таму, што шматразова казаў перад грамадскасцю. Ні ў водным судзе не можа быць доказаў тэкст, які не прызнае абвінавачаны, а справядліва сьць і любоў да блізкага загадваюць хутчэй палічыць неперакананага вінаватага нявінным, чым зневажаць яго толькі праз падазрэнне. Пры судзе над вялікімі людзьмі не падсунуць з ніадкуль творы, але працы, прызнаныя самім аўтарам бяспрэчнай яго ўласнасцю, павінны кіраваць меркаваннем і вынікам суду. Калі чалавек такой славы і заслуг, як Д'Аламбэр, які столькімі вынаходкамі і тлумачэннямі ўзбагаціў матэматыку, які як аўтар «Энцыклапедыі» столькі зрабіў для асветы ўсіх народаў, які ў прадмове да той самай «Энцыклапедыі» стаў у шэрагу першых мудрацоў і пісьменнікаў васьмнаццатага стагоддзя, які ніводным учынкам не запляміў свайго глыбокага вучэння, які, як ён сам пра сябе казаў, нікога не заняў у павярхоўных знаках пашаны, але які ў сэрцы не хваліў і не шанаваў толькі свае цноту, заслугі і талент; калі я кажу, што гэты чалавек пазбягаў тэалагічнае пачвары, гэта павінна нас вучыць, як

¹ La Religion (піша пра сябе Д'Аламбэр), que l'auteur s'est toujours fait un devoir de re speeter dans ses écrits, est la seule chose, sur laquelle il ne demande point de grace, et sur laquelle il espere n'en avoir pas besoin. Si le fanatisme de la superstition lui paroît odieux, celui de l'impïété lui a paru toujours ridicule, parcequ'il est sans motif, comme sans objet. Aussi a-t-il cette consolation, qu'on n'a pu tirer encore une seule proposition reprehensible du grand nombre d'ouvrages, qu'il a pu bli s jusqu'ici AMélanges de Philosophie etc.

мала трэба верыць і давяраць гэтаму парывістаму і злоснаму пыху рэлігіі і гэтай зброі, даўно тупой і пацёртай ад кепскага ўжытку.

Паклёпы і пераследы вучоных людзей пачалі тэолагі, чым шкодзілі рэлігіі, маральнасці і навукам. Вучоныя нарэшце ўзяліся за абарону, ператрусілі вучэнне тэолагаў, аддзялілі ў ім сапраўднае, боскае і рэлігійнае ад таго, што ёсць выдумкай і прыдбаннем людзей, якія хочучь кіраваць і панаваць над светам, і адтуль выпалі дарагія для рэлігіі і грамадства даброты, але таксама адтуль выйшаў сродак няўмольнай для філасофіі зацягасці. Разгарнём касцёльныя справы, а тыя нам пакажуць, што дрэнныя, няўважлівыя і палкія тэолагі прынеслі болей шкоды касцёлу, чым усе творы недаверкаў, бо бязбожныя вучэнні апошніх маглі апанаваць толькі некалькіх людзей, а спрэчкі і пустыя і перабольшаныя ў старажытныя часы махінацыі тэолагаў, уцягненне царкоўнае ўлады ў свецкія ўрады і справы і прыдбанні тае ўлады, якія ўсё хутчэй раслі праз яе лісліўцаў, адрывалі ад еднасці касцёла цэлыя народы і дзяржавы. Гэтыя прыдбанні пасоўваліся так далёка, што прававернае французскае духавенства, якое мела Басуэта і Фенелона, было вымушана паставіць ім перашкоду. Калі мы прачытаем сёння праўдзівае апісанне іспанскай інквізіцыі¹, то ўбачым там, як сапраўды пякельны трыбунал здратаваў і пераламаў правы Бога, грамадства і чалавечасці, выкараніў найпрыгажэйшую краіну Еўропы і напоўніў людзей пустатой. Філасофскі дух, то бок дух грунтоўнага і бесстароннага пазнання рэчаў, кажу я, сапраўды хрысціянскі дух, выратаваў рэшту Еўропы ад падобнага суду і ад варварства старажытных часоў, раззброіў суворы фанатызм, стрымаў праліцце чалавечае крыві, агоўтаў надмерны аскетызм, які перашкаджаў любові да блізкага і супольным дабрадзейнасцям; той жа філасофскі дух перамог легкадумнасць, увёў здаровы розум, вярнуў людзей розных вызнанняў да братэрскае любові і ачысціў евангельскую мараль ад тых заганяў, якімі яе заразілі схаласты, казуісты, прабабілісты, і ад той няшчырай навукі хлусні і аблуды, якую выдумалі для сваёй жа выгады фальшывыя ханжы пад імем тэалагічных рэстрыкцый.

Адвярнём вочы ад гэтага вобразу няпраўды і справаў людзей, якія могуць усё ўжыць дзеля зла, не будзем прыпісваць яго ні святое волі, ні вялікай і вартай навучы. Кожная навука мае сваіх паўмудрых і махляроў, якія зневажаюць яе і псуюць, а таксама мае сапраўдных шаноўнікаў і вызнаўцаў, якія з хвалою і карысцю пашыраюць яе і ўдасканальваюць. Уласнасцю першых ёсць паверхня, фундаваная фанабэрыяй і нахабнас-

¹ Histoire critique de rinqquisition d'Espagne par D. Jean-Antoine Ltovente, ancien secretaire de l'inquisition de la Cour, Dignitaire-Ecolatre et Chanoine de l'eglise primatiale de Toledc, Chancelier de l'Universitc de cette ville etc. Tomes IV. à Paris 1818 in 8vo.

цю, прыметай другіх ёсць грунтоўнасць, аздобленая сціпласцю і вялікай вытанчанасцю суджэння. Грунтоўны тэолаг не зневажае філасофію, але вучыцца ёй, не толькі для дапамогі, але праз істотную патрэбу. Патрэбна ж яму філасофія для разгляду і ўстанаўлення характэрных рыс, праз якія ён адрозніць праўдзівую веру ад фальшывай, для паглыблення і моцнага доказу памкненняў, якія і захапляюць у веру, для выяўлення грунтоўных пачаткаў, знаёнаў і законаў гістарычнай пэўнасці. Філасофія яму патрэбна для крытычных заўваг да таго, што ён даказвае, каб адкідаць слабыя довады і такія довады, якія б магла ўжыць фальшывая рэлігія для распазнання таго, што ёсць боскім загадам, ад таго, што ёсць чалавечым дадаткам, для абгрунтавання і разумення чалавечых меркаванняў, якія могуць мець розны сэнс, і для адрознення тых, якія сапраўды шкодзяць рэлігіі, ад тых, якія ні ў чым яе не парушаюць. Філасофія патрэбна яму для здоровага суджэння пра цуды, бо ахвотна прымаць і распаўсюджваць надуманыя і непатрэбныя цуды – значыць аслабляць праўдзівыя, на якія абапіраецца наша рэлігія.

Пералічаныя тут патрэбы прыводзяць тэолага да сталае веды, чыстага і трапнага розуму і той бесстароннай і лагоднай зразумеласці, якая захоплівае розум і сэрца нават непрыязных і ўпартых душ. Такія тэолагі, асветленыя святлом філасофіі, ёсць і будуць заўжды сябрамі навук і асветніцтва, толькі яны ўмеюць сапраўды бараніць рэлігію і трымацца з той сілай і годнасцю, якія належаць праўдзе, не скаронай ані распустай, ані дуратой. Калі ў Францыі выйшлі пачатковыя тамы першай «Энцыклапедыі», супраць яе абурыліся некампетэнтныя тэолагі, прадказвалі небяспеку для рэлігіі, кідаліся ў кабалы і прыдворныя інтрыгі, каб стрымаць і пераламіць гэтую вялікую справу. Калі Мантэск'ё выдаў сваю несмяротную працу «Пра дух законаў», аўтара адкрыта абвінавачвалі ў іррэлігіі, якой там няма, канчаткова ўпёрліся, каб змясціць вучонага сярод недаверкаў, а праз гэтую злосць і знявагу прыпісаць яму таўро бязбожнай секты. Праўдзівыя вучоныя і грунтоўныя тэолагі ўзяліся ў той час за абарону людзей і прац, якія прыносілі столькі хвалы Францыі, і ўціхамірвалі несумленную легкадумнасць. Такія тэолагі і складаюць веліч рэлігіі не толькі праз думкі і вытанчанасць у набажэнствах, але разам з тым жыццёвымі ўчынкамі і сціплым захаваннем вечных правоў справядлівасці. У іх вачах няма сапраўднай веры ў здрадніку айчыны, падкупным судзі, зборшчыку, які парушае спакой сям'і, вераломным кіраўніку, які думае толькі пра сябе, і ў тым, хто пагарджае даверам краіны і манарха. Няма веры для вачэй сапраўднага тэолага ў ганебніку і скуралупу людзей, які са здэртага з бедных сем'яў гроша складае ахвяры, утрымлівае кляштары альбо будзе касцёлы, паколькі няма больш мярзотнага ў вачах рэлігіі блюзнерства, чым паказваць набожнасць паверхняй і гвалтаваць яе ўчынкамі, забароненымі рэлігіяй.

Рэлігія як боская справа абышлася б без усялякае чалавечае дапамогі, але, будучы ўладкаванай людзьмі, супраць уласцівай ім хлуслінасці патрабуе паслуг філасофіі. Філасофія — гэта ўжыванне розуму ў пазнанні сусвету. Як рэлігія, так і розум ёсць дарамі Неба, значыць, яны павінны яднацца для ўтрымання ўзаемнага парадку, каб паказаць чалавеку цяперашнія і будучыя дарогі шчасця для годнай пашаны да Бога ў развазе, здзіўленні і ў сапраўдным ужыванні цудаў і дабрадзейнасцей, раскінутых у стварэнні свету.

Напісана 24 сакавіка 1819.



ІАГАН ГЕНРЫХ АБІХТ (1762–1816)

Іаган Генрых Абіхт нарадзіўся ў 1762 г. у сям'і настаўніка, у 1784 г. скончыў Эрлангенскі ўніверсітэт. Спачатку ён прысвяціў сябе вывучэнню тэалогіі, пасля зацікавіўся акадэмічнай адукацыяй у галіне філасофіі. У 1786 г. за дысертацыю «*De philosophiae Kantianae ad theologiam habitu*» быў удастоены ступені магістра філасофіі, а ў 1790 г. за працу «*Versuch einer Metaphysik des Vergnügens nach Kantischen Grundsätzen zur Grundlegung einer systematischen Thelemtologie und Moral*» прызнаны доктарам філасофіі. У 1791 г. апублікаваў працу «*Philosophie der Erkenntnisse*».

З атрыманнем ступені доктара філасофіі І. Г. Абіхт заняў пасаду ад'ютанта, а затым экстраардынарнага і з 1796 г. ардынарнага прафесара філасофскага факультэта ў Эрлангенскім універсітэце. У 1789–1791 гг. разам з перакладчыкам «Крытыкі чыстага розуму» І. Канта на лацінскую мову Ф. Г. Борнам выдаў «*Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung und Anwendung des Kantischen Systems*» («Новы філасофскі ілюстраваны часопіс па растлумачэнні сістэмы Канта»), а ў 1794–1795 гг. сумесна выдаў «*Philosophisches Journal*».

І. Г. Абіхт быў удастоены ў Германіі прэміі Берлінскай акадэміі за адказ на пытанне: «Які мела поспех метафізіка з часоў Лейбніца і Вольфа?». Конкурснае сачыненне было напісана ў духу трансцэндэнтальнага ідэалізму І. Канта супраць пазіцый Энесідэма «*Hermias, oder Auflösung der die gültige Elementarphilosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel*» (1794).

Рускі ўрад прапанаваў І. Г. Абіхту пасаду ардынарнага прафесара логікі і метафізікі ў Імператарскім Віленскім універсітэце. Са жніўня 1804 г. ён прыняў прапанову і прыбыў у Вільню, дзе з верасня 1805 г. перайшоў у рускае падданства. Курс філасофіі ён апрацаваў на лацінскай мове і выдаў кнігу «*Initia philosophiae propriae sic dictae*» (1814). І. Г. Абіхт знаходзіўся пад уплывам філасофіі Канта і Рэйнгольда.

У дадзеным дапаможніку мы прыводзім на мове арыгіналу фрагмент з яго твора «*Initia philosophiae*», выдадзенага ў 1814 г. у Вільні. Праца напісана на лацінскай мове, мове навукі XIX стагоддзя. Мы імкнуліся пранікнуць у акадэмічную атмасферу і адчуць дух таго часу.

А. А. Лягчылін

INITIA PHILOSOPHIAE PROPRIE SIC DICTAE

LECTORI HUMANISSIMO

Quam tibi jam trado, primam placitorum meorum philosophicorum, eorundem denuo recognitorum, partem, ita elaborare studui, ut scholae meae alumnis pariter ac aliis quibusque, qui studio philosophico delectantur, prodesse queat. Cur verba disciplinae huic propria (technica vulgo dicuntur), quantum licuit, vitaverim, fingendi arbitrio nihil concesserim, omniaque quam planissima reddere annis sim, minus fortasse quaeres, aut miraberis, etiamsi genium saeculi aliter postulare videatur, quam cur in libro scholis meis scripto, eam rationem secutus sim, ut res non tam presse & summatim traderem, quam potius fusa & dilatata oratione uterer. Qua potissimum causa adductus hoc fecerim, ex methodo docendi philosophiam, quam necessitas & utilitas mihi commendavit, & de qua nunc pauca praefabor, satis intelligetur. Perpetuum enim sermonem philosophicum eo minus, conducere nemo dubitat, quo auditores tali differendi modo minus adsueverint, quo minus meditari quidem ac philosophari, quam accepta memoriae tantum tradere didicerint; quo longiori temporis spatio aequaliter iis attendendum sit; quo minus res philosophicas, quam res in sensum externum incurrentes & imaginarias attendere soliti sint, aut linguam, qua res proponuntur, satis calleant; denique quo minus omnino studium philosophia commendatum sit, si a commodis quibusdam recesseris, fortasse vanis, qua illi adherent.

Quod quum in scholis certe meis mutare in melius apud animum constituissem, missa disserendi illa ratione, hanc disputandi viam ingressus sum; pridie cujusque diei, quo novum disciplinae tradendae caput enarrandum sit, unum alterumve ex commilitonibus blande compellendo, ut

prae caeteris dictata mea diligenter secum commentetur, detque operam, ut primo scripta intelligenter, aptaque vocis modulatione recitet, tum singularum enunciationum sensum, quantum liceat, aliis verbis loquendique formulis explicet, ostensurus, se eas recte intellexisse; dein verborum vim, jam ante explicatam, ubi necesse sit, denuo exponat; sententiarum etiam cum antecedentibus conjunctionem explanet; porro decretorum interpretationem applicationemque, si qua opus sit, subjiciat; denique in capitis fine rem eo pertractatam universam proponat contuendam. Caterum vix est, quod addam, in ipsis scholis unicuique auditorum quaerendi interrogandique jus & potestatem esse concessam. Jam ut methodi hujus consilium melius exsequeretur, praeterea, ne, si praelectiones calamo excipiantur, & multa perperam annotentur, & graviora sapius omittantur, aut lectionum, quae dicitur repetitio, docui instituenda minus feliciter procedat, necesse habui atque idoneum, plurima explicatius & copiosius tradere. An alia methodus, qua efficiatur, ut in scholis discentes plus operae & studii, quam doctor, impendant, eoque ingenii animique vires magis fingant excolantque, inveniri liceat, adhuc dubito.

Quod latino potissimum sermone usus sum, plures adfuerunt rationes, quae prae aliis linguis hanc deligendam suaderent. Quarum nonnullas certe ut attingam, discent sic juvenes linguae externa ope notiones philosophicas accuratius formare, & periclitabuntur, quas ceperint, res vernaculis notare verbis & dictionibus, facient igitur versionum & dissertationum philosophicarum pericula. Praeterea respicienda erat lex ab Ordine nostro stabilita, quae quemque, solemnes in philosophia honores academicos, magisterium puta & doctoris insignia ambientem, latine examinari jubet. Accessit & consilium ac voluntas, placita mea philosophica eruditorum cujusvis nationis iudicio subjiciendi.

Atque haud scio an latini sermonis usus, in unaquaque philosophiae schola admodum commendandus fit. Quodsi enim res philosophicas lingua vernacula proponas, discipulos vix perinde attentos reddere poteris, ac si peregrina illa: nimirum quod verba ac dictiones vernaculae linguae adeo notae sunt, ut res etiam, quae illis notentur, nemini, vel oscitanti, non statim aperta ac percepta videantur: ut taceam, cuique licere verbis latinis significationem certam & definitam subjicere & subjectam firmiter tenere, eoque ipso studium philosophicum insigniter promovere: quum verborum linguae quam maxime vigentis vim ambiguam, minus definitam & saepe a vero alienam recipere te oporteat, neque ullo modo impedire possis, quo minus lectores vel auditores tui idem faciant, itaque nec recte te intelligant, & multis ac variis erroribus imbuantur.

Quod reliquum est, spero fore, ut placitorum horum altera pars priorem hanc haud magno temporis spatio interjecto subsequatur. Vale.

PROLEGOMENA

1. Quisq; nostrum perpetuo quodam beatæ vitæ desiderio tenetur; ideoq; hominum cogitantium fere nullus invenietur, cujus non plurimum interfit quaerere: qualis vita humana? unde efficiatur? quo spectet? utrum mea tantum sponte beate vivere possim? & si hoc, quibus id viribus, quaq; possim ratione? An alia etiam ad vitæ beatitudinem praesidia, quae in potestate mea haud sita sint, requirantur? eaq; unde mihi comparem? Deniq; tali vitæ, si possit inftitui atq; effici, utrum corporis mei dissolutio simul finem allatura fit, an sperare eam liceat aeternam?

Has & alias id genus quaestiones de vita animæ, imprimis humana, gravissimas persolvendas sibi sumit philosophia proprie sic dicta. Animam dixi humanam; quam quomodo recte definiam? Sufficiet duntaxat tenere, de quo nemo dubitat, voce ea intelligi eam hominis partem, qua res cognoscit, qua sentit, qua cupit: accuratiorum illius ampliorumq; rationem ipsa philosophiæ tractatio supeditabit.

2. Philosophiæ autem duæ maxime partes describantur necesse est: altera, quae dicitur contemplativa, altera practica. Harum illa quaerit: qualis sit vita humana, & quorsum tendat? haec, quomodo instituenda fit? Utriusq; partis rursus alia atq; alia capita discernuntur, quae totidem disciplinas constituunt, quarum nomina & argumenta, age, breviter, quasi in tabula, jam delineemus.

I. Philosophiæ contemplativæ partes:

1. Psychologia, quae animæ permanentia docet & aeterna, quaq; continentur disciplinae, quae sequuntur:

A) Physiologia animæ, h. e. doctrina de anima viribus, earumq; natura, legibus ergo & facultatibus. Quam quidem doctrinam, ut statim moneam, omnis philosophiæ pariter atq; aliarum quarumlibet disciplinarum quasi fundamentum esse recte putes.

B) Philosophia practica universalis (vel potius pura), quae naturam animæ moralem aperit, ideoq; de finibus bonorum & malorum, de libertate animæ, de principiis officiorum ac debitorum, justitiæ, moralitatis, imputationis, rel. agit, nec magis philosophiæ morali, quam juri naturæ, ut anthropologiam taceam, tanquam fundamentum, substruenda est.

C) Mentis Critica, quae limites ducit, quibus mens humana, suapte jam natura, circumscripta est in rebus per se & vere noscendis; quapropter illa quoq; veritatem quamq; primam & fumam exponat necesse est.

D) Philosophia theoretica pura, quae explicat, quam sibi mens, sola natura sua duce, de ente, tanquam mundi elemento, & de mundo notionem informare debeat; duas igitur partes complectitur, quarum una est.

a) Ontologia, s. Philosophia entis, quae de ente, tanquam mundi elemento, disserit; – altera.

b) Cosmologia, s. Philosophia naturæ.

E) Psychologiam rationalem dixerunt nonnulli quintam, quam nos facimus, partem, quae animae aeterna, tanquam aeterna confiderata, exponit, ideoq; animae etiam immortalitatem demonstrat.

2. Theologia, una cum doctrina religionis, quarum doctrinarum illa de Deo, haec de pietate erga Deum, quaerit. Atq; hanc disciplinam conjunctim cum philosophia pura, & cum psychologia rationali, Metaphysicam nonnulli dixerunt.

3. Anthropologia psychica, in ftatus animae, eorumq; origines, mutuas inter semetipsos necessitudines conjunctionesq; & signa inquirens.

II. Philosophiae practicae partes:

1. Grammatica universalis, quae notiones rerum recte signare docet.

2. Aesthetica universalis, quae artibus liberalioribus praecepta dat, artisq; hinc illius leges fert, qua efficitur, ut tam res, quae sensum excedunt, quam res sensibiles quidem, sed absentes, repraesententur, & quasi sensui subjiciantur. Alii difciplinam hanc vocant criticam gustus, alii disciplinam pulchri, alii aliter.

3. Logica seu Dialectica, quae viam & rationem veritatis indagandae ostendit, s. methodum philosophandi exponit.

4. Jus naturae & gentium, de principiis justitiae disserens.

5. Ethica s. philosophia de moribus, quae sapientiae & prudentiae praecepta tradit, itaq; de justa bonorum malorumq; aestimatione, de virtutibus, rel. agit.

6. Paedagogica, vel in genere disciplina de cultura hominis perficienda, quae hominum rite informandorum atq; excolendorum artem docet¹.

¹ Sunt qui philosophiam aliter definiant, ejusq; partes alias, easq; aut plures, aut pauciores faciant, es: inter recentiores Kant, Reinhold, Krug, Fichte, Schelling, aliq.



ВІНЦЭНТ БУЧЫНЬСКИ (1789–1853)

Немагчыма ўявіць сучасную каталіцкую філасофію без уплыву ідэалогіі неатамізму, у аснове якой ляжаць ідэі неасхаластыкі. Пачатак адраджэння неатамізму суадносяць з інтэлектуальнымі падзеямі 1879 г., а менавіта знакамітай энцыклікай Льва XIII «*Aeterni Patris*». Афіцыйна сцвярджаецца, што асноватворныя ідэі неасхаластыкі ў XIX ст. сканцэнтраваныя ў творах Ё. Клёйтгена (1811–1883), М. Лібераторэ (1810–1892), Г. Сансеверына (1811–1865), Х.-Л. Бальмеса (1810–1848) і інш.

Але развіццё гэтага кірунку рэлігійнай філасофіі ў гісторыі неатамізму мае і іншыя вытокі; яны сыходзяць каранямі ў нашу інтэлектуальную прастору. Іх звязваюць са славытым у XIX ст. цэнтрам неасхаластыкі – езуіцкай акадэміяй у Полацку. Тут жылі і працавалі такія вядомыя яе прадстаўнікі, як Джузэпэ Анджаліні, Ян Рутан, Жан Разавен і Вінцэнт Бучыньскі.

Творчая спадчына гэтых дзеячаў – адна з вядомых старонак у інтэлектуальнай гісторыі XIX ст. Менавіта на тэрыторыі Полацкай езуіцкай акадэміі, якая была фарпостам філасофскіх ідэй Таварыства Ісуса нават у першай чвэрці XIX ст., сфарміравалася еўрапейская тэндэнцыя пераасэнсавання ідэй схаластычнай філасофіі, што, у сваю чаргу, прывяло да з’яўлення магутнага неатамістычнага руху з новай крыніцай натхнення для ідэй рэлігійнай філасофіі. Важная роля сярод неатамістаў належыць нашаму суайчынніку В. Бучыньскаму.

Вінцэнт Бучыньскі быў адным з самых вядомых і таленавітых мысляроў Полацкай езуіцкай акадэміі. Маладым чалавекам ён

уступіў у ордэн 20 студзеня 1805 г. у Дынабургу (сучасны Даўгаўпілс), а ў 1814 г. у Полацку атрымаў званне капелана.

Станаўленне філасофскіх поглядаў і развіццё акадэмічнай кар’еры В. Бучыньскага звязана з Полацкай езуіцкай акадэміяй. Тут ён вывучаў філасофію і тэалогію ў 1806–1809 гг., займаў пасаду прафесара паэтыкі (1810–1814) і рыторыкі (1812–1814). З’яўляўся рэдактарам і суаўтарам часопіса «Полацкі месяцнік» (1818–1820), у якім публікаваў фрагменты сваіх твораў.

З 1819 г. ён выкладаў у Полацкай езуіцкай акадэміі натуральнае права, эканоміку, палітычную і статыстычную гісторыю. Пасля таго як езуіты пакінулі Расію ў 1820 г., быў прафесарам філасофіі ў Тарнопалі (1821–1834), маральнай тэалогіі ў Новым Сончы (1834–1835), а пасля выкладаў філасофію ў езуіцкім каледжы ў Інсбруку, ва ўніверсітэтах Граца (1835–1837) і Лінца (1837–1848). З 1848 г. выкладаў філасофію ў Лёвене, дзе памёр 29 сакавіка 1853 г.

Філасофскія погляды В. Бучыньскага фарміраваліся ў дастаткова напружаны для навуковай эліты перыяд. Еўрапейская філасофская прастора на рубяжы XVIII–XIX стст. была арэнай жорсткай барацьбы некалькіх інтэлектуальных плыняў: ідэй эпохі Асветніцтва і нямецкай ідэалістычнай філасофіі. Ім апаніравалі прадстаўнікі неасхаластыкі, якая фарміравалася ў сценах Полацкай езуіцкай акадэміі.

Гэтая тэндэнцыя найбольш ярка прасочваецца ў трохтомнай працы В. Бучыньскага «Асновы філасофіі» (*Institutiones Philosophicae*), апублікаванай у Вене ў 1843–1844 гг. Гэта вынік яго шматгадовай прафесарскай дзейнасці ў акадэміі ў Полацку. Першы том прысвечаны ідэям, якія датычацца асноўных палажэнняў логікі таго перыяду, другі – метафізікі, трэці – этыкі. Працягваючы традыцыі Ф. Суарэса (1548–1617), В. Бучыньскі не толькі выступіў як філасофскі спадчыннік прадстаўнікоў сярэднявечнай схаластыкі, але і трымаў абарончую пазіцыю ў адносінах да асноўных філасофскіх плыняў Новага часу, палемізуя з імі на старонках сваіх прац.

У якасці прыкладу мы публікуем урывак з другой часткі яго работы, які знаёміць чытача з асноўнымі схемамі неасхаластычнай філасофіі і, у прыватнасці, з анталагічным доказам існавання Бога ў палеміцы з Кантам у яго «Крытыцы чыстага розуму». Варта адзначыць, што работа В. Бучыньскага «Асновы філасофіі» была надрукавана адначасова з творамі прызнаных мэтраў еўрапейскай неасхаластыкі, а менавіта неапалітанскага прафесара-езуіта Матэа Лібераторэ, і доўгі час была папулярнай на заходнееўрапейскай інтэлектуальнай прасторы.

Г. І. Клімовіч

• Пераклад з лацінскай мовы на рускую выкананы Г. І. Клімовіч па выданні: *Buczynski W. Institutiones Philosophicae. Viennae, 1844. P. 236–243.*

ФИЛОСОФСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ. ПЕРВОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА, ИЗ ПОНЯТИЯ СУЩЕГО РЕАЛЬНЕЙШЕГО ИСХОДЯЩЕЕ, ЧТО ОНТОЛОГИЧЕСКИМ ИМЕНОВАТЬСЯ ДОЛЖНО

§ 175. Доказательство из понятия реальной сущего, абсолютно очевидно бытие Бога демонстрирующее.

Перед тем как само доказательство в данной форме представлять, немало затронем вопрос о том, в каком виде оно существует. Первым такого рода аргументы предложил св. Ансельм, которые затем Декарт также в своей работе «Начала философии», ч. 1, представил: «Все в чистой идее вещи содержится и из нее требует подтверждения, а в идее реальной сущего или совершеннейшего сущего содержится существование, в противном случае не является совершеннейшим, следовательно, существование реальной сущего необходимо». Такого рода заключения из основания всегда незаконны, если между идеальным и реальным в них должной связи не содержится. Такой вывод из основания наверняка будет недействительным, ибо от порядка идеального к порядку реального должной связи не содержится, поэтому Юэ (Гуеций) и Лейбницем отбрасывается при лучшем убеждении в существовании Бога. Но сам Лейбниц связь этого доказательства недостаточно очевидно считал и приводил доказательство следующим образом: «Идеальнейшее сущее возможно, но если есть возможно, также из самого себя существует, поскольку в таком бытии существование с возможностью отождествляется, поскольку совершенное существование среди других совершенных возможностей содержится». Кант же этот аргумент из оснований абсолютно фальшивых, основанных на его скептицизме, с враждебной подозрительностью рассматривает и все виды доказательств, исходящих из понятия совершеннейшего сущего, отвергать желает. Чтобы здесь эти основания эффективно опровергнуть могли, само доказательство, к законным формам утверждения сведенное, в следующем виде предлагаем.

Реальнейшее сущее возможно. Доказательство истинности этого предположения имеем в «Онтологии» § 35, и атеисты его не отрицают, и сам Кант допускает. Итак, здесь следующее утверждение предложено: реальнейшее сущее возможно, отсюда, следовательно, также невозможным данное сущее быть не может. Если бы что-то действительно не существовало, оно было бы совершенно невозможно, следовательно, действительно существует.

Малое доказательство. Если бы реальнейшее сущее не существовало, было бы совершенно невозможно, ни в самих гипотезах мыслиться бы не могло, ни существовать изначально. Следовательно, само по себе, что изначально имеет, не является реальнейшим. Отсюда действительно

в этой гипотезе все не может существовать ни само по себе, ни от другого: ни само по себе, так как должно действовать прежде чем существовать, ни от другого, ибо другое также будет зависеть от другого, следовательно, не является уже реальнейшим. Следовательно, реальнейшее сущее, если действительно не существует, является совершенно невозможным. Но бытие одновременно и возможное, и невозможное является абсурдным, и все же здесь абсурдность происходит не из гипотезы несуществования реальнейшего сущего, следовательно, чтобы совершенно здравый смысл не отрицать, необходимо постановить, что реальнейшее сущее существует. Далее утверждается в этом доказательстве невозможность единства не из заранее принимаемой идеи, не из возможности вывести существование от единого источника, а из невозможности единства противоположных членов, невозможности вывести существование для другого.

Из этого принципа выводит доказательство Цалингер и в своих исследованиях философии Канта следующее предлагает: «Бытие, обладающее полнотой основания существования само по себе, в своей возможности и сущность содержащее, без всяких условий существует (не может, однако, полноты основания существования быть без самого существования), реальнейшее сущее свое совершенство полноты основания существования в своей возможности и сущности содержит (ведь полноту основания существования в себе самом или в своей возможности и сущности содержит, без сомнения совершеннейшим из всех остальных видов реальности), следовательно, реальнейшее сущее в своем совершенстве, конечно, существует.

§ 176. Об этом доказательстве на стр. 620 враждебной критики Канта говорится, где он его преодолеть пытается, существование Бога относится к трансцендентальным понятиям, не имеющим аналога в объективной реальности. Особенно противопоставляется следующее: доказательство, что в итоге реальнейшему сущему приписывается существование, которое уже в предпосылке (допущении) понятия произвольно содержится.

Ответ. Как бы то ни было, приблизительные представления Декарта и Лейбница против аргументации, представленной ранее, выступать не могут. В аргументации, выше приведенной, идея реальнейшего сущего приписывается существование, но что в действительности не существует, не может быть возможным; поэтому возможность такого бытия является очевидной, и сам Кант утверждает: «Если реальность имеется только в представлении, то между реальностями никакого противоречия мыслить не можем». Идея сущего содержит понятие существования, так как реальнейшее сущее в своей сущности возможного имеет полноту основания существования, а полнота основания существования без действительного существования невозможна.

2) В дальнейшем исследовании следующее сравнение предлагает: «Если расположен треугольник, должны последовательно положить его углы, и без противопоставления их положить не можем, по-другому быть

не может, однако если и треугольник, и его углы устраним, то никакого противоречия не будет, так как нет ничего, что противоречие имеет. Следовательно, если подобным образом полагаем реальнейшее сущее, требуется положить соответствующие ему предикаты, но, если одновременно это реальнейшее сущее и все его предикаты уничтожим, никакого противоречия не будет, потому что не будет ничего, что содержит противоречие. Следовательно, существование реальнейшего сущего возможно без противоречия отрицать».

Ответ. Представим все треугольники мира и опровергнем выводы и отношения, к ним идущие. Предложенное здесь — треугольник имеет три угла — является чистым логическим концептом, из которого обязательное существование треугольника не следует. Несомненно, если какой-либо треугольник существует, то имеет три угла, но очевидно также, что отсюда никоим образом ни существование треугольника, ни трех его углов не следует. Можем, следовательно, не препятствовать гипотетической истинности таких предположений, без противоречий подменяем: если никакого треугольника не существует, то таким образом также предполагаем невозможность существования внутренней возможности треугольника.

Но иначе обстоит дело с утверждением, касающимся реальнейшего бытия, чья необходимость является абсолютной, а не гипотетической, действительность его существования без возникновения противоречий отвергнуть не можем. Отрицание актуальности его существования противоречит его внутренней возможности, очевидно нами доказанной: если бы что-то не существовало, то было бы невозможным. Следовательно, существование реальнейшего сущего без возникновения противоречий отвергнуто быть не может.

Кант утверждает, что если отрицаем реальнейшее сущее со всеми его предикатами, то никакого противоречия не возникает. Истинно отвечаю: отрицание реальнейшего сущего противоречит его внутренней возможности, которую ни отрицать не можем, ни со сказанным Кантом соглашаться: «Если реальность имеется только в представлении, то между реальностями никакого противоречия мыслить не можем». Противоречит также не менее очевидным истинам, которые утверждают, что реальнейшее сущее в своей сущности содержит полноту основания существования, и с этой полнотой основания связано актуальное его существование.

3) С другой стороны сказано: в предложенном доказательстве скрывается противоречие, так как сущее, являющееся чистой возможностью, одновременно объявляется действительно существующим.

Ответ. Ничего подобного в нашем доказательстве нет, не утверждали мы выше предложенного — реальнейшее бытие является чистой возможностью, так как чистую возможность единственно из уважения к актуальному существованию употребляем, нами утверждается, что реальнейшее сущее не может только в состоянии чистой возможности находиться (это

означает, что в нем имеется внутренняя необходимость актуализироваться. — Г. К.). Поэтому в сказанном выше полагаем то, что сначала познали: чистой возможностью является бытие ничем не обусловленное, но оно является и одновременно существующим. Далее отсюда можем сделать вывод: бытие, познаваемое вначале в качестве возможного с необходимостью, действительно существует. Следовательно, в нашем доказательстве не содержится абсурдного утверждения о существовании бытия только в качестве чистой возможности.

4) Исследователь прибегает также к следующему: утверждение «бытие реальнейшее существует» является либо синтетическим, либо аналитическим. Если оно аналитическое, не расширяет наши знания и к понятию субъекта ничего не добавляет, поэтому является либо тавтологией, либо бессмыслицей; равным образом если является синтетическим, в этом случае предикат существует, в понятии субъекта не содержится, а значит, может быть без противоречия отрицаемым.

Ответ. Используя принцип дизъюнкции, опровергнем сказанное, разбив его на части. Утверждение «реальнейшее бытие существует» является аналитическим, так как в процессе развертывания понятия субъекта начинает содержать категорию существования и законно из этого основания выводится, также для объяснения данного доказательства является явным. Поскольку реальнейшее сущее с очевидностью является возможным, исключает само по себе основания противоречия в невозможности, если бы действительно не существовало, не могло бы помыслиться возможным, следовательно, существует. Не является поэтому предложенное утверждение «реальнейшее бытие существует» ни тавтологией, ни бессмыслицей. Во-первых, так как понятие реальнейшего бытия не полагаем, но из основания выводим в качестве возможного, отсюда о его истинности логически рассуждаем: от отношения одной идеи к другой поднимаемся, все, что обязательному существованию соответствует и науку нашу увеличивает, так как открываем отношения, которых ранее не знали, равным образом это отмечено ранее («Онтология», §§ 8 и 65). Если бы было оно тавтологией, то и все из него исходящие здравые заключения, методом дедукции полученные, также были бы тавтологией, так как вывод не может быть законным, если в основании неверные принципы положены.

5) Всякому, кто на нашу аргументацию нападает, ответим: существование не является реальностью, ничто (как отсутствие чего-либо. — Г. К.) не может ничего добавить к предикату субъекта, ни из того, чем является, ни из того, чем могло бы быть, например, сто настоящих и посчитанных флоринов не могут содержать в себе больше, чем сто воображаемых!!! Сто реальных талеров не содержат в себе больше, чем сто возможных.

Ответ. Это до сих пор неслыханный идеалистический парадокс. Итак, ответим: если две идеи, содержащие возможные и реальные сто флоринов, между собой сравним, то увидим, что есть разница между реальными

и воображаемыми флоринами, как между идеей и самой вещью, как между двумя противоположными, как между бытием и небытием, друг другу противопоставленными. Ведь насколько правильно говорит Суарес (*Disp. Metaph.*, disp. 2 («Метафизические рассуждения», рассуждение второе)): «Основание бытия состоит в том, что что-либо является действительным, если имеет либо сущность реальной действительности, либо реальную действительность; что определяется только как возможное, не является существующим». Если бытие ничего к возможности субъекта не добавляет, можем быть уверены, находится субъект в состоянии чистой возможности. Возможно, критиком этой философской доктрины является Фихте, который в своей книге «О назначении человека» больше всего изумляется, что ничего не знает ни о где-либо бытии, ни о самом бытии.

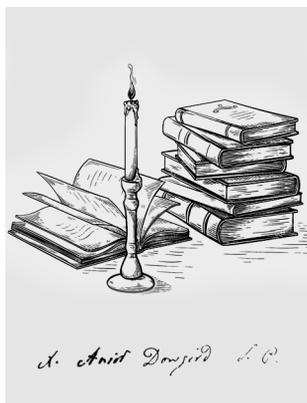
б) Современный последователь критики Канта Ликавец в своем учении («Метафизика», § 159) выступает против онтологического доказательства: полагая, что существование есть реальностью, реальнейшее бытие сущим познать должен, но здесь без паралогизмов нам не обойтись, бытие вне нашего понимания существует.

Ответ. Предложенное здесь идеальный фундамент скептицизма полагает, борется примитивным образом с неочевидностью истины, разумеется, очевидность объектов, познаваемых нашими умственными способностями, соответствует истине. Но если кто-то с утверждением неистинным нападает, напрасно мы к другим доказательствам прибегаем. В самом деле, все наше знание в познании основу имеет, все явления, которые ему представляем, хранит, если необходимое должен познавать, имеется здесь необходимость познания, но из этого не следует, что нечто объективно существовать должно. Чтобы абсолютно рассеять тьму скептицизма, утверждаем: когда знание или мнение наше в идеальном утверждении какого-либо объекта в уме формулируется, из необходимости познания не следует, что объект такого рода вне познания существует, ибо мнение такое не достигает абсолютного существования объекта, представляемый умом объект является только идеальным, например, из знания, что треугольник имеет три угла, не следует, как выше подчеркнуто, абсолютное существование какого-либо треугольника или трех углов вне представлений ума. Однако пока знание или мнение прямо достигает необходимости объективного существования вещи, здраво необходимость из суждения и необходимость актуального существования вещи разделить никоим образом невозможно, так как тогда суждение о вещи точно идеей сформировано таким образом, что в самом объекте очевидная необходимость его существования заключена. И таким же образом обстоит дело с онтологическим доказательством, ведь к познанию или мнению актуальность бытия реальнейшего сущего прибавляю, так как с очевидностью ее вижу; возражаю, что не существует бытие, имеющее в своей сущностной возможности полноту достаточного основания своего существования, так как это

очевидно; возражаю, что является невозможным бытие, чьи возможности таким образом очевидны, большинство атеистов это отрицать не осмеливаются: следовательно, является невозможным то, что в действительности не существует. Напрасно и бесплодно, следовательно, в этом аспекте разделение на необходимость в мнении и объективную необходимость вещи.

7) Вдобавок этот автор такую аргументацию приводит: только единственно в языке логически возможно существование реальнейшего сущего, ведь язык объективную возможность его существования требует; что-то в основании объекта интуитивно отпадает, как с Богом, который от нашего чувственного восприятия убегает, говорить о нем не можем.

Ответ. Равным образом в § 30 «Онтологии» доказана бесплодность различия возможности логической и реальной, если возможность реальная берется действительно, в собственном смысле, несомненно, через возможность познаваемого объекта к существованию, ничего в познании одушевленного концепта конфликта не вызывает: что таким есть, является внутренним соответствием к существованию в мире природы либо реально существующим. Пока здраво о бытии реальнейшего сущего рассуждаем, то не в смысле языковой возможности, разве что в плане того, что между реальностями никакой борьбы нет, следовательно, в том, чем реальность является, нет ничего такого, что Кант со своей логической возможностью утверждает. Впоследствии также имел основание, что поскольку Бог всех наших чувств избегает и разум сдерживает, не можем о нем ничего сказать, поскольку из органов чувств это не исходит.



АНЁЛ ДОЎГІРД (1776–1835)

Анёл Доўгірд – логік, філосаф, этык і псіхолаг, прыхільнік ідэалогіі Асветніцтва. Галоўнай працай з’яўляецца «Трактат пра натуральныя правілы мыслення, або Тэарэтычная і практычная логіка». У яе аснову леглі лекцыі па логіцы і філасофіі, прачытаныя ім у Віленскім універсітэце ў 1818 г. З напісаных трох тамоў выдадзены быў адзін у 1828 г. у Полацку. Тэматыка і структура трактата абумоўленыя, з аднаго боку, крытыкай І. Канта і ўсёй нямецкай ідэалістычнай філасофіі, з іншага – апалагетыкай эмпірычнай філасофіі Дж. Лока і асабліва Э. Кандыльяка. Аб’ектам крытыкі А. Доўгірда выступае метафізіка, аб’ектам апалагетыкі – эмпірыка. Размяжоўваючы метафізічны і эмпірычны падыходы да логікі, А. Доўгірд абгрунтаваў абмежаванасць поглядаў на логіку як навуку аб формах мыслення і раскрывае перавагі разумення яе практычна-дзеяснага зместу і ўзаемасувязі з дакладнымі навукамі. Вынікам такога размежавання стаў псіхалагічны варыянт пабудовы логікі, якая выступае прыладай думкі, а не самадастатковай метафізікай.

Крытыка метафізікі ўключае аргументы супраць кантыянскага вучэння аб апрыёрнасці ведаў і суб’ектыўнага агнастычнага ідэалізму Д. Юма. Палеміка А. Доўгірда з ідэямі І. Канта ўяўляе сабою разгорнутую аргументацыю супраць метафізікі, у якой універсальнасць і ўстойлівасць логікі прайгравае яе практычнасці. Асноўная ідэя палемікі – абгрунтаваць перавагі філасофіі і логікі здаровага сэнсу над трансцэндэнтальным ідэалізмам, а практыкі і дзейнасці –



над апрыярызмам. Кантаўскі трансэндэнтальна-ідэалістычны падыход у даследаванні непасрэдна саміх пазнавальных здольнасцей заключаецца ў адрозніванні ўяўленняў (рэпрэзентацый) аб'ектаў і саміх аб'ектаў: аб'екты, дадзеныя ў досведзе і трактуваныя як іх рэпрэзентацыі, не існуюць самі па сабе. Гэтыя ўяўленні тлумачацца І. Кантам у сэнсавым, а не псіхалагічным значэнні, бо яны, выяўленыя ў мове, павінны абапірацца на нешта такое, што не з'яўляецца эмпірычнай рэальнасцю. Гэтае нешта – агульнасць умоў, якая аб'ектыуецца ў ідэі, пераўзыходзячай любы досвед, як у платанізме. Таму – і ў гэтым заключаецца пункт разыходжання – калі І. Кант шукае аб'ектыўную аснову чалавечага пазнання, то А. Доўгірд ідзе па шляху суб'ектывізму і псіхалагізму. І як вынік, кантаўскаму апрыярызму, згодна з якім прастора і час выступаюць уласцівасцямі чалавечага розуму, А. Доўгірд супрацьпастаўляе практыку і дзейнасць, у працэсе якіх гнасеалагічны суб'ект раскрывае прасторавыя і часавыя характарыстыкі аб'ектаў і ў гэтых межах выяўляе іх уласцівасці і адносіны.

Кантаўская ідэя «крытыкі чыстага розуму» абумоўлена пераацэнкай апрыйёрных метафізічных ведаў, якія атрымліваюцца шляхам доказных працэдур без звароту да досведу, г. зн. апрыйёры. Для гэтага ён звяртаецца да эмпірычнай філасофіі Дж. Лока, які паставіў за мэту раскрыць здольнасці чалавечага розуму і вызначыць умовы сапраўднага пазнання, якое выключыць метафізіку. Але калі Дж. Лок, і гэта асабліва падкрэслівае А. Доўгірд, зыходзіць з перадумовы аб неабходнасці адчуванняў для ўзнікнення пазнання, то І. Кант не дапушчае пачуццёвы досвед па-за апрыйёрнымі формамі або прасторавымі і часавымі сувязямі пачуццёвых элементаў досведу. Гэта азначае, што, паводле Дж. Лока, існуе толькі адна крыніца пазнання – эмпірычная, паводле І. Канта – дзве. Ён дадае да эмпірычнага апрыйёрнага досвед, з чым не згаджаецца А. Доўгірд.

Паводле высноў І. Канта, у суб'ектыўным досведзе павінна прысутнічаць тое, што не з'яўляецца суб'ектыўным, г. зн. эмпірычны досвед павінен уключаць у сябе нешта не эмпірычнае. Ён прасунуў суб'ект пазнання ў аспекце яго актыўнасці, спрабуючы развіць ідэі Э. Кандыльяка ў пытаннях, чаму «розум можа бачыць больш, чым можа бачыць вока» і чаму аналіз «робіць розумы правільнымі»? Але актыўнасць кантаўскага суб'екта тоесна канструяванню пазнавальнай рэальнасці, г. зн. аб'екты пазнання не дадзеныя суб'екту, а ствараюцца ім. Выключыўшы дылему «пачуццёвасць або розум выступае крыніцай пазнання», І. Кант прыйшоў да высновы аб сінкрэтызме апрыйёрных формаў пазнання – прасторава-часавых формаў успрымання і разумовых катэгорый. А. Доўгірд абгрунтоўвае магчымасць пачуццёвага досведу па-за апрыйёрнымі формамі. Прастора і час з'яўляюцца толькі формамі на-

шай пачуццёвасці, якім ноўмен служыць не можа. Таму вучэнне І. Канта ён лічыць «татальным ідэалізмам».

А. Доўгірд звярнуў увагу на два палажэнні І. Канта, якія выключаюць адно аднаго і нараджаюць парадаксальную сітуацыю. З аднаго боку, пачуццёвы досвед немагчымы ў дачыненні да рэчаў у сабе, з другога боку, ужывальнасць разумовых катэгорый абумоўлена іх суаднеснасцю з гэтым досведам. Па правілах першай фігуры сілагізму вынікае, што разумовыя катэгорыі не ўжываюцца да вызначэння рэчаў у сабе, што з'яўляецца асноўнай змястоўнай супярэчнасцю вучэння І. Канта.

Палемізуя з агнастычнымі ідэямі Д. Юма аб недаказальнасці існавання вонкавага свету, А. Доўгірд падкрэслівае безгрунтоўнасць аргументацыі тэзіса аб зводнасці ўсіх прычын да прасторавага суіснавання і часовай паслядоўнасці. Д. Юм, выступіўшы з крытыкай прынцыпу прычыннасці, абмежаваў сваю гнэсеалагічную канцэпцыю толькі індуктыўным рэфлексіўным разуменнем, якое не валодае лагічнай дакладнасцю. У аснове ляжыць прынцып індукцыі, які спрыяе замацаванню асацыятыўных сувязяў двух уражанняў ад прадметаў, але не саміх прадметаў.

Крытыка А. Доўгірдам агностыкі Д. Юма выцякае з пераацэнкі заахвочвальнага фактару пазнання. Калі Д. Юм звязвае гэты фактар з прынцыпам асацыяцыі, то А. Доўгірд – з розумам. Асацыяцыі як сфарміраваныя пачуццёвыя звычкі ўспрымання чалавекам вонкавага свету не могуць выступаць першакрыніцай прычынна-выніковых сувязяў. Асацыятыўным сувязям прычыны і выніку А. Доўгірд супрацьпастаўляе аб'ектыўнасць каўзальных адносін. Аб'ектыўнасць ён пацвярджае фактам папярэднічання пачуццёвага пазнання пазнанню рацыянальнаму, разглядаючы пачуцці толькі як вынік уздзеяння прадметнага вонкавага свету. У адваротным выпадку пачуцці выступалі б яго прычынамі, што прыводзіла б да памылкі «пасля гэтага – значыць з прычыны гэтага». Але феномен «пасля» зусім не мяркуе феномена «з прычыны», бо пачуцці падказваюць ідэю прычыны, але не дазваляюць вынесці меркаванне пра яе. Вынікі, якія мы назіраем, у прыкладзе А. Доўгірда світанак, дым і землятрэс – вынікі ўспрымання або пачуццёвага пазнання, але не прычына адпаведна сонца, агню і вулканічнага выбуху. Для таго каб судзіць аб прычыне, недаступнай пачуццям, неабходныя іншыя ўмовы, якія выходзяць за рамкі прасторава-часавых асацыяцый – прасторавага суіснавання і часовай паслядоўнасці. Гэтыя ўмовы з'яўляюцца лагічнымі ўмовамі не толькі па форме, але і па змесце.

У канцэпцыі А. Доўгірда досведныя веды папярэднічаюць логіцы. Але сама логіка папярэднічае філасофіі ў генетычным і метадалагічным планах. Папярэднічанне досведу логіцы А. Доўгірда

абгрунтоўвае спасылкай на «прыродную логіку», якую людзі выкарыстоўвалі на практыцы да адкрыцця законаў логікі. Досведныя веды і абагульненні спрыялі развіццю «штучнай логікі» як навукі, у якой мысленне, абумоўленае зносінамі і сумеснай дзейнасцю людзей, непарыўна звязана з мовай. Таму ўслед за Э. Кандыльякам А. Доўгірд даследуе праблему генезісу мыслення і мовы. У далейшым Г. Фрэге будзе аналізаваць мову як спосаб выказвання думкі, а яго крытыка І. Канта будзе блізкая па духу крытыцы А. Доўгірдам кантаўскага трансцэндэнталізму.

У кантаўскім трансцэндэнталізме, па перакананні А. Доўгірда, ноўменам як абстрактным ідэям не адпавядаюць ніякія анталогічныя аб'екты. У адрозненне ад падобных негатыўных ноўменаў у эмпірычным досведзе маюцца пазітыўныя ноўмены, напрыклад маральныя або прававыя. А. Доўгірд развіваў гэтыя ідэі ў сваёй дысертацыі «Аб логіцы, метафізіцы і маральнай філасофіі» (1821), у якой выказаў ідэі аб размежаванні і сістэматызацыі філасофскага ведання, аб падыходах да выкладання логікі і псіхалогіі, маральнай філасофіі.

Як прыхільнік асветніцкіх поглядаў А. Доўгірд вывеў этыку за межы тэалогіі, сумяшчаючы прызнанне каштоўнасцей індывідуалізму і ідэю ўдасканалення чалавека менавіта як сацыяльнай істоты. Правобраз такога сумяшчэння ён звязвае са знаходжаннем дабра для сябе ў агульным дабры. Таму ў якасці найвышэйшага прынцыпу маралі ён абгрунтоўвае асабістую адкрытасць свету, а маральны імператыў фармулюе больш моцна ў параўнанні з І. Кантам: «Заўсёды рабі так, каб не было сорамна абвясціць усяму свету пра сваё дзеянне і тыя матывы, якія цябе на яго падштурхнулі». Умовай маральнага дзеяння А. Доўгірд лічыў адзінства сумлення і ведаў.

Эўдэманізм этыкі А. Доўгірда абумоўлены яго схільнасцю да ўтылітарных аргументаў, якія адсылаюць да карыснага і прыемнага. Такія аргументы ахопліваюць і альтруістычнае жаданне рабіць дабро, і эгаізм як аснову ўсякага дзеяння, якое не пераходзіць, аднак, у празмернае самалюбства. Паколькі А. Доўгірд прыняў за аснову ідэю Э. Кандыльяка аб тым, што ўсе аспекты чалавечага мыслення паходзяць з пачуццяў, імкненне чалавека да ўтылітарызму і пазбяганне некарыснага ці непрыемнага не можа не ўплываць на чалавечую логіку.

А. Доўгірд абгрунтоўвае дамінанту «прымітыўных» моў над мовамі абстрактнымі. Неабходная чалавеку рацыянальнасць фарміруецца ў залежнасці ад месца або грамадства, і галоўнай умовай фарміравання выступаюць не абстрактныя ідэі, а прыродна-жыццёвыя спосабы быцця і зносін, выяўленыя ў «прымітыўных» паўсядзённых мовах. Крытэрыем такіх спосабаў служыць эмпірычная канкрэтнасць такіх моў, дыферэнцаваная рэальнасць, а не абстрактныя ідэалізацыі,

якія патрабуюць інтэрпрэтацый і таму небяспечныя адхіленнем ад пацуцёвага досведу.

Эмпірычную канкрэтнасць моў у саюзе з іх лагічным аналізам А. Доўгірд вылучае ў якасці патрабаванняў да філасофіі, якая прэтэндуе на статус навукі. Па яго перакананні, філасофская тэорыя павінна выразна вызначаць прадмет, метады і прынцыпы даследавання, ясна выкладаць вынікі. Асноўным метадам філасофскага даследавання выступае аналітычны метадад – дэтальны разбор нашых уласных уяўленняў і разумовай дзейнасці. Мова філасофіі і навуковая мова ў цэлым павінна быць яснай, свабоднай ад непатрэбных неалагізмаў, простаай, дакладнай, адназначнай і строгай у вызначэннях. Філасофу трэба пазбягаць «занадта агульных, неазначаных або двухсэнсоўных слоў» і, вядома, не спасылацца на рэлігійныя адкрыцці.

Філасофская тэорыя павінна быць дэдуктыўнай сістэмай, у якой «адно сцвярджэнне выцякае з іншага». Для гэтага сцвярджэнні неабходна рабіць як мага больш дакладнымі. Каб ацаніць філасофскую тэорыю, трэба спачатку прааналізаваць яе асноўныя палажэнні, або прынцыпы. Філасофская тэорыя павінна адпавядаць законам здаровага сэнсу, якія абавязаныя ўдакладняць і абгрунтоўваць яе палажэнні.

Навізна філасофскай тэорыі вызначаецца пашырэннем існых ведаў новымі палажэннямі, якім неабходна атрымаць ухвалу навуковай супольнасці. Філасоф павінен выступаць супраць «усякай бескарыснай навізны» і не пісаць «метафізічных рамансаў», якія прывабліваюць «увагу невялікай колькасці шчырых прыхільнікаў навізны».

А. Доўгірд, ацэньваючы стан сучаснай яму філасофіі, называе фактары яе зневажання. У першую чаргу гэта мноства несумяшчальных тэорый, якія ўзнікаюць на дадзеным этапе яе гісторыі; унутраныя супярэчнасці прапанаваных тэорый; «капрызныя сцвярджэнні», «ускладненыя абстракцыі» і «дзівацкія здагадкі»; выкарыстанне «няправільна зразумелых слоў», якія прыводзяць да лагамахіі. З гэтага пункту гледжання ацэнка А. Доўгірдам сучаснай яму філасофіі, і асабліва нямецкай (кантаўскай), вельмі негатыўная.

Работа А. Доўгірда «Антыкрытыка. Адказ аўтара на рэцэнзію яго працы пад назвай “Натуральныя правілы мыслення”» (1830) уяўляе сабою палемічны твор, адрасаваны рэцэнзенту яго галоўнай працы. Тэкст можна разглядаць у якасці ўзору іранічнай аргументацыі, у якой дакладна і далікатна А. Доўгірд выбудоўвае контрдовады супраць свайго апанента.

С. В. Вараб'ёва

• Пераклад з польскай мовы фрагментаў прац А. Доўгірда выкананы С. В. Вараб'ёвай. Друкуецца па выданні: *Dowgird A. Zdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane.* Warszawa, 2014. S. 81–153, 157–462, 466–485.

О ЛОГИКЕ, МЕТАФИЗИКЕ И МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В знак своей признательности и уважения автор выражает благодарность Его Превосходительству графу Людвигу Плятеру, бакалавру ордена Святого Станислава I степени, советнику государства Королевство Польша, Главной школе правительства Российской империи и Комиссии по делам религиозных конфессий и общественного просвещения в Королевстве Польша.

Любой, кто знаком с метафизическими науками, знает, насколько сложным и запутанным является предмет настоящего трактата. Три упомянутые выше ветви философии, а именно логика, метафизика и моральная философия, за более чем двадцать с лишним веков усилиями стольких великих ученых и гениальных людей сделали так мало, что кажется загадкой, может ли это учение когда-либо достичь уровня глубокого мастерства. До сих пор ученые не пришли к единому мнению о том, каковы истинные принципы этих учений, каковы их границы и каковы разделительная линия и порядок следования одного из другого. Эти вещи представляют по-разному: ученик Канта представляет иначе, чем Абихт, иначе, чем Кондильяк, иначе, чем Лейбниц или Вольф, иначе, чем ученик старой философской школы. При таких разногласиях во взглядах и мнениях мне показалось самым приличным придерживаться того, что было более широко принято людьми, преданными этим учениям, и того, что было подтверждено временем, для чего у меня имелись мотивы. <...>

Эти короткие замечания, которые были приведены мной в начале, касаются состояния, в котором три части философии являются предметом этого трактата, поэтому позвольте мне обосновать некоторые из моих мыслей о том, как преподнести учения, которые могут показаться новыми, или, по крайней мере, отступить от способа, которым эти учения преподавались в наше время. Когда я сказал о таком большом разнообразии предложений и мнений о предмете философии и способах ее толкования, я должен был придерживаться того, что долгое время поддерживало ее престиж в научном мире и большинству просвещенных любителей этой науки нравилось. Следовательно, не разрешались новые замечания, или, принимая распространенные версии, необходимо было рабски придерживаться того порядка, в котором ее преподносили. Кроме того, я уже упоминал, что люди, преданные этой науке, настолько разнообразные, разные и часто противоречащие друг другу, имеют возможность увидеть, что они не согласны друг с другом не только в отношении вещей, составляющих ее предмет, но и в отношении их порядка.

Пока это не принято с уверенностью, философия делится на множество частей. Какие имена им следует давать, как их определять, какие из них первые, а какие уступают, какая из какой вытекает, какая в какой содер-

жится? И поэтому, согласно Вольфу, психология является частью метафизики, Абихт считает, что последняя содержится в первой, а Кант в довольно большой метафизической работе доказывает, что метафизика реальной или исчерпывающей быть не может. Когда логика обычно считалась частью теоретической философии, профессор Абихт поместил ее в практическую философию, в то время как переместил другую часть философии, названную в честь Вольфиуса практической универсальной философией, в теоретическую философию. Даже Вольфиус, или Вольф, который много раз упоминался, такой надежный знаменитый философ, демонстрирует аналогичную неуверенность в том, в каком порядке следует преподавать первые части философии, и, кажется, попадает в безумный круг (*cirrus vitiosus*), как только он заявляет, что изучение логики должно предшествовать всем остальным частям философии, если мы хотим изучить их с пользой, во второй раз логика должна следовать за двумя частями метафизики, называемыми «онтология» и «психология», если она намеревается все строго доказывать.

Более того, я бы расширил этот круг, если бы хотел показать все противоречия философов относительно разделения их учений и порядка, который они формируют между их частями. Вот почему я указал на некоторые из них, давая общее представление о том, какие истины должны составлять логику, метафизику и моральную философию, не привязываясь строго ни к одной из систем, которые использовались до сих пор. Но скоро станет ясно, что в том порядке, в котором, на мой взгляд, эти части философии должны следовать и вытекать одна из другой, мой способ очень мало отличается от того, который чаще наблюдался до реформы, осуществленной в философии Кантом. <...>

Мне показалось, что необходимо попытаться, если возможно, решить величайшую и главную трудность, которая больше всего мешала прогрессу философских наук и была причиной самых вредных ошибок и заблуждений. Известно, что многие любители философии, даже те, кто славился своими широкими изысканиями, талантами или гениальностью, столкнулись с этим препятствием, вписав свои имена в ряд скептиков или идеалистов или дав повод сделать это другим через свои сочинения. Все, кто был знаком с учениями Беркли и Юма, хорошо знают, какие обе эти секты имеют за собой сильные и обманчивые проявления. Кто читал Платона, Лейбница, Мальбранша (*Malebranche*) или Канта, уже остался отчасти скептиком или идеалистом. Только сильные читатели не были соблазнены этими заблуждениями или те, кто не углублялся в эти писания. Кроме того, я убежден, что эта трудность, безусловно, может быть решена с предельным здравым смыслом и остановит источник научного безумия. <...>

Следовательно, в наших умах нет противоречий, если мы утверждаем, что реальное бытие присуще только отдельным сущностям, второй раз мы говорим, что в мире существует неисчислимое множество сущностей, ибо наши понятия об отдельных сущностях соответствуют действительности фактически, концептуальные понятия соответствуют разуму. Таким обра-

зом, мы всегда допускаем реальность, соответствующую первому и второму понятиям. Правила мышления, которые являются врожденными в нашем разуме, не могут противоречить себе, иначе все наши знания станут путаными из-за неопределенности. Поэтому антиномии Канта являются несправедливым обвинением человеческого разума. Когда этот философ утверждал, что различные способности разума, подчиняясь своим собственным законам, могут приводить к противоположным случаям, он не думал, насколько глубоко такое утверждение может питать иллюзии скептиков и идеалистов, хотя сам он не был идеалистом в строгом смысле этого слова. <...>

ПЛАН ПРЕПОДАВАНИЯ ЛОГИКИ И ПСИХОЛОГИИ

Предварительное изложение уже дало нам возможность увидеть основы и порядок некоторых мыслей, относящихся к логике и психологии, которые я изложил во время лекций, но не все из них, так что теперь это должно быть завершено.

А именно, когда в начале курса я кратко рассказал историю философии, я сразу же прочитал лекцию о первоначальных истинах, т. е. упомянутое выше введение.

После введения я приступил к рассмотрению несложных способностей человеческого разума, т. е. тех, которые проявляют себя через простейшие действия, т. е. я отслеживал последние элементы, из которых возникают наши знания и представления. Способности, рассматриваемые в этом отношении, как вы могли видеть, были следующие: а) чувства, б) понятия, в) способность воображения.

Затем, вспомнив вкратце порядок пробуждения и следования простейшим действиям человеческого разума, мы обсуждали важный вопрос философии о начале человеческих знаний, о чем уже говорилось в этом трактате. Это стало поводом поговорить об убеждениях некоторых метафизиков относительно врожденных идей и об утверждении Канта о различении во всех человеческих знаниях содержания и формы, т. е. априорных (*a priori*) и апостериорных (*a posteriori*), эмпирических и чистых элементах. Дело в том, что наш разум имеет только врожденные способности и законы, а не идеи. <...>

О ПРИЗНАКАХ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ ИСТИНЫ КАК В ОТДЕЛЬНЫХ СУЖДЕНИЯХ, ТАК И В РАССУЖДЕНИЯХ

Здесь нашлось место:

а) выделению различных видов суждений (пропозиций) и делению их по разным основаниям. Среди прочего было рассмотрено то, что логики понимают под рациональными суждениями, или суждениями априори,

эмпирическими суждениями, или суждениями апостериори, а также то, что означают объединяющие, или синтетические, и разделительные, или аналитические, суждения. Прежде всего обсуждалась важная мысль Канта о том, что в наших умах могут быть синтетические априорные суждения, и, если я не ошибаюсь, мои слушатели выяснили, что вышеупомянутое утверждение кенигсбергского философа в определенном смысле следует считать неверным;

б) раскрытию природы различных рассуждений и ошибок или софизмов, которые могут быть совершены в них;

в) указанию связей между рассуждением и истиной через приобретенный опыт. Здесь оказалось, что рассуждения, применяемые к эмпирическим истинам, дают нам два важных преимущества. Во-первых, между очень сложными фактами или явлениями возникают отношения, которые простое восприятие этих явлений не может заставить нас осознать. Во-вторых, это может помочь обнаружить нам наличие некоторых фактов реальности, которые ранее не были известны. <...>

МЕТАФИЗИКА

<...> Предлагались разные определения этой науки, более или менее отличные друг от друга. Раньше это восхитительно называлось «мудрость» (*sapientia*), однако распространено название «первая, или универсальная, философия» (*philosophia prima, universalis*), «знание бытия общего и духовного» (*scientia entis in genera et spirituum*). Кондильяк называет это «наукой абстрактных истин» (*science des vérités abstraites*), Кант — «чистым философским знанием» (*cognitio pura philosophica*), Карпе (*Karpe*) — «знанием, которое находится в абсолютном смысле теоретического существования, категориях, характере и свойствах рассуждений» (*scientia, quae entium sensu theoretico absolutorum existentiam, genera, characterem, et aliquas proprietates argumentando eruit*) и т. д. <...>

ПЛАН ПРЕПОДАВАНИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Что касается плана, по которому должна преподаваться моральная философия, он должен быть следующим: а) сначала рассказать историю моральной философии; б) объяснить концепцию моральных законов; в) показать источник, из которого они происходят; г) доказать их существование; д) показать мотивы морали и указать конечную цель, которую она преследует; е) дать представление о счастье и показать его связь с добродетелью; ж) доказать бессмертие человеческой души. Лекция по этим вопросам завершит первую часть моральной философии.

До сих пор, помимо вышеупомянутых вопросов, в этой части велись разговоры о человеческой воле и ее свободе, а также о человеческих делах в целом, насколько они зависят от этой силы, но, согласно моему плану, исчезновение этих вещей уже произошло в психологии.

Во второй части моральной философии можно опереться на следующие положения.

Вначале процитирую мнение философа о первом, или высшем, правиле морали (*primum, summum Principium vel Criterium Moralitatis*) и выскажу свое мнение по этому поводу. Это высшее правило морали должно быть не только самым общим выражением того, что человек должен хотеть и делать во всех случаях, чтобы его поведение было моральным, но и таким выражением, которое давало бы ему, если возможно, подсказку во всех случаях, в которых могут возникнуть сомнения.

Я думаю, такое правило можно сформулировать следующим образом: делайте всегда так, чтобы вам не было стыдно признаться в своих действиях всему миру и раскрыть мотивы, побудившие вас так сделать. Это правило по своему значению очень близко к тому, которое дал нам Кант, и чья формулировка такова: делайте так, чтобы субъективный закон вашей воли всегда мог быть принят в качестве принципа универсального законодательства. В самом деле, рациональное законодательство не может предписывать иной образ действий, кроме того, который вызвал бы похвалу у всех цивилизованных людей, если только они не ослеплены страстью.

Затем вся основа моральных обязательств человека могла бы быть следующим образом разделена и изложена.

А. Обязательства человека перед Высшим Существом. Кто-то говорит о божественном поклонении, т. е. о естественной религии, внутренней и внешней, частной и общественной. Объяснение этих вопросов включает в себя содержание всех человеческих обязанностей, которые непосредственно связаны с Богом.

Б. Обязательства человека по отношению к себе. Их содержание охватывает следующие темы: а) об усилиях своего тела; б) о развитии ума и воли; в) о стремлении к внешним благам — как к тем, от которых зависят признание и уважение людей, так и к тем, которые составляют имущество.

В. Человеческие обязательства по отношению к другим людям. Считается, что они возникают по двум сходным причинам: а) человек должен другим людям из-за общности их происхождения и природы; б) человек должен другим людям, поскольку он является членом естественного, бытового и гражданского обществ.

Излагая основы этих обязательств, всегда следует учитывать их разделение на:

а) отрицательные (*officia negativa*) и положительные (*positiva*) обязательства. Первые приказывают нам защищать себя от определенных действий по отношению к нашим ближним, другие приказывают нам сделать определенные вещи для них;

б) условные (гипотетические) и безусловные (абсолютные) обязательства. Первые относятся к некоторым людям и только при определенных условиях. Вторые включают в себя содержание всех обязанностей, которые связаны с различными состояниями людей и особыми отношениями между ними.

Когда будет раскрыта вся основа человеческих моральных законов, правила будут также применяться к следующим двум вещам: а) как мы должны оценивать масштабы проступка; б) как должен поступать человек при слиянии множества различных обязательств, которые, кажется, противоречат друг другу.

Здесь заканчивается вторая часть моральной философии.

В третьей части, т. е. аскетизме, выделены следующие вопросы.

А. От чего зависит порядочность или нравственная доброта человеческого характера?

Б. Какое влияние на него могут оказать: а) природный темперамент; б) воспитание; в) религия; г) здоровье или болезнь; д) благополучие или несчастье; е) наука или невежество; ж) компания или одиночество?

В. Наконец, изложение наиболее полезных способов приобретения или улучшения морального совершенства характера дополнит изучение моральной философии.

ИСТОЧНИКИ, ИЗ КОТОРЫХ АВТОР ТРАКТАТА ПОЧЕРПНУЛ СВОИ МЫСЛИ

Я размышлял о теоретической философии на основании следующих трудов: работы Кондильяка «Искусство мышления» («*L'art de penser*»), «Искусство рассуждения» («*L'art de raisonner*»), «Логика, или Первые разработки искусства мышления» («*La logique ou les premiers développements de l'art de penser*»), «Трактат об ощущениях» («*Traité des sensations*»); работы Локка «Очерк (эссе) о человеческом понимании» («*Essai sur l'entendement humain*»); работы Дежерандо «Знаки и искусство мышления, рассматриваемые в их взаимоотношениях» («*Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*»), «Сравнительная история систем философии» («*Histoire comparée des systèmes de philosophie*»); работы Канта «Критика чистого разума» («*Kritik der reinen Vernunft*»), «Пролегомены к любой будущей метафизике, которая может возникнуть как наука» («*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*»); работа, опубликованная Бюле на немецком языке и объясненная по-французски Журденом под названием «История современной философии» («*Histoire de la philosophie moderne*»); работа Стюарта, переведенная с английского на французский П. Прево (*P. Prevost*) под названием «Элементы философии человеческого разума» («*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*»);

философские сочинения Яна Снядецкого, прочитанные на литературных сессиях Императорского университета Вильни: «О философии», «Приложение к письму о философии» («*Przydatek do pisma o filozofii*»), «О счете судьбы» («*O rachunku losów*»), «Об исчисляющих рассуждениях» («*O rozumowaniu rachunkowym*»); работа Х. Пшечитаньского под названием «Логика, или Искусство рассуждения» («*Logika czyli sztuka rozumowania*»).

Размышления о моральной философии опирались на следующие работы: «Критика практического разума» Иммануила Канта («*Kritik der praktischen Vernunft von Immanuel Kant*»); «Принципы моральной и политической философии» Уильяма Пали, перевод с английского Винсента («*Principes de philosophie morale et politique de Will. Paley, traduits de l'anglais par Vincent*»); «Институты моральной философии» Сэмюэля Фрэнсиса Карпе («*Institutiones philosophiae moralis*»).

Последнего автора я не придерживался буквально (дословно); если я не нашел достаточного решения некоторых трудностей в этих работах, я попытался объяснить их своими собственными комментариями.

ТРАКТАТ О ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРАВИЛАХ МЫШЛЕНИЯ, ИЛИ ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я осмелюсь представить плоды своей многолетней работы и трудных размышлений для публичного обсуждения. В трактате «О логике, метафизике и моральной философии», опубликованном в 1821 году, я уже изложил наиболее точные принципы, на которых должна основываться настоящая работа, и указал схему и основы истин, вытекающих из них, и которые, по моему мнению, принадлежат к трем разделам философии, упомянутым выше. В работе, которая выходит сейчас, я намеревался более подробно и тщательно проработать то, что было кратко выражено в диссертации или на что просто давался намек. Тем не менее я должен предупредить читателей, что не все пункты, перечисленные в диссертации, изложены в этой работе, которая громко заявляет о себе, но содержит только лекцию по теоретической и практической логике. Я жду удивления, которое должен испытать читатель, сравнивая название этой работы с ее объемом. Долгое время не было такой большой книги, которая была бы посвящена только лекции по логике, т. е. принципам мышления, рассматриваемым в самом общем применении. Обычно вся основа этого искусства, самая важная из всех других, не превышала дюжины страниц. Впервые со времен Кристиана Вольфа (*Krystiana Wolfiusza*), на-

сколько мне известно, большая по объему работа по логике появляется для всеобщего обсуждения. Позвольте мне предупредить моих читателей о возможном изумлении, которое может возникнуть из-за этого. Я подчиняюсь их суду и благоразумию и мог бы сказать только то, что само содержание работы должно оправдывать ее объем. Я хорошо знаю, что размер книги ни в коем случае не является преимуществом и что изложение основополагающих истин показывает, что чем большую она приобретает ценность, тем короче ее содержание. Поэтому, когда эта «Логика», гораздо объемнее, чем другие, появившиеся в наше время, предстанет перед любезным читателем, пусть он не спешит предвосхищать само произведение или обвинять автора в нелепом желании завоевать аудиторию или искать непонятную похвалу из-за ненужного многословия. Лучше позволить ему придержать ваше мнение в этом отношении, чтобы читатель сравнил объем книги с важностью вещей, которые она содержит, и с намерением, которое вызвало работу автора.

Логика, которая, на мой взгляд, является первой и самой важной отраслью философии, должна была разделить судьбу последней; и по мере изменения систем философии она принимала различные формы. В любом случае, находясь в тесной взаимосвязи между собой, эти науки должны были оказывать взаимное влияние на свое развитие и проходить почти одни и те же пути развития, однако легко понять, что, согласно естественному порядку вещей, скорее логика должна была руководить философией, а не наоборот. По крайней мере, этот вывод следует из самого значения логики, которое обычно с древних времен связывалось с этим словом. В конце концов, логика — это наука о мышлении в его наиболее общем применении, т. е. это наука обо всех объектах человеческого познания, которые могут быть. Если это так, то все отрасли человеческой науки и знания, а следовательно, и философия, должны сами подчиняться руководству логики; или, скорее, последнюю, как уже упоминалось, следует считать первой ее ветвью.

Когда я говорю, что логика должна быть на первом месте перед всеми науками и даже руководить самой философией, я должен объяснить, что мы подразумеваем под этим. Логика всегда называлась «искусством хорошего мышления», принимая последние два слова в самом общем смысле. Мы хорошо думаем только тогда, когда в каждом случае можем отличить истину от ошибки, уверенность от неопределенности, поэтому логика должна включать средства для этой цели. Однако мы не понимаем, что применение этих средств или правил будет одинаково легко в каждом случае человеческого суждения. Иногда наши суждения сами по себе содержат признаки очевидной истины, и тогда функция логики заключается в том, чтобы осветить признаки этих суждений и привлечь внимание людей к этим признакам. Иногда истинность некоторых суждений не может быть ясно видна; в то время как логика, не способная убедить чело-

века в этом в одно мгновение, должна показать ему более длинный или более короткий путь исследования посредством опыта, рассуждения или совместного использования обоих. Нетрудно понять, что когда разъяснение истины во многих случаях зависит от определенных научных условий, от получения определенных сведений, тогда логика не может сделать ничего лучше, чем просто указать эти условия и рекомендовать их выполнение и таким образом показать основное направление, в котором следует искать истину, оставив исследование детального поведения той науке, к которой фактически относится предмет. Наконец, каждый разумный человек, несмотря на противоположное и своеобразное мнение некоторых современных метафизиков, согласится со мной, что силы человеческого разума должны быть ограничены самой его природой; что в природе должен быть предел, за который они не должны идти дальше; что человеку не дано, чтобы он исследовал все, мог понять истину во всем, придать всем своим идеям степень величайшей уверенности. Следовательно, достойная логика должна тщательно объяснить пределы, ограничивающие человеческое познание, провести различие между очевидностью и истинностью, кажущимся и уверенностью, верой и определенностью, а также исключить различные виды и степени вероятности. Это то, что мы подразумеваем, когда говорим, что логика должна направлять все другие науки.

При этом, несмотря на привилегию главенствовать над всеми другими науками, которая всегда предоставлялась логике, мы говорили, что философия повлияла на логику и часто меняла ей форму. Как же приоритет логики можно согласовать с ее зависимостью? Каким образом на науку об общем мышлении может влиять учение другой науки, которой она должна руководить? Или же, скорее, эти взаимоотношения и взаимозависимости между всеми отраслями познания и человеческими знаниями, которые, несомненно, должны существовать, ни в коей мере не противоречат установленной между ними иерархии? Эти вопросы вытекают из комментариев и идей, которые были высказаны до сих пор. Чтобы ответить на них, необходимо, чтобы в устах автора, который преподает логику, первоочередное внимание этой науке выглядело как личная гордость; поэтому он обязан убедить аудиторию в том, что доказательство этого приоритета делается только ради истины, и не соблазняться мелкими тщеславными мерами. Однако, похоже, он не может максимально точно достичь этой цели без беспристрастного признания и демонстрации той истины, которую на первый взгляд нелегко понять. Это значит, логика, несмотря на свой приоритет в научной иерархии, должна более или менее оставаться под влиянием тех же навыков, которыми она руководит, и не может оставаться без их освещения.

Как известно, люди сначала думали и приходили к истине по различным предметам своих исследований под руководством самой природы до появления логики или учения об общем мышлении. Они рассуждали за-

долго до того, как они начали говорить или писать о принципах рассуждения. Конечно, легко понять, что учение об общем мышлении могло быть не результатом каких-то других рассуждений, а результатом раскрытия истин и индивидуальных учений, открытие которых должно было предшествовать ему. Только следуя различными путями, а не иначе, люди, наделенные гениальностью во всех эпохах, могли найти истины, идеи или учения, а правила достойного мышления могли быть зафиксированы. Таким образом, логика, которой суждено главенствовать над всеми другими науками, только тогда смогла занять свое место, когда были изобретены все более точные отрасли науки, когда человеческий разум, испытывая свою силу во всех видах исследований, оставил нам плоды надежных открытий и прогресса во всех его проявлениях. Таким образом, хотя логика и является первой в научной иерархии, т. е. направлением, которое могут давать друг другу разные науки, она является также и последней относительно времени своего зарождения. И поскольку эта наука взяла свое начало от всех других наук, легко понять, что последние, совершенствуясь со временем и трансформируясь, должны были влиять на смену своего собственного проводника. Здесь мы и можем видеть, как зависимость логики от других наук может быть согласована с ее приоритетом и правом руководить всеми навыками. В определенной степени все науки, которые дали начало логике, тоже могут обеспечить ей необходимый свет, и не иначе, но в той мере, в какой они дают основания через их подробные открытия или изобретения для лучшего изучения или более точного выражения общих принципов человеческого мышления. Но свет, который логика берет от других наук, должен быть отправлен им дополненный замечаниями, которые облегчили бы дальнейший поиск истин в соответствующих им предметах. Другие науки могут способствовать совершенствованию логики благодаря своим открытиям и прогрессу, но последний должен направлять их через свои законы. Те науки, которые ограничиваются своими собственными исследованиями, не могут претендовать на право объяснять правила общего мышления; а логика, являющаяся самим объектом такого мышления, тем не менее берет на себя обязанность по освещению всех своих специальных умений и навыков.

Коротко обобщим идеи об отношениях между логикой и другими науками. Это решение головоломки, которое поначалу казалось нелегким, каким образом наука об общем мышлении, обязанная руководить любыми другими науками, могла испытывать их влияние и даже поддерживать себя их светом. Именно потому, что обособленная философия, или метафизика, в аспекте общности ее идей идет сразу после логики, как мы скоро расскажем, успех ее зависит больше всего от совершенствования первой науки, так как, в конце концов, нет сомнений в том, что и логик, и метафизик могут ошибаться. Отсюда легко выясняется, что философия, наиболее нуждающаяся в логическом руководстве, также оказала наибольшее

влияние на это руководство не только в направлении, способствующем его совершенствованию, но даже и в противоположном направлении.

Взаимное влияние, которое науки логика и метафизика должны оказывать друг на друга в своем развитии, тесные отношения, которые существуют между ними, напоминают нам о знаменитом немецком философе Иммануиле Канте, который в конце прошлого века в своей работе под названием «*Kritik der reinen Vernunft*» («Критика чистого разума») объявил о важной реформе всех отраслей философии, следовательно, и логики. Действительно, вопросы, решение которых он принял в качестве предмета упомянутой выше работы, обещали величайшее прозрение для этой последней науки и, казалось, стремились найти устойчивую позицию, на которой она могла бы основываться. Также Кант намеревался решить следующие вопросы: может ли человек действительно что-нибудь познать и каким способом это возможно? Каким способом в наших представлениях мы можем отличить то, что дает нам наш собственный разум, от того, что дано нам от внешних объектов?

В этих вопросах мы не видим явного стремления к поиску принципов истины и реальности, которые являются предметом логики. Или опять же, когда Кант в своей науке намерен раскрыть и изложить способности человеческого разума, указать их различия и взаимосвязь, важность их приобретения, свойственные им законы и границы и прежде всего отношение этих способностей к познанию вещей, какими они являются сами по себе, — разве это не убеждает нас в том, что предмет, который он исследует, не отличается по своей сути от того, что устанавливает логика, являющаяся наукой об общезначимом мышлении? Может ли человек думать о чем-либо правильно, не зная своих умственных способностей, или законов, которыми они должны руководствоваться, или границ, которые очерчены самой природой? Таким образом, «Критика чистого разума», которая должна придавать незыблемые позиции всем навыкам, также должна была стать, как казалось, самой важной частью логики, поскольку этот вывод явно вытекает из сравнения вопросов, составляющих содержание упомянутой работы, со смыслом, который логика всегда имела до Канта.

Но этому философу показалось, что решение этих вопросов не относится к науке общезначимого мышления, а представляет собой особую и совершенно новую отрасль, отличающуюся от всех предшествующих учений и, следовательно, от всех сочинений обычной логики. Хотя Кант и называет две последние части своей работы «трансцендентальной логикой», однако прямо заявляет, что такую логику следует рассматривать в специальном и особенном смысле и что ее не следует смешивать с общей логикой (*Die allgemeine Logik*), т. е. с общей наукой о мышлении, которой до сих пор было дано название «логика» и которая, по его мнению, не имеет ничего общего с трансцендентальными идеями. Согласно Канту, универсальная логика изучает только форму, а не содержание мышле-

ния и поэтому не может считаться инструментом или органом, который служил бы для открытия новых истин или даже для того, чтобы дать уму больше смелости, что является прерогативой самой трансцендентальной логики. Здесь нет места, чтобы раскрывать смысл и точность или неточность этой мысли; примечательно лишь то, что эта мысль оказала очень пагубное влияние на науку общезначимого мышления, хотя работа Канта, как мы видели, казалось, обещала ей величайший прогресс. Фактически этот философ вроде почти отказался от того, что универсальная логика изучает только форму человеческого мышления, но его сторонники, слишком преданно придерживаясь идей своего учителя, восприняли это утверждение как строгое и, вероятно, более буквальное, чем думал об этом сам Кант. И таким образом они удалили всю реальную ценность из науки логики, превратив ее в пустую форму или формальность. Вместо того чтобы думать о том, какой должна быть логика как наука о самом общем мышлении, т. е. мышлении о чем-либо, они это представляли и объясняли себе так, как если бы они думали, что не могут думать ни о чем. Ибо что означают эти или им подобные слова: логика — это способность изначально правильно мыслить, не обращая внимания на предмет мышления, если нет — то логика является наукой о мышлении ни о чем? Или, скорее, идея, созданная последователями Канта, о смысле, объекте и пределах логики кажется мне настолько неточной, напрасной и неестественной, что они не только не смогли дать точного определения этой науки, но даже в самом ее изложении не смогли строго придерживаться определения, которое сами создали. Всякий, кто пожелает рассмотреть их лекции по науке о мышлении, не сможет усомниться в том, что, объясняя логику, они вынуждены были противоречить самим себе и невольно говорить не только о форме, но и о содержании мышления, не только о человеческих мыслях и идеях, но и о вещах или объектах, которые им соответствуют, по крайней мере, если рассматривать последние в общих чертах. В конце концов для человека естественно направить свои мысли и идеи на что-то, что не является ни мыслью, ни идеей, а определенной реальностью. Что даже тогда, когда он дает волю своему воображению и когда никакой закон его разума не разрешает ему считать существо, созданное его воображением, действительно находящимся за пределами его мысли, он должен, по крайней мере, расценить это как возможное.

Таким образом, было невозможно, чтобы студенты Канта, читая лекции по универсальной логике, могли бы достоверно проверить эту идею, я хочу сказать, что они могли полностью отделить форму от содержания мышления или само мышление от его предметов. Наконец, если им удастся совершить такой насильственный разрыв, логика абсолютно ничего не выиграет из этого изменения; несомненно, ей придется потерять большую часть своей собственной ценности. В самом деле, что может означать наука о мышлении, которая учит нас только тому, как создавать или улучшать

наши представления и идеи, как выявлять отношения между ними, но которая предоставляет только пустые формулы мышления, не указывая закон, на основании которого эти формулы могут применяться к реальности? Или как мы могли бы судить о точности наших мыслей, их порядке и обнаруженных между ними отношениях, если бы у нас не было никакого образа или правила этой точности, т. е. если бы мы не соотносили наши представления с какой-либо реальностью, если не существенной, то, по крайней мере, предполагаемой и возможной? Может ли математик, например, думать о случаях отдельного счета, вообще не думая, хотя бы в общем виде, о реальных существах, к которым могли бы быть применимы производные от него идеи количества?

Кроме того, сами сторонники Канта придерживаются мнения, что логика обязана указывать правила или признаки истины. Но согласно их учениям, истина, которая принадлежит универсальной логике, является лишь формальной истиной, а не реальной, и основана только на согласованности представлений и идей, не выходя за их пределы. Но кто не видит, что такая истина не имеет большого значения для человека и не может его сильно волновать? Универсальное значение, которое обычно придается слову «истина», дает нам возможность приобрести разум в более респектабельной и мотивированной форме. Под истиной мы обычно понимаем не только согласованность или гармонию наших идей, но в еще большей степени согласованность вещей с теми представлениями, которые есть у нас о них. Только такая трактовка может нас заинтересовать, поскольку в отношении формальной истины, лишенной всякой реальности, легко понять, что это скорее тень истины, а не сама ее сущность. Я не отрицаю, что мы можем познать реальную истину, точно определив и объяснив наши представления и выяснив отношения между ними; да, я даже утверждаю, что это условие неизбежно необходимо для достижения указанной цели. Но все же, чтобы логическая наука говорила о представлениях без вещей, т. е. о формальной истине без какого-либо отношения к реальным истинам, — такое намерение, по-видимому, вредит такой важной отрасли философии, как наука об общем мышлении, и, возможно, это только случай неправильного понимания порядка и связей, на котором, так сказать, основана внутренняя иерархия различных ветвей человеческого знания. Я знаю, что приведенные здесь краткие замечания не могут иметь достаточной силы, чтобы составить окончательное доказательство против убеждений кантианцев об универсальной логике, потому что только сама работа, если она точна, опровергнет эту точку зрения; однако представляется, что для всех тех, кто не был подвержен какой-либо из многочисленных систематик философии, эти замечания станут в некотором смысле залогом лучшего понимания логики и поддержкой, которую можно оказать этой науке.

Лишение логики ее прежнего значения, естественно, привело к тому, что те, кто придал ей невыгодный статус, также лишили ее приоритета, который она имела в научной иерархии, т. е. привилегии главенствования

над всеми другими науками, и таким образом они сместили ее с первого на второе место. Фактически Кант, как мы уже видели, назвал значительную часть своей работы, о которой было упомянуто, «трансцендентальной логикой», но его ученики, которые писали философские работы после него, излагали в лекциях краткие и систематические основы науки своего учителя, изобретая из его идей новые системы метафизики; именно эта ее ветвь, которая излагала ту же тему, что и трансцендентальная логика Канта, любила называться другим именем, по-видимому, потому что, давая общее название «логика» этой якобы новой научной ветви, которой они придают огромное значение, они не оскорбят изобретение своего учителя или свое собственное. Таким образом, под словом «логика» они оставили только пустые формулы; а решение тех важных вопросов, которые Кант принял в качестве предмета своей трансцендентальной логики, т. е. тех, что относятся к одной главной задаче: от чего зависит реальность человеческого познания? — они назвали по-другому, например, фундаментальная философия, или иначе архология (базовая философия), или *Wissenschaftslehre* (наука о познающих способностях), или система трансцендентального идеализма, или аподейктика (наука о необходимых истинах), или т. п. Но мы должны учитывать здесь, что, как и в случае неопровержимого доказательства того, что реальная истина гораздо важнее для человека, чем формальная истина, те, кто считал, что изложение этих двух видов истин могут быть изолированными, должны были поставить первую из них во главе научной иерархии.

Если бы изоляция данных двух лекций не нанесла вреда интересам истины ни в первом, ни во втором аспекте, нам было бы безразлично, как назвать этот навык, который должен вести других, или куда поместить науку, которая до сих пор называлась логика. Но как только мы поразмышляем над последствиями проведенной Кантом реформы в философии, над впечатлениями, которые она произвела на умы тех, кто с энтузиазмом предался усердному размышлению, над стремлением, которое заставило его учеников изобретать новые системы, учения и идеи, я полагаю, мы убедимся, что логика может быть верной и полезной только тогда, когда, я снова буду использовать здесь схоластические слова, она будет источать не только форму, но и содержание мышления, т. е. имеется в виду, что лекция о реальной истине будет сопровождаться лекцией о формальной истине и что их разделение обязательно должно привести в бешенство философа, препятствуя ему в достижении намеченной цели. Действительно, Кант в своих трансцендентальных исследованиях вместо объяснения реальности человеческого знания подорвал его и проложил путь к идеализму. Кант не был бы идеалистом в строгом смысле этого слова, если бы не оставил присутствие неких ноуменов, или вещей в себе, т. е. существующих отдельно от наших мыслей и представлений. Однако он показал эту реальность в такой смутной, незначительной и таинственной форме, приравняв ее к неизвестному количеству x , которое человеческий разум никогда не сможет

обнаружить. По его словам, мы не только не можем знать, что представляют собой вещи сами по себе, но, более того, исходя из его принципов очевиден вывод о том, что эти ноумены, или вещи сами в себе, не могут считаться сущностями или качествами, что их много или есть только одна вещь в мире, потому что представления множественности и единства, сущности и атрибута, согласно Канту, являются лишь категориями способности понимания или умения (*Verstand*), которые применительно к вещам в себе не могут иметь никакого значения. Согласно его учению, нельзя также утверждать, что эти вещи в себе являются протяженными или разделенными, постоянными или переменными, поскольку, как считает философ, пространство и время являются не чем иным, как формами нашей чувственности, которым ноумен служить не может. Легко понять, что разоблачение реальности человеческого познания в таком тонком и порочном взгляде почти равнозначно ничему; поэтому наука Канта мало чем отличается от тотального идеализма.

Но не только серьезностью своих усилий Кант дал толчок к идеализму людям, которые погружались в метафизические спекуляции, но он еще больше способствовал этому эффекту своими принципами. Его лучшие ученики обнаружили недостатки и противоречия в учении своего учителя, но поскольку они не сомневались в его основных идеях, они посчитали, что необходимо исправить только выводы, вытекающие из этих идей, или, по крайней мере, продолжая работу в указанном направлении, найти более полное решение этих важных вопросов, которым он смог придать заманчивую и интересную форму. Фактически из принципов Канта действительно следует, что реальность, т. е. существование вещей в себе, даже в таком ограниченном представлении, в котором этот философ их демонстрировал, не может быть доказана. Таким образом, тотальный идеализм или прикрытый скептицизм с разными и странными персонажами стал плодом кантианской реформы. Ученому сообществу известно, что Фихте и Шеллинг рождены Кантом. Но поскольку идеализм противостоит естественному стремлению человеческого разума, потому что, как уже упоминалось, человек всегда должен соотносить свои мысли и представления с чем-то, что отличается от них и что называется «реальность»; потому что даже сами идеалисты в своей практической жизни вынуждены каким-то образом придерживаться здравого смысла, т. е. того, что мы называем *sensus communis* («общими смыслами» — *lat.*), и действовать, говорить и даже думать, как будто они отказались от своих мнений, которых они придерживаются; потому что, наконец, почти все эти новые учения, которые родились от кантианства и о которых мы упоминали выше, указывая их названия, согласны друг с другом в том, что касается идеализма, но в остальном они оказались разными и противоречивыми между собой, выступая против здравого смысла. Отсюда следует, что эти плоды напряженной абстракции не могли удовлетворить самую насущную потребность человеческого разума и стать общепризнанными лекциями о достоверной

истине. Их временный успех, основанный только на новизне и смелости идей, окончательно уступил место вечному стремлению к природе и необходимости искать более основательные принципы, на которые истина и реальность могли бы безопасно опираться. Таким образом, учение Канта и все последующие учения, вытекающие из него, не смогли получить всеобщего признания в научном мире и сохранить свою долговечность. Из этого следует, что наука общего мышления, которая правильно называется логикой и которая была несправедливо ими обижена и унижена, должна вернуться на свое первое место и к своим прежним привилегиям. Вернуться для того, чтобы, впредь наученная примерами неудач самых известных метафизиков, она стала более осторожна в своих собственных шагах и пошла более точным путем в исследовании истины.

Поэтому, когда выяснилось, насколько в предисловии было возможно, что логика должна руководить философией, а не слепо подчиняться ее руководству, и, с другой стороны, мы увидели, какая странная, разнообразная, противоречивая и возмутительная систематика философии здравого смысла произошла в наше время, здесь мы можем измерить ценность всех произведений логики, которые когда-либо появлялись в мире. А именно мы видели, что почти все эти философские науки, которые стали результатом реформы Канта, приняли идеализм в качестве принципа своих идей, которые, кроме того, они представили в очень разнообразных, особенных и трудных до невероятности формах. Человек, который не знаком с метафизическими исследованиями, должен быть поражен только одним единственным утверждением, что он не может безопасно поверить в то, что он видит, слышит и к чему прикасается, и что весь материальный мир, возникающий в его чувствах, за пределами его мыслей является небытием. Более того, насколько велико было бы его удивление, если бы он знал, что продолжает утверждать этот класс философов: что высшая часть нашего существа — душа — не является сущностью; что наши представления и вещи, к которым они относятся, мысль и мир, материя и разум — это одно и то же; что природа стремится обожествить себя и однажды стать Богом; что Бог одновременно и один, и множествен, и конечен, и бесконечен, и вечность, и время, и пространство, и число и т. д. Кто не видит, что такие утверждения противоречат здравому смыслу и не имеют ничего общего с пониманием всех людей? Мы уже думали, что такие учения не могут завоевать всеобщую популярность и что они должны уступить место новым, я буду использовать это слово, метафизическим романам, которые, в свою очередь, также на какое-то время привлекли к себе внимание небольшой группы ревностных сторонников новизны, но вскоре ушли в полное забвение. Тот же случай доказывает, что такие учения должны быть в корне ложными. Во-первых, их очень сильное и почти полное отделение от универсального способа понимания вещей кажется отвергнутым, потому что то, что является общим для всех людей и для всех возрастов, должно обязательно основываться на естественных законах нашего

разума и поэтому основываться на истине. Во-вторых, противоречивость этих учений и различия, которые они демонстрируют в своих утверждениях и выводах, даже если они все согласны друг с другом в том, что они исходят из полного идеализма, являются новым доказательством того, что эти учения не могут быть истинными: истина никогда не может противоречить себе самой или быть отличной от себя. Наконец, неизбежное падение этих странных систем также свидетельствует об их лжи и заблуждении, ибо легко понять, что истина, будучи хорошо объясненной и доказанной, обретает вечное господство над умами людей.

Но тем не менее, как мы показали выше, логика должна направлять философию, так же как и все другие науки. Отсюда вытекает очевидный вывод о том, что все лекции об этом наиболее точном искусстве, я хочу сказать, об искусстве мышления, какими они были до сих пор, не могли быть полностью пригодными для их собственной цели, потому что не предотвратили такой неудачный поворот философии. Человек, которому чужды метафизические исследования, услышав о таких странных учениях, которые мы только что рассмотрели, не поверит, что философы могут искренне придерживаться таких вводящих в заблуждение утверждений, или даже усомнится в том, что такие странные мечты могут прийти в голову людям со здравым умом. Но философ, посвятивший себя беспристрастному изучению первых принципов истины и изучающий историю философии с помощью факела здравого смысла, не будет столь строгим в суждении. Хотя ему, вероятно, не понравятся или не будут убедительными эти экстравагантности неверно направленного остроумия, в которой новшества, столь обособленным от обычного мышления и столь явно противоречивым, придается видимость истины, он не будет удивлен, однако, самым источником, из которого они происходят, т. е. из идеализма. Поскольку так трудно следовать первым принципам истины и реальности, постольку так естественно выдвигаются идеи идеализма, что едва ли более сильные головы среди метафизиков сумели противостоять этому искушению и оставаться верными здравому смыслу. Когда мы думаем о том, что величайшие философы Античности, такие как Платон, Пиррон, Аркесилай, Карнеад (*Carneades*), а также в более поздние времена Беркли, Юм, Кант, Фихте и т. д. либо приблизились к идеализму в своих притязаниях, либо полностью это предложили, либо, по крайней мере, поставили под сомнение реальность человеческого познания и присоединились к скептикам, мы должны были убедить себя, что выявление принципов реальности не так просто, как может показаться, и что идеализм, как и скептицизм, в метафизических исследованиях имел много проявлений. Таким образом, устранение этих явлений, полное опровержение всех обвинений, которые каждый раз выдвигали скептики против реальности человеческих знаний, докапываясь, так сказать, до основы, на которой зиждется эта реальность, является первым условием истины и, следовательно, первой обязанностью логики. Но если это действительно так, то, вероятно,

все работы, которые учат этой науке до сих пор, не отвечали своей цели, потому что рядом с ними часто возрождались в различных формах системы идеализма, и в наше время, как мы это видели, они подняли головы больше всего. Хотя в написанных работах по логике, которые мы до сих пор имели, могут содержаться определенные истины, уважаемые и разумные правила мышления, но они не выполнили свою основную обязанность и первую потребность человеческого разума, т. е. необходимость основательно изучить фундаментальные принципы реальности. Авторы этих работ напрасно ссылаются на универсальный разум, реальность человеческого познания основана на свидетельстве чувств, когда много раз и по разным причинам закон этого универсального разума был поколеблен, а показания чувств оказывались ложью или хотя бы становились подозрительными. Таким образом, тонкости метафизики возложили на логику неизбежную обязанность защищать здравый смысл от всех нападок и примирять чувства с разумом; возможно, кто-нибудь возразит, что наука общего мышления должна навсегда оставаться пустой формулой или что философия никогда не может согласиться со здравым смыслом, или, наконец, что истина не выдерживает строгого анализа и отслеживания.

<...>

ГЛАВА III

УЧЕНИЕ О ДВУХ СПОСОБАХ СООТВЕТСТВИЯ РЕАЛЬНОСТИ НАШИМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ. ПРИМЕНЕНИЕ ЭТОГО УЧЕНИЯ К РАНЕЕ УСТАНОВЛЕННЫМ ИСТИНАМ

<...>

VII. Когда наши представления о некоторых сущностях мы признаем правильными в соответствии с законами нашего разума, мы рассматриваем эту реальность не как явление (феномен), а как бытие в себе (ноумен). Под этим подразумевается, что законы нашего разума требуют от нас воспринимать такие сущности или их качества как реальные не только потому, что они раскрываются нашему разуму, но и потому, что реально существуют вне нашей мысли и, таким образом, предшествуют нашему представлению о них. Кант предполагает наличие вещей в себе (ноуменов), однако утверждает, что они сами по себе не являются сущностями или качествами и что они только тогда принимают ту или иную форму, когда становятся явлениями, т. е. когда они появляются в нашем разуме. Если наши предыдущие аргументы безошибочны, то следует сделать вывод, что утверждение Канта, о котором мы здесь говорим, не согласуется с естественными законами мышления.

<...>

166. Кант, объясняя изобретенные им антиномии чистого разума, утверждает, что эта способность, действующая в соответствии со своими законами, понятиями и категориями понимания (*Verstand*), решая одни и те же вопросы, может привести нас к противоположным, но равным по вероятности случаям, из которых невозможно сделать выбор. Итак, что касается вопроса о делимости конечных или бесконечных тел, то чистый разум (*reine Vernunft*) в соответствии со своей врожденной формой, стремясь к тому, что является бесконечным, абсолютным и тотальным, дает нам решение: каждая сложная сущность возникает из отдельных частей; в мире ничего больше нет, кроме отдельных сущностей и их совокупностей. По той же причине, по законам чувственного познания, формами которого являются пространство, время и ограничивающие пределы, этот вопрос решается совершенно противоположным образом: ни одна сложная сущность в мире не состоит из отдельных частей, и ничто в нем не является единым. Итак, согласно Канту, оба решения вытекают из природы нашего разума, и когда они противоречат друг другу, они таким образом взаимно уничтожают друг друга, и наш разум не может иметь право принять любое из них. Верный своим принципам, этот философ делает вывод о том, что сами по себе сущности не являются ни единичными, ни сложными и что наш разум вводит себя в заблуждение, когда он наделяет их тем или иным качеством, потому что, по его словам, он считает свои собственные формы, свой собственный способ восприятия вещей реальностью в себе. Таким образом, противоречие, по мнению Канта, действительно относится к самой природе человеческого разума, и он применяет это конкретное требование не только к рассматриваемому здесь вопросу, но и к другим, которые имеют большое значение в философии. Наш разум в решении этих вопросов, по его словам, дает нам противоположные ситуации, и, таким образом, несущественно, что будет исходить от его способностей, регулируемых различными законами или формами. Странно, что Кант не видел, к какому абсурду приводит такое утверждение, которое, кроме того, само по себе в основаниях нашего исследования оказывается в корне неверным. Ибо если эта благородная способность нашей сущности, которую мы называем «разум», состоит из элементов, как того хочет Кант, противостоящих друг другу и, так сказать, взаимно уничтожающих друг друга, если по этой причине она должна по самой своей природе вводить нас в заблуждение, одинаково основательно выступая за и против, — какого доверия она заслуживает? Чего стоит свет этого врожденного разума, которым до сих пор хвастался человеческий разум, если он гаснет и уничтожает себя в соответствии с законами своей неизменной природы? Наконец, есть ли у людей средство спасти хоть одну истину в мире? Иначе обстоит дело со случаями, которые разбираем мы.

Мы уже видели, что способность чувств ни о чем не судит сама по себе; что даже то, что мы называем чувственным познанием, состоит из дей-

ствий не только одной и той же способности, но и связанной с ней способности суждения и понимания. То, что действия первой из этих способностей сочетаются с действиями второй только до определенного предела и что последняя, поддерживаемая анализом или рассуждением, может пойти дальше первой и дать нам знать о таких вещах, в которых наш разум не может сослаться на чувства. Это не потому, что, как хочет Кант, материальные вещи являются внешними по отношению друг к другу, что мы используем чистую форму чувственности, т. е. пространство, которое в применении становится протяженностью, но, наоборот, само представление протяженности происходит из того факта, что механические элементы материи и, следовательно, совокупности являются внешними по отношению друг к другу. Это, наконец, как наши представления фактически отдельных сущностей, так и представления их совокупностей, т. е. материальные протяженности, соответствуют реальности, но с той разницей, что первые соответствуют правильно, а вторые — разумно. Кто не видит здесь, что, если бы Кант смог различить два вида реальности, которые мы наметили, ему не понадобились бы антиномии, изобретение которых не только не имеет значения, но и вредно для развития философии. И поэтому нет существенного противоречия в присущих нам способностях и законах нашего разума или его действиях, которые соответствуют этим законам; да, гармония преобладает во всем этом. Просто ложное или неточное представление об этих вещах может заставить философа сопротивляться самому себе; но он ошибочно наносит вред голубому свету человеческого разума, когда приписывает своей природе случаи своего собственного безумия.

<...>

ГЛАВА VI УЧЕНИЕ О ВООБРАЖЕНИИ И НЕКОТОРЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ, ОСНОВАННЫХ НА ЭТОЙ СПОСОБНОСТИ

<...>

191. Мы доказали, что идея чистого и пустого пространства является негативной относительно идеи протяженности, поэтому оказывается, что не имеет значения один из основных принципов, на котором Кант основывает свою лекцию о трансцендентальной чувственности, утверждая, что идея чистого пространства является поистине ментальной идеей, свободной от всех эмпирических элементов, и поэтому он называет ее «априорной идеей». На самом деле, когда идея является только негативной относительно идеи протяженности, то не эта последняя происходит из первой, как утверждает упомянутый философ, но наоборот — первая из последней. В конце концов каждая позитивная идея должна сначала нахо-

даться в человеческом разуме, прежде чем будет создана негативная идея, подходящая для этого человека. Следовательно, идея чистого пространства не может быть априорной, если она родилась из идеи протяженности, которая, несомненно, ничем не отличается, но приобретается через чувства. Во-вторых, Кант неправильно утверждает, что идея пространства может быть очищена в нашем разуме от всех элементов опыта, т. е. от всех чувств и ощущений, даже только воображаемых, потому что мы показали, что эта идея должна содержать в себе последовательности чувств, а те же самые последовательности без таких чувств, положительно представленные, в мыслях быть не могут.

<...>

197. Лекция о предыдущих истинах убеждает нас, что новорожденный ребенок, впервые смотрящий на свет, видя различные оттенки цветов, слыша звуки, чувствуя запахи и вкусы, не может иметь никакого знания о внешних объектах. Поэтому он не может иметь ни малейшего представления о степени или полноте чувств, чтобы ощутить следующее прикосновение и осознать их последовательность. И даже из предыдущих замечаний вытекает, что только одно чувство сопротивления не могло дать ребенку эту идею, что, конечно, является результатом многих повторных переживаний этого чувства, и оно могло развиваться только со временем и множественным числом этих переживаний. Поэтому Кант ошибочно утверждает, что идея протяженности является необходимой формой внешней чувственности, если бы это было так, первые ощущения у ребенка, исходящие от внешних объектов, были бы связаны с идеей протяженности, но мы доказали обратное.

АНТИКРИТИКА. ОТВЕТ АВТОРА НА РЕЦЕНЗИЮ ЕГО РАБОТЫ ПОД НАЗВАНИЕМ «ЕСТЕСТВЕННЫЕ ПРАВИЛА МЫШЛЕНИЯ»

Dziennik Wileński. 1830.
Historia i Literatura, t. IX:
nr 2 (luty), s. 131–149; nr 3 (marzec), s. 196–220.

Автор вышеупомянутой работы, посвятивший много времени ее совершенствованию, когда, наконец, первая ее часть стала доступной ученому сообществу, естественно, не мог оставаться безразличным к тому, что просвещенные читатели скажут или подумают о ней. Затем, получив первое сообщение о рецензии на свою работу, он должен был порадоваться еще до того, как узнал о том, что рецензент, вдохновленный любовью

к истине и к автору, мог беспристрастно поделиться своими замечаниями в плане недостатков или неточностей, которые должны были бы быть преодолены или исправлены в его работе, а также привлечь внимание аудитории к этим полезным для просвещения истинам и идеям, которые можно найти в ней. И хотя это предположение и надежда автора, которые он прочитал в рецензии, оказались напрасными, он почувствовал необходимость и даже счел полезным для блага науки ответить на вышеупомянутую рецензию, в каком бы духе она ни была написана.

<...>

Рецензент начинает с заявления о своем большом страхе и восхищении при виде такой огромной логики. <...> Он... принадлежит к тем избалованным читателям, которым... нравятся только краткие лекции, они смотрят на пользу и исчезают. <...> Что таких читателей в мире большое число, нет ничего странного, потому что мало людей, у которых было бы время, желание или даже терпение, чтобы посвятить себя строгим наукам и стремиться к истинам, требующим постоянного мышления. <...> Один из авторов такого рода, который... боится больших книг, внезапно почувствовал, что может написать рецензии на философские работы, которые так дорого стоили автору временем и неприятностями? Несомненно, если мы предположим, что рецензент когда-то чувствовал себя выше, и это было более высокое вдохновение, то его внезапное утешение своей силой, его неожиданный переход от состояния ласки и лени к научному состоянию и моральному усердию реальны. Следует также предположить, что чудеса случаются даже в реальном мире ученых. <...> Кажется, что самое лучшее будет то, что наша воля к служению наукам и истине заставит нашего рецензента иметь дело с тем, что он называет «геркулесовой работой».

<...>

Чтобы отдать должное нашему беспристрастному рецензенту, давайте избавимся от предрассудков, которые, по нашему мнению, должны были возникнуть естественным образом, когда рецензент оказался настолько испуган при виде книг большого объема и работы «Логика», на которую написана рецензия. <...> Рецензент не только знаком с последними образцами литературы, но и испытывает недовольство философией. Да, мы можем даже утверждать, что он много читал или, по крайней мере, он видел произведения и что многие выражения его языка принадлежат философскому языку.

<...>

Однако, если это соответствует действительности, трудно оправдать рецензента в том, что «Логика», которую он иначе называет «метафизика», содержащая 425 страниц в 4 томах с предисловием на 48 страницах, показалась ему настолько огромной, что он ее очень боялся. И все же, как много читающий философские сочинения, он должен знать, что не только

в шестнадцатом веке, но и в наши дни в журнале появились темы по логике или метафизике гораздо большего объема, чем у автора, и, что самое главное, респектабельные произведения, которые принесли их создателям бессмертную славу. <...> Способность рассуждения развивается в нас по-разному. <...> Если рецензент является искренним поклонником Канта, который в наше время хорошо известен, он должен также знать, что две работы философа, одна под названием «*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*» («Пролегомены к любой будущей метафизике») и вторая с названием «*Kritik der reinen Vernunft*» («Критика чистого разума»), взятые вместе, намного больше, чем «Логика», которая напугала рецензента, хотя само название их не позволяет сомневаться в том, что их предметом выступает метафизика. Тем не менее, по свидетельству рецензента, эти работы проложили путь к бессмертию для их автора. <...> Так что пусть рецензент простит автора, что последний не разделяет с ним печального предчувствия о судьбе его работы; и как он благодарен рецензенту за добрые намерения, из которых могло исходить это предчувствие, но он осмеливается ожидать от него большего воодушевления в отношении будущего успеха его работы.

<...>

Второе основное возражение, которое рецензент выдвигает против работы, состоит в том, что ее автор утверждает, что наука о логике должна занимать первое место перед всеми остальными, с чем рецензент вообще не согласен; да, он сопротивляется изо всех сил. Эта критика и негодование рецензента по поводу приоритета логики, по-видимому, являются результатом двойного недопонимания с его стороны: во-первых, он не хотел размышлять о том, почему автор придает такое значение этому приоритету; во-вторых, он неверно истолковал его намерения, приписывая эту претензию некоторому тщеславию или хвастовству автора, которые, однако, вытекают только из анализа значения, которое с древнейших времен до наших дней придавалось слову «логика». Возможно, рецензент не был бы так рассержен этой претензией (вероятно, потому, что он сам не безразличен к приоритету), если бы внимательно и хладнокровно прочитал, что автор говорит о главенстве логики. <...> Как представляется, никто не станет отрицать, что грамматика должна направлять людей в повседневном использовании языка, риторика, или ораторское искусство, — в написании или произнесении речей, подчиняющих аудиторию намерениям оратора, искусство рифмы — в написании гладких, плавных, приятных или даже восхитительных стихов и т. д. Также, согласно автору, логика как наука о мышлении, взятая в самом общем применении, т. е. о размышлении над объектами человеческого познания, должна руководить исследованиями и установлением истины в любой отрасли человеческого знания.

Этот, а не какой-либо другой приоритет автор приписывает логике, и этот приоритет, очевидно, вытекает из самого смысла этой науки, ко-

торая всегда рассматривалась как наука общего мышления. Здесь нет золотой середины, иначе смысл логики должен быть определен по-другому и для этого должны быть обоснованные причины, или необходимо согласиться с выводом, который распространен до сих пор. Поэтому автор не из тщеславного хвастовства, но из-за любви к истине и очевидности вывода должен был указать на приоритет логики и для этого в глазах читателей, менее знакомых с философскими предметами, оправдать объем своей книги.

<...>

Любой, кто хочет представить книгу в какой-либо забавной форме, почти всегда найдет способ, сделав из нее некоторые исключения, не показывая своего отношения к тому, что предшествовало ей или что последовало за ней. И если применение этого способа теми, кто имеет такое прекрасное намерение — насмехаться над чужой работой, всегда обещает безошибочный эффект почти во всех видах литературы, тем более это должно быть верно для таких плодов философии, в которых новые мысли обязательно требуют если не новых слов, то, по крайней мере, новых способов выражения вещей, и особенно новых и необычных дефиниций. Поэтому тем, кто хочет только рассмешить своих читателей за чужой счет, не имея намерения их чему-либо научить, достаточно произносить только эти необычные фразы или слова. Таким всегда было надежное оружие мумосов, надевающих серьезную маску критиков, и это оружие очень странным образом попало в руки и нашему рецензенту. И поэтому, процитировав из книги автора определения двух способов, которыми реальность может соответствовать нашим различным идеям, т. е. собственным и причинным, он продолжает: «Кто это поймет?». Ответ очень прост: тот, кто только внимательно прочитал всю работу. Определение первого метода — это случай всех тех истин, которые были объяснены в предыдущем ходе работы и о которых автор, прежде чем изложить определение, кратко вспомнил на страницах... своей логики, а затем объяснил это примерами. <...> Определение второго способа было получено и объяснено на страницах.

<...>

Однако наш рецензент, цитируя только два упомянутых выше определения, назвал второе логомахией. Конечно, здесь можно увидеть, что он совершенно не понимает философских выражений, которыми наполняет свое письмо. Логомахия в буквальном смысле слова — это словесная война. Этим выражением все логики обычно обозначают такие научные споры, которые происходят из-за того, что спорящие друг с другом стороны используют одни и те же слова в разных значениях, из чего обязательно возникают разногласия между ними, даже если они единодушны по самому вопросу, либо они спорят друг с другом словами, значения которых не знают. Но в месте, которое рецензент цитировал и назвал «логомахией», автор ни с кем не спорит, не опровергает чужих утверждений, а пы-

тается выразить свою мысль; поэтому слово «логомахия» никоим образом не может относиться к этому месту. Говорят, что мы не первые, кто видит доказательство того, что наш рецензент больше заботится о словах, чем об их значении, и когда скоро появятся новые доказательства, мы узнаем, что значительная часть его диссертации является истинной логомахией.

<...>

Когда рецензент с такой беспристрастностью, с такой рассудительностью, любовью к истине, усердием в рассмотрении работы, уважением к автору, одним словом, с такой великой добросовестностью, в пользу которой у нас имеются несомненные доводы, написал свою рецензию, — нет ничего удивительного, что вынесенный вердикт относительно критикуемой им книги полностью согласуется с его намерениями и настроением, которое мы воспринимали в нем до сих пор. Таким образом, он решил, что логика автора была бесполезна, и это потому, что последний, как утверждает рецензент, «включив дискурс о реальности человеческих знаний в логику, испортил ее; если бы его логика была столь же популярна у нас, как труды Канта в Германии, то она смогла бы завоевать доверие». <...> Он (рецензент. — С. В.) очень зол, что автор осмелился надеяться доказать реальность человеческого знания, поскольку считал это невозможным, и что «после стольких неудачных попыток» «стольких выдающихся гениев» автору «удалось лишь преодолеть разрыв, который, кажется, отделяет идеи разума от реальности». <...> Поэтому рецензент здесь думает о вещах как эмпирик, но не как философ: потому что это не свидетельство того, что проделанная автором работа недостаточна, но примеры неудачных попыток, как он утверждает, стольких выдающихся гениев.

<...>

Итак, за этой границей (кто что знает?) наш рецензент поместил веру, а далее «огромную землю предположений и вероятностей» и т. д. «Вера» возможна разными способами. Иной является историческая вера, основанная на мотивах, по которым мы признаем достоверность свидетельств определенных лиц. Другое дело — открытая вера, которая отличается тем, что, по мнению автора, также основывается на исторической вере, но отличается от последней, поскольку в конечном итоге она основана на чудесах и пророчествах. Совсем иной, в конце концов, является философская вера Канта, относительно которой автор честно признается, что не является ее сторонником. <...> Почему тогда рецензент не соизволил объяснить нам, в каком из этих трех значений мы должны понимать слово «вера»?

<...>

Совершенно естественно, что тот, кто выучил определенные философские выражения, не зная хорошо, что они означают, не может иметь твердого мнения ни в каком исследовании, относящемся к философии, и ему рекомендуется не допускать вопиющих противоречий, т. е. контрутверждений. Это видно из письма нашего рецензента. И это не только эф-

фekt, но и новое доказательство того, что уже выяснилось: рецензент не понимает самого себя, даже когда он хвалит Канта... за то, что он «первым изобрел и провел границу, за которой заканчивается знание и начинается вера». Он вскоре заявляет, что ни в коем случае не является сторонником его учения, и это в этих общих его словах: «Мы здесь никоим образом не защищаем философию Канта, которая уже претерпела множество преобразований». Смешные противоположности! Мы и стоим на защите и не защищаем философию Канта. И все же рецензент останавливается, потому что он приписывает этому философу такие важные открытия, которые были только что упомянуты, и, что более важно, осуждает других за то, что они не верят в эти открытия и осмеливаются думать иначе, хотя сам он только что признался, что «философия Канта уже прошла через множество преобразований». Или, по крайней мере, почему рецензент, чтобы избежать этого законного возражения, не раскрыл нам ясно, чего он придерживается и от чего он далек из того, чему его учил упомянутый учитель. Я говорю об учении Канта, так как, что касается «стиля, способов самовыражения и варварской (как называет это рецензент) неологии» Канта, против которой он явно заявляет... конечно, все это не наука, но только способ ее высказать.

В том же месте, в котором рецензент и защищает, и не защищает философию Канта, он как будто оберегает автора или других лиц, работающих над той же темой, от реанимирования уже решенных сомнений. А что это за сомнения и как их возрождает автор? Вот они: включение в «Логик» трактата о реальности человеческих знаний. Следовательно, сомнения, о которых говорит рецензент, касаются реальности человеческих знаний, и эти сомнения, по его мнению, уже давно разрешены Кантом. Кажется, именно так мог понять мысли рецензента каждый беспристрастный читатель. Если это действительно его мысль, то каков смысл его дальнейшего утверждения, что автор возвращает «на сцену литературного мира эти нерешенные до сих пор трудности», я говорю только о тех трудностях, которые, как переводит сам рецензент, должны соответствовать принципам прояснения реальности. Что ж, трудности или сомнения давно улажены и до сих пор не разрешены. Как здесь рецензент может избавиться от обвинения в противоречии? По крайней мере, это более всего похоже на правду, он не только не приблизился к решению тех трудностей, о которых здесь говорит, но даже не создал их правильного представления, поскольку в своих высказываниях о них он так явно настроен против самого себя. Он цитирует многих философов, работавших над их решением, но видно, что если он читал их работы, то, по крайней мере, не соблюдал полезного правила, сформулированного в этом отношении римским философом Сенекой, что нужно не только читать, но и усваивать то, что ты читаешь.

Кто считает, что такого рода трудности еще не решены, и, более того, тот, кто утверждает, что реальность человеческого познания невозможно

доказать, как выяснил наш рецензент, можно с уверенностью сказать, что относительно этого исследования он должен быть, по крайней мере, скептиком, т. е. он должен быть сомневающимся. Но как можно согласиться с тем, что рецензент сказал в другом месте, что «мотивы и паттерны (чувственных образов) находятся вне нас». Здесь рецензент проявил себя как явный реалист. Но когда в конце своего судебного процесса... он внезапно упал в темную пещеру, изобретенную Платоном, и надел кантовские очки, мы не можем сомневаться в том, что он снова стал скептиком. Как же непоследовательно наш рецензент придерживается философских систем: как легко в ходе одного и того же процесса он покидает одну секту и присоединяется к другой, которая выступает против первой.

Такой философ сидел в столице научной судебной системы, чтобы беспощадно осудить книгу, разработкам которой автор посвятил самую плодотворную часть своего времени. Рецензент не читал, не понимал, даже не хотел понимать; он выбрал только определенные места из этого, которые вне последовательности вещей придали этой книге оттенок нелепости; он даже вкладывал ложные утверждения и слова в уста автора и решил, что его работа была бесполезна. Что же есть плод «должной справедливости», которую рецензент обещал «измерить» в начале письма автору <...>? Он назвал это произведение геркулесовым; оказалось, что это была всего лишь титаническая атака на произведение. <...> Рецензент... не понимал самого себя, он использовал слова как философские, так и разговорные, часто в неправильном смысле, он на третьей странице забыл, что сказал на первой, и даже говоря о скептиках, идеалистах и реалистах, сам не знал, к какой из этих сект принадлежал. В конце он приписал автору такие мысли и слова, которые никогда не приходили ему в голову.



АЛЯКСАНДР ПАЎЛАВІЧ АРГАМАКАЎ (1842–1931)

Аляксандр Паўлавіч Аргамакаў нарадзіўся ў 1842 г., атрымаў адукацыю ў Міхайлаўскай артылерыйскай акадэміі, якую скончыў у 1862 г. З 1880 г. – начальнік Іркуцкай ваенна-фельчарскай школы, з 1884 па 1903 г. – інспектар класаў Полацкага кадэцкага корпуса. Як педагог і арганізатар А. П. Аргамакаў вызначаўся шырыняй інтарэсаў і стаў адным з самых актыўных удзельнікаў усерасійскіх і міжнародных універсальных і спецыялізаваных выстаў канца XIX – пачатку XX ст. А. П. Аргамакаў з’яўляўся аўтарам шэрагу тэхнічных вынаходніцтваў, якія шырока дэманстраваліся на выставах: Першай Усерасійскай выставе 1893 г. у Пецярбургу, Усерасійскай прамысловай і мастацкай выставе 1896 г., Парыжскай Сусветнай выставе 1900 г., Міжнароднай будаўніча-мастацкай выставе ў Пецярбургу 1908 г.

Вядомыя яго публічныя светапоглядныя лекцыі: «Адкрыцці і вынаходніцтвы ў ролі сацыяльных фактараў», «Нацыянальнае развіццё і міжнародныя адносіны ў якасці фактараў культурнага асяроддзя». У 1903 г. А. П. Аргамакаў быў звольнены ў адстаўку ў чыне генерал-лейтэнанта. Застаўся ў СССР, да сярэдзіны 1920-х гг. – у РСЧА. Расстраляны ў 1931 г. у Адэсе па справе «Вясна».

У дадзеным дапаможніку прыводзяцца фрагменты працы А. П. Аргамакава «Свядомасць, самавідавочныя ісціны і магчымыя прасторы паводле Канта і на погляд сучасных філосафаў і матэматыкаў», выдадзенай у Полацку ў 1895 г. У кантэксце кантыянскіх пошукаў аўтар палемізуе



з замежжымі і рускімі навукоўцамі і філосафамі: І. Кантам, Г. Тэйхмюлерам, Г. Гельмгольцам, Г. Рыманам, А. І. Увядзенскім, Б. М. Чычэрыным, М. І. Лабачэўскім. Развагі А. П. Аргамакава сведчаць аб шырокім круглядзе аўтара і інтэлектуальнай атмасферы таго часу.

А. А. Лягчылін

• Друкуецца на рускай мове па выданні: Аргамаков А. П. Сознание, самоочевидные истины и мыслимые пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков. Полоцк, 1895.

СОЗНАНИЕ, САМООЧЕВИДНЫЕ ИСТИНЫ И МЫСЛИМЫЕ ПРОСТРАНСТВА ПО КАНТУ И ПО ВОЗЗРЕНИЮ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФОВ И МАТЕМАТИКОВ

Три вида психофизического состояния организма. Три рода психического бытия. Различия между сознанием и познанием, между пространственными и временными интуициями и мыслимыми пространствами математиков, между априорными синтетическими аксиомами и условными аксиомами и теоремами. Г. Чичерин, отвергающий пространственное многообразие, и математики, его утверждающие. Схема пространственного многообразия. Классификация понятий. Мышление, определяемое как координация интеллектуальных элементов. Незыблемость истин евклидовой геометрии и первенство их в среде образовательных предметов начальной и средней школ.

Как и все науки, геометрия требует философской переработки своих определений и классификации истин. Если мы возьмем лучшие сочинения и учебники по геометрии, то прежде всего узнаем, что пространство есть та среда, в которой находятся все математические тела, т. е. найдем то определение, которое встретить можно 3000 лет тому назад в папирусе Ринда или в истории греческой геометрии, написанной учеником Аристотеля Евдемом и дошедшей до нас в отрывках различных древних писателей. К подобного рода антикам нужно отнести и взгляд, встречающийся во всех курсах геометрии, на происхождение геометрических истин, или аксиом, как понятий, приобретаемых опытом и наблюдением. Таким воззрением подрывается общеобязательное значение математических истин и уничтожается вся критическая работа философской мысли за последние столетия. Вот почему я считаю необходимым рассмотреть некоторые определения и классификацию истин с точки зрения теории познания.

Вопреки завещанной нам Кантом гносеологической точке зрения, убеждающей нас в существовании обязательных форм мышления, не прибегая к помощи метафизики и психологическому исследованию хронологического происхождения идей, философская мысль стремится неизбежно проникнуть в законы сознания и отличия его от знания. Вследствие этого я полагаю вполне целесообразным заняться классификацией идей, связав их с хронологическим развитием психологических явлений.

Я предложил уже разделять три рода раздражаемости, которые должны соответствовать трем видам психофизического состояния: подсознательного, сознательного и познающего, или разумного. Соответственно этим состояниям организм животных и человека обладает тремя родами психического бытия. Подсознательное состояние накапливает элементы для формирования интуиций (единичные представления, ощущения и первичные рефлексы). В сознательном состоянии при посредстве интуиций формируются элементы умственных категорий и схем чистого разума, стремлений и действий, составляющие непосредственные элементы сознания. Наконец, в третьем периоде, познающем, при посредстве категорий и схем чистого разума и вообще диалектического процесса формируются высшие акты мышления, или познания, и воля. Что же мы должны понимать под сознанием? Материалисты и диалектики отрицают психическое бытие, утверждая, что природа едина и всякий организм является составной ее частью, а психический мир есть только иллюзия, эпифеномен. Одна и та же действительность, являясь себе, есть дух, являясь себе извне другому, обнаруживает себя как материальное тело. Идеалисты это явление объясняют способностью ума объективировать некоторые из наших представлений.

«В нашем сознании, — говорит профессор А. Введенский, — действует какая-то неизбежная для него форма, которая, присоединясь к нашему представлению, заставляет его являться как объект, нам противостоящий... Реальное «я» существует только во время противостояния его с тем, что не есть оно само, с каким-либо «не-я», с объектом. Мы сознаем себя не иначе, как объективируя некоторые наши представления. А так как в понятии представления не подразумевается еще того, что должно сознаваться как объект, то такие представления будут синтетические». Вот что известно нам из теории познания. К числу кантовских чистых синтетических представлений, составляющих неизбежные формы сознания нашего «я», профессор А. Введенский относит только пространство и время, рассматриваемые как единичные представления, или интуиции, психические элементы которых, по-моему, локализируются уже в подсознательном состоянии организма. По Тейхмюллеру, чистое индивидуальное сознание должно быть названо бытием. Это бытие проявляет себя интеллектуально чистыми априорными понятиями, к разряду которых могут быть отнесены причина и действие, субстанция и акциденция, «я» индивидуальное

и «я» социальное, понятия: количество, действие, реальность, единство, множество, безграничное, ограниченное, форма, число, бытие, небытие, процесс, определение, возможность, необходимость, действительность, движение, цель, закон и проч.

Состояние познающее характеризуется формированием социального «я», которое предполагает идею бытия индивидуального и локализует в себе основные из априорных понятий, названных Кантом категориями и обязательными основоположениями, или схемами чистого разума, а также и актами разумной воли. Основные понятия, названные Кантом трансцендентальными, объективируются в форму отвлеченных идей, определений, законов и принципов. Это объективирование может быть названо координацией. Тейхмюллер под координацией понимает механизм душевной деятельности, объективирующей три рода бытия: 1) бытие субстанциональное, принадлежащее моему «я», как данное непосредственного сознания; 2) бытие реальное, проявляющееся в познании, чувствовании, воле и в движении, рассматриваемых как функции «я»; 3) бытие идейное, составляющее содержание всех функций, т. е. понятия, представления, мотивы, принципы и прочее содержание бытия социального «я» («Вопросы философии и психологии», книга 9, статья Е. Боброва).

<...> Приведя это воззрение Тейхмюллера, я остановлюсь исключительно на формировании геометрических понятий, указывая при этом на различие между пространством и временем как априорными интуициями и мыслимыми пространствами математиков, представляющими собой перспективные формы порядка, объективированные сознанием. Затем я коснусь различия между математическими аксиомами, долженствующими быть отнесенными к числу априорных синтетических понятий, и условными аксиомами и теоремами, составляющими истины, выражающие свойства пространств, мыслимых математиками; конечная же цель этой заметки будет заключаться в указании значения и места евклидовой геометрии в среде образовательных предметов начальной и средней школ.

Поводом к составлению этой заметки мне послужила статья г-на Чичерина «Пространство и время» («Вопросы философии и психологии», кн. 21), в которой автор допускает только одну чистую форму совместного протяжения и упрекает многих современных математиков за то, что они признают существование нескольких пространств. «Говорят об евклидовом пространстве, на котором основана планиметрия, о пространстве сферическом и псевдосферическом. Исходя от предположения, что пространство дается нам опытом, утверждают, что мы по специальным свойствам нашего ума понимаем только пространство в трех измерениях, в котором живем, точно так же, как если бы были существа, живущие в двух измерениях или в одном, могли бы представить себе единственно такие пространства. Но нет причины, почему бы не существовали пространства о четырех и более измерениях. На этом основании математи-

ки строят даже аналитические формулы и пускаются в гиперматематические вычисления».

<...> Из приведенной цитаты явствует, что г-н Б. Н. Чичерин, упрекая математиков в допущении пространственного многообразия, смешивает единое пространство, не существующее и мыслимое при посредстве интуиций, с перспективными формами, объективируемыми при посредстве умозрительной проекции, координирующей перспективные формы; для этих пространств, доступных анализу, наше безвременное и беспространственное «я» составляет центр координат, противопоставляющий себя центру поверхности, служащей поверхностью, на которую проецируются вовне продукты нашего воображения. Этот центр поверхности я буду называть центром схемы.

<...> Своим определением Тейхмюллер становится в противоречие с Кантом, по которому пространство и время суть априорные чистые формы созерцания, а не содержание мыслящих субстанций, зависящее от психофизического состояния организма. Но так как Кант большинство аксиом и даже всю математику причисляет к синтетическим априорным суждениям, то этим он, в свою очередь, становится в противоречие со многими математиками и философами, допускающими многообразие пространств и их свойств, что оказывает влияние на условность большинства математических истин. В этом случае Кант делает скачок и от времени и от пространства как интуиций переносится к умозрительным пространствам, объективированным в нашем воображении при посредстве так называемой умозрительной проекции. Эти объективированные представления следует отнести к числу умозрительных понятий, которые необходимо отличать от апостериорных и эмпирических. Апостериорные понятия объективируются при посредстве зрительной проекции, получаемой на сетчатой оболочке глаза и совпадающей с внешним опытом. К эмпирическим понятиям могут быть отчасти отнесены понятия, названные Тейхмюллером «значковыми», и вообще все те, которые объективируются при посредстве трансцендентальных понятий.

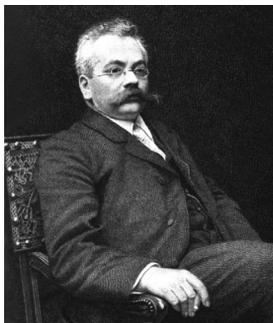
<...> При дальнейшем изложении я ограничусь рассмотрением права Канта приписывать всем математическим истинам одинаковую степень общности. Анализ общности геометрических истин может быть оправдан двояким методом — во-первых, математическим и, во-вторых, метафизическим. Первый метод будет заключаться в указании условий согласия взглядов математиков, допускающих мыслимость многообразия пространств. <...>

Евклидова геометрия будет относиться к пространству и о трех измерениях на неподвижной сфере бесконечного радиуса; геометрия Римана относится к неподвижной сфере конечного радиуса; по разъяснению же итальянского математика Бельтрами, геометрия Лобачевского должна быть отнесена к псевдосфере; пространственные же многообразия n -го

и высших порядков, по моему мнению, должны быть отнесены к сложным циклогиперболическим поверхностям, образованным движением начала координат — движением, имеющим под собою реальную для воображения почву в сложном движении небесных светил в системе Птолемея.

<...> Этими замечаниями я и ограничусь при разъяснении математического метода критики самоочевидных истин и затем перехожу к метафизическому методу. Этот метод доказательства общеобязательности математических истин я усматриваю в стремлении профессора А. Введенского расширить область достоверных, или априорных, понятий, утверждающего: «Коль скоро обладают несомненной и обязательной реальностью основные априорные идеи, то такой же реальностью обладают и все выводные из них: ведь последние содержатся в первых. Очевидно, что подобной реальностью обладают и все те положения, которые получаются как логически необходимые следствия из соединения априорных идей с эмпирическими данными. Таким образом, перед нами открывается возможность познавать, по крайней мере, общие законы явлений не эмпирическим, а априорным путем» (профессор А. Введенский. «Опыт построения теории материи на принципах критической философии»).

Основываясь на подобном расширении априорных понятий, к числу достоверных знаний можно относить не только чистую математику, но и многие истины эмпирического происхождения. Тем более нет основания ни отрицать мыслимость многих пространств, ни сомневаться в достоверности истин геометрии Римана, Лобачевского и других только потому, что истины эти обуславливаются свойствами мыслимых пространств. Относительно же геометрии Евклида, истины которой желали поколебать приверженцы Римана и Лобачевского, можно утвердительно сказать, что истины ее не только общеобязательны для всех поверхностей с мерой кривизны $= 0$, но и для всех сгибающихся без растяжения поверхностей, и кроме того, они обладают наглядностью. А потому нечего бояться, что когда-либо геометрия Евклида уступит свое первенство в средней школе каким-либо другим авторам. Пока существуют школы, в них будут царствовать незыблемые и простейшие истины бессмертного греческого геометра. Доказательство незыблемости евклидовских истин и составляло цель этого приложения.



Kurt Lasvić

КУРД ЛАСВИЦ (1848–1910)

Курд Ласвіц нарадзіўся ў 1848 г. у сям'і палітыка, вывучаў матэматыку і фізіку ва ўніверсітэтах Брэслау (цяпер Вроцлаў) і Берліна. Погляды К. Ласвіца на прастору і час склаліся пад уплывам І. Канта і Г. Фехнера. У Берлінскім універсітэце ў 1875 г. скончыў дактарантуру, абараніўшы дысэртацыю па філасофіі. Выкладаў матэматыку, фізіку, філасофію. Ём напісаны шэраг папулярных прац, прысвечаных творчасці І. Канта: «Кант і Гётэ», «Кант і Шылер» і інш. Пад яго рэдакцыяй выйшаў збор твораў І. Канта перадакрытычнага перыяду («*Kant's gesammelte Schriften*»). Пяру Курда Ласвіца належыць двухтомнае сачыненне па гісторыі навукі і філасофіі («Гісторыя атамістыкі ад Сярэднявечча да Ньютона», 1890), а таксама шмат артыкулаў і прац навуковай і філасофскай тэматыкі.

К. Ласвіц вядомы і як літаратар-фантаст. У 1871 г. ён надрукаваў фантастычную навэлу «Да нулявога пункта існавання». Літаратурнае прызнанне прыйшло да К. Ласвіца пасля з'яўлення яго навукова-фантастычнага рамана «На двох планетах» (1897), а «Лямпа Аладзіна» (1888) – вытанчаная сатыра на пастулат Канта аб тым, што натуральныя законы становяцца рэальнасцю толькі па меры адкрыцця іх чалавекам. З 1881 г. у Германіі ўручаецца прэмія па фантастыцы імя Курда Ласвіца.

У анталогіі прыводзіцца поўны тэкст публікацыі з газеты «Северо-Западный край» ад 12 лютага 1904 г., якая выходзіла ў Мінску, пад назвай «Вучэнне Канта (Да стагоддзя з дня яго смерці)», падпісаная Зімневым.

Гэтая праца – пераклад з нямецкай на рускую мову артыкула Курда Ласвіца (*Lasswitz K. Der kritische Gedanke (zur Erinnerung an die hundertste Wiederkehr von Kants Todestag) // Die Nation. 1904. S. 290–292*).

На прыкладзе прыведзенага артыкула мы бачым, што асноўныя філасофскія ідэі І. Канта знайшлі адлюстраванне ў пачатку XX ст. у асяроддзі інтэлектуалаў Беларусі.

А. А. Лягчылін

• Друкуецца на рускай мове па выданні: Учение Канта (К столетию со дня его кончины) // Северо-Западный край. 1904, 12 февр.

УЧЕНИЕ КАНТА (К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ ЕГО КОНЧИНЫ)

На совершенно безоблачном небе, как редко это бывает, взошло ясное солнце в воскресенье 12 февраля 1804 года над Кенигсбергом. И тут распространилось по городу известие о кончине Канта: это передавали друг другу, останавливаясь на улицах, прохожие.

Потом, между прочим, нередко вспоминали про какого-то солдата, который, указывая рукою на внезапно появившееся на голубом небе одинокое белое облачко, крикнул окружавшим: «Вот душа Канта летит к престолу Господню!» Но подобные простые люди, конечно, не сумели бы доказать, что у них в городе за час-другой перед тем расстался с бранным земным существованием величайший мыслитель всех времен. Таким образом, однако, наивно выразилось известное народное настроение, связанное с именем Канта, — непосредственное чувство народной души: по ее представлению, такой безусловно совершенный дух должен был прямо унести в чистые пределы бесконечности! Это ощущали уже современники, передавшие и нам свое отношение к прославленному философу.

И тогда влияние Канта на культурный мир было самым могущественным, какое вообще способен оказать мыслитель, укрепленное вдобавок незапятнанным обаянием исключительно посвященного завоеванию истины жизненного труда, сделавшего из его нравственной личности, если можно так выразиться, совесть человечества! С тех пор бессмертный гений продолжает неукоснительно влиять и на многих, которые этого не осознают, и даже на самих противников кантовских идей.

Немыслимо окинуть взглядом, насколько активным преобразователем оказался самый способ его мышления во всех отдельных областях науки, искусства и реальной жизни.

Учение Канта всегда являлось и донныне остается предметом постоянных исследований для философов. Здесь работа распадается, и по обык-

новению один не всегда склонен признать критический анализ другого равноценным своему, причем в виду имеется не творчество, а метод и намерения. И тем не менее все эти работы нужны: лишь своим соединенным влиянием они способны снова возродить во всей его силе созданное плодотворной жизнедеятельностью Канта. То, чему учил незабвенный наставник, что он писал и оставил после себя, должно быть определено и приведено в известность с добросовестнейшей точностью от слова до слова! Из подлинного текста надо извлечь внутреннюю правду, подлинную сущность мысли, совершенно объективно и независимо от того, что именно привело самого Канта к данному миропониманию, подобно тому, как мы признаем за истину Пифагорову теорему, хотя нам не известны пути, открывшие ее Пифагору, если только вообще она была найдена им! Далее, также вполне целесообразная задача — выяснить, как и под влиянием чего возникли и развивались идеи Канта.

Разрешение ее немало помогло бы уразуметь великого мыслителя, только этим отнюдь еще не была бы доказана правда, лежащая в основе его учения. Позволительно ценить исторический смысл подобных подтверждений, но их не следует смешивать с систематическим содержанием критической философии. Наконец, надо иметь в виду и вот что: математическая теорема или решение задачи прошлых времен остается правильным, если теперь даже добьемся доказательств или ответа иными способами, нежели у Архимеда и Евклида. Также остается верной основная критическая мысль; но мы прекрасно можем добиваться и получить производные результаты открытых Кантом истин или передачу заключающихся в его учении идей и другим путем, чем он впервые достиг всего этого сам! Культурная работа целого столетия да еще оплодотворенного кантовским духом века, в течение которого естествознание и техника одновременно нашли новые отвлеченные практические ценности, в биологии теория развития выяснила и неподозреваемые ранее взаимоотношения, химия приобрела математическую основу, преобразовались социальные и народнохозяйственные условия, — эта культурная работа имеет иные потребности и располагает новыми средствами излагать и воспроизводить, только самый принцип критического метода мышления должен быть обеспечен!

Будет именно в духе Канта рассмотреть и распределить содержание нашего времени, придерживаясь его принципа, согласно этому основному указанию. Реформатором он стал, открывши неведомый до тех пор способ мыслить, называемый критическим, в противоположность старому — догматическому.

Он не имел намерения дать систему теорем, а просто хотел научить, как человек может сам философствовать! Ведь наука никогда не бывает законченной и совершенной: она обязана доказывать дальше, и неиссякающее накопление фактов и опыта в добросовестном, чуждом всяких побочных соображений исследовании образует живое содержание постоянно

стремящегося вперед человеческого духа. Кант обращался с тремя следующими требованиями к сословию мыслителей: во-первых, «думай самостоятельно!», во-вторых, «при общении с людьми думая, ставь себя на их место!» и, в-третьих, «думай всегда согласно с самим собой!».

Подобная стройность мышления была бы неосуществима, если поддаваться влиянию чувств и желаний или руководствоваться традициями и авторитетом, которыми постоянно обладает какое-либо провозглашенное непогрешимым учение, так как когда выводы ума наперед предписанные в известном смысле, деятельность его, значит, несвободна и догматична, оставаясь чуждой критике. При этом совершенно безразлично, исходит ли это давление от внешнего авторитета (хотя бы, например, от Римского Папы или представителя светской власти), или косвенно порождено предрассудком толпы, субъективным стремлением вроде жажды господства и погони за популярностью, или же, наконец, является результатом попыток только посредством чувства, фантазии и произвольной причуды создавать теоремы и жизненные правила. Предполагая определенный конечный результат как раз соответствующим нашему индивидуальному желанию, мы этим ограничиваем нашу свободу мышления в противокритическом духе. Уже поэтому было бы совершенно неправильно считать критический метод субъективным приемом оттого, что он сводится как к сущности человеческого мышления: таким образом целому миру предписывались бы законы, по которым функционирует наша душа. Нет, как мировые явления, так и субъективный ход представлений следует признать взаимно обусловленными на основании общих законов.

То, что Кант называет мышлением, вовсе не психологический процесс в отдельном человеке, а общая обязательная логическая работа мысли, на неопровержимости которой зиждется возможность уразумения вообще. Поэтому критически мыслить – значит вносить в сознание общеобязательные логические формы из совокупности доставляемого опытом материала, чтобы этим способом регулировать содержание мира и решить вопрос: имеем ли мы дело с явлениями во времени и пространстве, или с волевыми порывами, или же с чувствами.

Во всей истории философии можно отметить еще лишь одно деяние, заслуживающее сравнения с переворотами, который произвел Кант, а именно – открытие понятия «закон» Платоном или, вернее, Сократом. Это удалось также благодаря критическому самоанализу относительно сущности человеческого мышления, и над этим открытием господствовал взгляд, что познание мыслимо исключительно на почве общеобязательных условий, которые мы называем законами, законами для того, что есть, вроде логических и математических, и для того, что должно быть, как эстетические и нравственные. Двадцать два столетия до Канта принесли в философском смысле только переработку да расширение и отчасти упав-

док старого мирозерцания, подготавливая в то же время новое. Но два великих исторических фактора заставили наново обосновать философию, придя, как казалось, к неразрешимому взаимному противоречию. Одним из них было достигнутое всюду на Западе католичеством и лютеранством закрепление религиозного самосознания, другим — рождение математического естествознания. Оно впервые неоспоримо указало область, где имел значение только закон математической необходимости, и эта область охватывала собою не более не менее, как все мироздание. Какая же возможность оставалась, раз движение мирового механизма, точно в часах, высчитывалось наперед, связать с этим моральную свободу и религиозную веру? Все многочисленные попытки объяснить это противоречие были напрасны, пока в самую глубь источника познания не проник новый Сократ. Понятие закона, открытое греками, имелось налицо; но между логическими и математическими законами, с одной стороны, а эстетическими и нравственными — с другой, чуждыми до тех пор взаимных противоречий, проскользнул новый естественный закон! А над всеми ими требовала власти еще одна форма закона — культ (и католический, и протестантский в равной мере). Между законами возник спор. Пришлось подвергнуть не состав их, но сами права на существование и пределы принадлежащей каждому из них области радикальному пересмотру. Речь шла вовсе не о том, чему учит естествознание, а чему — культ. Все сводилось к вопросам: на чем зиждется право науки? Что мы можем знать? Какого рода суждения теоретического познания? И с другой стороны: на чем основано право веры? На что мы можем надеяться? Какого рода религиозные суждения? Этого не могут решить ни естественные науки, ни религия, и тут потребовалась новая форма исследования — критика познания, которую создал Кант.

В этой критике рассматриваются условия, на которых основана возможность существования таких областей истины, как мы их узнаем, в качестве закономерной природы или религиозной веры. Их контраст коротко выражается двумя словами: необходимость и свобода. Но этим одновременно расширяется вопрос в таком направлении: на чем зиждется возможность морального требования, а на чем — возможность эстетического вкуса? Для самого Канта главный интерес представляло определить разницу между безусловным значением нравственного закона и своеобразием научного опыта. Религию он преимущественно рассматривает также с моральной стороны.

Если противоречие, приведшее к критическому вопросу, истолковывалось здесь выше разногласиями между познанием и верой, это сделано было потому, что данная антиномия являлась преобладающей двигательницей в сознании людей, и она привлекала к себе глубочайший всеобщий интерес. Но разрешается она только тогда, когда, помимо условий теоре-

тического познания, установлены также в своей независимости условия морали и искусства. Поэтому теперь придется, стремясь вперед по намеченным Кантом путям, несколько самостоятельнее формулировать право религии и по отношению к нравственности.

Попытка изложить в беглой газетной статье результаты анализа всеобщего сознания, который был мощно произведен Кантом, и с достаточной полнотой проследить гигантский умственный труд его жизни, делающийся безусловно понятным лишь после долголетнего обстоятельного изучения подробностей, была бы просто дерзостью! Но все-таки желательно представить читателям, по крайней мере в виде сжатой формулы, принципиальные выводы критической философии. К сожалению, это невысказано без известной доли односторонности: нужно выбрать настолько отдаленную точку зрения, откуда удалось бы окинуть взглядом кантовскую деятельность хоть в ее главнейших очертаниях, пожертвовавши деталями.

Как в день кончины Канта неведомому солдату на кенигсбергском Кузнечном мосту далекое белое облачко казалось отлетающей в вечность душой мыслителя, так и мы можем через сто лет из нашей нынешней дали созерцать душу всей критической философии так, чтобы ее элементы, подобно туманным частицам тучки, округлялись в замкнутые формы.

Кант разграничил области познания, хотения и чувствования и строго определил значение каждой из них. Критически мыслить еще вовсе не значит воспринимать результаты готовыми, а порождать их наново в себе самом и самому перерабатывать содержание мысли, следовательно, перечисленные области людского опыта, природы, нравственности и искусства — нечто данное само по себе и готовое, а мы с ними знакомимся лишь смотря по тому, как мы их вырабатываем для всего человечества в пытливой мысли, нравственной воле и эстетическом чувстве. Мы сами создаем эти области, внося в свое сознание их основные законы. Эти основные определения, на которых зиждется возможность опыта, прочно установлены, так как они независимы от времени и пространства, а равно от восприимчивости наших чувств, именно потому, что последние и являются условиями, создающими возможность наделенного содержанием мира и нас самих в качестве отдельных существ с воображением. Реализуются же данные определения только по мере развития культуры. Их полная независимость и устойчивая собственная цельность получилась от того, что они своими основными законами обуславливают различные переживаемые нами процессы действительности. В этом именно заключается неременное условие теоретического познания. Все, что мы познаем, должно быть определено в пространстве и времени как закономерная необходимость. Область, ограниченную таким образом, мы называем природой, поскольку она собою пред-

ставляет объект научного познания. Далее следует коренной принцип нравственных суждений: «Должно быть!». Возможность этой формы требования соответствует свободе, самоопределению одаренных воле существ — «я хочу быть!».

Отсюда вытекает моральным законом принцип: «Чти каждое “я” как свое сочувственное и как представителя всего человечества, поступай так, чтобы постоянно мог желать превращения в общий закон основы твоего образа действий!». И вот эти два совершенно независимые законодательства — необходимости и свободы — должна слить воедино жизнь человечества. Они фактически уже объединены в сознании у каждого из нас отдельно, так как мы — существа, обладающие и мышлением, и волей. Укорененность в этом опирается на элемент, называемый чувством, которое и убеждает человека в его собственном существовании, но в существовании каждого из нас как отдельного индивидуума, живущего только в качестве самого себя. Впрочем, имеется также область, где чувство приобретает общее значение, а именно — эстетика. Когда наши чувства не относятся к существованию вещей или к реализации предъявляемых моралью требований, сводясь лишь к представлениям об истине и благе, которые с помощью воображения греются нам объединенными, возникает категория чувств, господствующих над нами в мире искусства. Общее удовольствие, замечаемое в эстетических ощущениях, доказывает, что в чувстве заключена комбинация необходимости и свободы не только для отдельной личности, но и для всего человечества. Но эти чувства связаны только с представлением; они порождают одну приятную видимость. А людской род жаждет большего. Он хочет быть уверенным, что необходимость естественного хода вещей не препятствует осуществлению нравственного закона. Ведь нам как индивидуумам, принадлежащим к составу природы, на себе же известно, что мы не только обладаем потребностью морального закона, но и выполняем через самое его восприятие свободный акт. Значит, наше «я» есть сила, выступающая за пределы природы в качестве чего-то лишь непознаваемого. Существо, подобным образом добровольно приемлющее в себя закон и благодаря этому, в свою очередь, делающееся законодателем, мы называем личностью. В личности сливаются вышеупомянутые самостоятельные области; но для нашего сознания остается тайной, как именно это происходит, мы только знаем, что такое слияние — несомненный факт. Здесь, в человеческой личности, и находится место исчезновения уверенности, что существует единство, где необходимость и свобода оказывали бы совместное влияние во имя всеобщей цели и осуществления добра. Потому здесь нам также приходится решить, какое положение мы сами займем относительно этого бесконечного единства — мировой цели? В данном смысле мы совершенно свободны. Дело каждой отдельной личности проявить те или иные чув-

ства к Бесконечному. Отсюда возникает религия. Что бы ни совершалось в пространстве и времени, что бы ни открывала наука, неограниченной остается свобода нашей веры, что существует беспредельная сила, которая направляет к лучшему. И эта вера создает свой успокоительный мир неземной отрады и утехи! В нем — полная независимость всех культурных областей, в нем — та моральная свобода, которую благодетель Кант добыл для вечно жаждущего живой воды человечества! Сохранить этот драгоценнейший духовный клад завещано нам великим германским философом, его ограждения — могучая критическая мысль!¹

Зимнев

¹ *Lasswitz K. Der kritische Gedanke (zur Erinnerung an die hundertste Wiederkehr von Kants Todestag). Gotha, 1904.*



ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКИХ ІДЭЙ ФРЫДРЫХА ШЭЛІНГА

Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг (1775–1854) – прадстаўнік нямецкага ідэалізму канца XVIII – першай паловы XIX ст., стваральнік філасофіі абсалютнай тоеснасці і ўсебакова распрацаванай натурфіласофскай канцэпцыі, якая аказала вялікі ўплыў на развіццё заходнееўрапейскай і рускай філасофіі, а таксама на прыродазнаўства таго часу.

У творчасці філосафа вылучаюць некалькі перыядаў. У 1790-х гг. ён – студэнт Цюбінгенскага тэалагічнага інстытута, захоплены падзеямі Вялікай французскай рэвалюцыі, а таксама ідэямі І. Г. Фіхтэ, якому прысвячае ўсе свае раннія працы – «Аб “я” як прынцыпе філасофіі» (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen*), 1795), «Філасофскія лісты аб дагматызме і крытыцызме» (*Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus*), 1796) і інш. У 1796–1797 гг. – хатні настаўнік у Лейпцыгу, піша працу «Ідэі да філасофіі прыроды» (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), 1797). У 1798 г., у 23 гады, – прафесар Енскага ўніверсітэта, збліжаецца з І. Гётэ (1749–1832), Ф. Шылерам (1759–1805) і нямецкімі рамантыкамі: братамі А. і Ф. Шлегелямі (1767–1845; 1772–1829), Ф. Навалісам (1772–1801) і інш. Друкуе працы «Аб сусветнай душы» (*Von der Weltseele*), 1798), «Сістэма трансцэндэнтальнага ідэалізму» (*System des transzendentalen Idealismus*), 1800), «Пераказ маёй сістэмы філасофіі» (*Darstellung meines Systems der Philosophie*), 1801), «Бруна, ці Аб Боскім і прыродным пачатку рэчаў» (*Bruno oder Über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*), 1802). У 1803–1805 гг. – прафесар Вюрцбургскага ўніверсітэта. 1806–1820 гг. – член Акадэміі навук Мюнхена і генеральны сакратар Акадэміі прыгожых мастацтваў. У 1820–1826 гг. – прафесар Эрлангенскага ўніверсітэта, а з 1827 г. зноў у Мюнхене – прэзідэнт Баварскай акадэміі навук. З 1841 па 1846 г. – прафесар Берлінскага ўніверсітэта, крытык філасофіі Гегеля. За апошнія чатыры дзесяцігоддзі свайго жыцця Ф. Шэлінг не апублікаваў ніводнага буйнога філасофскага сачынення і не здолеў надаць выгляд сістэматычнага цэлага вынікама сваёй працы. Толькі пасля смерці Ф. Шэлінга яго сын падрыхтаваў шматтомны збор твораў філосафа.

Ф. Шэлінг сыграў значную ролю ў далейшай распрацоўцы праблематыкі крытычнай філасофіі: менавіта яму выпала ажыццявіць грандыёзны пераход ад самапазнання да пазнання свету, заснаванага на прынцыпах кантыянска-фіхтэанскага крытыцызму. Філасофскую эвалюцыю Ф. Шэлінга і, адпаведна, парадак праблем, якія ён вырашае, можна паказаць такім чынам: тэорыя пазнання, натурфіласофія, трансцэндэнтальны ідэалізм, філасофія абсалютнай тоеснасці, філасофія міфалогіі і філасофія адкрыцця.

Сваю рацыянальную філасофію (ён называе яе негатыўнай наукай розуму) ён дапаўняе так званай пазітыўнай філасофіяй, у якой першаснай становіцца ірацыянальная воля. Так Ф. Шэлінг адыходзіць у бок міфалогіі, тэасофіі і містыкі.

Вучэнне Ф. Шэлінга аказала вялікі ўплыў на філасофскую думку XIX—XX стст. Маючы ў аснове два пачаткі — абсалютны розум і сляпую несвядомую волю, яно стала вытокаам для самых розных філасофскіх сістэм, як рацыяналістычных (Г. Гегель), так і ірацыяналістычных (А. Шапенгаўэр, прадстаўнікі філасофіі жыцця і экзістэнцыялізму). Сярод тых, хто зведаў уплыў яго ідэй, таксама Ф. Баадэр (1765—1841), І. К. фон Разенкранц (1805—1879), Э. фон Гартман (1842—1906), В. Вунт (1832—1920), нямецкія рамантыкі.

Асабліва трэба адзначыць уплыў ідэй нямецкага мысляра на рускую філасофію. Тэма «Шэлінг і Расія» займае адмысловае месца ў гісторыі рускай філасофіі XIX ст. Калі ў першыя дзесяцігоддзі рускую інтэлектуальную грамадскасць знаёмілі з яго вучэннем галоўным чынам нямецкія прафесары расійскіх універсітэтаў, дык пазней самі рускія наведвалі лекцыі Ф. Шэлінга ў Германіі (лекар і прыродазнавец Д. Вяланскі (1774—1847) — адзін з першых перакладчыкаў прац Ф. Шэлінга на рускую мову і прапагандыст яго натурфіласофіі; Ф. Цютчаў (1803—1873), П. Чаадаеў (1794—1856) і інш.). У 1820-я гг. вучэнне Ф. Шэлінга ў Маскоўскім універсітэце выкладаў М. Паўлаў (1793—1840), яго паслядоўнікамі ў Расіі сталі А. Галіч (1783—1848) і прадстаўнікі Таварыства любамудрасці У. Адоеўскі (1803—1869), І. Кірэеўскі (1806—1856), А. Кошалеў (1806—1883) і інш. Яны дэтальна вывучалі сістэму філасофіі Ф. Шэлінга, параўноўваючы яе з ідэямі І. Канта і І. Фіхтэ. Пачынаючы з 1830-х гг. цэнтрам вывучэння гэтай сістэмы, а таксама ідэй Г. Гегеля і І. Фіхтэ стаў гурток М. Станкевіча (1813—1840), удзел у якім бралі А. Герцэн, В. Бялінскі, М. Бакунін, К. Аксакаў. У 1840-х гг. на змену літаральнаму засваенню ідэй Ф. Шэлінга прыходзіць глыбокі аналіз, творчая інтэрпрэтацыя і нават крытычная перапрацоўка яго вучэння (А. Герцэн супрацьпаставіць яму вучэнне Г. Гегеля). У той жа час расійскія славянафілы і заходнікі працягвалі высока ацэньваць сістэму нямецкага філосафа, лічачы яе вяршыняй заходнеўрапейскай філасофіі, здольнай

ініцыяваць стварэнне новай рускай думкі. Ім асабліва імпанавала стварэнне Ф. Шэлінгам так званай суцэльнай філасофіі, якая пераадолела дзяленне свету на матэрыю і дух, чалавека і Бога, разуменне душы як часткі прыроды і даступнасць яго прац у параўнанні з творамі І. Канта і Г. Гегеля. Сярод прыхільнікаў ідэй Ф. Шэлінга ў другой палове XIX ст. варта назваць і шэраг рэлігійных мысляроў, яны ацанілі яго вышэй за Г. Гегеля, які паставіў рэлігію рангам ніжэй за філасофію. Гэта адносіцца да творчасці У. Салаўёва (1853–1900), на якога асабліва паўплывалі ідэі позняга Ф. Шэлінга.

У анталогіі сабраныя персаналіі і фрагменты тэкстаў XIX ст., у якіх адлюстравана спецыфіка рэцэпцыі ідэй Ф. Шэлінга ў нашым рэгіёне.

Т. Г. Румянцава



ЮЗАФ ГАЛУХОЎСКИ (1797–1858)

Юзаф Галухоўскі нарадзіўся ў сям’і небагатых памешчыкаў. Пасля заканчэння пачатковай школы з 1809 г. вучыўся ў гімназіі Тэрэзіянскай дваранскай акадэміі ў Вене, дзе вывучаў матэматыку на філасофскім факультэце. У 18 гадоў напісаў даследаванне «Пра важнасць гісторыі», а праз год – «Пра ўплыў матэматыкі на адукацыю». У 1817 г. пачаў атрымліваць юрыдычную адукацыю ў Варшаўскім універсітэце. У 1820 г. атрымаў ступень магістра і стаў прафесарам Варшаўскага ліцэя, дзе выкладаў матэматыку і старажытнагрэчаскую мову. У 1821–1822 гг. вучыўся ў Гейдэльбергскім універсітэце, дзе атрымаў ступень доктара філасофіі за працы «Аб філасофіі маралі» і «Аб “Дзяржаве” Платона». Ён таксама вучыўся ў Эрлангене, дзе пазнаёміўся з вядомым нямецкім філосафам Ф. Шэлінгам, чые ідэі аказалі на Ю. Галухоўскага вялікі ўплыў. Ю. Галухоўскі стаў вучнем, а пазней і сябрам Ф. Шэлінга. У Эрлангене ў 1822 г. Ю. Галухоўскі апублікаваў сваю найбольш вядомую працу – «Філасофія, якая адносіцца да жыцця цэлых народаў і кожнага чалавека» (*Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*). Для ўдзелу ў конкурсе на месца прафесара філасофіі ў Віленскім універсітэце, якое вызвалілася пасля смерці І. Г. Абіхта, напісаў працу «Прынцыпы логікі, метафізіка і маральная філасофія», якая была адзначана Я. Снядэцкім «за яснасць і бездакорнасць мовы». Ю. Галухоўскі чытаў лекцыі па антрапалогіі, логіцы і маральнай філасо-

фії, які карысталіся вялікай папулярнасцю. Падчас следства па справе таемных студэнцкіх таварыстваў філаматаў і філарэтаў гэта выклікала занепакоенасць уладаў. У студзені 1824 г. лекцыі былі спыненыя, а ўказам ад 14 сакавіка 1824 г. Ю. Галухоўскі быў адпраўлены ў адстаўку і вярнуўся ў Варшаву, дзе далучыўся да дзейнасці Таварыства сяброў навукі (*Towarzystwo Przyjaciół Nauk*). З 1826 г. Ю. Галухоўскі пасяліўся ў вёсцы Гарбач, займаўся вядзеннем гаспадаркі. У пачатку паўстання 1830–1831 гг. ён адправіўся ў Варшаву, дзе прачытаў некалькі лекцый, а пасля паражэння паўстання вярнуўся ў вёску. У 1830–1840-я гг. ён некалькі разоў ездзіў у Германію, дзе зноў сустракаўся з Ф. Шэлінгам. Пад уплывам сялянскіх хваляванняў у Галіцыі напісаў некалькі прац, прысвечаных сялянскаму пытанню: «Аб сялянах» (Львоў, 1847), «Сялянскае пытанне ў Польшчы» (Львоў, 1849) і «Разбор сялянскага пытання ў Польшчы» (Познань, 1851). У апошнія гады жыцця працаваў над сачыненнем па гісторыі філасофіі («*Dumanie nad najwyższymi zagadnieniami człowieka poprzedzone historycznem rozwinięciem głównych systematów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów*»), якое было апублікавана пасмяротна.

На філасофскія погляды Ю. Галухоўскага вялікі ўплыў аказала філасофія Ф. Шэлінга. Для Ю. Галухоўскага была характэрна крытыка эмпірызму, утылітарызму, рацыяналізму, Асветніцтва. Яго ідэі блізкія рамантызму. У тэорыі пазнання ён абараняў прыярытэт пачуцця і інтуіцыі перад асветніцкім розумам, абгрунтоўваў рэальнасць духоўных з’яў і трансцэндэнтнай рэальнасці. Вялікую ўвагу надаваў вывучэнню гісторыі як сферы выражэння духоўнай актыўнасці чалавека, разглядаў нацыянальную дзяржаву як праяву нацыянальнага духу.

Многія сучаснікі адзначалі рытарычную пераканаўчасць выступленняў Ю. Галухоўскага і яго несумненны прамоўніцкі дар, які заваёўваў прызнанне ў шырокай аўдыторыі. У сваіх выступленнях і ў сваіх тэкстах ён імкнуўся звярнуцца не столькі да розуму, колькі да сэрца і ўяўлення слухача ці чытача. Філасофію Ю. Галухоўскі разумее як веду, якая дасягае абсалюту, выяўляецца ў сусвеце і чалавечым жыцці, а найбольш поўна – у навуцы, рэлігіі і мастацтве, прыносячы адзінства ў чалавечае пазнанне.

Чытачу прапаноўваецца фрагмент з сачынення Ю. Галухоўскага «Філасофія, якая адносіцца да жыцця цэлых народаў і кожнага чалавека» ў перакладзе рускага шэлінгіянца, філосафа і фізіёлага Данііла Вяланскага ад 1834 г. у арфаграфіі часу выдання працы.

А. Ю. Дудчык

• Друкуецца на рускай мове па выданні: *Голуховский Ю.* Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. СПб., 1834.

ФИЛОСОФИЯ, ОТНОСЯЩАЯСЯ К ЖИЗНИ ЦЕЛЫХ НАРОДОВ И КАЖДОГО ЧЕЛОВЕКА

ВВЕДЕНИЕ.

Философию обыкновенно считают пустым умствованием, которое, хотя в школьных упражнениях имеет значительный вес, однако в практической жизни либо вовсе неупотребительно, либо весьма мало приносит пользы. Так думают о философии не только простые люди, но и многие образованные, старающиеся распространить круг познаний для себя и для других. Мнение сие столько же несправедливо, сколько и убийственно для философии, возведенной нынѣ на высочайшую степень совершенства! Ибо дабы показать важность философии и благотворное влияние оной, представляется здѣсь подробное сужденіе объ отношеніи философии къ жизни цѣлыхъ народовъ и каждаго человѣка, которымъ она можетъ быть полезною на поляхъ сраженія, въ общенародныхъ собраніяхъ, въ домашнемъ быту и въ гражданскихъ должностяхъ. Посему философія, какъ важнѣйшая и знатнѣйшая изъ всѣхъ наукъ, не ограничивается школьною кафедрою, а дѣйствуетъ на всю сферу человѣческой жизни. Оцѣнивая философію по ея пользѣ въ какихъ-либо упражненияхъ, или во всѣхъ занятіяхъ человѣка, мы должны опасаться возбудить чрезъ то корыстолюбіе тѣхъ людей, которые и въ наукахъ ищутъ коммерческихъ своихъ выгодъ. Нѣкоторыя занятія, считаемыя обыкновенно весьма важными, не имѣютъ, можетъ быть, никакой связи съ философію, или находятся къ ней въ отдаленнѣйшемъ отношеніи. Въ другихъ дѣлахъ, составляющихъ единственное упражненіе многихъ, философія не довлѣетъ къ исполненію оныхъ — даже и для тѣхъ, кои ожидаютъ отъ ней вѣрнаго пособія, и таковыя должны считать философію малозначущимъ только вспомогательнымъ средствомъ, которое замѣняется другими, гораздо дѣйствительнѣйшими. Посему сужденіе считающихъ философію совершенно бесполезною, или не признающихъ необходимости въ оной, должно бы подтвердиться еще более и философія потеряла бы чрезъ то всю свою цѣну въ общемъ мнѣніи.

Поелику таковой скользкій путь не можетъ привести къ показанію достоинства философии, и по разнымъ его направленіямъ, можно еще совратиться въ сторону, противную предполагаемой цѣли. Мы оставимъ оный, и вмѣсто изслѣдованія пользы, доставляемой философіею въ жизни человѣческой, докажемъ, что философъ составляетъ высочайшую жизнь, которой столь многіе не достигаютъ, а потому и считаютъ сие ничтожною, то разсматривая оную въ жизни нѣкоторыхъ людей, не можно показать настоящаго ея значенія. Какое бы превосходство разсматриваемой жизни ни было, всегда почтутъ оно удѣломъ частныхъ лицъ, произведен-

нимъ ихъ особенностію, и не имѣющимъ свойства, принадлежащаго каждому человѣку. Ежели бы философія не имѣла общаго вліянія на жизнь человѣческую, а оказывалась благотворною нѣкоторымъ токмо людямъ; то-бы она должна подлежать предосужденію, произнесенному надъ ней вышеупомянутымъ мнѣніемъ.

Того ради мы должны обратиться къ обширнѣйшей формѣ, объемлющей всю сферу человѣческаго существованія, въ которой должна заключаться и философія, какъ необходимая принадлежность оной. Таковая форма есть Государство, соединяющее въ себѣ всѣ категоріи человѣческой жизни. А поелику философія есть жизнь; то она не только должна быть въ государствѣ терпима, но и входить въ существенный составъ онаго.

Впрочемъ высочайшая наука требуетъ изложенія собственнаго ея достоинства, кромѣ вліяній, оказываемыхъ ею на посторонніе предметы. И ежели мы докажемъ необходимость философіи въ Государствѣ, то тѣмъ уничтожится главная часть упомянутаго противъ ней возраженія, и утвердится незыблемо ея достоинство.

Но цѣлость Государства составлена изъ частныхъ членовъ, которыхъ жизнь подлежитъ непосредственному вліянію философіи, оказывающейся въ частныхъ лицахъ столь сильною и величественною, что всякій мѣлочный, слабый упрекъ долженъ исчезнуть предъ разительнымъ ея могуществомъ. Въ изложеніи предмѣта нашего изслѣдованія мы не столько будемъ держаться ученой строгости, сколько смотрѣть на обыкновеннѣйшій внутренній опытъ. Но обширность и занятіе внутренняго опыта въ каждомъ узнать трудно; а потому изложеніе сіе будетъ касаться собственно человѣческихъ обстоятельствъ, къ которымъ каждый человѣкъ находится въ большемъ или меньшемъ отношеніи.

Для посвятившихся въ таинства философіи сочиненіе сіе было бы излишно; но для тѣхъ, кои не освѣщались и не согрѣвались философическимъ солнцемъ, можетъ оно быть не бесполезно, указывая имъ высшую область истиннаго просвѣщенія.

Мы не обязаны излагать здѣсь всю исповѣдь нашей философіи и не будемъ говорить ничего опредѣлительнаго о философскихъ системахъ, поелику вступающимъ въ преддверіе философіи не надобно вперяť пристрастіе къ одной и ненависть къ другой сектѣ, а нужно только показать имъ идею философіи въ ея чистотѣ и живости, дабы они восхитительнымъ ея видомъ одушевлялись и возбуждались къ любомудрію. Излагая признаніе наше о философіи, мы бы могли только содѣлать послѣдователей ея системы и вооружить ихъ противъ послѣдователей другихъ сектъ; но таковыя поборники не сдѣлають никакого завоеванія. Философія пріобрѣтаетъ также триумфы свои войною: но здѣсь должны сражаться не ученики, а одни мастера. Въ сіе сраженіе учениковъ водить не должно, ибо они, смотря на смертный обликъ философіи, потеряють изъ виду безсмертное ея существо и ввергнутся опять въ пучину обыкновенныхъ страстей, изъ которой должно выводить ихъ истинное философское ученіе.

Сознаваться о семъ предъ философическою публикою не слѣдуетъ потому, что при великой борьбѣ и большомъ несогласіи философемъ, особливо въ Германіи, всякъ, появляющійся съ чемъ-либо собственнымъ, легко можетъ возбудить противъ себя всѣ партіи: когда-же захочетъ онъ послѣдовать предшествовавшей уже системѣ, то подвергнется всей тяжести упрековъ, произнесенныхъ на оную страстями, предразсудками и долговременною привычкою; чрезъ что несвѣдущіе люди могутъ возыметь къ нему отвращеніе. Многимъ стоитъ только выставить знакомую имъ цѣль и они готовы пустить туда стрѣлы свои, которыми попадаютъ вѣрно, не смотря даже на самую мѣту — такъ искусились они частымъ упражненіемъ въ стрѣльбѣ своей! Особенно легкомысленные поступаютъ здѣсь весьма неистово: узнавъ только объ имени философіи — называется ли она идентитизмомъ, или идеализмомъ, или реализмомъ, или критицизмомъ и т. п. — тотъ часъ выдаютъ объ оной сужденіе свое, которое основываютъ на слухахъ, носящихся о томъ въ публикѣ, — съ того времени, когда философія начала быть предмѣтомъ обыкновенныхъ разговоровъ.

Всѣхъ таковыхъ случаевъ избѣгать должно; не для устраненія споровъ, которые не составляютъ еще крайнего зла; но потому, что здѣсь не мѣсто вызывать кого-либо на брань, которая тутъ не только была бы бесполезна, но и могла бы еще причинить вредъ.

Ежели характерные люди должны быть тверды въ своихъ поступкахъ, не сгибаться предъ всѣми, для угожденія каждому, и не перемѣнять ежеминутно внутренняго своего убѣжденія по внѣшнимъ обстоятельствамъ; то напротивъ того, слабые и заносчивые вооружаютъ только противъ себя другихъ, безъ всякаго къ тому повода. И брань имѣетъ свою важность, когда ведется она съ достоинствомъ!

Излагаемая здѣсь мысли всѣмъ нравиться не могутъ. Но мы просимъ знающихъ читателей смотрѣть на точку зренія, изъ которой произошло сочиненіе сіе! Имѣя въ виду образованный класъ людей, мы сочли ненужнымъ излагать наши мысли рядами параграфовъ, и по всѣмъ правиламъ ученыхъ книгописателей. Но какъ философія представляется здѣсь внѣ школьной области, то мы должны приспособлять оную ходу практической жизни, и на семъ пути стараться снискать нашему изложенію общій доступъ, дабы и мало занимавшіеся таковыми предмѣтами могли понимать оное.



ЭЛЕАНОРА ЗЯМЕНЦКАЯ (1819–1869)

Калі азірнуцца на доўгі і пакручасты шлях філасофіі, становіцца ясна, што да пачатку XX ст. прысутнасць жанчын у гэтай сферы заўсёды здавалася выпадковай і незвычайнай. Але менавіта ў XIX ст., падчас напружанай барацьбы філасофскіх сістэм і палітычных ідэалагем, з'яўляецца фігура Элеаноры Зяменцкай – жанчыны-філосафа ў гісторыка-культурнай прасторы Усходняй Еўропы. Адраджэнне жаночых галасоў у гісторыі філасофіі з'яўляецца надзвычай важным у сучасных даследаваннях і ўяўляе сабою безумоўную каштоўнасць.

Элеанора Зяменцкая нарадзілася ў Чэрску на тэрыторыі сучаснага Мазавецкага ваяводства, тады гэтыя землі ўваходзілі ў склад Расійскай імперыі. Будучая філосаф атрымала выдатную хатнюю адукацыю, а яе шлях у філасофіі традыцыйна для гэтага часу звязаны з вывучэннем і асэнсаваннем філасофскай сістэмы Г. Гегеля. Як адзначаюць даследчыкі, першая спроба філасофскай рэфлексіі аўтара была звязана з фарміраваннем негатыўнай рэакцыі на сістэму Г. Гегеля, адлюстраванай у нарысе «Думкі пра філасофію» (1841). Падкрэсліваючы дасягненні Гегеля, аўтар застаецца на традыцыйна апалагетычных пазіцыях рэлігійнай філасофіі. Адметнасцю рэлігійнай каталіцкай філасофіі ў гэты перыяд з'яўляецца адсутнасць адзінства поглядаў.

Даследчыкі вылучаюць у эвалюцыі творчасці Э. Зяменцкай тры этапы: першы характарызуецца цікавасцю да нямецкай класічнай філасофіі, асэнсаваннем тэарэтычных палажэнняў Г. Гегеля, І. Канта, другі – расчараваннем у дадзеных філасофскіх сістэмах і факусаваннем на ідэя

рэстаўрацыі каталіцкай філасофіі, трэці – сумяшчэннем месіянства, нацыянальнай традыцыі і прыняццем ідэй кансерватыўна-каталіцкага напрамку. Некаторыя даследчыкі цэняць уклад Э. Зяменцкай у развіццё ідэй фемінізму на прасторы Усходняй Еўропы ў рабоце «Думкі аб выхаванні жанчын».

Чытачу прапаноўваецца знаёмства з філасофскім нарысам Э. Зяменцкай «Некалькі слоў пра Шэлінга», апублікаваным у часопісе *Athenaeum* (1844, т. 1). Твор з’яўляецца рэакцыяй на курс лекцый, якія Ф. Шэлінг прачытаў у 1841 г. у Берлінскім універсітэце. Яны ўяўляюць сабою масіў ідэй, якія фарміруюць апошні этап творчасці філосафа – філасофію адкрыцця. Э. Зяменцкая ў сваёй працы заклікае разглядаць эвалюцыю поглядаў Ф. Шэлінга праз прызму адраджэння веры пры дапамозе філасофіі, звязваючы магчымы рэнесанс з мадэллю аскетычнага хрысціянскага жыцця, дзе розум падпарадкоўваецца веры. Вітаючы вяртанне Ф. Шэлінга на шлях спірытуалізму, абараняючы аўтара ад крытыкі рацыяналізму, Зяменцкая, аднак, займае абарончую пазіцыю, скептычна ставіцца да Ф. Шэлінга з прычыны недастаткова ярка акрэсленай, на яе думку, пазіцыі ў дачыненні да рэлігіі, а таксама з-за выкарыстання спецыфічнага філасофскага метаду. У цэлым гэты нарыс можна разглядаць як спробу выкарыстання вучэння Ф. Шэлінга для абароны дагматыкі каталіцкай царквы.

Г. І. Клімовіч

• Пераклад з польскай мовы на рускую нарыса Э. Зяменцкай «Несколько слов о Шеллинге» выкананы Г. І. Клімовіч па выданні: *Ziemięcka E. Kilka słów o Szellingu // Athenaeum. 1844. T. 1. S. 1–10.*

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ШЕЛЛИНГЕ¹

Недавно с той же самой кафедры, где преподавал Гегель свою всеобъемлющую систему рационализма, перед этой же аудиторией зазвучал новый голос, полный силы и вдохновения. Тяжело и печально было ему в академических стенах, привыкших к рациональности спекулятивной фи-

¹ Рассуждения эти вызваны главной работой Фрауэнштедта под названием *Schelling's Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie* (Лекции Шеллинга в Берлине, представление и критика основных положений, с особым упором на отношения между христианством и философией. – *Пераклад Г. К.*). Эта работа (маецца на ўвазе дадзеная праца Зяменцкай. – *Г. К.*) может быть рекомендована своей беспристрастностью и особенно достойна уважения, учитывая, что автор (Фрауэнштедт. – *Г. К.*) является противником Шеллинга и сторонником рационализма (Гэта заўвага рэдактара часопіса Ю. Крашэўскага. – *Г. К.*).

лософии, оскорбил он слушателей: память об умершем учителе еще жива была в их умах. Такое смелое и открытое объявление Шеллингом войны рационализму показалось слушателю неблагодарным поступком, о котором тень Гегеля вечно напоминать будет.

Убеленная временем и наукой голова старца не склонилась под гнетом иронии и непринятия — он отважно вступил в бой, не отстранился от знаний, не потерял разум, только указал им на высшее миропознание — источник правды, из которого разум черпать должен, если хочет избежать заблуждений, а предметом лекции стала философия Откровения. Это возвышенное учение, настоящая Теодицея, большое поле размышлений и умозаключений, ставящее перед человеком самое значительное основание Истины и одновременно поднимающее на новую ступень славы разума. — Почему же эта слава не могла удовлетворить смелых нападающих, если удовлетворяла их холодная и рациональная система Гегеля? Почему не нравилась им наука о Боге живом и личном, о мире надприродном, о знаниях, из этого мира происходящих? Почему оскорбились философией Откровения люди, которым не тесно было в рамках рационализма, в бездорожье науки, что не могла ответить положительно ни на один животрепещущий вопрос, что распалась на тысячи партий и ответвлений в самом начале своего развития, почему обижаются до сих пор, видят в ней какое-то произвольное навязывание мистических убеждений, они, которые не видели произвола в наглом создании теории на основе парадокса у своих учителей? Почему? — Тут снова должны мы повторить то, что давно, анализируя последнее письмо господина Цешковского в «Пилигриме», сказали: есть две дороги, два мира, которые имеют абсолютно различные направления, являются разными родами занятий, два Царства: Царство Мира и Царство Божье, о которых упоминает св. Августин, а вслед за ним также наш Скарга так точно сказал: Царство Божье переносится от народа до народа, оставляя неблагодарных людей, которые с должным почтением к нему не относятся. Беря во внимание это разделение, легко поймем окончательно этот феномен двух миров как в сердце одного человека, так и целого человечества. Последствия ошибок неизбежны, развиваются логичным рядом, взгляд человеческий, прельщенный видимостью, тяжело и с нежеланием проникает за границы иллюзий, привычная жизнь и влияние окружающей действительности надолго держат поколения в колее выбранной дороги. Даже сердце, самая прекрасная надежда молодости, становится соучастником, обманывая человека, — разум освещает, как когда-то я отметила, лучом манящего идеала, дает молодежи прекрасные обещания, показывает чертоги своего могущества, искусно скрывая его границы, и постепенно из чистых намерений, из самого живого воодушевления и настоящей любви к человечеству возникают рациональные помыслы, огромные строительные леса знаний, которые должны объяснить все и навсегда уничтожить земную нищету человечества. И можно

дальше удивляться, что молодые души, переполненные благоговением к разуму и жадной служения обществу, смело отталкивают все, что идет вразрез с рационализмом, что смеет мериться с этой машиной, ими так старательно и с такими благими намерениями построенной. Нет, христианин не может их осуждать, потому что и ему дорога надежда настоящего прогресса, отважного и обширного совершенствования человечества, а он видит общественную нищету, эгоизм, безжизненность чувств, потребность морального обновления ресурсов общественного союза, — только он с другой точки зрения смотрит на человеческую природу, где-то замечает спасительные средства, иначе осознает науку содружества. Такое чувство теперь, обширное и безграничное, такое христианское понимание двух состояний наполняет сегодня ум настоящего мудреца, действительно им вдохновлен гениальный Шеллинг. И поэтому не замолк он среди отзывов недоброжелателей, не удивили его противоположные суждения; эта внешняя борьба слушателей с его учением была только повторением борьбы внутренней, что многие годы шла в нем самом. Он знает, что непросто оставить рациональную позицию, такую манящую, убеждения, которые теряешь, словно настоящую любовь. Он знает, что разум в силе своей молодости не может оторваться от знания, для этого нужно знание жизни, опыт не надеется на быстрый триумф, потому что стоит на личном фундаменте, его наука не является мудростью столетия. Он настолько соединен со своей эпохой, насколько поверил современности, насколько услышал глухие звуки возрождающейся веры в сердцах избранных, насколько смело и громко выразил мысль, тлеющую в существах, в молчании к совершенству ведущих, насколько назвал, провозгласил горящую внутри человека тоску. Такие люди, как Шеллинг, изучившие огромные пласты мудрости человеческой, создав такую мудрость, не колеблясь, отказываются от собственных лавров, откидывают ненужную славу, такие люди знают, где прилагают усилия, наперед знают помехи, которые станут на их дороге, нет уже здесь места гордыне, должно исчезнуть личное, остается только любовь к истине, которой всего себя безусловно посвящают. Дороги рационализма легки, так как там мудрецы постоянно остаются в сфере действия человеческого, видят перед собой обширные поля собственных комбинаций и личных заслуг, но на пути религиозном знание перестает быть продуктом разума, мудрость есть, становится-есть в Боге, которую мудрец достигает Верой. Это познание не отнимает у него чувства самостоятельности, но уничтожает в нем претензии произвольных мнений в предмете Философии. Видит он перед собой неопровержимый факт, нерушимое право, уже не знание, но созерцание духа его наполняет, и в этот самый миг спадает с него покрывало индивидуальных иллюзий или предположений, уже не является он тем или этим мудрецом, но только человеком, слугой Бога, и с этого времени уста его только науку Господа, волю Вечного выражать будут. Его учение есть таким не потому, что он этого хочет или

видит в этом истину, но потому, что это истина Откровения, по-другому говорить он не может, такова природа духовных вещей, такое вознесение называется пребыванием в истинном бытии, это и есть настоящая сфера Логике, но достигнуть ее только разумом, как Логике Гегеля с абстрактным субъектом, невозможно, к ней нужно идти дорогой морали, которая смело хочет узреть Бога и которая через получение Благодати соединяет индивидуальное чувство с могуществом вечной истины.

После этого содружества духа со знанием Бога через веру и моральную волю субъективный разум возвращается в свои права и находит там огромную способность к действию. Все эти истины имеются в завязке, как я сказала бы, в учении Шеллинга, тем более захватывающем, чем менее ожидаемом. До нас доходят разнообразные суждения об этих курсах, часто искаженные недостатком веры или ослеплением гегелевских понятий, которые с какого-то времени так у нас распространились. Даже немцы, кроме слушателей Шеллинга, которые также вследствие рациональных предрассудков спокойно составить мнение о нем не могли, не знали его точно, пока Шеллинг не выпустил свои идеи в печатном виде.

Вообще-то перевод вступления к лекциям Шеллинга предоставила нам *Biblioteka Warszawska*. Они переводят вступление как приветствие автора «Палингенезии», что является прекрасным доказательством, насколько наши ученые неохотно приняли это отступление от дороги исключительно рациональной, приложимой к стихиям, чуждой сфере чистого разума, который они как собственно предмет разума и рассматривают. Просто было среди такого брожения умов бросить обвинение в немощи и падении преклонному старцу, отовсюду кричали и кричат до сих пор, что он отступает от человечества, возвращается в средневековый мистицизм и тьму, а ведь его учение — не вымысел, он получил славу благодаря трудному переходу от спекуляций к истинно христианскому положению. Его сегодняшняя высота — не столько итог оригинальности или гениальности разума, но правота души — честной любви к истине, так как содержание последнего учения почерпнул он не из себя, но из догматов, из объективного размышления над истинами католицизма, из работ Отцов Церкви, в которые старательно на протяжении многих лет вчитывался, и, таким образом, это истинная любовь; прежний Господин Пантеизма, творец Философии Природы, гениальный предшественник Гегеля, в последнем своем изменении стал самым настоящим спиритуалистом, достойным конкурентом религиозных писателей.

Однако, справедливо чувствуя радость и благоговение, можем ли мы с католической позиции положительно ответить на вопрос — действительно ли отвечает автор самым важным потребностям нашего времени? Может ли благодаря его учению наступить настоящее возрождение веры? Нет! Шеллинг, кроме признания сверхъестественного характера христианства, не воздвиг никакого полного здания Христианской Философии,

поскольку остался в расщепленной области протестантизма, не опирается на основополагающее требование религии, на единство Католической Церкви, важность и общественное значение которого признают даже сами рационалисты. Поэтому все его доказательства, возвышение над пантеизмом силой гения своим естественным происхождением влекут его обратно в поле человеческих ограничений, теряют все свои так тщательно восхваляемые достижения. Пока Шеллинг остается на позициях протестантизма, выражение веры, хотя и имеет важное значение для совести его убеждений, будет только неопределенным чувством, а Шеллинг со всей своей догматичностью войдет в группу философов непосредственного предчувствия, каковыми были Якоб, св. Мартин и т. д. Необходимо единство, положительная основа, чтобы связать индивидуальное чувство, так как вера, равно как и разум, может как объединяться с гордыней, так и отделяться от нее. — Порядок Божий должен иметь свою организацию, как и порядок человеческий, должен быть вечным и неизменным независимо от человеческих убеждений, должна быть нерушимость того, что есть выражением правды вечной. Кто хочет, как Шеллинг, доказать сущность Религии, должен опираться на ее высшее воплощение, т. е. на Католическую Церковь. Только тогда признание христианского мудреца превратится в Религию, обладающую всеобщей силой. Шеллинг ошибается, если думает, что, оставаясь в такой неопределенной позиции, может отбросить от себя обвинения в мистицизме и падении, которых не жалеют гегельянцы для настоящего христианина. Протестантский пиетизм всегда встречает больше сопротивления, так как является индивидуальным убеждением. Имеется небольшой намек на справедливость в этом пробуждении рационалистов, и одновременно чувствуем глубокое сожаление по отношению к великому Философу, который от недостатка смелости или недостатка глубокого исследования своей миссии, посвятив столько сил поиску истины, вынося с честью и спокойствием всеобщую иронию, одновременно не желает стать на правильную и логичную позицию, с высот которой может опровергнуть своих противников. Сопrotивляется этому из-за протестантской привычки сопротивляться, особенно фальшив стыд Философа, который так долго был мастером этой сферы, в самом содержании его лекции, хотя и откровенно духовной, и христианской, пробивается спекулятивная дерзость, которая сама желает творить божественную науку. Отсюда многочисленные произвольные допущения в объяснении догматики, отсюда стремление к оригинальности и слишком большая вера в научные доказательства философии Откровения.

Миссия, которую избрал себе сегодня Шеллинг, есть неизмеримо важная в наше время, с этим ни один мыслящий человек спорить не будет, еще более важной она является в Германии, где свобода разделения (имеется в виду разделение на католицизм и протестантизм. — Г. К.) привела к последней точке отрицания, как это нам показывает учение Д. Штрау-

са, Б. Бауэра и всех левогегельянцев. Чтобы победить этих силачей, необходима вся мощь Католического Учения. Сегодня разделение силой не удержать, все препятствия, все запреты, использованные против ораторов рационализма, послужили бы только поводом к повышению их ценности в глазах общественности, вместе с этим кажущимся очарованием и блестящим сокровищем уничтожаются не только существующие вероисповедания, но и сама Вера. Надо выпить до самого дна чашу разъединения, нужно измерить до самого дна полученные итоги. Религиозные люди не должны бояться этих оценок, так как они, собственно, представлены таким образом, что сами представители рационализма поборют своих же мыслителей. Нам нужна вера, с этим сегодня согласны практически все, но этому требованию отвечает только Католицизм. Может существовать вера протестантская в индивидуумах, может быть даже сильное и пробуждающее чувство самопожертвования, спасительная моральность, но только там, где сила разума не воздействует на принятые положения веры, где покорный разум не расшатывает данные нам предками догматы. Протестантизм как вера существует только в народе и там в неосознанном виде обладает до определенного времени правоверным могуществом, связывает народы и индивидуальную мораль. Такая вера еще существует в первых реформаторах, отделившись от Католической Церкви, они сильно веруют в принятые нормы, удерживаясь от последующего разделения, отсюда их мощь и сила, отсюда обширный прозелитизм, отсюда временная органичная сила наций, которые приняли это учение, сохранившее упорство в догматической части. Но то, что эти реформаторы удержались на краю разделения, что народ еще идет смело под их руководством, не лечит опухоли протестантизма, скрытые в протестах, и не может остановить сильный и беспокойный разум от дальнейших изысканий. Разве не являемся мы свидетелями, как одно за другим рассыпаются звенья цепи устоев, созданных несколькими гениальными и истово верующими отщепенцами? Остановиться не получится — в соответствии с собственной логикой работают все левые писатели и мимо своей воли становятся свидетелями истины, активно поддерживающей науку Католической Церкви, разрушающей последние кирпичи рациональной святости, что застлала до этих пор горизонт правоверных, заманивала кажущейся набожностью своих гимнов слепые толпы жаждущих веры!

Находятся, правда, умы, которые хотят преодолеть пропасть, надеются от самого разделения прийти к некоторой целостности и догматике — наши польские писатели стоят во главе этих благородных деятелей. Уже в самих их попытках, в самом чувстве конечности, удержания от бега сомнений имеется предприятие, достойное уважения, возвышенное познание действительных благ человечества. Быть может, нужна была работа польских представителей гегельянства, чтобы практический ум нашего

народа вернуть в поле действительности, сравнивая ее с выводами спекулятивного учения. Ни один из ее певцов не пришел к такой ясности и реализму, а если это и случилось с кем-то, то не для того, чтобы остановить критику, а лишь для достижения соразмерных результатов — для пожара, в котором сгорят правила, издревле почитаемые людским родом, для уничтожения всего, что воспитывали в нас предыдущие поколения. Наши писатели, наоборот, оскорбились этим стремлением левого крыла, но, не имея смелости отрицать иллюзии любимого рационализма, действовали осторожно, чтобы из идей его невозможно было построить оплот отрицания, ужас которого очевиден как врагам, так и праведникам нашей Родины. Говоря это, имею в виду нашего гениального соотечественника — Цешковского, а именно его последнюю работу, о которой я уже упоминала в другом письме, также автора «Хованны», который с тенденцией разделения соединяет моральность и приземленную практичность, связывая их одновременно с чудовищным стремлением к пантеизму; имею в виду ученого Либельта, что красотой своей риторики пробуждает сочувствие в самых праведных умах, но не благодаря своим идеям, а благодаря стремлениям; вспоминаю здесь огромный талант Титуса Щеневского, что в светлых польских тонах подает нам гегелевскую философию, с искренней верой и необычайной силой рассуждения бросает зерно неверия и разделения в землю, которого до этого полна была религия и набожность, и это именно в тот момент, когда последняя борьба гегелевской школы в Берлине сотрясает принципы молодого поколения, а должен был бы сердца простых людей более осторожными к этому учению делать! Говорю это также об известном писателе-эстете Йозефе Кремере, наконец, упоминаю здесь множество ученых-гегельянцев из нашего края, вдохновленных истинной любовью к благу и ослепленных надеждой огромного для человечества приобретения в сфере рациональности! Но упомянутые надежды, это соединение чуждых стихий без знания, и даже со взглядом чисто спекулятивным, ведут к пропасти разделения, в которой они окажутся рано или поздно. Все эти построения, так мастерски воздвигаемые, являются лишь свидетельством назревшего требования, но не являются достижением.

Шеллинг не принадлежит к тем, кто усугубляет разделение со стезей консерватизма, четко и выразительно он отходит от позиций рационализма, хотя большим достижением для него это тоже не стало, поскольку в его прежних работах также всегда было больше веры, непосредственности и поэзии, чем чистого размышления. Как я ранее уже подчеркнула, здесь неопределенной позиции недостаточно, поскольку в любой момент ее пустоту может заполнить логическая диалектика; пока не будет опоры в нерушимом почитании Католической Церкви, всегда будет присутствовать разделение и определенное положение разделения, учения же реформаторов прошлого жизненно важного общественного фундамента

дать нам не может. Тут не идет речь о принятии Католической Религии, никто не вправе покушаться на чужие убеждения, и, может даже, принадлежность к протестантизму облегчит приход молодых слушателей, но что оскорбляет в Шеллинге — это его погоня за спекулятивным методом в чисто теологической тематике, эта убежденность в рациональной позиции при провозглашении идей спиритуализма в христианской философии. Слава рационализма манит молодые умы и связывается с самым высокородным стремлением, с этим мы спорить не можем. Но Шеллинг прожил уже достаточно долго, он знает, что речь не идет о содержании теорий, что сегодня каждый раздел общественных наук ждет своих ответов от академических ученых, что сама кровь в человеческих жилах требует больше слов, которые должны быть сказаны лучшими из ученых. Шеллинг колеблется, вместо того чтобы вернуться к знанию ясно и положительно через христианский метод, только здесь он может встретить Слово, которое не нужно создавать или выводить из рационализма, так как оно уже есть и ожидает с любовью.

Гораздо выше, чем слава творчества в системах учений, стоит слава подчинения вечной истине, слава, что служит добру наших ближних и ненависти мудрецов, что держат в своих руках меч общественного мнения, слава, что отрицает гибельные иллюзии. Такой славы Шеллинг еще не достиг, не вызвал реакции сильной и определенной. Эта слава самая сложная, недостаточно здесь даже чувства необходимости веры — это и есть сама вера, облагораживающая сопротивление, освещающая и охватывающая все общим пламенем, и учителя, и его противников. Вера выше философии, она горит и светит, как бы ее ни отрицали, горит и не гаснет, очищая все своим могуществом. Такой веры у Шеллинга нет, если бы была, не была бы его первая лекция пропитана гордыней, таким смелым упоминанием прошлых исследований. Содержание его вводных лекций по большей части действительно больше, чем могли ожидать религиозные умы, приблизилось к правоверной науке Католической Церкви, но, говоря в общем, оно не может удовлетворить ни одну из сторон и больше всего подвергается критике с позиций рационализма, который так любезно приветствовал наш автор, обещая рассматривать наиболее важные вопросы в его духе.

Самое первое и главное изменение, которое сегодня необходимо произвести в философии, — это изменение метода. Это изменение необходимо как для учения католического, так и протестантского: речь идет об изменении сухих и по большей части аристотелевских форм аргументации на чисто христианские, силой морального возвышения добытые. В протестантизме необходимо выйти из сумрака тщательно сотканной спекулятивной формы, что узаконивает и облагораживает самые чудовищные

предположения. Ее серьезность и всеобщее вдохновение лишь продлевают агонию рационализма, она, словно жесткие одежды наших прабабушек, что надевали на мертвые тела, придавая им тем самым устойчивый и самостоятельный вид. В общем, нам нужно уйти от наукообразности, нужно вернуться к простоте и ясности, чтобы мы могли сразу принять ценность и природу духовного питания, что дают нам истинные мудрецы. Мелочная диалектика была хороша, пока мы не догадывались о ее последствиях, пока мастера использовали ее в целях получения знаний, как чудесный инструмент, с помощью которого хотели узнать цельную сущность Бога, человека и мира, ответить на вопросы, вечно существовавшие в человеческих умах, убрать нищету, в которой погряз род человеческий. Такой способ объяснения был позволен Канту, Фихте, Шеллингу в старой школе, особенно он подходил Гегелю, волею судьбы брошенному в пучину логической последовательности. Однако нынешним свидетелям морального упадка общества, современному Шеллингу, понимающему весь мрак этого пути, такое упорство в спекулятивном методе непростительно. Время остановиться, время оглянуться на прошлое и порвать с ним: разве глубокий и добросовестный ум может не замечать важности современного момента, возвращающего нас на путь разделения? Разве идет здесь речь только о сохранении каких-либо систем или чей-то славы? Все мы имеем равные обязательства, если речь идет об идеях, приукрашенных видимостью прогресса, что могут потрясти крепкие семьи и все, что до этого времени считалось святым.

Учение, представленное Шеллингом, с общей точки зрения интересно, так как вместе с объективностью, сохранением рациональных взглядов дает повод к сравнениям и подходам чрезвычайно важным. Можем четко видеть, насколько слаба, несмотря на его эволюцию, позиция Шеллинга в религиозном контексте и как быстро его побеждает даже самый заурядный боец — Фрауэнштедт, которого вообще трудно отнести к ряду глубоких рационалистов. Эта слабость оставляет у католического читателя печальное впечатление, и еще более печальным оно становится, чем больше значимых элементов и идей встречает в своем новом учении Шеллинг, тем более что чувствует он, что справедливость на его стороне, но при этом так сильны его связи с рационализмом, что противники легко могут разбить все его построения. Если до этого времени Шеллинг еще не упал со своей твердыни, то только потому, что, помимо идей самого Мастера, в его учении имеется Католическое Основание, и к этому основанию инстинктивно стремятся как массы, так и отдельные думающие умы. Ни совершенство изложения, ни огромная мощь учения, но всеобщее возрождение Религии, философская активность католицизма в правоправных государствах, старания просвещенного духовенства Франции в научном осмыслении утверждений Религии Откровения стало сильным содействием в предприятии Шеллинга. Поэтому смело сказать ему можем, что его влияние

настолько победоносно, насколько он в своих главных принципах и методе изложения близок св. Августину, св. Амбросию, св. Фоме Аквинскому и множеству других. То, что у Шеллинга видится развитием и достойным похвалы освобождением, в сравнении с мудростью Католической Церкви является лишь слабой попыткой, тенью Истины, и необходимо было долгое блуждание во тьме незнания, длительные последствия чудовищных систем, чтобы прийти к этой печальной необходимости и возвращение к Истине рассматривать как открытие! А ведь не по вкусу нам эта необходимость, но, зная, как богаты семена блага при возвращении на правдивый путь мышления, мы верим, что следующим шагом будет существенное улучшение в гармонии веры и знания, что даст обоим импульс к развитию...



ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКИХ ІДЭЙ ГЕОРГА ГЕГЕЛЯ

Георг Вільгельм Фрыдрых Гегель (1770–1831) – стваральнік усёабдымнай сістэмы абсалютнага ідэалізму, якая завяршае традыцыю нямецкай філасофскай класікі і ўсяго новаеўрапейскага класічнага рацыяналізму. Яго таксама па праве лічаць адным з заснавальнікаў дыялектычнага метаду і прынцыпу гістарызму. Асноўнымі перыядамі яго творчасці з’яўляюцца: Цюбінгенскі (1788–1793) – як Ф. Шэлінг і Ф. Гельдэрлін, студэнт тэалагічнага інстытута; Бернскі (1793–1796) і Франкфурцкі (1797–1800) – хатні настаўнік; Енскі (1801–1806) – універсітэцкі выкладчык; Нюрнбергскі (1808–1816) – дырэктар гімназіі; Гейдэльбергскі (1816–1818) – прафесар аднаго з самых вядомых універсітэтаў тагачаснай Германіі – Гейдэльбергскага; Берлінскі (1818 і да канца яго дзён) – прафесар, які заняў пасля смерці І. Фіхтэ кафедру філасофіі, а з 1830 – рэктар Берлінскага ўніверсітэта.

Г. Гегеля часта называюць філосафам XIX ст., калі яго ідэі непадзельна панавалі ва ўніверсітэтах і розумах адукаванай публікі таго часу. Філасофская «дыктатура» Г. Гегеля, а затым і яго школы, была настолькі бяспрэчнай і бязмежнай, што яго тэрміналогія захапіла нават мову тагачаснай публіцыстыкі і перыядычных выданняў. Пасля смерці філосафа (1831) прадстаўнікі яго школы яшчэ доўгі час будуць распаўсюджваць яго ідэі на ўсе сферы духоўнага жыцця як Германіі, так і Еўропы ў цэлым. Зразумела, у першай палове XIX ст. найбольшае распаўсюджванне ідэі Г. Гегеля атрымалі на яго радзіме, у Германіі, дзе ўзнік рух, названы гегельянствам. Тут традыцыйна прынята адрозніваць старэйшае пакаленне (так званыя старагегельянцы, ці правыя) і малодшае (младагегельянцы, або левыя). Да старагегельянцаў адносяць Г. Габлера (1753–1826), К. Гешэля (1781–1861), К. Даўба (1765–1836) і інш. Яны інтэрпрэтавалі філасофію свайго папярэдніка ў артадаксальна-рэлігійным духу. Младагегельянцы ж у асобах Д. Штрауса (1808–1874), Л. Феербаха (1804–1872), М. Шцірнера (1806–1856), М. Геса (1812–1875), Б. Баўэра (1809–1882), К. Маркса (1818–1883) і Ф. Энгельса (1820–1895) арганізацыйна аформілі свой рух прыкладна ў другой палове 30-х гг. XIX ст., выступіўшы з рэзкай крытыкай хрысціянства. Варта адзначыць, што і ў стылі філосафавання, і ў выкарыстанні паняццыйна-катэгарыяльнага апарату, і ў спосабах палемікі

младагегельянцы зведалі істотны ўплыў філасофіі Г. Гегеля. Рэцэпцыя імі яго ідэй прадугледжвала адмову ў першую чаргу ад сацыяльна-палітычнага кансерватызму, абсалютнага ідэалізму і цярпімасці да рэлігіі ў тэорыі, а таксама вострую крытыку наяўнай палітычнай рэчаіснасці на практыцы. Найбольш значны ўклад у крытыку філасофіі рэлігіі ўнеслі працы Л. Феербаха і Б. Баўэра, што ж тычыцца сацыяльнай філасофіі, то тут варта вылучыць М. Шцірнера і, зразумела, К. Маркса і Ф. Энгельса.

У другой палове XIX ст. ідэй філосафа атрымалі распаўсюджванне ў Англіі і былі падтрыманыя прыхільнікамі абсалютнага ідэалізму, якія, аднак, успрынялі вучэнне Г. Гегеля на свой лад. Не абмяжоўваючыся толькі інтэрпрэтацыяй гэтай філасофіі, англічане далі пачатак у еўрапейскай філасофіі ўжо XX ст. цэламу шэрагу новых версій працы Г. Гегеля, у прыватнасці, у французскім неагегельянстве.

Пачатак англійскаму гегельянству паклалі працы Дж. Х. Сцірлінга (1820–1909) сярэдзіны 1860-х гг., у якіх аўтар выявіў так званы сакрэт Г. Гегеля ў яго вучэнні аб канкрэтнасці паняцця, які мае сваім падмуркам ідэю Абсалюту, у выратаванні і абнаўленні якой, як і самога прынцыпу абсалютнага ідэалізму, нават цаною рэзкай крытыкі асобных гегелеўскіх палажэнняў англічане ўбачылі сваю галоўную місію. Іншы вядомы прадстаўнік англійскага гегельянства Ф. Брэдлі (1846–1924) таксама акцэнтаваў сваю ўвагу на гегелеўскім абсалюце як увасабленні духоўнага звышпачатку, які ўвесь час будзе цікавіць людзей. Мяркуючы, што рэчаіснасці па-за духам не існуе, што сама рэчаіснасць і ёсць дух, зразумелы ў якасці Абсалюту, Ф. Брэдлі прапаноўваў уявіць увесь свет як «канкрэтнае цэлае», як абумоўленае духам і звязанае з ім. Адсюль і назва англійскай версіі гегельянства – абсалютны ідэалізм. Англійскія, а затым і амерыканскія гегельянцы імкнуліся таксама супрацьстаяць нападам на гегелеўскую дыялектыку, якія ў апошнія траціны XIX ст. пачасціліся ў сувязі з інтэнсіўным развіццём фармальнай і асабліва матэматычнай логікі. Цалкам у духу Г. Гегеля англійскія гегельянцы рэзка крытыкавалі ідэю аб тым, што абноўленая фармальная логіка можа стаць адзінай навуковай тэорыяй пазнання, якая, як яны лічылі, не можа вызваліцца ад дыялектыкі, ад дыялектычнага мыслення, звёўшы ўсю справу да фармальна-лагічнага аналізу. Да англійскіх гегельянцаў адносяць таксама Т. Грына (1836–1882) і Б. Базанкета (1848–1923), якія знаходзіліся пад уплывам і спрабавалі далей развіваць многія ідэй гегелеўскай філасофіі права, у тым ліку і яго тэзіс пра ўзмацненне ўлады дзяржавы. Аднак яны лічылі, што апошняя павінна стаць прыладай, якая забяспечвае не толькі дабрабыт, бяспеку і захаванне ўласнасці грамадзян, але і іх асобнае ўдасканаленне.

Асобнай у кантэксце інтэрпрэтацыі, рэцэпцыі і трансферу гегелеўскіх ідэй застаецца тэма «Гегель і Расія». Уласцівая рускай культуры і філасофіі самабытнасць не выключала здольнасці пазычаць і нанова прадум-

ваць змест гегелеўскай філасофіі, шэраг ідэй якой атрымалі тут шырокае распаўсюджванне. Працэс успрымання і пераасэнсавання гегелеўскіх поглядаў пачаўся тут яшчэ пры жыцці філосафа і працягваўся ўсё XIX ст. У канцы 1830-х гг. гегельянства стала самым модным філасофскім вучэннем у Расіі, якое альбо з захапленнем прымалі, альбо крытыкавалі і цалкам адмаўлялі. Свайго роду зыходным пунктам рускага гегельянства прынята лічыць 1837 г., калі М. А. Бакунін (1814–1876) упершыню пазнаёміў М. У. Станкевіча (1813–1840) і членаў яго гуртка з філасофіяй Г. Гегеля, убачыўшы ў ёй абгрунтаванне радыкальнай мадэрнізацыі Расіі пасродкам «практыкі бунту» і «радасці разбурэння».

Да ліку першых гегельянцаў варта аднесці і В. Р. Бялінскага (1811–1848), які ўнёс вялікі ўклад у папулярызацыю знакамітага гегелеўскага тэзіса «што разумнае, тое сапраўднае, і што сапраўднае, тое разумнае». Менавіта ён назваў Г. Гегеля «Ягорам Фёдаравічам». Аднак шэраг гегелеўскіх ідэй, у прыватнасці ідэя аб прыярытэце ўсеагульнага над індывідуальна-асобасным, у Расіі былі рэзка раскрытыкаваныя. Нягледзячы на тое што да сярэдзіны 1850-х гг. мода на Г. Гегеля ў Расіі прайшла, бо шырокае распаўсюджванне тут атрымалі ідэі пазітывізму і матэрыялізму, погляды нямецкага філосафа па-ранейшаму, да канца XIX ст., застаюцца прадметам палемікі і глыбокага пераасэнсавання. Але варта адзначыць усё ж значную перавагу менавіта крытыкі, калі яго імя становіцца для многіх увасабленнем сучаснай схаластыкі, схематызму і тэарэтычнага апраўдання палітычнай рэакцыі. Наступная магутная хваля гегельянства ў Расіі прыйдзе ўжо на пачатак XX ст. і будзе звязана з імёнамі Б. М. Чычэрына (1828–1904), А. І. Львіна (1883–1954) і іншых расійскіх філосафаў.

У Паўночна-Заходнім рэгіёне Расійскай імперыі, у які ўваходзілі і землі Беларусі, гегелеўскія ідэі знайшлі ўвасабленне ў самых разнастайных формах. Прадстаўнікі каталіцкага веравызнання ўгледзелі ў ім пантэістычна арыентаванага мысляра. Найбольш паслядоўна гэты пункт гледжання выказалі М. Якубовіч і І. Галавінскі.

Іншы пункт гледжання быў выказаны ў часопісе *Athenaeum*, які выдаваўся ў Вільні з 1841 па 1851 г. На яго старонках быў апублікаваны шэраг філасофскіх тэкстаў, прысвечаных Г. Гегелю. Гэта перш за ўсё працы Т. Шчанеўскага «Аб філасофіі», «Аб законе неабходнасці», «Параграфы Гегеля, з яго “Уводзін у гісторыю філасофіі”». У 1842 г. у Вільні выйшла асобная кніга Т. Шчанеўскага «Уводзіны ў гісторыю чалавечтва і чалавечага духу», якая змяшчае гегелеўскую філасофію гісторыі.

У працягу папулярызацыі вучэння нямецкага мысляра адыграў вялікую ролю заснавальнік і рэдактар віленскага часопіса *Athenaeum* Ю. І. Крашэўскі, па ініцыятыве якога ў часопісе былі прадстаўленыя філасофскія погляды Г. Гегеля. Ён пераклаў і апублікаваў шэраг прац, прысвечаных Г. Гегелю. Першая – гэта пераклад фрагментаў з кнігі французскага філосафа А. Ота «Гегель і нямецкая філасофія» (Парыж, 1844) пад

назвай «Ідэя гегелеўскай сістэмы», затым яна выйшла асобным выданнем (Вільня, 1845). Наступная праца – гэта пераклад фрагментаў кнігі Г. Гегеля «Лекцыі па гісторыі філасофіі» з апублікаванага збору яго твораў пад рэдакцыяй К. Міхелета («*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, gehalten 1805/06 in Jena, 1816–1818 in Heidelberg und 1819–1831 in Berlin, aus Notizen und Mitschriften 1833–1836 postum herausgegeben von Karl Ludwig Michelet*»), якія Ю. І. Крашэўскі назваў «Нарыс гісторыі філасофіі паводле Гегеля». Наступны пераклад – гэта «Філасофія прыроды» з таго ж выдання Г. Гегеля.

Гэта былі першыя аўтарскія пераклады твораў Г. Гегеля ў нашым рэгіёне. З пункту гледжання зместу яны былі зробленыя ўдала. Яны давалі ўяўленне як пра гегелеўскі метада, так і пра філасофію нямецкага мысляра ў цэлым, пра якую, як пісаў Ю. І. Крашэўскі, «у нас шмат гавораць, а мала ведаюць» (*Athenaeum*. 1845. Т. 1. S. 100).

У дадзеным дапаможніку сабраныя персаналіі і выбраныя фрагменты тэкстаў інтэлектуальнай айчынай думкі ў межах XIX ст., у якіх асэнсаваныя філасофскія ідэі Г. Гегеля.

Т. Г. Румянцава



АДАМ МІЦКЕВІЧ (1798–1855)

Адам Міцкевіч нарадзіўся на хутары Завоссе, паблізу Навагрудка. З 1805 па 1815 г. ён вучыўся ў дамініканскай школе, заснаванай пры храме Святога Міхаіла Архангела, і там захапіўся літаратурнай творчасцю. Прага да ведаў і стараннасць дапамаглі атрымаць казённую стыпендыю і адправіцца ў Віленскі ўніверсітэт, студэнтам якога ён стаў у 1815 г. Спачатку асноўным напрамкам адукацыі А. Міцкевіча былі фізіка і матэматыка, але праз год малады чалавек перавёўся на гісторыка-філалагічны факультэт. Там ён пачаў чытаць антычныя творы ў арыгінале, вывучаў замежныя мовы і наведваў лекцыі знакамітых педагогаў. З 1817 г. А. Міцкевіч быў у шэрагах студэнтаў, якія ўдзельнічалі ў стварэнні патрыятычных універсітэцкіх аб'яднанняў: філаматаў і філарэтаў. Атрымаўшы ў 1819 г. дыплом аб заканчэнні ўніверсітэта, А. Міцкевіч накіраваўся на педагогічную практыку ў горад Коўна (цяпер Каўнас).

У 1822 г. на свет з'явілася дэбютная кніга вершаў А. Міцкевіча. Першы том твораў аўтара атрымаў назву «Паэзія» і змяшчаў вядомы цыкл «Балады і паэмы». Праз год апублікаваны другі том выдання, які ўвабраў паэмы «Дзяды» і «Гражына». У 1823 г. А. Міцкевіч быў арыштаваны па «справе філаматаў». Праз паўгода літаратар быў вымушаны з'ехаць у Санкт-Пецярбург. Затым пабываў у Адэсе, Крыме, Маскве і зноў вярнуўся ў паўночную сталіцу. Падарожжа заняло 5 гадоў і прынесла А. Міцкевічу знаёмства з творчай інтэлігенцыяй Расіі. Пасля ён адправіўся ў Еўропу і наведваў Італію, Швейцарыю, Германію. Каля 5 чэрве-

ня 1829 г. Адам Міцкевіч прыбывае ў Берлін. У лісце да Ф. Малейскага ад 12 чэрвеня ён паведамляе: «Сяджу тут ужо тыдзень <...> Філасофія тут затлуміла ўсім галовы. Баюся, як бы мне не перайсці на бок Снядэцкага, так мне брыдка гегельянцы. Хаджу на лекцыі Гегеля. Дзве лекцыі занялі развагі пра розніцу паміж “разумець” і “цяміць”». У Берліне А. Міцкевіч пазнаёміўся з прафесарам-гегельянцам Эдуардам Гансам (1797–1839), які своеасабліва тлумачыў гісторыю Французскай рэвалюцыі і Напалеона. А. Міцкевіч прысутнічаў на яго лекцыі.

У 1830 г. у Польшчы адбылося лістападаўскае паўстанне, і А. Міцкевіч спрабаваў вярнуцца на радзіму, але яго не пусцілі. Яму давалося пераехаць у Парыж і працягваць падарожжа па Еўропе, якое прывяло ў Італію. У 1840–1844 гг. у Калеж дэ Франс у Парыжы на французскай мове А. Міцкевіч прачытаў курс лекцый (больш за 100) па кафедры славянскай мовы і літаратуры ў якасці першага прафесара. У шэрагу лекцый ён досыць крытычна інтэрпрэтаваў філасофію нямецкага ідэалізму (І. Канта, І. Фіхтэ, Ф. Шэлінга і асабліва Г. Гегеля).

У 1855 г. А. Міцкевіч адправіўся ў Канстанцінопаль. У дарозе ён захварэў на халеру, якая і стала прычынай смерці. А. Міцкевіча пахавалі ў Парыжы. У 1890 г. астанкі перавезлі ў Кракаў, дзе ажыццявілі перапахаванне ў Вавельскім кафедральным саборы.

У анталогіі прыводзіцца падборка з лекцый па гісторыі славянскіх літаратур Адама Міцкевіча ў Калеж дэ Франс у Парыжы ў перакладзе на рускую мову.

А. А. Лягчылін

● Фрагменты з лекцый друкуюцца па выданні: *Мицкевич А. Лекции по истории славянских литератур // Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. М., 1956. Т. 2. С. 316–330.*

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР

ЛЕКЦИЯ 17

<...> Мы прибавим теперь несколько слов, для того чтобы дать вам представление о системах Шеллинга и Гегеля.

Вы видите, что творение исчезло, что Бог существует только как неведомая страна, которую ищут и которой стремятся овладеть. До сих пор вся эта операция происходит в пределах Я, и философы, говоря об этом Я, всегда исходили из какого-то смутного представления о собственной личности. Но Шеллинг доходит до того, что даже Я извлекает из его индивидуальной оболочки. Шеллинг замечает, что истина состоит в тождестве

вещи в себе, ноумена Канта и Я. Когда Я и вещь в себе становятся тождественными, то это тождество и есть истина. Но эта истина не находится ни в наблюдающем субъекте, ни в наблюдаемом объекте: эта истина (мы употребляем здесь обычный язык) находится в центре того, что Шеллинг называет «абсолютом». Истина охватывает и Я, и объект; она находится неизвестно где, возможно, что повсюду. Это и будет «абсолют» Шеллинга. Употребляя еще раз популярное сравнение, предположим, что человек рассматривает себя в зеркало. Он видит объект, который воспроизводит его формы; полное совпадение и составляет истину, но эта истина не существует ни в Я, ни в том, что ему противостоит. Эта истина, этот абсолют существует неизвестно где. Он существует в «идее».

Гегель помещается как раз в этой спорной области, созданной Шеллингом, – в сфере этого абсолюта. Отсюда он рассматривает все творение, в котором он больше не испытывает никакой нужды; вот приблизительно как восполняет он формулы Фихте и Шеллинга.

Уже больше не говорится ничего ни о человеке, ни о мире; все это совершенно испарилось. Вы должны перенестись в некую идеальную страну, существующую до сотворения мира, даже до самого Бога, если это только возможно. И вот, согласно Гегелю, небытие, когда оно обнаруживает свое ничтожество, становится бытием. Следовательно, небытие и бытие суть одно и то же; они составляют две стороны одной и той же вещи. Небытие и бытие составляют отрицательную и положительную стороны. Бытие отрицает небытие, но небытие также имеет право отрицать бытие, так что каждое из них является положительным и отрицательным в одно и то же время. Наконец, отсюда происходит «существование», которое пробуждается в бесконечном и которое концентрируется в человеке и в духе.

Популярно это можно объяснить следующим образом. Бог есть вид небытия: Бог не имеет ни самосознания, ни чувства. Бог, полагая себя, вопрошая себя, каким образом он существует, получает неожиданно начало своего бытия, а затем расщепляется в бесконечность: все качества Бога и все категории развиваются в бесконечность; но это бесконечное есть не что иное, как переход в конечное. Бог, познав свою бесконечность, возвращается к конечному; ∞ и в конечном бесконечный Бог, наконец, проявляется и приобретает сознание своего собственного существования. Солнце, например, если предположим, что это светило живое, не видит своей собственной фигуры; но, рассматривая себя в бесконечных каплях океана, оно увидело бы в каждой из этих капель свое собственное изображение. Но солнце, которое не видит самого себя, и есть Бог Гегеля. Вселенная, по Гегелю, не что иное, как бесконечная масса света, которую испускает солнце; человек, наконец, есть та капля, в которой Бог рассматривает самого себя и видит самого себя.

Я не гарантирую вам правильности моего сравнения; я лишь делаю усилия, чтобы вы поняли меня, насколько это возможно. Итак, дух человека – это единственный Бог, который существует. Дух человеческого ин-

дивида — это единственный индивид, который обладает самосознанием. Бог как творец вселенной в логическом смысле слова существует в мире, в природном смысле слова он существует в человеке; он существует в духе как дух, и его существование обнаруживается наиболее интимным образом в мысли.

Вот ключ всей философии и последнее слово европейской мысли. Самым великолепным проявлением человечества является мысль. Нет начала более святого, более божественного, более величественного, чем мысль.

Но что такое мысль? Согласно Гегелю, это не чувство, ибо чувство есть смутная мысль. Согласно ему, это не дух, не *Geist*; это «мысль» латиняна, которая есть не что иное, как «обдумыванье». По-латински *pensare* — это то же, что по-французски «взвешивать», «уравновешивать» и имеет по отношению к уму то же самое значение, какое имеет движение для внешних тел. Французский язык очень логично дает следующее определение: «Мысль — это движение ума». Но это определение не выражает ни направления, ни интенсивности движения. В духовном мире мыслить — это значит перемещать, производить движение без плана и размышления. Можно ли сказать, что такое движение является самым божественным делом? Это все равно, как если бы мы сказали, что в природе самое величественное и чудесное явление — это движение. Но какое движение? Результат — вот что мы должны оценить и измерить.

Мы изложили эту систему, и вы увидите, что если славянские страны не приняли ее и не обнаружили живого интереса к спорам, разгоревшимся вокруг нее, то это произошло не потому, что они не поняли ее, а потому, что они не нашли ничего подобного в своей душе, потому, что божественная мысль, которая содержится в славянском народе, толкала его в другом направлении.

Я прибавлю здесь несколько соображений о создании этих философских систем. Их рассматривают и объясняют как логическое движение человеческого мышления, отвлекаясь от эпохи, национальностей, привычек, рас и индивидуальностей. Но дело обстоит вовсе не так. Вы увидите, что философия развивается и начала существовать после Вестфальского мира, когда великая религиозная жизнь всюду остановилась. До тех пор христианство шествовало как один человек. Я говорю здесь не об отдельных индивидуальностях или сектах, но о таких движениях, как крестовые походы или возникновение средневекового искусства во Франции и Италии, исходящее из братств и монастырей. Кажется, что все эти творения исходят от одного и того же индивида. Но после реформации христианство остановилось. В католицизме (употребляя смелое выражение Баадера) начинается *окаменение*, а в протестантизме — *загнивание*.

Душа христианства и души наций не знают более, в каком направлении они должны двигаться. Они стремятся к новому свету. И тогда для наиболее сильных и могучих гениев начинается эпоха тяжкого труда.

Декарт создает свою систему не согласно книгам Аристотеля, Платона и Анаксимена. Декарт, видевший на своем веку религиозные войны католицизма и протестантизма, служивший в армиях, видевший, как проливается кровь с обеих сторон, и не сумевший занять определенной позиции в борьбе этих партий, отворачивается от теологических вопросов и не находит убежища нигде, кроме как в себе самом. И тогда он говорит себе: «Я мыслю, следовательно, существую», я должен начертить себе путь сквозь мир.

Таким образом, Декарт с самого начала характеризует тенденцию движения французского гения. Она состоит в необходимости взять за исходную точку моральную уверенность. Декарт был человеком действия, он обнажил свой меч за дело религии, хотя сам редко говорил о религии; и, хотя он был в первую очередь математиком, мы все же обнаруживаем жизненный принцип его философии в потребности узнать, что он должен думать о Боге и о человечестве. После Декарта вы увидите, как та же потребность обнаруживается у Бюше, Пьера Леру и Ламенне. Бюше, который сделал самые крайние выводы из системы Декарта, сформулировал недавно эту потребность так: принцип моральной уверенности определяет всякую другую достоверность, даже интеллектуальную. Таким образом, французский гений желал просветиться для того, чтобы иметь возможность действовать.

А откуда происходит система Спинозы? Спиноза был евреем. Если бы он жил в ту эпоху, когда евреев сжигали или пытали, он, вероятно, обратился бы к тому старому Иегове, который покровительствовал его предкам, он бы чувствовал потребность взывать к помощи сильного индивидуального Бога, который действует и может спасти несчастного от рук его врагов. Но в эпоху всеобщего сомнения и вялости Спиноза не нуждался в этом Боге. Между тем трудности положения, в котором находился еврейский народ, побуждали его объяснить самому себе, в чем состоит смысл его существования в этом мире и что он должен предпринять. Не имея возможности служить в войсках или вступить как полноправный член в гражданское общество христиан, он неизбежно должен был изобрести такую систему, которая дала бы ему возможность существовать спокойно, в изоляции от всего окружающего мира. Он создал себе Бога, в котором он обитал; он думал, что он прав как по отношению к христианам, так и по отношению ко всей истории, потому что этот Бог не налагал на него никаких обязанностей, потому что этот Бог не обязывал его ни молиться, ни сражаться, ни трудиться; этот почтенный человек, думая, что он разрешил все философские вопросы, на самом деле разрешил только проблему своего собственного существования.

Посмотрим теперь, какова исходная точка немецких философов. В протестантских странах, где государи захватили всю власть, не было больше ни представительных собраний, ни политических прений. Борьба между теологами, которая сначала была ожесточенной, мало-помалу утомила умы: все бежали от теологии, и обеспеченные классы, которые за-

нимались чтением и рассуждениями, потеряли смысл своего существования. Большинство пасторов не верило больше ни в Лютера, ни в Кальвина, ни даже в самого Иисуса Христа; они не молились, но у них не было и представительных собраний, где они могли бы обсуждать государственные дела, поэтому они устремились в сферу философских абстракций. Они таким образом во всех отношениях избавлялись от практического труда, потому что, конечно, труднее было показать, как и каким образом следовало соблюдать религию, не переставая быть христианином, чем изобрести систему, которая полностью освободила бы нас от религиозных обязанностей.

Кант, который благодаря своим немецким предкам устроился в славянской стране, кормившей его и оплачивавшей из своих налогов его чиновное место; Кант, который учился в школе, основанной когда-то заботами католического епископа, и научился читать по книгам, собранным протестантскими пасторами, наслаждался покоем под покровительством прусского короля, соблюдавшего своими войнами его интерес, и солдат, защищавших город Кенигсберг; Кант, который, таким образом, обязан был всем своему прошлому, думал, что он неведомо откуда сразу упал на землю. Он спрашивает себя, почему он существует, как будто у него не было никаких обязанностей по отношению к своему прошлому, по отношению к своему городу, не говоря уже о его Боге; он исходит из этого ложного принципа, чтобы объяснить Бога и творение. Кант в сфере мысли похож на последних великих магистров Тевтонского ордена, того ордена, который был основан благодаря религиозному рвению, который обогатился благодаря папам, защитниками которого были императоры; этот орден, став богатым и могущественным, поставил себе вопрос: почему он существует? И тогда он порвал с папой, императором, польским королем. Он захотел существовать ради самого себя. Отсюда и начинается современная история Пруссии. И, действительно, Михелет прав, когда он говорит, что вся эта философия в высшей степени прусская, что она могла возникнуть только в Пруссии и что только эта страна предназначена к тому, чтобы усовершенствовать и дополнить ее.

ЛЕКЦИЯ 18

<...> Но сама школа Гегеля разбилась на несколько фракций, или партий, которые присвоили себе названия правой, левой и центра. Немцы, для того чтобы дать самим немцам понятие об их философском движении, пользуются французской политической терминологией: они говорят, что Кант установил учредительное собрание, Фихте – комитет общественного спасения (некоторые сравнивают его с комитетом, другие – с Наполеоном), Гегель дал хартию немецкой философии и является законным ее государем. Впрочем, другие, наоборот, сравнивают Шеллинга с Бурбоном,

который стремится реставрировать легитимную монархию, иные же сравнивают его с Наполеоном, который высаживается на берег с целью уничтожить конституцию.

Прежде чем излагать дальше историю воплощения философских идей, что привело бы нас к славянским странам, мы сделаем следующее общее замечание: оппозиция против чистой немецкой мысли, против немецкой школы была в Германии сосредоточена среди людей воображения и действия.

Все поэты были противниками этой философии. Жан Поль, например, в своем сочинении об изящных искусствах стремился выставить в смешном виде эстетические формулы Канта. Якоби много путешествовал, он жил в течение некоторого времени в Женеве, он знал движение европейских идей, он предвидел и предчувствовал опасности, угрожающие Германии, он сам вмешивался в политику. Шлегель долго и ужасно страдал от унижения Германии; для того чтобы укрепить ее, он хотел вернуть ее к католицизму, а с другой стороны, он попал в объятия Австрии, но, зная недобросовестность австрийского министерства, он потерял мужество и умер полный скорби и почти впавший в отчаяние.

Все эти люди обладали чувством реальности, которого не было у философов школ. Они стремились придать этой философии больше жизни и больше действия.

Я удивляюсь, что ни один историк и ни один немецкий философ еще не оценил влияния французских идей на философию немецких школ. Нет сомнения, что Сен-Мартен и в особенности де Местр повлияли на деятельность Шлегеля, Якоби и даже Шеллинга.

Шлегель первый обеспечил в Германии популярность произведений Сен-Мартена и многое из них заимствовал. Шеллинг изучал Бёме, немецкого сапожника, который, находясь вне философских школ, создал обширную теософскую систему; Шеллинг находил в сочинениях Сен-Мартена развитие и объяснение этой системы. И, действительно, судя по тому, что мы можем теперь предположить относительно системы Шеллинга, она есть не что иное, как смесь идей Бёме и Сен-Мартена.

Шлейермахер, один из религиозных философов, который основал всю философию на чувстве, также соприкасается с иностранными идеями; он долго был членом «Моравских братьев» и, следовательно, мог подвергнуться влиянию идей Гуса, отражавших славянскую жизнь.

Оригинальная сторона учения Шлейермахера состояла в том, что он хотел построить церковь на основе разума. Он чувствовал неспособность индивидов найти абсолютную истину. Согласно ему, Бог раскрывается в чувстве. Таким образом, вместо того чтобы учить людей религии, следует разбудить в них религиозное чувство. Всякий человек может, таким образом, стать священником; следовательно, Шлейермахер доводит протестантизм до его крайнего предела. Всякий человек должен быть священником и должен иметь свою собственную религию, потому что всякий человек владеет частицей божества, которая раскрывается в его индивидуальном

чувстве. Бог, следовательно, является неким видом церкви, составленной из бесконечного множества божественных индивидуальностей. Когда мы подобным образом соединяем массу индивидуальностей и стремимся возбудить в них религиозное чувство, тогда эти индивидуальности творят общую истину, творят догму. Следовательно, согласно ему, догмы нет, но человеческая ассоциация должна постепенно выработать свою догму.

Мы видим, что у Шлейермахера, Шлегеля и Шеллинга начинается идея, новая для немецкой философии, а именно — идея *ассоциации*.

Эта идея, в конце концов, разрушает *гегелевскую* школу, не имеющую формул, которые могли бы удовлетворительно объяснить ассоциацию, и не чувствующую даже потребности в таких формулах. Шлейермахер основывает ассоциацию на религиозном чувстве, Шлегель выводит ее из правил католической церкви и прослеживает движение этого принципа в истории, Шеллинг стремится установить согласие между политической и религиозной ассоциациями. Таким образом, *ассоциация* — это великая проблема, поставленная теперь перед немецкой философией.

Прежде мы сравнивали Канта с великим герцогом Альбертом, который, будучи настоятелем и главою Тевтонского ордена, сделался государем и таким образом разорвал с церковью и королевской властью; мы можем сравнить Фихте и всех философов его школы с бранденбургскими маркграфами, которые противопоставили церкви свое Я, имея в виду при этом только расширение своей власти в ущерб церкви и Германской империи. Гегель напоминает короля Вильгельма III, который после раздела Польши мог бы преспокойно наслаждаться плодами своих побед, если бы не увидел вдруг опасности, угрожавшей со стороны Франции. Шеллинг вместе с теперешним прусским королем образует, так сказать, один индивид, стремящийся изыскать базис прусского государства.

Без сомнения, тот из этих философов, который трудится больше всех, и единственный, который трудится всерьез, — это прусский король, ибо в то время, как гегелевская школа в своем чисто школьном восторге воображает, что она открыла все политические и религиозные тайны и речь идет только о том, как применить это знание, прусский король сознает все трудности, вытекающие из положения его государства. Он знает, что в этом государстве существует литовская раса, которую в течение долгих веков его предки жестоко угнетали; он знает, что все прусские учреждения происходят из старинных польских учреждений, а другие носят на себе печать XVIII в. Он знает, что все это вызывает постоянные трения. Наконец, в той же стране имеются провинции, где преобладают французские идеи или законы французского кодекса. Славянский элемент, испытывающий притяжение севера, также волнуется и возмущает это государство. Нельзя посредством пустой формулы заглушить зародыши всех этих различных течений.

История немецкой философии на севере завершается польским именем.

Михелет из Берлина, которому мы следовали при нашем изложении истории немецкой философии, заканчивает свою историю философии очень беглым обзором системы г. Цешковского. С другой стороны, история философии юга также завершается польским именем, Трентовским, которое волнует провинции католической Германии. Эти два человека могут рассматриваться как денационализованные славяне, как славяне, превратившиеся в рабов немецкой мысли. Они отчаялись в нравственной силе своей собственной национальности. В истории это может быть единственный пример добровольного подчинения. Они не верят больше в славянский ум; но, несмотря на все их старания стать немцами, какой-то непонятный принцип жизни волнует их, неведомо для них самих. Трентовский, рассматривая старую систему Шеллинга и систему Гегеля как две стороны одной и той же вещи, думает, что он обладает всей вещью; он стремится сейчас же стать наследником Шеллинга и Гегеля, т. е. он стремится стать во главе интеллектуальной Германии.

С другой стороны, Цешковский в нескольких сочинениях, которые он только что опубликовал, пускает в ход несколько выражений, весьма опасных для немецкой философии. Можно думать, что огромный авторитет, которым он теперь пользуется в Берлине, происходит от некоторого рода ужаса, который он внушает философам. Он думает, что философия дошла до такого момента, когда она, наконец, должна сделать кое-что, и он всеми своими силами призывает к *действию*; он находит, что человеческий ум уже достаточно развился посредством упражнений для того, чтобы сразу постигнуть истину и применить ее к *действию*.

Эти люди, и тот и другой, как будто предназначены для того, чтобы посеять смуту в интимных кабинетах немецкой философии. Философия презирает тех, кого она называет чернью, — политиков и журналистов, которых она считает выродившимися; но эти два поляка, свободно разбирающиеся во всех философских вопросах, внушают [немецким] философам настоящий ужас. Они напоминают тех поляков, которых мы находим иногда в русских или австрийских армиях; отчаявшись в успехе своего национального дела, они служат под вражескими знаменами и все же распространяют в армии опасное возбуждение. Эти люди не могут, несмотря на все их желание, сделаться рабами.

Теперь, когда философия дошла до того пункта, где она поняла необходимость объяснить философски ассоциации и дать формулу политического положения, мы прекратим нашу историю; в ближайший вторник мы дадим очерк об идее *собственности* у славян, о первой ассоциации, т. е. о *землевладельческой* ассоциации у славян, а затем о *политической ассоциации*. Мы изложим системы Трентовского и Цешковского, которые являются продолжением систем Гегеля и Шеллинга, а также взгляды Людвика Круликовского, система которого является итогом направления Якоби и Шлейермахера.

Трентовский, Цешковский и все философы, принадлежащие к немецким школам, не знают, вообще говоря, своей собственной литературы и, в частности, остаются чуждыми национальной жизни. Они радуются тому, что попали в немецкой философии на некую формулку, поразившую их своей глубиной. И вот тут они возвещают своему народу это философское открытие как самое новое и самое ценное; так, например, определение *Geist'a*, или духа, у Гегеля им кажется *nec plus ultra* философской формы. Этот дух, который образует единство во вселенной, пребывает внутри ее; дух этот занят только самим собой, он является целью своего собственного существования, отражается в себе самом; будучи выражением, так сказать, экстрактом, квинтэссенцией всей вселенной, он испускает из своего центра лучи, которые оживляют все мироздание. Эта сущность, которую Гегель называет духом, полностью описана в следующих стихах старого польского поэта Нарушевича, в оде, обращенной к Станиславу Августу и написанной еще до рождения Гегеля. Я не думаю, чтобы в каком-нибудь немецком сочинении имелось такое же точно определение *Geist'a*, согласно системе Гегеля.

By samej dajac pochop myśli, te jedynie
Miał za rzecz swego dzieła, za cel i naczynie,
Wtenczas, ze swej natury wysuwszy sie prawie,
W rownej duchom nadziemnym postawie...

Вот перевод: «Когда, давая импульс мысли, мы считаем ее сферой и целью своего собственного действия и своего собственного метода, тогда эта мысль сбрасывает свою земную оболочку и становится духом, получает духовное существование».

Но в Нарушевиче мы замечаем то отличие от немецкого мыслителя, что он рассматривает такой дух как историка творения, а не как самого творца, такой дух понимает творение, но не творит.

Немецкая философия не будет оказывать больше значительного влияния ни на Францию, ни на славянские страны; это легко понять: и во Франции, и в Польше были гегельянцы до Гегеля, т. е. люди, которые уже давно применяли на практике то, что Гегель и его школа произвели на свет в теории; вот почему французы и поляки первые поняли Гегеля; согласно моему мнению, они даже являются единственными, которые поняли его до конца. Когда я два года тому назад заявлял, что поляки и французы первые разоблачили систему Гегеля, то это имело вид парадокса. Я нахожу подтверждение этой истины в одном из сочинений самих немецких философов, а именно – в произведении Михелета из Берлина.

Поверите ли вы, что Гегель, после того как он в течение десяти лет преподавал философию в Берлине, оставил свою аудиторию в неведении по вопросу о том, верил ли он сам в Бога, в бессмертие души и в существование невидимого мира? Но в таком случае, чему же он их учил? Он не да-

вал им уроков химии или естественной истории, он учил их именно философии.

Но если он ничего не говорил о Боге, если он не сказал ничего важного, решающего по вопросу о Боге, бессмертии души и существовании невидимого мира, то что же получали от него его слушатели в течение десяти лет?

Более того, Михелет говорит, что близкие друзья Гегеля, те ученики, которых он предпочитал другим и которые позже стали руководителями [философских] школ, после долгих интимных бесед с ним уходили с различными убеждениями: одни были убеждены в том, что Гегель признает Бога, бессмертие души и существование того, что мы называем на обычном языке адом и раем; другие же выходили в другую дверь с совершенно противоположными убеждениями.

Гегель, согласно Михелету, вел дипломатическую игру, не осмеливаясь высказать открыто свою мысль. Фактом остается то, что эта мысль ясно изложена в его сочинениях; достаточно их прочесть, чтобы убедиться, что он не верил ни в один из тех догматов, о которых мы говорили; но нас удивляет то, что весьма ученые и умные немцы, которые потом даже стали профессорами философии, не сумели раскрыть этот секрет (скрытый, правда, за тяжелыми, запутанными фразами), который французские журналисты и несколько молодых поляков раскрыли уже после прочтения нескольких брошюр Гегеля.

ЛЕКЦИЯ 21

<...> Вообще все немецкие философы, не исключая даже и Трентовского, стремятся только объяснить и оправдать существующее. Аксиома Гегеля *все, что разумно, существует, и все, что существует, разумно* составляет основание всех их систем. Это спокойное и приятное занятие — объяснять исторически движение политических идей, разъяснять трудные пункты законодательства и конституций и, наконец, наслаждаться тем положением вещей, в создании которого сам не принимал никакого участия.

Все немецкие философы упорно стремятся пребывать в этом блаженном состоянии. Если мы будем искать в их сочинениях какой-либо политический идеал, то мы найдем только идеи, имеющие иностранное происхождение, идеи, заимствованные у Франции или Польши. Идеалом Гегеля была *монархическая конституция* в той форме, в какой она существовала во Франции при Карле X. Его ум не шел дальше этой формы. Он прибавил к ней лишь несколько прусских учреждений, которые ведут свое происхождение от эпохи существования Польской Республики, и несколько других учреждений, которые он предлагал ввести в Пруссии, как, например, майорат. При условии введения этих иностранных учреждений он воображал себе совершенное государство, политическое государство, которое должно было стать вечным, неизменное государство, которое яко-

бы происходило по прямой линии от божественной мысли, и он посвятил целый том доказательству того, в какой степени логическим и божественным является такое положение вещей.

Но в то время, как он рассуждал и стремился объяснить французскую конституцию эпохи Реставрации, эта конституция пала вследствие Июльской революции. Вам известно, что в результате революции она претерпела значительные изменения, точнее даже будет сказать, что Июльская революция ее убила. Таким образом, система, которая должна была оставаться неизменной, не смогла выдержать испытания одного восстания. Гегель должен был переделать свою систему и найти новые основания для того, чтобы оправдать новую хартию 1830 г. Ему не хватило для этого ни времени, ни смелости. Михелет, его друг, сам говорит, что он принял известие об Июльской революции с глубокой печалью и что он говорил о ней всегда с горечью. Потом началась революция в Польше, которая разрушила все иллюзии Гегеля, ибо, согласно этому философу, человечеству ничего не оставалось больше делать, как только наслаждаться тем счастливым существованием, которое оно получило в совершенных формах французской монархии, Российской империи и Австрийской империи, моделью и типом которых, однако, являлась прусская монархия. <...>

ЛЕКЦИЯ 22

<...> Здесь я хочу сделать одно замечание: много раз сравнивали Канта с польским философом Коперником. Говорили, что Кант заставил весь мир вращаться вокруг мысли, которая есть свет, подобно тому как Коперник доказал вращение планет, комет и всех звезд вокруг Солнца. Вы встретите это утверждение почти во всех книгах немецких философов. Всеми нашими силами мы протестуем против этого сравнения. Наоборот, немецкая философия не имела никакой иной тенденции, кроме тенденции приостановить движение вокруг Солнца и погрузить человеческую душу в землю; она помешала даже прогрессу точных наук в Германии. <...>

Немцы знают только смешные определения. Так, например, Гегель, говоря о кометах, утверждает, что это возможность воды. Но что это нам дает? Говоря о планетах и звездах, он всегда спасается при помощи следующих слов: это «положительный» свет, а это «отрицательный» свет, это «тождество» притягательной силы и тепла и т. д. Но что происходит на планетах, на Солнце? С того момента как немцы сказали, что Бог раскрывается только в человеке, что мысль человека является последним выражением творения, они стали отрицать существование одушевленных существ во всех сферах природы, они считают, что все кометы, все планеты и все звезды являются только как бы привеском к Земле; они заставляют весь мир вращаться не вокруг Солнца, а вокруг философской кафедры. <...>



ТЫТУС ШЧАНЕЎСКИ (1808–1880)

Тытус Шчанеўскі – пісьменнік, крытык, аўтар філасофскіх артыкулаў, прысвечаных Г. Гегелю. Пераклаў з нямецкай на польскую мову працу Г. Гегеля «Лекцыі па гісторыі філасофіі» пад назвай «Парафразы Гегеля, з яго “Уводзін у гісторыю філасофіі”», дзе выказана гегелеўская канцэпцыя гісторыка-філасофскага працэсу: «Уся гісторыя філасофіі ёсць, па сутнасці сваёй, унутрана неабходны паслядоўны, паступовы рух». У 1842 г. у Вільні выйшла кніга Т. Шчанеўскага «Уводзіны ў гісторыю чалавечага духу» (*Przygotowania do nauki dziejów powszechnych i historii*), якая пераказвала гегелеўскую філасофію гісторыі. Т. Шчанеўскі вядомы таксама як пісьменнік пад псеўданімам Ізяслаў Блепоньскі (*Izasaław Blepoński*), аўтар кнігі «*Bigos hultajski, bzdurstwa obyczajowe*» («Бігас лянівны, маральнае гупства») (1844–1846).

У анталогіі публікуецца каментар да перакладу працы Т. Шчанеўскага «Парафразы Гегеля, з яго “Уводзін у гісторыю філасофіі”», які дае ўяўленне пра погляды на праблемы гегелеўскай філасофіі таго перыяду ў нашым рэгіёне.

А. А. Лягчылін

• Пераклад каментарара Т. Шчанеўскага з польскай мовы выкананы Г. І. Клімовіч па выданні: *Szceniowski T. Parafrazy Hegla, z jego wstepy do Historij Filozofij // Athenaeum. 1842. T. 1. S. 3–5.*

ПАРАФРАЗЫ ГЕГЕЛЯ, ИЗ ЕГО «ВВЕДЕНИЯ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ»

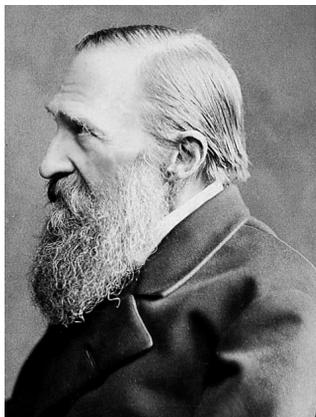
НЕСКОЛЬКО СЛОВ ЧИТАТЕЛЯМ

Желая принести удовлетворение досточтимому издателю «Атенеума», который хотел получать от меня статьи на философские темы, и одновременно испытывая потребность быть полезным делу «Атенеума», не желая угощать читателей собственными невызревшими идеями в современности, когда в нашем народе зарождается собственный философский навык и известные соотечественники, когда пишут о предмете философии даже на иностранных языках, зарабатывают славу для себя, но, возможно, не для нас, я решил, что сейчас самое важное — познакомить общественность с представлениями о философии народа, который больше всего философских элементов в современности имеет, и с личностью, что наиболее мощно эти элементы упорядочить и представить смогла. Несомненной вещью, с которой соглашаются даже противники, является то, что Гегель разгадал весь таинственный порядок, что способствовал развитию мысли человеческой, и дал нам возможность познать философию не как ряд разрозненных и случайно появившихся систем, но как логическое следствие свершений человеческого духа, который в той эпохе, в тех конкретных обстоятельствах, в тех или иных отношениях должен был оказаться определенного рода и с определенными последствиями. Доказал он это в своей бессмертной «Истории философии», и без углубления в эти события ни одна философия уже не является возможной, никто без познания и понимания Духа не может приступить к дальнейшему исследованию явлений человеческой мысли. Для нас было бы желательно, если бы какой-нибудь известный переводчик перелил бы все, что Гегель немного запутанно провозгласил, в наш язык и, отложив всякие другие занятия, откинув всякие другие соблазны, которыми иные предметы привлекать могут, занялся бы их переводом, я к этому не способен. Только тут, для более быстрого знакомства моих соотечественников с этим великим человеком, решил переслать в «Атенеум» не перевод вступления Гегеля к его «Истории философии», а «Парафразы, суждения Гегеля», из которых пытался извлечь его мысль. Не стоит пока вопрос, является ли перевод этих парафраз хорошим, припомним здесь лишь, что ответил Солон, когда у него спросили, является ли созданное им право хорошим, — совсем нет, но оно таково, чтобы афиняне могли ему подчиниться. И эти парафразы также не являются точными и идеальными, но они таковы, что позволяют понять нашу интеллектуальную ситуацию, и если этого условия, т. е. ясности и доступности, достаточно, для нас этого достаточно, а мне утешением будет.

Титус Щеневский

10 сентября 1841 г.

Седлице



ЮЗАФ ІГНАЦЫ КРАШЭЎСКИ (1812–1887)

Юзаф Ігнацы Крашэўскі – польска-беларускі пісьменнік (вядомыя псеўданімы: *Bogdan Bolesławita, Kaniowa, Dr Omega, Kleofas Fakund Pasternak, JIK, B. B.*), гісторык, фалькларыст, рэдактар, публіцыст, выдавец. Творы пісаў па-польску, сёння лічыцца адным з найбольш значных і вядомых польскіх пісьменнікаў. Распачынальнік рэалістычнай прозы ў польскай літаратуры. Нарадзіўся 28 ліпеня 1812 г. у Варшаве. Брат мастака і фатографа Люцыяна Крашэўскага і пісьменніка і кампазітара Каэтана Крашэўскага. Ю. І. Крашэўскі скончыў Свіслацкую гімназію, потым – Віленскі ўніверсітэт. Удзельнічаў у паўстанні 1830–1831 гг., за што сядзеў у Лукішскай турме, пазбегнуўшы ссылкі. З 1833 г. жыў у маёнтку Доўгае каля Пружан (сучасная Брэсцкая вобласць), з 1837 г. на Валыні, затым у 1853 г. у Жытоміры. У 1841 г. стаў заснавальнікам часопіса «Атэнеум» (*Athenaeum. Pismo Poświęcone Historji, Literaturze, Sztukom, Krytyce i t. d.* (1841–1851)), які выдаваўся ў Вільні. Запрасіўшы да супрацоўніцтва айчынных літаратараў і гісторыкаў, Ю. І. Крашэўскі зрабіў *Athenaeum* цэнтрам літаратурнага жыцця Беларусі, Літвы, Украіны і Польшчы. *Athenaeum* выходзіў перыядычна: штогод 6 дзесяціаркушавых тамоў (выдадзена 66 нумароў). У *Athenaeum* былі раздзелы «Гісторыя», «Літаратура», «Мастацтва», «Крытыка», «Рознае». Часам з’яўляўся раздзел «Філасофія».

У 1841 г. (т. 4) друкуюцца філасофскія нарысы «Пра правілы цывілізацыі народаў» Х. Ржавускага, «Пра філасофію» Т. Шчанеўскага.

У 1842 г. друкуюцца працы Т. Шчанеўскага «Парафразы Гегеля, з яго “Уводзін у гісторыю філасофіі”» (т. 1, 2, 5) і «Пра закон неабходнасці» (т. 6), «Філасофскі фрагмент» (т. 4) – без аўтара. У 1844 г. (т. 2) была надрукавана праца Элеаноры Зяменцкай «Колькі слоў пра Шэлінга» (т. 1), «Філасофія і гісторыя» – без аўтара. У 1845 г. (т. 1) Ю. І. Крашэўскі публікуе фрагменты перакладу працы французскага філосафа Аўгуста Ота «Гегель і нямецкая філасофія» пад назвай «Дэя гегелеўскай сістэмы». У 1845 г. яна выйшла асобным выданнем у Вільні.

Затым быў прапанаваны чытачу пераклад фрагментаў працы Г. Гегеля «Лекцыі па гісторыі філасофіі», якія Ю. І. Крашэўскі назваў «Нарыс гісторыі філасофіі паводле Гегеля» (1845, т. 2).

Наступны пераклад – фрагменты «Філасофіі прыроды» з таго ж самага выдання прац Г. Гегеля (1845, т. 3).

У 1858 г. Ю. І. Крашэўскі стаў рэдактарам «Штодзённай газеты», пазней «Польскай газеты», друкаваўся ў газеце «Віленскі кур'ер». З 1859 г. жыў у Варшаве. Калі пачалося паўстанне 1863–1864 гг., Ю. І. Крашэўскі, баючыся арышту, назаўжды пакінуў Польшчу. З 1863 г. жыў у эміграцыі ў розных гарадах Германіі, больш за ўсё ў Дрэздэне, дзе меў сваю друкарню. Выдаваў публіцыстычны штогоднік «Рахункі» (1866–1870), а таксама часопісы. У 1884 г. асуджаны германскімі ўладамі за супрацоўніцтва з французскай разведкай і трапіў у турму Магдэбурга. Вызваліўшыся пад заклад, ён паехаў лячыцца ў Італію. Памёр у Жэневе 19 сакавіка 1887 г.

Сёння Ю. І. Крашэўскага называюць адным з самых вялікіх польскіх пісьменнікаў, «польскім Дзюма» – праз яго гістарычныя аповесці і раманы, якія грунтуюцца на дакументальнай аснове, што ўтварылася пад уплывам менавіта польскай гістарыяграфіі. Як пісьменнік Ю. І. Крашэўскі вызначаўся неймавернай плённасцю, пакінуўшы па сабе мастацкія раманы і аповесці (каля 223), а таксама працы па літаратуразнаўстве, філасофіі, гістарыяграфіі, этнаграфіі, археалогіі і інш. – усяго каля 600 тамоў твораў. Паўплываў на творчасць Янкі Купалы, Элізы Ажэшка, Генрыка Сянкевіча.

У анталогіі публікуюцца выбраныя каментары прац Ю. І. Крашэўскага, якія даюць дасканалае ўяўленне пра погляды на гегелеўскую філасофію ў той час.

Я. С. Кунцэвіч

• Пераклад з польскай мовы фрагментаў прац Ю. І. Крашэўскага выкананы Г. І. Клімовіч па выданні: *Kraszewski J. I. Idea systematu Hegla przoz A. Ott // Athenaeum. 1845. T. 1. S. 93–100 ; Idem. Rys historii filozofji wedlug Hegla // Athenaeum. 1845. T. 2. S. 36–37.*

ИДЕЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ

Таковы общие выводы учения Гегеля. Здесь мы только упомянем способы рассуждения, с помощью которых Гегель приходит к своим выводам. Средствами, позволяющими ему это сделать, являются гибкость и неточность значений немецких слов, особенно легкость превращения прилагательных в существительные, составления новых слов. Гегель делает существительные наречиями, артиклями и с помощью этих новых слов создает целые предложения. Например, быть в себе, для себя, для другого и др. Эти термины, обозначающие лишь отношения, таким образом становятся реальностью и субстанцией посредством форм речи, считающимися существующими сами по себе, как если бы они действительно были субстанцией.

Кроме того, многие слова немецкого языка имеют несколько значений, и Гегель без стеснения использует также несколько слов, имеющих одно и то же значение. Выше мы показали использование слова *aufheben*, которое одновременно означает и «удерживать», и «разрушать»; и слово *offenbar*, означающее «хлипкий» и почти то же самое, что и *geoffenbart* — «раскрыто». Часто очень важные аргументы основываются на простом употреблении двусмысленных слов.

Таким образом, они разбирают выражения и придают им этимологическое значение, которого у них в реальности не существует. Например, *Urtheil* («рассудок») превратился в «первопричину» и т. д. Они говорят, что немецкий язык настолько философичен, что даже его формы являются выражением философских истин. К сожалению, любая доктрина языка может утверждать то же самое, однако если эти этимологии никакого значения не имеют в переводе на другой язык, то философия, отклоняющаяся от подобных аргументов, отвергает разум, развлекаясь пустыми играми.

Но Гегелю недостаточно издевательств над немецким языком; его собственная система дает ему самые странные рассуждения. То, что он доказал относительно идеи, считается уже доказанным фактом в отношении бытия, и наоборот; например, мысль — общее, поэтому бытие — общее; количество — это общая мысль и, следовательно, имеется общее бытие.

Все идеи, проистекающие друг из друга, объявляются равнозначными. Например, отрицание подразумевает утверждение, и, следовательно, утверждение приравняется к отрицанию; причина ведет к следствию, поэтому следствие равно причине; единство подразумевает вывод множественности, поэтому единство и множественность — одно и то же.

Последующее рассуждение в сочетании с предыдущим представляется как новый вывод, например, определенное существо вместе является причиной и следствием, единственным и многим и т. д. Любое ограничение рассматривается как противопоставление, сущность, состоящая из ча-

стей, считается содержащей противоречие внутри себя. Все, что доказано в отношении конкретной идеи, являющейся частью общей идеи, считается уже доказанным в отношении общей идеи.

Поскольку две категории отношения могут применяться к одной сущности, вывод о том, что отношения не существует или что его члены равны, является одним. Так, об определенном объекте можно сказать в соответствии с той точкой зрения, с которой мы на него смотрим, это другое или это то же самое. Одна и та же вещь может быть условием существования другой вещи, вместе содержатся в другой вещи и иметь свои собственные условия существования в чем-то еще, следовательно, условие и вещь, зависящая от этого условия, — одно и то же. Когда единство двух членов отношения доказано, отношение сохраняется, но как единственное и общее ограничение в предыдущем примере; отношение условий к содержанию существует как необходимость.

Когда он определяет противоречие в какой-либо сущности, имеющей в себе отрицание или отношение, какой отсюда делает вывод? О множественности сущностей. Да, единство, являющееся результатом возвращения существа к самому себе, многогранно. Воля (практически), будучи внутренне противоречивым отношением, становится волями, между которыми устанавливаются отношения.

Дефис всегда содержит спецификацию атрибута. Это, согласно Гегелю, истинное использование его, умозрительное использование в соответствии с разумом. Он также использует его по большей части таким образом, однако не всегда, потому что ясно, что если бы этот дефис (связка) иногда не выполнял только функцию простого утвердительного ответа, никакое рассуждение таким образом не могло бы быть выведено. Для Гегеля, когда мы говорим, что вещь такова, что человек, например, плох или хорош, этим мы выражаем не простое отношение, а суть самого предмета. Он презирует философов понимания (*enteudement*), которые различают различные отношения одной вещи и в зависимости от того, как они рассматривают вещь в том или ином отношении, утверждают ее различные свойства. Для него отношение вещей уже заменяет их определение; и этот принцип в его руках — мощное средство установления единства и различия.

Таким образом, категории сущности считаются противоречивыми сами по себе и равными друг другу, потому что все, что имеется в отношении к себе, есть в отношении к другому; поэтому часто используемые слова «внутри» и «за себя» взяты без различия и в разных значениях. «Сама по себе» может означать: 1) вещь в себе, независимо от отношений; 2) вещь до ее развития; семя — дерево само по себе, ребенок — человек сам по себе¹; 3) вещь, какой она есть для нас, как мы видим на первый взгляд, но не та-

¹ В значении *inpolentia*. — *Przypis Tłumacza*.

кой, какова она есть на самом деле (как раз противоположное значение). «Для себя» обычно говорят об отражении существа, возвращении сущности к себе, возвращении ее, из которой возникает единство и отрицание противоречия. Вещь в себе и для себя используется для отношения с самим собой, отношения, в котором чаще всего предполагают познание самого себя, вещь для себя является тем, чем она является на самом деле и знает себя. Вещь сама по себе и для себя — это вещь для себя и для нас.

С помощью таких рассуждений и формул Гегель пытался опровергнуть принятые им ранее представления. Имеем ли мы право удивляться подобному искушению, порождаемому таким методом? Понимание, говорит Гегель, упрямо, поэтому его нужно сильно ударить; мы можем одолеть его, только если будем бороться с игривостью слов и аргументов вроде чисто логических. Итак, пойдем на его землю? Давайте сразим его нашим собственным оружием, давайте, в свою очередь, будем бороться со всеми его различиями, всеми кажущимися несовместимыми противоречиями. — Но этого Гегель не сделал, хотя и обещал больше всего, об этом поговорим в другом месте.¹

Ю. И. Крашевский

Идеи учения Гегеля вышли в 1844 г. под названием *Hegeil et la Philosophie allemande on Expose et examen crilique des principaua systemes de la Philosophie allemande depuis Kant et specialement de celni de Hegel p. A. Ott. D. en Droit. Paris Joubert. 8. 544. pp.*

С Гегелем у нас, как и со многими другими великими делами и именами, как и с философией в некотором роде, дело обстоит следующим образом: о нем много говорят, но о нем и мало знают. Мы смелы, когда говорим только о математике. Итак, мы хотели бы познакомиться с его учением, и поэтому, несмотря на неумелость, которая, вероятно, была слишком очевидна для такого рода работы, мы взяли на себя перевод, чтобы быстрее разместить его в «Атенеуме». Будем прощены за странные слова, мрачные выражения и другие ошибки. Предполагается, что вещь будет более виноватая, чем мы, без создания слов, без определения новых уже используемых значений², с этим было невозможно справиться. Пожалуйста, простите нас и попросите внимания читателей, если эта работа окажется полезной или даже интересной, мы пытаемся продолжить философские переводы и отрывки.

Ю. И. Крашевский

¹ Dzieło, z którego wyjęliśmy dla Athenaeum.

² Мы знаем новую философскую терминологию, особенно Трентовского, но мы не приняли ее, не без важной причины, мы предпочли наши иностранные и легко понятные слова новым, неразрывным и трудным для понимания, отягчающим понимание учения.

ЗАМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА (К ОЧЕРКУ «ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ» Г. ГЕГЕЛЯ)

Из этого короткого очерка истории, который представляет только главные события, досконально можем себе представить положение, которое определил себе Гегель. Он представляет себя венцом, конечным исполнением и абсолютной правдой, безошибочным методом. Но, опираясь на его собственные данные, его же можно легко и опровергнуть.

Философия, поясняет он, всегда есть единая философия, а отдельные системы и школы — этапы цельности. Точно так, а не иначе, нам следует рассматривать и философию Гегеля. После смерти Мастера его ученики пошли дальше, а его оставили далеко позади.

Появились вопросы непредвиденные, а также новое учение Шеллинга, которого Гегель уже рассматривает как последнее звено цепи: однако и мы его будем рассматривать как имеющего свое историческое значение.

Гегель оказывается так захвачен своим методом, своим открытием, что провозглашает его процессом Абсолюта, формой, все в себе содержащей, которая, вырываясь из условий человечества и временности, не колеблясь, провозглашает: *nec plus ultra*.

Тем временем развитие человечества представляется аксиомой, исходя из которой мы не можем предположить последнего слова, там, где последним словом была бы жизнь, но не смерть. Право духа есть постоянное развитие, и права этого его никто не лишит, потому что развитие — это жизнь, само бытие, а открытие последнего слова, Абсолюта, не оставило бы человечеству причин для жизни, цели, жизненно важной.

В большей степени принятие метода, который является конечным, с одной стороны, для Учителя было необходимо, так как показывает глубокую веру в свою силу, без которой ничего не делается, с другой стороны, он выродился в жесткую, частную точку зрения, согласно которой философия, как мы видели, становится непрерывной формой логики, а все остальное насильственно под нее подводится. Способ воззрения на деяние досконально здесь рисует человека и саму его Систему, из которой Гегель взирает на все и видит неоднократно что бы то ни было, но только то, что, по его мнению, на этом месте быть должно.

Представляем нашим читателям этот набросок истории (философии. — Г. К.) для ознакомления с системой, общую идею которой мы предвзительно разместили.

Верим, что ничто на свете не является случайностью, и наука Гегеля в истории человеческого разума тоже. Она имеет свою необходимость в границах времени, имеет, скорее всего, свою пользу для будущего. Влияние, которое оказывает на Германию, а также частично и на нас, оправдывает повсеместное ею занятие.



ТРАНСФЕР ІДЭЙ ФРЫДРЫХА НІЦШЭ

Фрыдрых Вільгельм Ніцшэ (1844–1900) – нямецкі філосаф, філолаг, паэт і кампазітар, які стаяў ля вытокаў філасофіі жыцця, што склала магнутную іншародную класічнай традыцыі плынь у заходнееўрапейскай філасофіі. Разам з К. Марксам і З. Фрэйдам Ф. Ніцшэ адносяць да так званых філосафаў падазрэння (П. Рыкёр), якія паставілі пад сумнеў многія тэзісы класічнай філасофіі, заклалі асновы новага метаду аналізу філасофскіх праблем і пашырылі сферу філасофскай веды. Задоўга да З. Фрэйда Ф. Ніцшэ выявіў «ілюзію самасвядомасці» і распачаў спробу даследаваць ірацыянальнае ў чалавечай псіхіцы, зафіксаваўшы выразнае адрозненне паміж свядомасцю і несвядомым, заклікаючы свядомасць і розум «быць больш сціпымі», бо іх паходжанне, прырода і функцыі носяць выключна рэактыўны характар.

Ф. Ніцшэ – ірацыяналіст, які толькі ў інстынкце бачыць адекватнае выражэнне волі да ўлады. Розум супрацьстаіць жыццю, дэфарміруе і забівае яго, скажаючы адчуванні органаў пачуццяў, якія «ніколі не хлусяць». Філософ надае яму другародную, прыкладную ролю ў пазнанні, адмаўляючы ў здольнасці разумець жыццё. Фізічны пачатак у чалавеку ён ставіць вышэй за духоўны, бо апошні з’яўляецца толькі надбудовай над сапраўдным падмуркам – жыццём цела як непасрэднага ўвасаблення прыроднай волі. Многія з ідэй Ф. Ніцшэ: аб недасканаласці чалавечага арганізма, аб чалавеку як біялагічна недасканалай істоце і да т. п. – паслужылі асновай для пабудовы філасофскай антрапалогіі М. Шэле-ра (1874–1928), Х. Плеснера (1892–1985) і інш.

Уплыў Ф. Ніцшэ на філасофію XX ст. вельмі вялікі. Цяжка назваць філосафа, які б апынуўся па-за фокусам яго ідэй. Пад такім уплывам варта разумець, хутчэй, тэматызацыю ім большасці сучасных тэкстаў, пачынаючы ад «Захаду Еўропы» О. Шпенглера (1880–1936) і заканчваючы працамі Х. Артэгі-і-Гасета (1883–1955), позняяга Э. Гусерля (1859–1938), Э. Юнгера (1895–1998), К. Г. Юнга (1875–1961), Т. Мана (1875–1955), Г. Ібсена (1828–1906), М. Хайдэгера (1889–1976), які фактычна адкрыў Ф. Ніцшэ як «апошняга метафізіка», К. Ясперса (1883–1969), Т. Адорна (1903–1969), М. Харкхаймера (1895–1973) і інш.

З 1960-х гг. актуалізацыя яго ідэй ажыццяўлялася ў асноўным у двух напрамках. З аднаго боку, гэта разнастайныя літаратурныя версіі, звязаныя



з імёнамі экзістэнцыялісцкі арыентаваных мысляроў: А. Мальро (1901–1976), Ж. Батая (1897–1962), М. Бланшо (1907–2003), П. Класоўскага (1905–2001), А. Камю (1913–1960) і інш., якія спрабавалі аб’яднаць эстэтычныя і маргінальныя сюжэты творчасці Ф. Ніцшэ, спалучаныя з тэмамі экзістэнцыі, смерці, уключаючы і смерць Бога; з іншага – вельмі ўплывовыя і ўжо класічныя, постмадэрнісцкія інтэрпрэтацыі Ж. Дэлэза (1925–1995), М. Фуко (1926–1984) і Ж. Дэрыда (1930–2004). Так, кнігі М. Фуко сталі не толькі каментарамі да «генеалогіі маралі», але і развіццём генеалагічнага метаду Ф. Ніцшэ. Ж. Дэрыда лічыў Ф. Ніцшэ «дэканструктарам да дэканструкцыі», які вызваліў знак і пісьмо ад падпарадкавання гвалту і праўдзе. Р. Рорці (1931–2007) убачыў у ім свайго непасрэднага папярэдніка ў жанры іроніі. Найбольш цікавай і ў той жа час па-філасофску абгрунтаванай застаецца інтэрпрэтацыя ідэй Ф. Ніцшэ Ж. Дэлэзам, які сцвярджаў неабходнасць асэнсавання яго ўнёску ў філасофію і адносін да галоўных традыцый еўрапейскай метафізікі. Ж. Дэлэз паказаў таксама непарыўнае адзінства творчасці філосафа і яго жыцця, зрабіў акцэнт на прысутнасці гэтага адзінства ў досведзе Ф. Ніцшэ, блізка падышоў да раскрыцця «логікі сэнсу» найважнейшых і не заўсёды выразна праявітых самім Ф. Ніцшэ канцэптаў «звышчалавека», «волі да ўлады» і «вечнага вяртання».

Захапленне ідэямі Ф. Ніцшэ ў рускай культуры ў канцы XIX ст. насіла эпідэмічны характар. Мода на Г. Гегеля ў 1830–1840-я гг. і захапленне І. Кантам у 1860–1870-я гг. змянілася ў самым канцы стагоддзя цікавасцю да Ф. Ніцшэ. Хоць гэтае захапленне стала яркім прыкладам рэцэпцыі і акумуляцыі заходнееўрапейскіх ідэй вельмі спецыфічным рускім менталітэтам, але «рускі Ніцшэ» істотна адрозніваўся ад заходнееўрапейскага. З’яўленне тут ідэй Ф. Ніцшэ, што было не павярхоўным запазычаннем, а вынікам духоўнага развіцця рускай культуры, стала падставай для далейшага самавызначэння і ажыццяўлення ўласных ідэй, аж да сутыкнення розных духоўных плыняў і кірункаў. Яго ідэі апынуліся ўцягнутымі ў ідэйную барацьбу альтэрнатыўных, перш за ўсё маральных, сістэм, а цэнтрам прыцягнення і своеасаблівым ключом да разумення вучэння Ф. Ніцшэ стала тут яго ідэя звышчалавека. Яна атрымала ў Расіі амбівалентнасць і вельмі супярэчлівыя інтэрпрэтацыі – ад цалкам негатыўных (як увасабленне зла, імаралізму, прагі да ўлады, паганства і да т. п.) да захоплены-апалагетычных (як заклік да свабоды і творчасці, барацьбы за абсалютныя, новыя рэлігійныя каштоўнасці духу). Сярод рускіх мысляроў, імёны якіх так ці інакш асацыююцца з Ф. Ніцшэ, варта згадаць Ф. М. Дастаеўскага (1821–1881), Л. М. Талстога (1828–1910), М. Ф. Фёдарова (1829–1903), У. С. Салаўёва (1853–1900) і інш. Толькі ў пачатку XX ст. у ацэнках вучэння Ф. Ніцшэ сталі пераважаць станоўчыя, звязаныя з прызнаннем наяўнасці ў яго працах ідэй рэлігійнага гуманізму, каштоўнасці творчай, параўнальнай з боствам, асобы, з трактоўкай звышчалавека як

маральнага ідэалу, сімвала разняволення індывіда, веры ў абсалютную каштоўнасць духу і мэты чалавечага стварэння.

Творчасці Ф. Ніцшэ прысвечана мноства публікацый, а вобразнасць яго твораў, у якіх думкі аўтара выказваюцца не заўсёды навуковай мовай, дае падставы для самых разнастайных інтэрпрэтацый. Праз арыгінальнасць і неадназначнасць яго працы прыцягвалі сталую ўвагу даследчыкаў у самых розных краінах.

У Беларусі ў самым пачатку ХХ ст. з'яўляюцца першыя водгукі на папулярную тады філасофію Ф. Ніцшэ. У газеце «Северо-Западный край» у 1903 г. публікуецца артыкул «Фр. Ніцшэ і “любоў да далёкага”». Дадзены артыкул – гэта тэзісы пасяджэння Мінскага таварыства аматараў прыгожых мастацтваў. У ім выкладаюцца ідэі Ф. Ніцшэ ў кантэксце разваг рускага філосафа С. Л. Франка, апублікаваныя ў зборніку «Праблемы ідэалізму» (Масква, 1902). З дакладам на пасяджэнні выступіў Д. М. Мейчык, абмеркаванне яго артыкула выклікала ажыўлены абмен думак. У ім прынялі ўдзел члены таварыства А. Ф. Аляксандраў, І. Я. Герцык, С. Д. Камінскі.

У анталогіі даецца ў поўным аб'ёме гэты газетны артыкул у сучаснай рускамоўнай версіі. Альтэрнатыўны пункт гледжання на ідэі Ф. Ніцшэ выказаў багаслоў Д. В. Скрынчанка (1874–1947), які з 1903 па 1912 г. працаваў настаўнікам гісторыі і лацінскай мовы ў Мінскай духоўнай семінарыі і быў рэдактарам «Минских епархиальных ведомостей». Ён апублікаваў у Пецярбургу ў 1908 г. працу «Каштоўнасць жыцця паводле сучасна-філасофскага і хрысціянскага вучэння». У ёй з рэлігійных пазіцый даецца крытычная ацэнка філасофіі Ф. Ніцшэ. У анталогіі змяшчаюцца аўтэнтычныя фрагменты з дадзенай кнігі, што выражаюць пункт гледжання аўтара на творчасць Ф. Ніцшэ.

Т. Г. Румянцава

• Артыкул на рускай мове друкуецца па выданні: *Мейчык Д. М. Фр. Ницше и «любовь к дальнему» // Северо-Западный край. 1903, 14 марта.*

ФР. НИЦШЕ И «ЛЮБОВЬ К ДАЛЬНЕМУ» (ДОКЛАД Д. М. МЕЙЧИКА В МИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ ЛЮБИТЕЛЕЙ ИЗЯЩНЫХ ИСКУССТВ)

Несколько времени тому назад Московское психологическое общество выпустило в свет под редакцией известного профессора Новгородцева сборник философских статей под общим названием «Проблемы идеализма». В этом сборнике помещена статья С. Л. Франка под выписанным выше заглавием, отличающаяся сравнительно большей общедоступно-

стью. В заседании литературной секции Минского общества любителей изящных искусств, происходившего 3 марта, Д. М. Мейчик ознакомил собрание с содержанием этой статьи, сведенным к следующим основным положениям.

1. Любовь к дальнему есть чувство, испытываемое ко всему, что отдалено от вас либо пространственно, либо временно, либо, наконец, морально-психологически. Это дальнее может заключаться в более отдаленных благах или интересах тех же «ближних» или благах «дальних» людей, сограждан, наших потомков, человечества; наконец, сюда подойдет любовь ко всему отвлеченному, любовь к истине, добру, справедливости, к идеалу, или, по выражению Ницше, — «к вещам и призракам».

2. Понятие «ближнего» и «дальнего» относительно: если мать удовлетворяет желания ребенка, то она проявляет это в виде любви к ближнему, если же она подвергает ребенка разным страданиям ради будущего его блага, то это будет любовь к дальнему. Сострадание сестры милосердия к больному — любовь к ближнему, причинение хирургических страданий больному для спасения его здоровья — любовь к дальнему. Еще резче противоположения ближнего и дальнего обнаруживаются в борьбе между интересами семьи, сословия, общества, государства и идеей справедливости или истины.

3. Любовь к дальнему требует разрыва с ближним. Это — *этика прогресса*, любовь к *стране детей*, а не *отцов*, любовь к будущему и презрение к настоящему.

4. Любовь к дальнему есть любовь *деятельностная, творческая*. Любовь к ближнему выражается в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая любовь к дальнему выражается в борьбе с окружающими людьми. Покорность и уступчивость, с этой точки зрения, заслуживают строгого осуждения.

5. Характерные черты любви к дальнему составляют *твердость и мужество*, жажда опасности.

6. Любящий дальнее идет на встречу с радостью: такая смерть имеет созидательную силу. Это — *этика активного героизма*.

7. Во имя дальних благ оправдывается беспощадная жестокость ко всем, кто препятствует достижению идеала.

8. Толкание падающего означает содействие скорейшему прекращению неблагоприятных современных условий быта, а не добивание слабых и немощных индивидов.

9. Ницше смеется над *добротою* как причиною лицемерия и застоя.

10. Одной из важнейших заслуг Ницше как моралиста является *установление им психологического факта* — существование в человеке бескорыстной любви к отвлеченным предметам, чуждой как эгоизма, так и альтруизма.

11. Любовь к призракам поясняется на примере любви матери к *плоду*, существу, еще не явившемуся на свет. Сам Ницше сближает эту любовь

с эгоизмом. Протест против *идеи долга* означает необходимость полного слияния должного и желательного. Благодаря этому отпадает учение о самоотвержении или самоотречении.

12. Любовь к призракам живет в душе человека скорее как инстинкт, чем как моральное предписание. Нарушение истины или справедливости испытывается почти как вред, нанесенный мне самому, моему спокойствию и счастью.

13. Сверхчеловек знаменует высшую степень развития человечества. Отличительными его признаками является *благородство и возвышенность*.

14. Учение Ницше может быть охарактеризовано как *аристократический радикализм*, или, вернее, как *идеалистический радикализм*.

15. Учение Ницше имеет часто *реалистическое* направление.

Доклад Д. М. Мейчика вызвал оживленный обмен мыслей, в котором принимали участие А. Ф. Александров, И. Я. Герцик, С. Д. Каминский, А. Н. Никольский и г. Каролицкий. Первый оратор заметил, что Ницше не нуждается в защите, которую принял на себя Франк, и свой взгляд на значение учения Ницше о морали вообще и «Заратустры» в частности пополнил сопоставлением этого литературного типа с новейшими произведениями Короленко и Горького. Д-р Каминский указал на статью Фулье, напечатанную в январской книжке «Русского богатства» за нынешний год под названием «Ницше о Гюйо». В этой статье, замечательной как по содержанию, так и по форме, убедительно доказывается неправильность основного положения Ницше, что эгоизм есть стремление к власти и что, напротив, альтруизм есть естественное следствие экстенсивной деятельности всякого организма (накопление избытка для передачи другим).

С особым вниманием публика слушала замечания И. Я. Герцика, сущность которых такова.

1. Интересно разобрать сущность статьи г. Франка, не касаясь вопроса, насколько верно автор передал нам взгляды Ницше. Статья знакомит нас с взглядами самого автора на нравственные вопросы. Г. Франк один из представителей идеалистического движения, охватившего некоторую часть нашей передовой интеллигенции, и поэтому его взгляды представляют для нас особый интерес. В своей статье автор находит возможность на основании чисто формального рассуждения установить общие принципы «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Автор рассуждает отвлеченно, не касаясь содержания того и другого рода любви. Но общественные явления слишком сложны, находятся постоянно во взаимной зависимости, и установление верных принципов при всяких условиях прямо невозможно.

Нельзя сказать, что любовь к ближнему всегда вредит любви к дальнему и наоборот. Зависит решение вопроса от того, каково содержание этой любви, какие средства носитель известного идеала признает годными для его осуществления.

Принцип «чем хуже, тем лучше» может привести к противоречию между любовью к ближнему и любовью к дальнему. Совсем другое — общепризнанный теперь принцип «чем лучше, тем лучше». Руководствуясь этим принципом, не только не станете в противоречие с любовью к ближнему, осуществляя любимый идеал, но наоборот, любовь к ближнему будет лучшим средством приближения времени его наступления.

2. Идеал любви к вещам и призракам приводит к старому спору о самодовлеющей цели науки и искусства.

Но жизнь достаточно уже показала нам, что и наука, и искусство процветают особенно тогда, когда их жрецы, проникнутые любовью к человечеству, горят желанием посвятить ему все свои думы и труды. Толстой, величайший художник нашего времени, никогда не признавал своего творчества самодовлеющей целью. Много лучших рассказов Тургенева написаны под влиянием данной им Аннибаловой клятвы борьбы с величайшим злом в России того времени — крепостничеством.

Автор приходит к противоположным выводам опять потому только, что рассуждает совершенно отвлеченно, исходя из одной принятой на веру идеи и не обращая внимания на поправки, вносимые жизнью.

В своем заключительном слове Д. М. Мейчик обратил внимание собрания на то, что вопрос о происхождении нравственных идей глубоко волнует современное образованное общество, и потому каждый мыслящий человек должен отдавать себе возможно ясный отчет в том, что он признает добром и злом, должным и не должным. Каков бы ни был верховный принцип нравственности, несомненно одно, что все, что мы считаем добром и злом, живет в нашей душе как определенные кристаллизовавшиеся душевные состояния или сущее наравне с нашими представлениями о законах физического мира. Не следует упускать из виду, что элементы, из которых слагается содержание нравственности, сами по себе гораздо менее многочисленны, чем элементы жизни внешнего мира, и нашли себе во всяком случае выражение в целом ряде исторических религиозных и философских систем. Таким образом, явления нравственного мира доступны нашему наблюдению и исследованию, если не в большей, то никак уже не в меньшей степени, чем явления мира физического. Жизнь нормального человека, несмотря на все его колебания и борьбу противоположных в нем стремлений и порывов, всегда представляется законченным единством и равновесием, что и указывает на ее закономерность. Поэтому нет оснований полагать, что наука о нравственности не может быть разрабатываема теми же методами и способами, какие применяются другими положительными науками. Если *категорический императив* существует, то присутствие его может и должно быть доказываемо такими же существами, какими доказывается действие тех или других законов природы: ведь и силы физические нам не видны, в существовании же их мы убеждаемся

по их внешним проявлениям путем различных комбинаций, логических и опытных. Открытие законов физических также не обходится без участия *творческого воображения* и подсознательной деятельности духа. Другая черта, сближающая, по-видимому, чисто *безразличную, беспристрастную и бескорыстную* теоретическую деятельность с *нравственным творчеством*, заключается в том, что на деле прежде тех или других истин, относящихся к внешнему миру, защищает от известных *симпатий и антипатий* данного субъекта, так же так называемое единство и неизменность истины есть не более, как отвлеченная идея, но в жизни же она составляет достояние немногих, и космологические и логические заблуждения царствуют в обществе с такой же силою, как и нравственное безобразие и уродства.



ДЗМІТРЫЙ ВАСІЛЬЕВІЧ СКРЫНЧАНКА (1874–1947)

Дзмітрый Васільевіч Скрынчанка – рускі гісторык, багаслоў, настаўнік. Нарадзіўся ў 1874 г. Вучыўся ў Варонежскай духоўнай семінарыі, Казанскай духоўнай акадэміі, якую скончыў у 1901 г. У акадэміі працаваў пад кіраўніцтвам рускага філосафа і багаслова В. І. Нясмелава. У 1901–1903 гг. выкладаў лацінскую мову ў Пермскай духоўнай семінарыі. З лістапада 1903 па 1912 г. працаваў настаўнікам гісторыі і лацінскай мовы ў Мінскай духоўнай семінарыі. З 1905 па 1912 г. быў рэдактарам «Минских епархиальных ведомостей». У 1908 г. у Пецярбургу апублікаваў дысертацыю «Каштоўнасць жыцця паводле сучасна-філасофскага і хрысціянскага вучэння», якую падрыхтаваў у Казанскай духоўнай акадэміі. Аналізуючы праблему каштоўнасці жыцця, ён раскрытыкаваў аптымізм, песімізм і меліярызм, у тым ліку ідэі Ф. Ніцшэ, і паказаў, што яны маюць свае вытокі.

З 1913 г. Д. В. Скрынчанка выкладаў у Марыінскай гімназіі Жытоміра, працаваў у газеце «Жизнь Волыни». У 1913–1919 гг. ён пражываў у Кіеве, выкладаў у II Кіеўскай класічнай гімназіі. З 1920 г. знаходзіўся ў эміграцыі, пражываў у горадзе Нові-Сад (Сербія). У 1921–1937 гг. выкладаў у Сербскай жаночай гімназіі гісторыю і рускую мову, у 1937–1941 гг. у мужчынскай гімназіі – Святое Пісанне, гісторыю, лацінскую мову. У 1943–1944 гг. быў дырэктарам рускай гімназіі. З 1945 па 1947 г. працаваў бібліятэкарар у Таварыстве па культурным супрацоўніцтве Ваяводзіны і СССР. Пахаваны на Успенскіх могілках

у Нові-Садзе. Творчая спадчына Д. В. Скрынчанкі складае больш за 500 прац.

У анталогіі публікуюцца фрагменты з яго твора «Каштоўнасць жыцця паводле сучасна-філасофскага і хрысціянскага вучэння» ў арфаграфіі таго часу.

А. А. Лягчылін

• Друкуецца па выданні: *Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению.* СПб., 1908. С. 58–131.

ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ ПО СОВРЕМЕННО-ФИЛОСОФСКОМУ И ХРИСТИАНСКОМУ УЧЕНИЮ

УЧЕНИЕ О ЖИЗНИ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Недавно умерший немецкий философ Фридрих Ницше является представителем пантеистической философии, и в своих взглядах на жизнь он, подобно графу Л. Н. Толстому, является оптимистом; но оптимизм Ницше совершенно другого характера, чем оптимизм Толстого. В то время, как Толстой, высоко ценя жизнь, требует уничтожения животной личности человека и вообще личной жизни во имя высшей жизни, Ф. Ницше, наоборот, требует подъема личности человеческой и страшно возмущается теми учениями, которые стремятся принизить эту личность.

Но прежде чем приступить к изложению учения Ницше о жизни, мы считаем нужным уяснить, каким образом пришел он к пантеизму.

На первых порах Ницше находился под влиянием Шопенгауэра¹, но затем освобождается от этого влияния, и из ученика великого пессимиста делается его врагом, называющим философию Шопенгауэра «басней безумия»². Теперь он становится на самостоятельную дорогу. О своей самостоятельности в области философских исследований Ницше говорит так: «Во всяком случае, я неохотно спрашивал о дорогах, — это всегда было не в моем вкусе. Я лучше сам заботился и отыскивал дорогу»³.

¹ См.: Куно Фишер. А. Шопенгауэр. М. 1896, стр. 508–509; а также Г. Брандес. Ф. Ницше / Русск. мысль. 1900 г. ноябрь, стр. 132; Фр. Ницше. Происхождение трагедии. Пер. Н. Полилова. СПб. 1899 г. стр. 23, 26, 41, 143–144 и др.

² Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Пер. под ред. Арс. Введенского. СПб. 1900 г., стр. 152.

³ Ф. Ницше. *ib.*, с. 213.

Освободившись из-под влияния Шопенгауэра, Ницше должен был строить себе свое мировоззрение; при этом он не мог не считаться с великим и могучим фактором человеческой жизни и истории — религией, основывающейся на вере в бытие личного Бога. Но философская мысль Ницше привела его к отрицанию Бога. В этом случае Ницше примкнул к тем, которые, по его характерному выражению, «убили Бога». «Слышали ли вы, говорит он (“Антихрист”, т. V, стр. 164), о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и непрестанно кричал: “Я ищу Бога, я ищу Бога”. — Все вокруг него смеялись и острили. Но безумный человек бежал в толпу и, пронизывая всех своим взглядом, воскликнул: где Бог? Я вам скажу: Мы его убили — я и вы. Мы все убийцы. Но как мы это сделали? Как могли мы выпить море? Кто дал нам эту губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвавши землю от ее солнца? Куда идет теперь она? Куда идем мы? Прочь от солнца? Не падаем ли мы непрерывно? Идем назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в безконечном ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее?

Не наступает ли все более и более темная ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим шума могильщиков, погребающих бога? Разве не доносится до нас запах тления? И боги истлевают. Бог умер. Бог не воскреснет. И мы его убили. Как утешимся мы, убийцы из убийц? Самое могущественное и святое Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами. Кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какая искупительная празднества, какая священная игра нужно будет придумать? Разве грандиозность этого дела не слишком громадна для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, этим самым будет принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история»¹. «Это убийство Бога только началось, и особенно оно последует в будущем. Я пришел, продолжал безумный человек, слишком рано. Мое время еще не наступило. Это страшное событие еще в пути, еще идет, — еще не дошла весть о нем до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, и деяниям нужно время, — после того, как они уже совершены, — чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше, чем самая отдаленная звезда; ах, все-таки вы его совершили»². Как видно из этих слов Ницше, отрицание Бога было для него делом мучительных душев-

¹ Л. Шестовъ. Добро въ учении гр. Толстого и Ф. Ницше. СПб., 1900 г. Стр. 120–121.

² Л. Шестовъ, стр. 122.

ных переживаний; а когда он укрепь в этом своем отрицании, тогда он начинает уже считать это отрицание как необходимое и должное, потому что все божества являются уже для него пустою выдумкою поэтов и фантазеров. «Ахъ, восклицаетъ Ницше, существуетъ такъ много вещей между небомъ и землей, о которыхъ позволяли себе мечтать одни поэты. И особенно надъ небомъ: потому что все божества только подобия и измышления поэтовъ. Поистине — насъ всегда притягиваетъ именно къ царству облаковъ: на нихъ мы сажаемъ своихъ пестрыхъ баловней и называемъ ихъ тогда богами и сверхчеловеками. Они какъ разъ достаточно легки для этихъ стульевъ. — Все эти боги и сверхчеловеки. Ахъ какъ мне надоело все это недостижимое, что непременно должно быть событиемъ»¹. Отрицание Бога, мыслить нашъ философъ, неизбежно еще и по другимъ основаниямъ, которыя Ницше изложилъ вь форме беседы Заратустры съ однимъ своимъ великимъ последователемъ — «сквернейшимъ», по своеобразной терминологии Ницше, «человекомъ»; эти основания богоубийства Ницше вкладываетъ вь уста сквернейшаго человека. Приведемъ небольшой отрывокъ изъ этой беседы. — Заратустра: — «Я узнаю тебя, сказалъ онъ (сквернейшему человеку) звенящимъ голосомъ; ты богоубийца... Оставь меня. Ты не перенесъ Того, который тебя видель, — который всегда видель тебя насквозь, сквернейший человекъ. Ты отомстилъ этому свидетелю»².

— Сквернейший человекъ: — «Останься... Ты угадалъ, я это знаю, какво тому, кто его убилъ, богоубийце...» и дальше продолжалъ такъ говорить Заратустра: — «Но Онъ — долженъ былъ умереть, Онъ смотрель глазами, которые видели все, — Онъ видитъ глубины и основания человека, видель весь его затаенный срамъ и всю его скверность. Его сострадание не знало стыда: Онъ заползаль вь мои грязнейшие уголки. Этотъ любопытнейший, безмерно навязчивый, слишкомъ сострадательный — долженъ былъ умереть. Онъ постоянно видель меня: такому свидетелю я хотель отомстить, — или самъ перестать жить. Кто видель все, даже человека, долженъ былъ умереть. Человекъ *не перенесетъ*, чтобы такой свидетель жилъ»³.

Пришедши къ полному отрицанию Бога, Ницше остается вь какой то темноте, всячески ищетъ выхода изъ нея и на первыхъ порахъ не находитъ. «Где, съ болью вь душе восклицаетъ онъ, мой очагъ? Объ этомъ я спрашиваю и этого ищу, и искаль, и этого не нашель. О, вездь вечное, о, вечное нигде, о, вечное напрасно»⁴. «Кто же ты, о душа моя, продолжаешь онъ дальше. О, небо надо мною..., ты глядишь на меня. Ты слушаешь мою странную душу? Когда испьешь ты эту странную душу, — когда колодезь вечности. Ты веселая страшная полуденная бездна. Когда испьешь

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, стр. 137.

² Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, стр. 288.

³ Ф. Ницше, *ib.* стр. 290; курсивъ автора; еще стр. 257.

⁴ Ф. Ницше, *ib.* стр. 297.

мою душу обратно въ себя?»¹ Въ этихъ уже словахъ проглядываетъ у Ницше признание вселенной, какъ одинаго и действительно существующаго все, т. е., иначе говоря, Ницше философствуетъ уже пантеистически; другія же слова его не оставляютъ въ этомъ отношении никакого сомнѣнія. Ницше является чистымъ пантеистомъ: существуетъ одно всеобъемлющее нечто, — вселенная, природа, постоянно развивающаяся и совершенствующаяся путемъ гибели слабѣйшаго². «Все снова, говоритъ онъ, все вечно, все сцеплено, слито, слюблено»³, все подчинено закону необходимости. «Если, пишетъ Ницше, когда-либо до меня доходило дуновение того создающагося дыханія и той небесной необходимости, которая заставляетъ случаи водить звездные хороводы... О, какъ же мне не жаждать вѣчности и брачнаго кольца колець, кольца возврата? Никогда еще не находилъ я женщины, отъ которой желалъ бы имѣть детей, кроме женщины, которую я люблю: ибо я люблю тебя, о вѣчность». «Я самъ, продолжаетъ онъ, крупинка той спасительной соли, которая заставляетъ все вещи хорошо перемешиваться въ кубке смеси»⁴. Эту мысль свою о единствѣ всего въ мирѣ Ницше подчеркиваетъ много разъ. «О, небо надо мною, восклицаетъ онъ, ты чистое. Глубокое. Ты бездна света... Не светъ ли ты для моего огня? Не живетъ ли въ тебѣ душа, родственная моей пронизательности?»⁵ Проповедуя такое пантеистическое учение, Ницше виделъ, что слушатели, которыхъ онъ представляетъ въ видѣ животныхъ, понимаютъ его. «Смотри, говорили животныя Заратустре, мы знаемъ, чему ты учишь: ты учишь, что все вещи вечно возвращаются и мы сами съ ними, и что мы уже вечно были и все вещи вместе съ нами... Вотъ я умираю и исчезаю, сталь бы ты говорить, и въ мгновение я превращаюсь въ ничто. Души такъ же смертны, какъ и тела»⁶. И сознавая это могучее мировое все и себя самага какъ часть его, Ницше восторженно говоритъ: «О, душа моя... я далъ тебѣ даже имя, “поворотная точка необходимости” и судьба”... О, душа моя, теперь нигдѣ нѣтъ души, которая была бы любвеобильнее, пространнее и обширнее. Гдѣ были бы ближе другъ къ другу будущее и прошедшее, какъ не въ тебѣ?»⁷.

Теперь посмотримъ, какъ смотритъ Ницше на жизнь; онъ говоритъ, что человечество проложило тысячи тропинокъ, чтобы понять жизнь; но эти тропинки все были сбивчивы и не привели къ желанной цели. «Существуютъ тысячи тропинокъ, по которымъ еще никогда не ходили, тысячи здоровыя и скрытыя островковъ жизни. Все еще не исчерпаны и не открыты человекъ и человеческая земля»⁸, все еще не оценена какъ сле-

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, стр. 304.

² Ф. Ницше, *ib.* стр. 317.

³ Ф. Ницше. *ib.* стр. 351.

⁴ Ф. Ницше, *ib.* стр. 254–255, 255.

⁵ Ф. Ницше, *ib.* стр. 176.

⁶ Ф. Ницше, *ib.* стр. 244.

⁷ Ф. Ницше, *ib.* стр. 246.

⁸ Ф. Ницше, *ib.* с. 82.

дуеть, жизнь. И вотъ Ницше хочеть указать истинную цену жизни. Сначала жизнь показалаь ему непонятной загадкой, но затемъ сама жизнь открыла ему свою суть, и Ницше поняль, какой драгоценный и великий даръ — эта жизнь. «Въ твои очи недавно, пишеть онъ, заглянулъ я, о жизнь. И мне показалось, что я погружаюсь въ непостижимое. Но ты вытащила меня золотой удочкой; ты насмешливо засмеялась, когда я назвалъ тебя непостижимой»¹. И теперь Ницше поняль, что «жизнь есть источникъ радости»²; въ своемъ восхвалении жизни нашъ философъ не скупится на восторженныя слова, говоря, напримеръ, такъ: «Земля есть божественный столъ, дрожащий отъ новыхъ творческихъ словъ и божественныхъ ударовъ»³. Какъ высоко ценить Ницше жизнь, это видно изъ следующихъ его словъ. «Недавно заглянулъ я въ глаза твои, о жизнь: я видель, что золото блестить въ твоихъ очахъ ночи, — сердце мое остановилось предъ такимъ сладострастиемъ... Только два раза тронула ты маленькими руками свои погремушки, какъ нога моя зашевелилась уже въ неистовстве пляски... Я боюсь тебя близкой, я люблю тебя далекой; бегство твое заманиваетъ меня, искание твое останавливаетъ меня: — я страдаю, но чего охотно не выстрадалъ бы я изъ-за тебя... Кто не возненавидель бы тебя великую, связующую, обвивающую, испытывающую, ищущую, находящую. Кто не полюбилъ бы тебя невинную, нетерпеливую, стремительную грешницу съ детскими глазами... Куда влечешь ты меня, теперь, чудо и неукротимая? А вотъ ты опять бежишь отъ меня, сладкая и неблагодарная шалунья. Я танцую вследъ за тобой, я иду по следамъ твоимъ. Где ты? Дай мне руку. Или хоть только одинъ палець»⁴. Едва ли былъ когда-либо другой писатель, который съ такимъ восторгомъ говорилъ бы о жизни. Каждый мигъ, каждый день приносиль ему новыя данныя, заставлявшія его любить миръ и жизнь все больше и больше, и сознавать несправедливость нападокъ на жизнь. «Нетъ, говоритъ онъ, не полной загадкой, чтобы вспугнуть человеческую любовь, не полнымъ решениемъ, чтобы усыпить человеческую мудрость: — человечески-прекрасной вещью быть для меня сегодня миръ, на который такъ зло клеветушь»⁵. Вотъ почему Ницше такъ сильно любить жизнь и желаетъ, чтобы и другіе достигли высоты его понимания жизни и любви къ ней. «Поистине, говоритъ онъ, подобно солнцу люблю я жизнь и все глубокия моря. И это я называю познаниемъ: все глубокое должно подняться вверхъ на мою высоту»⁶. Это желание на-

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, стр. 113.

² Ф. Ницше, *ib.* стр. 225; *ib.* с. 99.

³ Ф. Ницше, *ib.* стр. 225; *ib.* с. 254–255; также см. Происхождение трагедии, пер. Полилова. 99 г. СПб., с. 46: «Жизнь на основе вещей, несмотря на все смены явлений, несокрушимо могуча и радостна».

⁴ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 249, 250.

⁵ Ф. Ницше, *ib.* стр. 132–133.

⁶ Ф. Ницше, *ib.* стр. 132–133.

учить и других любить жизнь заставляет Ницше всюду и усиленно проповедывать свое учение, хотя бы для этой проповеди потребовалось потерять свое счастье. «Если, пишет онъ, миръ подобенъ темному звериному лесу и представляетъ увеселительный садъ для всехъ дикихъ охотниковъ, то мне онъ еще более представляется бездоннымъ богатимъ моремъ — моремъ, наполненнымъ пестрыми рыбами и раками, моремъ, котораго пожелали бы и боги, чтобы сделаться при немъ рыболовами и забрасывающими сети: такъ богатъ миръ странностями, великими и малыми. Особенно человеческий миръ, человеческое море — въ него закидываю я свою золотую удочку и говорю: разверзайся, человеческая бездна. Разверзайся и выбрось мне твоихъ рыбъ и блестящихъ раковъ. Лучшей своей приманкой подцеплю я сегодня удивительнейшихъ человеко—рыбъ. — Свое собственное счастье разбрасываю я по всемъ странамъ, между востокомъ, полуднемъ и западомъ, чтобы видеть, не повиснуть и не забарахтаются ли на моемъ счастье человеко-рыбы»¹... «Дальше, дальше, моя удочка. Опускайся, опускайся глубже, приманка моего счастья. Источай свою сладчайшую росу, медь моего сердца. Впивайся, мой крючекъ, въ чрево всякой черной скорби. Впередъ, впередъ, мои очи. О, какъ много морей вокругъ меня, что за сумрачна будущность людей. А надо мною — что за розовая тишина. Какое безоблачное молчание»². Закидывая свою удочку, Ницше говорить человеко—рыбамъ, чтобы они не презирали жизнь, а находили въ ней свое счастье. Человекъ «долженъ бы поступать подобно быку; а его счастье должно бы пахнуть землей, а не презрениемъ къ земле. Белымъ быкомъ, говорить нашъ философъ, хотелось бы мне видеть его, идущимъ фыркая и мыча впереди плуга: и его мычанье должно бы восхвалять все земное»³.

Смотря такъ на жизнь, Ницше не могъ не возмущаться теми мрачными учениями, которыя отрицательно решали вопросъ, — стоить-ли жить. «Для чего жить? Все тщетно; жить — значить молотить солому; жить — значить сожигать себя и все-таки не согреться. — Такая старомодная болтовня, говорить онъ, — все еще слыветь “мудростью”... Но хорошо есть и пить, о братья мои, поистине не суетное искусство. Разбейте, разбейте скрижали никогда не радующихся... Въ мире много грязи. Это правда. Но самый миръ еще не есть поэтому грязное чудовище»⁴. Ницше советуетъ всемъ грязнящимъ миръ и жизнь принять во внимание то, что не-бытие во всякомъ случае не лучше бытия: смерть есть уничтожение, между темъ какъ жизнь имеетъ тысячи приманокъ, обладание которыми даетъ настоящее счастье. «Вотъ стоитъ челнокъ, — говорить Ницше, — на той стороне попадешь, можетъ быть, въ Великое Ничто. Но кому желательно вступить

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 260.

² Ф. Ницше, ib. с. 262.

³ Ф. Ницше, ib. с. 124.

⁴ Ф. Ницше, ib. стр. 223, 224.

въ это “можетъ быть”? Никто изъ васъ не хочеть вступить въ челнь смерти. Какъ же вы говорите, что утомлены миромъ... а между темъ на земле есть много хорошихъ изобретений, одни изъ нихъ полезны, другия — приятны; за нихъ стоить любить землю. И много существуетъ тамъ столь хорошо изобретеннаго, что является подобно женской груди: полезнымъ и въ то же время приятнымъ. Но вы утомлены миромъ. Вы лентяи земли. Васъ следуетъ высечь розгами. Розгами вамъ следуетъ снова придать бодрости»¹. Какъ видно изъ изложеннаго, Ницше пришелъ къ одному несомненному выводу: «стоять жить на земле»; этотъ выводъ вкладываетъ онъ въ уста одного изъ последователей Заратустры — «сквернейшаго человека», который говорить еще, что «одинъ день, одно празднество съ Заратустрою научило меня любить землю»².

Но неужели, спрашивается, не уменьшаютъ ценности жизни различныя и тяжелыя страдания? На этотъ вопросъ Ницше, подобно Толстому, отвечаетъ отрицательно; онъ говорить, что страдания не только не уменьшаютъ ценности жизни, а наоборотъ, скорее увеличиваютъ, «являясь хорошою школою совершенствования человека». «Школа страдания, великаго страдания, — говорить онъ (т. VII, с. 180), — знаете-ли вы, что только въ этой школе до сихъ поръ совершенствовался человекъ? То напряжение души въ бездне, которое даетъ ей силы; ея ужась при мысли о неизбежной гибели; ея смелость и находчивость въ искусстве выносить, претерпевать, истолковывать, утилизировать несчастье, — все, что когда-либо было ей дано глубокаго, таинственнаго, хитраго, великаго: разве все это она получила не отъ страдания?»³. Такъ же, какъ и Толстой, Ницше учить, что, по мере своего совершенствования, человекъ постепенно освобождается отъ страданий; такого человека Ницше называетъ человекомъ «съ легкими ногами», и говорить о немъ такъ: «...если на земле есть болото и топкия скорби: у кого легкия ноги, тотъ пробежить по тине и протанцуетъ, какъ по чистому льду»⁴.

Говоря, что страдания не уменьшаютъ ценности жизни, Ницше указываетъ много другихъ явлений въ жизни, которыя делаютъ ее тяжелой и сильно обезцениваютъ ее. Подъ такими явлениями онъ разумеетъ разнаго рода историческия наслоения, которыя несутъ на своихъ плечахъ современный человекъ, и особенно наслоения моральныя, выработанныя христианствомъ и культурой. Изъ такихъ наслоений надо высвободить человека, возвратитъ его къ природному состоянию и указать ему его настоящую дорогу. «Въ настоящее время, — говорить Ницше, — только человеку тяжело нести самого себя. Это оттого, что онъ тащитъ слишкомъ много

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 226.

² Ф. Ницше, ib. стр. 56, 344.

³ Л. Шестовъ. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше, ib. с. 198.

⁴ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 323.

чужого на своих плечах. Онъ склоняется на колена подобно верблюду и предоставляет навьючивать себя. Особенно таковъ сильный, выносливый человекъ, которому присуще благоговение: слишкомъ много чуждыхъ тяжелыхъ словъ и ценностей нагружаетъ онъ на себя, — и вотъ жизнь кажется ему пустыней»¹. Развивая ту же мысль, Ницше говоритъ, что эти пережитки прошлаго такъ вкоренились въ человека, что освобождение отъ нихъ требуетъ значительнаго времени и усилий. Ведь «все времена и народы, — пишетъ Ницше, — пестро выглядываютъ изъ-подъ вашихъ покрывалъ; все нравы и религии пестро говорятъ въ вашихъ ужимкахъ. Кто изъ васъ скинулъ бы покрывало, верхнее платье, краски и ужимки, у того еще достаточно осталось бы, чтобы напугать птицъ»². Люди слабые мало способны къ такой работе, но люди сильные, «созидающие» смело накладываютъ свою руку на тысячелетия, успешно освобождаются отъ историческаго ненужнаго балласта. «Созидающие тверды, — пишетъ нашъ философъ. — И вамъ должно казаться блаженствомъ накладыватьъ руку на тысячелетия, какъ на воскъ, блаженствомъ — писать на воде тысячелетий, какъ на меди, — более твердо, чемъ медь, более благородно, чемъ медь. Совершенно твердо одно лишь самое благородное»³. Вотъ почему Ницше считаетъ настоящее время самымъ опаснымъ; «теперь, — говоритъ онъ, — достигнуть тотъ опасный, страшный пунктъ, где для более великой, разнообразной и широкой жизни старая мораль является пережитой; передъ нами “индивидъ”, вынужденный иметь собственное законодательство, собственное искусство и хитрость для самосохранения, самовозвышения, самоосвобождения»⁴. Словомъ, Ницше хочетъ возвратити индивида на лоно природы, чтобы человекъ могъ брать жизнь такую, какова она есть безъ разныхъ искусственныхъ и ненужныхъ наслоений. «Я, — пишетъ нашъ философъ, — говорю о возвращении на лоно природы, но это собственно не представляетъ регресса, а скорее прогрессъ, — прогрессивное приближение къ великой, свободной, грозной природе и естественному состоянию»⁵. И ради этого прогрессивнаго приближения къ природе, — восклицаетъ Ницше, — «пусть разрушится все, что въ нашихъ истинахъ можно разрушить. Много еще есть домовъ для постройки»⁶.

Теперь посмотримъ, какъ совершаетъ свое разрушительное дело нашъ философъ, решившийся кореннымъ образомъ реформировать жизнь. Прежде всего Ницше стремится уничтожить то моральное иго, которое возложило на человеческую жизнь христианство, а затемъ история.

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 211.

² Ф. Ницше, *ib.* с. 128.

³ Ф. Ницше, *ib.* с. 224.

⁴ Л. Штейнъ. Фридрихъ Ницше и его философия. Пер. Н. Бердяева. «Миръ Божий», 1898 г., ноября, с. 74.

⁵ Л. Штейнъ, *ib.* М. Б., 98 г., сент., с. 63.

⁶ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 236.

Ницше много раз говорить о христианской безусловной морали, при-
нимающей, по его мнению, человеческую индивидуальность. «Сторони-
тесь, — пишет он, — от всех таких безусловных. Это бедная, боль-
ная порода, родь черни: они косятся на эту жизнь, у них дурной глаз для
этой жизни»¹. Христианство учить смирению и непротивлению, иначе го-
воря «предоставь кому угодно душить и колоть людей и сдирать съ них
кожу: не шевельни против этого ни одним пальцем. Это еще научить
их отрекаться от мира...» Но «разбейте, разбейте, о братья мои, эти ста-
рые скрижали благочестивых. Уничтожьте изречения клеветующих на
мир»². Ведь это смирение простирается даже до требования, чтобы пер-
вый из людей — господинь был первым слугою. Но «горе, — рассужда-
ет Ницше, — если первый господинь есть только первый слуга»³; люди,
проникнутые таким убеждением, жалки, потому что «въ основе они про-
стодушно желаютъ всего больше одного: чтобы никто не сделалъ имъ боль-
но. Поэтому они заискиваютъ передъ каждымъ и услуживаютъ имъ»⁴. Осо-
бенно возмущается Ницше христианскимъ учениемъ о любви къ ближнему
и самопожертвовании для него. «Разучитесь, — пишет он, — вы этому
“для”, вы, созидающие: ваша добродетель требуетъ именно того, чтобы вы
ни одной вещи не делали “для” и “ради” и “потому что”; заткните ваши
уши отъ этихъ маленькихъ, фальшивыхъ словъ»⁵. Поэтому Ницше гово-
рить, что «человекъ познания долженъ не только любить своихъ враговъ,
но быть въ состоянии ненавидеть и своихъ друзей»⁶; Ницше высказы-
ваетъ даже требование не щадить своихъ ближнихъ⁷, потому что все великое
въ жизни сделано было больше всего не путемъ любви къ ближнему, а пу-
темъ вражды и войны. «Война и мужество, — говоритъ Ницше, — сделали
больше великаго, чемъ любовь къ ближнему. Не ваше сострадание, а ваша
храбрость спасала до сихъ поръ несчастныхъ. Что хорошо? спрашиваете
вы. — Быть храбымъ хорошо. Предоставьте маленькимъ девочкамъ гово-
рить: быть добрымъ — вотъ что мило и въ то же время трогательно»⁸. Какъ
видно изъ всего этого, Ницше является въ полномъ смысле слова анти-
христомъ и самъ съ гордостью прилагаетъ къ себе это название⁹.

Разрушивъ христианския требования морали, котория, по мнению
Ницше, тяжкимъ бременемъ лежать на человечестве и крайне обезце-
ниваютъ жизнь, нашъ философъ начинаетъ ломать все то, что зарабо-

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 323.

² Ф. Ницше, ib. с. 224.

³ Ф. Ницше, ib. с. 183.

⁴ Ф. Ницше, ib. с. 183.

⁵ Ф. Ницше, ib. с. 319—320.

⁶ Ф. Ницше, ib. с. 83.

⁷ Ф. Ницше, ib. с. 217.

⁸ Ф. Ницше, ib. с. 48.

⁹ Л. Штейнъ. Ф. Н., ib. “М. Б.” 1898 г. октябрь, стр. 68.

тано долгими историческими усилиями человечества. Всех проповедниковъ общечеловеческой морали Ницше называетъ мелкими людьми и лицемерами. «Ныне, — говоритъ онъ, — именно мелкие люди сделались господами, все они проповедаютъ покорность и примирение, разумность и прилежание, снисхождение и это длинное “и такъ далее” мелкихъ добродетелей»¹. Этихъ-то мелкихъ людей съ ихъ избитыми и пустыми учениями Ницше старается заставить смолкнуть и не распространять своего ничтожнаго, по его мнению, учения. «Пусть, — говоритъ онъ, — мои рыбы косточки, раковины и колючие листья пощекочать носы лицемеровъ»².

Прежде всего Ницше вооружается противъ того фактора, который, по его мнению, лежитъ въ основе современной гуманитарной нравственности, — противъ сострадания. «Ахъ, — восклицаетъ нашъ философъ, — у кого произошли величайшия глупости въ мире, какъ не у сострадательныхъ? И что въ мире больше производить страдания, какъ не глупости сострадательныхъ?.. Вотъ я предостерегаю васъ отъ сострадания: отъ него грядетъ на людей тяжелая туча»³. — Сострадание потому еще надо отбросить, что оно ведетъ къ другому гнилому, по мнению Ницше, учению о равенстве людей между собою; между темъ, «мне, — пишетъ нашъ философъ, — справедливость говорить такъ: люди неравны»⁴. Такое утверждение Ницше о неравенстве людей между собою было, по его мнению, причиной, почему ученые люди не обращали вниманія на его учение; «всего хуже, — говоритъ Ницше, — слышали меня до сихъ поръ наиученнейшия... Ибо люди неравны: такъ говорить справедливость. И чего я хочу, не посмели бы хотеть они»⁵. Вместо состраданія къ другому, Ницше рекомендуетъ итти другъ противъ друга: «Божественно будемъ мы стремиться другъ противъ друга»⁶, а вместо любви къ ближнему онъ советуетъ выучиться любить только себя самихъ: «научиться любить себя, — говоритъ нашъ философъ, — это заповѣдь не на сегодня и на завтра. Скорее изо всехъ искусствъ — это самое тонкое, лукавое, последнее и терпеливое»⁷. Точно также Ницше относится къ общепринятымъ понятіямъ добра и зла; эти понятія онъ считаетъ устарелыми и ложными, поэтому онъ отрицаетъ ихъ и становится «по ту сторону добра и зла» «Истинно говорю вамъ, — пишетъ Ницше, — доброе и злое, которое было бы непреходящее — его не существуетъ. Оно должно себя снова преодолевать самимъ собою»⁸.

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 315.

² Ф. Ницше, *ib.* с. 131.

³ Ф. Ницше, *ib.* с. 94, 95, а также с. 130.

⁴ Ф. Ницше, *ib.* с. 105; см. также По ту сторону добра и зла, пер. подъ ред. А. Е—ва. Мск., с. 53; Происхождение трагедии, *ib.* с. 93, 151 и др.

⁵ Ф. Ницше, *ib.* с. 135.

⁶ Ф. Ницше, *ib.* с. 106.

⁷ Ф. Ницше, *ib.* с. 210; особенно ясно на стр. 185—186.

⁸ Ф. Ницше, *ib.* с. 121—122.

Въ другомъ месте Ницше считаетъ прямо невозможнымъ держаться такихъ понятій и съ уверенностью говорить: «Кто станеть еще придержи-ваться “добра” и “зла”?»¹, а дальше продолжаетъ: «Разбейте, разбейте добрыхъ и справедливыхъ»². Ставъ по ту сторону добра и зла, Ницше съ насмешливымъ сожалениемъ говоритъ: «Ахъ, куда ушли отъ меня все доброе и весь стыдъ и вся вера въ добрыхъ. Ахъ, где та лживая невинность, которой я когда-то обладалъ, невинность добрыхъ и ихъ благородная ложь»³.

Разрушивъ, подобно христіанской, и гуманитарную мораль, Ницше возвращаетъ человека къ естественному состоянію, на лоно природы. «О, душа моя. Я освободилъ тебя отъ всехъ закоулковъ, я отогналъ отъ тебя пыль, паутину и сумерки, — пишеть онъ. — О, душа моя, я смыль съ тебя мелкій стыдъ и закоулочную добродетель и уговорилъ тебя стоять обнаженной предъ очами солнца... О, душа моя, я отнял у тебя всякое повиновение, коленопреклонение и барщину»⁴. Предъ нами теперь естественный человекъ, безъ всякаго привитаго извне содержания, человекъ, который, по словамъ Ницше, «есть самое свирепое животное»⁵.

Какъ же, спрашивается, понять жизнь такого человека, что служить ея содержаниемъ и чѣмъ именно ценна эта жизнь? — На эти вопросы Ницше отвѣчаетъ такъ. Само собою понятно, что жизнь естественнаго человека не имеетъ почти никакого содержания и что она даже не есть жизнь, потому что жить — значить желать быть чѣмъ то другимъ, чѣмъ эта природа. «Вы хотите жить согласно съ природой»? спрашиваетъ Ницше. О, благородные стоики, какой обманъ словъ. Вообразите себе существо, подобное природе, — безмерно расточительное, безмерно равнодушное, безъ целей въ будущемъ и безъ оглядки на прошлое, безъ жалости и справедливости, плодовитое и безплодное, и неустойчивое въ одно и тоже время, представьте себе самый индифферентизмъ въ виде силы, — какъ могли бы вы жить согласно съ этимъ индифферентизмомъ? Жить — разве это не значить какъ-разъ желать быть чѣмъ то другимъ, нежели эта природа? Разве жизнь не состоитъ въ желаніи оценивать, предпочитать, быть несправедливымъ, быть отграниченнымъ, быть отличнымъ отъ прочаго?»⁶ И если жизнь естественнаго человека не имеетъ содержания, а следовательно и цены, и если жить — значить стремиться быть чѣмъ то другимъ, то отсюда следуетъ по Ницше, что человекъ долженъ стремиться найти себе другое, высшее содержание; а это стремление возможно только при сознаніи, что человекъ лишь звено въ безконечной цепи совершенствующейся природы, что онъ

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 220; особенно ясно на стр. 178.

² Ф. Ницше, ib. с. 234.

³ Ф. Ницше, ib. с. 296.

⁴ Ф. Ницше, ib. с. 245, 246.

⁵ Ф. Ницше, ib. с. 241.

⁶ Ф. Ницше. О предразсудкахъ философвъ (изъ *Jenseit von Gut und Bose*) пер. Н. Полилова, см. журн. “Жизнь”, 1899 г. ноябрь, с. 210.

есть лишь мость¹ кь другому более совершенному существу — сверхчеловеку; въ этомъ стремлении человекъ будеть получать все содержание своей жизни, ея настоящую, истинную ценность. Эту свою излюбленную мысль о стремлении кь сверхчеловеку Ницше старается провести при всякомъ удобномъ случае, какъ увидимъ дальше.

Но почему, спрашивается, Ницше въ своемъ стремлении кь сверхчеловеку возвращаетъ человека, возросшаго на историческихъ традицияхъ, на лоно природы? А это нашъ философъ делаетъ потому, что только естественнаго человека онъ считаетъ мостомъ кь сверхчеловеку; человекъ же, возросший на историческихъ традицияхъ, есть, по мнению Ницше, нечто ложное, фальшивое и искалеченное, имеющее «закоптелую, душную, изнеженную, поблеклую, угрюмую душу»². И такой естественный человекъ «есть нечто, что должно быть побеждено»³ во имя сверхчеловека.

Устремляя все свои надежды и мечты кь сверхчеловеку, Ницше прямо говорить: «Я ишу сверхчеловека»⁴, потому что только «тамъ начинается песнь, необходимая единственная и незаменяемая мелодия... Разве вы не видите радуго и мосты сверхчеловека?»⁵ Этотъ сверхчеловекъ быть для Ницше его первую и последнею надеждою, безъ которой онъ не могъ жить. «Теперь и когда то на земле — ахъ, друзья мои — вотъ въ чемъ заключается мое невыносимое, — говорить нашъ философъ; и я не могъ бы жить, если бы я не предвидель того, что должно придти»⁶. «Кь сверхчеловеку, говорить онъ въ другомъ месте, лежитъ мое сердце, онъ — мое первое и единственное, — а не человекъ: не ближний, не беднейший, не более страждущий, не лучший, — о, братья мои, я могу любить въ человеке то, что онъ есть переходъ и находение»⁷. Ницше, устремляя все свои надежды кь сверхчеловеку, который долженъ родиться отъ естественнаго человека, сравниваетъ себя съ человекомъ, стоящимъ на краю страшнаго обрыва; глаза у такого человека устремляются внизъ, тогда какъ руки простираются кверху: точно также и Ницше стремится вверху — кь сверхчеловеку, твердо укрепившись внизу — въ человеке. «Въ томъ мой обрывъ и моя опасность, пишетъ Ницше, что мой взоръ стремится ввысь, а рука моя хотела бы держаться и опираться на глубину. Кь человеку прикрепляется моя воля, цепями прикрепляя себя кь человеку, потому что меня стремительно тянетъ вверху, кь сверхчеловеку: ибо туда хочеть другая воля»⁸.

Почему же, спрашивается, Ницше своею душою стремится кь сверхчеловеку? А по той причине, что жизнь, полная историческихъ тради-

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 216; тамъ же с. b.

² Ф. Ницше, ib. с. 189.

³ Ф. Ницше, ib. с. 59.

⁴ Ф. Ницше, ib. с. 6.

⁵ Ф. Ницше, ib. с. 51, 52.

⁶ Ф. Ницше, ib. с. 150.

⁷ Ф. Ницше, ib. с. 315.

⁸ Ф. Ницше, ib. с. 154.

ций, оказалась для него ничтожной, исковерканной, следовательно, безценной, жизнь же человека природы, или, как раньше мы выражались, естественного человека безценна как безсодержательная; для Ницше, следовательно, не остается ничего другого, как стремиться к сверхчеловеку, и не будь у него этой надежды, Ницше действительно не мог бы, по его собственному признанию, жить: но спасительным якорем быть для него сверхчеловек; в последнем Ницше увидел зорю новой, настоящей и действительно ценной жизни, и только в этой последней получала свой смысл и значение современная жизнь человека¹. «Туда, говорит Ницше, в далекое будущее, которого не видала еще ни одна мечта, на жгучий юг, о котором не мечтали и художники: туда, где боги, танцуют, стыдятся своей одежды... Туда, где всякое бытие казалось мне божественным танцем, божественною резвостью, а мир казался выпущенным на волю и летящим обратно к самому себе»². Словом, сверхчеловек был для Ницше тем, что заменяло ему Бога. «Исчезли, говорит он, все боги: теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек»³.

Как же понять и представить себе этого сверхчеловека, какая положительная черта входит в его содержание и делают жизнь его истинно ценной?

У Ницше есть несколько штрихов, которыми он рисует своего сверхчеловека. Судя по этим штрихам, сверхчеловека должно представлять себе так: это высшее существо, родившееся из человека, — могучее, здоровое и красивое физически, самолюбивое, властное по своей духовной физиономии. Вот как рисует он своего сверхгероя. «На земле, говорит он, не произрастает ничего более отрадного, чем высокая, сильная воля: это ее лучшее произрастание. Целая страна наслаждается подобным деревом. Сь пинией сравниваю я того, кто вырастает подобно тебе, о Заратустра: высоким, молчаливым, твердым, одиноким, лучшим, гибчайшим, великолепным, — словом, деревом, распростирающим сильные зеленые ветви за пределы своего господства, задающим сильные вопросы перед ветрами и непогодами и перед всем, что живет в горах, отвечающим еще сильнее, повелевающим, победоносным: о, чтобы взглянуть на подобные растения, кто не взошел бы на высокая горы»⁴. Этих сильных душою и телом сверхчеловеков (*Übermensch*-евъ) Ницше еще изображает так: «Я, говорит он, жду высших, сильнейших, победоноснейших, более веселых духом, таких, которые правильно построены телом и душою: должны придти смеющиеся львы. Чего я не отдал, — чего не отдал бы я, чтобы иметь одно: этих детей, это живое насаждение, эти деревья жизни моей воли и моей высшей

¹ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра, с. 315, также с. 150.

² Ф. Ницше, *ib.* с. 215.

³ Ф. Ницше, *ib.* с. 84.

⁴ Ф. Ницше, *ib.* с. 307.

надежды»¹. Сверхчеловек «должен быть красивым и держать зеркало передь собственной своей красотой»; и обращаясь к этому высшему существу, Ницше продолжает: «Тогда душа твоя содрогнется от божественных желаний; и поклонение будет еще в твоей суетности. И именно это и есть — тайна души»². Эта жажда поклонения и власти будет составлять самую суть жизни сверхчеловека, потому что сама жизнь открыла Ницше, что стремление к власти составляет ее самую существенную и основную тайну. Эту мысль Ницше выражает так: «Слушайте мое слово, мудрейшие. Seriously испытайте, проник ли я в сердце самой жизни, до корней ее сердца. Где я находил живущее, там я находил стремление к власти и даже в стремлении служащих я находил стремление быть господами... И вот какую тайну, продолжает наш философ, выдала мне сама жизнь: смотри, говорила она, я то, что должно всегда побеждать само себя. Конечно, вы зовете это стремлением к произрождению, влечением к цели, к более высокому, к отдаленному, к многократному: но все это одна и та же тайна. Скорее снова погибну я, чем откажусь от этого одного; поистине, где существует гибель и листопад, там жизнь жертвует собою — ради власти. Что я должна быть борьбой, и началом, и целью, и противоречием целей: ах, кто угадает мое стремление, тот также прекрасно угадает, по какому кривому пути должно оно идти. Что бы я не создала и как бы я этого не любила, — скоро должна я стать противником ему и моей любви: так хочеть моя воля. И ты, познающий, тоже есть лишь тропинка и след ноги моей воли: поистине мое стремление к власти двигается на ногах твоего стремления к истине. Тот, конечно, не попадет в истину, кто выстрелил в нее слово “стремление к существованию”: этого стремления нет. Ибо чего нет, то не можеть хотеть; но что есть в существовании, как могло бы оно еще хотеть существования. Только где есть жизнь, там есть также и стремление: но не стремление к жизни, а — так учу я тебя — стремление к власти. Многое оценено для живущаго выше, чем сама жизнь, и все же из самой оценки говорить — стремление к власти. Так учила меня когда-то жизнь: отсюда разгадываю я вам, мудрейшие, загадку вашего сердца»³.

Эти сверхчеловеки дадут ту новую аристократию, среди которой будет царить истинная жизнь, единственно ценная и необходимая. Для создания такой аристократии Ницше требует гибели всего слабого и мелкого, а народ, чернь должны превратиться в рабов. «Необходима, говорит Ницше, новая аристократия, которая будет противником всякой черни и всякаго деспотизма, и на новых скрижалях начертает слово “благородно”... Страну детей своих должны вы любить: эта любовь пусть будет

¹ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра, с. 310.

² Ф. Ницше, ib. с. 126 и 71.

³ Ф. Ницше, ib. с. 121–122; а также с. 204–208.

вашимъ новымъ благородствомъ, страну не открытую въ отдаленнейшемъ море. Ее пусть ищутъ и ищутъ ваши паруса»¹. О маленькихъ людяхъ, которые должны гибнуть ради новой аристократии, Ницше говоритъ: «Мне трудно согласиться будто маленькие люди нужны»², поэтому советуешь не шадить ихъ. «Что падаетъ, пишетъ онъ, то нужно еще толкнуть»³. Между темъ въ настоящее время происходитъ все наоборотъ: теперь господствуетъ чернь, и это вызываетъ въ Ницше омерзение. «Чернь, говоритъ онъ, хочетъ теперь стать господиномъ всякой человеческой судьбы, — о, омерзение. Омерзение. Омерзение»⁴. Всемъ этимъ слабымъ людямъ Ницше рекомендуетъ самоубийство, чтобы они поскорей очистили дорогу для более сильныхъ⁵. «Слишкомъ многие живутъ и слишкомъ долго висятъ на своихъ сучьяхъ, говоритъ въ негодовании нашъ философъ. Пусть бы пришла буря и стряхнула съ дерева все это гнилое и проточенное червями»⁶.

Таково учение Ницше о жизни, которое онъ всею душою желалъ глубоко посеять среди людей. «О, послеполуденное время моей жизни!, — восклицаетъ он. Чего бы не отдалъ я, чтобы иметь одно: живое насаждение моихъ мыслей и утренний разсвѣтъ моихъ величайшихъ надеждъ»⁷. И это желание его вполне понятно, если принять во внимание, что это учение съ болью вырывалось изъ глубины его души: онъ писалъ не для развлечения, не для своего удовольствия и не для славы, а потому, что не могъ не писать. Объ этомъ Ницше говоритъ такъ: «Спросите женщинъ: родять не потому, что это доставляетъ удовольствие. Боль заставляетъ кудахтать куръ и поэтовъ»⁸.

Постараемся теперь резюмировать изложенное нами учение Фридриха Ницше. — Отвергнувъ бытие личнаго Бога и признавъ природу за единое всеобъемлющее начало, Ницше учитъ, что жизнь есть драгоценное благо. Но въ виду того, что современная жизнь искалечена христианствомъ и историческими традициями, Ницше разрушаетъ все это и возвращаетъ человека къ его природному состоянью, чтобы сделать его способнымъ произвести сверхчеловека. Сверхчеловекъ является главною мечтою Ницше, безъ которой онъ не могъ бы жить. Сверхчеловеки составлять новую — здоровую и истинную аристократию, для производства которой нужны жертвы — множество несовершенныхъ людей — и для блага которой эти маленькие и слабые люди должны быть низведены къ роли рабовъ.

¹ Ф. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра, с. 221, 222; также с. 129.

² Ф. Ницше, *ib.* с. 181.

³ Ф. Ницше, *ib.* с. 229.

⁴ Ф. Ницше, *ib.* с. 315.

⁵ Ф. Ницше, *ib.* с. 75.

⁶ Ф. Ницше, *ib.* с. 77.

⁷ Ф. Ницше, *ib.* с. 172.

⁸ Ф. Ницше, *ib.* с. 320.

КРИТИКА УЧЕНИЯ НИЦШЕ

Замечательный немецкий мыслитель Фридрих Ницше займет в истории философии очень видное место в ряду тех, которые произвели брожение и смуту в сознании современного им мыслящего человечества, которые не создали ничего положительного и на долю которых выпала только разрушительная работа. Сам Ницше является ярким примером такого брожения духа, когда человек ставит себе роковой вопрос: куда идти, где та желанная пристань, в которой измученная мысль нашла бы себе необходимый приют. Чем можно объяснить это брожение мысли Ницше, это его страстное стремление создать себе такой странный идеал, каким представляется сверхчеловек? Нам думается, это брожение мысли Ницше объясняется тем, что он разрушил для себя религиозную основу жизни — «убил Бога». Оставшись без Бога, среди окружающей его природы, которая стала теперь для него единственно реальным бытием, Ницше должен был признать или бессмыслицу этого бытия и, таким образом, идти по стопам Шопенгауэра, или же считать бытие и жизнь чем-то хорошим, ценным. Случилось именно последнее: Ницше видел, что в жизни есть много прекрасного, которое привязывает к ней и заставляет ее любить. Но, присматриваясь к жизни ближе, Ницше пришел к следующему: сама по себе прекрасная, жизнь испорчена разными человеческими традициями, а именно, христианской моралью и общечеловеческой культурой; все это Ницше считает нужным разрушить, чтобы упиться жизнью на лоне природы, словом, такой жизнью, какова она есть вне исторических пережитков. Разрушив эти исторические традиции, наш философ сводит жизнь к так желанному для него естественному состоянию; но такая жизнь не могла не являться ему лишенной всякого содержания, интереса и ценности; отсюда и объясняются все потуги Ницше создать себе идеал жизни, и как результат этого является странное учение о сверхчеловеке. Ницше не знакомит нас с самым процессом своего разрушения религиозных основ и не приводит никаких доводов, указывающих на необходимость такого разрушения; есть у него немного замечаний по этому поводу, которые являются совершенно голословными. Так, например, Ницше считает Бога созданием человеческого воображения, выдумкой поэтов. Но опровергать такое бездоказательное утверждение указанного мыслителя едва ли есть какая-либо надобность. В введении к этому своему сочинению мы указывали на то, что в человеке есть реально существующее религиозное чувство, что религия есть неискоренимая потребность человеческого духа и, как таковая, всегда существовала в человечестве. Думать иначе мы не имеем никаких оснований, так что утверждение Ницше, что религиозная основа Бог есть выдумка поэтов, само является чистой выдумкой. Между тем мы имеем неоспоримые, по наше-

му мнению, данные к тому, чтобы признавать бытие личного Бога. Мы не будем приводить здесь все известные доказательства бытия Божия — онтологического, космологического, телеологического и др., потому что эти доказательства, очевидно, не имеют никакой силы, если им не придаст никакого значения современная так называемая точная наука; все же известно заявление естествоиспытателя Лапласа о том, что, когда он рассматривал вселенную в телескоп, он нигде не видел Бога; отсюда само собою следует, что этот ученый не придавал никакого значения ни космологическому, ни телеологическому и т. д. доказательствам. Данные, говорящие о том, что существует Бог, как реальное, личное и безусловное Бытие, мы находим в нашем самосознании. Эту мысль мы постараемся раскрыть яснее. Каждый человек постоянно сознает себя не тем, чем он должен быть; в каждом человеке есть стремление к лучшему, видеть себя лучшим сравнительно с тем, что он есть; это лучшее является тем идеалом, который человек стремится осуществить; но в каждый миг человек убеждается, что осуществление это для него никогда невозможно в наличных условиях действительности; таким образом человек носит в самой природе своей личности удивительное противоречие. С одной стороны, человек видит в себе стремление к идеальному, которое является для него безусловной сущностью и которое отображается в человеке в виде этого самого стремления к безусловно-идеальному; с другой стороны, человек видит, что это безусловно-идеальное не может быть осуществлено, потому что оно не принадлежит ему. Такое сознание с необходимостью заставляет человека признать объективную реальность безусловного бытия, как действительно отображающегося в природе человеческой личности, а на себя самого смотреть как на реальный образ этого безусловного бытия¹. Эти данные самосознания говорят о том, что идея о Боге не есть, как утверждает Ницше, выдумка поэтов, человеческая фантазия, а она фактически осуществлена в природе человеческой личности, как живого образа Бога. Этим то и объясняется всегдашнее существование в человечестве религии, это же служит несомненным доказательством реального существования Бога, как безусловной личности, Бога, которого Ницше считал убитым. Ницше, конечно, думая, что убил Бога и что Его действительно нужно убить, потому что, — говорить он, переиначивая библейское выражение, — «кто видел все, даже человека, должен умереть»: человек, по Ницше, будто бы не перенесет такого свидетеля — «любопытнейшего, безмерно навязчивого, слишком сострадательного». Но если такой свидетель невыносим для Ницше, это не значит, что Он невыносим для всех, потому что, если бы Он был невыносим чело-

¹ Очень хорошо эта мысль развита у В. Н. Несмелова «Наука о человеке». Казань, 1898 г., изд. 2-е, стр. 224–238.

вечеству, оно давно бы убило Его; история же человеческая говорит как раз наоборот¹, свидетельствуя о томъ, что люди всегда искали Бога, шли за Него на костры и мучения, что они не могли жить безъ Него. Да и самъ Ницше убилъ ли для себя Бога? Въ этомъ можно сомневаться; правильнее будетъ думать, что Ницше подавилъ и заглушилъ въ себе громкий голосъ природы, своей личности, но вовсе не «убилъ» Бога. Ведь, если бы было сделано именно последнее, если бы Ницше считалъ Бога действительно не существующимъ, а лишь простымъ заблуждениемъ человечества, вроде веры въ колдуновъ, русалокъ и т. п., то въ такомъ случае ему не зачемъ было рисовать убиение Бога такимъ ужаснымъ событиемъ, не зачемъ было съ фонаремъ выбегать на площадь и кричать надрывающимся голосомъ: «мы убили Бога», «что сделали мы, оторвавши землю отъ солнца», «куда идемъ мы». Значитъ, Ницше чувствовалъ, что онъ идетъ наперекоръ природе своей личности, громко свидетельствующей о Боге, что онъ только подавилъ этотъ голосъ самосознания.

Что касается пантеистическихъ воззрений Ницше, то говорить объ ихъ несостоятельности мы не считаемъ нужнымъ, потому что критика пантеизма, сделанная нами при разборе шопенгауэровскаго учения, имеетъ свою силу и въ отношении къ пантеизму Ницше. Теперь же мы перейдемъ къ разбору того учения, какое нашъ философъ даетъ о жизни.

Считая жизнь драгоценнымъ даромъ природы, восхваляя ее языкомъ поэта, Ницше говоритъ, что люди сами портятъ и калечатъ эту жизнь, взваливая себе на плечи ненужную и напрасную ношу въ виде христианской морали и культурно-историческихъ традиций; все это нужно разрешить, чтобы возвратить жизнь къ ея естественному ходу, влекущему человека къ сверхчеловеку; только въ последнемъ будетъ иметь жизнь свою истинную ценность.

Разрушение христианской морали Ницше совершаетъ такимъ образомъ: онъ беретъ два-три требования христианской морали и перетолковываетъ ихъ по своему. Такъ, напримеръ, христианское учение о смиренности и непротивлении научаетъ лишь «колоть и душить людей, и сдирать съ нихъ кожу», къ тому же будто бы ведетъ и учение о томъ, что желающий быть первымъ долженъ быть всею слугою. Но такое толкование этихъ требований христианской нравственности является ея полнымъ искажениемъ. Христианское учение о смиренности имеетъ въ виду заглушить въ людяхъ ихъ животный эгоизмъ, ихъ алчное себялюбие, и вовсе не приводитъ къ узаконению всякаго насилия, жестокости; а если бы оно приводило къ этому, то Ницше долженъ бы только восхвалять такое христианское учение, потому что оно вполне отвечало бы его (Ницше) властолюбивому и самолюбивому сверхчеловеку, для котораго все люди должны быть рабами и жертвами. Отвергаетъ также Ницше и христианское учение о люб-

¹ См. у В. Вундта «Этика». Спб. 1887 г., изд. «Русское богатство», стр. 57.

ви къ ближнему; вместо любви онъ рекомендуетъ вражду и войну, потому что будто бы только послѣднія совершили все великое въ человечестве. Эта возмутительная ложь многими теперь проповедуется какъ «последнее слово науки». Но ведь это клевета на человечество, чистейшая ложь, это — грязь, которую пора уже водворить на свое место. Не борьба породила все великое, что благословляетъ человечество, а другая, совершенно противоположная, великая сила жизни — любовь. «Да, восклицаетъ проф. Скворцовъ, все, что приобретено человечествомъ добраго, приобретено миромъ и любовью. Развитие мысли мудрецами, развитие нравственнаго чувства проповедниками, развитие знаний изследователями и искусствъ художниками — все это плодъ мира, а не борьбы, — любви, а не вражды»¹. Даже те, которые признаютъ необходимость борьбы, какъ важнаго фактора цивилизации, и те не осуждаютъ и не отвергаютъ, подобно Ницше, любви, какъ великой силы жизни, а, наоборотъ, видятъ въ любви могучий факторъ жизни. «То былъ великий моментъ въ истории мира, говорить одинъ ученый, когда въ человеческой груди впервые зародилось смутное чувство любви къ другому человеку: народилась новая сила, которой предстоитъ управлять миромъ»².

Разрушивъ для себя христіанскую мораль — эту старую скрижаль благочестивыхъ, Ницше то же делаетъ и съ такъ называемой гуманитарной моралью; онъ беретъ отдѣльныя положенія послѣдней и видитъ въ нихъ одинъ только вредъ для человечества. Такъ, по Ницше, состраданіе, напримеръ, которое играетъ такую важную роль въ современной нравственности, дало человечеству одни только величайшія глупости и бедствія; оно же привело къ гнилому учению о равенствѣ людей между собою. — На чемъ, спрашивается, основывается такой возмутительный приговоръ состраданію? Ведь, если даже бегло заглянуть въ историю, то мы увидимъ, что состраданіе всегда сопровождалось благодетельными результатами. А въ настоящее время чемъ вызваны къ жизни те разныя учрежденія, где оказывается помощь страждущему человечеству, какъ не состраданіемъ и любовью къ бедствующему брату? Разныя филантропическія учрежденія, какъ-то: больницы, разныя общества вспомошествованія неимущимъ и недостаточнымъ людямъ, великое общество «Краснаго Креста» и др. — все это есть дело великаго состраданія и любви къ ближнему. — Затемъ, что плохого есть въ учении о равенствѣ людей между собою? Если имѣть ввиду только Россію, если обратить вниманіе на то, что многомиллионная масса крестьянъ превратилась, вследствие этого учения, из рабовъ в свободныхъ гражданъ, равноправныхъ в судѣ и в отбываніи воинской повинности, и т. д., то мы поймемъ, насколько благодетельно для человечества это учение о равенствѣ и насколько не правъ Ницше, осуждая его и являясь, такимъ образомъ, человеконенавистникомъ в полномъ смыслѣ этого слова.

¹ Проф. Скворцовъ. Въ чемъ сила жизни и всей природы, с. 21.

² Мокиевскій. Цен. Жизни, с. 223, 231.

Нет, поэтому, ничего удивительного в том, что Ницше, совершив свое разрушительное дело, действительно становится «по ту сторону добра и зла», т. е. иначе говоря, по ту сторону человечности и человека. Но эта потусторонняя жизнь или, выражаясь языком Ницше, жизнь на лоне природы, не давала никакого содержания и интереса; вот почему нашему философу ничего не оставалось делать, как строить из этого естественного человека переходный мостъ къ какому то сверхчеловеку. А если бы Ницше не строилъ такого моста, то онъ не могъ бы, по его выражению, и жить, потому что нельзя въ самомъ деле жить среди полного разрушения, среди обломковъ и страшныхъ развалинъ, которыя произвелъ онъ своимъ отрицаниемъ.

Посмотримъ теперъ, что это за сверхчеловекъ, въ которомъ Ницше виделъ всю полноту жизни и ея настоящую ценность.

Говоря о сверхчеловеке, Ницше изображаетъ его могучимъ, здоровымъ и красивымъ физически, самолюбивымъ и властнымъ по духу своему. Но все эти черты сверхчеловека не заключаютъ въ себе ничего положительнаго. Что касается до физической организации сверхчеловека, то она ничемъ не отличается отъ организации естественнаго человека; въ данномъ случае сверхчеловекъ ничемъ не отличается отъ дикаря, котораго мы представляемъ, какъ носителя грубой и здоровой физической мощи. Но, если таковъ сверхчеловекъ, то привлекательнаго въ немъ очень мало. Что же касается самолюбия и властолюбия сверхчеловека, то это опять таки черты грубаго и отвратительнаго эгоизма дикаря. Ницше изображаетъ своего сверхчеловека властнымъ потому, что будто бы сама жизнь открыла ему свою тайну, заключающуюся въ томъ, что суть жизни составляетъ стремление къ власти. Но, какимъ образомъ, спрашивается, узналъ Ницше, что суть жизни состоитъ въ стремлении къ власти? Не справедливее ли и основательнее мыслить те, которые суть жизни полагаютъ въ любви, все обнимающей въ себе, все проникающей и все согревающей? Ведь еще давно сказаны следующие великия слова о любви, вполне ниспровергающия учение Ницше о власти какъ о сущности жизни. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвалъ звучащий. Если имею даръ пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, такъ что могу и горы переставлять, а любви не имею, — то я ничто. И если я раздамъ все имение мое и отдамъ тело мое на сожжение, а любви не имею, нетъ мне въ томъ никакой пользы. Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрываетъ, всему верить, всего надеется, все переноситъ. Любовь никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знание упразднится»¹. Такимъ образомъ, учение Ницше о томъ,

¹ Ап. Павелъ. Посл. 1-е къ Коринф. Гл. XIII, ст. 1—8.

что сущность жизни составляет стремление къ власти, оказывается порваннѣмъ, какъ голословное и бездоказательное; а съ темъ вместе и его сверхчеловекъ остается безъ положительныхъ чертъ и, какъ таковой, является пустой мечтой больного философа. А если это такъ, если нѣтъ никакихъ оснований допустить возможность существования сверхчеловека, если, словомъ, сверхчеловекъ — лишь пустая мечта Ницше, то само собой рушится все учение нашего философа о жизни, потому что безъ сверхчеловека Ницше не могъ бы, какъ самъ выражается, и жить, иначе говоря, самъ онъ не придавалъ значения своему учению о жизни безъ всякаго идеала — сверхчеловека.

Далее, если бы и возможно было существование сверхчеловека, то кто, спрашивается, сталъ бы стремиться къ нему, — кому желательно было бы приносить себя въ жертву для этого страннаго существа, никому непонятнаго и ненужнаго, — кто пожелалъ бы играть жалкую роль раба этого отвратительнаго чудовища?

Этими словами мы и закончимъ свой разборъ учения Ницше о жизни, не дѣлая вывода о состоятельности или несостоятельности этого учения, потому что этотъ выводъ ясенъ самъ собою. Оптимистическая доктрина Толстого и Ницше, такъ неосновательные въ своихъ основахъ, все же займутъ видное место въ истории философии, потому что выводныя положенія этихъ доктринъ о высокой ценности жизни явились сильнымъ противоядиемъ современному пессимизму.



ТРАНСФЕР ІДЭЙ КАРЛА МАРКСА І ФРЫДРЫХА ЭНГЕЛЬСА

У творчасці Карла Маркса (1818–1883) і Фрыдрыха Энгельса (1820–1895) маюцца сведчанні знаёмства іх з беларускім кантэкстам. У прыватнасці, у артыкуле Ф. Энгельса «Дактрына нацыянальнасці ва ўжыванні да Польшчы», напісанай па просьбе К. Маркса ў 1866 г., ёсць некалькі сюжэтаў пра Беларусь. У адным з іх мы чытаем: «Далей, на поўдні і на ўсходзе цяперашняга Царства Польскага знаходзіліся *беларусы* (курсіў Энгельса. — *А. Л.*), якія размаўляюць на мове, сярэдняй паміж польскай і рускай, але блізкай да апошняй...»¹ Так ці інакш, заснавальнікі марксізму пры жыцці ведалі пра гэты рэгіён і цікавіліся ім, вядома, пераважна праз Польшчу і Расію і іх прадстаўнікоў, у тым ліку і нашых землякоў — палітычных эмігрантаў, якія досыць рана асабіста пазнаёміліся з К. Марксам і Ф. Энгельсам і іх творчасцю. Да іх ліку належалі В. К. Гельтман (1796–1874), А. Д. Трусаў (1835–1886), В. А. Урублеўскі (1836–1908), М. К. Судзілоўскі (1850–1930) і інш.²

Важнай падзеяй у культурным трансферы ідэй К. Маркса трэба назваць пераклад «Капітала», што быў зроблены ў Мінску Л. М. Закам (1852–1897) і Я. А. Гурвіч (1861–1940). Гэта быў другі рускі пераклад галоўнай працы Маркса, выдадзены ў 1899 г. пад рэдакцыяй П. Б. Струвэ ў выдавецтве В. М. Паповай у Пецярбургу³.

Найбольш цеснае знаёмства з ідэямі К. Маркса і Ф. Энгельса пачынаецца ў пачатку XX ст. У публіцыстычных выданнях вядуцца дыскусіі, якія характарызуюць рэцэпцыю поглядаў К. Маркса і Ф. Энгельса ў Беларусі. У прыватнасці, у грамадска-палітычнай газеце «Северо-Западный край», якая выдавалася на рускай мове ў Мінску ў 1902–1905 гг., перыядычна прапагандаваліся погляды К. Маркса і Ф. Энгельса. У даступнай форме газета знаёміць чытача з матэрыялістычным разуменнем гісторыі, тэорыяй

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. М., 1960. Т. 16. С. 163.

² Падрабязней гл.: *Иосько М. И.* К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Белоруссия. Минск, 1977 ; *Конюшая Р. П.* Карл Маркс и революционная Россия. М., 1975.

³ *Гурвич Е. А.* Из воспоминаний // *Летописи марксизма.* 1926. № 1. С. 91–93.

рэвалюцыі, дыктатурай пралетарыяту. Напрыклад, у нумары ад 31 ліпеня 1904 г. публікуецца артыкул, які так і называецца «Некалькі слоў пра матэрыялістычнае разуменне гісторыі». У ім выкладзена класічная трактоўка марксісцкага разумення суадносін прадуктыўных сіл і вытворчых адносін.

У газеце таксама друкуюцца тэарэтычныя артыкулы рускіх марксістаў: Г. В. Пляханавы, У. І. Леніна і інш.¹ У 1905 г. у газеце «Северо-Западный край» (№ 749, 750, 754, 756, 760, 761) перадрукоўваецца крытычная праца «Аб праблемах ідэалізму». Гэта работа нашай суйчынніцы, вядомай марксісткі Л. І. Аксельрод (1868–1946), якая пісала пад псеўданімам Артадокс. У 1900 г. скончыла Бернскі ўніверсітэт са ступенню доктара філасофіі. У пачатку 1900-х гг. яна была самым аўтарытэтным пасля Г. В. Пляханавы экспертам у пытаннях марксісцкай філасофіі. «Аб праблемах ідэалізму» – зборнік артыкулаў дванаццаці рускіх філосафаў (Масква, 1902). Асаблівае значэнне зборніку надаваў удзел у ім былых марксістаў (С. М. Булгакава, П. Б. Струвэ, С. Л. Франка, М. А. Бярдзьева), з якімі з марксісцкіх пазіцый вядзе палеміку Артадокс, растлумачваючы чыгачу базавыя марксісцкія канцэпты.

У той жа газеце ў 1905 г. (№ 782, 783, 785) перадрукоўваецца артыкул У. І. Леніна «Марксізм і неанародніцтва», дзе таксама тлумачыцца матэрыялістычнае разуменне гісторыі. А ў спецыяльнай калонцы газеты, якая называлася «Навуковыя размовы», даваліся асноўныя паняцці: тэорыя рэвалюцыі, класавая барацьба, праблемы дыялектыкі і інш.

Пра цікавасць да марксісцкіх ідэй у гэты час сведчыць і такі факт, як продаж адпаведных кніг. Так, у той жа газеце ад 15 мая 1905 г. апублікавана аб’ява пра новае паступленне ў продаж кніг К. Маркса «Вынікі», «Заработная плата, кошт і прыбытак», «Галечка філасофіі».

Такім чынам, напярэдадні рэвалюцыі 1905 г. марксісцкія ідэй былі досыць папулярнымі ў нашым рэгіёне.

Далей прыводзіцца падборка фрагментаў з газеты «Северо-Западный край», у якіх выкладаюцца погляды К. Маркса і Ф. Энгельса, а таксама ўспаміны Я. А. Гурвіч аб перакладзе «Капітала» К. Маркса на рускую мову ў Мінску.

А. А. Лягчылін

• Фрагменты артыкула з газеты «Северо-Западный край» друкуюцца па выданні: Несколько слов о материалистическом понимании истории // Северо-Западный край. 1904, 31 июля ; успаміны Я. А. Гурвіч друкуюцца па выданні: Гурвич Е. А. Из воспоминаний // Летописи марксизма. 1926. № 1. С. 91–93.

¹ Падрабязней гл.: Из истории борьбы за распространение марксизма в Белоруссии (1883–1917). Минск, 1958 ; Рожин Н. В. Газета «Северо-Западный край»: Очерк общественно-политической, философской и эстетической позиции. 1902–1905 гг. Минск, 1970.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ ИСТОРИИ

«Вся умственная и нравственная жизнь общества, их учреждения и законы видоизменяются вместе с переменами в экономическом строе; последние (перемены) вызываются переменами в орудиях производства, ибо изменения в орудиях производства производят изменения в группировке людей вокруг этих орудий, одним словом, во *взаимоотношениях* людей... Эти-то отношения, в которые вступают люди друг с другом для удовлетворения своих потребностей, составляют основу хозяйственных явлений... Мы говорим «основу», потому что этими отношениями обуславливается еще масса других явлений, которые непосредственно вытекают из этих отношений...»

Е. А. ГУРВИЧ ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ (МОЙ ПЕРЕВОД «КАПИТАЛА»)

Я не знаю, соберусь ли я когда-нибудь вообще написать свои воспоминания; поэтому хочу здесь записать одну страничку из того, что может вместе со мной сойти в могилу и что интересно для характеристики той эпохи (других участников этого дела нет уже в живых). Как известно, первый русский перевод «Капитала» появился в 1872 году. Издан он был в количестве двух или трех тысяч экземпляров, как обыкновенно тогда издавались книги. Переводчиком его считали Германа Лопатина. Только впоследствии стало известно, что Лопатин перевел первую главу, остальное же перевел Николай (Даниельсон). Издание это совершенно разошлось. В середине восьмидесятых годов «Капитал» был изъят из обращения, и книгу достать было чрезвычайно трудно. В каждом провинциальном городе имелось 2–3 экземпляра, а иногда и меньше. В мрачную эпоху восьмидесятых годов и не чувствовалось особенного недостатка в этой книге. Не было также и русского перевода «*Zur Kritik*».

Но вот в девяностых годах вместе с возникновением рабочего движения возникает так называемый легальный марксизм, возобновляется старый спор между народниками и марксистами, появляется книжка Струве «Критические заметки», в журналах появляется ряд статей, выходит книга Николая — «Очерки нашего пореформенного хозяйства», затем Бельгова

«К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Вполне естественно возникает потребность обратиться к первоисточникам – к «Капиталу», к «*Zur Kritik*», а между тем книги эти трудно, почти невозможно было достать. Тогда у меня явилась мысль перевести «*Zur Kritik*». Я жила в это время в Минске и не имела связей с издательствами, но решила сначала перевести книгу, а уже потом искать издателя. Так я и поступила. Но так как мне приходилось работать много для заработка и, кроме того, я много времени уделяла революционной работе, то перевод подвигался довольно медленно. Когда половина книги была уже переведена, вышел русский перевод под редакцией Румянцева. Свой перевод я тогда бросила в печку. Но «Капитал» к тому времени (1895 год) стал, можно сказать, библиографической редкостью. И вот однажды, обсуждая этот вопрос, мы – покойный Белевский (Белоруссов), Лев Маркович Зак¹ и я – пришли к заключению, что необходимо новое издание «Капитала». О том, что это возможно будет сделать легально, в то время еще не могло быть и речи. Затем вставал еще вопрос о том, имеем ли мы право переиздавать чужой перевод, ведь он является литературной собственностью переводчика. О получении разрешения переводчика также не могло быть речи, так как Герман Лопатин сидел в Шлиссельбургской крепости.

Таким образом, мы пришли к убеждению, что необходимо сделать новый перевод, и сделать его, конечно, не с первого издания, а с третьего, вышедшего под редакцией Ф. Энгельса. (Сделан был перевод с четвертого издания.) Мы, конечно, понимали, что на издание потребуется много средств, которых у нас не было. Но мы решили приступить к переводу, а тем временем подыскивать средства и пути для издания. За перевод взялись сперва втроем: Л. М. Зак, я и еще одно лицо, которое я не называю здесь, потому что перевод его оказался неудовлетворительным и мы им не воспользовались. Что касается издания, то мы находили, что издавать «Капитал» в Швейцарии неудобно. Трудно было бы доставить его в Россию, да и едва ли возможно было там технически выполнить такой большой труд. Вопрос о месте издания вообще был нашей слабой стороной отчасти еще и потому, что приходилось соблюдать большую конспирацию, чтобы не провалить дела раньше, чем оно будет налажено. В то время киевляне имели связи со Львовом, где они издавали литературу и где, между прочим, издали Эрфуртскую программу. Тогда я завела переговоры относительно издания с киевлянами – Сергеем Константиновичем Мержинским (ныне уже умершим) и со студентом Сапежкой (совершенно потеряла его из виду) – относительно издания «Капитала» во Львове. Предполагалось

¹ Л. М. Зак принадлежал к числу первых пропагандистов-народников. Был в ссылке в Якутской области, откуда вернулся во второй половине восьмидесятых годов. Затем вторично был выслан в Якутскую область и вернулся в середине девяностых годов. Умер в Минске летом 1897 года.

в целях конспирации изданию придать такой вид, чтобы оно с внешней стороны не отличалось от первого издания «Капитала». По нашим расчетам на издание надо было иметь 3000 рублей. Нашелся один богатый меценат, который обещал дать на дело если не всю, то значительную часть этой суммы. Для начала он дал 100 рублей и этим ограничился.

Работать над переводом приходилось главным образом по ночам, ибо нужно было распределять время между работой для заработка, революционной работой и переводом. Хотя я и сознавала, что перевод важнее той повседневной революционной работы, которой приходилось в то время заниматься, однако я не считала возможным от нее отказаться. Перевод мы распределили между собой следующим образом: Л. М. Зак перевел I и IV разделы, остальное перевела я. Но мы тщательно проверяли и исправляли друг друга. При переводе мы, кроме немецкого текста, пользовались еще французским переводом, вышедшим под редакцией самого Маркса. К осени 1896 года перевод был готов, а денег на его издание, если не считать полученных нами 100 рублей, не было. Лично у нас денег также не было, мы дали все, что могли, — свой труд. В это время стали поговаривать о том, что в Нью-Йорке собираются переиздать первый русский перевод в таком виде, как он был издан в России, и переслать его сюда. Впоследствии это и было сделано в Нью-Йорке неким Еваленко. Проникло ли это издание в Россию, мне неизвестно. В начале 1897 года стали поговаривать о том, что, может быть, позволено будет в России издать легально «Капитал». Я стала тогда искать путей пристроить наш перевод. Заботилась об этом я одна, потому что летом 1897 года Зак умер, Белевский же сидел в тюрьме в Петербурге. Летом 1897 года один мой приятель, Анатолий Осипович Бонч-Осмоловский, встретился за границей со Струве, и тот сказал ему, что издательница О. Н. Попова предложила ему найти переводчиков и взять на себя редакцию перевода «Капитала», который она намерена издать. Бонч-Осмоловский сообщил Струве об имеющемся уже готовом переводе «Капитала». Струве обратился ко мне и спросил, согласна ли я на издание перевода под его редакцией, и просил ответить телеграммой. Решать должна была одна я, так как Зака не было уже в живых. Я, разумеется, согласилась и выслала П. Б. Струве рукопись перевода, а потом уже списалась с Поповой относительно гонорара. Надо сказать, что гонорар Попова предложила нищенский — 15 рублей за печатный лист в 40 000 букв. Но так как перевод был сделан без всякого расчета на вознаграждение, имелось в виду только распространение книги, то я согласилась на эти условия.

Наиболее существенное изменение, сделанное редактором, это замена слова «стоимость» словом «ценность», на котором Струве особенно настаивал. Так как я согласилась на его редактирование, то не могла настаивать, хотя мне казалось, что «стоимость» больше соответствует значе-

нию слова *Wert*, и хотя мне трудно было привыкнуть к этой замене. Я тем более должна была согласиться, что легально издать перевод без редактирования его кем-нибудь из известных в то время экономистов ни одно издательство не согласилось бы, так как я для них являлась совершенно неизвестной величиной. Вышел перевод в 1899 году, когда я сидела в Таганской тюрьме в Москве, причем Попова не сочла даже нужным прислать мне авторского экземпляра, и мне пришлось по поводу этого вступить с ней в пререкания.

Второе издание вышло в 1906 году, а третье в 1907 году.

ДАДАТКИ

1. ІЛЮСТРАТЫЎНЫ МАТЭРЫЯЛ



Тытульны ліст
працы С. Маймона
«Досвед
аб трансцэндэнтальнай
філасофіі».
Берлін, 1790

INITIA
PHILOSOPHIAE
PROPRIE SIC DICTAE.

LIBER I
PSYCHOLOGIAE PARTEM
PRIMAM
CONTINENS.

AUCTORE
IOANNE HENRICO ABICHT.

Handwritten signature

VILNAE

ANNO MDCCCXIV.

Handwritten signature

Титульний лист
праці І. Г. Абихта на латинській мові
«Пачаткі філософії».
Вільня, 1814

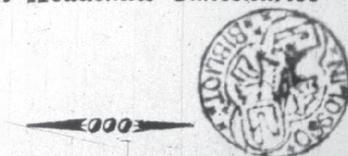
INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE

*Ad usum Studiosorum Academiae
Polocensis*

Auctore

R. P. JOSEPHO ANGIOLINI è SOCIETATE JESU

Ejusdem Academiae Cancellario.



Тытульны ліст
працы Дж. Анджаліні на лацінскай мове
«Асновы філасофіі».
Полацк, 1819

Q. Quotuplices sunt modi?

R. Modi sic sumpti sunt v. *Essentiales* v. *Accidentales*. *Modi Essentiales* sunt illa attributa vel proprietates, quae ita inherere alicui substantiae, ut ab ea separari nullo modo possint, suntque necessaria, atque hoc vel ideo quia illa constitunt ipsam essentiam substantiae, vel quia ab ipsa essentia profluunt. Huiusmodi sunt: in homine *animalitas, rationalitas, risibilis*, in anima nostra *vis intelligendi, volendi, gaudendi &c.*

Modi Accidentales seu proprie dicti, sunt qualitates ab ipsa substantia, cui insunt, separabiles, quippe & adesse & abesse ab ipsis possunt. Tales sunt *fluiditas* in aqua, *color* in pariete, *sepor*, *odor* in certis corporibus. Inter eiusmodi modos quidam sunt, qui ut intelligantur, plurium rerum notionem postulant, & *Relationes* dicuntur. Ut *Paternitas, filiatio, similitudo, aequalitas &c.*

Q. Quid Concretum?

R. Quando substantiam cum modo conjungas: e. g. *rotunditatem* cum *corpore*, habebis rem *modificatam*, ut in casu *corpus rotundum*, quodque vocatur *Obiectum Concretum*.

Q. Et quid Abstracum?

R. Si vero solos modos sine substantia consideras: tunc Obiectum dicitur *Abstracum*. Ut *rotunditas, viriditas, doctrina &c.*

Porro triplex esse potest Concretum: videlicet *Metaphysicum, Physicum, & Logicum*. *Metaphysicum* est, si nota illa ab eo subiecto, cujus nota est, re ipsa non distinguatur, e. g. *humanitas* ab homine, *animalitas* ab animali. *Physicum*, si distinguatur quidem, sed tamen illi inheret, ita ut possit ab eo abesse v. separari: ut *homo doctus, corpus rotundum*. *Logicum* denique, si nota non haereat quidem subiecto, sed mente tantum nostra ad illud referatur: ut *homo cognitus, obiectum visum, volitum, desideratum &c.* (*)

(*) Nota bene hic variam in Scholis accceptionem Concretorum: Denominative seu specificativè sumitur Concretum tunc, cum id, quod de eo enuntiat, ipsi convenit propter subiectum suum. Reduplicative vero seu formaliter tunc, cum ei predicatum

§ II.

De Origine Idearum.

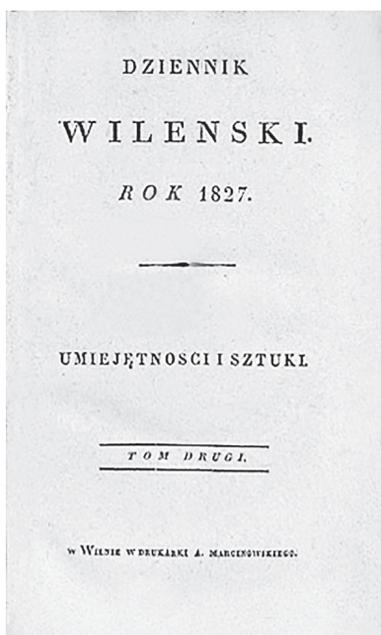
Q. Quae sit Origo Idearum?

R. Multi multa de Origine Idearum opinabantur. Plato cum suis affectis ideas rerum omnium aeternas ac ipsi Deo archetypas dicebat. Cartesius seu Descartes primorum saltem principiorum, ut *Dei, virtutis, viii &c.* innatas & a Deo animae insculptas in ejus creatione putabat. Malebranchius omnia nos in *Dei* essentia seu in *Dei* lumine videre existimabat. Verum ha utpote solido carentes fundamento jam per se exoleverunt opiniones, nec vacat illis hic immorari. Tandem antiqua Peripateticorum sententia est, cui duce Lockio accedunt fere omnes recentiores, quae primam idearum originem a sensibus repetunt juxta vetus effatum: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Verum alii alio modo id explicant. Nonnulli eorum, ut ipse Lockius, non satis videntur distinguere motiones, quae ab objectis sensibilibus in organa externa agentibus ad cerebrum deferuntur, quaeque *ideae materiales* audiunt; ab ipsa harum motionum perceptione, quae est ipsissima *Idea* animae, vocaturque *idea formalis* sive *spiritualis*. Hinc doctrina eorum prona est ad materialismum. Reçius Author Gallus art. co-

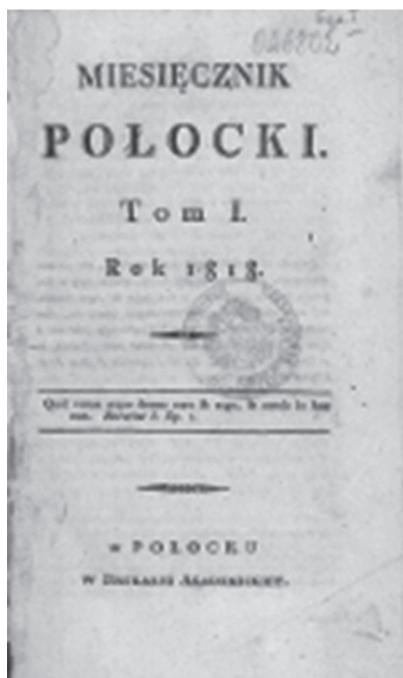
quoddam propter suam potissimum formam tribuitur: v. g. *Concreti* Philosophus, subiectum est homo, forma vero philosophia. Hinc si dicas, philosophus dormit: concretum illud sumis denominative, utaque propositio, in hanc commutari potest: Homo, qui est philosophiae subiectum, dormit. Et enim dormire philosopho non ideo convenit, quia est excultus philosophia, sed quia homo est. At si quis diceret, Philosophus arcana naturae pervidet: idem concretum formaliter seu reduplicative acciperet. Nam arcana naturae non tam ideo pervidet, quod homo sit, quam quod philosophicè disciplina excultum habeat intellectum. Unde haec altera propositio sic resolvenda est: philosophus, ut philosophus seu ob philosophiam, qua imbutus est, arcana naturae pervidet.

Фрагмент з книги Дж. Анджаліні «Асновы філасофіі». Полацк, 1819

Штомесячны
навукова-літаратурны часопіс
«Віленскі дзённік»
Імператарскага
Віленскага ўніверсітэта
(1805–1806, 1815–1830)



Літаратурна-навуковы часопіс
«Полацкі месяцнік»
Полацкай езуіцкай акадэміі
(1818–1820)



O LOICE, METAFIZYCE I FILO-
ZOFII MORALNEY

R O Z P R A W A,

na skutek konkursu ogłoszonego przez CE-
SARSKI UNIWERSYTET wileński roku 1820
dnia 1go marca do katedry rzeczonych
przedmiotów, napisana przez X. ANIOLA
DOWCIRDA S. P. magistra ś. Teologii.

On nomme *sciences exactes* celles où
l'on démontre rigoureusement. Pour quoi
donc toutes les sciences ne sont-elles pas
exactes? Et s'il en est où l'on ne démon-
tre pas rigoureusement, comment y dé-
montre-t-on? Sait-on bien ce qu'on veut
dire, quand on suppose des démonstrati-
ons qui, à la rigueur ne sont pas des dé-
monstrations? *Condillac. La Logique ou
les premiers développemens de l'art de
penser. Partie II, chap. 1.*

W W I L N I E

W DRUKARNI A. MARCINOWSKIEGO.

1 8 2 1.

Титульний лист
праці А. Доўгірда
«Аб логіцы, метафізіцы і маральнай філасофіі».
Вільня, 1821

W Y K Ł A D
PRZYRODZONYCH MYŚLENIA
PRAWIDEŁ
C Z Y L I
L O G I K A
TEORYCZNA i PRAKTYCZNA

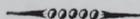
PRZEZ

X. ANIOŁA DOWGIRDA

ZGROMADZENIA XX. PILARÓW

DOKTORA S. TEOLOGII, CZŁONKA. KORRESPON-
DENTA KROLEWSKO-WARSZAWSKIEGO
TOWARZYSTWA PRZYJACIOŁ NAUK, KA-
PELANA GŁÓWNEGO SEMINARIUM DU-
CHOWNEGO PRZY CESARSKIM
UNIWERSYTECIE WILENSKIM.

C Z Ę Ś Ć I.



W P O Ł O C K U.

W D R U K A R N I XX. P I L A R Ó W.

R O K U 1 8 2 8.

Тытульны ліст працы А. Доўгірда
«Трактат пра натуральныя правілы мыслення,
або Тэарэтычная і практычная логіка».
Полацк, 1828

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

W e r k e .

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ep. v. Henning, D. F. Gothe, D. R. Michelet,
D. F. Förster.

Dreizehnter Band.

Τάληθός ἀεί πλείστον ἰσχύει λόγος.

Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt
Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Титульний лист
першага (пасмяротнага)
выдання твораў Г. Гегеля.
Берлін, 1833

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Vorlesungen
über die
Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben
von
D. Karl Ludwig Michelet.

Erster Band.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολέιται.
Plato.

Wir Königl. Würtembergischem, Großherzog. Hessischem und der freien Stadt
Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

Титульний лист
«Лекції на історії філософії» Г. Гегеля
пад редакційою К. Л. Міхелета.
Берлін, 1833

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's
Vorlesungen
über die
Naturphilosophie
als der
Encyclopädie
der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse
Zweiter Theil.

Herausgegeben

von

D. Carl Ludwig Michelet.

Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen.
Schelling.

Mit Königl. Bayerischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt
Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.

Verlag von Duncker und Hummel.

Титульний лист
«Лекції на філософії природи» Г. Гегеля
з «Енциклопедії філософських наук»
пад редакціей К. Л. Міхелета.
Берлін, 1842

ATENEUM.

PISMO ZBIOROWE

POSWIECONE

HISTORJI, FILOZOFJI, LITERATURZE,
SZTUKOM; I. c.

WYDAWCA

J. I. KRASZEWSKI.



TOM PIĄTY.

WILNO.

—
NAKŁAD I DRUK TEOPILA GLÜCKENBERGA
KSIĘDZA I WYDAWCA SZKOŁY KRÓLEWSKIEGO ZAW. GOS. 141.

—
1842.

Тытульны ліст
часопіса «Атэнеум» (1841—1851)
пад рэдакцыяй Ю. І. Крашэўскага

HEGEL

ET

LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE,

OU

EXPOSÉ ET EXAMEN CRITIQUE

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT,

ET SPÉCIALEMENT DE CELUI DE HEGEL,

PAR A. OTT,

DOCTEUR EN DROIT.



PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE DE LA COUR DE CASSATION,

RUE DES GRÈS, 11, ET PLACE DAUPHINE, 29.

—
1844

Титульний лист
книги А. Ота «Гегель і нямецкая філософія».
Парыж, 1844

IDEA SYSTEMATU

HEGELI

przez

A. OTT.



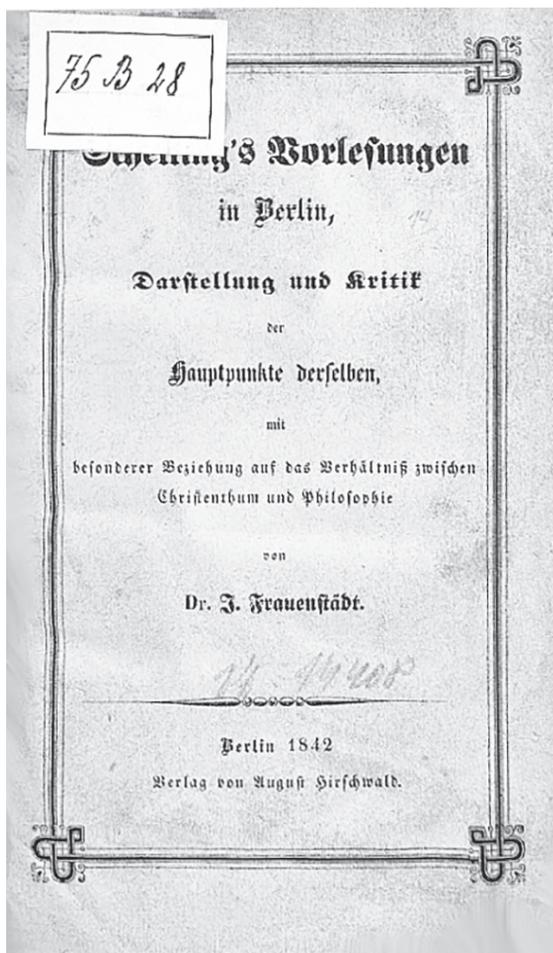
WILNO.

NAKLAD I DRUK T. GLÜCKSBERGA

KSIĘGARZA I TYPOGRAFA BIAŁORUSKIEGO NA KRAJOWEGO DRR.

1845.

Тытульны ліст
працы Ю. І. Крашэўскага «Ідэя гегелеўскай сістэмы»
(пераклад кнігі А. Ота «Гегель і нямецкая філасофія»)
Вільня, 1845



Титульний лист
праці Ю. Фрауэнштета аб лекціях Ф. Шелінга,
прачытаных у Берлінскім універсітэце ў 1841 г.,
водгук на якую напісаны Э. Зяменцкай
у часопісе «Атэнеум» (1845, № 4)

**INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE**

CONSCRIPTAE

VINCENTIO BUCZYŃSKI

SOCIETATIS JESU SACERDOTE.

PARS PRIMA

**CONTINENS LOGICAM CUM PRAEVIUM UN UNIVERSAM PHILOSOPHIAM
INTRODUCTIONE.**

VIENNAE, 1843.

TIPIS CONGREGATIONIS MECHITARISTICAE.

Тытульны ліст працы
В. Бучыньскага на лацінскай мове
«Асновы філасофіі». Частка першая.
Вена, 1843

INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE

CONSCRIPTAE

A

VINCENTIO BUCZYŃSKI

SOCIETATIS JESU SACERDOTE.



PARS SECUNDA

CONTINENS METAPHYSICAM.



VIENNAE, 1844.

TYPIS CONGREGATIONIS MECHITARISTICAE.

Тытульны ліст
працы В. Бучыньскага на лацінскай мове
«Асновы філасофіі». Частка другая.
Вена, 1844

... non posse; quia objectiva argumenta eam evi-
centia desunt.“ Cui principio innixus Kantius omnem vim
ingenii intendit ad subvertenda argumenta, quibus a tot
retro saeculis philosophia ad demonstrandam Dei existen-
tiam optimo effectu est usa. Ista igitur argumenta potissi-
mum evolvemus et adversus objectiones vindicabimus, quae
memorata philosophia subvertere conatur. Sunt autem haec:
ex conceptu entis realissimi; ex limitatorum et contingen-
tium existentia, ex ordine rerum, qui in mundo cernitur,
quibus moralia etiam argumenta adjungemus.

**I. Argumentum pro existentia Dei, ex conceptu
entis realissimi ductum, quod ontologicum
dici solet.**

§. 175. *Argumentum ductum ex conceptu entis reali-
ssimi firmissime existentiam Dei demonstrat.*

Antequam argumentum ipsum debita forma propo-
namus, pauca de modo ejus expositionis animadvertenda.
Primus semina talis argumenti S. Anselmus jecerat, quod
deinde Cartesius in hunc modum *princ. philos. part. 1.*
proposuit: „Quidquid in idea clara alicujus rei continetur,
id de ea debet affirmari: atqui in idea entis realissimi seu
perfectissimi continetur existentia, secus non esset per-
fectissimum: ergo existentia enti realissimo necessario tri-
buenda.“ Talis concludendi ratio certe est illegitima, quia
ab ordine ideali ad ordinem realem sine debito nexu con-
cludit: unde illud sic expositum et Huetius et Leibnitius
rejecerunt, licet de existentia Dei optime persuasi. Sed
ipse quoque Leibnitius nexum hujus argumenti non satis
evidenter exhibuit: sic enim illud ordinat: Ens perfectis-
simum est possibile: sed si possibile, etiam hocipso exi-
stit: quia in tali ente existentia cum possibilitate identifica-

tur, cum existentia sit etiam perfectio inter omnes possibili perfectiones contenta.“ At Kantius hoc argumentum omnino ex principiis falsis et suo scepticismo accommodatis impugandum suscepit, et ita quidem, ut omnem modum demonstrationis ductum ex conceptu entis perfectissimi subversum velit. Ut has ejus rationes efficaciter refutare possimus, ipsum argumentum ad legitimam rationationis formam reductum in hunc modum proponimus:

Ens realissimum est possibile. Hujus propositionis veritatem demonstratam habes Ontol. §. 35. eamque nec athei negant, et ipse Kantius admittit. Hac igitur propositione posita, ita evidenter concluditur: Est possibile ens realissimum, ergo simul impossibile esse non potest. At nisi actu existeret, esset omnino impossibile: igitur actu existit.

Minor probatur. Nisi actu ens realissimum existeret, esset omnino impossibile: non enim aliter in hac hypothesisi ejus existentia concipi posset, nisi cum initio existendi. Ergo hoc ipso, quod initium haberet, non esset realissimum. Deinde etiam in eadem hypothesisi illud neque posset existere a se, neque ab alio: non a se, quia deberet agere antequam existeret: non ab alio, quia hoc ipso, quod esset ab alio, dependeret ab illo in existendo: ergo hoc ipso non esset jam realissimum. Ergo ens realissimum si actu non existeret, esset omnino impossibile. Sed esse simul et possibile et impossibile est manifeste absurdum, et tamen hoc absurdum necessario fluit ex hypothesisi non existentiae entis realissimi, ergo ne omnino sanam rationem abnegemus, necessario statuendum est, ens realissimum existere. Porro manifestum est, in tali argumentatione, non ex anticipata idea, neque ex possibilitate deduci existentiam, sed ex impossibilitate unius ex oppositis membris, deduci necessitatem alterius.

Ex eodem principio ductum argumentum Zallinger in suis disquisitionibus Philosophiae Kantianae in hunc modum proponit: „Eus, quod plenam rationem existentiae in

Фрагмент з праці В. Бучиньського
«Асновы філософії». Частина друга.
Вена, 1844

**INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE**

CONSCRIPTAE

▲

VINCENTIO BUCZYŃSKI

SOCIETATIS JESU SACERDOTE.

—❦—

PARS TERTIA

CONTINENS ETHICAM.



VIENNAE, 1844.

TYPIS CONGREGATIONIS MECHITARISTICAE.

Тытульны ліст
працы В. Бучыньскага на лацінскай мове
«Асновы філасофіі». Частка трэцяя.
Вена, 1844

КО ДНЮ 75—ЛѢТНЕЙ ГОДОВЩИНЫ
МИХАЙЛОВСКОЙ АРТИЛЛЕРИЙСКОЙ АКАДЕМІИ И УЧИЛИЩА.

А. Аргамакъ.

Сознаніе, самоочевидныя истины
и мыслимыя пространства по Канту
и по воззрѣнію современныхъ
философовъ и математиковъ.

ПРИЛОЖЕНІЕ

къ труду

„Мысли о современномъ и будущемъ
воспитаніи и обученіи“.

ПОЛОЦКЪ.

Типографія Х. Клячко.

1895.

Тытульны ліст
працы А. П. Аргамаква «Свядомасць, самавідавочныя
ісціны і магчымыя прасторы паводле Канта
і на погляд сучасных філосафаў і матэматыкаў».
Полацк, 1895

ПОДПИСКА ЦЕНА

В год	1 руб. 50 коп.
В 6 месяцев	80 коп.
В 3 месяца	45 коп.
В 15 дней	15 коп.

Всего выдано экземпляров 10000

**ОБЩЕСТВЕННО-ИНТЕРАТУРНАЯ
ГАЗЕТА**

ВЫХОДИТЪ ДВА РАЗА ВЪ НЕДЕЛЮ
ПО ВТОРНИКАМЪ И СРЕДНЕМЪ
Вторникъ, 23-го июня 1887 года.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ЦЕЛИ
Газета имеет целью просвещать и возвышать нравственность и политическое сознание народа.

**ОТКРЫТА ПОДПИСКА
НА ГАЗЕТЪ
„МИНСКИЙ ЛИСТОКЪ“
НА ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ.**

ПРЕДЛАГАЮТЪ ДВА ПИИИИИИ
В 1-й номере от 22 июня 1887 г. в. 2-й номере от 29 июня 1887 г. в. 3-й номере от 6 июля 1887 г. в.

Ищутъ Свѣту-Пѣтму
Ищутъ свѣту-пѣтму, ищутъ свѣту-пѣтму, ищутъ свѣту-пѣтму.

ТЕЛЕГРАММЫ
Получены телеграммы из Петербурга, Москвы, Варшавы.

Грамадска-палітычная газета «Минский листок» (1886–1902)

№ 118 Суббота 22 Марта 1903 г. Суббота 22 Марта 1903 г. № 118

ГОДЪ XVII

СѢВЕРО-ЗАПАДНЫЙ КРАЙ

ВЫХОДИТЪ въ воскресенье ЕЖЕДНЕВНО
всѣхъ дней общедоступно

МАЛОРОССЫ. Минскій Городской Театръ.

ХМАРА,

Княгини Украинны.

Вы субботу, 22-го марта 6 г.

Минскій Коммерческій Банкъ
ПРАКУМЪ Б. выдѣляетъ за выкупными листами Государственнаго Земельнаго Банка 2 руб. 50 коп.

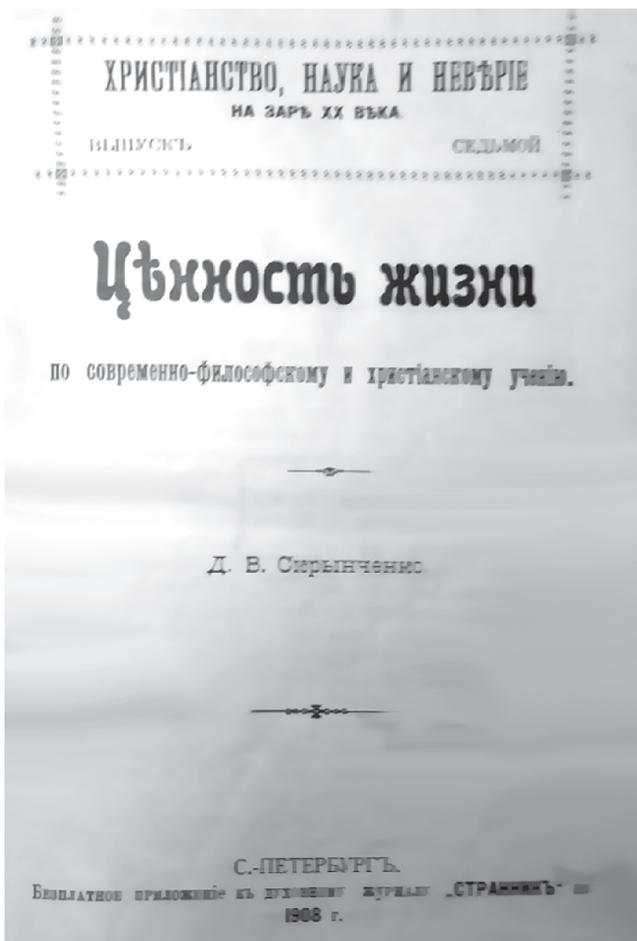
Минское общество взаимнаго кредита
Исполнительный директоръ: А. Г. Гурвичъ

Велосипеды
Магалинъ А. Г. Гурвичъ

Кинга Д. БОХАНЪ
Исполнительный директоръ: А. Г. Гурвичъ

У барона Ригера

Грамадска-палітычная газета «Северо-Западный край». Минск, 1902–1905



Тытульны ліст
працы Д. В. Скрынчанкі «Каштоўнасць жыцця
паводле сучасна-філасофскага і хрысціянскага вучення».
Санкт-Пецярбург, 1908

Изданіе О. Н. ПОПОВОЙ.

Карль Марксъ.

КАПИТАЛЪ.

Критика политической экономіи.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

Книга I. Процессъ производства капитала.

Переводъ съ 4-го немецкаго изданія, предвѣннаго Фридрихомъ Энгельсомъ,
подъ редакціей П. Струве.

Цѣна 3 руб.



Спб. 1899.

Издательскій магазинъ и Складъ издаваній О. Н. Поповой,
С. Петербургу, Мещинскій, 54.

Тытульны ліст
першага тома «Капітала» К. Маркса,
перакладзенага ў Мінску Я. А. Гурвіч і Л. М. Закам.
Санкт-Пецярбург, 1899

У гэтых універсітэтах
навучаліся і працавалі мысляры Беларусі XIX ст.

Імператарскі
Санкт-Пецярбургскі
ўніверсітэт



Імператарскі
Маскоўскі ўніверсітэт



Кіеўскі ўніверсітэт

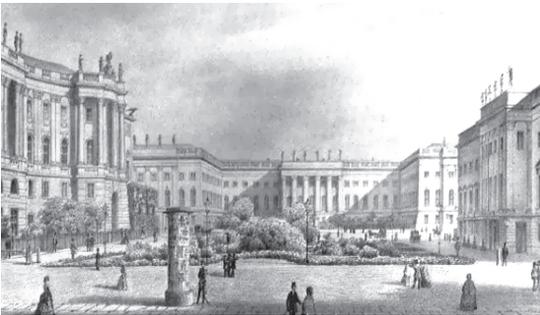




Імператарскі
Віленскі ўніверсітэт



Полацкая
езуіцкая акадэмія



Берлінскі ўніверсітэт

Кёнигсбергскі ўніверсітэт



Эрлангенскі ўніверсітэт

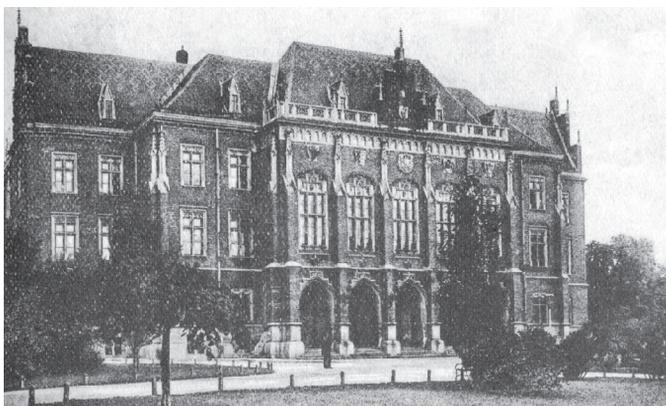


Варшаўскі ўніверсітэт





Лёвенскі
каталіцкі ўніверсітэт



Ягелонскі ўніверсітэт
у Кракаве

2. КАРТАГРАФІЯ ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАГА КАНТЭКСТУ ЖЫЦЦЯ І ТВОРЧАСЦІ МЫСЛЯРОЎ БЕЛАРУСІ Ў XIX ст. («ДОЎГАЕ XIX ст.»)

Факты з біяграфіі аічынных мысляроў	Факты з біяграфіі замежных мысляроў	Сацыяльна-культурныя падзеі
1753 г. – у мястэчку Жукаў Барок (Стаўбоўскі раён Мінскай вобласці) нарадзіўся С. Маймон.	1724 г. – нарадзіўся І. Кант. 1762 г. – нарадзіўся І. Фіхтэ.	1772 г. – у выніку першага падзелу Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі адышлі польская частка Лівоніі (Інфлянцкае ваяводства) і частка Беларусі да Дзвіны, Друці і Дняпра, уключаючы раёны Віцебска, Полацка і Меціслава.
11 снежня 1776 г. – у маёнтку Юркоўшчына (Меціслаўскі павет Магілёўскай губерні) нарадзіўся А. Доўгірд.	1770 г. – нарадзіўся Г. Гегель. 1775 г. – нарадзіўся Ф. Шэлінг.	14 ліпеня 1789 г. – пачалася Вялікая французская рэвалюцыя.
1782 г. – у Полацкі калегіум прызджае Дж. Анджаліні (1747–1814). Аўтар кнігі «Асновы філасофіі» (Полацк, 1819).	1781 г. – выдадзена праца І. Канта «Крытыка чыстага розуму».	1793 г. – адбыўся другі падзел Рэчы Паспалітай.
1789 г. – нарадзіўся В. Бучыньскі.	1788 г. – выдадзена праца І. Канта «Крытыка практычнага розуму».	1794 г. – паўстанне Т. Касцюшкі.
1791–1797 гг. – С. Маймон напісаў працы «Досвед аб трансцэндэнтальнай філасофіі», «Набегі на галіну філасофіі», «Катэгорыі Арыстоцеля», «Крытычныя даследаванні аб чалавечым розуме, або найвышэйшай здольнасці пазнання і волі».	1788 г. – нарадзіўся А. Шапентаўэр. 1790 г. – выдадзена праца І. Канта «Крытыка здольнасці суджэння». 1794 г. – выдадзена праца І. Фіхтэ «Асновы агульнага навукавучэння».	1795 г. – адбыўся трэці падзел Рэчы Паспалітай, у выніку якога да Расійскай імперыі былі далучаныя польскія і літоўскія землі на ўсход ад Буга. Пазней за гэтымі рэгіёнамі замацавалася найменне Паўночна-Заходні край.
1797 г. – нарадзіўся Ю. Галухоўскі.	1795 г. – выдадзены трактат І. Канта «Да вечнага міру».	



Факты з біяграфіі аічынных мысляроў	Факты з біяграфіі замежных мысляроў	Сацыяльна-культурныя падзеі
<p>1798 г. — нарадзіўся А. Міцкевіч.</p> <p>1804 г. — у Вільню прыхаў нямецкі філосаф, паслядоўнік Канта і Рэйнгольда І. Г. Абіхт, які заняў пасаду прафесара філасофіі ў Імператарскім Віленскім універсітэце.</p>	<p>1796 г. — выдалена праца І. Канта «Пра нядаўна ўзніклы фанабэрлівы тон у філасофіі».</p> <p>1797 г. — выдалена праца Ф. Шэлінга «Ідэі да філасофіі прыроды».</p>	<p>1803 г. — імператар Аляксандр I падпісаў акт аб стварэнні Віленскага Імператарскага ўніверсітэта.</p>
<p>1807 г. — Я. Снядэцкі стаў рэктарам Імператарскага Віленскага ўніверсітэта і заставаўся на гэтай пасадзе да 1815 г.</p>	<p>1800 г. — выдалена праца Ф. Шэлінга «Сістэма трансцэндэнтальнага ідэалізму».</p> <p>12 лютага 1804 г. — памёр І. Кант.</p>	<p>15 чэрвеня 1812 г. — адбылося адкрыццё Полацкай езуіцкай акадэміі. Полацкая езуіцкая акадэмія выдала першы на тэрыторыі Беларусі літаратурна-навуковы часопіс «Полацкі мясячнік» («<i>Miesięcznik Polocki</i>»), дзе друкавалася літаратура рэлігійна-філасофскай тэматыкі.</p>
<p>1814 г. — І. Г. Абіхт на аснове сваіх лекцый падрыхтаваў і выдаў у Вільні кнігу «<i>Imitia Philosophiae propriae sic dictae</i>».</p>	<p>1807 г. — выдалена праца Г. Гегеля «Фенаменалогія духу».</p>	<p>1817–1823 гг. — дзейнасць у Віленскім універсітэце таемнага папрыятычнага і асветніцкага аб'яднання студэнтаў — філаматаў і філарэтаў.</p>
<p>1821 г. — Я. Снядэцкі падрыхтаваў лекцыю «Філасофія чалавечага розуму», а таксама артыкул «Пра метафізіку».</p>	<p>1809 г. — выдалена праца Ф. Шэлінга «Філасофскія даследаванні пра існасць чалавечай свабоды».</p> <p>1814 г. — памёр І. Фіхтэ.</p>	<p>1820 г. — Полацкая акадэмія была ліквідаваная.</p>
<p>1822 г. — Ю. Галухоўскі ўласканальваў сваю адукацыю ў Эрлангене, дзе стаў вучнем Ф. Шэлінга. Апублікаваў сваю найбольш вядомую працу «Філасофія, якая адносіцца да жыцця цэлых народаў і кожнага чалавека».</p>	<p>1818 г. — выдалена праца А. Шапенгаўэра «Свет як воля і ўяўленне».</p> <p>1818 г. — нарадзіўся К. Маркс.</p>	<p>1830–1831 гг. — паўстанне за адраджэнне Рэчы Паспалітай у межах 1772 г.</p> <p>1 верасня 1840 г. — у Мінск са Слуцка была пераведзеная семінарыя.</p>

<p>1823 г. — Ю. Галухоўскі заняў пасаду загадчыка кафедры і прафесара Віленскага ўніверсітэта.</p> <p>1824 г. — Ю. Галухоўскі адпраўлены ў адстаўку і высланы з Вільні.</p> <p>1828 г. — у Полацку выдадзены першы том працы А. Доўгэра «Трактат пра натуральныя правы думання, або Тэарэтычная і практычная логіка».</p> <p>1839 г. — пасмяротна апублікаваная праца А. Доўгэра «Разбор сапраўднай рэальнасці чалавечых ведаў і зрынанне скептыцызму або ідэалізму».</p> <p>1840—1844 гг. — у Парыжы на французскай мове А. Міцкевіч прачытаў курс лекцый па кафедры славянскай мовы і літаратуры ў якасці першага прафесара.</p> <p>1841 г. — у часопісе «Атэнеум» апублікаваны філасофскі артыкул «Пра філасофію» Т. Шчанеўскага.</p> <p>1842 г. — у часопісе «Атэнеум» апублікаваны філасофскія артыкулы «Парафразы Гегеля, з яго “Уводзін у гісторыю філасофіі”» Т. Шчанеўскага. У Вільні выйшла асобная</p>	<p>14 лістапада 1831 г. — памёр Г. Гегель.</p> <p>1841 г. — Ф. Шэлінг пачаў чытаць лекцыі ў Берлінскім універсітэце.</p> <p>1848 г. — выходзіць «Маніфест Камуністычнай партыі» К. Маркса і Ф. Энгельса.</p> <p>1854 г. — памёр Ф. Шэлінг.</p> <p>1859 г. — выходзіць праца К. Маркса «Да крытыкі палітычнай эканоміі».</p> <p>1860 г. — памёр А. Шапентаўэр.</p> <p>1867 г. — выдадзены першы том «Капітала» К. Маркса.</p> <p>1872 г. — выдадзены першы пераклад на рускую мову «Капітала» К. Маркса.</p> <p>1878 г. — выдадзена праца Ф. Энгельса «Анты-Дзюрынг».</p> <p>1883 г. — памёр К. Маркс.</p>	<p>У Мінскай духоўнай семінарыі, акрамя тэалагічных прадметаў, выкладаліся філасофія, гісторыя, логіка, мовы, медыцына, прыродазнаўства, сельская гаспадарка.</p> <p>1841 г. — Ю. І. Крашэўскі заснаваў часопіс «Атэнеум», які выдаваўся ў Вільні.</p> <p>1848—1849 гг. — час еўрапейскіх рэвалюцый (Германія, Італія, Венгрыя, Польшча).</p> <p>1861 г. — адмена прыгоннага права ў Расійскай імперыі.</p> <p>1863—1864 гг. — паўстанне на Беларусі пад кіраўніцтвам К. Каліноўскага.</p> <p>1871 г. — паўстанне ў Парыжы, устанаўленне рэспублікі.</p> <p>1871 г. — аб’яднанне Германіі, кароль Вільгельм I стаў імператарам.</p> <p>1881 г. — імператар Аляксандр II забіты нарадавольцамі.</p>
---	---	--

Факты з біяграфіі аічынных мысляроў	Факты з біяграфіі замежных мысляроў	Сацыяльна-культурныя падзеі
<p>кніга Т. Шчанеўскага «Уводзіны ў гісторыю чалавечага духу», у якой выкладалася гегелеўская філасофія гісторыі.</p> <p>1843 г. — у Вене выйшла першая частка працы В. Бучыньскага «<i>Institutiones Philosophicae</i>».</p> <p>1844 г. — у часопісе «Атэнеум» апублікаваны філасофскі артыкул «Колькі слоў пра Шэлінга» Э. Зямецкай.</p> <p>1844 г. — у Вене выйшлі другая і трэцяя часткі працы В. Бучыньскага «<i>Institutiones Philosophicae</i>».</p> <p>1845 г. — Ю. І. Крашэўскі апублікаваў фрагменты перакладу прац французскага філосафа А. Ота «Гегель і нямецкая філасофія»; «Нарыс гісторыі філасофіі паводле Гегеля»; фрагменты перакладу гегелеўскай «Філасофіі прыроды».</p> <p>1895 г. — у Полацку выдалася праца А. П. Артамакава «Свядомасць, самавыдавочныя ісціны і магчымыя прасторы паводле Канта і на погляд сучасных філосафаў і магэматыкаў».</p>	<p>1883 г. — выйшла першае выданне кнігі Ф. Ніцшэ «Так сказаў Зарату-стра».</p> <p>1885 г. — выдалены другі том «Капітала» К. Маркса (пад рэд. Ф. Энгельса).</p> <p>1894 г. — выдалены трэці том «Капітала» К. Маркса (пад рэд. Ф. Энгельса).</p> <p>1895 г. — памёр Ф. Энгельс.</p> <p>1900 г. — памёр Ф. Ніцшэ</p>	<p>1902 г. — у Маскве выдалася праца «Аб праблемах ідэалізму» — зборнік артыкулаў С. М. Булгакава, П. Б. Струвэ, М. А. Бярдзяева, С. Л. Франка і інш.</p> <p>1902—1905 гг. — выходзіла штодзённая ліберальная грамадская-палітычная газета «Северо-Западный край» на рускай мове. У 1905 г. газету выкарыстоўвалі большавікі. У ёй была апублікавана праграма РСДРП, прынятая на II з’ездзе партыі.</p> <p>1905—1907 гг. — Першая руская рэвалюцыя.</p> <p>1918 г. — Мінская духоўная семінарыя была закрытая</p>

<p>1896 г. — у Мінску Л. М. Зак і Я. А. Гурвіч ажышчылі другі пераклад першага тома «Капітала» К. Маркса, які быў выдалзены ў 1899 г. пад рэдакцыяй П. Б. Струвэ ў выдавецтве В. М. Паповай у Пецярбургу.</p> <p>1903 г. — у газеце «Северо-Западный край» апублікаваны артыкул з пасяджэння Мінскага таварыства аматараў прыгожых мастацтваў пад назваю «Фр. Ніцшэ і “любоў да далёкага”».</p> <p>1904 г. — у газеце «Северо-Западный край» апублікаваны артыкул «Вучэнне Канта (Да стагоддзя з дня яго смерці)», падпісаны Зімявым. Гэта пераклад з нямецкай на рускую мову артыкула нямецкага кантыянца К. Ласвіца.</p> <p>1908 г. — Д. В. Скрынчанка выдаў у Пецярбургу кнігу «Каштоўнасць жыцця паводле сучасна-філасофскага і хрысціянскага вучэння»</p>	
--	--



СПІС ЛІТАРАТУРЫ

Абушенко, В. Л. Філасофія Беларусі / В. Л. Абушенко // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. — Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. — С. 790–792.

Асветнікі зямлі беларускай. X — пачатак XX стагоддзя : энцыкл. даведнік / гал. рэд. Г. П. Пашкоў. — Мінск : Беларус. энцыкл., 2006. — 492 с.

Бабкоў, І. М. Кант у Вільні: трансцэндэнтнае і трансцэндэнтальнае ў мысленні позняга Асветніцтва / І. М. Бабкоў // Філасофія і соц. навуки. — 2015. — № 1. — С. 26–33.

Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі : у 6 т. / рэдкал.: В. Б. Евароўскі [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. — Мінск : Беларус. навука, 2008 — . — Т. 1–4. — 2008–2017.

Дорошевич, Э. К. Аниол Довгирд — мыслитель эпохи Просвещения / Э. К. Дорошевич. — Минск : Наука и техника, 1967. — 253 с.

Дорошевич, Э. К. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии / Э. К. Дорошевич, В. М. Конон. — М. : Искусство, 1972. — 318 с.

Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период) / ред. К. П. Буслов. — Минск : Наука и техника, 1977. — 279 с.

Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии / под общ. ред. В. А. Сербента, В. М. Пузикова и П. Д. Пузикова. — Минск : АН БССР, 1962. — 524 с.

Из истории борьбы за распространение марксизма в Белоруссии (1883–1917 гг.) / под ред. К. П. Буслова. — Минск : АН БССР, 1958. — 248 с.

Иосько, М. И. К. Маркс, Ф. Энгельс и революционная Белоруссия / М. И. Иосько. — Минск : Изд-во БГУ, 1977. — 240 с.

История философской мысли Беларуси : учеб. пособие / Г. И. Малыгина [и др.]. — Минск : Выш. шк., 2014. — 254 с.

Козел, А. А. Философская мысль Беларуси / А. А. Козел. — Минск : Амалфея, 2004. — 352 с.

Лушчыцкі, І. М. Нарысы па гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі ў Беларусі ў другой палове XIX ст. / І. М. Лушчыцкі. — Мінск : БДУ, 1958. — 410 с.

Майхрович, А. С. Становление нравственного самосознания. Из истории духовной культуры Беларуси / А. С. Майхрович. — Минск : Беларус. кнігазбор, 1997. — 205 с.

Мохнач, Н. Н. Идеиная борьба в Белоруссии в 30–40-е годы XIX в. / Н. Н. Мохнач. — Минск : Наука и техника, 1971. — 157 с.

Мысліцелі і асветнікі Беларусі. X–XIX стагоддзі : энцыкл. даведнік / пад рэд. Б. І. Сачанкі. — Мінск : Беларус. энцыкл., 1995. — 468 с.

Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) / редкол.: К. П. Буслов [и др.]. — Минск : Наука и техника, 1973. — 556 с.

Шалькевіч, В. Ф. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі / В. Ф. Шалькевіч. — Мінск : БДУ, 1999. — 200 с.

Resecpcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku / opracowanie naukowe T. Kupś. — Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014. — 160 s.



ЗМЕСТ

ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКІХ ІДЭЙ У КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСІ. «ДОЎГАЕ ХІХ СТАГОДДЗЕ»: ПЕРСАНАЛІІ, ТЭКСТЫ, ІНТЭЛЕКТУАЛЬНЫЯ ЦЭНТРЫ	5
ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКІХ ІДЭЙ ІМАНУІЛА КАНТА	15
Саламон Маймон	19
Опыт о трансцендентальной философии	21
Джузэпэ Анджаліні	32
Философские наставления для учащихся Полоцкой академии. Ч. 1. Логика. Глава 1, § 2. О происхождении идей	34
Ян Снядэцкі	36
Пра філасофію	37
Іаган Генрых Абіхт	50
Initia philosophiae proprie sic dictae	51
Вінцэнт Бучыньскі	55
Философские наставления. Первое доказательство существования Бога, из понятия сущего реальнейшего исходящее, что онтологическим именоваться должно	57
Анёл Доўгірд	63
О логике, метафизике и моральной философии	68
Трактат о естественных правилах мышления, или Теоретическая и практическая логика	74
Антикритика. Ответ автора на рецензию его работы под названием «Естественные правила мышления»	88
Аляксандр Паўлавіч Аргамакаў	95
Сознание, самоочевидные истины и мыслимые пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков	96
Курд Ласвіц	101
Учение Канта (К столетию со дня его кончины)	102
ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКІХ ІДЭЙ ФРЫДРЫХА ШЭЛІНГА	109
Юзаф Галухоўскі	112
Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека	114
Элеанора Зяменцкая	117
Несколько слов о Шеллинге	118

ТРАНСФЕР ФІЛАСОФСКИХ ІДЭЙ ГЕОРГА ГЕГЕЛЯ.....	128
Адам Міцкевіч	132
Лекции по истории славянских литератур.....	133
Тытус Шчанеўскі	144
Парафразы Гегеля, из его «Введения в историю философии»	145
Юзаф Ігнацы Крашэўскі	146
Идея гегелевской системы.....	148
Замечания переводчика (К очерку «Истории философии» Г. Гегеля)	151
ТРАНСФЕР ІДЭЙ ФРЫДРЫХА НІЦШЭ.....	152
Фр. Ницше и «любовь к дальнему» (Доклад Д. М. Мейчика в Минском обществе любителей изящных искусств)	154
Дзмітрый Васільевіч Скрынчанка	159
Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению	160
ТРАНСФЕР ІДЭЙ КАРЛА МАРКСА І ФРЫДРЫХА ЭНГЕЛЬСА.....	181
Несколько слов о материалистическом понимании истории.....	183
Е. А. Гурвич. Из воспоминаний (Мой перевод «Капитала»).....	183
ДАДАТКІ	187
СПІС ЛІТАРАТУРЫ	220

Вучэбнае выданне

**АНТАЛОГІЯ
ФІЛАСОФСКАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ**

Дапаможнік

У 3 тамах

Том 2

Частка 1

Складальнікі:

Лягчылін Анатолій Аляксандравіч

Дудчык Андрэй Юр'евіч

Вараб'ёва Святлана Віктараўна і інш.

Рэдактар *В. У. Лыскавец*

Мастак вокладкі *Т. Ю. Таран*

Тэхнічны рэдактар *В. П. Явуз*

Камп'ютарная вёрстка *В. У. Гасюк*

Карэктар *А. І. Данілава*

Падпісана да друку 19.11.2021. Фармат 60×90/16. Папера афсетная.

Друк лічбавы. Ум. друк. арк. 12,88. Ул.-выд. арк. 13,26.

Тыраж 85 экз. Заказ 349.

Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт.

Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы,
распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 1/270 ад 03.04.2014.

Пр. Незалежнасці, 4, 220030, Мінск.

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства

«Выдавецкі цэнтр Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта».

Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы,
распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 2/63 ад 19.03.2014.

Вул. Чырвонаармейская, 6, 220030, Мінск.