

РЕАЛЬНАЯ ФИЛОСОФІЯ

и

ЕЯ ВЪКЪ.

1ф  
фр-68

Служебный  
каталог

фр. 68

# РЕАЛЬНАЯ ФИЛОСОФІЯ

И

ЕЯ ВЪКЪ.

ФРАНЦИСКЪ БАКОНЪ ВЕРУЛАМСКІЙ.

СОЧ. КУНО ФИШЕРА.

ПЕРЕВ. Н. СТРАХОВА.

Фундаментальной  
семипалатинской  
Область  
Библиотеки им. В. В. Гоголя

№ 11700

Область  
Библиотека им. Гоголя  
Фундаментальной  
отделение

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Неклюдова. (Офицерская № 7—14).

MDCCCLXX.

884460

Гоголь

«Истина есть дочь времени».

*Бакон*, Новый Органонъ, I, 84.

СЕМИБРАТНИСКОЙ  
ОБЩЕСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Театръ новой философіи представляетъ поприще борьбы, на которомъ права истины оспариваются двумя враждебными, другъ другу противоположными направленіями, реализмомъ и идеализмомъ. Эти направленія не суть особыя системы, а суть два рода философіи, которые ни въ какомъ другомъ кромѣ новаго всемірнаго періода не могли такъ ясно сознать свое естественное различіе и такъ рѣзко и отчетливо его проявить. Если можно научныя противоположности сравнивать съ драматическими, то реалисты и идеалисты составляютъ какъ-бы два враждебныхъ хора въ зрѣлищѣ новой философіи. Они не замолкнутъ, пока не удастся ихъ соединеніе: пока два враждебно-напряженныхъ образа мыслей не проникнутъ другъ друга такъ, что взаимно насытятъ другъ друга. Ибо каждое изъ нихъ живетъ только недостатками и слабостями другого. Освободиться отъ этихъ ограниченій значитъ ясно понять ихъ, значитъ признать силу противника и сдѣлать ее своей. Опыты такого рода и были не разъ дѣлаемы въ послѣдній періодъ нашей философіи. Если точно разсмотрѣть дѣло, то реализмъ и идеализмъ, начиная отъ ихъ новаго происхожденія, описывали не параллельные, а сходящіеся пути, которые въ одно время сошлись у одной общей цѣли.



Эта цѣль, въ которой идеалистическое и реалистическое направленіе пересѣкли другъ друга какъ-бы въ высшей своей точкѣ, была кантовская философія. Она свела счеты обо ихъ направленіяхъ и соединила ихъ въ элементъ. Она въ этомъ отношеніи, какъ и во всѣхъ другихъ, установила руководящую точку зрѣнія, которая должна служить путеводной звѣздой для послѣдующей философіи. Если нынѣ кто спросить: что значить ориентироваться въ философіи? то нужно отвѣчать: это значить изучать Канта и притомъ самымъ точнымъ образомъ! Послѣ него не было ни одного значительнаго философа, который бы не хотѣлъ быть вмѣстѣ реалистомъ и идеалистомъ. Еслибы довольно было одного имени, то великая и постоянная задача, занимающая духъ новой философіи, была бы уже не разъ рѣшена. Всѣ эти такъ себя называющія идеально-реалистическія или реально-идеалистическія попытки не доказываютъ, что задача рѣшена, но доказываютъ, что они признаютъ ее и подтверждаютъ. Для насъ достаточно установить фактъ, что задача есть и повсюду признается имѣющей силу безъ возраженій, достойныхъ вниманія. Тѣмъ неменѣе борьба продолжается, и наши нѣмецкія идеально-философскія системы, какъ ни стараются онѣ быть реалистическими, все-еще имѣли реализмъ противъ себя. Расхожденіе двухъ основныхъ направленій постоянно обнаруживается и не даетъ себѣ устранить никакимъ названіемъ и никакой формулой.

Для нѣмецкаго идеализма было бы очень хорошо—основательно познакомиться со своими противниками и присвоить себѣ ихъ силу, для того чтобы тѣмъ вѣрнѣе избѣгать ихъ недостатковъ. Наши нѣмецкіе идеалисты не имѣютъ никакого основанія такъ высокомерно относиться къ англійскимъ философамъ опыта и въ нѣсколькихъ словахъ предавать ихъ, какъ неспекулятивные головы, презрѣнію своихъ школъ. Тѣмъ болѣе, что такой человекъ, какъ Лейбницъ, вовсе не былъ

слишкомъ снисходителенъ, когда такъ подробно разбиралъ Локка, и что своими «Новыми опытами о человѣческомъ умѣ» онъ оказалъ нѣмецкой философіи большую услугу, чѣмъ всѣ философскія сочиненія, которыя явились у насъ до «Критики чистаго разума». Его примѣръ остался безъ подражанія. Если наша нѣмецкая философія считается въ Англіи и Франціи за нѣмецкія мечтанія, то мы кажется не должны бы платить несправедливостью за несправедливость, а ослабить этотъ упрекъ тѣмъ, чтобъ безъ всякихъ мечтаній, безъ всякихъ предразсудковъ узнать чужихъ философовъ, какъ они есть, и оцѣнить ихъ какъ они того заслуживаютъ, такъ какъ въ научныхъ предметахъ каждая несправедливость означаетъ невѣжество.

Францискъ Баконъ Веруламскій донынѣ считается у своихъ соотечественниковъ за величайшаго философа Англіи, и съ полнымъ правомъ. Онъ основатель той философіи, которую называютъ реалистической, которая имѣла такое сильное вліяніе на нашего Лейбница и Канта, которой Кантъ пменно обязанъ послѣднимъ толчкомъ къ своему составляющему эпоху произведенію и которая господствовала во Франціи въ осьмнадцатомъ столѣтіи. И этотъ-то философъ перваго разряда между реалистами все-еще не имѣетъ у насъ въ Германіи не только достодолжной оцѣнки, но даже подробнаго и исчерпывающаго изложенія. Въ нашихъ исторіяхъ и компендіяхъ новой философіи Баконъ или вовсе не играетъ никакой роли, или же играетъ роль незначительную и второстепенную, какъ одинъ между многими въ странное переходное время отъ средневѣковой философіи къ новой. Одни ставятъ его въ рядъ итальянскихъ натурфилософовъ, съ которыми Баконъ, если мы взвѣсимъ сущность дѣла, едвали имѣетъ что-нибудь общее, кромѣ названія натурфилософіи, отъ которыхъ онъ отличается не только по всему своему образу мыслей, но и—что должно здѣсь рѣшить дѣло—по сво-

ему отношенію къ древности. Другіе противопоставляютъ англійскаго реалиста въ нѣкоторомъ подобномъ отношеніи къ новой философіи—нѣмецкому мистикѣ Якову Бѣме, съ которымъ Баконъ не имѣетъ ничего общаго, кромѣ первой буквы имени. Однимъ словомъ: о Баконѣ большая часть и наиболѣе гласныхъ сужденій у насъ столь же поверхностна, какъ недостаточна и невѣрна. Еслибы это было не такъ, то я имѣлъ бы меньше основаній—написать эту книгу, имѣющую цѣлью попытку—справедливо оцѣнить значеніе Бакона.

Мы могутъ возразить, что точки соприкосновенія между нѣмецкой и англійской философіей, между идеализмомъ и реализмомъ заключаются не столько въ Баконѣ, сколько въ другихъ философахъ его рода: что не Баконъ, а Юмъ дѣйствовалъ на Канта, не Баконъ, а Локкъ дѣйствовалъ на Лейбница, что Спиноза, если только онъ вообще подвергался вліянію съ этой стороны, былъ подъ вліяніемъ не Бакона, а Гоббза, и какъ извѣстно кое-гдѣ очень презрительно отзывался о Баконѣ. На это я отвѣчу, что именно Бакону противодѣйствовалъ Декартъ, всѣми признанный основатель догматическаго идеализма. А что касается до тѣхъ реалистовъ, которые прикасались къ противоположной философіи въ Спинозѣ, Лейбницѣ и Кантѣ, то эта книга докажетъ: что Гоббзъ, Локкъ и Юмъ всѣ происходятъ отъ Бакона, что они всѣ имѣютъ свой корень въ Баконѣ, что безъ Бакона они не могутъ быть дѣйствительно объяснены и обоснованы, а могутъ быть поняты только фрагментарно, такъ сказать только общипаны. Баконъ есть творецъ реальной философіи; ея вѣкъ есть сплошь раскрытіе баконовскихъ зародышей; каждое изъ ея образованій есть метаморфоза баконовской философіи. До настоящаго времени реализмъ не имѣлъ большаго ума, чѣмъ Баконъ, его основавшій; ни одного, кто бы такъ широко и вмѣстѣ такъ своеобразно и характеристически, такъ трезво и вмѣстѣ такъ идеально и съ такимъ



стремленіемъ къ величію выразилъ истый реалистическій духъ, которому жизнь вполнѣ своя; ни одного, у кого бы границы этого духа выступали вмѣстѣ и такъ опредѣленно и такъ естественно. Баконовская философія есть живѣйшее и вполнѣ безъискусственное выраженіе реализма. Послѣ того какъ долгое время меня возбуждали, наполняли и такъ сказать поглощали системы Спинозы и Лейбница, занятіе Бакономъ мнѣ показалось какъ-бы новой жизнью, плоды которой я и собралъ въ этой книгѣ. Отдаваясь тому впечатлѣнію, которое производитъ эта философія въ цѣломъ и которое привлекательно даже для фантазіи, я могу сказать, что въ ней есть нѣчто, чѣмъ она въ высшей степени своеобразно и вмѣстѣ естественно отличается отъ всѣхъ другихъ твореній европейской философіи. Въ своей стройной и сильной жизненной полнотѣ, исключаящей всякую искусственную правильность, эта философія не имѣетъ ничего подстриженного, подобно англійскому парку, или, чтобы выразить дѣло значительнѣе и мѣтче: у нея нѣтъ ничего центрального, какъ у могучаго острова, который ее породилъ. Я очень хорошо понимаю, почему Баконъ считается англійскимъ національнымъ философомъ *par excellence*.

Какъ Декартъ относится къ догматическому идеализму, Лейбницъ къ нѣмецкому просвѣщенію, Кантъ къ современной философіи, такъ Баконъ относится къ реализму. Онъ пробиваетъ путь, который продолжаютъ другіе по его слѣдамъ. Вотъ почему я его изложилъ такъ подробно, а другихъ сжато и кратко, точно такъ какъ въ другомъ сочиненіи я сдѣлалъ это съ Лейбницемъ и нѣмецкими философами осмнадцатаго столѣтія. Такой образъ изложенія оправдывается научнымъ значеніемъ, которое я приписываю Бакону, и экономіей моей книги, ставящей мнѣ извѣстные предѣлы. Моей задачей было изложить баконовскую философію и изъ нея объяснить слѣдующихъ философовъ. Если отъ Бакона за-

висить англійская философія, а отъ нея французская осьмнадцатаго столѣтія, то относительно послѣдней я долженъ былъ удовольствоваться только тѣмъ, что обозначилъ лишь мѣсто, которое она занимаетъ.

Какъ ни самостоятельна эта книга сама по себѣ, будучи отдѣлена отъ моего общаго труда объ «Исторіи новой философіи», я желалъ бы, чтобы ее отнесли къ нему, такъ какъ въ немъ я не изложилъ предметовъ, о которыхъ говорю здѣсь. Въ этомъ случаѣ книга соотвѣтствуетъ своему объекту. Ибо Баконъ и его послѣдователи, сколько они ни восполняютъ собой новую философію и сколько ни воздѣйствуютъ на ея идеалистическое племя, сами движутся по отдѣльному и независимому направленію, которое само по себѣ не склоняется въ противоположную сторону. Ибо то, что оба направленія столкнулись въ Кантѣ, произошло отъ притягательной силы, съ которой реализмъ подѣйствовалъ на Канта.

Отношеніе Бакона къ древности и отношеніе его философіи къ Канту, эти пограничныя и поворотныя точки излагаемаго предмета, были первыми точками, которыя я усмотрѣлъ и уяснилъ себѣ. Въ ихъ изложеніи состояли первыя пробы для этой работы. Онѣ вмѣстѣ были важны и въ моей жизни. Читая публичную лекцію объ отношеніи Бакона къ древности, я въ первый разъ, послѣ нѣсколькихъ лѣтъ, снова говорилъ съ академической кафедры. Философскій факультетъ берлинскаго университета да позволить мнѣ въ воспоминаніе этого часа съ искренней благодарностью посвятить ему эту книгу.

Гейдельбергъ.

27 Іюня 1856 г.

КУНО ФИШЕРЪ.



## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Баконъ Веруламскій какъ нравственный и научный характеръ. <sup>1)</sup>

Великія дѣянія человѣка никогда не бываютъ такъ отличны и отдѣлимы отъ его жизни, чтобы въ ней онъ былъ совершенно другимъ человѣкомъ, чѣмъ въ твореніяхъ своего духа. Всегда есть нѣкоторое согласіе между научнымъ и нравственнымъ характеромъ. Несправедливо судили, когда пытались изъять характеръ Бакона изъ закона этой аналогіи. Но этотъ законъ былъ бы прилагаемъ весьма невѣрно, еслибы мы извѣстные упреки и проступки, пятнающіе жизнь Бакона, приписали его научному направленію. или стали бы изъ этого направленія объяснять его нравственный образъ дѣйствій. Это была бы не аналогія, а причинная связь. И о такомъ непосредственномъ влияніи научнаго характера

---

<sup>1)</sup> Францискъ Баконъ, родившійся 22 января 1561 года въ Лондонѣ, былъ второй сынъ Николая Бакона, Великаго Хранителя печати Англии. О жизни его сравн. John Campbell, «The lives of the Lord Chancellors of England». Vol. II, chap. 51. London 1843; Th. B. Macaulay's «Essays»; Montagu, «Life of Lord Bacon».

на нравственный уже потому нельзя говорить, или слѣдуетъ говорить только съ большою осторожностью, что нравственный характеръ всегда предваряетъ научный, ибо человѣческіе характеры вообще образуются не передъ зеркаломъ науки. И однакоже между этими двумя обнаруженіями духовной индивидуальности существуетъ естественная однородность, состоящая не въ томъ, что одно изъ нихъ отражается въ другомъ, а происходящая оттого, что гений человѣка направляетъ и то и другое къ однимъ и тѣмъ же цѣлямъ. Ибо гений великаго человѣка остается однимъ и тѣмъ же во всѣхъ своихъ проявленіяхъ. Лейбницъ съ своимъ личнымъ характеромъ никогда не могъ бы стать философомъ подобнымъ Спинозѣ, точно такъ и Баконъ, философомъ подобнымъ Декарту. Научное направленіе, принятое Бакономъ, совершенно соотвѣтствовало своеобразію его природы, его потребностямъ и склонностямъ, и его нравственное настроеніе очень благопріятствовало этому направленію. Безъ подобнаго содѣйствія душевныхъ силъ не возможна вообще никакая великая дѣятельность.

Несправедливо, когда осуждаютъ и жалѣютъ, что Баконъ, научный талантъ перваго разряда, былъ слишкомъ честолюбивъ, чтобы предпочесть тихую жизнь науки приманкѣ значительныхъ государственныхъ должностей. Самъ Баконъ въ старости жаловался на это какъ на несчастье, но не какъ на слабость. Это несчастье было его судьбою и вмѣстѣ судьбою его науки. Неголько онъ, но и самая его наука была слишкомъ честолюбива, слишкомъ алчна къ дѣятельности, слишкомъ открыта для свѣта, чтобы посвятить себя уединенію. Способствовать могуществу человѣчества, — вотъ что самъ Баконъ, въ одномъ мѣстѣ, называетъ высочайшею степенью честолюбія. <sup>1)</sup> И этимъ честолюбіемъ обладала его

<sup>1)</sup> Cp. Nov. Organ., I. 129. См. ниже Гл. III.

наука, это стремление было ее первою и послѣднею мыслью: изъ-за этого честолюбія Баконъ сталъ научнымъ характеромъ. Самая его наука была такого рода, что она не могла ужиться съ уединеніемъ; она желала скорѣе плыть вмѣстѣ съ теченіемъ міра, чѣмъ жить въ тихомъ и сокрытомъ созерцаніи. «Талантъ образуется въ тишинѣ, характеръ въ мірскомъ волненіи». Согласно съ этими словами Гёте мы должны сказать, что отличіемъ баконовской философіи была школа не таланта, а характера, а именно мірская жизнь въ обширнѣйшемъ смыслѣ. Сюда клонилась его философія, сюда обращены всѣ его стремленія. Онъ рано убѣдился, что наука, чуждаяся мірской жизни, необходимо бываетъ узка и бесполезна, что жалкое положеніе философін, пзъ котораго онъ хотѣлъ помочь ей выйти, объясняется уединенной жизнью ученыхъ. «Понятія этихъ людей» — говорилъ Баконъ, — также узки, какъ ихъ кабинеты, какъ монастыри и монастырскія школы, въ которыхъ они живутъ заключенными, не зная свѣта, природы и вѣка.» Научный духъ Бакона, по склонности и по принципу, былъ такъ противенъ современной ему учености, что онъ необходимо долженъ былъ имѣть стремленіе измѣнить и внѣшнюю форму жизни и, вмѣсто монастырской жизни, избрать свѣтскую. Кабинетный ученый превратился въ свѣтскаго человѣка, который какъ въ наукѣ, такъ и въ практической жизни стремился къ однимъ и тѣмъ же высокимъ цѣлямъ, къ обширному вліянію. Конечно, практическое поприще требовало большой траты труда и времени; конечно, это время погнбло для ученыхъ работъ. Но можно ли на этомъ основаніи желать, чтобы Баконъ исполнилъ или большею частью посвятилъ свою жизнь уединенной наукѣ? Это значило бы требовать, чтобы Баконъ имѣлъ совершенно другой научный духъ, чтобы онъ сталъ совершенно не тѣмъ философомъ, какимъ онъ былъ; это значило бы считать ни во что своеобразный характеръ баконовской науки. Если принять этотъ характеръ

во вниманіе, то не будетъ никакого противорѣчія въ томъ, что Баконъ вмѣстѣ заботился и о наукѣ и о государственныхъ должностяхъ. Во имя своей науки онъ могъ бы даже требовать отъ ученаго, чтобы тотъ познакомился съ практической жизнью изъ собственнаго опыта, не просто теоретически съ высоты своего величія, а самодѣтельно въ ней участвуя. И дѣйствительно Баконъ желалъ этого. Онъ дѣлалъ ученымъ научный упрекъ въ томъ, что у нихъ обыкновенно совершенно не достаетъ тѣхъ умственныхъ качествъ, которыя можно приобрести только въ практической жизни, именно пониманія дѣла и гражданскаго благоразумія. <sup>1)</sup>

Но то, какимъ образомъ Баконъ обнаружилъ себя какъ гражданскій характеръ, какъ онъ въ частности осуществилъ его, находится повидимому въ самомъ крайнемъ противорѣчій съ его научнымъ величіемъ. На эту противоположность часто указывали съ великимъ сожалѣніемъ, даже часто представляли Бакона какъ примѣръ того, какъ далеко могутъ уклониться одно отъ другаго научное и нравственное направленія челоуѣка, до какой степени внутреннего противорѣчія можетъ дойти разладъ этихъ двухъ характеровъ. Именно, въ недавнее время Маколей довелъ это противорѣчіе до такой крайности, что оно становится неразрѣшимымъ, и характеръ Бакона кажется необъяснимымъ. Маколей, въ разсужденіи о нравственномъ достоинствѣ Бакона, возстаетъ противъ Монтегю, послѣдняго издателя баконовскихъ сочиненій, и читатель хорошо сдѣлаетъ, если сравнить другъ съ другомъ обоихъ біографовъ, — изъ которыхъ второй панегиристъ, — тогда одинъ послужитъ поправкой другому. Мы не хотимъ ни защищать характеръ Бакона, ни обвинять его, а хотимъ объяснить, и потому ищемъ здѣсь гармоніи, въ которой каждый значительный характеръ находится съ самимъ собою.

---

<sup>1)</sup> De dign. et augm. scientiarum, Lib. VIII, Cap. 2, съ начала.



Взвѣсивъ все строго и съ психологическимъ соображеніемъ, мы должны признаться, что противоположность между Баконемъ философомъ и Баконемъ гражданскимъ характеромъ — вовсе не кажется такой рѣзкой, какъ ее выставляетъ Маколей. Первый не былъ, — какъ выражается о немъ Маколей, неудачно цитируя баконовское выраженіе, — «парящимъ ангеломъ» и второй не былъ «ползущею змѣею». Не было на первой сторонѣ одного лишь свѣта, не было на второй одной лишь тьмы; но обѣ стороны представляли смѣсь того и другаго. Весьма неправильно, — и изъ всѣхъ образовъ, которые можно выбрать, это самый неудачный, — сравнить философію Бакона съ крылатымъ ангеломъ. Напротивъ, часто повторяемое и прямо выраженное намѣреніе Бакона состояло въ томъ, чтобы отучить философію отъ летанія, вырвать у ней крылья и на мѣсто ихъ привязать къ ней свинецъ и тяжести, чтобы удержать ее на землѣ, среди земныхъ вещей, именно тамъ, гдѣ самъ Баконъ жилъ со своими склонностями. Изъ парящаго духа, глядящаго на міръ съ высоты, Баконъ хотѣлъ превратить философа въ человѣка, который осторожнымъ шагомъ взбирается по пути опыта. Если Баконъ какъ гражданскій характеръ избралъ ту же самую дорогу, если онъ часто и много спотыкался на этой неровной, извивающейся, крутой жизненной дорогѣ, то онъ не становится отъ этого ползущей змѣей. Было бы очень дурно, если бы все то было змѣей, что ползаетъ. И я думаю, что тотъ, кто, при тѣхъ же обстоятельствахъ какъ Баконъ, пустится въ такого рода жизненный путь, часто будетъ находиться въ нужденномъ ползти. Я знаю, что возразить мнѣ. Упреки, которыхъ заслуживаетъ жизнь Бакона, касаются не просто человѣческихъ слабостей и заблужденій, а недостойныхъ намѣреній и гражданскихъ преступленій. Я далеко отъ того, чтобы отрицать ихъ, не говорю уже, — чтобы ихъ защищать; они доказаны несомнѣнно. Недостойныя намѣренія



обнаружены, въ преступленіяхъ онъ самъ сознался; они запятнали его гражданское имя, и я не стану возражать, если ихъ назовутъ самыми позорными именами. Но эти отдѣльныя черты не всѣ составляютъ для меня указанія на его характеръ. Какъ мнѣ кажется, его характеръ былъ бы тотъ же самый, еслибы онъ и не обнаружилъ такъ ясно этихъ недостойныхъ наклоненій и не совершилъ этихъ преступленій. Я могу очень хорошо себѣ представить, что Баконъ, при большемъ благоразуміи, могъ бы избѣжать или преступленій, или только отвѣтственности за нихъ, и я не сталъ бы думать о немъ ни на волосъ лучше, но и не хуже. Скорѣе дѣйствительный злодѣй, искусный витриганъ, никогда не впали бы въ столь явную вину. Нужно судить о человѣческомъ характерѣ по его дѣйствіямъ, но не по отдѣльнымъ дѣйствіямъ, а по всѣмъ, т. е. по всему его настроенію; не по тому одному, какъ онъ ведетъ себя въ отдѣльныхъ случаяхъ, при совокупномъ дѣйствіи разнообразнѣйшихъ обстоятельствъ, а по тому, какъ въ немъ смѣшаны нравственные элементы. Изъ того, что, въ основѣ характера, есть только слабость, очень легко, подъ вліяніемъ обстоятельствъ, овладѣвающихъ слабостью, можетъ выйти дурное дѣйствіе, даже преступленіе. Отъ этого, конечно, образъ дѣйствія не становится лучшимъ, но и элементы характера не станутъ худшими. При одинаковой степени общественной негодности, которою отличаются дурныя дѣйствія людей, въ основѣ ихъ характеровъ открывается въ этомъ случаѣ для опытнаго психолога значительное различіе. Не обративъ вниманія на сочетаніе нравственныхъ элементовъ, мы будемъ судить о характерѣ односторонне, отвлеченно и потому—не-вѣрно.

Примѣнимъ это правило къ Бакону. Еслибы онъ не попалъ въ затрудненія съ Эссексомъ и въ связь съ Бюкингамомъ, то не явилось бы основаній, въ силу которыхъ Маколей

ставить нравственную личность Бакона такъ чрезмѣрно низко въ противоположность его научной личности, и онъ думалъ бы о немъ лучше. Но это было бы несправедливо, такъ какъ нравственная природа Бакона была бы та же самая; мы говоримъ это не для защиты или извиненія его характера, а для его объясненія, которое становится невозможнымъ, какъ скоро допускается указанное противорѣчiе. Что связывало Баконъ съ Эссексомъ и Бокингамомъ? Не дружба, не сродство въ настроеніяхъ, а житейскіе интересы. Они были люди съ могущественнымъ вліяніемъ; одинъ былъ любимцемъ Елизаветы, другой—Іакова I-го. Чтобы идти вверхъ въ государственныхъ должностяхъ, Бакону нужно было расположеніе двора, котораго онъ не могъ достигнуть или удерживать за собой безъ подобныхъ посредствующихъ лицъ. Для того, чтобы получить вѣсь и ускорить свое возвышеніе, такая чужая благосклонность была, къ сожалѣнію, болѣе надежнымъ средствомъ, чѣмъ собственный талантъ. Или Баконъ долженъ былъ не вступать на практическое поприще? Идти по немъ Баконъ побуждали его склонность, его натура, его отношенія. Онъ уже въ самомъ началѣ долженъ былъ бороться съ величайшими препятствіями; сами его ближайшіе родные, могущественные Бурлейги, заперли ему дорогу и долгое время держали его въ стѣсненномъ и зависимомъ положеніи. Если Баконъ не хотѣлъ отказаться отъ своихъ практическихъ цѣлей, не хотѣлъ обратиться къ скромной мирной жизни, которая была ему противна, то онъ сверхъ своего таланта долженъ былъ искать себѣ средствъ совершенно другаго рода — чужаго вліянія, протекцій, патроната; всего этого, конечно, онъ не могъ достигъ безъ придворной гибкости; онъ принужденъ былъ стать услужливымъ орудіемъ въ рукахъ сильныхъ.

Здѣсь Баконъ вступилъ на ту опасную и скользкую дорогу, которая хотя привела его къ высшимъ почестямъ, но

также и во множеству замѣшательствъ и затрудненій, и наконецъ съ вершины счастья довела до гибели. Путь, пройденный Бакономъ, былъ далекъ и крутъ, отъ бѣднаго адвоката до великаго хранителя печати и канцлера Англии, отъ неутомимаго искателя до Барона Веруламскаго и Вице-графа Сентъ-Албанскаго. И для него не было трудно ходить по различнымъ извилинамъ своей дороги и жертвовать своей нравственной самостоятельностью настолько, насколько этого требовали обстоятельства. Природа создала его не изъ хрупкаго матеріала. Онъ былъ въ высшей степени гибкимъ, податливымъ и годнымъ на то, чтобы сообразоваться съ обстоятельствами, которые онъ взвѣшивалъ очень вѣрно; *temporibus servire* — соотвѣтствовало его естественному настроенію, соотвѣтствовало ходу идей его философіи, имѣвшей принципомъ — подчиняться времени посредствомъ мышленія вполне сообразнаго съ временемъ. Баконъ вообще смотрѣлъ на жизнь не съ нравственнымъ сознаніемъ задачи, имѣющей вѣчное содержаніе, которая требовала бы разрѣшенія по нравственному правилу, а какъ на игру, въ которой единственное средство выиграть состояло въ быстро-сообразной и вѣрной тактикѣ. Есть характеры, которые представляютъ себя гибкими, податливыми, преданными волѣ другихъ, для того чтобы тѣмъ вѣрнѣе быть или стать прямо противоположными, — которые видимо подчиняются, для того чтобы тѣмъ вѣрнѣе подчинить себя, — которые, подобно одному мудрому Цанѣ, съ согбенной головой добиваются ключей власти. Баконъ не принадлежалъ къ такимъ лицемѣрнымъ и по своей натурѣ необузданнымъ характерамъ. Онъ обладалъ, какъ онъ самъ сознавался, уступчивымъ честолюбіемъ, и его естественная честность часто приходила въ разладъ съ его практическимъ благоразуміемъ. Сегодня онъ по убѣжденію произносилъ патріотическую парламентскую рѣчь противъ

правительственнаго предложенія субсидій <sup>1)</sup>, и тѣмъ разсердилъ королеву, и тотчасъ вслѣдъ затѣмъ онъ дѣлалъ все возможное, чтобы укротить этотъ гнѣвъ; онъ раскаявался въ произнесеніи рѣчи, и можно быть убѣжденнымъ, что ему въ самомъ дѣлѣ было искренно досадно сдѣлать что-нибудь неблагоразумное и вредное для своихъ плановъ. Сегодня еще Баконъ употреблялъ все усилія, чтобы спасти человѣка, бывшаго его благодѣтелемъ; но когда онъ увидѣлъ, что отъ этого зависятъ милости королевы, онъ предоставилъ погибели друга, котораго расположенія онъ искалъ только потому, что тотъ былъ любимецъ королевы. Онъ всегда сгибался, когда замѣчалъ, что его поднятая голова производила дурное впечатлѣніе. Конечно, неотрадное зрѣлище — видѣть столь великій умъ въ такихъ шаткихъ и недостойныхъ положеніяхъ, но и здѣсь можно замѣтить черту, которая сопровождаетъ характеръ Бакона на всѣхъ его путяхъ, принадлежитъ къ его особенностямъ и имѣетъ основаніе въ его сокровеннѣйшемъ существѣ: я разумѣю необыкновенную легкость найтись во всѣхъ случаяхъ, пройти дурныя мѣста своей дороги и спѣшить дальше, какъ будто съ нимъ ничего худаго не случилось, какъ будто за нимъ не оставалось никакихъ недобрыхъ слѣдовъ. Такъ легко сглаживалось у него всякое давленіе, пополнялась каждая утрата, даже нравственная, даже утрата добраго имени. Его сочиненія, какъ и его жизнь, производятъ на насъ одинаковое впечатлѣніе: какъ будто для этого человѣка нѣтъ ничего тяжелаго ни въ томъ, что нужно перенести, ни въ томъ что нужно сдѣлать. Эта легкость въ такомъ человѣкѣ составляетъ и крѣпость, свидѣтельство неистощимой жизненной силы и мужества: естественную упругость, которая, конечно, при сопротивленіи

---

<sup>1)</sup> Эту рѣчь Баконъ произнесъ въ 1593 году, какъ депутатъ отъ Миддлсекса.



всегда обнаруживается въ видѣ слабости. Давидъ Юмъ былъ правъ, не находя въ характерѣ Бакона той душевной крѣпости, которую мы называемъ силой нравственнаго сопротивленія. <sup>1)</sup> Мы не знаемъ философа, который былъ бы эластичнѣе Бакона. Онъ въ высшей степени обладалъ силой и стремленіемъ простираться и расширяться до необычайности, но у него не доставало силы сопротивленія: онъ уступалъ давленію, давалъ напору обстоятельствъ загонять себя въ трудные проходы. Онъ могъ увеличиваться и уменьшаться, дѣлать то и другое съ одинаковой естественной легкостью, безъ того сильнаго чувства своего высокаго или низкаго положенія, которое въ одномъ случаѣ усиливало бы его гордость, а въ другомъ мучительно тяготѣло бы надъ нимъ. Такимъ образомъ произошло, что тотъ же самый человѣкъ, который силой ума превосходилъ всѣхъ и сообщилъ своему вѣку новую умственную форму, сохранившую силу на многіе вѣка, представлялъ вмѣстѣ мягкій матеріаль, на который налагала свою печать чуждая рука, если только она была сильна. Эта эластическая сила образуетъ какъ-бы его типъ, ту форму его индивидуальности, въ которой гармонируютъ всѣ свойства Бакона, какъ его достоинства, такъ и его слабости. Здѣсь мы видимъ согласіе его характера съ самимъ собою. Отсюда мы объясняемъ своеобразные повороты въ его жизни, его судьбу, даже самыя его крайнія заблужденія.

Для насъ совершенно ясно, что такая сила ума, способная, какъ это у него было, и стремиться къ великому и вмѣстѣ виѣдряться въ подробности вещей, должна была произвести въ наукѣ необыкновенныя дѣйствія, что она была совершенно пригодна возбудить въ этой области новую жизнь, что она преимущественно соотвѣтствовала именно его научному направленію, стремившемуся отъ частныхъ къ зако-

---

<sup>1)</sup> Давидъ Юмъ, «Исторія дома Стюартовъ».



намъ. Если мы представимъ себѣ эту силу въ общественныхъ сношеніяхъ, то такой умъ, богатый, подвижный, угрожающій каждому, доступный каждой формѣ жизни, соединяетъ въ себѣ все таланты, отличающіе достолюбезнѣйшаго члена общества. Онъ отъ природы обладалъ всеми свойствами, имѣющими право блистать въ обществѣ: онъ соединялъ въ себѣ знаменательное съ легкимъ, не по намѣренному искусству, а съ естественной граціей. Даръ устнаго изложенія былъ вполне въ его распоряженіи, какъ въ публичной рѣчи, такъ и въ частномъ разговорѣ. По свидѣтельству Бенъ Джонсона, Баконъ былъ ораторомъ, котораго нельзя было наслушаться. Но та самая сила, которая къ наукѣ и въ общественной жизни обнаруживается такимъ блестящимъ и высокимъ образомъ, получаетъ совершенно другой видъ, когда она воплощается нравственно; нравственный элементъ есть наиболѣе опасный и чуждый для такой формы индивидуальности. Нѣтъ эластической нравственности, а нравственная сущность Закона была такъ же эластична, такъ же легка, такъ же сильно устремлена къ практическимъ жизненнымъ цѣлямъ, такъ же гибка, какъ его умъ; она вполне согласовалась съ этимъ основнымъ тономъ его индивидуальности. Здѣсь ясно видна гармонія его характера, которой часто не замѣчали, или которую даже совершенно отрицали, напр. Маколой. Мы видимъ въ нравственномъ характерѣ Закона, въ сравненіи съ его умомъ, не другую сущность, а только тѣнь его индивидуальности, становившуюся тѣмъ больше, чѣмъ больше самая индивидуальность возрастала въ силѣ и значеніи. Эластическая мораль—распущенна. Нравственная доблесть требуетъ прежде всего тугой, упорной, непоколебимой силы сопротивленія, ибо она состоитъ въ побѣдоносной борьбѣ съ прелестями и искушеніями жизни. Если эта сила сопротивленія находитъ себѣ точку опоры въ природныхъ задаткахъ недѣлимаго, она составляетъ талантъ. Этого нравственного та-

лапта не доставало въ природѣ Бакона; въ его жизни не было соотвѣтствующей доблести. Все нравственное зло, обезображивающее эту жизнь, на самомъ дѣлѣ имѣетъ свое основаніе въ этомъ отсутствіи доблести, въ этомъ естественномъ недостаткѣ силы сопротивленія, въ этой легкости ума, которая такъ необычайно оживляла его научную дѣятельность и такъ сильно парализовала нравственную. Жизнь Бакона была для меня всегда наилучшимъ доказательствомъ того, какъ правильно судилъ Лейбницъ принимая дурное за недостатокъ хорошаго и, слѣдовательно, зло за нравственную слабость. Баконъ не былъ отъ природы злымъ. Его нравственное настроеніе всего менѣе можно назвать демоническимъ. Оно было въ высшей степени легко и потому слабо; и среди всѣхъ обстоятельствъ его жизни оно не стало хуже, чѣмъ было отъ природы; — оно легко портилось; едвали можно удивляться, что при той нравственной испорченности, которая окружала его со всѣхъ сторонъ, этотъ нравственный характеръ попалъ въ уклоненія, доходившія до самыхъ дурныхъ поступковъ. Въ его темпераментѣ не было никакихъ грустныхъ расположеній, при которыхъ бы его жизни было для него болѣе чувствительно; онъ умѣлъ легко переносить свою судьбу; даже отъ страшнаго удара, смертельно поразившаго его честь, Баконъ оправился съ удивительной скоростью и съ тѣхъ поръ въ добровольномъ уединеніи обратилъ все свои силы на науку. Его сердце походило на его темпераментъ. У него не было никакихъ сильныхъ и глубокихъ чувствъ, которыя могли бы возбудить и увлечь его душу: ни любовь, ни ненависть не покоряли себѣ этого сердца; его любовь была только холодная склонность, его ненависть — холодное недовольство. Доказательства дружбы и привязанности не могли его такъ трогать, чтобы онъ отдался сердцемъ, и, съ другой стороны, враждебныя дѣйствія такъ же мало могли возмущать его. Ему было легко, ради королевскихъ ми-

лостей. — повидать, даже преслѣдовать своихъ друзей, ради денегъ заключить бракъ, не вызванный увлеченіемъ. Сильныя страсти были такъ же чужды его сердцу, какъ чужды были его уму ошибочныя понятія, которыя онъ называлъ идолами. Это была не холодная, но ровная натура, склонности и недовольства которой держались въ предѣлахъ равнодушія. Такимъ образомъ Баконъ могъ быть безъ любви и преданности—благожелательнымъ, угодливымъ, миролюбивымъ, и безъ ненависти и злобы—дѣйствовать враждебно. Для того, чтобы быть къ нему справедливымъ, мы должны выразить и то и другое: что онъ въ дружбѣ былъ невѣренъ, но и во враждѣ не злопамятенъ, что и ту и другую онъ встрѣчалъ и трактовалъ легко, что та же самая основная черта его нравственной сущности обнаруживалась, въ отношеніи къ другу, какъ невѣрность и неблагодарность, а въ отношеніи къ врагу какъ великодушіе и миролюбіе. Онъ могъ быть неблагодаренъ къ своимъ благодѣтелямъ, но не могъ быть мстителемъ въ отношеніи къ своимъ врагамъ. У него не было никакихъ страстей, принадлежащихъ къ роду любви, но его не трогали и страсти противоположнаго рода,—ненависти. Были случаи въ его жизни, когда онъ дѣйствовалъ безъ состраданія, но нѣтъ ни одного свидѣтельства, чтобы онъ былъ завистливъ. Онъ такъ же легко могъ закрыть свою душу отъ чужой неблагодарности, какъ легко открывалъ ее для признанія чужихъ заслугъ. Такъ вѣрно судилъ Спиноза, считая зависть за чувство обратное состраданію. Еслибы для силы напряженія человѣческихъ страстей существовалъ термометръ, способный измѣрять ихъ, то оказалось бы, что у Бакона градусъ теплоты сердца былъ весьма близокъ къ нулю. Его практическія цѣли имѣли для него гораздо больше значенія, чѣмъ сердечныя склонности. Гдѣ тѣ и другія согласовались между собой, тамъ, можно было быть увѣреннымъ, Баконъ былъ однимъ изъ достолюбезнѣйшихъ людей. Но каждый случай кол-

лизии тотчас нарушалъ равновѣсіе его естественнаго благо-расположенія. Если ему приходилось выбирать между практической жизненной цѣлью и сердечной склонностью, то можно было навѣрное знать, что Баконъ предпочтетъ первую. Онъ конечно пытался примирять ихъ между собой; ему было бы очень пріятно, еслибы попытка удалась, но какъ скоро она не удалась и Баконъ видѣлъ ея невозможность, онъ рѣшался жертвовать другомъ, и эта жертва стоила ему очень малой борьбы съ собой.

Вотъ чѣмъ съ внутренней стороны объясняется печальный эпизодъ его жизни,—роль, которую игралъ Баконъ какъ официальный адвокатъ королевы противъ графа Эссекса. Это былъ самый жестокий случай коллизіи, въ какой только могли прійти его интересы. Коллизія была не между долгомъ и интересомъ, а между эгоизмомъ и дружбой. Эссексъ любилъ его страстной дружбой и осыпалъ его множествомъ благодарѣній, за которыя Баконъ питалъ такую сильную признательность, какую только допускалъ его чуждый страстей темпераментъ. Въ Эссексѣ онъ любилъ не столько друга, сколько могущественнаго любимца, бывшаго для него полезнымъ. Любимецъ палъ, и дружба Бакона должна была подвергнуться испытанію, котораго не могла выдержать. Она была побѣждена такимъ образомъ, который, къ сожалѣнію, столь же строго соответствуетъ характеру Бакона, сколь сильно оскорбляетъ наше чувство, хотя и вполнѣ согласуется съ нашимъ объясненіемъ его нравственнаго настроенія. Онъ дѣйствительно пытался и словомъ и дѣломъ пустить въ ходъ все средства, чтобы спасти Эссекса, не повредивъ себѣ самому. Попытка не удалась; страстные и противозаконныя дѣйствія, въ которыя увлекся пылкій Эссексъ, уничтожили всякую возможность спасенія; Баконъ долженъ былъ выбирать между имъ и королевой. Онъ выбралъ—согласно своему характеру. Онъ долженъ былъ по волѣ королевы самъ поддерживать об-



виненіе и публично защищать казнь Эссекса, когда она была совершена. Онъ поддерживалъ обвиненіе, написалъ защиту: онъ сдѣлалъ то и другое безъ состраданія, такъ, что явственно обнаружилось, что Баконъ имѣлъ при этомъ единственное намѣреніе—угодить королевѣ. Когда королева пожелала, чтобы онъ защищалъ совершенную казнь въ особомъ сочиненіи, Баконъ отвѣчалъ изъявленіемъ радости, что его перо нравится королевѣ. Когда въ царствованіе Іакова I друзья Эссекса снова приобрѣли вѣсь, Баконъ дѣлалъ все возможное, чтобы заставить забыть свое сочиненіе: онъ сердечно поздравлялъ лорда Соутгамптона съ освобожденіемъ изъ тюрьмы, куда его привела дружба съ Эссексомъ и участіе въ его намѣреніяхъ; и весьма характеристично и вѣрно было то, въ чемъ Баконъ письменно сознался при этомъ случаѣ. Онъ увѣрилъ лорда, что переменна царствованія произвела въ немъ самомъ только ту перемену, что онъ теперь въ отношеніи къ лорду можетъ безопасно быть тѣмъ, чѣмъ онъ на самомъ дѣлѣ былъ уже и прежде. Въ этихъ строкахъ Баконъ съ наивной искренностью нарисовалъ свой портретъ.

Изъ всего этого видно, какъ легко подчинился вліяніямъ этотъ нравственный характеръ, какъ онъ былъ способенъ тотчасъ сообразоваться со всякаго рода отношеніями. Подобная нравственная подчиняемость еще далека отъ подкупности, но становится подкупностью, какъ скоро подчиняющія основанія заключаются не въ собственной совѣсти, а исключительно въ силѣ вѣншихъ отношеній. Безъ строгой совѣсти и безъ могучихъ страстей, по-своему господствующихъ надъ душой, такіе характеры постоянно подчиняются подкупающимъ вліяніямъ извнѣ. Отъ однихъ этихъ вліаній зависитъ, какую форму принимаетъ подкупность, до какой степени она доходитъ. И отношенія, среди которыхъ жилъ Баконъ, какъ могущественное и вмѣстѣ покорное орудіе, были причиною, что его естественная подкупность приняла гру-



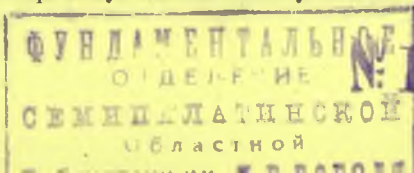
бѣйшую форму подкуна и достигла степени настоящаго преступленія. Въ его нравственномъ настроеніи не было ничего, что бы онъ могъ противопоставить такимъ растлѣвающимъ вліяніямъ. Себя и свое высокое положеніе генераль-фискала и великаго хранителя печати Англіи онъ подчинилъ милостямъ и вліянію одного изъ придворныхъ. Такъ какъ Бокингамъ имѣлъ на короля самое сильное вліяніе, то онъ для Баконя имѣлъ ненормальную силу. Для Баконя было невозможно отказать отъ поддержки вліятельнаго царедворца, и точно также онъ не имѣлъ силы руководить безразсуднаго чловѣка своими болѣе правильными взглядами. Такимъ образомъ онъ подчинился ему и участвовалъ въ его несправедливостяхъ, посредствомъ которыхъ Бокингамъ обогатился. Онъ допустилъ то, что тотъ за высокую цѣну выдавалъ патенты и продавалъ монополіи, очевидно наносившія вредъ странѣ. Онъ терпѣлъ, что было еще хуже, вмѣшательство королевскаго любимца въ свою судейскую дѣятельность, и Бокингамъ часто постановлялъ рѣшенія, которыя Баконъ подписывалъ. Баконъ очень хорошо зналъ, что подкупность судовъ—одно изъ величайшихъ золъ, какое можетъ терзать государство; однакоже онъ терпѣлъ, что корона и чиновники вмѣшивались въ процессы и располагали судьей въ свою пользу, или въ пользу своихъ кліентовъ; однакоже самъ Баконъ дѣлалъ то, чего никогда бы не долженъ былъ терпѣть при своемъ правомъ взглядѣ на вещи: онъ позволялъ подкупать себя и продавалъ свои судейскія рѣшенія. На этомъ противозаконномъ пути онъ, какъ говорятъ, собралъ большую добычу; его противники цѣнили ее въ 100,000 фунтовъ. Эта жадность имѣла свое основаніе не въ грязной жадности денегъ, а въ беззаботной и легкомысленной любви къ роскоши. Самъ Баконъ былъ отъ природы умѣренъ и воздерженъ, но онъ любилъ пышность и общественные расходы; роскошь принадлежала къ соблазнамъ, предъ которыми не могъ устоять Баконъ; онъ

дѣлалъ безразсудныя издержки, превосходившія его денежные средства и такимъ образомъ навлекъ на себя бремя долговъ, облегчить которое онъ едвали могъ найти какое другое средство, кромѣ этихъ противозаконныхъ и безсовѣстныхъ поборовъ. Здѣсь Баконъ и его судьба являются по истинѣ въ жалкомъ свѣтѣ, съ печатью обыкновеннаго легкомыслія. Для жизни, въ которой сочетаются эти три вещи, впрочемъ логически довольно тѣсно связанныя, именно роскошь, долги и поборы, мы по опытной аналогіи воображаемъ себѣ субъектовъ совершенно иныхъ, чѣмъ великій и самостоятельный умъ. Впрочемъ у Бакона экономическое разстройство явилось не одно временно съ блескомъ его служебнаго положенія. Повидимому онъ всегда любилъ несоразмѣрную роскошь, по крайней мѣрѣ известно, что однажды на улицѣ его арестовалъ за долги одинъ золотыхъ дѣлъ мастеръ, и что это случилось еще раньше эпизода съ Эссексомъ.

Судьба, которой подиалъ Баконъ, выступила противъ него какъ Немезида, какъ будто предъ нею былъ одинъ изъ античныхъ героевъ. Она дала ему подняться до высочайшей вершины счастья, чтобы потомъ внезапно поразить его быстрыми и страшными ударами. Въ нѣсколько мгновеній гордое зданіе его счастья, съ трудомъ возведенное имъ въ теченіе долгихъ лѣтъ, обратилось въ жалкія развалины.

При Іаковѣ I онъ былъ возвышенъ королевскимъ благо-расположеніемъ и поднялся по лѣстницѣ государственныхъ должностей до высшихъ ступеней. Посвященный въ рыцари при восшествіи короля на тронъ, Баконъ въ 1604 г. былъ сдѣланъ штатнымъ адвокатомъ, въ 1607 г. — генераль-прокураторомъ, въ 1612 г. — генераль-фискаломъ, въ 1616 г., подъ вліяніемъ Боклингама, былъ принятъ въ тайный совѣтъ короля, годъ спустя сталъ великимъ хранителемъ печати, а въ 1620 г. — канцлеромъ. Въ Лондонѣ онъ жилъ блестящимъ образомъ въ Торкгаузѣ. Свои каникулы онъ посвящалъ тус-

Баконъ.



2  
№ 11700

куланскому досугу въ Горгембюри, гдѣ занимался литературными работами и садоводствомъ. Здѣсь онъ жилъ въ научныхъ сношеніяхъ, между прочимъ, съ Томасомъ Гоббсомъ, которому было суждено развить баконовскую философію, и котораго Маколея называетъ «самымъ острымъ и сильнымъ изъ человѣческихъ умовъ». На вершинѣ своего политическаго поприща Баконъ былъ возведенъ въ званіе барона Веруламскаго и вицеграфа Сентъ-Албанскаго, и эти возведенія были торжественно празднованы дворомъ. Онъ былъ первый сановникъ Англіи и вмѣстѣ первый философскій писатель Европы, когда въ 1620 г. явилось главное твореніе его философіи, «Новый Органонъ». Это была минута, когда Баконъ стоялъ на верху своей силы и своего счастья, по справедливости почитаемый всѣми и отовсюду собиравшій дань удивленія.

Новый парламентъ сошелся три дня спустя послѣ того, какъ Баконъ самымъ торжественнымъ образомъ былъ наименованъ вицеграфомъ Сентъ-Албанскимъ. Стали говорить объ общественныхъ жалобахъ, о своекорыстной и вредной раздачѣ монополій и патентовъ, но всего болѣе о злоупотребленіяхъ въ судахъ. Палата общинъ избрала комитетъ, для изслѣдованія этихъ злоупотребленій. 15 Марта 1621 г. предсѣдатель этого комитета донесъ, что лицо, противъ котораго принесены жалобы, есть ни кто иной, какъ самъ лордъ-канцлеръ; онъ прибавилъ къ этому: «человѣкъ, столь щедро одаренный природою и образованіемъ, что я не хочу болѣе о немъ говорить, такъ какъ, сколько бы ни говорилъ, сказалъ бы мало.» Жалоба была изслѣдована; случаи подкупа накопились, акты насчитывали ихъ до двадцати трехъ. Списокъ ихъ былъ представленъ Бакону, чтобы онъ защищался. Онъ отвѣчалъ наконецъ письменно, такъ какъ никакого выхода не оставалось: «взвѣсивъ со вниманіемъ обжалованные пункты, я сознаюсь прямо и откровенно, что я виноватъ въ под-



купѣ, и отказываюсь отъ всякой защиты.» Подавленный и больной отъ стыда, несчастный заключился въ своей комнатѣ. Когда онъ стоялъ тутъ передъ депутаціею лордовъ, онъ называлъ самого себя «сломанною тростью», къ которой нужно имѣть милосердіе. Его сознание было предписано ему какъ сокрушенной совѣстью, такъ и благоразуміемъ; самъ король совѣтовалъ ему чрезъ другихъ объявить себя виноватымъ. Онъ былъ приговоренъ къ заключенію на срокъ, какой угодно будетъ королю, къ денежной пенѣ въ 40,000 фунтовъ и къ гражданской смерти. Наказаніе было строже, чѣмъ его судьи, нитавшіе къ осужденному и удивленіе и состраданіе. Поэтому оно и было почти не исполнено, или исполнено только по формѣ. Уже чрезъ два дня король освободилъ заключеннаго; потомъ онъ былъ прощенъ и по остальнымъ статьямъ приговора; даже присутствіе въ палатѣ лордовъ, въ ближайшемъ парламентѣ, было снова предоставлено Бакону. Но онъ уже не являлся и остатокъ своихъ лѣтъ прожилъ въ уединеніи, среди занятій наукой, въ лѣсахъ Горгэмбюри.

Если теперь мы сравнимъ нравственное настроеніе Бакона съ его научнымъ характеромъ, то между ними не оказывается никакого загадочнаго противорѣчія, а естественная аналогія. Только тѣ же самыя черты послужили во благо его наукѣ, которыя для его жизни были вредны и опасны. Такъ какъ наука по существу своему отличается отъ жизни, то и научный характеръ долженъ обнаруживаться иначе чѣмъ нравственный, хотя и тотъ и другой въ основномъ тонѣ совершенно согласны. Умъ, ищущій истины, никогда не бываетъ подверженъ извѣстнымъ заблужденіямъ. Наука никогда не можетъ дать извѣстныя блага, поэтому научный характеръ никакъ не можетъ дѣйствовать ради такихъ благъ. Легко понять, что преобладающій практической смыслъ, умъ, жаждущій силы и значенія, становится своекорыстнымъ въ жизни свѣта, что при малой силѣ сопротивленія, при большой гиб-



ности, онъ не пугается и кривыхъ путей для достиженія своей цѣли, что онъ, наконецъ, покупаетъ свои конечныя выгоды столь многими нравственными потерями. Но поставьте такой умъ съ его силой пониманія на путь науки, и онъ обнаружитъ здѣсь тѣ же самыя черты характера, которыя вообще опредѣляютъ форму его индивидуальности, только безъ той грязи, которою онъ запятнался въ нечистыхъ элементахъ мірской жизни. Элементъ науки самъ по себѣ чистъ. Въ наукѣ нѣтъ позорнаго своекорыстія, позорной подкупности. Для того чтобы перевести какой-нибудь характеръ съ нравственнаго элемента на научный, нужно опустить то, чего нельзя перевести, что можетъ быть только нравственнымъ явленіемъ жизни. Въ отношеніи къ Бакону это—своекорыстная и слабая форма его воли. Какъ можетъ она выразиться научно? Какую нищу можетъ дать ей наука? Недурно говорить Маколей: «Баконъ только въ своей библіотекѣ былъ правдивъ, откровененъ, безкорыстенъ. Со схоластиками ему нечего было церемониться; Тома Аквинскій не могъ заплатить никакой подати; Дунсъ Скотъ не могъ дать никакого перства; *Magister scientiarum* не могъ дать надежды на богатое мѣсто.» Если исключить эту разнородность элементовъ, въ которыхъ дѣйствовалъ научный и нравственный характеръ Бакона, то ихъ соответствіе бросается въ глаза. И науку Баконъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, который явнымъ образомъ выражаетъ его нравственную особенность. Это согласіе очевидно. Чтобы доbazать, — какъ это утверждаетъ одинъ изъ нашихъ оригинальныхъ философовъ, — что воля производитъ умъ, я взялъ бы для примѣра Бакона. Его наука совершенно согласуется съ основнымъ тономъ его индивидуальности и его воли. Онъ направляетъ ее, какъ и свою жизнь, къ практическимъ цѣлямъ, хочетъ поставить ее въ новое и плодотворное общеніе съ жизнью свѣта, отъ которой она была оторвана: всѣ его философскіе планы направлены къ

тому, чтобы обогатить науку, сдѣлать ее могучею, почитаемою, вліятельною, общепользною: она должна стать властью среди людей, властью благодѣтельною и потому всеми признанною. Но обогатиться наука можетъ только познаніями; сильною она можетъ стать только когда ея познанія полезны, приложимы, дѣйствительны. Итакъ представимъ себѣ, что жизненная идея Баконъ введена въ науку: къ чему иному она можетъ стремиться, какъ не къ обогащенію полезными и могущественными познаніями? Какъ иначе можетъ быть приобрѣтено это богатство, какъ не ловкимъ, открытымъ для жизни, годнымъ для мірскаго опыта разсудкомъ? И вмѣсто этого богатства, котораго онъ ищетъ, Баконъ находитъ въ современной ему наукѣ прямую противоположность: самую горькую бѣдность, малое количество и къ тому же непригодныхъ и пустыхъ познаній, и при всемъ томъ, для довершенія горя, мечтательное воображеніе, будто она удивительно богата. Итакъ если Баконъ хочетъ провести въ наукѣ свою волю, то ему ничего не остается, какъ отнять у существующей науки ея самомиѣніе, и такъ какъ эта наука не можетъ быть богаче, чѣмъ она есть, то создать новую, способную къ приобрѣтеніямъ науку. Такъ возникаетъ въ его душѣ идея научной *instauratio magna*. Чтобы обогатить науку, онъ долженъ преобразовать ее, открыть ей новые источники, измѣнить ея образъ мыслей до самаго основанія. Дерево познанія, которое засталъ Баконъ, уже не приносило никакихъ плодовъ; съ него можно было только отряхнуть сухую листву, и, какъ видѣлъ Баконъ, присяжные ученые занимались этимъ дѣломъ къ крайнему собственному удовольствію. Баконъ былъ знакомъ съ схоластическою ученостію; на вопросъ, что нашелъ онъ въ ихъ книгахъ, онъ отвѣчалъ, какъ отвѣчаетъ Гамлетъ Полонію: «Слова, слова, слова!» На мѣсто этой мертвой и устарѣвшей учености словъ, должна была

явиться, — если пойдет по проложенному имъ пути, новая, плодотворная, юношески живая наука.

Изъ характера Бакона можно объяснить, въ какомъ единственномъ смыслѣ онъ могъ преобразовать науку. Открытый для свѣта, жадно искавшій силы и почета, полный интереса къ общественной жизни, — таковъ онъ былъ самъ: такъ и науку онъ хотѣлъ научить мыслить практически, направить ея пониманіе на одни дѣйствительныя вещи, сдѣлать это пониманіе такимъ трезвымъ и гибкимъ, чтобы оно могло разсматривать вещи безпредразсудочно и изслѣдовать ихъ правильно. Для этого наукѣ нуженъ былъ путеводный методъ. Баконъ установилъ его. Ей нужно было множество вспомогательныхъ средствъ, чтобы побѣдить трудности непривычнаго пути. Баконъ нашелъ эти средства съ свойственной ему ловкостью; онъ далъ своей теоріи подвижную и гибкую форму, которая могла вполне приспособляться къ обстоятельствамъ, повсюду открывать доступныя мѣста, умѣла для всякаго случая найти особый приемъ. Это направленіе науки и геній Бакона были созданы другъ для друга. Я повторяю: преобразованію науки, которое имѣлъ въ виду Баконъ, весьма благопріятствовало его нравственное настроеніе. Въ отношеніи къ страстямъ онъ находился въ естественномъ и потому счастливомъ нейтралитетѣ; его неувлекающійся и неослѣпляемый умъ, никогда не отдававшійся во власть исключительныхъ склонностей, никогда не привязывавшійся къ сердечнымъ объектамъ, тѣмъ съ большимъ интересомъ, тѣмъ съ большей ясностью могъ обращаться къ цѣлому. Его равнодушное сердце поддерживало его пронизательный умъ. Въ наукѣ, какъ ее разумѣлъ Баконъ, прежде всего необходимъ трезвый, холодный разумъ, которому было очень благопріятно то, что склонности Бакона были не горячи. Въ наукѣ онъ признавалъ только анатомическій анализъ вещей: разумъ, который вмѣстѣ съ орудіемъ осязательно проникаетъ

во внутренность объектовъ. Поэтому онъ долженъ былъ здѣсь уничтожить всѣ эстетическія и сердечныя чувства. Кстати здѣсь можно замѣтить, что Баконъ, въ интересѣ науки, требовалъ также живосѣченій.

Однимъ словомъ: характеръ Бакона былъ такъ практиченъ, такъ трезвъ, такъ гибокъ, какъ та наука, которой онъ желалъ и которую предписалъ своему вѣку. Всѣ тѣ личныя особенности, которыя въ его жизни бросали столько тѣни, въ его наукѣ оказываются свѣтлыми сторонами; Баконъ былъ не только годной для нея головой, но и потребнымъ для нея характеромъ. А человѣка не слѣдуетъ судить безъ головы, или наоборотъ. Не расходящіяся, а параллельныя линіи описываются у Бакона — направлениемъ его жизни и направлениемъ его науки. Тотъ же самый человѣкъ, который изъ себя, бѣднаго адвоката, сдѣлалъ канцлера Англій, сдѣлалъ изъ себя, ученика аристотелевско-схоластической философіи, великаго преобразователя науки. Въ обѣихъ областяхъ, въ политической и въ научной, рано обнаружился его стремительный геній. Онъ чувствовалъ себя чуждымъ схоластической философіи уже тогда, когда шестнадцатилѣтнимъ мальчикомъ покинулъ школу въ Кембриджѣ (1577). Мы не хотимъ утверждать, что онъ уже тогда вполнѣ совладалъ съ своей задачей и ясно понималъ планы своихъ реформъ. Сочиненіе, которое могло бы дать свидѣтельство объ этомъ, потеряно. Его позднѣйшія извѣстныя намъ сочиненія показываютъ, что онъ осторожно (по крайней мѣрѣ по внѣшнему виду) уклонялся отъ школьной философіи. Только въ его «Мысляхъ и мѣніяхъ»<sup>1)</sup>, первомъ очеркѣ Новаго Органона, Баконъ открыто и прямо выступилъ

---

<sup>1)</sup> *Cogitata et Visa* (1612) (Въ томъ же году явилось сочиненіе *De varientia veterum*). Хронологія баконовскихъ сочиненій сомнительна, даже и въ этомъ случаѣ. Мы руководствуемся Кампбеллемъ.



какъ противникъ аристотелевско-схоластической философіи, между тѣмъ какъ въ первомъ очеркѣ его другаго главнаго творенія, въ книгахъ «О достоинствѣ и умноженіи наукъ»<sup>1)</sup>, онъ обнаруживаетъ духъ, хотя чуждый школьной системѣ, но не столь окончательно враждебный. И это—черта чисто бакоповская. Онъ шагъ за шагомъ шелъ къ своей цѣли, замышлялъ далеко и выражался осторожно. Какую роль предназначалъ себѣ Баконъ въ наукѣ и какъ ясно онъ ощущалъ свою научную силу, задолго до полнаго ея обнаруженія, свидѣтельствуетъ одно изъ его писемъ къ Сесилію Бурлейгу, его дядѣ, который не хотѣлъ принять его на политическое поприще, вѣроятно изъ какихъ-нибудь своекорыстныхъ побужденій. Онъ писалъ ему въ 1591 году: «Признаюсь, что въ наукѣ я стремлюсь къ цѣлямъ столь же далекимъ, сколь скромны мои цѣли въ государствѣ, ибо я сдѣлалъ своей областью все познаніе: еслибы я успѣлъ изгнать изъ нея двоякаго рода разбойниковъ, которые частью словопріемъ, частью слѣпыми опытами, устными преданіями и всякаго рода обманами, причинили столько вреда, то я надѣюсь на мѣсто ихъ поставить ревностныя наблюденія, основательныя заключенія и открытія.» Въ немногихъ словахъ, здѣсь выражено то, чего всегда желалъ Баконъ въ наукѣ. Его планы были трезвы и практичны, насколько только это можетъ быть въ наукѣ. Но какой мыслитель до сихъ поръ избѣгъ упрека въ томъ, что онъ мечтатель! Такимъ казался Бурлейгамъ и Баконъ, желавшій разбудить науку отъ долгихъ

---

<sup>1)</sup> De dignitate et augmentis scientiarum. Первый очеркъ этой книги носилъ заглавіе: The two books of Fr. Bacon of the proficience and advancement of learning divine and human (1605). Латинскій переводъ, представляющій вмѣстѣ значительное распространеніе этого сочиненія, появился въ восьми книгахъ, подъ вышеприведеннымъ заглавіемъ, въ 1623 г.

мечтаній; въ такомъ свѣтѣ они выставляли его предъ королевой Елисаветой.

Политическое поприще Бакона идетъ рука объ руку съ философскимъ; оба стремятся къ великому, начинаютъ съ широкихъ плановъ и достигаютъ блестящихъ цѣлей. Во время своего путешествія во Францію, куда Баконъ сопровождалъ англійскаго посланника, когда оставилъ Кэмбриджскую коллегію, онъ написалъ, будучи девятнадцатилѣтнимъ юношею, свое сочиненіе: «О состояніи Европы». <sup>1)</sup> Смерть его отца вызвала его въ 1580 году назадъ въ Англію, и здѣсь онъ вскорѣ потомъ написалъ свой первый философскій очеркъ, несохранившійся до насъ и носившій гордое заглавіе: «Величайшее порожденіе времени». <sup>2)</sup> Его «Essays» сдѣлали его однимъ изъ наиболѣе читаемыхъ и наиболѣе популярныхъ писателей Англии <sup>3)</sup>. Въ царствованіе Іакова, вмѣстѣ съ общественнымъ почетомъ, возвысилось и его философское значеніе. Планъ его Новаго Органиона, «Мысли и мнѣнія», появились въ томъ же году, когда онъ сталъ генераль-фискаломъ. И самый Новый Органионъ увѣнчалъ его философское поприще въ то мгновеніе, когда Баконъ закончилъ свое политическое поприще званіемъ канцлера.

Если у Бакона была страсть, сильно и серьезно его наполнявшая, то это была страсть къ единой наукѣ. Она была единственнымъ другомъ, которому онъ остался вѣрнымъ, она

---

<sup>1)</sup> De statu Europae (1580).

<sup>2)</sup> Temporis partum maximum. Ср. Кампбелль, «Life of Lord Bacon», II, 275. Самъ Баконъ упоминаетъ впоследствии объ этомъ сочиненіи, какъ о первомъ планѣ своего научнаго преобразованія. Ер. ad Fulgentium.

<sup>3)</sup> Essays moral, economical and political by Fr. Bacon (1597), позднѣе переведены на латинскій языкъ подъ заглавіемъ Sermones fideles.

сопровождала его бурную и дѣловую жизнь, и къ ней возвращался неутомимо дѣятельный мужъ въ часы своего досуга. Жажда знанія была главнѣйшимъ его честолюбіемъ, котораго онъ никогда не могъ насытить, удовлетвореніе котораго составляло настоящее содержаніе и чистѣйшее счастье его жизни. Эта страсть утѣшала и возвышала падшаго въ его несчастіи, когда до конца рушились всѣ его другія честолюбивыя стремленія, и она осталась ему вѣрна до смерти, которая какъ бы запечатлѣла ее своимъ свидѣтельствомъ. Наука была послѣдней судьбой Бакона. Его смерть, послѣдовавшая въ утро свѣтлаго воскресенья 1626 года, была слѣдствіемъ физическаго опыта, и одно изъ послѣднихъ словъ, написанныхъ умирающей рукой Бакона къ одному изъ друзей, было:

*«Опытъ удался!»*

---

## ГЛАВА ВТОРАЯ.

Изобрѣтеніе, какъ задача баконовской философіи.

Прежде всего мы должны здѣсь вооружиться противъ одного заблужденія относительно баконовской философіи, которое очень распространено и особенно твердо укоренилось въ Германіи. Большой частью о Баконѣ думаютъ, что онъ былъ мыслитель весьма плодотворный и возбуждательный, но никакъ не послѣдовательный, что въ составѣ его философіи не достааетъ строго-научной связи, послѣдовательнаго соединенія отдѣльных частей, и что этотъ недостатокъ можетъ быть и долженъ существовать у Бакона по внутреннимъ причинамъ. Если подь тѣмъ, что они называютъ послѣдовательностью, они разумѣютъ систематическую форму философіи, то они правы, отрицая у баконовской философіи эту послѣдовательность. Есть философіи, которыя не имѣютъ ни задатка, ни стремленія быть системами; къ нимъ принадлежитъ баконовская. Но система и послѣдовательность — вовсе не одно и то же. Систематическій ходъ идей есть ходъ законченный, подобный кругообращенію; послѣдовательный — есть ходъ консеквентный, который точно также можетъ возвра-



тяться въ себя, какъ и продолжаться безконечной линіей. Это послѣднее направленіе и принимаетъ, намѣренно, баконовская философія; она намѣренно избѣгаетъ пути систематическаго кругооборота. Но на принятомъ пути она описываетъ правильный, связный и тѣсно сплоченный послѣдовательный рядъ мыслей. Чѣмъ меньше признана и понята эта послѣдовательность въ баконовской философіи, тѣмъ больше мы вмѣняемъ въ обязанность нашему изложенію поставить вѣдѣ сомнѣнія ея логическую основательность. Двѣ ошибки, обыкновенно дѣлаемыя въ пониманіи Бакона, породили заблужденіе, противъ котораго мы ратуемъ. Одна ошибка заключается въ слишкомъ бѣглому знакомствѣ, останавливаемомъ только на поверхности баконовской философіи, а не проникающемъ въ ея средоточіе. Эта поверхность имѣетъ, конечно, довольно пестрый видъ. Другая ошибка заключается въ томъ, что съ самаго начала становятся на ложную точку зрѣнія, когда желаютъ прослѣдить ходъ идей Бакона. Разсматриваемый такимъ образомъ, этотъ ходъ идей, конечно, получаетъ произвольный видъ. Именно разсматриваемый какимъ образомъ?

Каждый строгій ходъ мыслей опредѣляется двумя точками: изъ одной онъ исходитъ, къ другой онъ идетъ; первая есть исходная точка, вторая—точка цѣли. Спрашивается, которая изъ нихъ дана первая, первая взята (умомъ): установила ли мысль сперва свою исходную точку и потомъ стремится къ цѣли въ послѣдовательномъ ходѣ, или же она сперва ясно высмотрѣла цѣль и потомъ осматривается, какую дорогу ей слѣдуетъ выбрать, изъ какой точки она должна исходить? Очевидно и въ томъ и въ другомъ случаѣ можно мыслить послѣдовательно; но въ первомъ случаѣ образъ мышленія совершенно не таковъ, какъ во второмъ. Тамъ первая моя мысль есть принципъ, и дальнѣйшій ходъ идей состоитъ только въ правильныхъ умозаключеніяхъ. Тутъ моя первая

мысль есть цѣль, и съ нею сообразуется принципъ; я мыслю тутъ слѣдующимъ образомъ: вотъ моя цѣль, которой необходимо и безусловно нужно достигнуть; слѣдовательно вотъ средства, которыя приведутъ меня къ этой цѣли; эти средства сами образуютъ послѣдовательный рядъ, первый членъ котораго составляетъ мою исходную точку п, въ этомъ смыслѣ, мой принципъ. Итакъ, я заключаю здѣсь отъ цѣли къ исходной точкѣ. Если я заключаю правильно, то ходъ моихъ идей безспорно послѣдователенъ, но его порядокъ и его направленіе противоположно другому ходу идей, идущему отъ данной исходной точки къ неданной цѣли. Это два одинаково послѣдовательныхъ, хотя, какъ по своему ходу, такъ и по своему направленію, различныхъ образа мыслей. И тотъ и другой имѣютъ свои руководящія точки зрѣнія и свои зависящія отъ нихъ методы. Если мышленіе сообразуется съ принципомъ, то его руководящая точка зрѣнія есть нѣкоторое основоположеніе, если же оно сообразуется съ требующей достиженія цѣлью, то его руководящая точка зрѣнія есть задача. Основоположенія требуютъ слѣдствій. Задачи требуютъ разрѣшеній. Тамъ я спрашиваю: что слѣдуетъ изъ основоположенія? Здѣсь: какъ разрѣшить мнѣ задачу? Въ томъ и другомъ случаѣ пужно мыслить послѣдовательно и методически. Первый методъ можно назвать методомъ выводовъ, второй —методомъ разрѣшенія: первый есть синтетическій, второй — аналитическій методъ. Ибо каждое слѣдствіе есть синтезъ, каждое рѣшеніе—анализъ.

Итакъ я утверждаю: умъ, первая мысль котораго есть не основоположеніе, а задача, требующая разрѣшенія, который прежде всего поставилъ себѣ цѣль, требующую достиженія, такой умъ долженъ мыслить аналитически и долженъ быть прослѣженъ нами и изложенъ въ этомъ, естественномъ для него, ходѣ идей. Сначала онъ мыслитъ задачу, цѣль, ему представляющуюся, потомъ средства разрѣшенія

въ строгомъ послѣдовательномъ ряду до перваго члена, дающаго ему для самаго разрѣшенія научную исходную точку.

Такого рода умъ Бакона. Не основоположеніе, а задача составляетъ первую мысль и руководящую точку зрѣнія всей его философіи. Онъ сначала положилъ себѣ цѣль и потомъ сталъ думать о надлежащихъ средствахъ, чтобы неминуемо достигнуть этой цѣли. Въ своемъ ходѣ идей онъ постоянно и неуклонно имѣлъ эту цѣль въ виду. Его мышленіе было цѣлеполагающее и руководящее и потому его методъ совершенно аналитическій. Баконъ самъ такъ мыслилъ, какъ должна, по его желанію, вообще мыслить наука, т. е. анализируя вещи. Его умъ не былъ созданъ для того чтобы выводить изъ принциповъ слѣдствія, а для того, чтобы рѣшать задачи. И какъ думалъ, и только и могъ думать Баконъ въ силу всѣхъ особенностей своего ума, такъ и должны мы смотрѣть на него и излагать его: какъ аналитическаго мыслителя. Всякій другой способъ изложенія неправиленъ и ошибоченъ. Его аналитическій рядъ мыслей въ высшей степени связанъ и послѣдователенъ. Чтобы открыть въ Баконѣ этого послѣдовательнаго мыслителя, нужно вмѣстѣ съ его духомъ и въ его духѣ поставить задачи, потомъ искать средства разрѣшенія; сперва положить цѣль, потомъ найти и уравнивать къ ней дорогу. Мы поймемъ его криво и превратно, если, какъ обыкновенно дѣлается, станемъ излагать его мысли синтетически, такъ какъ будто Баконъ мыслилъ подобно Декарту и Спинозѣ. Аналитическаго мыслителя нельзя представлять синтетически, не превративъ его послѣдовательнаго и связнаго хода идей въ произвольный и безсвязный, и тѣмъ не уменьшивъ его философскаго достоинства. Ибо ясно, что аналитическое заключеніе отъ извѣстной цѣли къ извѣстному средству совершенно строго и твердо, тогда какъ синтетическое отъ этого средства къ этой цѣли—всегда шатко и ненадежно. Цѣль повелительно требуетъ соотвѣтствующаго

ей средства: заключеніе сдѣланное такимъ образомъ необходимо; напротивъ средство можетъ имѣть многія цѣли; почему же я буду заключать именно къ этой одной? Заключеніе, сдѣланное такимъ образомъ, произвольно. Если мы примемъ, что Баконъ положилъ себѣ задачу, которую онъ могъ разрѣшить только опытомъ, и только такимъ опытомъ, то вполне будетъ оправдано то, что онъ возвелъ опытъ въ свой принципъ. Но еслибы Баконъ исходилъ изъ опыта, какъ изъ перваго принципа, то отсюда его могли вести безчисленные дороги къ безчисленнымъ цѣлямъ. Почему же онъ выбралъ только эту одну дорогу и эту одну цѣль? Здѣсь оказывается произвольнымъ выборомъ то, что тамъ является необходимой мыслью. А баконовская философія хочетъ быть понимаема и излагаема именно какъ необходимая послѣдовательность мыслей. Это не возможно до тѣхъ поръ, пока мы будемъ излагать ее синтетически и выставлять какъ верховное основоположеніе то, что у самого Бакона было слѣдствіемъ или посредствующимъ членомъ. Не слѣдуетъ безпреставно повторять, что Баконъ исходилъ изъ опыта, что ровно ничего не выражаетъ, или выражаетъ столько же, какъ еслибы сказать, что Колумбъ былъ мореплавателемъ, между тѣмъ какъ главное дѣло въ томъ, что онъ открылъ Америку. Мореходство само по себѣ столь же мало было руководящей мыслью Колумба, какъ одинъ опытъ руководящей мыслью Бакона.

## I. Баконовская точка зрѣнія.

### ОТКРЫТІЕ И ИЗОБРѢТЕНІЕ.

Итакъ въ чемъ же состоитъ точка зрѣнія, которая господствуетъ отъ начала до конца въ Баконовской философіи? Баконъ нашелъ эту точку зрѣнія, уразумѣвъ задачу сво-



его вѣка и присвоивъ ее себѣ. Этотъ вѣкъ былъ глубочайшимъ образомъ волнуемъ тѣми реформаторскими силами, которыя пробудились въ послѣднія столѣтія. Наступилъ всемірный переворотъ, который измѣнилъ человѣческія вещи снаружи и внутри и произвелъ кризисъ культуры, указавшій человечеству совершенно инныя направленія жизни и поставившій для него совершенно новыя цѣли. Баконъ проникательнымъ разумѣніемъ понялъ эту измѣнившуюся физиономію своего вѣка; онъ сталъ искать послѣднихъ мотивовъ этого превращенія и хотѣлъ привести съ ними въ согласіе философію. Онъ хотѣлъ для новой жизни и ея образовательныхъ стремленій найти новую, соответствующую ей логику. Философія хотѣть быть любовью къ истинѣ. Баконъ хотѣлъ сдѣлать эту истину сообразною съ временемъ. «Малодушно было бы,» говоритъ онъ, «отрицать у времени его право. Истина есть дочь времени, а не авторитета. А какое время старѣе нашего? Обыкновенный взглядъ на древность легкомысленъ и даже не согласенъ съ словами; ибо древностью нужно почитать многолѣтіе и старость міра, а такую старость нужно приписать нашему времени, а не болѣе юнымъ вѣкамъ былого времени. Оно древне въ сравненіи съ нами, но молодо въ отношеніи къ міру» <sup>1)</sup> Съ теченіемъ время міръ сталъ старѣе, обширѣе, богаче: наука должна поравняться съ этимъ далеко ушедшимъ впередъ состояніемъ міра. Границы вещественнаго міра расширились; умственный міръ не долженъ оставаться позади этихъ границъ. Такимъ образомъ Баконъ ставитъ свою задачу въ слѣдующемъ: распространить умственный міръ (*globus intellectualis*), такъ чтобы онъ могъ обнять и понять веществен-

---

<sup>1)</sup> *Nov. Org. Lib. I. Aph. 84. Cp. De augm. scient. Lib. I. Cog. et. Visa, p. 593. Op. omn. Francf. 1665.* (Я даю ссылки на это изданіе).

ный міръ въ его настоящемъ протяженіи. «Было бы стыдомъ для человѣчества, еслибы области вещественнаго міра, земли, моря и свѣтилъ были неизмѣримо расширены и озарены въ наше время, границы же умственного міра напротивъ оставались бы въ узкомъ кругѣ древности.» <sup>1)</sup>

Итакъ, какія же новыя силы приведены въ движеніе новою жизнью и сдвинули средніе вѣка съ ихъ оси? Какія могучія перемѣны сдѣлали вѣкъ Баконъ новымъ, существенно различнымъ отъ прежнихъ вѣковъ? Политическое, научное, географическое состояніе міра одно за другимъ потеряли коренную реформу. Вещественныя и духовныя отношенія людей стали иными съ тѣхъ поръ, какъ новыя средства веденія войны, распространенія наукъ, расширенія мореплаванія освободились отъ своихъ прежнихъ границъ. Новыя средства открыли новыя, до тѣхъ поръ негаданныя цѣли. Эта реформа основывается въ военномъ дѣлѣ на изобрѣтеніи пороха, въ наукѣ—на изобрѣтеніи книгопечатанія, въ мореходствѣ—на изобрѣтеніи компаса, безъ котораго было бы невозможно открытіе Новаго Свѣта. Итакъ, открытіе, которое само зависитъ отъ изобрѣтенія, составляетъ импульсъ и образовательное стремленіе новаго времени, духомъ котораго Баконъ чувствуетъ себя проникнутымъ. Баконъ думаетъ, что здѣсь-то онъ открылъ тайну вѣка, что здѣсь заключается существенное отличіе его времени отъ древности и среднихъ вѣковъ, что здѣсь цѣль, къ которой исключительно должна направиться съ этихъ поръ наука, о которой одной должна размышлять философія. <sup>2)</sup>

Изобрѣтательный духъ челоѣка создалъ новое время. Прежде онъ былъ угнетенъ или оттого, что имъ пренебрегали, или оттого, что не доставало условій, при которыхъ

---

<sup>1)</sup> Nov. Org., I. 84.

<sup>2)</sup> De augm. scient. Lib. V. cap. 2.

онъ бы раскрылся, не доставало разумѣнія понять его и руководить имъ. Итакъ, вотъ задача, которую беретъ Баконъ и указываетъ своему вѣку: онъ хочетъ подчинить науку духу изобрѣтенія, освободить этотъ духъ отъ случая, которому до сихъ поръ были подвержены и предоставлены человѣческія изобрѣтенія: онъ хочетъ установить новую логику, соотвѣтствующую духу изобрѣтенія, для того чтобы съ этихъ поръ люди дѣлали съ сознаниемъ и потому чаще то, что до сихъ поръ имъ удавалось ненамѣренно, какъ будто по случаю, и потому такъ рѣдко, — для того, чтобы съ этихъ поръ люди не обрѣтали, а изобрѣтали. Такимъ точно образомъ самъ Баконъ формулируетъ задачу своей философіи; такимъ точно образомъ онъ опредѣляетъ эту задачу въ своихъ *Cogitata et visa*, краткой программѣ Новаго Органона. Случай, который до сихъ поръ дѣлалъ изобрѣтенія, долженъ превратиться въ намѣреніе. На мѣсто счастья должно встунить искусство; то, что до сихъ поръ было «casus», должно отселѣ стать «ars». «Если людямъ, — говоритъ Баконъ, — удалась многія изобрѣтенія тогда, когда они не стремились къ нимъ и искали совершенно другихъ вещей, то безъ сомнѣнія они должны открыть гораздо больше, какъ скоро будутъ стремиться къ нимъ намѣренно: по извѣстному плану и по правильной дорогѣ, а не безпорядочно и скачками. Если все-таки иногда случится, что шой по счастливому случаю нападеть на что-нибудь, до тѣхъ поръ ускользавшее отъ трудолюбиваго изслѣдователя, то все-таки въ цѣломъ навѣрное будетъ превосходить наоборотъ. Ибо случай дѣйствуетъ рѣдко, поздно и отрывочно, искусство же напротивъ постоянно, кратчайшимъ путемъ и большими массами. Кромѣ того, изъ существующихъ изобрѣтеній можно заключать о скрытыхъ. Именно, изъ существующихъ нѣкоторыя такого рода, что ихъ не подозревать бы ни одинъ человѣкъ, прежде чѣмъ они были

сдѣланы. Ибо люди имѣютъ всегда предъ глазами только старое; къ нему приковано ихъ воображеніе, и по требованіямъ этого воображенія они бредятъ о новомъ. Предположимъ, что кто-нибудь до изобрѣтенія пороха описалъ бы его дѣйствія какъ факты, и сказалъ бы такъ: найдено средство издали поколебать и разрушить самыя крѣпкія стѣны и укрѣпленія,—то людямъ пришли бы въ голову разныя предположенія, какъ бы усилить дѣйствія метательныхъ машинъ посредствомъ тяжести и колесъ и т. п., но никто не имѣлъ бы даже никакого чаянія объ огненномъ взрывѣ. Ибо относительно его не было никакого примѣра, никакого образчика, развѣ только въ землетрясеніи и молніи, но такой примѣръ все бы отвергли, какъ недоступный подражанію. Совершенно тоже имѣетъ мѣсто относительно шелка. Еслибы кто-нибудь сказалъ: есть вещество, превосходящее ленъ и шерсть тонкостью и крѣпостью, блескомъ и мягкостью, то людямъ пришло бы на мысль скорѣе все другое,—растенія, волосы, перья, только никакъ не паутина червяка. Такъ тяжелъ на подъемъ человѣческой умъ. Сначала онъ не довѣряетъ изобрѣтенію, а потомъ презираетъ самого себя; сначала ему кажется невѣроятнымъ, чтобы могло быть сдѣлано такое изобрѣтеніе, а когда оно сдѣлано, ему кажется скоро невѣроятнымъ, что такое изобрѣтеніе такъ долго ускользало отъ человѣческаго ума.»<sup>1)</sup>

Итакъ вотъ въ чемъ состоитъ принципъ Бакона, который вовсе не достаточно обозначается, если его, какъ обыкновенно, называютъ философомъ опыта. Это понятіе слишкомъ неопредѣленно и широко. Онъ — философъ изобрѣтенія. По крайней мѣрѣ Баконъ стремится ни къ чему дру-

---

<sup>1)</sup> Cog. et Visa, p. 594. Nov. Org. Lib. I. Aph. 31. De augm. scient. Lib. V, ep. 2.



тому, какъ философски уловить и укрѣпить изобрѣтательный духъ человѣка. И изъ этого одного слѣдуетъ объяснять его противоположность къ древности и самую его новую философію. Эта философія безгранична какъ царство изобрѣтенія. Она есть подвижный инструментъ, а не неподвижная система. Она не терпитъ законченности системы, оковъ школы, всеобщности и полноты теоріи. «Мы попытаемся, — говоритъ Баконъ, — не можемъ ли мы глубже основать и дальше расширить могущество человѣка. И если наши понятія въ томъ или въ другомъ случаѣ, въ нѣкоторыхъ специальныхъ предметахъ, — истинѣ, вѣриѣ, плодотвориѣ, чѣмъ обыкновенныя, то однакожь мы не даемъ никакой всеобщей, законченной въ себѣ теоріи.» <sup>1)</sup>

Какъ Платонъ позналъ и какъ бы логически изложилъ тотъ духъ, который виталъ въ поэзіи и художественныхъ произведеніяхъ эллиновъ, такъ Баконъ обращается къ духу изобрѣтенія, породившему открытія, лежація въ основаніи его вѣка. Эти философы относятся и различаются между собою, какъ вѣкъ того и другаго. Ихъ понятія сообразуются съ человѣческимъ искусствомъ. Но искусство, которому равняется греческій философъ, есть теоретическое, самоудовольствующееся, безнотребностное искусство прекрасной формы; напротивъ то, которому соответствуетъ Баконъ, есть практическое, жаждущее изобрѣтеній искусство человѣческой пользы. Самъ Баконъ въ своемъ Новомъ Органонѣ въ концѣ первой книги объявляетъ: «Какое различіе между человѣческой жизнью въ какой-нибудь образованной странѣ Европы и жизнью въ какой-нибудь дикой и суровой странѣ Новой Индіи! Понятіе, это различіе такъ велико, что можно справедливо сказать: человѣкъ бываетъ богомъ

---

<sup>1)</sup> — *tamen theoriam nullam universalem aut integram proponimus. Nov. Org. Lib. I, Aph. 116.*

для человѣка, не только потому, что расточаетъ ему помощь и благодѣянія, но и въ разсужденіи степеней образованія. И это производится не только климатомъ и природою, а человѣческимъ искусствомъ. Мы все съ новымъ удовольствіемъ замѣчаемъ значеніе, могущество и обиліе слѣдствій человѣческихъ изобрѣтеній. Ни въ чемъ это не выказывается такъ ясно, какъ въ трехъ открытіяхъ, бывшихъ неизвѣстными древности, и начало которыхъ хотя близко къ намъ, но покрыто мракомъ и не вызвало шума: именно—въ изобрѣтеніи пороха, компаса, книгопечатанія. Эти три открытія измѣнили фізіономію и состояніе міра: въ наукѣ, въ военномъ дѣлѣ, въ мореплаваніи. И за ними послѣдовали безчисленныя реформы. Никакая власть, никакая секта, никакая звѣзда не имѣла бѣльшаго могущества и не производила бѣльшаго вліянія, чѣмъ эти механическія вещи!» <sup>1)</sup>

Нужно только мыслить понятіе изобрѣтенія съ аналитической ясностью, чтобы увидѣть особый характеръ баконовской философіи, ея задачу, ея построеніе, ея противоположный древности образъ мыслей. Она заключаетъ отъ изобрѣтенія, своей цѣли, къ потребнымъ для нея средствамъ. Задача ея не иная, какъ преобразовать и расширить человѣческую науку такимъ образомъ, чтобы она направилась къ изобрѣтенію, какъ къ своей главной цѣли, дать ей въ руки орудіе, которое годно для изобрѣтенія: орудіе столь же удобное для производства изобрѣтеній, какъ термометръ для измѣренія теплоты. Это орудіе есть логика изобрѣтенія (*ratio inveniendi*), изобрѣтательная логика, заставляющая умъ человѣческій мыслить такъ, что онъ необходимо изобрѣ-

---

<sup>1)</sup> *Cog. et Visa*, p. 592. *Nov. Org. Lib. I. Aph. 129*. Ср. выше стр. 33.

таеть. Баконъ объясняетъ изобрѣтательное мышленіе, онъ ищетъ метода изобрѣтенія; излагая его, онъ формулируетъ духъ своего вѣка, указываетъ средоточіе своего столѣтія, въ особенности укрѣпляетъ дарованія и образовательное стремленіе своей націи. Методъ изобрѣтенія есть орудіе, которымъ Баконъ хочетъ вооружить науку и сдѣлать ее способной завоевать господство надъ міромъ. Это орудіе есть Новый Органонъ, который Баконъ противопоставляетъ Органону Аристотеля. Онъ относится къ древности точно такъ, какъ его Органонъ относится къ аристотелевскому. Баконъ анализируетъ изобрѣтеніе, какъ Аристотель предложеніе. <sup>1)</sup>

## II. Господство челоѡька.

REGNUM HOMINIS.

Изобрѣтеніе есть цѣль науки. Какая цѣль изобрѣтенія? Человѣческая польза, которая состоитъ единственно въ томъ, что удовлетворяются жизненные потребности челоѡька, увеличиваются удобства жизни, возвышается его могущество. Однимъ словомъ, господство челоѡька надъ вещами—вотъ что составляетъ единственную и высочайшую цѣль науки: цѣль, достиженіе которой возможно только посредствомъ изобрѣтеній. Наука должна служить челоѡьку, она должна дѣлать его могущественнымъ; только она можетъ исполнять это, потому что наша власть надъ вещами основывается только на нашемъ познаніи ихъ природы. Власть состоитъ

---

<sup>1)</sup> Баконъ самъ часто говоритъ, что его Новый Органонъ есть Логика въ смыслѣ искусства и методы. Сообразно съ этимъ опредѣляется и научное мѣсто Нового Органона въ баконовской энциклопедіи. Ср. *De augm. scient. Lib. IV, Cap. 1—4, incl.* См. ниже гл. IX.

въ томъ, чтобы мочь. А мочь предполагаетъ знать. Человѣкъ можетъ лишь столько, сколько онъ знаетъ; его сила простирается настолько, насколько простирается знаніе, или, какъ выражается Баконъ въ самомъ началѣ Новаго Органона: «человѣческое знаніе и могущество совпадаютъ во-едино.» <sup>1)</sup>

Наука для него не составляетъ единственной цѣли для себя самой, а составляетъ средство для цѣли: цѣль есть господство человѣка, средство — изобрѣтеніе, средство для изобрѣтенія—наука. Такимъ образомъ въ глазахъ Бакона наука по преимуществу практична; ея мѣра есть человѣческая жизнь, ея достоинство—человѣческая польза. Чѣмъ дальше простирается польза изобрѣтенія, тѣмъ болѣе оно общеплезно и потому тѣмъ болѣе велико, тѣмъ выше и могущественнѣе относящаяся къ нему наука. Всякая наука, не приносящая никакой пользы, въ глазахъ Бакона не имѣетъ никакого достоинства: для этого пракческаго ума нѣтъ никакой самодовольствующейся, чуждой жизни теорій, въ самой человѣческой жизни нѣтъ ничего, что было бы недостойно изслѣдованій, или презрѣнно въ отношеніи къ уму. Наука, точно также какъ солнце, не знаетъ ничего низкаго и пошлаго. «Что касается до вещей мелочныхъ и противныхъ, о которыхъ, какъ выразился Плиній, нельзя говорить, не испросивъ позволенія, то они точно также должны быть приняты въ науку о природѣ, какъ и самыя великолѣбныя и драгоценныя вещи. Наука не можетъ быть занята на. Такъ солнце озаряетъ одинаковымъ образомъ дворцы и клоаки, не марая себя этимъ. Мы не хотимъ посвятить или воздвигнуть человѣческой гордости капищомъ или пирамиду, а хо-

---

<sup>1)</sup> Scientia et potentia humana in idem coincidunt. Nov. Org. Lib. I. Aph. 3. ...hominis autem imperium sola scientia constare: tantum enim potest, quantum scit. Cog. et Visa, p. 592.



тимъ основать въ человѣческомъ духѣ священный храмъ по подобію міра. Что достойно существовать, то достойно и быть познаннымъ, ибо наука есть изображеніе бытія. А низкое существуетъ точно также, какъ и возвышенное.»

### III. ОБЪЯСНЕНИЕ ПРИРОДЫ.

#### INTERPRETATIO NATURAE.

Человѣческое господство есть цѣль изобрѣтенія. Въ чемъ состоитъ его средство? Каковы условія, при которыхъ единственно возможно изобрѣтеніе? Нельзя господствовать надъ вещами, не зная ихъ, и это знаніе, которое дѣлаетъ для насъ предметы прозрачными и потому покорными, можетъ быть достигнуто только долгимъ знакомствомъ, близкимъ обращеніемъ съ ними. Для того, чтобы понимать вещи, нужно, какъ съ людьми, обходиться съ ними, жить съ ними и между нихъ. «Мы должны, говоритъ Баконъ, ввести людей въ подробности вещей, такъ чтобы они отказались напередъ отъ всякихъ понятій и начали обращаться съ самими вещами.»<sup>1)</sup> Это обращеніе съ вещами состоитъ въ опытѣ. Какъ познаніе людей можетъ быть приобрѣтено не построеніемъ изъ понятій, а только опытомъ, такъ точно и познаніе вещей. Наука хочетъ быть вѣрнымъ отраженіемъ міра (*essentiae imago*), она можетъ стать имъ только посредствомъ міроваго опыта, пребывающаго среди теченія вещей и все наблюдающаго съ неподкупнымъ свободнымъ интересомъ. Въ этомъ смыслѣ Баконъ дѣлаетъ опытъ принципомъ науки. Наука должна изобрѣтать. Путь къ этому указыва-

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 36.

еть опытъ. Въ этомъ смыслѣ Баконъ есть философъ опыта. Изобрѣтеніе есть цѣль, опытъ — ведущее къ ней средство. Но конечно многого еще не достаетъ, чтобы опытъ самъ по себѣ уже былъ изобрѣтеніемъ. Люди издавна дѣлали опыты и ежедневно ихъ дѣлаютъ: почему же они не дѣлаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и изобрѣтеній? Потому что у нихъ нѣтъ того, что одно дѣлаетъ опытъ изобрѣтательнымъ. А посредствомъ чего опытъ дѣлается изобрѣтательнымъ? Какимъ образомъ онъ долженъ быть исполненъ, для того, чтобы изъ него произвольно и съ необходимостью вышло изобрѣтеніе? Вотъ та опредѣленная формула, подъ которой Баконъ понимаетъ свою задачу.

Изобрѣтеніе есть искусство, отличающееся отъ эстетическаго тѣмъ, что эстетическое производитъ при помощи фантазій нѣчто прекрасное, а изобрѣтеніе при помощи ума нѣчто полезное. Полезно то, что служить человѣку, увеличиваетъ его силу, подчиняетъ ему силу вещей. Опасныя силы природы вслѣдствіе изобрѣтенія становятся служебными и покорными намъ, такъ что мы или повелительно ихъ употребляемъ, или побѣдоносно отражаемъ. Такъ молнія есть сила природы, угрожающая намъ; громоотводъ есть изобрѣтеніе, которое ограждаетъ насъ отъ этой опасности. Но для того, чтобы сдѣлать изобрѣтеніе, для того, чтобы вообще произвести что-нибудь посредствомъ ума, я долженъ знать всѣ требуемыя для этого условія. Каждое изобрѣтеніе есть нѣкоторое примѣненіе законовъ природы. Для того, чтобы примѣнять ихъ, ихъ нужно знать. Нужно знать, при какихъ условіяхъ имѣетъ мѣсто теплота, для того, чтобы изобрѣсть инструментъ, производящій теплоту. Нужно знать естественныя законы молній, для того чтобы выставить отводящее остріе для уничтожительной искры. Итакъ, во всѣхъ случаяхъ наша власть надъ природою основывается на нашемъ познаніи природы и ея дѣятельныхъ силъ. Когда я не знаю

причины, то какъ я произведу дѣйствіе? «Сила и знаніе, говоритъ Баконъ, совпадаютъ. Ибо незнаніе причины не даетъ мѣста дѣйствию. Итакъ, природу можно побѣждать только ей повинуваясь; и то, что для изслѣдующаго уже есть причина, то же самое для изобрѣтательнаго есть указаніе и правило.» <sup>1)</sup>

Итакъ, правильное пониманіе природы есть средство, которое ведетъ опытъ къ изобрѣтенію. Если наука есть основаніе всякаго изобрѣтенія, то правильное пониманіе природы, или наука о природѣ есть основа всякаго знанія. «Она должна быть считаема, говоритъ Баконъ, матерью всѣхъ наукъ, хотя до сихъ поръ ей была посвящена наименьшая доля человѣческаго труда.» <sup>2)</sup> Но наука о природѣ требуетъ правильнаго толкованія природы, познанія не только ея явленій, но и ея законовъ, т. е. настоящаго объясненія природы. Тутъ рѣшительная поворотная точка, гдѣ теорія становится практической, созерцательная наука оперативной, познаніе продуктивнымъ, опытъ изобрѣтательнымъ. И самое изобрѣтеніе образуетъ переходъ отъ объясненія природы къ господству человѣка. Посредствомъ науки опытъ становится изобрѣтеніемъ. Посредствомъ изобрѣтенія наука становится господствомъ человѣка. Наше могущество основывается на нашихъ изобрѣтеніяхъ, а изобрѣтенія на нашемъ познаніи. Въ умѣ Бакона сила и знаніе, человѣческое господство и научное объясненіе природы такъ существенно связаны, что онъ равняетъ ихъ между собою и соединяетъ словомъ «или». Его Новый Органонъ трактуетъ *de interpretatione naturae sive de regno hominis*.

Что въ знаніи заключается наша сила, въ этомъ истинно-философскомъ положеніи согласуются Баконъ и Спи-

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 3; cf. Aph. 129, sub fin.

<sup>2)</sup> Ibid. Aph. 79.

ноза. По Бакону знаніе дѣлаетъ насъ изобрѣтательными и потому могущественными. По Спинозѣ знаніе дѣлаетъ насъ свободными, уничтожая господство страстей или власть вещей надъ нами. Тутъ обнаруживается различное направленіе того и другаго. У Спинозы наша сила есть свободное мышленіе, пребывающее и удовлетворяющееся въ состояніи спокойнаго созерцанія. У Бакона наша сила есть изобрѣтательное мышленіе, практически вліяющее на состояніе міра, культивирующее и измѣняющее его. Спинозистическая цѣль такова: Вещи уже не господствуютъ надъ нами! Баконская: Мы господствуемъ надъ вещами! Баконъ употребляетъ познаніе практически, Спиноза теоретически, и тотъ и другой въ самомъ обширномъ смыслѣ. Цѣль Спинозы—созерцаніе. Цѣль Бакона—культура.

---



## ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Опытъ какъ средство къ изобрѣтенію.

Вотъ руководящія точки зрѣнія баконовской философіи: ея послѣдняя цѣль есть основаніе и умноженіе человѣческаго господства, ближайшее средство къ этому—культура, превращающая физическія силы въ человѣческія средства; но нѣтъ культуры безъ изобрѣтенія, порождающаго средства образованія; нѣтъ изобрѣтенія безъ науки, познающей законы вещей; нѣтъ науки безъ науки о природѣ, а науки о природѣ безъ объясненія природы, происходящаго по руководству опыта. Баконъ можно характеризовать съ каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія, ибо каждая изъ нихъ образуетъ существенный признакъ его философіи. Онъ стремится къ культурѣ человѣчества посредствомъ правильнаго примѣненія науки о природѣ. Онъ ищетъ науки о природѣ посредствомъ правильнаго употребленія опыта. Онъ хочетъ обратить опытъ посредствомъ правильнаго метода—въ науку; науку посредствомъ изобрѣтательнаго приложенія—въ искусство; это научное искусство—въ практическое и общественное образованіе, основываемое имъ для всего человѣчества. Какое единичное названіе способно со-

вершено и вполне обозначить этот ум? То, что Баконъ мыслилъ свои точки зрѣнія въ такой связи и связывалъ ихъ такъ послѣдовательно, дѣлаетъ его великимъ мыслителемъ. То, что онъ съ этихъ точекъ зрѣнія открывалъ самыя обширныя перспективы въ царствѣ науки, какъ и во всемъ человѣческомъ образованіи, что онъ повсюду назначалъ цѣли, ставилъ задачи, возбуждалъ проблемы, нигдѣ не заканчивалъ и не заключалъ догматически своего ученія, дѣлаетъ этого великаго мыслителя—мыслителемъ составляющимъ эпоху. Ибо особенность составляющихъ эпоху мыслителей заключается въ томъ, что имъ открыто будущее. Баконъ хотѣлъ создать никакъ не готовую систему, а живое произведеніе, которое должно было современемъ развиваться. Онъ сѣялъ для будущей жатвы, которая должна была медленно зрѣть и поспѣвать въ теченіе столѣтій. Баконъ хорошо это зналъ; ему было довольно быть сѣятелемъ и начать дѣло, которое довершить могло только долгое время. Его самолюбіемъ было вѣрное сознаніе своего дѣла, ни болѣе и ни менѣе. Въ предисловіи къ Новому Органону онъ говоритъ въ заключеніе: «О себѣ самомъ я молчу. Но о дѣлѣ, о которомъ идетъ рѣчь, я желалъ бы, чтобы люди считали его не за одно простое мнѣніе, а за работу, и были бы убѣждены: что мы стараемся положить новыя основы не для какой-нибудь школы или любимаго взгляда, а для пользы и величія человѣчества. И также люди не должны воображать, что наше новое дѣло безгранично и свыше силъ человѣческихъ, ибо въ дѣйствительности оно составляетъ конецъ и настоящій предѣлъ безконечнаго заблужденія. Мы конечно знаемъ, что мы люди и должны умереть, но мы и не думаемъ, что наше дѣло можетъ быть закончено въ теченіе одного человѣческаго возраста, а передаемъ его будущему. Мы ищемъ науки не горделиво въ узкихъ клѣткахъ человѣческаго ума, а скромно въ широкомъ

царствѣ міра.» <sup>1)</sup> И согласно съ этимъ въ самомъ Новомъ Органонѣ въ заключеніи первой книги сказано: «Мы различаемъ три вида и какъ бы степени человѣческаго честолюбія. На первой степени люди стараются увеличить свою силу въ своемъ отечествѣ. Это обыкновенное и дурное честолюбіе. На второй степени стараются увеличить силу и господство родины среди человѣчества. Это честолюбіе имѣетъ больше достоинства и не менѣе привлекательности. Если же кто наконецъ хочетъ утвердить и расширить силу и господство самого человѣчества надъ царствомъ вещей, то такое честолюбіе (если только годится еще это названіе) есть разумѣйшее и возвышенѣйшее изъ всѣхъ. Но власть человѣка надъ вещами основывается только на искусствѣ и наукѣ. Ибо надъ природой можно господствовать только послушаніемъ.» <sup>2)</sup>

Ясно для насъ, что человѣческая культура зависитъ отъ изобрѣтенія, такъ точно, какъ изобрѣтеніе отъ науки о природѣ въ смыслѣ объясненія природы. Итакъ намъ остается вопросъ: какимъ образомъ опытъ становится наукою о природѣ? Ибо сначала онъ есть ни что иное, какъ воспріятіе единичныхъ фактовъ, совокупность разнообразныхъ случаевъ, перечень воспринятыхъ вещей и ихъ свойствъ; и опытъ обыденнаго ума почти не возвышается надъ этой обыкновенной областью. Итакъ, посредствомъ чего же естественная исторія (такъ назовемъ мы вмѣстѣ съ Бакономъ повѣствовательное воспріятіе отдѣльныхъ случаевъ) становится наукою о природѣ, *historia naturalis* становится *scientia naturalis*? Посредствомъ чего описаніе природы становится объясненіемъ природы, *descriptio*

---

<sup>1)</sup> *Inst. magna. Praef. nov. Org.* p. 275.

<sup>2)</sup> *Nov. Org. Lib. I. Aph. 129*, p. 324. См. Гл. I, стр. 2.

naturae становится interpretatio naturae? На этотъ вопросъ сводится задача, которую Баконъ въ первой книгѣ своего Новаго Органона отрицательно ставитъ, а во второй положительно рѣшаетъ. <sup>1)</sup>

## І. Идолы.

Природа требуетъ истолкованія, какъ книга. Лучшее истолкованіе то, которое объясняетъ автора изъ него самого и не вкладываетъ въ него другого смысла, кромѣ его собственнаго. Читатель не долженъ впадать въ свой смыслъ въ писателя, иначе онъ лишается возможности правильного пониманія и приходитъ къ воображаемому, которое въ сущности есть непониманіе. Какъ комментирующій читатель относится къ книгѣ, такъ человѣческой опытъ долженъ относиться къ природѣ. По Бакону наука есть мірозданіе въ человѣческомъ умѣ: поѣтому онъ называетъ ее храмомъ по образцу міра. Умъ долженъ изображать природу и только одну ее, не идеализируя ея и не умалая; онъ не долженъ ничего прибавлять отъ себя, ничего отнимать или не доглядѣть въ предметѣ, напримѣръ не увлекаться дѣтскимъ и слабодушнымъ отвлеченіемъ къ тому, что неразуміе называетъ низкимъ или противнымъ. <sup>2)</sup> Онъ долженъ изображать природу, списывая съ нея, а не начертывать образа природы по собственному усмотрѣнію, не забывая объ оригиналѣ, который виѣ его. Такой самодѣльный образъ будетъ

---

<sup>1)</sup> Самъ Баконъ называетъ первую часть Н. О.—«pars destruens». Она должна разрушить противоположные взгляды и очистить человѣческой умъ, какъ бы вымести его сѣни, для того чтобы онъ сталъ способнымъ и воспримчивымъ къ новому познанію. Nov. Org., Lib. I, Aph. 115. Ср. Impetus philosophici. Op. p. 680.

<sup>2)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 128 sub fin. p. 319.



взять не изъ природы вещей, а будетъ предвзять человѣческимъ умомъ: въ отношеніи къ уму онъ есть *anticipatio mentis*, въ отношеніи къ природѣ—*anticipatio naturae*; въ сравненіи съ оригиналомъ, который видъ насъ, онъ не будетъ дѣйствительнымъ изображеніемъ, а ничтожнымъ, несущественнымъ образомъ, не существующимъ нигдѣ кромѣ нашего воображенія: химерою или идоломъ. Поэтому первое отрицательное условіе, безъ котораго вообще невозможно познаніе природы: чтобы не ставились идола на мѣсто вещей, чтобы ни въ какомъ случаѣ не происходило *anticipatio mentis*. Ничто не должно быть предвзято, а все дознано на опытѣ (почерпнуто изъ самихъ вещей): никакихъ понятій безъ предшествующихъ самостоятельныхъ воспріятій; никакихъ сужденій безъ предшествующихъ самостоятельныхъ опытовъ; никакого *anticipatio mentis*, а одно только *interpretatio naturae*. <sup>1)</sup> «Умъ человѣческій, говоритъ Баконъ, непосредственно обращался къ природѣ, дѣлаетъ такъ-называемыя *anticipationes naturae*, напротивъ *interpretatio naturae* состоитъ въ пониманіи, которое надлежащимъ путемъ (*debitis modis*) почерпается изъ самихъ вещей.» <sup>2)</sup> И въ этой точкѣ Баконъ находитъ основной недостатокъ всей ему предшествующей науки: вмѣсто того, чтобы интерпретировать природу—ее антиципировали, такъ какъ объясненіе природы было основываемо или на предвзятыхъ понятіяхъ, или на слишкомъ недостаточномъ опытѣ. Опытъ былъ или начинаемъ уже подъ нѣкоторымъ *anticipatio mentis*, или прерываемъ такимъ предзанятіемъ; въ томъ и въ другомъ случаѣ было нѣчто предвзято, чего опытъ или вовсе не доказалъ, или достаточно не доказалъ. Отъ этого не могли

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Praef. p. 278 sub fin.

<sup>2)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 26—33 incl. p. 281, 282.

прійти къ правильному и глубокому пониманію природы. Отъ этого не могли прійти къ закономѣрному и дѣятельному изобрѣтенію. Отъ этого изобрѣтеніе было предоставлено случаю: вотъ отчего оно было такъ рѣдко. И самая наука вращалась среди праздныхъ умозрѣній: вотъ отчего она была такъ бесплодна. Основаніе всѣхъ этихъ недостатковъ есть недостаточный или слишкомъ легковѣрный опытъ.

Человѣческій умъ долженъ съ этихъ поръ стать совершенно чистымъ и всегда пригоднымъ органомъ опыта. Онъ долженъ сначала отказаться отъ всѣхъ понятій, которыя почерпнуты имъ не изъ природы вещей, а изъ своей собственной. Эти понятія не найдены, а предвзяты. Они, въ отношеніи къ предметамъ, суть пустыя представленія или идолы. Такіе идолы принадлежатъ человѣческой природѣ или какъ естественное, или какъ историческое наслѣдство: естественные составляютъ особенности человѣческаго рода, или отдѣльной индивидуальности; они образуютъ племенные заблужденія (*idola tribus*) или случайныя идіотизмы (*idola specus*); историческіе опираются на правахъ, обычаяхъ, привычкахъ, порожденныхъ человѣческими отношеніями (*idola fori*), или общественными преданіями, наслѣдуемыми на великомъ позорищѣ человѣчества однимъ поколѣніемъ отъ другаго (*idola theatri*). <sup>1)</sup> Эти идолы помрачаютъ человѣческій умъ и скрываютъ отъ него природу; они должны быть устранены и какъ-бы навсегда оставлены на порогѣ науки. «Идолы и ложныя понятія», — говоритъ Баконъ, — «осаждаютъ человѣческій умъ и такъ завладѣваютъ имъ, что не только затрудняютъ доступъ истины, но вкрадываются снова и въ умъ открытый для истины, если мы не будемъ остерегаться и

---

<sup>1)</sup> Относительно ученія объ идолахъ сравни *Nov. Org. Lib. I. Aph. 28—53 inclus. Sp. De augm. scient. Lib. V. Cap. 4, p. 113.*

со всюю строгостью вооружаться противъ этихъ предразсудковъ.»<sup>1)</sup> Идолы по Бакону суть какъ-бы неисполненія долга по отношенію къ наукѣ. Они подобны блудящимъ огнямъ, которые путникъ долженъ знать, чтобы избѣгать ихъ. Баконъ хочетъ познакомить насъ съ ними, съ этими блудящими огнями науки, которые отводятъ насъ отъ настоящаго пути опыта: поэтому онъ сначала говоритъ о заблужденіяхъ, а потомъ о методѣ познанія. Кто ищетъ дѣйствительныхъ изображеній вещей, долженъ остерегаться обманчивыхъ образовъ, поэтому долженъ ихъ знать, какъ умозаключающій мыслитель долженъ знать обманчивыя умозаключенія, софизмы. «Ученіе объ идолахъ, — говоритъ Баконъ, — относится къ объясненію природы какъ ученіе о софизмахъ къ обыкновенной діалектикѣ.»<sup>1)</sup>

## II. Баконовское сомнѣніе.

БАКОНЪ И ДЕКАРТЪ.

Въ противоположность идоламъ и предразсудкамъ, откуда бы они ни происходили, наука начинается съ сомнѣнія и совершеннаго невѣденія. Сомнѣніе образуетъ исходную точку науки, а не ея цѣль; цѣль есть достовѣрное и основательное познаніе. Наука по Бакону должна начинаться отъ «*acatalepsia*», чтобы достигнуть «*eucatalepsia*». Баконовское сомнѣніе стремится поколебать не основанія, а только ложныя основанія науки, для того чтобы могло быть воздвигнуто въ человѣческомъ духѣ твердое зданіе по образцу міра—

<sup>1)</sup> Nov. Org. I. Aph. 28.

<sup>2)</sup> Doctrina enim de idolis similiter se habet ad interpretationem naturae, sicut doctrina de sophisticis elenchis ad dialecticam vulgarem. Nov. Org. 1, 40.

Баконъ сходитя со скептиками въ исходной точкѣ, но не въ результатѣ. «Взглядъ тѣхъ, которые держатся сомнѣнiя, и мои пути—въ нѣкоторомъ смыслѣ согласуются въ началѣ, но въ конечной цѣли они неизмѣримо далеко расходятся по противоположнымъ направленiямъ. Первые прямо объявляютъ, что ничто не можетъ быть познано; я же говорю только, что способомъ до сихъ поръ употребляющимся, нельзя много узнать. Первые отнимаютъ у человѣческаго познанiя всякое значенiе; я же напротивъ ищу средствъ поддержать и упрочить познанiе.» <sup>1)</sup> И соотвѣтственно съ этимъ Баконъ говоритъ въ концѣ первой книги: «Цѣль, которую я имѣю въ виду и предложилъ себѣ, есть не сомнѣнiе (*acatalepsia*), а правильное познанiе (*eucatalepsia*), ибо я не хочу отвергать, а хочу руководить и поддерживать человѣческiя чувства, хочу не унижить, а направить человѣческiй умъ. И гораздо лучше, если мы будемъ знать, что требуется для познанiя, и при этомъ будемъ считать человѣческое знанiе недостаточнымъ, чѣмъ воображать себя обладающими глубокимъ познанiемъ и при этомъ не знать необходимаго.» <sup>2)</sup>

Поэтому баконовское сомнѣнiе мы всего лучше можемъ сравнить съ картезианскимъ; тѣмъ и другимъ отдѣляется эпоха обновляющейся философи, ими же и произведенная. То и другое имѣетъ одинаковое происхожденiе и одинаковое направленiе, ту же цѣль предъ собою, и въ своемъ основанiи тоже сознанiе и ту же потребность: именно убѣжденiе въ недостоверности всего предшествовавшего познанiя и потребность новаго. Дѣло науки должно быть опять начато съ самого начала, работа ума должна быть пред-

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 37. Объ отношенiи Бакона къ древнимъ скептикамъ см. Imp. philos. scala intellectus, p. 710.

<sup>2)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 126, p. 322.



прията совершенно съизнова. Именно такимъ образомъ думаютъ Баконъ и Декартъ. Поэтому они заподозриваютъ сомнѣшемъ всякое, до нихъ признанное, познаніе, чтобы очистить свободную область—новому. Ихъ сомнѣніе — реформаторскаго свойства: это—очищеніе ума съ цѣлю полного возобновленія науки. Но что же долженъ дѣлать такимъ образомъ очищенный и первоначально пустой умъ? Здѣсь два реформатора науки расходятся по противоположнымъ направленіямъ, которымъ слѣдуетъ ихъ вѣкъ; здѣсь изъ общаго корня сомнѣнія поднимается двойной стволъ новой философіи. Декартъ говоритъ: чистый умъ долженъ быть совершенно предоставленъ самому себѣ, такъ чтобы почерпнуть всѣ сужденія только изъ самого себя. Баконъ напротивъ говоритъ уже въ предисловіи къ Новому Органону: «Единственное спасеніе остающееся намъ, состоитъ въ томъ, чтобы предпринять всю работу ума совершенно съизнова и отъ самого же начала никогда не предоставлять ума самому себѣ, а постоянно руководить его.»<sup>1)</sup>

Общій корень новой философіи есть баконовско-картезіанское сомнѣніе. Изъ этого сомнѣнія прорастаетъ чистый умъ, который у Декарта предоставляется самому себѣ, напротивъ у Бакона удерживается въ зависимости отъ природы. И изъ этихъ столь различныхъ и, если угодно, противоположныхъ задатковъ философскаго ума возникаютъ различные ряды формъ новой философіи. Одинъ рядъ слѣдуетъ предоставленному самому себѣ уму Декарта, другой—уму, находящемуся въ зависимости отъ природы, въ которую поставилъ его Баконъ. Представители перваго ряда необходимо суть метафизики и

---

<sup>1)</sup> Praef. Nov. Org. p. 278. Restat unica salus ac sanitas, ut opus universum mentis de integro resumatur ac mens jam ab ipso principio nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur. Impetus philos., p. 677.

идеалисты; представители другаго, столь же необходимо, эмпирики и сенсуалисты. Задатокъ картезіанскаго ума долженъ произвести Спинозу и Лейбница; задатокъ бакоповскаго—Гоббза и Локка. Лейбницъ порождаетъ нѣмецкое просвѣщеніе, Локкъ—англійско-французское, оба они готовятъ новую эпоху въ философіи и совокупно впадаютъ въ нее. Впрочемъ здѣсь не мѣсто слѣдить дальше за этимъ развитіемъ.

Обращаемся къ сомнѣнію, которымъ Баконъ и Декартъ очищаютъ умъ отъ всѣхъ предразсудковъ. Очищенный такимъ образомъ умъ, Декартъ направляетъ къ нему самому, Баконъ—къ природѣ: первый тотчасъ дѣлаетъ его самостоятельнымъ, второй совершенно зависимымъ отъ природы. Или, выражаясь образно: только что освобожденный чистый умъ у Декарта тотчасъ созрѣваетъ въ мужа, у Бакона остается сперва дитятей, и съ нимъ обходятся какъ съ дитятей. Это обхожденіе менѣе смѣло, но правильнѣе, такъ какъ болѣе сообразно съ природою. Баконъ обращается съ человѣческимъ умомъ какъ воспитатель: дитя должно постепенно развиваться, расти, увеличиваться. Въ этомъ дѣтскомъ душевномъ настроеніи, открытомъ безъ всякихъ препятствій и предразсудковъ впечатлѣніямъ свѣта, наука должна обновиться, такъ какъ она дѣйствительно молодѣетъ. По бакоповской философіи человѣческій умъ имѣетъ естественную исторію, по декартовской онъ чуждъ природѣ и исторіи.

Въ отношеніи къ идоламъ, Баконъ начинаетъ науку съ уничтожающаго сомнѣнія, въ отношеніи къ природѣ—съ чистой воспримчивости. Человѣческій умъ долженъ вполне предаться дѣтской душой природѣ для того, чтобы дѣйствительно освоиться съ природою. И онъ долженъ близко съ нею освоиться, для того, чтобы познавать ее и господствовать надъ нею. Господство человѣка, состоящее въ познаніи, Баконъ часто и охотно сравниваетъ съ царствомъ божі-

имъ, о которомъ библія говоритъ: «если вы не будете какъ дѣти, то не войдете въ царствіе божіе!» «Идолы всякаго рода, — говоритъ Баконъ. — должны быть все и навсегда уничтожены и устранены. Человѣческій умъ долженъ совершенно очистить и освободить себя отъ нихъ, ибо въ царство человѣческаго господства, которое состоитъ въ наукахъ, входъ открытъ, какъ и въ царство Божіе, только дѣтямъ.» <sup>1)</sup>

### III. Экспериментирующее воспріятіе.

Итакъ, въ смыслѣ Бакона, истиннымъ созерцаніемъ вещей мы, вопервыхъ, можемъ назвать то, которое остается намъ по удаленіи всѣхъ идоловъ. Эти идолы суть: особенности человѣческой природы, свойства недѣлимаго, устройство общественныхъ отношеній и исторически установившіеся авторитеты. Все эти явленія могутъ на своемъ мѣстѣ имѣть свое достоинство и свое неоспоримое значеніе, но они не имѣютъ ничего общаго съ природою и свойствомъ вещей, поэтому они не должны имѣть вліянія на созерцаніе вещей; они не должны опредѣлять науку. Лишь въ этомъ отношеніи они судъ идолы. Въ числѣ идоловъ мы оставимъ безъ вниманія свойства недѣлимаго, ибо они теряются въ неопредѣленности и темнотѣ; другіе же имѣютъ болѣе общее и общественное значеніе; ихъ можно ясно обозначить и опровергнуть на основаніи принциповъ. <sup>2)</sup>

#### 1. Убѣжденіе и вѣра въ авторитеты.

Что выйдетъ изъ нашего созерцанія вещей по исключеніи

<sup>1)</sup> Nov. Org. I. Aph. 86; ср. Cog. et visa, p. 597.

<sup>2)</sup> Какъ опущеніе *idola specus*, такъ и порядокъ, въ которомъ у

всѣхъ исторически авторизованныхъ системъ и преданій (*idola theatri*)? Подъ авторитетомъ мы смотримъ на вещи не такъ, какъ онѣ кажутся намъ, а такъ какъ онѣ кажутся обществу миѣнію, облакающему себя властью пѣкоторой традиціонной религіи или философіи. Такимъ образомъ онѣ разсматриваются безъ собственнаго сужденія, безъ собственнаго самостоятельнаго опыта. Напротивъ, будучи независимо отъ авторитета, наше созерцаніе обращается въ автопсію, въ собственное воззрѣніе, которое не принимаетъ и не повторяетъ на вѣру то, что говорятъ или признаютъ за истину другіе, а съ убѣжденіемъ утверждаетъ то, что оно само дознало и воспріяло. Такимъ образомъ, напр. для астрономіи Библия и птолемеевская система была *idolon theatri*, который наука въ лицѣ Коперника рѣшительно и навсегда отвергла. Здѣсь она въ первый разъ совершила собственными силами вполнѣ самостоятельное разсмотрѣніе, дѣйствительно ли солнце движется и земля стоитъ, и открыла противоположное тому, чему вѣрило общественное миѣніе. Изгнать изъ науки *idola theatri*, какъ опредѣляющія основы—значить объявить науку независимою отъ всякой вѣры въ авторитетъ и обратитъ человѣка къ одному только его собственному убѣжденію.

## 2. Познаніе вещей и словесная мудрость.

По удаленіи перваго идола ничего не остается, какъ познакомиться съ самими вещами. Но въ большей части слу-

---

нась слѣдуютъ остальные три рода идоловъ, сдѣлано не нами, а такъ предписываетъ самъ Баконъ. Онъ самъ называетъ *pars destruens*, отрицательную часть своей логики, т. е. опроверженіе идоловъ, «*triplex*», и обозначаетъ эти три части, какъ *redargutio philosophiarum* (*id. theatri*), *red. demonstrationum* (*id. fori*) и *red. rationis humanae nativae* (*id. tribus*). *Imp. philos.*, p. 680.



чаевъ мы воображаемъ себѣ, что мы знаемъ самыя вещи, тогда какъ никогда серьезно съ ними не познакомились. Мы думаемъ, что твердо знаемъ ихъ значеніе, потому что имѣемъ для нихъ знаки, которые и выдаемъ за ихъ смыслъ. Эти знаки вещей суть ихъ имена и слова, съ которыми мы раньше знакомимся, чѣмъ съ природой самихъ вещей: при помощи ихъ люди сообщаютъ другъ другу свои представленія вещей. Привыкнувши съ дѣтства вмѣсто вещей ставить слова, быть каждому понятнымъ помощью этихъ словъ, мы невольно принимаемъ слова за вещи, знаки вещей за самыя вещи, номинальную цѣну за реальную. Слова суть какъ-бы ходячая монета, которою выдаются и принимаются представленія вещей въ общественныхъ сношеніяхъ: они какъ деньги въ торговлѣ, составляютъ не вещественную и натуральную, а условную цѣну вещей, устанавливаемую обстоятельствами человѣческихъ сношеній. Мы должны остерегаться, чтобы не принять эту рыночную цѣну за вещь; для самой вещи она составляетъ совершенно виѣшнее и постороннее опредѣленіе. Слова такъ мало сообразуются съ природою вещей, что напр. въ нашемъ словоупотребленіи солнце все еще движется около земли, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности этого никогда не было и мы сами уже давно убѣждены въ противномъ. Слова не говорятъ, что такое суть вещи, а что они для насъ значатъ, какъ мы ихъ себѣ представляемъ, и въ большей части случаевъ наши слова такъ же не вѣрны, какъ целины наши представленія. Такъ какъ слова и словоупотребленіе обозначаютъ вещи не такъ какъ онѣ суть по природѣ, а такъ какъ онѣ устанавливаются въ человѣческихъ сношеніяхъ: то Баконъ причисляетъ заблужденіе, основывающееся на словахъ и думающее видѣть въ словѣ самую вещь, къ *idola fori*. <sup>1)</sup> Вотъ

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 59, 60, p. 288.

почему Баконъ такъ любить противопоставлять знаніе вещей словесной мудрости: противоположность, ставшая колкимъ словомъ у его послѣдователей. То, что Баконъ говоритъ о словахъ при *idola fori*, содержитъ вкратцѣ программу всѣхъ изслѣдованій, сдѣланныхъ въ его направленіи о языкѣ. Въ этихъ изслѣдованіяхъ играютъ свою роль и форумъ и идола: форумъ, потому что языкъ считался дѣломъ человѣческаго соглашенія, т. е. произвольной выдумкой; идола, потому что слова обозначаютъ общія понятія и слѣдовательно несущественныя представленія.

### 3. Аналогія природы и человѣческая аналогія.

*Idola theatri* состоятъ въ томъ, что мы принимаемъ вещи не такъ, какъ онѣ намъ кажутся, а какъ онѣ кажутся чужому авторитету, что мы смотримъ на нихъ не своими, а чужими глазами. *Idola fori* состоятъ въ томъ, что мы принимаемъ вещи не такъ какъ онѣ суть, а какъ онѣ являются намъ въ средѣ человѣческаго общенія. Итакъ какое созерцаніе вещей остается намъ послѣ исключенія *idola fori*? Собственное познаніе вещей ведетъ насъ отъ знака вещи къ самой вещи, а съ вещью мы можемъ познакомиться только собственнымъ воспріятіемъ или самодѣтельнымъ изслѣдованіемъ.

Но истинно ли наше воспріятіе вещей? Дѣйствительно ли вещи таковы, какими мы ихъ принимаемъ, какъ онѣ представляются и отражаются въ нашихъ чувствахъ? Составляютъ ли чувственные воспріятія правильные образы самыхъ вещей, соответствующее выраженіе ихъ сущности, или же напротивъ соответствующее выраженіе нашей сущности? Наше пониманіе и воспріятіе вещей есть какъ бы переводъ ихъ съ физической природы на человѣческую, съ

мірозданія на нашу индивидуальность: переводъ, при которомъ оригиналъ теряетъ свою самобытность и невольно принимаетъ человѣческія свойства. Такимъ образомъ въ наше собственное воспріятіе вещей, независимо отъ авторитетныхъ ученій и ходячихъ представленій, получившихъ силу въ человѣческихъ сношеніяхъ, примѣшивается нѣчто чуждое вещамъ, что мы невольно вносимъ отъ самихъ себя, что заключается въ условіяхъ нашей природы и чѣмъ мы затемняемъ и искажаемъ дѣйствительные образы вещей. Собственная наша природа рисуетъ предъ нами ложные образы, обманываетъ насъ фальшивыми представленіями: это, говоря по-баконовски, *idola tribus*. Они—самые могущественныя, потому что господствуютъ надъ цѣлымъ человѣческимъ родомъ. Ихъ власть всего труднѣе свергнуть, потому что она не образовалась съ теченіемъ времени въ силу историческаго авторитета, а основана на самой природѣ. Человѣческая душа есть зеркало вещей, но это зеркало отшлифовано природою такъ, что, отражая вещи, оно при этомъ измѣняетъ ихъ, что оно ни одной вещи не изображаетъ, но примѣшивая къ ней чего-то человѣческаго, не превращая ее, какъ бы волшебствомъ, въ человѣческія формы. Но что общаго имѣетъ человѣческая форма съ вещами, и наоборотъ? Напр. касается ли до солнца то, что оно кажется движущимся для глазъ земныхъ обитателей? Это обманъ, основаніе котораго заключается не въ свойствахъ солнца, а въ нашемъ свойствѣ, въ нашемъ глазѣ, точка зрѣнія котораго есть планета. Когда я говорю: солнце движется, ибо такъ говоритъ Библія, такъ учитъ Птоломей, то я сужу по *idolon theatri*. Когда я утверждаю тоже самое потому, что всѣ такъ говорятъ, то я сужу по *idolon fori*. Когда я говорю: солнце движется, ибо я вижу это собственными глазами, то я сужу по *idolon tribus*. Я чувствую напиримѣръ теплое свойство воды и по этому воспріятію опредѣляю степень ея теплоты. Но таже самая

вода кажется мнѣ теперь холодною, а нѣсколько мгновений спустя теплою, хотя мѣра ея теплоты не измѣнилась. Измѣнилась теплота моего тѣла; разгоряченное тѣло чувствуетъ воду холодною, охлажденное—теплою. Тоже самое со всеми нашими воспріятіями, со всемъ нашимъ созерцаніемъ вещей. Мы измѣряемъ вещи и судимъ о нихъ по нашей мѣрѣ, разсматриваемъ ихъ съ точки зрѣнія нашей природы, точки, конечно ближайшей и естественнѣйшей для насъ, но для самыхъ вещей совершенно чуждой и посторонней. Мы беремъ ихъ не такъ какъ онѣ суть сами по себѣ, а такъ, какъ онѣ къ намъ относятся, не по ихъ, а по нашей аналогіи, или говоря по баконовски, мы смотримъ на вещи *ex analogia hominis*, а не *ex analogia universi*. Этой формулою всего лучше обозначить *idola tribus*. «Эти идолы, говорить Баконовъ, основываются на самой человѣческой природѣ, на родѣ или племени человѣчества. Не вѣрно считать человѣческое чувство за мѣру вещей. Напротивъ, скорѣе все наши воспріятія, какъ чувственные, такъ и умственные, совершаются по аналогіи человѣка, а не по аналогіи міра. Человѣческій умъ относится къ лучамъ вещей какъ неровное зеркало, которое смѣшиваетъ свою природу съ природою вещей и такимъ образомъ извращаетъ и искажаетъ природу вещей.» <sup>1)</sup> Объ этомъ мѣстѣ Спиноза съ большимъ презрѣніемъ упоминаетъ въ своемъ второмъ письмѣ къ Ольденбургу. Онъ говоритъ о Баконовѣ какъ о путающемся болтунѣ, который бредитъ какъ понало объ источникѣ заблужденій и природѣ ума. Но онъ не опровергаетъ Бакона, ни разу не указываетъ той точки, которая составляетъ коренное различіе между нимъ и Бакономъ. Дѣло состоитъ того, чтобы поставить на видъ эту точку, ибо оче-

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 41, p. 283.



видно въ приведенномъ мѣстѣ очень много такого, что Спиноза могъ бы выразить точно такъ же. 1) Человѣкъ не есть мѣра вещей: это положеніе прямо выхвачено изъ души Спинозы. 2) Всѣ тѣ наши представленія ложны, которыя составлены по человѣческой аналогіи, а не по аналогіи природы; въ этомъ заключается источникъ нашего заблужденія; заблужденіе состоитъ въ нашихъ несообразныхъ представленіяхъ. Это положеніе не менѣе спинозистическое. 3) Всѣ наши представленія, какъ чувственныя, такъ и логическія, образуются по человѣческой аналогіи, слѣдовательно несообразны; человѣческій умъ отъ природы есть несообразное зеркало вещей. Въ этомъ одномъ заключается точка различія между тѣмъ и другимъ, точка, которую Спиноза долженъ бы былъ выставить на видъ. Ибо по его взгляду истина имманентна человѣческому уму отъ природы, и бываетъ лишь сперва скрывается и потемняется несообразными (чувственными) идеями. Поэтому правильное познаніе у Спинозы состоитъ только въ проясненіи темныхъ представленій, въ исправленіи ума (*Tr. de intellectus emendatione*). У него умъ исправляетъ себя самимъ собою. Иначе у Бакона, у котораго умъ воспитывается къ правильному познанію постояннымъ опытомъ подъ руководствомъ природы. Эта противоположность между Спинозой и Бакономъ—та же самая, какая существуетъ между Бакономъ и Декартомъ, между Локкомъ и Лейбницемъ, между эмпиризмомъ и идеализмомъ вообще. Что въ этомъ случаѣ Спиноза не признаетъ никакой правды за своимъ противникомъ, это зависитъ отъ свойства его точки зрѣнія. Можетъ быть Спинозѣ было и непріятно найти на противоположной точкѣ зрѣнія столько сроднаго; можетъ быть это сродство особенно поразило его у Бакона. У него воля считалась слѣдствіемъ познанія, поэтому она никакимъ образомъ не могла быть источникомъ заблужденія.

Между тѣмъ онъ говорить о Баконѣ: «Что онъ приводитъ далѣе для объясненія заблужденія, все очень легко можетъ быть сведено на картезіанскую теорію, а именно, что человѣческая воля свободна и обшириѣ ума, или какъ самъ Баконъ въ 49 афор. выражается еще спутаниѣ: «Человѣчскій умъ не есть чистый свѣтъ, а есть свѣтъ, помраченный волею.» Мѣсто это приведено не точно. Въ немъ сказано: «Человѣчскій умъ не есть чистый свѣтъ, онъ помрачается волею и аффектами; поэтому онъ употребляетъ науку на то, на что хотеть; онъ считаетъ истинною то, что ему хотѣлось бы, чтобы была истина и т. д.» Итакъ, что же говорить Баконъ? Что желаніе заставляетъ умъ заблуждаться. Что говорить Спиноза? Что желаніе есть заблуждающійся умъ. Въ сущности то и другое сужденіе выражаетъ одно и тоже, именно заблуждающуюся природу желаній. <sup>1)</sup>

#### 4. Экспериментъ и обманъ чувствъ.

##### ЧУВСТВО И ИНСТРУМЕНТЪ.

Итакъ, что же намъ остается, если умъ и чувства насъ обманываютъ и человѣчскій умъ есть отъ природы обманчивое зеркало вещей? Умъ и чувство нельзя оставлять такъ какъ они есть; нужно ихъ обработать, исправить, поддерживать, такъ чтобы они были согласны съ вещами; нужно чисто и ровно отшлифовать «волшебное зеркало ума», чтобы изъ *speculum inaequale* вышло *speculum aequale*. А какъ это можно сдѣлать? Не посредствомъ природы, а посредствомъ искусства. Что невозможно одному чувству и уму,

<sup>1)</sup> Ср. *Nov. Org. Lib. I, Aph. 49*; cf. *Ben. de Spinoza, Op. Omn. ed. Paulus, Vol. I. Ep. II, pp. 452—3*. Къ этому ср. *Adolf Trendelenburg, «Hist. Beiträge zur Philosophie», Bd. II. S. 67.*

который предоставленъ самому себѣ, именно—правильно воспринимать вещи, то удастся тому и другому съ помощью инструмента. Вооруженное искуснымъ инструментомъ человеческое воспріятіе становится правильнымъ, безъ инструмента оно обманчиво. Чтѣ невидимо или неясно простому глазу, то видимо вооруженному, и ясно съ помощью зрительной трубы и микроскопа. Человѣческая рука можетъ конечно чувствовать теплоту воды, но не можетъ ее вѣрно узнать, опредѣлить, ибо она вмѣстѣ чувствуетъ свою собственную теплоту, и смотря по тому, больше или меньше эта теплота, чѣмъ теплота воды, послѣдняя кажется холоднѣе или теплѣе. Но теплоту воды, взятую чисто въ ней самой, опредѣляетъ лишь термометръ; онъ говоритъ глазу то, чего не можетъ воспринять рука. Воспріятіе съ помощью инструмента мы назовемъ наблюдениемъ, и опытомъ, посредствомъ котораго мы представляемъ явленія въ чистомъ видѣ, безъ чуждыхъ прибавленій, экспериментомъ. Итакъ по исключеніи и доловъ единственнымъ правильнымъ усмотрѣніемъ вещей остается только экспериментирующее воспріятіе. Такимъ образомъ Законъ самъ объявляетъ: «Ни простая рука, ни умъ, предоставленный самому себѣ, не могутъ многого сдѣлать. Они нуждаются въ инструментахъ и пособіяхъ.» И въ другомъ мѣстѣ: «всякое истинное объясненіе природы состоитъ въ правильныхъ экспериментахъ, причемъ чувство судить только объ экспериментѣ, а экспериментъ о самомъ объектѣ.» <sup>1)</sup>

### 5. Причинность и телеология.

Но не только въ природѣ чувства, а и въ человѣческомъ

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. I, Aph. 2. Aphorismi et cons. de auxiliis mentis etc. § 733. De interpr. nat. sent. XII, IV, p. 734.

умъ заключаются обманчивые образы, искажающіе правильное познаніе вещей. И здѣсь преимущественно одно понятіе всего легче и грубѣе обманываетъ человѣческой умъ, всего болѣе извращаетъ объясненіе природы и посещъ на себѣ главную вину его предшествовавшаго невѣжества и безплодія. Именно мы склонны переносить на вещи нашу природу и ея опредѣленія, и такимъ образомъ понимать явленія природы по человѣческой аналогіи. Такимъ образомъ мы ложно истолковываемъ природу, мы переносимъ на нее человѣческія опредѣленія и мыслимъ природу не физически, а антропоморфически. Таково устройство нашего ума, что мы образуемъ родовыя понятія; таково устройство нашей воли, что мы дѣйствуемъ по цѣлямъ. Эти родовыя понятія и цѣли суть формы, принадлежащія сущности человѣка и ничего не объясняющія въ природѣ вещей. И эти ничего необъясняющія понятія составляли до сихъ поръ принципы такъ называемой науки о природѣ. Баконъ причисляетъ понятіе цѣлей (*causae finales*) къ *idola tribus* и находитъ ихъ въ физическомъ смыслѣ не только бесплодными, но вредными. Слѣдующимъ образомъ Баконъ объясняетъ понятіе цѣлей изъ склонности человѣческаго ума: «любопытный умъ не можетъ ни на чемъ остановиться или успокоиться, а стремится дальше всякой границы, но тщетно. Ему кажется немислимо, чтобы должна была существовать послѣдняя крайняя граница міра; невольно приходитъ ему на мысль, что еще нѣчто существуетъ за нею. Съ другой стороны также немислимо, что до настоящаго мгновенія протекла вѣчность, ибо невозможно признать обыкновеннаго различія между безконечностью до сихъ поръ и съ сихъ поръ (*a parte ante* и *a parte post*). Отсюда слѣдовало бы, что одна безконечность больше другой, и что безконечность сама пожираетъ себя и клонится къ концу. Подобна этому утонченная теорія о безконечной дѣлимости линий, основывающаяся на безсиліи мысли. Но всего



гибельнѣе оказывается безсиліе ума въ нахожденіи причинъ. Хотя въ природѣ должны существовать верховныя и общія причины, которыя уже не могутъ быть далѣе обоснованы, однакоже неутомимый умъ схватывается за опредѣленія, которыя ему знакомѣе. Стремясь какъ можно дальше онъ попадаетъ на то, что къ нему всего ближе, именно на конечныя причины, которыя происходятъ изъ человѣческой природы, а не изъ міра: и изъ этого источника протстекаетъ невѣроятная порча философіи. Явный признакъ неопытнаго и поверхностнаго мыслителя — вообще желать найти причины, въ частности же не искать ихъ.»<sup>1)</sup>

Познаніемъ цѣли метафизика отличается отъ физики. Объяснять природу по цѣлямъ значитъ вмѣшивать метафизику къ физике, значитъ спутывать физику и дѣлать ее бесплодною. Неблодотворность науки въ глазахъ Бакона есть ея бѣдствіе. Такъ какъ Баконъ ставитъ себѣ задачей помочь этому бѣдствію, то онъ старается о томъ, чтобы повсюду разъяснить въ наукахъ всякую запутанность, различить смѣшиваемое, отдѣлить неоднородное. Онъ хочетъ изложить физику въ чистомъ видѣ; поэтому формы и конечныя причины, которыя ничѣмъ не могутъ быть полезны въ физикѣ, онъ относитъ къ метафизикѣ. Физика занимается не формами, а матеріей вещей; она объясняетъ явленія въ частности, ограничивается посредствующими причинами (*causae secundae*) и предоставляетъ первыя основанія вещей метафизикѣ; она ничего не объясняетъ цѣлями, а все дѣйствующими въ природѣ причинами (*causae efficientes*). Дѣйствующія причины суть физическія (*causae fisicae*). Та-

---

<sup>1)</sup> — *ad causas finales, quae sunt plane ex natura hominis potius quam universi: atque ex hoc fonte philosophiam miris modis corrumpunt.* Nov. Org. I, Aph. 48, p. 285.

кимъ образомъ Баконъ въ своемъ сочиненіи *De augmentis* называетъ теорію цѣлей частью метафизики, которая до сихъ поръ не была оставляема безъ вниманія, но которую ставили на ложное мѣсто. «Именно конечныя причины обыкновенно изслѣдовались въ физикѣ, а не въ метафизикѣ. Но этотъ извращенный порядокъ имѣлъ весьма дурныя слѣдствія и особенно въ физикѣ причинилъ величайшій вредъ. Пбо метода конечныхъ причинъ вытѣснила изъ физики изслѣдованіе естественныхъ причинъ. Поэтому натурфилософія Декарта и другихъ, которые не вмѣшивали Бога и духъ въ образованіе вещей, объясняли міровой порядокъ изъ игры силъ природы (и эту игру они называли судьбою или случаемъ) и производили причины отдѣльныхъ явленій изъ нѣкоторой вещественной необходимости, безъ всякаго вмѣшательства цѣлей,—въ физическомъ отношеніи была гораздо вѣрнѣе и основательнѣе, чѣмъ теоріи Платона и Аристотеля.» «Изслѣдованіе цѣлей неплодотворно и бездѣтно, какъ дѣвственница, посвященная Богу.»<sup>1)</sup>

Этимъ указывается мѣсто Бакона между философствующими умами. Онъ желаетъ господства людей надъ природой посредствомъ изобрѣтенія, изобрѣтенія посредствомъ объясненія природы и объясненія природы безъ всякихъ идоловъ: пусть въ твоёмъ взглядѣ на вещи тебя не опредѣляетъ какой-нибудь авторитетъ или ученіе, а смотри самъ, знакомься самъ съ вещами! Знакомься съ вещами не на словахъ, а въ дѣйствительности, не такъ какъ онѣ являются въ ходячихъ представленіяхъ, а такъ какъ онѣ есть въ природѣ, т. е. изслѣдуй самъ, воспринимай! Но воспринимай безъ всякихъ человѣческихъ аналогій: пусть тебя не обманываютъ чувства, представляющія тебѣ ложные образы, и торопливый умъ, который перескакиваетъ частности

---

<sup>1)</sup> *De augm. scient. Lib. III. cap. 4 et 5 (ab init.)*, p. 93.

и невольно переносить свои законы на естественныя силы; основывая свои воспріятія на экспериментахъ, исключи заранѣе цѣли изъ твоего объясненія природы, ищи повсюду только дѣйствующихъ причинъ явленій природы!

Итакъ, по удаленіи всѣхъ идоловъ остается намъ экспериментирующее воспріятіе съ точки зрѣнія механической или естественной причинности. Только этимъ путемъ человѣческой духъ можетъ достигъ дѣйствительнаго изображенія природы. А этимъ изображеніемъ должна быть наука: «міръ не долженъ быть втѣсненъ, какъ это до сихъ поръ дѣлалось, въ узкую сферу человеческого ума, а напротивъ умъ долженъ расширяться и распространиться, чтобы принять въ себя міръ, какъ онъ есть.» <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Parascève ad hist. naturalem, IV, p. 422. Очень вѣрно судить о Баконѣ А. Тренделенбургъ въ своей важной и обильной мыслиаи статьѣ о послѣднемъ различіи между философскими системами: «Баконъ Верузамскій хотя не отрицаетъ въ мірѣ провидѣнія съ цѣлями, напротивъ повидимому удерживаетъ его для метафизики, но онъ возстаетъ противъ такого созерцанія въ реальномъ, отвергаетъ его въ физикѣ и т. д. Но если нѣкоторому взгляду, напримѣръ взгляду цѣли, возбраняется примѣненіе, то онъ исчезаетъ, теряя всякую силу. Если поэтому у Бакона, какъ онъ этого самъ требуетъ отъ другихъ, смотрѣть не столько на слова, сколько на дѣйствіе, то весь его способъ воззрѣнія даетъ перевѣсъ сторонѣ силъ, и мысли (т. е. цѣли) онъ оставляетъ только ея древній блескъ, отнимая у нея всю ея власть.» Hist. Beitr. zur Philos. II, S. 14, 15.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

### Истинная индукція какъ методъ опыта.

Итакъ единственный правильный и плодотворный способъ созерцанія есть экспериментирующее воспріятіе, направленное только на дѣйствующія причины вещей. Такое очищенное отъ всѣхъ идоловъ воспріятіе, такое совершенно объективное наблюденіе вещей мы назовемъ вмѣстѣ съ Бакономъ чистымъ опытомъ (*mea experientia*). Что такое долженъ быть этотъ опытъ, ясно: онъ исходитъ отъ фактовъ природы и направляется къ ихъ причинамъ. Дѣло идетъ о томъ, чтобы отыскать дорогу, которая не по счастливому случаю, а съ необходимостью, ведетъ отъ одной точки къ другой. Этотъ путь есть методъ опыта. Первая его задача требуетъ констатировать факты, именно установить, что дѣйствительно совершается, опредѣлить случай и такимъ образомъ собрать матеріалъ, образующій элементарное вещество, какъ бы основной капиталъ науки. Если представимъ себѣ, что эта задача, *quaestio facti*, разрѣшена съ возможной полнотой, то мы будемъ имѣть рядъ случаевъ, собраніе



фактовъ, которые, будучи установлены, могутъ быть еще только излагаемы. Итакъ разрѣшеніе первой задачи состоитъ въ простомъ изложеніи или перечисленіи воспринятыхъ фактовъ (*enumeratio simplex*), фактическое сопоставленіе которыхъ образуетъ описаніе природы или естественную исторію. Какимъ образомъ изъ такого описанія природы произойдетъ наука о природѣ, изъ этого опыта — познаніе, или что тоже, — изъ дознанія фактовъ — дознаніе причинъ? Только дознаніе причинъ есть дѣйствительное познаніе, ибо «всякое истинное знаніе», говоритъ Баконъ, «есть знаніе причинъ.» <sup>1)</sup> Итакъ, какимъ образомъ я узнаю причины или дѣйствующія условія, при которыхъ имѣетъ мѣсто изслѣдуемое явленіе?

### 1. Сравненіе многихъ случаевъ.

Каждое естественное явленіе дано миѣ подъ извѣстными условіями. Дѣло идетъ о томъ, чтобы узнать среди данныхъ условій тѣ, которыя необходимы и существенны для самого явленія: безъ которыхъ изслѣдуемое явленіе не могло бы имѣть мѣста. Итакъ вопросъ таковъ: какъ найти существенныя условія? А отвѣтъ: отбрасывая изъ данныхъ условій несущественныя. То, что останется, будутъ очевидно существенныя и истинныя условія. Такъ какъ необходимыя условія, за исключеніемъ случайныхъ, во всякомъ случаѣ суть данныя, то Баконъ называетъ ихъ истинной разницей (*differentia vera*) и именуетъ ее источникомъ вещей, дѣйствующей природой или формой даннаго явленія (*fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma*). <sup>2)</sup> Какъ

<sup>1)</sup> Recte ponitur: vere scire esse per causas scire. Nov. Org. Lib. II, Aph. 2. p. 325.

<sup>2)</sup> Nov. Org. II, Aph. 1

истинное созерцаніе вещей есть человѣческое воспріятіе освобожденное отъ всѣхъ идоловъ, такъ истинныя условія явленія суть данныя за исключеніемъ случайныхъ. Итакъ, вопросъ таковъ: какъ узнать случайныя условія? Найти ихъ и выдѣлать изъ данныхъ — вотъ настоящая задача и цѣль баковскаго опыта. Если эта задача рѣшена, то вмѣстѣ съ ней дано познаніе существенныхъ условій явленія, слѣдовательно познаніе самого закона природы, т. е. *interpretatio naturae*.

Такое разрѣшеніе можетъ произойти только единственныимъ путемъ: именно посредствомъ сравненія многихъ подобныхъ случаевъ. И притомъ это сравненіе должно быть сдѣлано въ двоякомъ отношеніи: нужно во первыхъ сравнить многіе случаи, въ которыхъ одно и то же явленіе (напр. теплота) имѣетъ мѣсто подъ различными условіями; нужно сравнить съ этими случаями другіе, въ которыхъ при подобныхъ условіяхъ то же самое явленіе не имѣетъ мѣста. Первые случаи подобны въ разсужденіи изслѣдуемаго явленія, вторые подобны въ отношеніи къ условіямъ. Первые Баконъ называетъ положительными инстанціями (*instantiae positivae vel convenientes*), вторыя — отрицательными (*inst. negativae vel contradictoriae*). Требуемое же сравненіе состоитъ въ томъ, чтобы положительныя инстанціи были сравнены между собой и съ ними были сравнены отрицательныя. Возьмемъ, напр., теплоту: въ такомъ случаѣ солнце, которое грѣетъ, есть положительная инстанція; луна и звѣзды, которыя не грѣютъ, напротивъ, — отрицательная; изъ сравненія той и другой ясно, что для теплоты свѣтящее небесное тѣло не составляетъ никакого существеннаго условія. Необходимы только тѣ условія, которыя связаны съ явленіемъ во всѣхъ случаяхъ, случайны тѣ, которыя сопровождаютъ его не во всѣхъ случаяхъ. Есть теплота, соединенная съ явленіями свѣта, но есть и теплота безъ свѣта и свѣтъ

безъ теплоты: поэтому свѣтъ не есть существенное условіе теплоты. <sup>1)</sup>

Такимъ образомъ посредствомъ точнаго и многообразнаго сравненія узнаются несущественныя условія и посредствомъ ихъ отбрасыванія (*rejectionis*) получаютъ существенныя. Такимъ образомъ опытъ, идя отъ факта къ факту, приходитъ къ закону, отъ частнаго—къ общему. Онъ констатируетъ фактъ посредствомъ эксперимента, онъ находитъ, при правильномъ сравненіи фактовъ, общую силу закона, основоположеніе или аксіому, по которой дѣйствуетъ природа. Такимъ образомъ опытъ, говоря по-баконовски, повышается отъ эксперимента до аксіомы. Этотъ путь есть индукція, которую Баконъ по этому называетъ настоящимъ ключемъ науки о природѣ (*clavis interpretationis*). «Для того, чтобы вывести изъ экспериментовъ аксіомы, требуется сперва утвержденное на экспериментахъ описаніе природы (*historia naturalis et experimentalis*) достаточнаго и годнаго содержанія. Оно составляетъ основу науки о природѣ. Ибо явленій природы нельзя выдумывать и изобрѣтать, ихъ нужно найти. Но описаніе природы содержитъ такой разнообразный и разбросанный матеріалъ, что легко смутываетъ и отягощаетъ умъ, если не приведено логически въ порядокъ. Поэтому ряды инстанцій (*tabulae et coordinationes instantiarum*) должны быть излагаемы такъ, чтобы умъ могъ легко ориентироваться и обрабатывать ихъ. Между тѣмъ, и послѣ подобнаго приготовленія, умъ, предоставленный самому себѣ и произвольный, еще не довольно искусенъ и неспособенъ открывать аксіомы, если его не руководитъ и не охраняетъ. Поэтому,—втретьихъ,—нужно употребить закономѣрное и истинное наведеніе, составляющее настоящій ключъ къ объясненію природы.» <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. II. Aph. 11—21.

<sup>2)</sup> Nov. Org. Lib. II. Aph. 10, p. 331. Ita et nostra (logica), quae procedit per inductionem omnia comp'ectitar. Ibid. Lib. I. Aph. 127.



## II. ЗНАЧЕНІЕ ОТРИЦАТЕЛЬНЫХЪ ИСТАНЦІЙ.

КРИТИЧЕСКІЙ ОПЫТЪ.

Закономѣрною и истинною Бакопъ называетъ свою индукцію, чтобы отличить ее отъ другой индукціи, которая не закономѣрна и неистинна, дѣйствуетъ беспорядочно и ведетъ къ ложнымъ результатамъ. Опытъ и индукція сами по себѣ не только неновы, но составляютъ даже обыденное содержаніе нашего познанія. Каждый день приноситъ намъ опыты; изъ ряда ежедневныхъ опытовъ мы наконецъ составляемъ итогъ, который имѣетъ для насъ силу какъ конечный результатъ и аксіома. Это заключеніе отъ факта къ мнимой аксіомѣ совершается также и путемъ индукціи, и посредствомъ такого рода индукціи образуется ежедневная житейская мудрость, какъ правило погоды въ умѣ крестьянина. Но точно также мы ежедневно убѣждаемся въ невѣрности нашего, такимъ образомъ добытаго, опыта, въ неправильности нашихъ заключеній. Новый опытъ, на который мы не считывали при итогѣ прежнихъ, показываетъ, что нашъ выводъ ложенъ, и единственнаго опыта достаточно, чтобы испровергнуть мнимый законъ. Если хоть разъ не случилось то, что должно случиться по нашему правилу, то доказано, что это правило столь же мало достовѣрно, какъ всякій идолъ. Одинъ случай образуетъ противъ нашего вывода отрицательную истанцію. И въ теченіе обыкновеннаго опыта мы постоянно наталкиваемся на такіа отрицательныя истанціи, которыя опять уничтожаютъ то, что было основано нами на нашемъ прежнемъ опытѣ и чему мы на этомъ основаніи вѣрили. Такими отрицательными истанціями обыкновенно поeramляются и дѣлаются смѣшными всякаго рода правила погоды, и обыкновенный опытъ оказывается не на-



дежиѣ календаря. Опытъ будетъ достовѣренъ лишь тогда, когда уже нельзя будетъ опасаться отрицательныхъ инстанцій, когда результаты его уже не подвержены опасности быть опровергнутыми черезъ минуту какимъ-нибудь неожиданнымъ опытомъ: однимъ словомъ, когда мы уже не можемъ встрѣтить никакого непредвидѣннаго случая. А какъ это возможно? Только единственнымъ способомъ. Опытъ, чтобы быть надежнымъ, долженъ предвидѣть сколь возможно больше случаевъ, онъ долженъ заблаговременно оградить себя отъ опасности отрицательныхъ инстанцій, принимая ихъ въ соображеніе; онъ долженъ, прежде чѣмъ вывести свой результатъ, самъ отыскать отрицательныя инстанціи, идти имъ навстрѣчу, чтобы они сами его не встрѣтили и не опровергли преждевременнаго результата. Единственный надежный путь опыта идти черезъ отрицательныя инстанціи. Этотъ путь Баконъ въ отличіе отъ обыкновеннаго опыта называетъ методическимъ, въ отличіе отъ обыкновенной индукціи — истинною. Вообще опытъ можетъ быть опровергнуть только свидѣтельствомъ противорѣчащихъ фактовъ. Если противъ него не свидѣтельствуетъ уже ни одинъ фактъ, то онъ неопровержимъ и стоитъ твердо. И противъ этого свидѣтельства экспериментаторъ можетъ оградить себя лишь тѣмъ, что онъ самъ отыскиваетъ и выслушиваетъ его, прежде чѣмъ сдѣлаетъ окончательное заключеніе; что онъ, какъ въ юридическомъ спорѣ, какъ-бы сводитъ на очную ставку положительныя инстанціи съ отрицательными и по выслушаніи ихъ проноситъ свое сужденіе. Это сужденіе должно быть составлено по правилу справедливаго судьи: *audiatur et altera pars!*

Отрицательныя инстанціи дѣлаютъ опытъ труднымъ и въ научномъ смыслѣ закономѣрнымъ. Безъ нихъ онъ легко—и лишень критики. Вотъ почему Баконъ такъ настойчиво даетъ большой вѣсъ отрицательнымъ инстанціямъ: онѣ составляютъ для него критерій опытной истины, единствен-

ное ручательство за нее. За истину можно поручиться, когда ей ничто не противорѣчитъ. За опытную истину можно поручиться, когда опытъ при каждомъ своемъ сужденіи держитъ предъ собой возможные противорѣчія, уясняетъ ихъ и разрѣшаетъ. Это происходитъ посредствомъ отрицательныхъ инстанцій. Онѣ задерживаютъ и удостовѣряютъ каждый шагъ опыта, даютъ ему руководящую нить, по которой онъ медленно стремится къ твердой цѣли, а не увлекается торопливо къ цѣли воображаемой и пустой. Такимъ образомъ опытъ освобождается отъ противорѣчій. «Я стою за то», говоритъ Баконъ въ своихъ Мысляхъ и миѣніяхъ, «чтобы ввести такую форму индукціи, которая извлекаетъ изъ отдѣльныхъ фактовъ общія заключенія, но такъ, чтобы противъ нихъ нельзя уже было, на демонстративныхъ основаніяхъ, привести ни одного противорѣчащаго свидѣтельства, никакой отрицательной инстанціи.» <sup>1)</sup> Помощью постоянного сравненія положительныхъ инстанцій съ отрицательными необходимыя условія отдѣляются отъ случайныхъ. Поэтому Баконъ называетъ этотъ сравнивающий умъ «божественнымъ огнемъ», посредствомъ котораго очищается природа и озаряются законы ея явленій: «нужно производить очищеніе и разложеніе природы не стихійнымъ огнемъ, а умомъ, который есть какъ бы божественный огонь.» «Мы должны проходить чрезъ отрицательныя условія къ положительнымъ, постоянно исключая случайное.» <sup>2)</sup>

Мы видѣли прежде, какъ баконовская наука возникаетъ изъ сомнѣнія, ничего ей не оставляющаго, кромѣ чистаго опыта. Она не хочетъ остановиться на сомнѣніи, какъ скеп-

---

<sup>1)</sup> Cogitata et Visa, p. 597.

<sup>2)</sup> Nov. Org. Lib. II. Aph. 16. Homini tantum conceditur, procedere primo per negativas et postremo loco desinere in affirmativas post omnimodam exclusionem. Ibidem. Aph. 15.

тики, она стремится къ твердымъ познаніямъ, но на этомъ пути беретъ съ собой сомнѣніе какъ постоянного спутника всѣхъ своихъ изслѣдованій и не заканчиваетъ ни одного изслѣдованія—не выслушавъ и не успокоивъ этого спутника. То первое сомнѣніе, которое предшествуетъ всякой наукѣ, дѣлаетъ ее чисто эмпирическою. Это второе, сопровождающее науку на каждомъ ея шагу, дѣлаетъ опытъ критическимъ. Безъ перваго, опытъ уже въ самомъ своемъ источникѣ былъ бы зараженъ идолами и потому былъ бы постоянно смутенъ; безъ втораго, онъ схватывалъ бы на своемъ пути идоловъ вмѣсто истины и потому сталъ бы легковѣренъ и суевѣренъ. Отъ этого его постоянно ограждаетъ продолжаемое сомнѣніе, критическій умъ, вызывающій противъ каждой положительной инстанціи отрицательную. Откуда происходитъ легковѣріе и суевѣріе людей? Именно отъ этого недостатка критическаго ума, отъ упущенія изъ виду отрицательныхъ инстанцій, отъ легкаго и лѣливаго удовлетворенія парю любыхъ положительныхъ случаевъ. Еслибы отрицательныя были выслушаны такъ же тщательно, то не было бы составлено столько правилъ насчетъ погоды, никто не вѣрилъ бы во множество чудесъ и басенъ, приписываемыхъ необъяснимымъ и демоническимъ силамъ. Такъ напр. рассказываютъ о сомнамбулахъ, что они предвѣщаютъ будущее. Легковѣрный умъ довольствуется однимъ, можетъ быть еще сомнительнымъ случаемъ, рассказываетъ о немъ другимъ, становится самъ суевѣрнымъ и дѣлаетъ другихъ суевѣрными. Критическій умъ спрашиваетъ: есть ли сомнамбулы, которыя не отгадываютъ, которыхъ предвѣщанія не сбываются? Безъ сомнѣнія они нашлись бы, еслибы ихъ поискать. И единственная такая отрицательная инстанція была бы достаточна, чтобы отнять у всѣхъ вѣру въ непогрѣшимость такихъ предсказаній, убѣдить всѣхъ, что здѣсь дѣйствуютъ другія силы, не демоническія или божественныя.



Еслибы всякая вѣра такого рода, ссылающаяся на извѣстные случаи, на извѣстные опыты, подвергалась испытанію огнемъ отрицательныхъ инстанцій, которому подвергнуться она должна по правиламъ опыта, то какъ мало бы изъ нихъ выдержали такое испытаніе! Что бы тогда было съ Сведенборгомъ и Каліостро? «Когда нѣкоторому человѣку», говоритъ Баконъ, «показывали въ одномъ храмѣ таблицы приношеній спасенныхъ и потомъ настаивали на вопросѣ, признаеть ли онъ теперь милосердіе боговъ, онъ очень правильно отвѣчалъ обратнымъ вопросомъ: но гдѣ же списокъ тѣхъ, которые несмотря на обѣты погибли въ кораблекрушеніяхъ?» И тоже самое нужно сказать (продолжаетъ Баконъ) о всякомъ суевѣріи, о вліяніи звѣздъ, о снахъ, примѣтахъ и тому подобномъ. Люди, которые забавляются подобными пустыми вещами, всегда замѣчаютъ только случаи, когда дѣло случайно сбывается, напротивъ на неудачные, которыхъ гораздо больше, они не обращаютъ вниманія. Всего же глубже это зло вкралось въ науки и философію. Человѣческій умъ имѣеть слѣдующее особенное и глубоко вкорененное заблужденіе: онъ вообще (совершенно независимо отъ вѣры въ чудесное) болѣе подчиняется вліянію положительныхъ инстанцій, чѣмъ отрицательныхъ, между тѣмъ какъ онъ долженъ былъ бы съ одинаковымъ безпристрастіемъ отдаваться и тѣмъ и другимъ. А для установленія истинной аксіомы, значеніе отрицательной инстанціи даже больше, чѣмъ значеніе положительной.» <sup>1)</sup> Ибо очевидно сотни случаевъ не могутъ доказать того, что опровергается однимъ.

Отрицательныя инстанціи, которымъ Баконъ даетъ мето-

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 36 и 37.—In omni axiomate vero constituendo major est vis instantiae negativae. Aph. 26 sub fin. Cf. De augm. scient. Lib. V. Cap. 4, p. 140.



дическое значеніе, составляютъ въ его философіи ручательство противъ всякой легковѣрной эмпириі, противъ всякаго легкомысленнаго предположенія, однимъ словомъ, — противъ всѣхъ идоловъ. Въ философствующемъ умѣ они составляютъ духъ противорѣчія, логическое жало того просвѣщенія, которое послѣдователи Бакона распространили по всему свѣту. Англійско-французское просвѣщеніе повсюду обращаетъ это жало противъ *idola theatri*, съ которыми оно борется; оно потрясаетъ авторитетныя системы тѣмъ, что ставитъ имъ на лицо противорѣчащіе факты, отрицательныя инстанціи. Когда напр. Локкъ противъ картезіанской теоріи врожденныхъ идей, или извѣстныхъ первоначальныхъ познаній, указываетъ на недѣлимыхъ, которыя не имѣютъ этихъ познаній, то онъ въ чисто баконовскомъ духѣ ссылается на отрицательныя инстанціи относительно этого гипотетическаго ученія. И для него этой отрицательной инстанціи, этого противорѣчащаго опыта достаточно, чтобы совершенно опровергнуть Декарта

Простой опытъ не охраняетъ насъ отъ идоловъ; еще менѣе — умъ, предоставленный самому себѣ. Одинъ критическій опытъ можетъ сберечь науку отъ иллюзій. Ибо простой опытъ не беретъ во вниманіе отрицательныхъ инстанцій, онъ собираетъ случаи и дѣлаетъ изъ нихъ легкомысленныя аксіомы; еще менѣе беретъ ихъ во вниманіе умъ, предоставленный самому себѣ, который почерпаетъ познаніе только изъ самого себя, не принимая въ расчетъ никакихъ виѣшнихъ инстанцій. Такимъ образомъ и тотъ и другой не получаютъ дѣйствительныхъ образовъ вещей. Напротивъ критическій опытъ соединяетъ богатство опыта съ силой ума, избѣгая односторонностей того и другаго, а слѣдовательно и ихъ ошибокъ. Онъ собираетъ, очищая. Такимъ образомъ онъ дѣйствуетъ, какъ сообразно съ опытомъ, такъ и разумно; онъ есть раціональный, мыслящій, разумный опытъ.

Въ немъ одномъ Баконъ находить спасеніе науки: въ соединеніи разума и опыта; точно такъ какъ бѣдствіе ея онъ видитъ въ раздѣленіи того и другаго. «Мы хотимъ», говоритъ онъ въ предисловіи къ Новому Органону, «устранить то несчастное раздѣленіе между опытомъ и разумомъ, которое спутывало всѣ человѣческія дѣла, и укрѣпить между ними на вѣчныя времена истинный и закономѣрный союзъ.» <sup>1)</sup>

Такимъ образомъ Баконъ признаетъ свою точку зрѣнія за новую и высшую въ отношеніи къ прошедшему, за такую, которая разрѣшаетъ и соединяетъ предшествовавшія противоположности. Эти противоположности были безплодны и должны были быть безплодны. Только со времени ихъ соединенія начинается плодотворная и изобрѣтательная наука. Въ образныхъ выраженіяхъ, отличающихъ его талантъ, какъ писателя, Баконъ сравниваетъ простой опытъ съ муравьями, которые могутъ только собирать; предоставленный самому себѣ умъ съ науками, которыя вытягиваютъ изъ себя свою ткань; мыслищій опытъ, т. е. его опытъ, — съ пчелами, которыя вмѣстѣ и собираютъ и очищаютъ. Онъ говоритъ: «Всѣ, кто до сихъ поръ занимался науками, были или эмпирики или догматики. Эмпирики подобны муравьямъ, собирающимъ много пригоднаго матеріала; рационалисты (*rationales*) подобны наукамъ, вытаскивающимъ ткань изъ себя; разумъ же, находящійся посрединѣ, подобенъ пчелѣ, которая извлекаетъ свой матеріалъ изъ цвѣтовъ, садовъ и луговъ и потомъ собственной силой очищаетъ и устрояетъ этотъ матеріалъ. Подобна этому и настоящая работа философіи, ибо она опирается не исключительно или главнымъ образомъ на средства одного разума, она складываетъ матеріалъ, собранный опытомъ (описаніе природы и эксперименты), не въ одной памяти, а въ умѣ, обработавъ его и подчинивъ своей власти.

---

<sup>1)</sup> Praef. Nov. Org. p. 275.

Поэтому необходимо, — чего до сихъ поръ не было, — чтобы опытъ и разумъ вошли въ прочный и ненарушимый союзъ, и тѣмъ положили конецъ жалкому состоянію науки.» <sup>1)</sup> Собранный матеріалъ опыта становится наукой посредствомъ методической обработки. Обработка состоитъ въ истинной индукціи, дающей форму и порядокъ грубому матеріалу. Въ отношеніи къ ней матеріалъ опыта есть какъ-бы домашній скарбъ, который она употребляетъ, лѣсъ, который она расчищаетъ. Такимъ образомъ *historia naturalis* называется у Бакона «*vera inductionis supellex sive silva.*» <sup>2)</sup>

### III. Индукція и дедукція въ баконовскомъ смыслѣ.

Такимъ образомъ первая задача рѣшена. Показано: какимъ образомъ изъ сомнѣнія, или изъ устраненія всѣхъ идоловъ происходитъ чистый опытъ, какъ изъ него происходитъ наука, какой путь ведетъ отъ воспріятія къ закону, отъ эксперимента къ аксіомѣ. Чувственное воспріятіе, съ котораго начинается опытъ, освобождаетъ себя отъ своихъ идоловъ (обмановъ чувствъ) экспериментомъ, который его исправляетъ. Заключение отъ факта къ закону, которымъ кончается опытъ, освобождаетъ себя отъ своихъ идоловъ (софизмовъ) тщательнымъ принятіемъ во вниманіе отрицательныхъ инстанцій и сравненіемъ ихъ съ положительными. Это сравненіе есть второй экспериментъ. Обращая вниманіе на отрицательныя инстанціи, я испытываю, составляютъ ли найденныя условія существенныя и единственныя условія. Я какъ бы спрашиваю природу, истиненъ ли и непреложенъ найденный

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 95. Какъ букввальное параллельное мѣсто ср. Cog. et Visa, p. 596.

<sup>2)</sup> Parascève ad hist. nat. Nr. II. p. 421.

законъ? Экспериментъ, сказалъ одинъ изъ новыхъ писателей, есть вопросъ, на который отвѣчаетъ природа. Положеніе такъ вѣрно, что его можно оборотить и сказать: вопросъ, обращенный къ природѣ, есть экспериментъ. Я спрашиваю природу, обращаясь къ ея инстанціямъ и принуждая ихъ обнаружиться. Природа, говоритъ Баконъ, есть Протей, который отвѣчаетъ только тогда, когда его принуждаютъ и связываютъ. <sup>1)</sup> Первый экспериментъ исправляетъ воспріятіе, второй—заключеніе.

Такимъ образомъ остается слѣдующій вопросъ: какъ познание, будучи достигнуто по правиламъ опыта, становится изобрѣтеніемъ? Ибо изобрѣтеніе остается цѣлью, которой баконовская философія никогда не упускаетъ изъ виду. Простой отвѣтъ таковъ: посредствомъ примѣненія найденныхъ законовъ. Если это примѣненіе возможно, то изобрѣтеніе получается навѣрное. Если я знаю силы, которыя привлекаютъ и проводятъ молнію, то я навѣрное сдѣлаю громоотводъ, какъ скоро въ моемъ распоряженіи будутъ ея силы. Это примѣненіе познанныхъ силъ природы есть новая практическая попытка, новый вопросъ къ природѣ, новый экспериментъ. Итакъ экспериментъ съ той и съ другой стороны есть средство, черезъ которое опытъ становится наукой, наука изобрѣтеніемъ. Экспериментируя, я иду отъ воспріятія къ аксіомѣ, отъ аксіомы къ изобрѣтенію. «Остается,» говоритъ Баконъ, «только одинъ чистый опытъ. Если онъ намъ попадается, то онъ называется случаемъ; если мы его ищемъ, экспериментомъ. Но обыкновенный способъ опытовъ скуденъ и отрывоченъ, онъ идетъ оцуюню, какъ люди во время ночи, дѣлающіе попытки осязаніемъ, не найдутъ ли они случайно вѣрной дороги. Они дѣйствовали бы разумнѣе и лучше, еслибы подождали дня или зажгли бы огонь и тогда

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., II, 2. Cp. De Sap. vet., Nr. XIII.



пустились бы въ дорогу. Истинный и въ порядкѣ производи-  
мый опытъ сначала зажигаетъ свѣтъ и потомъ указываетъ  
свѣтомъ дорогу: онъ начинается съ правильнаго, очищеннаго,  
строга обдуманнаго воспріятія, извлекаетъ изъ него свои ак-  
сіомы, а изъ твердо установленныхъ аксіомъ—новые экспе-  
рименты. Поэтому пусть не удивляются больше люди пусто-  
тѣ, господствующей въ наукахъ. Онѣ сблизь съ пути по  
всѣмъ направленіямъ; онѣ или совершенно оставили опытъ,  
или заблудились въ опытѣ какъ въ лабиринтѣ, слѣпо пута-  
ясь туда и сюда. Истинный методъ ведетъ твердымъ путемъ  
чрезъ лѣса опыта къ свѣту законовъ.»<sup>1)</sup>

Баконовская индукція ведетъ отъ эксперимента къ ак-  
сіомѣ, баконовская дедукція отъ аксіомы къ эксперименту.<sup>2)</sup>  
Первая есть методъ объясненія, вторая—методъ приложенія.  
Первая оканчивается познаннымъ закономъ, вторая — удав-  
шимся изобрѣтеніемъ. Такимъ образомъ философія Бакона,  
какъ и его жизнь, оканчивается торжествомъ экспери-  
мента.

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 82.

<sup>2)</sup> *Judicia de interpretatione naturae complectuntur partes in genere  
duas: primum de educendis aut excitandis axiomatibus ab experimentis,  
secundam de deducendis aut derivandis experimentis novis ab axioma-  
tibus. Ibidem. Lib. II. Aph. 10.*

## ГЛАВА ПЯТАЯ.

Прерогативныя инстанціи, какъ вспомогательныя средства индукціи. Естественныя аналогіи, какъ прерогативныя инстанціи.

Между тѣмъ ясно, какимъ затрудненіямъ подверженъ методъ индукціи въ научномъ отношеніи. И Баконъ не такой человѣкъ, чтобы сталъ скрывать отъ себя затрудненія своего дѣла, изъ страха или изъ небрежности. Всякое затрудненіе, устрашающее другихъ, для него составляетъ возбужденіе, подстрекающее его предпримчивый и осмотрительный умъ. Онъ отыскиваетъ и выставляетъ ихъ, чтобы устранить ихъ вспомогательными средствами, которыя ему нужно найти. Въ этихъ-то найденныхъ имъ вспомогательныхъ средствахъ и заключается торжество Бакона. Здѣсь онъ движется въ своемъ истинномъ элементѣ. Онъ есть не систематизирующая, а изобрѣтательная голова. Его дурно бы поняли, еслибы стали судить о немъ какъ о систематикѣ, которымъ онъ быть не хочетъ: его еще не опровергли бы, еслибы показали, что его образу мыслей не достаетъ по-

слѣднаго заключенія, что онъ есть и остается фрагментарнымъ. Доказать это значитъ почти ничего не сказать. Баконъ охотно призналъ бы этотъ упрекъ, онъ воспользовался бы имъ и превратилъ бы его въ свою защиту. «Такова именно, — могъ бы онъ сказать, — необходимая особенность моего образа мыслей, что онъ не ищетъ и не хочетъ законченности. Довольно того, что я обозначаю необходимыя цѣли, указываю правильный путь, самъ прохожу нѣкоторую часть этого пути, устраняю трудности, изобрѣтаю вспомоgetельныя средства, а остальное предоставляю вѣкамъ и поколѣнїямъ людей. Они пойдутъ дальше, но вѣроитно никогда не достигнутъ послѣдней цѣли. Довольно того, если человѣчество будетъ направлено на путь прогрессивнаго образованія, будетъ снабжено вспомоgetельными средствами для расширенія своего знанія и слѣдовательно своего могущества. На этомъ пути каждая точка доставляетъ триумфъ, каждая точка составляетъ цѣль, и о послѣдней цѣли, какъ окончанїи всего труда, могутъ заботиться и спрашивать только тѣ, кто не участвуетъ въ великомъ состязанїи человѣческихъ силъ!» Чтобы исполнѣ познакомиться съ такого рода умами, какъ Баконъ, нужно слѣдить за ними тамъ, гдѣ имъ измѣняетъ ихъ собственный методъ, и гдѣ они должны вступитъ въ дѣло своей личной способностью, гдѣ они принуждены пополнять пробѣлы своей теорїи гениемъ, индивидуальнымъ тактомъ, однимъ словомъ тѣмъ, что я охотно назвалъ бы философскимъ взглядомъ полководца. Если историческое значеніе Бакона всего болѣе выступаетъ тамъ, гдѣ онъ формулируетъ свои задачи, предлагаетъ свои уже извѣстные намъ теперь методы, то его личность, его особенная даровитость всего виднѣе тамъ, гдѣ онъ самобытно отысканными вспомоgetельными средствами борется съ затрудненїями, угрожающими его методу. Здѣсь видно, кто учитель и кто ученикъ. Ибо пробѣлъ въ методѣ учителя обыкновенно составляетъ

пробѣлъ въ головѣ ученика, но никакъ не въ головѣ учителя. Такимъ образомъ еще до сихъ поръ ученики Бакона пользуются его методомъ, и въ тоже время нападаютъ на противоположное дополнительное направленіе. Они не знаютъ, какъ близко это направленіе къ духу Бакона, какъ онъ невольно и инстинктивно принялъ его тамъ, гдѣ его покинулъ его методъ, не знаютъ, что онъ, учитель, очень хорошо видѣлъ пробѣлы этого метода, въ которыхъ они, ученики, не хотятъ сознаться. Гдѣ Баконъ не можетъ идти далѣе какъ эмпирической естествоиспытатель, тамъ онъ, не смотря на свой методъ, становится спекулятивнымъ натур-философомъ. Мы нарочно указали на черты сродства между Баконъ и его антагонистами, чтобы показать, какъ широко мыслилъ Баконъ, какъ хорошо онъ умѣлъ дополнять себя собственной силой. Такъ, въ основаніи философіи онъ согласуется съ Декартомъ, въ своей физической точкѣ зрѣніи со Спинозой; а теперь во вспомогательныхъ войскахъ его философіи открывается даже сходство съ спекулятивными понятіями Лейбница, Гердера и Шллингга. Не наша вина, что предшествовавшіе излагатели Бакона не обратили должнаго вниманія на эту точку.

#### І. Недостатки баконовскаго метода.

Къ чему стремится методъ индукціи въ баконовскомъ смыслѣ? Онъ стремится свести науку о природѣ на аксіомы, такія же твердыя, какъ аксіомы математики. И именно онъ отыскиваетъ эти аксіомы путемъ критическаго опыта, посредствомъ непрерывнаго принятія во вниманіе отрицательныхъ инстанцій. Здѣсь является двойное затрудненіе:

1) Принимать во вниманіе отрицательныя инстанціи еще далеко не значитъ исчерпать ихъ. А они должны быть



исчерпаны, если аксіома должна быть твердо установлена. Нужно, чтобы противъ нея нельзя было уже привести ни одной отрицательной инстанціи, и притомъ, какъ прибавляетъ Баконъ, по демонстративнымъ основаніямъ. <sup>1)</sup> Итакъ недостаточно того, что не находится ни одного противорѣчащаго факта; нужно еще, чтобы была возможность доказать, что такого факта нѣтъ. Этого доказательства опытъ никакъ не можетъ дать. Онъ никогда не можетъ утверждать, не говоря уже доказать, что въ какомъ-нибудь случаѣ не возможна противорѣчащая инстанція. Ибо природа богаче опыта. Справедливо желаетъ Баконъ, чтобы наука стремилась къ аксіомамъ и чтобы эти аксіомы имѣли силу въ смыслѣ необходимости и всеобщности, не допускающей никакого исключенія. По именно этой строгой всеобщности путемъ одного опыта никакъ нельзя достигнуть вполне, можно достигнуть только приблизительно. Посредствомъ метода индукціи отрицательныя инстанціи никогда не могутъ быть исчерпаны вполне, до самаго дна.

2) Кроме того и принятіе ихъ во вниманіе имѣетъ свою трудность. Оно состоитъ въ тщательномъ сравненіи положительныхъ и противорѣчащихъ случаевъ. Итакъ, пока эти случаи равно важны, ихъ нужно собрать очень много, нужно продолжать и повторять точное сравненіе длиннаго ихъ ряда, прежде чѣмъ можно будетъ сдѣлать первую попытку перейти отъ фактовъ къ аксіомѣ. Здѣсь все дѣло заключается въ исключеніи случайныхъ условій. И именно для этого необходимо сравненіе очень многихъ случаевъ, слѣдовательно много времени и много труда. Заключение изъ немногихъ случаевъ очевидно должно болѣе опасаться отрицательныхъ инстанцій, чѣмъ заключение изъ многихъ.

---

<sup>1)</sup> Cog. et Visa, p. 597. Ср. выше гл. IV, стр. 73.

Въ числѣ сравненныхъ случаевъ состоитъ единственное ручательство противъ существованія противорѣчащихъ фактовъ.

## II. Прерогативныя инстанціи.

Затрудненія явныя. Необходимо найти средства устранить ихъ или по крайней мѣрѣ облегчить. Эти средства суть *auxilia mentis*, которымъ Баконъ составилъ каталогъ и объ одномъ изъ которыхъ онъ подробно трактуетъ во второй части своего *Organon*. <sup>1)</sup>

Это средство самое главное; оно дѣйствуетъ такъ, что подкрѣпляетъ методъ, съ одной стороны дополняя его, съ другой—облегчая. Методъ состоитъ въ различеніи необходимыхъ и случайныхъ условій. Трудность его заключается въ обширности потребнаго матеріала, въ долгомъ, обстоятельномъ и, однакоже, все-таки ненадежномъ сравненіи. Облегчить различеніе значитъ его сократить, сдѣлать случайныя условія легче узнаваемыми, существенныя—легче обзрѣваемыми, или, какъ выражается Баконъ, прижать ихъ къ стѣнѣ. Это можетъ произойти только въ такомъ случаѣ, если многіе случаи могутъ быть сведены на немногіе, если вмѣсто многихъ миѣ нужно принять въ расчетъ только немногіе. Но по какому праву это возможно? Пока одинъ случай столько же заслуживаетъ вниманія, какъ другой, пока въ этомъ отношеніи всѣ случаи равноправны, ясно, что ихъ всегда должно быть много, если сравненіе ихъ должно имѣть цѣлостный успѣхъ. Если же найдутся случаи такіе, что одинъ случай равняется цѣлому ряду другихъ, то мы будемъ имѣть

---

<sup>1)</sup> *Nov. Org. Lib. II. Aph. 21.* Эта вторая часть II. O. осталась тоже неконченною, какъ и вообще сочиненіе *Instauratio magna*, въ которомъ *Organon* составляетъ вторую часть.

право вмѣсто этихъ многихъ разсматривать только такой одинъ случай и слѣдовательно быстрее придемъ къ результату. Такіе случаи достойнѣе нашего разсмотрѣнія, они въ этомъ отношеніи имѣютъ болѣе правъ, чѣмъ другіе, и по своей природѣ обладаютъ какъ-бы естественнымъ прерогативомъ. Поэтому Баконъ называетъ ихъ прерогативными инстанціями. <sup>1)</sup> Безъ сомнѣнія есть случаи, въ которыхъ данное явленіе природы представляется чище и несмѣшаннѣе, чѣмъ въ другихъ: очевидно здѣсь случайныя условія могутъ быть легче выдѣлены, такъ какъ ихъ меньше, и потому существенныя легче и яснѣе узнаны. Прерогативная инстанція облегчаетъ мое различеніе, ибо она показываетъ мнѣ какъ-бы съ одного взгляда истинную разность, дѣйствующую природу, законъ явленія. То, что въ другихъ случаяхъ мнѣ нужно съ трудомъ выискивать во множествѣ случаевъ посредствомъ долгаго сравненія, то я нахожу здѣсь вмѣстѣ въ одномъ лишь явленіи. Если дѣло идетъ, напр., объ удѣльной тяжести, то одного явленія, что ртуть во столько-то тяжелѣе золота, достаточно, чтобы ясно показать мнѣ, что удѣльный вѣсъ какого-нибудь тѣла зависитъ не отъ его сцѣпленія, а отъ массы. Это одно воспріятіе избавляетъ меня отъ многихъ другихъ. <sup>2)</sup> Или, если дѣло идетъ о явленіи, которое имѣетъ мѣсто во всѣхъ тѣлахъ, то я всего чище могу наблюдать его въ томъ тѣлѣ, которое всего менѣе или, если можно, вовсе ничего не имѣетъ общаго съ другими тѣлами. Такія единственныя инстанціи, какъ называетъ ихъ Баконъ, избавляютъ насъ отъ великаго дальнѣйшаго сравненія. Такимъ образомъ напр. явленіе цвѣтовъ всего яснѣе и чище открывается въ призмахъ, кристаллахъ, капляхъ росы,

<sup>1)</sup> О прерог. инст. ср. Nov. Org. Lib. II, Aph. 22—52.

<sup>2)</sup> Такія пр. инст. Баконъ называетъ «inst. ostensivae, clucescentiae, liberatae, praedominantes». Aph. 24.

ибо они съ другими цвѣтными тѣлами, какъ напр. цвѣты, камни, металлы, разные роды дерева и пр., едвали имѣютъ что-нибудь общее, кромѣ цвѣта. Въ этомъ отношеніи они суть единственные явленія (*instantiae solitariae*). Изъ воспріятія ихъ легко выводится, «что цвѣтъ есть ни что иное, какъ видоизмѣненіе свѣта: въ первомъ случаѣ—посредствомъ различныхъ градусовъ угла паденія, во второмъ—посредствомъ разнообразныхъ фигуръ и формъ тѣла.»

Въ своихъ матеріалахъ къ исторіи ученія о цвѣтахъ Гёте упоминаетъ и о Бакоуѣ. Но къ удивленію онъ не приводитъ этого замѣчательнаго мѣста. Очевидно, онъ его не зналъ, ибо иначе онъ упомянулъ бы о немъ, такъ какъ оно подтверждаетъ его взглядъ на цвѣта. Оно содержитъ принципъ гётевскаго ученія о цвѣтахъ до Ньютона. Вообще Гёте не знаетъ бакоуевской теоріи прерогативныхъ инстанцій, ибо иначе онъ не могъ бы сказать о Бакоуѣ: «что ему на всемъ протяженіи явленія все было одинаково.» И о методѣ Бакоуа онъ говоритъ слишкомъ презрительно. Онъ ставитъ его не выше обыкновеннаго опыта и обвиняетъ его въ томъ, что онъ направилъ людей къ безграничной эмпири, «причемъ они почувствовали такую боязнь метода, что въ безпорядкѣ и сумятицѣ видѣли истинный элементъ, въ которомъ одномъ можетъ процвѣтать знаніе.» Этотъ упрекъ справедливъ относительно многихъ современниковъ, именующихъ себя бакоуянцами, но не относительно самого Бакоуа. Онъ самъ былъ умъ методическій и вмѣстѣ спекулятивный. Его объясненіе явленія цвѣтовъ, сдѣланное имъ мимоходомъ и въ видѣ примѣра, выражаетъ ту же основную мысль, которую Гёте думалъ первый заявить противъ Ньютона. Гёте говоритъ о Ньютоновской теоріи цвѣтовъ: «Ньютоуъ невидимому исходитъ изъ простаго желанія держаться только свѣта; но онъ подобно намъ ставитъ ему условія, и только отрицаетъ въ результатахъ приводящее участіе»



этихъ условій.» Эти условія суть тѣла, прозрачныя и непрозрачныя. И именно приводящее участіе тѣла въ явленіи цвѣтовъ ясно и опредѣленно указывается Бакономъ, когда онъ говоритъ о цвѣтѣ, что онъ есть «*modificatio imaginis lucis immissae et receptae: in priore genere, per gradus diversos incidentiae; in posteriore, per texturam et schematismos varios corporis.*» <sup>1)</sup>

### III. ЕСТЕСТВЕННЫЯ АНАЛОГИИ.

Прерогативныя инстанціи, которыхъ Баконъ приводитъ двадцать семь, суть такія явленія, которыя больше всѣхъ другихъ приковываютъ и заслуживаютъ наше вниманіе: это выдающіеся случаи, изъ которыхъ можно многое заключить посредствомъ ускоренной индукціи, посредствомъ быстрого различенія случайнаго и необходимаго. Но всякая индукція, всякій методическій опытъ въ смыслѣ Бакона приходятъ къ дѣйствительной наукѣ о природѣ, которая необходимо, какъ всякая строгая наука, стремится къ законченности и отъ познанія единичнаго хочетъ перейти къ познанію цѣлаго. Этому чисто научному побужденію Баконъ былъ никакъ не чуждъ. Оно было у него какъ у всякаго великаго мыслителя; познаніе цѣлаго онъ постоянно держалъ предъ глазами науки о природѣ, какъ послѣднюю цѣль, только она должна была, по его мнѣнію, быть достигнута челиной работой, а не паутинымъ тканіемъ. Индукція идетъ отъ воспріятія къ аксіомѣ, отъ факта къ закону: она имѣетъ естественное стремленіе, объяснивъ извѣстные факты, объяснять еще новыя, расширить объемъ своихъ законовъ и по-

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. II. Aph. 22. Cp. Goethes sämmt. Werke, neueste Ausgabe, Bd. XXIX, S. 89, 93, und Bd. XXVIII, S. 293 u. 294.

степенно обобщать свои аксіомы. Самая общая аксіома есть аксіома цѣлой природы. Величайшій законъ есть объясненіе всѣхъ явленій. Такъ какъ каждый законъ выражаетъ единство извѣстныхъ явленій, то этотъ наибольшій законъ объемлетъ единство всецѣлой природы, или все-единое, «*unitas naturae*». Эту цѣль Баконъ указываетъ наукѣ; къ ней онъ прямо направляетъ свой методъ. Онъ не предполагаетъ единство природы въ иѣкоторомъ принципѣ, а хочетъ узнать его изъ самой природы, заключить изъ ея явленій. Подобно Спинозѣ онъ видитъ въ вещахъ *natura naturata*, въ основѣ которой какъ дѣйствующая сила лежитъ *natura naturans*: она для него означаетъ источникъ всѣхъ вещей, *unitas naturae*. Но между тѣмъ какъ Спиноза дедуцируетъ *natura naturata* изъ *natura naturans*, Баконъ хочетъ напротивъ индуцировать *naturans* изъ *naturata*.

Поэтому онъ ищетъ явленій природы, которыя указывали бы на единство цѣлаго, открывали бы точки зрѣнія на единство всей природы и такимъ образомъ подкрѣпляли бы заключеніе индукціи. Если есть такія явленія, которыя бы болѣе другихъ давали понятіе о единствѣ цѣлаго, то они, какъ прерогативныя инстанціи, приковываютъ къ себѣ наше вниманіе, обращенное къ цѣлому. И ясно, какого рода должны быть эти выдающіеся случаи. Это—поражающія сходства въ различныхъ образованіяхъ природы, многозначительныя аналогіи, обнаруживающія намъ гармонически дѣйствующую силу природы. Здѣсь Баконъ ставитъ индукцію подъ точку зрѣнія аналогіи, т. е. онъ обращаетъ вниманіе естественно-научнаго изслѣдованія на сродство вещей, указывая ему единство цѣлаго. <sup>1)</sup> Онъ какъ-бы свидѣтельствуетъ

---

<sup>1)</sup> *Inter praerogativas instantias ponemus sexto loco instantias conformes sive proportionales, quas etiam parallelas sive similitudines physicas appellare consuevimus. Nov. Org. Lib. II, Aph. 27.*

о семейномъ сходствѣ въ природѣ: дѣло идетъ о томъ, чтобы отыскать родословное дерево вещей и дойти до его корней.

Въ изложеніи аналогій обнаруживается характеристическая черта Баконьскаго ума. Чтобы поставить индукцію подъ точку зрѣнія аналогій, нужно открыть и правильно воспринять аналогіи. Это открытіе дѣлается не методомъ, а глазомъ изслѣдователя. Методъ слѣдитъ за открытіемъ, когда оно уже сдѣлано. И притомъ аналогіи открываются не простымъ воспріятіемъ, съ его чувственными или искусственными орудіями, а проникательнымъ умомъ. Значительныя аналогіи суть внутреннія глубокія сходства, лежащія не на поверхности вещей, доступной простому чувству. Ихъ долженъ отыскать спекулятивный духъ, талантъ изслѣдователя; ихъ долженъ указать тактъ, сопровождающій талантъ. И то и другое можно методически развить, но не приобрести. Каждая мѣткая аналогія есть правильная комбинація, которая можетъ быть сдѣлана только мыслящимъ умомъ. Сколько искусенъ Баконъ, когда подкрѣпляетъ свой методъ такими проникательными и поразительными комбинаціями, столько же осмотрительно онъ ограничиваетъ ищущій комбинацій умъ съ помощью методическаго духа. Я не хочу утверждать, что Баконъ самъ никогда не переступилъ этой границы, что всѣ его аналогіи были всегда такъ же вѣрны, какъ онѣ были смѣлы и умны, но для него было совершенно ясно значеніе и научный вѣсъ аналогій. Онъ искалъ равновѣсія между своимъ гениемъ и своимъ методомъ; духъ его жилъ въ постоянномъ взаимодействіи того и другаго. Прежде чѣмъ указывать свои аналогіи, въ видѣ примѣровъ, которые онъ бросаетъ мимоходомъ и которыми могъ бы вѣкъ жить иной изъ новѣйшихъ натурфилософовъ, онъ напередъ умѣряетъ правильными границами ихъ значеніе и употребленіе. Ихъ должно принимать не за аксіомы для изобрѣтенія, а за указатели, наводящіе на

единство цѣлаго. Въ собственномъ умѣ Баконъ оиѣ имѣютъ не столько точное, сколько возбуждающее значеніе. Онѣ у него самого болѣе служатъ къ тому, чтобы направлять созерцающій умъ на цѣлое, чѣмъ поучать его въ частностяхъ. Въ гармоніи міра аналогіи суть какъ-бы первые аккорды, которые мы слышимъ. «Они—говоритъ Баконъ — какъ-бы первыя и низшія степени къ единству природы. Онѣ не утверждаютъ тотчасъ аксіому, а обозначаютъ и берутъ во вниманіе только нѣкоторую связь тѣлъ (*quendam consensum corporum*); онѣ не очень способствуютъ намъ въ открытіи точныхъ законовъ, но разоблачаютъ передъ нами мастерскія міра въ ихъ отдѣльныхъ частяхъ, и такимъ образомъ ведутъ насъ, иногда какъ-бы подъ рукою къ возвышеннымъ и прекраснымъ понятіямъ, именно къ такимъ, которыя скорѣе касаются образованія (устройства) міра, чѣмъ простыхъ законовъ природы.» <sup>1)</sup> И въ самой срединѣ изложенія своихъ аналогій, пробѣгающихъ мірозданіе смѣлыми комбинаціями, Баконъ прерываетъ себя, снова замѣчаетъ научную пользу аналогій, и вмѣстѣ опасность и сомнительность, которою угрожаетъ именно этотъ родъ комбинаціи. Справедливо, что только посредствомъ аналогій индукція можетъ внести дѣйствительное единство въ науку о природѣ и открыть внутреннюю связь вещей, которой она никогда не найдетъ въ простомъ описаніи частей и которую наконецъ совершенно теряетъ изъ глазъ. «Нужно»,—говоритъ Баконъ въ отношеніи къ приведеннымъ аналогіямъ, «указать напередъ такого рода точки зрѣнія, и часто напоминать о томъ, чтобы ревностное изслѣдованіе при изъясненіи и накопленіи естественно-историческаго матеріала принимало направленіе противоположное тому, которое господствовало до сихъ поръ.

---

<sup>1)</sup> *Itaque sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae et q. s. Nov. Org. Lib. II. Aph. 27.*



Ибо до сихъ поръ человѣческое прилежаніе предпочтительно обращалось къ разновидностямъ вещей, къ изложенію различій въ царствѣ животныхъ, растений и минераловъ; но эти разновидности большей частью только игра природы и не имѣютъ серьёзной пользы для науки. Такого рода вещи забавны и иногда имѣютъ и практическую пользу, но почти нисколько не содѣйствуютъ дѣйствительному познанію природы. Поэтому мы должны обратить наши труды на то, чтобы какъ въ цѣломъ такъ и въ частяхъ изслѣдовать и замѣчать сходства и аналогіи вещей. Ибо именно аналогіи соединяютъ природу и составляютъ начало истинной науки.» <sup>1)</sup> Впрочемъ ихъ слѣдуетъ искать осторожно и съ критическимъ взглядомъ. Именно, если безчисленные разновидности вещей составляютъ часто простую игру природы, то аналогіи, которыя находитъ наша комбинація, весьма часто могутъ стать игрой ума или воображенія. Мы составляемъ аналогіи, которыхъ нѣтъ въ природѣ, находимъ сходства, которыя въ самомъ дѣлѣ не существуютъ, привязываемся къ случайнымъ, несущественнымъ сходствамъ и такимъ образомъ дѣлаемъ нѣчто многозначительное изъ ничего незначащаго. Подобная игра, которой охотно предается спекулирующая и мало осторожная фантазія или мечтательный умъ, наполнила науку о природѣ множествомъ идоловъ. Чтобы аналогіи были

<sup>1)</sup> Nov. Org. II, 27, p. 360. «По-истинѣ мало значенія въ томъ, что мы имѣемъ въ памяти и можемъ назвать всѣ виды цвѣтовъ, всѣ виды лилій или тюльпановъ, или всѣ раковины, или безконечныя разновидности собакъ и соколовъ; это скорѣе игра природы и случайныя особенности. Такимъ образомъ можно пріобрѣсти массу свѣдѣній не имѣя и чванія о наукѣ, и однакоже именно этимъ гордится обыкновенная естественная исторія, которая со всѣми различіями и собраніями никогда не достигаетъ цѣли, которую и разувью.» Descr. globi intellect. III, p. 607.

плодотворны, сходства вещей должны быть схватываемы въ существенныхъ точкахъ и какъ-бы подслушаны изъ тайныхъ мастерскихъ природы. Поэтому Баконъ продолжаетъ такъ: «Ко всёмъ такимъ аналогіямъ нужно прилагать строгую и точную осмотрительность. Ибо только тѣ изъ нихъ годны, которыя обозначаютъ естественное сходство, т. е. черты сходства дѣйствительныя и субстанціальныя, заключающіяся въ сущности природы, а не случайныя, относящіяся къ нѣкоторой специальности, а, еще болѣе, не воображаемыя, какими напр. повсюду извѣстны приверженцы натуральной магіи (люди совершенно поверхностные и посредственные, которые едвали заслуживаютъ упоминанія по поводу такихъ серьёзныхъ предметовъ, какъ нашъ), которые съ величайшей суетностью и необдуманностію находятъ въ природѣ пустыя сходства и симпатіи, или даже придумываютъ то, чего нѣтъ въ вещахъ.» <sup>1)</sup>

Самыя аналогіи, приводимыя Бакономъ какъ примѣры, принадлежатъ къ чрезвычайно смѣлымъ, далеко и широко захватываютъ впередъ, составляютъ привлекательныя и богатыя точки зрѣнія, открывающія плодотворныя перспективы. Онъ бѣглыми чертами набрасываетъ великое родословное дерево вещей, онъ многообъемлющими комбинаціями показываетъ, что все въ мірѣ принадлежитъ къ одному семейству. Можетъ быть никогда еще въ сжатой формѣ краткаго афоризма и въ бѣгло разсѣянныхъ примѣрахъ не былъ излагаемъ такой многообъщающій взглядъ на связь мірозданія. Онъ начинается сравненіемъ между зеркаломъ и глазомъ,

---

<sup>1)</sup> Verum in his omnino est adhibenda cautio gravis et severa, ut accipiantur pro inst. conformibus et proportionatis illae quae denotant similitudines physicas, i. e. reales et substantiales et immersas in natura, non fortuitas et ad speciem, multo minus superstitiosas et curiosas c. q. s. Nov. Org. II, 27, p. 360.

ухомъ и эхомъ. Зеркало и глазъ отражаютъ лучи свѣта, ухо и эхо волны звука. Вообще, — такъ заключаетъ Баконъ — существуетъ аналогія между органами чувствъ и отражающими тѣлами, между органической и не органической природой. Идея повсемѣстной аналогіи всѣхъ явленій природы ясно рисуется его уму. Всѣ отношенія и настроенія мертвой природы воспринимаемы, и если они не воспринимаются нами, то это происходитъ отъ свойства нашего тѣла, у котораго не достаётъ столь многихъ чувствъ; движеній у мертваго тѣла вѣроятно больше чѣмъ чувствъ у живого, и достовѣрно лишь то, что каждому чувству живого соотвѣтствуетъ движеніе мертваго тѣла. Въ этомъ отношеніи они соотвѣтствуютъ одно другому. Напримѣръ сколько видовъ возможныхъ болѣзненныхъ ощущеній въ человѣческомъ организмѣ, столько движеній, напр. давленіе, ударъ, сокращеніе, растяженіе и пр., существуетъ въ мертвыхъ тѣлахъ; только они не чувствуютъ этого движенія, такъ какъ лишены жизненныхъ отправленияхъ. <sup>1)</sup>

Сравненіе органической и неограниченной природы въ цѣломъ приводитъ Бакона къ аналогіямъ въ частностихъ. Онъ замѣчаетъ сходныя образованія между растеніями и камнями и сравниваетъ здѣсь въ видѣ примѣра гумми съ нѣкоторыми драгоценными камнями. И гумми и камни суть выпотѣнія и просачиванія (percolationes) влажныхъ веществъ. Сокъ деревьевъ образуетъ выпотѣніе—гумми, влажность скалъ такимъ же точно образомъ—прозрачныя виды камней. Отсюда ясность и блескъ какъ тѣхъ растительныхъ, такъ и этихъ минеральныхъ образованій, которыя въ обоихъ случаяхъ суть какъ-бы свернушіеся соки. Такъ между животными перья птицъ окрашены красивѣе и ярче чѣмъ волосы толстоко-

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. II. Aph. 27, pp. 358, 359.

жихъ; потому что чрезъ толстую кожу соки просачиваются не такъ тонко какъ чрезъ тонкую трубочку. Въ строеніи растеній Баконъ замѣчаетъ сходное устройство частей и, въ духѣ далеко позднѣе развившейся растительной морфологіи, указываетъ на то, какъ въ растительномъ возрастаніи элементарныя части разнообразятся и периферически развертываются кверху и книзу. Въ этомъ противоположномъ направленіи Баконъ находитъ единственное различіе между корнями и вѣтвями. Корни суть вѣтви, стремящіяся внизъ къ землѣ, вѣтви суть корни, стремящіяся вверхъ къ воздуху и солнцу. — Въ животномъ мірѣ Баконъ сравниваетъ плавники рыбъ съ ногами четвероногихъ, съ ногами и крыльями птицъ, и образованіе зубовъ—съ клювомъ.

Строеніе растеній онъ сравниваетъ съ строеніемъ человѣка и называетъ послѣдняго обращеннымъ растеніемъ (*planta inversa*). То, что у растенія корень, у человѣка мозгъ; здѣсь начинаются нервы и повсюду развѣтвляются и распространяются въ организмъ. Такимъ образомъ корень человеческого строенія обращенъ кверху, родотворныя части книзу. У растеній наоборотъ. Аналогіи между растеніемъ и человѣкомъ ни для кого не были такъ привлекательны, какъ для Гердера, который не могъ наговориться, развивая и повторяя это сравненіе во всевозможныхъ вариацияхъ. Его упрекали въ томъ, что онъ видѣлъ въ вертикальной фигурѣ (то, что Баконъ называлъ *planta inversa*) всемірно-историческую сигнатуру человѣка и изъ этого, какъ изъ символа, истолковывалъ исторію. Его умъ былъ созданъ для аналогіи. Каждая аналогія была темою, на которую могъ фантазировать Гердеръ, и въ сущности то, что Гердеръ называлъ своими «идеями» было ни что иное, какъ аналогіи. На такихъ точкахъ зрѣнія основывались его взгляды на исторію человечества. Его комбинаціи были обыкновенно возбуждательны, рѣдко удачны, и на немъ, какъ на выдающемся примѣрѣ, можно изучать та-



лаить аналогіи вмѣстѣ съ его заблужденіями и промахами. Вотъ та точка, которую избралъ себѣ особенной мишенью Кантъ въ своей рецензій гердеровскихъ идей; онъ показалъ, какъ часто аналогіи Гердера невѣрны и построены на нихъ заключенія ложны. <sup>1)</sup>

Баконъ съ большимъ тактомъ обращается съ аналогіями, которыя находитъ для науки о природѣ; онъ не играетъ ими, а довольствуется тѣмъ, что указываетъ точку сравненія и уясняетъ ее немногими словами. Затѣмъ онъ быстро переходитъ къ другимъ сравненіямъ. Изъ опредѣленнаго случая онъ заключаетъ ко всеобщимъ аналогіямъ, которыя наконецъ объемлютъ всю природу, и эти аксіомы онъ снова подтверждаетъ опредѣленными случаями, частными сравненіями между минералами и растеніями, растеніями и животными и т. д. Даже аналогическое устройство животныхъ половыхъ частей не ускользаетъ отъ его вниманія; они отличаются своимъ различнымъ направленіемъ: мужскія половыя части обращены наружу, женскія внутрь. За основаніе этого онъ считаетъ теплоту, дѣятельную силу которой онъ уже прежде опредѣлялъ какъ экспансивное движеніе. Именно—большая теплота мужскаго тѣла выдвигаетъ половыя части наружу, и меньшая теплота женскаго удерживаетъ ихъ внутри. <sup>2)</sup> Отъ индивидуальныхъ образованій Баконъ обращаетъ наконецъ взглядъ на великія отношенія міра и замѣчаетъ, предупреждая умозрительную географію нашихъ дней, аналогіи въ образованіи частей земнаго шара. Такъ ему бросается въ глаза сходство между Африкою и южною Америкою, которыя какъ та, такъ и другая простираются по южному полушарію и представляютъ

---

<sup>1)</sup> Herders sämmtl. Werke. Zur Philos. und Gesch., Bd. III, S. 74 fg. Сравн. Kants sämmtl. Werke, Ausg. von Hartenstein, Bd. IV. S. 331fd.

<sup>2)</sup> Nov. Org. II (p. 359 sub fin.). Cf. Aph. 20. «Calor est motus expansivus.»

аналогическое устройство перешейковъ и мысовъ. «Это не случайно,» многозначительно прибавляетъ къ этому Баконъ. Онъ объемлетъ сравнительнымъ взглядомъ старый и новый свѣтъ и замѣчаетъ что обѣ большія массы земли къ сѣверу расширяются, къ югу суживаются и заостряются. Велико и удивительно въ этихъ замѣчаніяхъ то, что они вообще сдѣланы, что Баконъ открываетъ аналогію и въ этихъ отношеніяхъ. Не трудно потомъ разработать и провести до частныхъ точку зрѣнія, разъ поставленную на видъ. Ибо въ этихъ обѣдлахъ и краткихъ указаніяхъ признана въ высшей степени важная точка зрѣнія географической науки, имѣнно большое значеніе ареальныхъ отношеній (расчлененіе береговой линіи).—Въ заключеніе Баконъ нѣтается бросить свой сравнительный взглядъ еще на искусства и науки и схватываетъ и здѣсь встрѣчающіяся аналогіи. Какъ примѣръ, онъ беретъ реторику и музыку, математику и логику. Въ первыхъ двухъ онъ находитъ подобныя троны и фигуры, во вторыхъ двухъ — подобныя пріемы мышленія. Реторической фигурѣ, называемой «praeter expectationem», совершенно соответствуетъ музыкальная «declinatio cadentiae». Математика имѣетъ аксіому: если двѣ величины равны третьей, то онѣ равны и между собой. Этому совершенно соответствуетъ логическая форма силлогизма, соединяющая два понятія посредствомъ третьяго.

Мы не говоримъ о научномъ достоинствѣ и значеніи всѣхъ этихъ аналогій, сдѣланныхъ въ видъ примѣровъ. Онѣ важны намъ для познанія Бакона, не менѣе по своему содержанію, какъ и по тому способу, по которому онѣ открываются. Онѣ показываютъ умъ, обладающій величайшей шириной взгляда и соответственнымъ тому остроуміемъ въ комбинаціяхъ. Баконъ употребляетъ аналогіи не какъ предметъ, а какъ инструментъ, какъ вспомогательное средство своего метода; онъ употребляетъ это средство расточительно, какъ этого слѣдо-

вало ожидать отъ его склонности и обилія его силъ; онъ выходитъ вслѣдствіе этаго далеко за предѣлы метода и есть опасность что онъ, несмотря на всѣ старанія, не только покинетъ методъ, но даже станетъ дѣйствовать вопреки ему. Ибо въ сущности каждая аналогія есть *anticipatio mentis*. Но сущность баконовскихъ аналогій показываетъ, что онъ искалъ болѣе того, что даетъ опытъ. Онъ искалъ этимъ путемъ того, чего не могъ открыть однимъ путемъ индукціи: единства природы въ средствѣ всѣхъ вещей или гармоніи мірозданія. Здѣсь мы находимъ Бакона въ союзѣ съ Лейбницемъ и его послѣдователями, какъ прежде въ союзѣ со Спинозою и Декартомъ. Мы не найдемъ здѣсь противорѣчій, если и къ нему самому примѣнимъ тотъ сравнительный взглядъ, который онъ имѣлъ для цѣлой природы, если мы укажемъ его духовное средство, его аналогіи: это будутъ его «параллельныя инстанціи», примѣненные къ нашему изслѣдованію. Онъ не уменьшаютъ его оригинальности, а только озаряютъ его обширный умъ. Что въ Лейбницѣ было основоположительнымъ направленіемъ, то у Бакона было дополнительнымъ. Что у того было аксіомою, то у этого вспомогательное построеніе, и обратно. Лейбницъ такъ же сильно нуждался въ индукціи, какъ Баконъ въ аналогіи. <sup>1)</sup>

Умъ Бакона идетъ дальше его метода, но въ методѣ заключается сила, образующая эпоху, и здѣсь намъ слѣдуетъ понять его противоположность съ древностью и съ зависящей отъ нея философій. При этомъ мы совершенно переносимся въ умъ Баконъ, и представляемъ себѣ эту противоположность такъ, какъ ее понималъ самъ Баконъ.

---

<sup>1)</sup> Смотри мою Исторію Новой Философій, т. II. Лейбницъ и его школа. Гл. IV; гл. VIII, № II.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Отношеніе баконовской философіи къ предшествовавшей философіи.

Вотъ въ главныхъ чертахъ итогъ баконовской философіи и послѣдовательный порядокъ хода ея идей:

1) Наука должна служить человѣку принося ему пользу. Она должна служить ему посредствомъ изобрѣтеній: цѣль ея есть господство человѣка.

2) Изобрѣтательною наука можетъ стать только посредствомъ точнаго познанія вещей: ея средство есть объясненіе природы.

3) Правильное объясненіе природы возможно только посредствомъ чистаго и методическаго опыта. Чистъ опытъ тогда, когда онъ судить не по идоламъ и человѣческимъ аналогіямъ, когда онъ никакимъ образомъ не антропоморфизируетъ вещи, когда онъ есть ли что иное какъ экспериментирующее воспріятіе. Методиченъ опытъ, когда онъ — истинная индукція. Индукція истинна, когда она выводитъ за-



коны изъ многихъ случаевъ посредствомъ точнаго и критическаго сравненія фактовъ. Сравненіе будетъ критическимъ, когда противопоставляетъ положительнымъ инстанціямъ отрицательныя. А ускорить индуктивный выводъ можно посредствомъ изслѣдованія прерогативныхъ инстанцій. Такимъ образомъ устроенный опытъ избѣгаетъ повсюду, какъ въ исходной точкѣ, такъ и во всемъ своемъ ходѣ, всѣхъ шаткихъ и лишъ временныхъ гипотезъ.

Этимъ Баконъ ставитъ свой принципъ и самого себя въ противоположность прошедшему. Онъ находитъ въ своихъ принципахъ всѣ условія, чтобы вполне обновить науку, на что до сихъ поръ никто не имѣлъ мужества и силы; онъ чувствуетъ себя посетелемъ этого обновляющаго духа, реформаторомъ науки. «Никто, — говоритъ Баконъ, — до сихъ поръ не имѣлъ столько настойчивости и силы духа, чтобы рѣшить и заставить себя: совершенно отвергнуть всѣ общепринятая теоріи и понятія, и направить такимъ образомъ очищенный и проясненный умъ снова на частности. Поэтому человѣческой разумъ до сихъ поръ былъ смѣшеніемъ многихъ вѣрованій, случайныхъ опытовъ и дѣтскихъ понятій. И наука никакъ не прійдетъ въ лучшее положеніе, если мы въ зрѣломъ возрастѣ, съ здоровыми чувствами и очищеннымъ умомъ не обратимся снова къ опыту и частностямъ.» <sup>1)</sup> «Но въ этомъ отношеніи людямъ можетъ подать надежду мой собственный примѣръ. Говорю это не изъ хвастовства, а ради всеобщаго блага. Если кто не довѣряетъ дѣлу, то пусть посмотритъ на меня, — человѣка какъ и другіе люди: какъ я, при моихъ лѣтахъ, заваленный государственными дѣлами, не поддерживаемый крѣпкимъ здоровьемъ и потому вынужденный терять много времени, вполне первый попытался взяться за

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 97.

дѣло безъ всякихъ предшественниковъ, по слѣдамъ которыхъ я могъ бы идти; какъ я остаюсь совершенно одинъ и однакоже нашелъ истинный путь, подчинилъ умъ однимъ вещамъ, и самое дѣло, какъ я думаю, подвинулъ нѣсколько впередъ.»<sup>1)</sup>

Если мы теперь сравнимъ философію Бакона съ предшествовавшей, то во всѣхъ тѣхъ точкахъ, цѣль которыхъ — научное обновленіе, получится рѣшительная противоположность. Баконъ даетъ наукѣ другую цѣль, другое основаніе, другое направленіе.

## I. ПРАКТИЧЕСКАЯ ЦѢЛЬ.

### ДОГМАТИЗМЪ И СКЕПТИЦИЗМЪ.

Баконъ направляетъ науку непосредственно къ человѣческой пользѣ и ея фактору, изобрѣтенію; онъ хочетъ сдѣлать ее общепользною и практической, и съ этой точки зрѣнія возстаетъ противъ предшествовавшаго научнаго характера, который былъ теоретиченъ и доступенъ лишь немногимъ. Изъ дѣла школы, чѣмъ наука была до него, Баконъ хочетъ превратить науку въ дѣло жизни, не потому что такъ вздумалось, а потому, что этого требуютъ его основоположенія. Баконевскій планъ обновленія находится въ подобной же противоположности къ прежней философіи, какъ кантовскій. Кантъ хотѣлъ сдѣлать философію критической, Баконъ — практической. Первый видитъ во всѣхъ прежнихъ системахъ некритическую философію, второй непрактическую. При этомъ поголовномъ сужденіи, высказываемомъ тѣмъ и другимъ съ столь различныхъ точекъ зрѣнія, тотъ и другой

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 113.

одинаково не въ состояніи справедливо отнести къ философскимъ созданіямъ прошлаго времени. Они сходятся въ томъ положеніи, что всякая философія до нихъ была безплоднымъ умозрѣніемъ, что системы прошлаго подлежатъ противоположности догматизма и скептицизма и именно потому взаимно уничтожаютъ свои результаты. Для Канта представители догматической и скептической философіи суть Вольфъ и Юмъ, для Бакона—догматическіе аристотелики и академическіе скептики. «Одни,—говоритъ Баконъ,—приходятъ къ цѣли ложной и легкомысленной, другіе намѣренно не идутъ ни къ какой.»<sup>1)</sup> Чтобы заключить въ одномъ общемъ выраженіи объ эти эпохи новой философіи, можно сказать такъ: Баконъ и Кантъ, убѣжденные въ безплодіи предшествовавшаго умозрѣнія, оба хотятъ сдѣлать философію плодотворной и въ этомъ смыслѣ практической. Баконъ направляетъ ее къ практическому познанію природы, Кантъ къ практическому самопознанію. Самый зрѣлый плодъ баконовской философіи есть изобрѣтеніе въ смыслѣ человѣческаго господства, а кантовской философіи — мораль въ смыслѣ человѣческой свободы и автономіи.

Безплодіе какъ слѣдствіе теоретическаго философствованія—вотъ въ чемъ Баконъ безпрестанно упрекаетъ прошлое. Люди воображаютъ себѣ, что они много знаютъ въ своихъ системахъ принятыхъ отъ прошлаго; поэтому они не идутъ впередъ, а остаются въ бездѣйственномъ покоѣ. Воображаемое богатство—причина ихъ бѣдности.<sup>2)</sup> «Мудрость,—говоритъ Баконъ,—полученная нами отъ грековъ, миѣ кажется дѣтствомъ науки; она какъ ребенокъ способна къ болтовнѣ, но безсильна и незрѣла для свидѣтельства.

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I, 67.

<sup>2)</sup> *Opinio copiae = causa inopiae. Cog. et Visa, p. 579. Cf. praef. Nov. Org. p. 271.*

Еслибы эта наука не была мертвымъ капиталомъ, то она никакъ не могла бы оставаться въ старой колеѣ въ теченіе столѣтій, не двигаясь впередъ; теперь же не только положенія, которыя прежде были утверждаемы, снова подлежатъ утвержденію, но и то, что было задачей, остается задачей, и не только не разрѣшается празднымъ толкованіемъ, а запутывается имъ. Ходъ преданій постоянно представляетъ учителей и учениковъ, и ни разу ни одного изобрѣтателя, ни одного человѣка, который бы умножилъ и продолжилъ изобрѣтенія. Совершенно противное мы видимъ въ механическихъ искусствахъ. Какъ будто дыша жизненнымъ воздухомъ, они растутъ и усовершенствуются съ каждымъ днемъ. Напротивъ философія и умозрительныя науки, подобно статуямъ, окружены поклоненіемъ и почестями, но не двигаются съ мѣста.»

## II Физическая основа.

Такъ какъ Баконъ ставитъ цѣлью для науки изобрѣтеніе, то онъ дѣлаетъ ея основой физику. Въ этомъ онъ противорѣчитъ всѣмъ вѣкамъ философіи до него: схоластикѣ, которая въ сущности была лишь теологія, римской философіи, которая главнымъ образомъ занималась моралью, греческо-класической, которая основывала физику на метафизикѣ. Прежде всего Баконъ констатируетъ фактъ предшествовавшего безплодія философіи; потомъ онъ изслѣдуетъ основанія жалкаго положенія наукъ: первое изъ этихъ основаній онъ находитъ въ томъ, что въ исторіи человѣчества вообще наукамъ принадлежала лишь самая малая часть времени, второе въ томъ, что изъ самой научной работы на долю естественныхъ наукъ выпало всего меньше. «И однакоже, — продолжаетъ онъ, — наука о природѣ есть мать всѣхъ наукъ. Всѣ искусства и науки, какъ скоро они будутъ оторваны отъ этого корня, могутъ правда еще быть обработаны



формально, но не могутъ дальше развиваться.» «Изъ двухъ съ половиной тысячелѣтій человѣческой исторіи наукамъ принадлежали едвали шесть столѣтій. Есть только три научныхъ періода: греческій, римскій и новоевропейскій. И всѣ три были неблагопріятны для науки о природѣ. Послѣ того, какъ христіанская вѣра распространилась по свѣту, лучшіе умы должны были обратиться къ теологін; имъ были посвящены всѣ награды и вспомогаельныя средства. Изученіе теологін занимало третій вѣкъ науки на новоевропейскомъ западѣ; въ теченіе втораго философскія изслѣдованія имѣли предметомъ мораль, занимавшую у язычниковъ мѣсто теологін. Кромѣ того первые умы занимались тогда политическими дѣлами, которыя, при объемѣ римскаго государства, требовали для себя почти всѣхъ силъ. Тѣ же времена, когда у грековъ повидимому явилась натурфилософія, были весьма непродолжительны. Ибо прежде всего были такъ называемые семь мудрецовъ, которые, за исключеніемъ Фалеса, занимались только моралью и политикой, а потомъ, когда Сократъ свелъ философію съ неба на землю, моральная философія еще болѣе усилилась и сдѣлала умы чуждыми наукѣ о природѣ. Между тѣмъ пусть не ожидаютъ, чтобы науки значительно подвинулись впередъ, пока физика не проникнетъ въ отдѣльныя науки и онѣ наоборотъ не будутъ сведены на физику. Астрономія, оптика, музыка, большая часть механическихъ искусствъ, даже медицина и (что многихъ еще больше удивитъ) также мораль, политика и логика, потому такъ слабы, ненадежны и шатки, что онѣ какъ самостоятельныя и особенныя науки, какими ихъ сдѣлали, не питаются болѣе наукой о природѣ. И нѣтъ ничего дивнаго въ томъ, что науки не растутъ, когда они оторваны отъ своихъ корней.» <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I. Aph. 78—80 (incl.)

### III. Антиформалистическое направление.

Бaconъ при объясненіи природы отвергаетъ всё идолы, каковы цѣли, родовыя понятія, формы,—какъ человѣческія аналогіи, чуждыя самимъ вещамъ. Цѣлямъ онъ противопоставляетъ причины, родовымъ понятіямъ единичныя вещи, абстрактнымъ формамъ матеріальныя качества, и такимъ образомъ отрицаетъ все, что дѣлаетъ объясненіе природы теологическимъ, идеалистическимъ, вообще отвлеченнымъ. Чтобы соединить эти противоположности въ одномъ выраженіи, скажемъ: Baconъ составляетъ оппозицію противъ всецѣлой формальной философіи, которая до него имѣла главную силу, какъ по объему, такъ и по продолжительности своей власти. Подъ формальной, враждебной для него философіей, Baconъ разумѣетъ: аристотелевско-схоластическую, платоновско-аристотелевскую, пифагорейско-платоновскую. Всѣ эти системы подлежатъ руководящей точкѣ зрѣнія конечныхъ причинъ, которая въ глазахъ Baconа составляютъ иллюзію человѣческаго ума (*idolon tribus*). Творенія формальной философіи суть историческія развитія этого заблужденія. Они суть идолы, занимающія въ философіи поприще человѣческаго духа: поэтому въ глазахъ Baconа они суть *idola theatri*.<sup>1)</sup>

Итакъ, вотъ въ точныхъ словахъ противоположности, обозначающія историческій характеръ baconовской философіи: теоретической философіи она противопоставляетъ практическую въ смыслѣ полезной культуры, метафизикъ и теологін, бывшимъ до сихъ поръ фундаментомъ науки,—физику, формальной философіи — матеріальную, обыкновенному опыту научный.

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 62—66 (excl.)

## І. Противоположность Бакона съ Аристотелемъ.

Всѣ эти противоположности сосредоточиваются (для Бакона) въ Аристотелѣ, которому въ царствѣ предшествовавшей философіи принадлежала диктатура. <sup>1)</sup> Онъ превозносилъ теорію, какъ высокій порывъ ума, въ которомъ мы уподобляемся богамъ. Онъ систематически развилъ метафизику и основалъ на ней объясненіе природы. Онъ былъ настоящей научный носитель формальной философіи и творецъ ея логики: онъ подвелъ физику подъ телеологическую точку зрѣнія, укрѣпивъ сперва эту точку метафизически, и привелъ всю греческую формальную философію въ систему, посредствомъ которой господствовалъ надъ средними вѣками. И наконецъ на Аристотелѣ (въ глазахъ Бакона) лежитъ вина предшествовавшаго неметодическаго и непрактическаго опыта, ибо онъ ввелъ въ философію индукцію, не очистивъ ея критически и не устроивъ логически. Аристотель вмѣстѣ съ безплодной логикой пустилъ въ ходъ нелогическій опытъ: итакъ чего же великаго могла достигнуть слѣдовавшая ему философія, когда она имѣла такія тупыя орудія? Такимъ образомъ въ глазахъ Бакона подъ именемъ Аристотеля соединяются всѣ *idola theatri*, занимающіе поприще науки. На эту точку поэтому онъ устремляетъ всѣ возраженія, выставляемыя имъ противъ древности и прошлаго. Имя Аристотеля составляетъ какъ-бы выдающееся остріе, которое должно принять всѣ громы, бросаемыя Бакономъ противъ прежней философіи. Мы должны въ устахъ Бакона принимать это имя не столько за *nomen proprium*, сколько за *nomen appellativum*, для того чтобы Баконъ не казался несправедливымъ въ отношеніи къ дѣйстви-

---

<sup>1)</sup> Ср. *Cog. et Visa*, p. 585.

тельному Аристотелю. Пасколько онъ проникъ и понялъ его, — вопросъ, котораго мы не касаемся. Ибо мы не изслѣдуемъ здѣсь, что такое былъ Аристотель, а то, какъ Баконъ представлялъ себѣ его. Онъ боролся въ Аристотелѣ съ теоретикомъ, метафизикомъ, формалистомъ и эмпирикомъ. Онъ самъ себя сдѣлалъ воплощеннымъ Анти-Аристотелемъ.

Аристотелевскому Органону Баконъ противопоставляетъ свой въ двойномъ отношеніи: онъ противъ аристотелевской логики выставляетъ опытъ, противъ аристотелевскаго опыта, который имъ ставится наравнѣ съ обыкновеннымъ, методическій опытъ. Силлогизму онъ противопоставляетъ индукцію, аристотелевской индукціи — истинную. Въ томъ и въ другомъ случаѣ его тактика одинакова: какъ относительно силлогизма, такъ и относительно аристотелевскаго опыта Баконъ показываетъ, что они безплодны, непрактичны, въ физическомъ смыслѣ негодны.

#### Силлогизмъ

безплоденъ, ибо онъ не можетъ ничего новаго открыть, ничего неизвѣстнаго найти, а можетъ только въ порядкѣ заключенія представить понятія, которыя уже извѣстны. Онъ есть лишь форма мысли, предполагающая для своего наполненія извѣстное содержаніе. Но истинная наука хочетъ сама находить свое содержаніе, а не приводить лишь въ порядокъ то, что уже дано. Она отъ извѣстнаго ищетъ неизвѣстнаго. Такимъ образомъ силлогизмъ, который только связываетъ извѣстное, есть бесполезный инструментъ въ рукѣ науки, нисколько не помогающій ей изслѣдованіямъ, нисколько не содѣйствующій ей цѣлямъ. Логика, дѣйствующая силлогистически, не можетъ составить никакой науки: «она не годна, — какъ говорить Баконъ, — для нахождения научныхъ истинъ.» <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I, Aph. 11, p. 280.



Въ самомъ дѣлѣ изъ чего состоитъ силлогизмъ? Изъ суждений или посылокъ. А послыжки? Изъ словъ. Но слова суть знаки для понятій, а самыя понятія суть прежде всего неясныя и отвлеченныя представленія вещей, сдѣланныя и предвзятыя безъ основательнаго изслѣдованія, принятыя и передаваемыя на вѣру. Такимъ образомъ силлогизмъ основывается, если его разложить на его послѣднiе элементы, на неясныхъ и невѣрныхъ опредѣленiяхъ. <sup>1)</sup> Эти невѣрныя опредѣленiя формальная логика дѣлаетъ законной монетой, такъ на нихъ смотритъ и за нее ихъ выдаетъ. Такимъ образомъ эта логика служить не къ тому, чтобы изслѣдовать истину, а скорѣе къ тому, чтобы укрѣплять заблужденiе; она не только бесполезна, а даже вредна. <sup>2)</sup> Силлогизмъ живетъ одними словами; онъ можетъ дѣлать одни слова, а не открытiя; онъ годится не для дѣлъ, а только для рѣчей, а одно много-рѣчiе не приноситъ никакой пользы. Словесное искусство служить не «regnum hominis», а только «munus professorium».

Не такъ, какъ эта логика, дѣйствуетъ опытъ. Онъ доказываетъ не словами, а дѣлами. Онъ демонстрируетъ *ad oculos*. Онъ не говоритъ, а экспериментировать. Посредствомъ инструмента онъ исправляетъ наше чувственное воспрiятiе и дѣлаетъ его соразмѣрнымъ вещамъ. «Мы должны—говоритъ Бакоиъ въ своихъ *Cogitata et Visa*,—прибѣгнуть къ способу доказательства, руководящемуся опытами (*per artem*). Относительно силлогизма, который у Аристотеля занимаетъ мѣсто оракула, мы можемъ не много распространяться. Гдѣ дѣло идетъ объ ученiяхъ, основывающихся на чело-вѣческихъ мнѣнiяхъ, какъ напримѣръ въ нравственныхъ и политическихъ матерiяхъ, онъ можетъ быть полезенъ

---

<sup>1)</sup> *Nov. Org. Lib. I. Aph. 14. Cf. Cog. et Visu, p. 589. De augm. scient. Lib. V, cap 2.*

<sup>2)</sup> *Nov. Org. Lib. I. Aph. 12.*

и въ извѣстномъ смыслѣ двигаетъ дѣло впередъ. Но для тонкости и сокровенности явленій природы онъ негоденъ и недостаточенъ. Такимъ образомъ остается, какъ единственное средство и единственное убѣжище, — индукція. На нее мы возлагаемъ нашу основательную надежду, такъ какъ она съ прилежаніемъ и точнымъ стараніемъ вопрошаетъ самыя вещи, собираетъ ихъ свидѣтельства и представляетъ ихъ разуму. »<sup>1)</sup> И такъ прочь силлогистика, и пусть руководитъ насъ

Опытъ,

но не аристотелевскій, такъ какъ онъ точно такъ же бесплоденъ, какъ силлогизмъ; онъ неменѣе его мнуетъ истинную цѣль всякаго научнаго изслѣдованія. Разумнымъ образомъ логика должна бы была открывать намъ истины, а опытъ дѣла, первая должна бы намъ доставлять новыя познанія, а второй новыя изобрѣтенія. Но аристотелевская логика нисколько не способствуетъ «*ad inventionem scientiarum*», и аристотелевскій опытъ — «*ad inventionem operum*.» И эта логика и этотъ опытъ неспособны къ открытію и потому бесполезны. Аристотелевскій опытъ бесплоденъ по двоякому основанію: именно, онъ или есть простое описаніе, обширный, безформенный матеріалъ (какъ силлогизмъ былъ пустой безсодержательной формой), «очень простодушный и совершенно дѣтскій способъ, — какъ говоритъ Баконъ, — который перечисляетъ отдѣльные случаи и потому никогда не заключаетъ съ необходимостью, а всегда шатко и ненадежно», слѣдовательно не ведетъ ни къ какому познанію законовъ, ни къ какому объясненію природы, ни къ какому изобрѣтенію, а остается сухимъ и бесплоднымъ. Или же этотъ опытъ изъ немногихъ случаевъ тотчасъ заключаетъ къ самымъ общимъ за-

---

<sup>1)</sup> Cog. et Visa, p. 590.

конамъ, не обращая вниманія на отрицательныя инстанціи, не расширяя своего пути основательнымъ сравненіемъ разнообразныхъ случаевъ, или же не сокращая его отысканіемъ прерогативныхъ инстанцій. Онъ не находитъ, а отвлекаетъ законы: такимъ образомъ онъ не методиченъ и не критиченъ. Онъ не изслѣдуетъ, а предвзываетъ (антиципируетъ) природу. Онъ переходитъ отъ единичныхъ фактовъ къ общимъ законамъ какъ—бы взлетая, а не шагъ за шагомъ, степень за степенью. Его ошибка состоитъ въ необузданномъ нетерпѣннѣ (*inopae impatientia*), которое не даетъ опыту отдохнуть, и составляетъ причину, что онъ не восходитъ вверхъ, а взлетаетъ и такимъ образомъ минуется цѣль, достиженіе которой все ему кажется медленнымъ. Онъ тотчасъ хватается за самыя верховныя законы, опредѣляетъ первыя причины явленій, прежде чѣмъ узналъ ихъ среднія причины, и потомъ мечтаетъ силлогистическимъ искусствомъ дополнить недостающіе члены въ цѣпи существъ. <sup>1)</sup> На подобномъ опытѣ нельзя основать никакого эксперимента, никакого изобрѣтенія; и такъ онъ столько же бесплоденъ, какъ и силлогизмъ.

На мѣсто этого опыта Баконъ ставитъ изобрѣтательный опытъ, идущій другимъ путемъ. «Два пути,—говоритъ Баконъ,—ведутъ къ истинѣ. Одинъ взлетаетъ отъ чувственныхъ воспріятій къ самымъ общимъ аксіомамъ и отсюда ищетъ среднихъ. Этотъ путь общеупотребительный. Другой ведетъ отъ чувственныхъ воспріятій къ аксіомамъ, восходя непрерывно и постепенно и лишь наконецъ доходя до самыхъ общихъ аксіомъ. Этотъ путь истинный, но еще не пробованный.» <sup>2)</sup> Истинный путь отъ явленій къ самымъ высшимъ законамъ природы ведетъ чрезъ

---

<sup>1)</sup> *Cog. et. Visa*, p. 589 sub finem.

<sup>2)</sup> *Nov. Org. Lib. I*, 19, p. 281.

постепенный рядъ аксіомъ. Этотъ постепенный рядъ составляетъ въ отличіе отъ предшествовавшаго опыта характеристическій признакъ бакоповскаго опыта. «Человѣческой умъ не долженъ перескакивать или перелетать отъ частныхъ къ самымъ отдаленнымъ и общимъ аксіомамъ, и потому посредствомъ найденной такимъ образомъ истины отыскивать среднія аксіомы. Такъ дѣлали до сихъ поръ. Умъ долженъ налагать узду на порывистое, влекущее впередъ стремленіе; тѣмъ болѣе, что это стремленіе ему внушено и въ немъ воспитано силлогистическими аргументаціями. Наука же только тогда можетъ процвѣтать, когда мы по дѣйствительной лѣствицѣ, со ступени на ступень, полнымъ рядомъ, въ которомъ нѣтъ недостатка ни въ одномъ членѣ, нѣтъ никакого промежутка, будемъ подвигаться отъ отдѣльныхъ вещей къ самымъ высшимъ законамъ, отъ нихъ къ среднимъ, такъ что каждый законъ всегда объемлетъ болѣе, чѣмъ ближайшій ему предшествующій, и лишь наконецъ къ самымъ общимъ законамъ. Ибо самые низшіе законы совершенно близко граничатъ съ простымъ опытомъ, самые же высшіе и всеобщіе суть простые понятія, отвлеченныя и безъ опредѣленнаго содержанія. Напротивъ средніе, находящіеся между двумя крайностями, суть дѣйствительные, опредѣленные, живые законы. На нихъ основываются человѣческія дѣла и сами первые принципы. Поэтому мы должны не придавать человѣческому духу крылья, а положить на него свинецъ и тяжести, чтобы удержать и укротить его полеть.» <sup>1)</sup>

Силлогистика и опытъ,

эти два орудія аристотелевской философіи, находятся, какъ заключаетъ Бакопъ, во взаимной связи; они дополня-

<sup>1)</sup> Nov. Org. I. Aph. 104, p. 312.



ють другъ друга, взаимно другъ друга поддерживая. Силлогистикѣ нуженъ вещественный опытъ, чтобы получить изъ него содержаніе, на которое она должна наложить свою умозаключительную форму. Опыту нужна силлогистика, чтобы съ ея помощью найти средніе члены между явленіями и общими законами. Безъ опыта силлогистика была бы пуста и неподвижна. Безъ силлогистики опытъ былъ афористиченъ и не могъ бы принять даже видимости систематическаго порядка.

Алчущему открытій уму нечего ожидать ни отъ того, ни отъ другаго. Его способъ познанія есть логическій опытъ, или изобрѣтательная логика. Ее Баконъ противопоставляетъ Аристотелю, какъ логику, такъ и эмпирику. Логическій опытъ, какъ опытъ отличается отъ формальной (чуждой опыта) логики, и какъ логика отъ обыкновеннаго (не логическаго) опыта. Онъ относится къ тому и другому, по выраженію Бакона, какъ вино къ водѣ. «Мы должны примѣнить къ себѣ,—говоритъ неоднократно Баконъ,— ту мѣткую остроту, что невозможно одинаково думать тѣмъ, кто пьетъ воду и вино. Всѣ другіе, какъ древніе, такъ и новые, пили въ наукѣ грубый сокъ, какъ-бы воду, которая или непосредственно текла изъ самого ума, или добывалась діалектическимъ искусствомъ, какъ вода изъ земли колесами. Мы же напротивъ пьемъ другое питье и предлагаемъ его во всемъ другомъ: то, которое добыто изъ безчисленныхъ гроздьевъ, созрѣвшихъ вполне, собранныхъ съ вѣтвей и очищенныхъ, потомъ выдавленныхъ въ тискахъ, наконецъ очищенныхъ и процѣженныхъ въ сосуды. Поэтому пить ничего страшнаго, что мы не согласны съ пьющими воду.»<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. Lib. I, 123. Cf. Cog. et Visa, p. 590. Очевидно Баконъ подъ «*aquam, sponte ex intellectu manantem*» разумѣетъ силлогистику, а подъ «*aquam per dialecticam tanquam per rotas ex puteo*

## II. Противоположность и сродство Баконъ въ отношеніи къ Платону.

ЕГО СУЖДЕНІЕ ОБЪ АРИСТОТЕЛѢ И ПЛАТОНѢ.

Въ сферѣ формальной философіи, противъ которой по изложеннымъ основаніямъ Баконъ возсталъ *ex diametro*, самъ онъ дѣлаетъ замѣчательное различіе между Аристотелемъ и Платономъ. Платонъ кажется ему болѣе высокимъ умомъ, болѣе геніальной головой. <sup>1)</sup> Хотя эти величайшіе философы классической древности оба въ своихъ системахъ одинаково далеко отклонились отъ истиннаго образа природы, хотя они оба заражены идолами, но платоновскіе идолы столько же поэтичны, какъ аристотелевскіе софистичны. <sup>1)</sup> Заблужденія Платона, какъ ни мало раздѣляетъ ихъ Баконъ, кажутся въ его глазахъ достолюбезнѣе и естественнѣе. Онъ скорѣе извиняетъ фантазіи, когда она заблуждается, чѣмъ разсудку. Понятія Бакона конечно были далеки отъ всякой поэзіи, но у него было подвижное воображеніе, и воспримчивое чувство для прелестей поэзіи, и это чувство было привлечено поэтическимъ Платономъ. Поэтическая черта въ Баконѣ, обнаруживающаяся не только въ этомъ болѣе предпочтеніи къ Платону, но не рѣдко охватывающая его слогъ

---

haustam»—опытъ, который какъ-бы однимъ ударомъ извлекаетъ изъ немногихъ фактовъ самыя общія аксіомы. Въ параллельномъ мѣстѣ *Cog.* онъ выражаетъ тоже самое словами «*industria quadam haustum (liquorem).*»

<sup>1)</sup> *Platonem virum sine dubio altioris ingenii fuisse. Cog. et Visa, p. 585.*

<sup>2)</sup> *Platonem — tam prope ad poetac, quam illum (Aristotelem) ad sophistac partes accedere. Cog. et Visa, p. 585.*

и направляющая выборъ его примѣровъ, снова доказываетъ то, что Гумбольдтъ прекрасно замѣтилъ однажды относительно Колумба, именно, что поэтическая фантазія обнаруживается во всякаго рода величинъ человѣческихъ характеровъ. <sup>1)</sup>

Баконъ судить и различаетъ Платона и Аристотеля почти такъ, какъ въ настоящее время многіе имѣютъ обычай поступать относительно Шеллинга и Гегеля. Онъ обоимъ противопоставляетъ точное изслѣдованіе, которое Платонъ испортилъ фантазіей, а Аристотель діалектикой: «Величайшій примѣръ софистической философіи есть Аристотель. Онъ исказилъ науку о природѣ своей діалектикой, заставивъ міръ происходить изъ категорій.» Итакъ Аристотеля Баконъ упрекаетъ въ томъ, что онъ разрѣшаетъ дѣйствительность въ категоріи, Платона въ томъ, что онъ превращаетъ и пересоздаетъ дѣйствительность въ образы фантазіи: первый на мѣсто вещей ставитъ логическія схемы, второй поэтическія воззрѣнія, и тотъ и другой — идолы. Платонъ мистиченъ и поэтиченъ, Аристотель діалектиченъ и софистиченъ. Такъ судилъ тогда Баконъ о классическихъ философахъ древности. Совершенно такъ же почти всѣ судятъ теперь о Шеллингѣ и Гегелѣ. Мы говоримъ это безъ всякаго пристрастія; насъ интересуетъ только самый фактъ, который мы констатируемъ: что нынѣ о Шеллингѣ и Гегелѣ судятъ не только подобно, но буквально такъ, какъ Баконъ судилъ тогда о Платонѣ и Аристотелѣ. Не безъ основанія многіе указывали на сродство между Гегелемъ и Аристотелемъ, между Шеллингомъ и Платономъ. Можно составить пропорцію: какъ къ нашему вѣку относятся два нѣмецкихъ идеалиста, такъ относились къ баконовскому два греческихъ. Здѣсь дѣло идетъ не о разстояніи времени, а о научной величинѣ. Если нынѣ почти всѣ судятъ о нѣмец-

<sup>1)</sup> A. von Humboldt, Ansichten der Natur, Bd. I. S. 256—257

ких философахъ такъ, какъ Баконъ судилъ объ среднихъ имъ по духу философахъ древности, то мы считаемъ это сужденіе за важный признакъ того, какъ далеко настоящее время подвинулось на баконовскую точку зрѣнія. Это сужденіе свидѣтельствуетъ о сродствѣ нынѣшняго образа мыслей съ баконовскимъ. Мы слишкомъ высокаго мнѣнія о Баконѣ, чтобы дурно думать объ этой чертѣ настоящего. Одного только она не доказываетъ: что неблагоприятный образъ мыслей нашего времени относительно послѣднихъ системъ философіи — есть нѣчто новое и оригинальное. Одного только не возвѣщаетъ она, — что многіе, будучи не знакомы съ исторіею, обѣщаютъ: —новой эпохи! Напротивъ, этотъ образъ мыслей есть только рукавъ того обширнаго умственнаго теченія, которое начинается съ Бакона. Вотъ почему мы такъ тщательно и съ такимъ интересомъ объясняемъ это важное начало; вотъ почему мы стараемся представить настоящему времени въ ясномъ зеркалѣ дѣйствительный образъ Бакона, которому оно подражаетъ въ большинствѣ безсознательно, но, вообще говоря, конечно не безъ основаній.

ПЛАТОНОВСКІЙ ИДЕАЛИЗМЪ.

Баконъ отвергаетъ какъ платоновскія идеи, такъ и аристотелевскія категоріи: и тѣ и другія для него отвлеченныя, бесплодныя, ничего не объясняющія въ природѣ формальныя понятія. Но платоновская философія считаетъ свои идеи, которыя въ дѣйствительности суть идолы, за божественные прототипы самихъ вещей: она обоготворяетъ свои идолы и такимъ образомъ является реалистическому мыслителю какъ апопееза заблужденія; она подкупаетъ умъ посредствомъ воображенія и кажется ему, въ этомъ отношеніи, логической порчей, фантастической философіей. «Ибо челове́че-



скій умъ, — говоритъ Баконъ, — точно также подверженъ вліянію фантазій, какъ и вліянію общепринятыхъ понятій. Одинъ родъ философовъ, жадный до споровъ и софистическій, запутываетъ умъ; напротивъ другой, фантастическій, гордый, поэтическій родъ льститъ ему. Умъ, какъ и воля, имѣетъ свое честолюбіе, именно въ высокихъ и стремящихся душахъ. Прекрасный примѣръ этого рода философовъ между греками — Пифагоръ, впрочемъ обремененный и испорченный множествомъ суевѣрныхъ теорій. Напротивъ онасѣе и тоньше онъ является въ Платонѣ и его школѣ. Здѣсь зло открывается во всѣхъ частяхъ философіи: вводится абстрактныя формальныя понятія, конечныя причины и первыя основанія; напротивъ средія причины и все къ нимъ принадлежащее оставляется безъ вниманія. Здѣсь нужно руководствоваться величайшей предусмотрительностью. Ибо, изъ всѣхъ золъ, обожествленіе заблужденія (*errorem apothēosis*) есть самое худшее: можно считать умъ зараженнымъ (*pestis intellectualis*) если къ безумію присоединится еще благоговѣніе. Такому суетному безумію многіе изъ новыхъ предалися съ величайшемъ легкомысліемъ; такъ напримѣръ въ первой главѣ книги Бытія, въ книгѣ Іова и въ другихъ мѣстахъ Священнаго писанія они думали найти основанія науки о природѣ, ища такимъ образомъ мертвыхъ между живыми. Подобныя ложныя стремленія должны быть воздерживаемы тѣмъ болѣе, что изъ неразумнаго смѣшенія божественнаго и человѣческаго проиходитъ не только фантастическая философія, но и ложная религія. Вотъ почему мы хорошо сдѣлаемъ, если съ трезвымъ умомъ отдадимъ вѣрѣ, что ей принадлежитъ.»<sup>1)</sup> Имѣя въ виду чистоту науки, Баконъ прежде всего хочетъ предохранить отъ великаго чуждаго вмѣшательства ея основу, физику. «До сихъ поръ не было никакой чистой науки о при-

<sup>1)</sup> Nov. Org. I, Aph. 65, p. 291.

родѣ; она была заражена и испорчена въ аристотелевской школѣ—логикой, въ платоновской—естественнымъ богословіемъ, въ новоплатоновской—математикой, которая хотя должна граничить (связуясь) съ наукой о природѣ, но не должна ее производить. Только изъ чистой и безпримѣной науки о природѣ можно почерпнуть надежды для будущаго.»<sup>1)</sup>

Однакоже при такой діаметральной противоположности принциповъ и направленій существуетъ все—таки философская точка соприкосновенія между величайшимъ идеалистомъ древности и величайшимъ реалистомъ новаго времени.

#### ПЛАТОНОВСКИЙ МЕТОДЪ

сроденъ или гомогененъ баконовскому. Одинаковымъ образомъ первый находитъ идеи, второй законы вещей. Сократически-платоновскій методъ выдѣляетъ изъ представлений понятіе, баконовскій изъ явленій природы законъ. Въ томъ и въ другомъ случаѣ ходъ идей индуктивный: онъ начинается съ частнаго и возвышается до всеобщаго. Въ томъ и въ другомъ случаѣ индукція такова, что идетъ къ общему постепенно и непрерывно (*per gradus continuos*): въ первомъ случаѣ къ идеямъ, во второмъ къ законамъ; въ первомъ къ первообразу природы, во второмъ къ ея изображенію; въ первомъ къ конечнымъ причинамъ вещей, во второмъ къ ихъ дѣйствующимъ причинамъ. И что главное: этотъ постепенный ходъ индукціи ведетъ и у того и другаго чрезъ негативныя инстанціи: Платонъ по образцу Сократа заставляетъ каждое опредѣленіе понятія выдержать пробу отрицательныхъ инстанцій. Его опредѣленія постоянно исправляются и проясняются противорѣчащими случаями, которые здѣсь

---

<sup>1)</sup> Nov. Org. I, 96, p. 310.

не явленія природы, а опредѣленія понятій или сужденій. Въ разговорѣ о государствѣ дѣло идетъ объ идеѣ справедливости: справедливый, — такъ кажется Кефалосу, — долженъ отдавать каждому свое, слѣдовательно что занято возвратить, если другой требуетъ. «Справедливо ли также, — спрашиваетъ Сократъ, — возвратить занятое оружіе, если другой требуетъ его въ безуміи?» Очевидно нѣтъ. Вотъ отрицательная инстанція: она показываетъ, что первое опредѣленіе справедливости было слишкомъ широко и потому не подходило къ вещи. Справедливость не во всѣхъ случаяхъ такова, какъ ее представлялъ себѣ Кефалосъ. <sup>1)</sup> Пришлось бы переписать всѣ платоновскіе разговоры, еслибы мы вздумали собрать примѣры его отрицательныхъ инстанцій. — Точно также и Баконъ посредствомъ отрицательныхъ инстанцій дѣлаетъ пробу, существенны или нѣтъ найденныя условія нѣкотораго явленія природы. Платонъ экспериментировать съ понятіями, какъ Баконъ съ вещами; и тотъ и другой доказываютъ, подвергая доказываемое пробѣ, разбирая, во всѣхъ ли случаяхъ оно таково, какъ они думаютъ, т. е. заставляя его выдержать отрицательныя инстанціи. Итакъ оба экспериментируютъ: одинъ логически, другой физически; первый для того, чтобы найти истинное понятіе въ нашихъ представленіяхъ; второй, — чтобы найти истинные законы въ природѣ. Они идутъ одинаковымъ путемъ, т. е. *per veram inductionem*, къ противоположнымъ цѣлямъ. Это сродство Баконъ призналъ; оно дѣлаетъ его болѣе склоннымъ къ Платону, чѣмъ къ Аристотелю. Онъ самъ говоритъ объ этомъ слѣдующее: «Индукція, долженствующая служить къ твердому доказательству наукъ и искусствъ, должна очищать и просѣвовать природу, отдѣляя существенныя условія отъ случайныхъ; она должна проходить чрезъ отрицательныя инстанціи,

---

<sup>1)</sup> Platon de republica, lib. I, 331, С. а.

чтобы посредствомъ правильнаго заключенія приходитъ къ утвердительнымъ. И этого до сихъ поръ еще не дѣлали, даже не пытались дѣлать, кромѣ развѣ Платона, который по крайней мѣрѣ для очищенія своихъ опредѣленій и идей употреблялъ эту форму индукціи.» <sup>1)</sup>

Платоновская индукція ведетъ къ нѣкоторому міру идей, который образуется путемъ повтореннаго отвлеченія; баконовская индукція ведетъ къ изображенію дѣйствительнаго міра путемъ повтореннаго опыта. Съ точки зрѣнія Платона дѣйствительный міръ является изображеніемъ, для котораго философія старается найти первообразъ; напротивъ съ точки зрѣнія Баконъ дѣйствительный міръ является первообразомъ, изображеніе котораго хочетъ начертать философія. Платоновское отвлеченіе состоитъ въ анализированіи понятій; баконовскій опытъ въ анализированіи вещей. Анализъ вещей есть анатомическое раздѣленіе тѣлъ, его и требуетъ Баконъ вмѣсто платоновскаго отвлеченія; ему нужно «dissectio naturae», «anatomia corporum». «Ибо мы основываемъ въ чловѣческомъ духѣ истинный образъ міра такъ, какъ онъ есть, а не такъ, какъ каждому внушаетъ его умъ; и этотъ образъ можетъ быть найденъ только посредствомъ точнѣйшаго разложенія и раздѣленія вещей.» <sup>2)</sup>

### III. Средство Баконъ съ Демокритомъ и Атомистами.

Это ведетъ насъ къ послѣднему отношенію, образующему вмѣстѣ твердую точку соприкосновенія между баконовскою и греческою философіей. Противъ Аристотеля Баконъ возстаётъ изо всѣхъ силъ и на всѣхъ точкахъ. Онъ не хочетъ

<sup>1)</sup> Nov. Org. I, 105.

<sup>2)</sup> Nov. Org. I, Aph. 124.



имѣть съ нимъ ничего общаго. Его методъ кажется ему столь же бесполезнымъ и безплоднымъ, какъ и его ученіе. Платонъ представляетъ ему формальное средство: онъ находитъ здѣсь свой методъ, истинную индукцію, только употребляемую для пустыхъ цѣлей или бесполезныхъ изобрѣтеній. Ибо платоновскія идеи или созданія не имѣютъ ничего общаго съ человѣческой жизнью и не могутъ практически и образовательно вліять на нее.

Между тѣмъ есть одно ученіе древности, заключающее въ себѣ предметное средство съ Бакономъ: это противоположный полюсъ формальной философіи, — матеріализмъ или, какъ говорили древніе, фізіологія до-сократовскаго времени; это больше всего — атомистическая философія Демокрита, къ которой и невольнo и сознательно склоняется Баконъ и съ нимъ все слѣдующіе философы его направленія. Этотъ философскій вѣкъ, самый древній, жилъ еще въ живомъ созерцаніи природы, въ самой матеріи вещей, а не въ ея отвлеченныхъ формахъ. Принципы, которые полагались здѣсь въ основаніе вещей, были вещественнаго свойства и совпадали съ элементами. Нерасположеніе Бакона къ формальной философіи порождаетъ и объясняетъ его склонность къ матеріализму. Его противоположность съ Аристотелемъ производитъ и объясняетъ его средство съ Демокритомъ. Баконъ и Демокритъ составляютъ какъ-бы два полюса противоположныхъ формальной философіи, господствовавшей надъ классической древностью, а отсюда и надъ схоластическими средними вѣками. Демокритъ есть потусторонній, Баконъ посюсторонній полюсъ. «Лучше, — говоритъ Баконъ, — разѣкать природу, чѣмъ отвлекать отъ нея. Это и дѣлала школа Демокрита, которая глубже всехъ другихъ проникла въ самую природу.»<sup>1)</sup> Между всеми греческими фило-

<sup>1)</sup> Nov. Org., Lib. I, 51.

софами Баконъ называетъ атомистовъ самыми проникательными, имѣвшими и распространившими пониманіе настоящей науки о природѣ, такъ что платоновско-аристотелевская философія только тогда могла ихъ затмить и какъ-бы перевѣсить, когда варвары время переселенія народовъ, Гензерихи и Аттилы, уничтожили въ мірѣ научное пониманіе. Ибо въ образованной древности Демокритъ никогда не терялъ значенія. <sup>1)</sup> Демокритъ и весь вѣкъ досократовской философіи Баконъ противопоставляетъ силѣ Аристотеля. «Что Аристотель былъ больше погруженъ въ слова, чѣмъ въ живую истину вещей, всего лучше видно, — говоритъ Баконъ, — если сравнить его философію съ философіей другихъ бывшихъ въ славѣ въ Греціи. Ибо гомойомеріи Анаксагора, атомы Левкиппа и Демокрита, небо и земля Парменида, борьба и любовь Эмпедокла, огонь Гераклита, который порождаетъ и поглощаетъ вещи: все эти принципы имѣютъ нѣчто общее съ наукой о природѣ, они дышатъ жизнью природы, имѣютъ участіе въ опытѣ и тѣлахъ, тогда какъ аристотелевская физика большей частью цеголяетъ одними словами. И тоже самое повторяется у него въ метафизикѣ, только болѣе торжественнымъ образомъ, какъ будто дѣйствительно тутъ дѣло идетъ уже о вещахъ, а не о словахъ.» <sup>2)</sup>

Между всеми этими греческими натурфилософами Баконъ отдастъ преимущество атомистамъ и во главѣ ихъ Демокриту. Ихъ образъ представленій есть самый естественный, онъ въ собственномъ смыслѣ слова проникаетъ въ тѣла, ибо онъ слѣдитъ въ нихъ за малѣйшими частями, онъ всего болѣе матеріалистическій. Демокритъ имѣлъ правильное основаніе: что матерія вѣчна, что вѣчная матерія не есть безформенная и безобразная сущность, а отъ начала опре-

<sup>1)</sup> Op. omn., p. 652.

<sup>2)</sup> Nov. Org. I, Aph. 63.

дѣляется движущими и формующими силами; что матерія и сила совершенно нераздѣлимы, никогда не раздѣляются въ природѣ вещей, и потому хотя должны быть отличаемы въ объясненіи природы, но не должны быть отдѣляемы. Та безформенная и безобразная матерія, о которой такъ много говорятъ Платонъ и Аристотель со своими учениками, есть не матерія вещей, а только матерія тѣхъ неопредѣленныхъ и неясныхъ рѣчей, которыми гордится словесная философія. <sup>1)</sup> Недостатокъ Демокрита заключается лишь въ томъ, что свои вѣрныя и неразрушимыя основоположенія онъ добылъ не методическимъ объясненіемъ природы, а предзанилъ изъ разума, предоставленнаго самому себѣ, что онъ не доказалъ ихъ физически (посредствомъ экспериментовъ), а утверждалъ метафизически. <sup>2)</sup> Этотъ недостатокъ Демокрита вообще относится ко всей греческой натурфилософіи, характеръ которой всего рѣзче выражается въ атомистахъ. Изъ всѣхъ временъ философіи этотъ древнѣйшій вѣкъ греческой философіи былъ всего больше сроденъ съ природой и истиной. По крайней мѣрѣ такъ это кажется въ глазахъ Бакона. Онъ кажется ему единственнымъ, серьезно стремившимся къ на-

---

<sup>1)</sup> *Atque materia ista est materia disputationum, non universi. Op. p. 654.*

<sup>2)</sup> Вотъ основаніе, почему Баконъ не отождествляетъ своей философіи съ атомистической. Онъ хотѣлъ физическихъ, а не метафизическихъ атомовъ. Физическіе атомы суть молекулы, т. е. послѣднія малѣйшія части тѣлъ, которыя мы воспринимаемъ и можемъ указать. Атомы въ метафизическомъ или строгомъ смыслѣ слова суть мысленныя вещи, которыхъ еще никогда не открывалъ ни одинъ натуралистъ. Баконъ понималъ это очень хорошо. Вотъ почему онъ говоритъ: «Дѣло не должно быть приводимо къ атомамъ, которые ложно предполагаютъ пустое пространство и неизмѣнное вещество, но къ дѣйствительнымъ малымъ частямъ, какія есть (*ad particulas veras, quales inveniuntur*). *Nov. Org. Lib. II, Aph. 8, p. 330. Op. Lib. I, 51, 57.*

укъ о природѣ. Слѣдующіе вѣка отъ Сократа до самаго Бакона испортили науку о природѣ и вмѣстѣ съ нею привели научное состояніе вообще все въ болѣе и болѣе упадокъ. Прежде всего была испорчена истинная наука о природѣ и отодвинута въ тѣнь платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ, которое на мѣсто вещей ставило понятія; потомъ еще больше аристотелевской логикой, которая на мѣсто вещей и понятій ставила слова; потомъ римской моральной философіей, наконецъ католической теологіей, которая для довершенія варварства и путаницы умовъ смѣшалась съ аристотелевской философіей. <sup>1)</sup> Только тотъ самый древній періодъ, еще не искаженный ложной философіей, еще не зараженный *idola'mi theatri*, имѣлъ вѣрный инстинктъ и вѣрную цѣль. Чтобы достигнуть ея, ему не доставало только научныхъ средствъ. Безъ инструментовъ, безъ метода, эти древнѣйшіе натурфилософы не могли мыслить сообразно съ опытомъ и дѣйствительно физически. Чтѣ же имъ оставалось, какъ не предзанимать (антиципировать) природу, такъ какъ они не могли истолковывать ее научнымъ путемъ? Ихъ физика уже въ самомъ источникѣ была метафизикой. Вѣрно было, что они искали принциповъ вещей въ элементахъ, въ дѣйствительныхъ силахъ природы; но они тотчасъ превращали ихъ въ общія аксіомы. Они находили свои принципы болѣе посредствомъ отгадывающаго взгляда, чѣмъ посредствомъ основательнаго изысканія. Безъ твердаго опытнаго метода они должны были обратиться къ одному разуму. Они не то чтобы имѣли ложный методъ; у нихъ вовсе не было метода. А умъ, предоставленный самому себѣ, такъ какъ онъ не можетъ знать, можетъ только поэтически создавать. Такимъ образомъ въ глазахъ Бакона древ-

---

<sup>1)</sup> Ор. Омн., р. 654.



нѣйшая мудрость, хотя по своему содержанію сродная съ природой и истиной ближе всѣхъ другихъ философій прошлаго, но своей формѣ кажется болѣе поэзіей, чѣмъ наукой. Въ ней присутствуютъ природа и истина не какъ ясное познаніе, а какъ мифъ, какъ проектъ творческаго ума. Здѣсь Баконъ открываетъ средство греческой фізіологіи и мифологіи, и съ этой точки зрѣнія возникаетъ его взглядъ на мудрость древнихъ. Фізіологія кажется ему поэзіей, чѣмъ она и въ самомъ дѣлѣ была въ древнѣйшее время, и мифологія мудростью въ оболочкѣ поэтическаго разсказа, т. е. басней или эмблемой природы и ея силъ, людей и ихъ правовъ: ибо поэзія и не можетъ ничего дѣлать, какъ только изображать дѣйствительность. Древнѣйшая поэзія и древнѣйшая мудрость согласуются въ томъ, что онѣ всего ближе стоятъ къ простой истинѣ, отъ которой ихъ не удалила еще ложная культура, и что онѣ образно излагаютъ тотъ смыслъ природы, которымъ они наполнены. Такимъ образомъ Баконъ не иначе можетъ понимать мифы древности, какъ эмблемы и параболы. Опытъ такого аллегорическаго объясненія Баконъ сдѣлалъ въ своемъ сочиненіи о мудрости древнихъ. Какъ кажется, онъ достигъ этой точки зрѣнія двоякимъ путемъ. На одномъ онъ открылъ въ древнѣйшемъ времени естественно-научныя мифы, басни, которыя оказываются полными значенія теоріями и, будучи разоблачены отъ своего поэтическаго покроя, превращаются въ фізіологическія положенія, которыя онъ находитъ болѣе сродными со своимъ образомъ мыслей, чѣмъ всѣ системы позднѣйшей мудрости. Но если въ нѣкоторыхъ случаяхъ мифы очевидно имѣютъ аллегорическое значеніе, то почему не отнести этого и ко многимъ другимъ? Если есть естественно-научныя мифы, то почему не быть также мифамъ нравственнымъ и политическимъ? Такъ могъ заключать Баконъ и потому сдѣлать попытку примѣнить аллегорическое

объясненіе, указываемое ему въ нѣкоторыхъ случаяхъ повидному природою предмета, ко многимъ другимъ подобнымъ случаямъ. И мало того, что Баконъ могъ заключить подобнымъ образомъ; послѣ открытія, которое какъ онъ думалъ онъ сдѣлалъ при своемъ обзорѣ прежнихъ философій въ древнѣйшемъ ея періодѣ, онъ даже долженъ былъ предпочитать аллегорическое объясненіе древней поэзіи всѣмъ другимъ. Къ этому понуждала его кромѣ того точка зрѣнія, съ которой онъ смотрѣлъ на самую поэзію. Вотъ другая дорога, о которой мы упоминали. Первый путь ведетъ по способу индукціи отъ историческаго факта къ аксіомѣ, которую Баконъ обобщаетъ, прилагая ее ко многимъ случаямъ; второй путь ведетъ по способу дедукціи отъ общей теоріи къ эксперименту, стремящемуся подтвердить предполагаемую теорію и доказать ея силу рядомъ случаевъ взятыхъ какъ примѣры. Оба пути сходятся въ одной цѣли, и эта цѣль есть сочиненіе Бакона о мудрости древнихъ. Кратчайшій изъ двухъ путей, идущій прямою линіей къ своей цѣли, есть второй, непосредственно проистекающій изъ точки зрѣнія баконовской пнители.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Баконовская философія въ отношеніи къ поэзіи.

При критическомъ смотрѣ, дѣлаемомъ Бакономъ прежней философіи, на самомъ крайнемъ ея концѣ онъ наконецъ очутился лицомъ къ лицу съ поэзіей. Единственная точка сопаденія, общая между его философіей и прошлымъ, находится въ древнѣйшемъ періодѣ, когда наука была еще одно съ поэзіей. Всего дальше баконовскій духъ отстоитъ отъ аристотелевско-схоластическаго; въ извѣстномъ отношеніи онъ приближается къ платоновскому, всего больше совпадаетъ съ демокритовско-атомистическимъ. Здѣсь встрѣчаются расходящіяся направленія баконовской и прежней философіи. Они сходятся въ весьма близкомъ разстояніи отъ мифологій, въ поэтическомъ періодѣ науки, когда философія и поэзія еще непосредственно сообщались между собой. На этомъ основывается интересъ, питаемый Бакономъ къ мифамъ древнихъ. Этотъ интересъ имѣетъ въ самой баконовской философіи болѣе глубокую опору, чѣмъ обыкновенно думаютъ;

онъ находитъ себѣ поддержку въ сродствѣ, которое Баконъ признаетъ за собой съ вѣкомъ досократовской философіи. Его объясненіе древнихъ мѣровъ или его отношеніе къ этой поэзии отчасти по крайней мѣрѣ поясняется изъ положенія, занимаемаго баконовской философіей въ отношеніи къ прежней философіи. Ибо это объясненіе по крайней мѣрѣ отчасти есть ни что иное какъ переводъ мѣрологій на баконовскую фізіологію. Въ такомъ смыслѣ оно принадлежитъ къ показателямъ, обнаруживающимъ отношеніе Бакона къ прежней философіи. Но его объясненіе мѣровъ можетъ быть и непосредственно выведено изъ точки зрѣнія, съ которой Баконъ смотритъ на самую поэзію. На этотъ выводъ мы тѣмъ болѣе имѣемъ права, что его сдѣлалъ самъ Баконъ. Его поэтическія основоположенія предшествуютъ его объясненію мѣровъ и прообразуютъ его.

### 1. Баконовская пнтика. <sup>1)</sup>

Баконовская философія исходитъ изъ того, что стремится направить теоретическій умъ къ практическому: общему цѣлью того и другаго должно быть человѣческое образованіе въ смыслѣ общепользующей культуры, умножающей человѣческое господство и способствующей всякимъ образомъ человѣческому счастью. Практический умъ долженъ изобрѣтательно преобразовать міръ, теоретическій долженъ изобразить его сообразно съ опытомъ. Изображающее изложеніе міра не можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ міроописаніемъ и мірообъясненіемъ. Міроописаніе есть исторія природы и человѣчества. Мірообъясненіе есть наука, познающая то, что излагаетъ исторія. Исторія принадлежитъ памяти. соби-

---

<sup>1)</sup> De dignitate et augm. scient., Lib. II, cap. 13.



рающей и сохраняющей наши опыты; наука—разуму, обдумывающему эти опыты и сводящему ихъ на общіе законы. Но кромѣ памяти и разума теоретическій духъ челоуѣка имѣетъ еще другую способность: воображеніе или фантазію. Поэтому возможно еще изображеніе міра посредствомъ фантазій, которое будетъ не чисто фактическое, какъ изображеніе міра въ памяти, и не чисто закономѣрное, какъ изображеніе міра въ разумѣ: которое будетъ отличаться отъ того и другаго тѣмъ, что оно не обрѣтается, а изобрѣтается. Воспріятіе и разумъ должны быть вѣрными зеркалами, которыя отражаютъ вещи, не измѣняя ихъ. Напротивъ фантазія есть волшебное зеркало, которое измѣняетъ вещи, когда ихъ изображаетъ. Она воображаетъ изображеніе міра. Это изобрѣтенное изображеніе міра есть поэзія. Ей принадлежитъ въ области теоретическаго духа средняя провинція между исторіей и наукой. <sup>1)</sup>

По своимъ пріемамъ поэзія сродна практическому духу, ибо она изобрѣтательна; по цѣль ея остается теоретической, ибо она состоитъ въ одномъ представленіи міра. По способу своего представленія поэзія отличается отъ науки и исторіи. Именно наука и исторія должны представлять міръ какъ онъ есть; поэзія же напротивъ должна представлять его такъ, какъ желаетъ челоуѣческая душа чтобы онъ былъ. Тѣ дѣлаютъ челоуѣческой умъ соразмѣрнымъ вещамъ, а эта—вещи соразмѣрными челоуѣческому уму. «Поэтому поэзія справедливо можетъ казаться чѣмъ-то божественнымъ, такъ какъ она заставляетъ изображенія вещей казаться согласными съ нашей волей и не подчиняетъ нашъ духъ вещамъ, какъ этого требуетъ разумъ и исторія.» <sup>2)</sup> Итакъ что же такое поэзія съ бакоповской точки зрѣнія? Изображеніе міра не-

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., II, 1, p. 43.

<sup>2)</sup> De augm. scient., II, 13, p. 60.

только въ нашемъ умѣ, но и по нашему уму; изображеніе міра, представленное согласно идоламъ фантазій. И такъ поэзія является здѣсь только какъ зеркало міра, не какъ зеркало человѣческой души; только какъ изображеніе исторіи, а не какъ изображеніе сердца. Другими словами, для Бакона нѣтъ лирической поэзіи. Это съ необходимостью вытекаетъ изъ его точки зрѣнія, приписывающей теоретическому духу только изображеніе міра, поэзіи — только сообразное съ фантазіей изображеніе міра. Баконъ самъ говоритъ: «Сатиры, элегии, эпиграммы, оды и все, что относится къ этому роду, мы удаляемъ изъ области поэзіи и относимъ къ философіи и риторикѣ.»<sup>1)</sup> Здѣсь обнаруживается своеобразное ограниченіе баконовской пѣнстики: она отрицаетъ лирическую поэзію; она не въ силахъ объяснить ее. Такимъ образомъ она не только не видитъ цѣлаго міра поэзіи, который существуетъ, все равно какимъ бы именемъ мы его ни называли, но, что гораздо болѣе, онъ не видитъ вмѣстѣ неисчислимаго источника всякаго творчества: онъ не видитъ того, что дѣлаетъ человѣческую фантазію изобрѣтательной и поэтически ее настраиваетъ. Лирическая поэзія есть выраженіе того, что вдохновляетъ фантазію и тѣмъ дѣлаетъ ее способной къ творчеству и нуждающейся въ немъ, выраженіе того, что вообще обуславливаетъ и возбуждаетъ поэтическую и художественную дѣятельность. Нѣтъ художественнаго творчества безъ фантазій; нѣтъ творческой фантазій безъ глубочайшаго возбужденія души; лирическая же поэзія и высказываетъ то, что претерпѣваетъ возбужденная душа. Кто опредѣляетъ поэзію такъ, что исключаетъ лирическую, тотъ

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. II, 13.—Per poesim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam confictam sive fabulam. Carmen enim stili quidam character est atque ad artificia orationis pertinet. Ibid. cap. 2, p. 43.

вообще понимает поэзію и искусство безъ творящей фантазіи и душевнаго возбужденія; итакъ естественно, что онъ изъ поэзіи и искусства удержитъ только одну прозу. Это очень ясно обнаруживается на Баконѣ. Его понятія о поэзіи гораздо прозаичнѣе, чѣмъ онъ самъ. Онъ начинается съ того, что первопоэтическое, т. е. лирическую поэзію, относитъ къ риторикѣ, слѣдовательно къ прозѣ; онъ оканчиваетъ тѣмъ, что первопрозаическое, именно аллегорическую поэзію, принимаетъ за высшую степень поэтическаго. Въ его глазахъ поэзія получаетъ прямо обратный видъ. Тамъ, гдѣ она черпаетъ изъ своего естественнаго и перваго источника, онъ ея вовсе не видитъ; а гдѣ она—на порогѣ своего превращенія въ прозу и только не совсѣмъ отложила свою наружную оболочку, тамъ она ему представляется на высшей степени своего достоинства и силы. Ибо что же остается отъ поэзіи, если она исключить лирическій родъ? Одно только изображеніе исторій, представляемое ею въ формѣ разсказа какъ прошлое событіе, въ формѣ драмы—какъ совершающееся дѣйствіе, въ формѣ эмблемы—какъ многозначительный случай. Поэтическое изображеніе исторіи есть или разсказъ, или драма, или эмблема; итакъ сама поэзія по своимъ родамъ будетъ эпическая, драматическая, параболическая. Объ эпической поэзіи Баконъ говоритъ: *historiam imitatur*; драматическую онъ называетъ: *historia spectabilis (nam constituit imaginem rerum tanquam praesentium)*; параболическую—*historia cum typo (quae intellectualia deducit ad sensum)*.<sup>1)</sup>

Эпическая поэзія граничитъ съ исторіей, параболическая съ наукой. Первая есть изложеніе, вторая толкованіе исторіи; изложеніе предполагаетъ преданіе, толкованіе стремится къ объясненію. А такъ какъ Баконъ всю задачу сводитъ къ тому, чтобы изъ исторіи (міроописанія) сдѣлать науку (міро-

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., II, 13, p. 59.

объясненіе), то понятно, что изъ всѣхъ родовъ поэзіи его всего больше привлекаетъ тотъ, который стоитъ всего ближе къ наукѣ. Параболическій для него самый важный: «онъ превосходить другіе роды.» <sup>1)</sup> Онъ приковываетъ фантазію своими образами и привлекаетъ умъ ихъ многозначительностью. Такимъ образомъ она составляетъ какъ-бы введеніе, первую школу, первое, дѣтское, сообразное съ фантазіей выраженіе науки. Ея дидактическое достоинство въ глазахъ Бакона есть вмѣстѣ и поэтическое. Значеніе аллегорической поэзіи здѣсь возвышается не интересомъ къ искусству, а интересомъ къ наукѣ; она (эта поэзія) кажется тѣмъ поэтичнѣе, чѣмъ она полезнѣе и пригоднѣе другихъ поэтическихъ родовъ для науки.

Она превращаетъ исторію въ эмблему, въ типъ, или для того, чтобы облечь тайны покровомъ, или для того, чтобы воплотить истины. Въ первомъ случаѣ это будетъ мистическая поэзія, во второмъ дидактическая. Мистическая символика служитъ религін, дидактическая наукѣ. Священные тайны религін точно такъ же скрываются символами отъ глазъ людей, какъ истины природы тѣмъ же путемъ дѣлаются понятными и для всѣхъ доступными. Менелій Агриппа своей басней убѣдилъ римскій народъ въ справедливости политическихъ отношеній сословій. Подобнымъ образомъ говорила человѣку и наука въ древнѣйшія времена. «Ибо тогда заключенія разума были новы и непривычны; поэтому истины разума нужно было сдѣлать наглядными людямъ посредствомъ эмблемъ и примѣровъ. Вотъ почему тогда все было полно басенъ, параболъ, загадокъ и сравненій. Вотъ откуда произошли символическія тѣла Пифагора, басни Эзопа и тому подобное. Даже изрѣченія древнихъ мудрецовъ были вы

<sup>1)</sup> At poesis parabolica inter reliquas eminent. Ibidem, p. 60.



ражены въ сравненіяхъ. Какъ гіероглифы древнѣе буквъ, такъ параболы древнѣе доказательствъ: онѣ суть прозрачнѣйшіе аргументы и вѣрнѣйшіе примѣры. <sup>1)</sup>»

Вотъ точка зрѣнія, съ которой Баконъ смотритъ на саги древности. Эти исторіи о богахъ и чудесахъ суть изображенія міра (природы и людей) посредствомъ фантазіи. Но они не суть естественныя изображенія; такъ чѣмъ инымъ они могутъ быть, какъ не знаменательными изображеніями? Они не эпическія и не драматическія: чѣмъ инымъ они могутъ быть, какъ не параболическими? Они не столько изображенія, какъ символы міра, въ которыхъ нуждалась древнѣйшая мудрость, чтобы воплотить свои истины. Наука имѣетъ интересъ объяснить смыслъ, образно, какъ-бы гіероглифически выражаемый этими сагами. Такое объясненіе мѣховъ, которое можетъ быть лишь аллегорическимъ, Баконъ причисляетъ къ задачамъ разрѣшаемымъ наукой, и самъ для примѣра дѣлаетъ попытку такого разрѣшенія. «Такъ какъ всѣ предшествовавшія попытки объясненія этой параболической поэзіи недостаточны, то мы должны причислить къ научнымъ задачамъ—найти философію по указаніямъ древнихъ параболъ. Для этой цѣли мы сами приведемъ одинъ или два примѣра. Ибо для всѣхъ работъ, которыя мы желали бы предпринять, мы постоянно будемъ приводить или предписанія или примѣры, для того, чтобы не показалось, что мы бросили на дѣло лишь поверхностный взглядъ, и какъ авгуры измѣрили страну только духовнымъ окомъ, а не съумѣли сами пойти по дорогѣ. Итакъ, что касается до поэзіи, то объясненіе древнихъ параболъ есть единственное, чего мы желаемъ въ этой области. <sup>2)</sup>»

Такимъ образомъ піитика Бакона прямо приводитъ его

<sup>1)</sup> De augm. scient.—II, cap. 13 sub fin. Cp. praef. De sap. vet.

<sup>2)</sup> De augm. scient., II, 13, p. 61.

къ сочиненію о мудрости древнихъ. Въ послѣднемъ, рядомъ примѣровъ прообразовательно показывается рѣшеніе указанныхъ задачъ. Бакоповская піитика тоже представляетъ для этого рѣшенія не только точку зрѣнія и предписаніе, а вмѣстѣ и примѣрные случаи, встрѣчающіеся снова и въ сочиненіи о мудрости древнихъ. Саги о Панѣ, Персеѣ и Діонисѣ составляютъ здѣсь какъ бы прерогативныя инстанціи, изъ которыхъ первая представляетъ символъ космической или физической истины, вторая символъ политической, третья символъ моральной. <sup>1)</sup>)

## II. Бакоповское объясненіе древнихъ мифовъ. <sup>2)</sup>)

### Басня объ зроть.

То, что Баконъ называетъ «философіей по указаніямъ древнихъ параболъ», значитъ ни что иное, какъ разрѣшеніе мифовъ въ философемы, поэзіи въ мудрость, чувственныхъ образовъ въ голыя понятія. Попытку такого рода сдѣлалъ Баконъ въ очень замѣчательномъ сочиненіи, которое составляетъ какъ-бы переходъ отъ его демокритовской точки зрѣнія къ его объясненію мифовъ; Баконъ превращаетъ здѣсь поэтическое созданіе древнѣйшаго времени въ фізіологическія основоположенія. Именно, такъ какъ понятія его піитики не допускали никакого другаго мифообъясненія, то для него ничего не могло быть пригоднѣе, какъ найти одинъ и тотъ же мифъ вмѣстѣ въ устахъ древнихъ поэтовъ и философовъ, найти, что тѣ и другіе пользовались однимъ и тѣмъ же символомъ для сходныхъ цѣлей. И ни одинъ мифъ не при-

---

<sup>1)</sup> Ср. De augm. sc. II, 13 съ De sap. vet. Nr 6, 7, 24.

<sup>2)</sup> De sapientia veterum.

ковывалъ столько его вниманія, какъ натурфилософскій, въ основанія котораго лежали космогоническія представленія. Между космогоническими представленіями онъ не находилъ ни одного болѣе вѣрнѣмъ, чѣмъ ученіе Демокрита объ атомахъ, вообще та физіологія, которая полагала въ основаніе всѣхъ явленій природы вѣчное вещество съ его дѣйствующими и образующими силами. Поэтому Баконъ старался разрѣшить въ это представленіе тотъ символъ, которымъ объясняли и въ которомъ воплощали древнѣйшіе поэты и философы происхожденіе міра. Это была басня объ Эротѣ, не какъ о сынѣ Афродиты, а какъ о древнѣйшемъ изъ боговъ, какъ о томъ образователѣ міра, о которомъ одни говорили, что онъ безпричиненъ (*sine parente* = *sine causa*), а другіе, что его породила ночь изъ хаоса. Этотъ Эротъ со своими атрибутами составляетъ для Бакона символъ первоначальной матеріи съ ея силами, и именно это представленіе считается имъ основательнѣйшимъ и вѣрнѣйшимъ представленіемъ древней мудрости, преимущественно атомистическаго ученія Демокрита. Эту тему трактуетъ баконовское сочиненіе «о происхожденіи вещей по баснямъ объ Эротѣ и Псебѣ, или ученіе Парменида, Телезія и особенно Демокрита, представленное въ баснѣ объ Эротѣ.» Этому объясненію Баконъ приписывалъ повидимому величайшую важность. Онъ повторяетъ его такъ часто, какъ только можно. Въ сочиненіи о мудрости древнихъ оно снова встрѣчается, именно подъ заглавіями «*coelum sive originis*», «*Cupido sive atomus*». <sup>1)</sup>

Относительно всѣхъ тридцати съ однимъ случаевъ, надъ которыми Баконъ экспериментируетъ въ своемъ сочиненіи о

<sup>1)</sup> De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine. Op., p. 650 sq. Ср. De sap. vet., Nr. 12 и 17.

мудрости древнихъ, насъ интересуеъ не столько самое объясненіе, сколько точка зрѣнія объяснителя, и это лишь потому, что съ одной стороны она указываетъ намъ отношеніе баконовской философіи къ древности, съ другой знакомить насъ съ весьма характеристической особенностью баконовскаго духа. Баконъ предполагаетъ, что мнѣя суть параболы, причемъ нисколько не заботится объ ихъ исторіи, не изслѣдуетъ ихъ народныхъ и религіозныхъ элементовъ, не отличаетъ болѣе раннихъ созданій отъ болѣе позднихъ, эпическихъ составныхъ частей отъ аллегорическихъ. Параболы суть сравненія, которыхъ одинъ членъ данъ, а другой нужно найти. Данъ образъ, нужно найти смыслъ. Итакъ параболы суть символы, въ которыхъ образъ данъ, а смыслъ заданъ. Баконъ хочетъ превратить мнѣя, которые считаетъ параболами, въ сравненія. Поэтому онъ надъ каждымъ мнѣемъ надписываетъ сравненіе, которое слѣдуетъ выполнить какъ тему. Саги, которыя онъ ставитъ одну возлѣ другой безъ порядка и критики, суть для него загадки, которыя онъ разрѣшаетъ помощію изобрѣтательнаго смысла, но еще болѣе помощію изобрѣтательнаго произвола. Такъ какъ эти вымыслы въ дѣйствительности равны только самимъ себѣ и втораго члена не требуютъ и въ немъ не нуждаются, то въ находеніи его фантазія Бакона совершенно предоставлена самой себѣ и своимъ стремленіямъ. Онъ относится къ мнѣямъ подобно тому, какъ Эзопъ къ животнымъ; онъ ихъ пересоздаетъ и влагаетъ въ нихъ истину, которую они должны воплещать. Онъ одинъ въ этомъ случаѣ есть аллегорическій поэтъ. Онъ столько же истолкователь мнѣевъ, какъ Эзопъ зоологъ.

Но весьма характеристична во многихъ отношеніяхъ та игра съ мнѣями, которой Баконъ предается имѣя серьезную цѣль ихъ объяснить. Мы видимъ здѣсь самымъ яснымъ образомъ, какъ баконовскій взглядъ чуждъ поэзии древности,



исторіи вообще, какъ мало онъ въ силахъ постичь особенное и первоначальное въ историческихъ явленіяхъ, тогда какъ онъ такъ осторожно и тщательно стремился объяснить естественныя явленія и удалить изъ этого объясненія всё человѣческія аналогіи. И нигдѣ склонность и талантъ Баконъ въ нахожденіи аналогій не выказываются свободнѣе и произвольнѣе, чѣмъ здѣсь, гдѣ у него не было счастливой руководящей звѣзды, которой долженъ былъ подчиняться его комбинаторскій смыслъ въ области природы. Его объясненіе міоувъ, бесплодно потратившее столько глубокомыслія и вмѣстѣ столько легкомыслія, есть разительный примѣръ тѣхъ ошибочныхъ аналогій, отъ которыхъ такъ предостерегалъ самъ баконовскій Органонъ. Вмѣсто многихъ примѣровъ приведемъ одинъ. Бога Пана онъ считалъ за символъ природы: какъ ему кажется природа, такъ она будтобы воплощена въ этомъ образѣ; въ этомъ намѣреніи древность создала будтобы міръ о Панѣ. Панъ представляетъ совокупность земныхъ вещей, которыя преходящи, которымъ природа назначаетъ определенную продолжительность жизни: вотъ почему парки суть сестры Бога. Рога Пана заостряются кверху: точно также природа, восходящая отъ недѣлимыхъ къ видамъ, отъ видовъ къ родамъ, подобна формѣ пирамиды, которая и символизируется въ рогахъ Пана. Эти рога касаются неба: высшія родовыя понятія ведутъ къ физикѣ, къ метафизикѣ и къ естественному богословію. Тѣло Пана покрыто волосами: эти волосы суть символъ лучей свѣта, исходящихъ отъ свѣтящихся тѣлъ. Тѣло Пана двойкой формы, смѣсь чловѣка и животнаго, вышаго и низшаго рода: тоже самое нужно сказать о всѣхъ естественныхъ образованіяхъ: повсюду оказывается переходъ отъ низшей степени къ высшей, смѣсь обѣихъ. Козлиныя ноги бога суть символъ восходящаго міроваго порядка; флейта Пана—символъ міровой гармоніи, семь дудокъ означаютъ семь планетъ. Загнутая палка есть

указаніе на запутанное теченіе міра; наконецъ эхо, связанное съ Паномъ, изображаетъ науку, которая должна быть эхомъ міра, его изображеніемъ и отзвуциемъ.

Вотъ въ какомъ смыслѣ Баконъ объясняетъ мнѣы. Его объясненія суть выворачиваніе на изнанку, при которомъ нѣтъ комическаго намѣренія, и которыя поэтому тѣмъ рѣзче пародируютъ серьезность истолкованія. Въ разсужденіи мнѣовъ эти объясненія ничего не значатъ; никто не станетъ отъ насъ требовать, чтобы мы ихъ серьезно опровергали. Но относительно Бакона они знаменательны, и нашей задачей могло быть лишь показать это значеніе и сдѣлать для читателей яснымъ, какъ Баконъ на пути своей философіи дошелъ до своего объясненія мнѣовъ, ибо оно вовсе не было празднымъ препровожденіемъ времени, какъ многіе думаютъ и какъ можетъ показаться каждому на первый взглядъ.

Конечно кое-гдѣ не могли не попасться и черты полнаго смысла и мѣткія. Есть извѣстные мнѣы, которыхъ характеры приданы человѣческому роду, которые приковываютъ наше вниманіе какъ человѣческіе типы: они какъ будто отраженія собственнаго душевнаго настроенія. Такъ Прометей сталъ произвольнымъ типомъ возбужденныхъ душъ, полныхъ самочувствія и самонаслажденія собственной независимой силой. Въ этомъ типѣ, какъ въ прообразѣ видѣли себя Гёте и Баконъ. Баконъ видитъ въ титанѣ мнѣа изобрѣтательный человѣческій духъ, который подчиняетъ природу своимъ цѣлямъ, основываетъ человѣческое господство и возвышаетъ до безграничности человѣческую силу, возстановляя ее противъ боговъ. <sup>1)</sup>

Какъ въ Прометей онъ видитъ прообразъ стремящагося и могучаго изобрѣтеніемъ человѣческаго духа, такъ въ Нар-

---

<sup>1)</sup> De sap. vet. Nr. 26 Prometheus—status hominis.

писсѣ онъ находитъ типъ человѣческаго себялюбія. Онъ пользуется мнѣомъ, чтобы изобразить его чертами характеръ себялюбія; и мы должны признаться, что, насколько Баконъ злоупотребляетъ чертами поэта, насколько его объясненіе чуждо характеру мнѣа, настолько же оно доказываетъ, что самъ онъ былъ тонкій и смысленный знатокъ людей. Поэта онъ не понялъ, но характеръ себялюбія угадалъ съ такимъ знаніемъ людей, что мы повторимъ изображеніе его собственными словами. «Нарциссъ, какъ разсказываютъ, былъ чудомъ формы и красоты, но вмѣстѣ былъ пренсполненъ безмѣрной гордости и невыносимаго высокомерія. Будучи самодоволенъ, онъ презиралъ другихъ и жилъ уединенно въ лѣсу, охотясь съ немногими спутниками, для которыхъ онъ былъ все. Страстно преслѣдовала его повсюду нимфа Эхо. Такимъ образомъ онъ пришолъ однажды въ своихъ одинокихъ странствованіяхъ къ ясному источнику и здѣсь расположился въ жаркій полдень. Едва онъ увидѣлъ въ зеркалѣ воды свое изображеніе, какъ погрузился въ его созерцаніе, дивился самому себѣ и, совершенно углубясь въ это любованіе, онъ ничѣмъ не могъ уже быть оторванъ отъ этого образа. Прикованный къ мѣсту онъ оцѣненѣлъ и превратился наконецъ въ цвѣтокъ нарциссъ. цвѣтуцій въ началѣ весны и посвященный подземнымъ богамъ, Плутону, Прозерпинѣ и Эвменидамъ.— Эта басня повидимому дѣлаетъ наглядными душевное настроеніе и судьбу тѣхъ, кто все, что они имѣютъ, получили отъ одной природы, безъ собственнаго успія, тѣхъ любимцевъ природы, которыхъ себялюбіе поглощаетъ и какъ-бы сифидаетъ. При этомъ душевномъ настроеніи, люди рѣдко являются въ общественной жизни и не вмѣшиваются въ гражданскія дѣла. Ибо въ общественной жизни они должны бы были испытать иногда невниманіе и пренебреженіе, которыя больно поразили бы ихъ самолюбіе. Поэтому они охотнѣе живутъ въ уединеніи, для себя, какъ-бы въ тѣни, лишь

съ немногими избранными сотоварищами, которые почитают ихъ и дивятся имъ, поддакиваютъ, какъ эхо всему, что они скажутъ, и постоянно выказываютъ словами свою преданность. Если теперь они, какъ это и должно непременно случиться, бывають обезсилены и истощены этимъ образомъ жизни и поглощены самоудвлениемъ, то ими овладѣвають невѣроятная бездѣятельность и лѣность, такъ что они совершенно цѣпенѣють и лишаются всякаго огня и всякаго жизненнаго мужества. Весьма хорошо можно сравнить такіа души съ весенними цвѣтами; въ первой молодости они разцвѣтають и привлекають всеобщее удивленіе, въ зрѣломъ же возрастѣ обманываютъ тщетныя надежды, которыя на нихъ возлагались. Какъ весенніе цвѣты, эти богатоодаренныя натуры посвящены подземнымъ богамъ, ибо онѣ исчезаютъ безъ слѣда, не принеши миру никакой пользы. Ибо то, что не даетъ отъ себя плода, но какъ корабль въ морѣ скользитъ и погружается на дно, то древніе обыкновенно посвящали тѣнямъ и подземнымъ богамъ». <sup>1)</sup>

Изъ этого примѣра, нарочно выбраннаго нами, видно, какъ безцеремонно Баконъ обращается съ чертами поэта. Его Нарциссъ совсѣмъ не тотъ, что Нарциссъ Овидія. Главная поэтическая черта какъ разъ и обращена у Бакона въ противоположную. У Овидія Нарциссъ пренебрегаетъ Эхо, которая повсюду его преслѣдуетъ; въ баконовскомъ же объясненіи Эхо есть единственное общество, которое онъ можетъ выносить. Изъ страстной нимфы Баконъ дѣлаетъ паразитовъ и изъ Нарцисса общій человѣческій типъ, мѣтко и мастерски имъ нарисованный.

---

<sup>1)</sup> De sap. vet., Nr 4. Narcissus—philantia.



## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ ДРЕВНОСТЬ.

БАКОНЪ И ШЕКСПИРЪ.

Для исторической и религіозной основы мнѳологіи у Баконѳ нѳтъ ни пониманія, ни масштаба. Онѳ считаетъ мнѳѳ за воздушные образы произвольной фантазіи, за поэтическія ученія, которыя онѳ объясняетъ и преобразуетъ по формѳ своего духа. Но мнѳологіи есть основа древности. Какъ мало Баконѳ понимаетъ мнѳологію, столь же мало онѳ въ состояніи судить и понимать мѳръ, опирающійся на этомѳ основаніи. Онѳ судить о древности какъ стоящій внѳ еѳ чуждый умѳ. У него не было чутья къ исторической особенности древности, того конгеніальнаго пониманія античнаго, которое здѳсь больше чѳмъ гдѳ-нибудь необходимо для глубокаго познанія. Этотѳ недостатокъ принадлежитъ и всему просвѳщенію, основанному Бакономѳ. И нѳмецкое просвѳщеніе страдало этимѳ недостаткомѳ; оно восполнило его Винкельманомѳ и его послѳдователями. Но этого восполненія не было на англійско-французской сторонѳ, и повидимому, духу здѳсь господствующему не достаетъ для этого задатка, который не можетъ быть ни пріобрѳтенъ, ни еще менѳе замѳненъ эмпирическими познаніями. Этотѳ задатокъ основывается на сродствѳ, которое отличаетъ нѳмецкій народъ между мыслящими народами новаго мѳра, можетъ быть въ замѳну столь многихъ другихъ недостатковъ. Мы говоримъ здѳсь о греческой древности, которой Баконѳ не умѳлъ отличить отъ римской. Между тѳмъ это различіе такъ велико, что едва ли годится для нихъ общее имя. Классическая древность въ специфическомѳ смыслѳ есть греческая на гомерической основѳ. Напротивъ Баконѳ, какъ того требовали его національный духъ и его время, видѳлъ греческую древность

только сквозь среду римской. У него самого въ образѣ мыслей и чувствъ было нѣчто сродное съ римскимъ духомъ, который относится къ греческому какъ проза къ поэзіи. Какъ греческая мнѳологія являлась въ римскомъ умѣ, такъ она является и въ баконовскомъ. Римляне объясняли древнія поэтическія созданія тѣмъ аллегорическимъ образомъ, который явился у философовъ послѣ Аристотеля, именно у стоиковъ и сперва былъ выставленъ Хризиномъ. Эти позднѣйшіе философы уже стояли на переходѣ изъ греческаго міра въ римскій. Какъ ни сильно вооружается Баконъ въ предисловіи къ сочиненію о мудрости древнихъ противъ стоиковъ, особенно же противъ Хризиппа, онъ не имѣетъ никакого права считать ихъ объясненіе мнѳовъ болѣе тщетнымъ и произвольнымъ, чѣмъ свое. Весь вѣкъ, въ которомъ онъ жилъ, зналъ греческую древность только въ духѣ римской. Съ римскою симпатизировалъ англійскій народный духъ въ силу своего міроваго положенія, и симпатизировалъ самый образъ мыслей Бакона. Средство между римскимъ и баконовскимъ духомъ заключается въ преимущественномъ практическомъ чутьѣ, которое на все смотритъ съ точки зрѣнія человѣческой пользы и котораго послѣдняя и величайшая цѣль есть ни что иное, какъ увеличеніе человѣческаго господства. Эту параллель можно прослѣдить въ нѣкоторыхъ точкахъ. Римляне желаютъ господства надъ народами, Баконъ господства надъ природой. Въ томъ и въ другомъ случаѣ средствомъ служить изобрѣтеніе: у римлянъ это средство есть воинское изобрѣтеніе, у Бакона — физическое. Чтѣ въ одномъ случаѣ — побѣдоносныя войны, то въ другомъ побѣдоносныя эксперименты. Чтобы дать своимъ войнамъ твердую опору, римляне создаютъ гражданскіе законы, укрѣпляющіе и регулирующіе внутреннія юридическія состоянія. Для того, чтобы поставить свои опыты на твердомъ базисѣ, Баконъ ищетъ естественныхъ законовъ, уста-

навливающихъ внутренія условія, при которыхъ удаются опыты. И въ томъ и въ другомъ случаѣ опытъ составляетъ руководящую нить, по которой создаются законы, тамъ въ политическомъ смыслѣ, а здѣсь въ естественно-историческомъ. Практическія міровыя цѣли опредѣляютъ направленіе римскаго и баконовскаго духа и производятъ въ томъ и въ другомъ нѣкоторое средство въ образѣ мыслей. Съ точки зрѣнія практической пользы, зависѣвшей отъ ихъ національныхъ и политическихъ цѣлей, римляне присвоили себѣ греческій міръ боговъ, сдѣлали его гражданскимъ и изгнали изъ него фантазію. Вотъ почему римскій умъ самъ собой склонился къ аллегорическому объясненію мифовъ, въ силу котораго наивное творчество превращалось въ дѣло рефлектирующаго разсудка и изъ свободныхъ созданій фантазіи дѣлалось средствомъ для дидактическихъ или другихъ цѣлей. Вообще аллегорическое объясненіе поэтическихъ твореній возможно только съ вопросомъ: чего хочетъ произведеніе, къ чему оно служить. На этотъ вопросъ аллегорическое объясненіе есть одинъ изъ возможныхъ отвѣтовъ. Отвѣтъ столь же прозаическій и чуждый духу поэзіи, какъ и вопросъ. Самая аллегорія у художника, если онъ ее употребляетъ, никогда не составляетъ цѣли, а всегда средство, она никогда не бываетъ его объектомъ, а всегда его инструментомъ, и онъ употребляетъ ее лишь тамъ, гдѣ не можетъ выразить своего объекта иначе, какъ съ ея помощью. Въ поэзіи, какъ и вообще въ искусствѣ, она есть вспомогательное построеніе, которое во всякомъ случаѣ доказываетъ недостатокъ или въ естественныхъ средствахъ искусства, или въ средствахъ художника. Такимъ образомъ поэзіи лишь тогда можетъ быть объясняема аллегорически, когда на нее смотрятъ такъ, какъ она сама смотритъ на аллегорію: не какъ на цѣль, а какъ на средство для вѣшнихъ цѣлей. Таково было римское по-

иманіе относительно созданій греческой фантазіи, и съ нимъ согласовалось и баконовское пониманіе.

То же сродство съ римскимъ духомъ, ту же отчужденность отъ греческаго духа мы встрѣчаемъ и въ величайшемъ современникѣ Бакона, фантазія котораго обнимала такой же широкій и многообъемлющій горизонтъ, какъ умъ Бакона. Какимъ образомъ относительно греческой поэзіи могло удалиться уму Бакона то, что было невозможно для могучей фантазіи Шекспира? Ибо въ Шекспирѣ — фантазіи греческой древности противостояла однородная и равноправная сила, а, по старой поговоркѣ, подобное должно всего скорѣе познаваться подобнымъ. Но вѣкъ, національный духъ, однимъ словомъ всѣ тѣ силы, которыя составляютъ геній чловѣка и которымъ менѣе всѣхъ другихъ можетъ противостоять самъ гениальный чловѣкъ, положили здѣсь неодолимую преграду. Она была неодолима для поэта столько же, какъ и для философа. Шекспиръ столь же мало могъ изображать греческіе характеры, какъ Баконъ объяснять греческую поэзію. Какъ Баконъ, Шекспиръ имѣлъ въ своемъ духѣ нѣчто римское, не сродное греческому духу. Шекспиръ съумѣлъ себѣ усвоить Коріолана и Брута, Цезаря и Антонія: онъ вѣрно изображалъ римскихъ героевъ Плутарха, но не греческихъ Гомера. Последнихъ онъ могъ только пародировать, но въ его пародіи не было мѣткости, точно также какъ въ баконовскомъ разсужденіи о мудрости древнихъ. Только ослѣпленные критики могли убѣдить себя, будтобы герои Иліады превзойдены въ каррикатурахъ Тронла и Крессиды. Эта пародія не могла быть мѣткой, потому что она заранѣе была невозможна поэтически. Уже попытка пародировать Гомера доказываетъ, что пытающійся чуждъ ему. Ибо никакъ не можетъ быть пародировано простое и наивное, нашедшее въ Гомерѣ свое вѣчное и неподражаемое выраженіе. Это было бы все равно, что дѣлать каррикатуры на статуи Фидіаса! Гдѣ творящая



фантазія никогда не перестаетъ быть простой и наивной, гдѣ она никогда не обезображивается жеманствомъ или неестественностью, тамъ заповѣдная страна поэзіи, въ которой нѣтъ мѣста пародисту. Напротивъ можно представить себѣ пародію тамъ, гдѣ становится чувствительнымъ недостатокъ простоты и естественности; пародія можетъ здѣсь вызываться даже поэтической потребностью. Такимъ образомъ Эврипидъ, который довольно часто былъ не простъ и не наивенъ, могъ быть пародирuemъ, и Аристофанъ показалъ, какъ мѣтко можно это сдѣлать. Даже Эсхиль, который не всегда былъ такъ простъ, какъ былъ великъ, не могъ вполнѣ уйти отъ пародирующей критики. Но Гомеръ безопасенъ! Пародировать его значитъ не узнать его, стоять такъ далеко отъ его круга дѣйствія, что уже нисколько не чувствовать простоты и очарованія гомеровской поэзіи. Здѣсь и стояли Шекспиръ и Баконъ. Фантазія Гомера и все, что созерцается и ощущается этой фантазіей, оставалось имъ чуждымъ, а это было ни больше ни меньше какъ греческо-классическая древность. Нельзя понимать Аристотеля безъ Платона, и я утверждаю, что нельзя родственнымъ духомъ созерцать платоновскій міръ идей, если мы напередъ не ощущали родственнымъ духомъ гомеровскаго міра боговъ. Я говорю о формѣ платоновскаго духа, а не о его логическихъ матеріяхъ; гомеровская вѣра (взятая догматически) конечно не была вѣрой Платона, точно также какъ и Фидіаса. Но эти догматическія и логическія различія гораздо менѣе значительны, чѣмъ формальное и эстетическое средство. Концепція Платона—гомерическаго происхожденія.

Этотъ недостатокъ историческаго міровоззрѣнія общъ Бакону съ Шекспиромъ вмѣстѣ со столь многими преимуществами, свойственными тому и другому. Къ параллели того и другаго, которую Гервинусъ провелъ въ заключеніи своего «Шекспира» съ свойственнымъ ему искусствомъ комбинаціи,

принадлежитъ и одинаковое отношеніе ихъ къ древности, ихъ сродство съ римскимъ духомъ, ихъ отчужденность отъ греческаго. <sup>1)</sup> Оба имѣли въ высочайшей степени развитое чутье для познанія людей, которое и предполагаетъ и вызываетъ интересъ къ практической жизни людей и къ исторической дѣйствительности. Этому интересу соответствовало поприще, на которомъ дѣйствовали римскіе характеры. Здѣсь встрѣчаются Баконъ и Шекспиръ въ интересѣ къ этимъ объектамъ и въ попыткѣ изобразить ихъ и подражать имъ: это согласіе болѣе показываетъ ихъ сродство, чѣмъ всякій другой аргументъ. Но при этомъ не оказывается никакого слѣда взаимнаго прикосновенія. Баконъ не упоминаетъ о Шекспирѣ даже говоря о драматической поэзіи: онъ касается ея лишь однимъ общимъ и поверхностнымъ замѣчаніемъ, которое относится не столько къ ней самой, сколько къ театру и его пользѣ; а что до его собственнаго вѣка, то Баконъ говоритъ о нравственномъ достоинствѣ театра съ большимъ пренебреженіемъ. Да и сродства Бакона съ Шекспиромъ нужно искать не въ его эстетическихъ понятіяхъ, а въ нравственныхъ и психологическихъ. Его эстетическія понятія слишкомъ связаны съ вещественнымъ интересомъ и съ утилитаристической точкой зрѣнія, такъ что не могутъ постичь искусство какъ искусство въ его самостоятельномъ значеніи. Между тѣмъ это не мешаетъ Бакону судить людей и понимать характеры подобнымъ образомъ какъ Шекспиръ, и представлять себѣ матеріаль драматическаго искусства, человѣческую жизнь, подобно тому, какъ представлялъ ее самъ великій художникъ, умѣвшій формовать этотъ матеріаль лучше чѣмъ кто бы то ни было. Развѣ не составляютъ неисчерпаемой темы шекспировской поэзіи исторія и естественный ходъ че-

<sup>1)</sup> Шекспиръ Гервинуса, Bd. IV. S. 343 fg.

ловѣческихъ страстей? Развѣ не въ разработкѣ этой темы Шекспиръ есть величайшій и единственный изъ всѣхъ поэтовъ? А именно эту тему Баконъ ставитъ главнѣйшей задачей моральной философіи. Онъ осуждаетъ Аристотеля за то, что тотъ трактуетъ объ аффектахъ не въ этикѣ, а въ риторикѣ, что онъ имѣлъ въ виду не ихъ естественную исторію, а ихъ искусственное возбужденіе. Баконъ обращаетъ вниманіе философіи на естественную исторію человѣческихъ аффектовъ. Онъ не находитъ ея познанія въ числѣ наукъ. «Сказать правду,—говоритъ Баконъ,—лучшіе учителя этой науки — поэты и историки, которые представляютъ, слѣдуя природѣ и жизни, какъ должны быть возбуждаемы и воспаляемы страсти, какъ смягчаемы и укрощаемы, какъ обуздываемы и покоряемы въ своихъ взрывахъ, какъ страсти, насильственно подавленные и задержанныя, однакоже измѣняютъ себѣ, какія дѣйствія они производятъ, какимъ перемѣнамъ подлежатъ, какіе узлы завязываютъ; какъ онѣ взаимно борются между собой и противодѣйствуютъ одна другой.» <sup>1)</sup> Такого живаго изображенія желаетъ Баконъ отъ морали. Онъ требуетъ такимъ образомъ не больше и не меньше какъ естественной исторіи аффектовъ: именно того, что совершилъ Шекспиръ. Какой поэтъ совершилъ бы это лучше его? Кто болѣе «*ad vivum*», какъ выражается Баконъ, изобразилъ бы челоуѣка и его страсти? «Поэты и историки,—думаетъ Баконъ,—даютъ намъ изображенія характеровъ; этика должна брать не самые эти образы, а ихъ очерки: простые черты, опредѣляющія человѣческіе характеры. Какъ физика должна разсѣкать тѣла, чтобы открыть ихъ скрытыя свойства и части, такъ этика должна проникать въ человѣческіе душевные строи, чтобы познать ихъ тай-

<sup>1)</sup> De augm. scient., Lib. VII. cap. 3, p. 200.

ныя устройства и задатки. И не одни внутренніе задатки, а также и ви́шній условіи, которыя вычеканивають человѣческіе характеры, должны по мнѣнію Закона войти въ этику: всѣ тѣ особенности, которыя сообщаются душѣ поломъ, возрастомъ жизни, отечествомъ, свойствомъ тѣла, образованіемъ, положеніемъ въ обществѣ и т. д. <sup>1)</sup> Однимъ словомъ онъ хочетъ, чтобы человѣкъ былъ разсматриваемъ въ его индивидуальности: какъ продуктъ природы и исторіи, вполнѣ опредѣляемый естественными и историческими вліяніями, внутренними задатками и ви́шними дѣйствіями. И именно такъ понималъ Шекспиръ человѣка и его судьбу: онъ бралъ характеръ какъ продуктъ данной натуры и даннаго историческаго положенія, и судьбу какъ продуктъ этого характера. Какъ великъ былъ интересъ Закона къ такимъ изображеніямъ характеровъ, обнаруживается тѣмъ, что онъ самъ пытался создавать ихъ. Онъ мѣткими чертами обрисовалъ характеръ Юлія Цезаря, и сдѣлалъ бѣглый очеркъ характера Августа. <sup>2)</sup> И того и другаго онъ понималъ въ томъ же духѣ, какъ Шекспиръ. Въ Цезарѣ онъ видѣлъ соединеніе всего, что римскій геній могъ представить относительно величія и благородства, образованія и привлекательности; онъ понималъ этотъ характеръ какъ самый опасный, какой только могъ имѣть римскій міръ. И, — что составляетъ повѣрку вычисленія при анализѣ характера, — Законъ объяснилъ характеръ Цезаря такъ, что вмѣстѣ объяснилъ и его судьбу. Онъ подобно Шекспиру видѣлъ, что въ Цезарѣ была склонность къ монархическому самолюбію, которая господствовала надъ его великими свойствами и вмѣстѣ надъ ихъ уклоненіями, въ силу чего онъ сталъ опасенъ республикѣ и слѣнъ къ своимъ врагамъ. «Онъ хо-

---

<sup>1)</sup> Ibid. p. 199.

<sup>2)</sup> *Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris*, p. 1320 sq.



тѣль,—говоритъ Баконъ,—не быть величайшимъ между великими, а господиномъ между повивающимися.» Его собственное величіе такъ его ослѣпляло, что онъ уже не зналъ опасности. Это тотъ же Цезарь, котораго Шекспиръ заставляетъ говорить: «я опаснѣе чѣмъ опасность, мы два льва, принесенные въ одинъ день, но я старше и страшнѣе!» Если наконецъ Баконъ видитъ судьбу Цезаря въ томъ, что онъ простилъ своимъ врагамъ, для того чтобы этимъ великодушіемъ импонировать толпѣ, то онъ опять показываетъ намъ ослѣпленнаго человѣка, который усиливаетъ обнаруженіе своего величія во вредъ своей безопасности.

Весьма характеристично, что изъ человѣческихъ страстей Баконъ всего лучше умѣлъ цѣнить честолюбіе и властолюбіе, и всего менѣе понималъ любовь, которую цѣнилъ всего ниже. Она была ему такъ же чужда, какъ лирическая поэзія. Однакоже въ одномъ случаѣ онъ призналъ ея трагическое значеніе. И именно изъ этого случая создалъ Шекспиръ трагедію. «Великія души и великія предпріятія,—полагаетъ Баконъ,—не согласуются съ этой мелкой страстью, которая является въ человѣческой жизни то какъ сирена, то какъ фурія. Однакоже,—прибавляетъ онъ къ этому,—Маркъ Антоній составляетъ изъ этого исключеніе.» <sup>1)</sup> И дѣйствительно о Клеопатрѣ, такъ какъ ее помялъ Шекспиръ, можно вѣрно сказать, что она въ отношеніи къ Антонію была вмѣстѣ и сиреной и фуріей.

<sup>1)</sup> *Sermones fideles*, X, de amore, p. 1153.

## ГЛАВА ОСЬМАЯ.

Баконнская философія какъ «великая инставрація» науки.  
Органонъ и энциклопедія.

Послѣ того какъ мы уяснили себѣ точку зрѣнія, которую Баконъ противопоставляетъ прежней философіи и на которой онъ основываетъ свою, опишемъ теперь съ этой точки научный горизонтъ баконнскаго духа. Его философія есть совершенно новое зданіе, воздвигнутое на другихъ основахъ и для другой цѣли, чѣмъ всѣ прежнія. Оно имѣетъ съ ними такъ мало общаго, что даже не основывается на ихъ развалинахъ. Баконъ оставляетъ ихъ неприкосновенными, эти старыя зданія философіи, показавъ, какъ они непрочны и какъ мало удобны для того, чтобы въ нихъ жило человѣчество. Онъ хочетъ возвести свое новое строеніе на почвѣ еще незастроенной и помощью орудій, никогда еще не бывшихъ въ употребленіи. Инструментъ, который онъ прилагаетъ къ этому построенію, есть «Новый Органонъ»; планъ, по которому онъ строить суетъ книги «о достоинствѣ и умноженіи наукъ», какъ-

бы новая карта «*globus intellectualis*»; самое здание Баконъ называетъ «*Instauratio magna*». Это должно быть не реставрированное, а совершенно новое здание. Мы знаемъ уже планъ и орудіе; намъ остается только познакомиться съ устройствомъ въ частности. Гармоническій планъ, проникающій собой цѣлое здание, составленъ духомъ, направленнымъ къ новымъ открытіямъ и изобрѣтеніямъ, который не можетъ витать ни въ какомъ другомъ зданіи философіи, кромѣ науки, основанной на міровомъ опытѣ, который не можетъ употреблять никакого другаго міроваго опыта, кромѣ экспериментальнаго, котораго опытъ и наука обращены отъ всѣхъ другихъ предметовъ на природу. Итакъ, вотъ четыре главныхъ отдѣла, изъ которыхъ состоитъ баконовская *Instauratio magna*: планъ, органонъ, экспериментальная исторія (*historia naturalis et experimentalis*), объекты которой суть явленія міра (*phaenomena universi*), и основанная на нихъ наука. Послѣднія двѣ части мы можемъ назвать въ нашемъ сравненіи какъ-бы этажами общаго пирамидальнаго зданія философіи. Міроописаніе есть нижній этажъ, наука верхній. Тотъ и другой Баконъ соединяетъ лѣстницей ума, ведущею отъ опыта къ наукѣ (*scala intellectus sive filum labyrinthi*), и нѣкоторыми предзаятіями науки, почерпнутыми не изъ идиологовъ, а изъ здраваго опыта, предварительными теоріями (*prodromi sive anticipationes philosophiae secundae*), къ которымъ побуждаетъ изслѣдователя опытъ, который имѣетъ силу только временную, слѣдовательно открыты для научныхъ исправленій. Они отличаются отъ достойныхъ оужденія предзаятій тѣмъ, что имѣютъ сознание своего не окончательнаго, а лишь временнаго значенія. Итакъ вотъ раздѣленіе *instauratio magna*:

1) *De dignitate et augmentis scientiarum.*

2) *Novum Organon.*

3) *Historia naturalis et experimentalis.*

4) *Scala intellectus.*

5) *Prodromi sive anticipationes phil. sec.*

6) *Scientia activa.*

Изъ этихъ частей окончена только первая, образующая планъ цѣлаго; другія остались въ видѣ отрывковъ, очерковъ, набросковъ: даже изъ Новаго Органона выполнена только первая часть; вторая должна была содержать вспомогательныя средства ума, но Баконъ специфицировалъ изъ нихъ только одно, которое мы уже знаемъ, другія были только обѣщаны. Самое подробное сочиненіе, касающееся третьей части, суть десять центурій экспериментальной натурфилософiи (*silva silvarum sive historiae naturales*). Было бы весьма неразумно ставить Бакону въ упрекъ это фрагментарное состояніе его философiи. Это значило бы упрекать его въ томъ, что онъ не прожилъ нѣсколькихъ столѣтій. Нѣкоторыя части конечно могли бы быть полифе, если бы Баконъ могъ употребить на нихъ больше времени. Но цѣлое должно было остаться неконченнымъ по задатку въ немъ присущему и по собственному плану Бакона. Онъ хотѣлъ сдѣлать не систему, а начало. И это обильное слѣдствіями начало Баконъ сдѣлалъ, такъ что въ этомъ смыслѣ онъ окончилъ свое дѣло, даже если бы не написалъ большей доли того, чтó мы отъ него имѣемъ. Главная сила его дѣла заключалась въ новомъ планѣ и въ новомъ органонѣ; чтобы умножить эту силу, не было нужды въ «лѣсъ лѣсовъ». Онъ самъ очень хорошо зналъ, что время идетъ впередъ и поглощаетъ системы философвъ, какъ бы ни были онѣ повидимому твердо основаны и герметически закрыты: поэтому съ начала уже у него было намѣреніе ввести въ дѣло философiю, которая не пребывала бы на зло времени, а шла бы впередъ вмѣстѣ со временемъ. Онъ искалъ временной истины. Можетъ быть изъ всѣхъ философвъ Баконъ былъ единственный, который хотѣлъ не про-



тивиться теченію времени, а создать твореніе столь легкое, чтобы оно могло держаться на этомъ теченіи. Такое твореніе не могло быть системой, заключеннымъ цѣлымъ, тяжелымъ зданіемъ; оно должно было оставаться фрагментомъ, попыткой, почти однимъ планомъ и орудіемъ: фрагментъ долженъ быть умножаемъ, попытка продолжаема, планъ выполняемъ, орудіе употребляемо и улучшаемо. Фрагментарный видъ его философіи оказывается послѣдовательнымъ и внутренне обусловленнымъ, какъ скоро мы станемъ строго на баконовскую точку зрѣнія. Гдѣ порицатели этой философіи указываютъ на пробѣлы, въ ней встрѣчающіяся, тамъ вѣтъ благодотворный сквозной вѣтеръ, для котораго Баконъ нарочно оставилъ мѣста. Въ его теоріяхъ есть нѣкоторыя противорѣчія, хотя не въ такомъ большомъ числѣ, какъ ихъ замѣчаютъ наши критиканы; есть нѣкоторыя фактическія неточности и много физическихъ заблужденій, которыми Баконъ раздѣлялъ со своимъ вѣкомъ; но всѣ эти противорѣчія, неточности и заблужденія можно отбросить, ни на волосъ не умаляя достоинства и силы баконовской философіи. Эта сила доказана исторіей. Неполнота творенія Бакона была ему извѣстна и была въ его намѣреніи. Въ заключеніе своего плана, который мы можемъ прилично назвать новой энциклопедіей наукъ, онъ говоритъ: «меня можно упрекнуть, что мои слова требуютъ столѣтія, — такъ, какъ Ѳемистокль сказалъ однажды посланному мѣстечка, когда тотъ требовалъ многого: позади твоихъ словъ должно стоять государство. Отвѣчаю: можетъ быть цѣлаго столѣтія для доказательства и нѣсколькихъ столѣтій для совершенія.»

По своей природѣ баконовская философія не могла принять никакой другой формы кромѣ формы очерка, никакого другаго изложенія, кромѣ энциклопедическаго и афористическаго. Всѣ части его великаго обновительнаго творенія остались очерками; двѣ самыя замѣчательныя, которыя

онъ наиболѣе выполнилъ и всего основательнѣе обработалъ суть его планъ и его «органонъ»: первый состоитъ изъ энциклопедическаго обзора и кругозора человѣческаго знанія, второй изъ афоризмовъ. Вообще Баконъ чувствовалъ потребность не столько въ подробномъ, сколько въ многообъемлющемъ изложеніи. Его большія сочиненія, какъ напр. книги «Объ умноженіи наукъ» и «Новый органонъ», были планы не выполненные, а только распространенные. Двѣ книги его энциклопедіи, явившіяся сперва на англійскомъ языкѣ, Баконъ распространилъ потомъ въ девять книгъ «*De dignitate et augmentis scientiarum.*» Его «Мысли и Мысли» (*Cogitata et Visa*) онъ распространилъ въ «*Novum Organon.*» Но Баконъ не только не думалъ выполнять или оканчивать эти распространенные планы, а даже напротивъ хлопоталъ объ ихъ сокращеніи. Такимъ образомъ его «*Descriptio globi intellectualis*» есть энциклопедія въ уменьшенномъ размѣрѣ; такимъ образомъ его «*Impetus philosophici*» есть уменьшенное изложеніе «*Instauratio magna*», и тутъ находится совершенно сжатое и самое краткое изложеніе «Новаго Органона» въ его «*Delineatio et argumentum.*»

Безъ сомнѣнія «Новый Органонъ» есть самый зрѣлый и своеобразный плодъ баконовскаго ума. Если то сочиненіе, которое Баконъ называлъ «величайшимъ порожденіемъ времени», было дѣйствительно первымъ очеркомъ «Органона», то прошло болѣе двадцати лѣтъ прежде чѣмъ явилась программа «Органона» въ «*Cogitata et Visa*», и только спустя восемь лѣтъ послѣдовалъ за нею и самый «Органонъ». Нѣтъ сомнѣнія только, что Баконъ двадцать лѣтъ работалъ надъ этимъ твореніемъ, и что онъ двѣнадцать разъ его передѣлывалъ. Баконовскій «Органонъ» развивался такъ же медленно, какъ локвовскій «Опытъ о человѣческомъ умѣ», столь же осмотрительно, какъ кантовская «Критика чистаго разума». Не одно только содержаніе, но и форма, въ которой написана эта книга, тре-

бовали въ смыслѣ Бакона долгой и основательной обработки. Мы сказали уже, что эта форма состояла въ афоризмахъ. И самъ Баконъ въ своей «Энциклопедіи», трактуя по случаю реторики объ искусствѣ научнаго изложенія, говоритъ, что изложеніе въ афоризмахъ, если оно не хочетъ быть совершенно поверхностнымъ, должно быть почерпаемо изъ глубины и сущности наукъ и предполагаетъ сокровища основательнѣйшихъ свѣдѣній. Когда Баконъ писалъ это мѣсто, онъ безъ сомнѣнія имѣлъ въ виду свой «Органонъ», если и не цитируетъ его здѣсь прямо, какъ въ другихъ мѣстахъ.

Всѣ сочиненія о Баконѣ упускаютъ изъ виду одинъ пунктъ, весьма важный для сужденія о философѣ: именно критическое сравненіе между его «Энциклопедіей» и его «Органономъ». Изслѣдованіе такого рода много способствовало бы къ разрѣшенію или къ объясненію противорѣчій, которыя такъ охотно взводятъ на Бакона. Вообще слова какого-нибудь философа слѣдуетъ не отрывать и не сносить по произволу, а судить ихъ по тому мѣсту, гдѣ они находятся. Что касается до баконовской «Энциклопедіи» и «Новаго Органона», то тутъ различны и времена, и тенденціи, и формы сочиненія. Первый очеркъ «Энциклопедіи» явился за много лѣтъ до перваго очерка «Органона», и пятнадцатью годами раньше самого «Органона». Распространенная «Энциклопедія» явилась два года послѣ «Органона». Въ умѣ Бакона объ работы идутъ рядомъ одна возлѣ другой и находятся во взаимной связи; Органонъ въ нѣкоторыхъ точкахъ опирается на Энциклопедію, Энциклопедія ссылается на Органонъ, какъ на новую, требуемую ею логику. Мы должны здѣсь строго отличать время зачатія отъ времени развитія. Безъ сомнѣнія зачатіе Органона совершилось въ духѣ Бакона раньше, чѣмъ зачатіе Энциклопедіи; напротивъ развитіе его шло медленно, основательно, и потому совершилось гораздо поздне, чѣмъ первый очеркъ энциклопедіи. Въ томъ видѣ.

въ которомъ мы имѣемъ Органонъ, онъ представляетъ чистѣйшее и отчетливѣйшее выраженіе баконовской философіи. Инструментъ, которымъ уже давно обладалъ Баконъ и котораго онъ конечно сталъ искать прежде всего, является въ этой формѣ наиболѣе наточеннымъ и изощреннымъ. Поэтому вся разрушительная часть (*pars destruens*) баконовской философіи обнаруживается всего яснѣе въ Органонѣ, гораздо открытѣе, чѣмъ въ Энциклопедіи. Можно замѣтить, что вторая редакція Энциклопедіи, эти девять книгъ «*De augmentis*», въ нѣкоторыхъ точкахъ, напримѣръ въ оцѣнкѣ математики, судятъ гораздо отрицательнѣе, чѣмъ первый очеркъ на англійскомъ языкѣ. Сочиненіе «*De augmentis*» стоитъ на столько же ближе къ Органону. Отсюда можно заключить, что во время перваго энциклопедическаго очерка баконовскій Органонъ далеко еще не былъ такъ полно развитъ; поэтому всю баконовскую философію слѣдуетъ судить съ точки зрѣнія Органона, зачатіе котораго ей предшествуетъ, выполненіе котораго надъ нею господствуетъ и указаніямъ котораго она слѣдуетъ. Вотъ что послужило основаніемъ нашему изложенію.

Если мы сравнимъ Энциклопедію съ Органономъ, то мы найдемъ въ обоихъ одинъ и тотъ же баконовскій духъ, но въ различныя времена и занятый различными задачами. Энциклопедія имѣетъ цѣлью—построеніе; методологія должна устранить то, что ей препятствуетъ. Въ первомъ случаѣ нужно какъ-бы наполнить «магазинъ челоувческаго духа», во второмъ нужно устроить для него «помость». Первая задача матеріальная, вторая формальная. Критики нашли въ баконовской философіи множество противорѣчій и антиномій: Баконъ въ одномъ мѣстѣ утверждаетъ то, что въ другомъ отрицаетъ. Въ числѣ этихъ антиномій конечно много такихъ, тезисъ которыхъ находится въ энциклопедическихъ сочиненіяхъ, а антитезисъ въ Новомъ Органонѣ. Изъ сравнитель-



ной критики легко объясняются эти противорѣчія, которыя въ гибкомъ и подвижномъ умѣ Бакона не имѣютъ той рѣзкости, въ которой являются другимъ. Онъ часто только щадитъ то, что повидимому утверждаетъ. Онъ не всегда хочетъ уничтожить то, что отрицаетъ. Вообще баконовскія слова никогда не бываютъ такъ рѣзки и безусловны, чтобы уже была невозможна какая-нибудь ретрактація, все равно въ положительномъ или въ отрицательномъ смыслѣ. Я не могу здѣсь входить въ точнѣйшее сравненіе обоихъ главныхъ сочиненій. Но въ немногихъ словахъ замѣчу самыя важныя точки различія. Взятый вообще, Новый Органонъ выражаетъ отрицательную сторону баконовской философіи яснѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ сочиненіе *De augmentis*. Всѣ эти отрицанія сводятся на одинъ принципъ: они протекаютъ изъ физической точки зрѣнія, занимающей центръ баконовской философіи и стремящейся къ гегемоніи надъ царствомъ науки. Съ этой точки зрѣнія баконовская философія возстаетъ насколько возможно рѣзко противъ Аристотеля, схоластики, метафизики и теологіи. Въ Новомъ Органонѣ физическая точка зрѣнія заявляетъ свое господство исключительно, выступаетъ гораздо болѣе, чѣмъ въ книгахъ «Объ умноженіи наукъ», гдѣ она довольствуется лишь одной областью. Вотъ почему здѣсь анти-аристотелевское и анти-схоластическое направленія болѣе отступаютъ назадъ, равно какъ и противоположность съ религіей и теологіей. Въ сочиненіи «*De augmentis*» встрѣчается много сужденій объ Аристотелѣ, признающихъ его выводы; въ Новомъ Органонѣ едвали есть одно такое сужденіе. Здѣсь неоднократно и всегда весьма настоятельно говорится, что физика есть основа всѣхъ наукъ. Въ Энциклопедіи напротивъ физика признаетъ надъ собою метафизику, а подъ собою, какъ основу науки, такъ-называемую первую философію, о которой, какъ и о метафизикѣ, Новый Органонъ почти молчитъ. Противоположности между религіей и

философіей довольно явственно слышатся во многихъ мѣстахъ Органона, между тѣмъ какъ въ сочиненіи De augmentis наука весьма смиренно подчиняется религіи. Здѣсь въ сферѣ самой философіи есть такъ-называемая естественная теологія, признающая за собой извѣстную научную степень, тогда какъ Органонъ дѣлаетъ платоновской философіи упрекъ, что она искажила науку естественной теологіей! Еслибы Баконизмъ былъ системой въ строгомъ смыслѣ, то эти противорѣчія и антиноміи имѣли бы гораздо большій вѣсъ, чѣмъ теперь, когда онъ не составляетъ и не стремится составить системы, а хочетъ быть лишь начальной точкой новаго и широко основаннаго образованія, — инструментомъ, указателемъ. Эти противорѣчающія положенія легко объясняются изъ генетическаго развитія Бакона, которое было постепеннымъ. Развитие Бакона было не таково, къ какому мы привыкли у нашихъ философовъ. Его точка зрѣнія постепенно становилась не положительнѣе, а отрицательнѣе, и достигла своей вершины въ Органонѣ. На этой вершинѣ Баконъ могъ сказать: «я одинокъ», между тѣмъ, какъ въ своихъ энциклопедическихъ сочиненіяхъ онъ гораздо осторожнѣе удалялся отъ аристотелевско-схоластическихъ преданій. Но желаніе отъ нихъ оторваться ясно видно и тутъ. Что эта осторожность въ тоже время могла быть уступкой для теологически настроеннаго короля, которому Баконъ посвящалъ свое сочиненіе, — я не стану оспаривать. Ибо таковъ именно былъ Баконъ, чтобы дѣлать подобныя уступки. Но все-таки это побочныя и весьма второстепенныя объяснительныя причины; ихъ нельзя считать достаточными уже потому, что при томъ же самомъ королѣ появился и Новый Органонъ. Въ особенности французскимъ противникамъ Бакона очень бы хотѣлось выставить его и въ философіи какъ простаго царедворца, который, въ угоду королевскимъ взглядамъ, скрылъ свои собствен-

ные. <sup>1)</sup> Но несмотря на нѣкоторыя противорѣчія онъ изложилъ свои новыя идеи такъ ясно и прямо, что ни одинъ мыслящій человекъ не могъ сомнѣваться въ томъ, что хотѣлъ сказать Баконъ.

Допустивъ черты различія между двумя главными произведеніями Бакона, мы должны помнить, что надъ тѣмъ и другимъ возвышается еще *Instauratio magna*, какъ болѣе высокая и общая точка зрѣнія. Противорѣчія, гдѣ они есть, никогда не бывають такъ рѣзки, чтобы невозможно было ихъ объяснить, и такъ важны, чтобы затемнить истинную мысль Бакона. Различія не такъ велики, чтобы раздвоить духъ его философіи. Обновить науку: вотъ общая задача его Энциклопедіи и его Органона. Съ этой точки зрѣнія Баконъ здѣсь начертываетъ новый методъ научнаго изслѣдованія, а тамъ пересматриваетъ и очищаетъ научный матеріалъ. Онъ распределяетъ отдѣлы, ставитъ ихъ во взаимную связь и общеніе и указываетъ въ области человѣческаго знанія тѣ области, которыя еще лежатъ подъ паромъ и съ этихъ поръ должны быть обрабатываемы. Какъ Колумбъ своими открытіями измѣнилъ карту земли, такъ Баконъ измѣняетъ карту науки, вмѣстѣ и раздѣляя ее на области и увеличивая ихъ число. Онъ находитъ для науки новые порядки и новыя задачи; онъ вмѣстѣ и ихъ географъ и ихъ открыватель. Въ томъ и другомъ обновленіи обнаруживаются основныя черты его духа: стремленіе къ цѣлому и исканіе новыхъ открытій, составляющее собственный импульсъ его философіи. Стремленіе къ цѣлому—ищетъ науки, объемлющей и изображающей міръ: съ этой цѣлью Баконъ описываетъ полное раздѣленіе человѣческаго знанія, энциклопедическій его планъ. Стремленіе къ новымъ открытіямъ—повсюду замѣчаетъ еще нерѣшенные

---

<sup>1)</sup> См. ниже гл. X, № III.

задачи науки; то же стремление, которое дало Колумбу замѣтить недостатокъ одной части свѣта и потому повело его за океанъ, объемлетъ духъ Бакона и заставляетъ его искать и находить столь многія части *globus intellectualis*. Такимъ образомъ его энциклопедическій планъ становится вмѣстѣ книгой деиздератовъ науки.

Для насъ совершенно ясно, какъ этотъ стремящійся и алчущій знанія умъ изъ тѣхъ задачъ, которыя онъ себѣ поставилъ, сперва понялъ формальную, а сперва разрѣшилъ матеріальную. Прежде всего Баконъ видѣлъ предъ собой матеріальное состояніе наукъ, въ которомъ находилъ столь много недостающаго. Всего болѣе онъ не находилъ связи, полноты, правильнаго устройства. Для него было ясно, что наука должна быть изображеніемъ дѣйствительнаго міра. А въ сравненіи съ дѣйствительнымъ міромъ изображеніе, найденное Бакономъ въ существовавшей тогда наукѣ, было весьма несхоже, очень фрагментарно, очень недостаточно. Отрывки нужно было соединить, пробѣлы наполнить и такимъ образомъ усовершенить изображеніе міра. Требовалось разрѣшить сперва эту задачу. Баконъ сдѣлалъ попытку въ своемъ сочиненіи Объ умноженіи наукъ. Правда для этого онъ нуждался въ новомъ методѣ, въ новомъ научномъ пути, который не могъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ сообразнымъ съ природою опытомъ. Но этотъ путь Баконъ долженъ былъ сперва испробовать практически, прежде чѣмъ могъ описать его и указать другимъ. Очень понятно, что Баконъ употреблялъ свой методъ раньше, чѣмъ изложилъ его, что методъ былъ скорѣе его инструментомъ, чѣмъ его предметомъ, что этотъ инструментъ лишь тогда выяснился со всей точностью, когда Баконъ сдѣлалъ изъ него предметъ особаго изложенія, и это произошло въ Новомъ Органонѣ.

Видѣть недостатокъ значило у Бакона тоже, что искать. Для того чтобы найти, нужно было правильно искать.



Въ своей Энциклопедіи Баконъ искалъ того, чего онъ не находилъ въ *statu quo* наукъ. Въ Новомъ Органонѣ онъ описалъ правильное исканіе. Прежде всего онъ нашелъ недостатокъ связи отдѣльныхъ наукъ: поэтому прежде всего онъ искалъ науки какъ цѣлаго, непрерывнаго соединенія всѣхъ ея частей, изъ которыхъ ни одна не должна была существовать отдѣльной и оторванной отъ прочихъ. Баконъ хотѣлъ пробудить жизнь въ наукѣ. Поэтому онъ прежде всего долженъ былъ создать способное къ жизни тѣло, т. е. организмъ, у котораго бы не было ни одной недостающей части, котораго всѣ части были бы правильно связаны. Бесплодіе предшествовавшей науки, столь тяжело подѣйствовавшее на умъ Бакона, было большей частью причиняемо отдѣльностью, въ которой находились науки, загороженныя одна отъ другой и не имѣвшія взаимнаго сообщенія и размѣна. Какъ безплодна отдѣльность, такъ плодотворно должно быть соединеніе. Уже изложеніе наукъ въ общемъ обзорѣ способствуетъ научной культурѣ и облегчаетъ ея сообщеніе. Полное подраздѣленіе показываетъ, чего не достаетъ еще до цѣлаго науки, что еще не знаемъ, и такимъ образомъ побуждаетъ научный духъ къ новымъ подвигамъ. Наконецъ посредствомъ энциклопедическаго порядка отдѣльныя науки вступаютъ въ контрактъ; онѣ могутъ теперь взаимно сравнивать, исправлять и оплодотворить одна другую. Относительно этого предмета самъ Баконъ даетъ весьма достопримѣчательное объясненіе въ началѣ четвертой книги: «Это можетъ служить канономъ. Всѣ научныя раздѣленія имѣютъ цѣлью обозначить и отличить науки, а не отдѣлять и разрывать ихъ, такъ чтобы постоянно избѣгаемо было нарушеніе сплошности (*solutio continuitatis*) въ наукахъ. Ибо противоположное этому сдѣлало отдѣльныя науки безплодными, пустыми, блуждающими, такъ какъ онѣ

уже не были питаемы, поддерживаемы и очищаемы общимъ источникомъ и общимъ огнемъ.» <sup>1)</sup>

Бакопъ хотѣлъ бы представить науки въ связи, образующей одно цѣлое. Его «Энциклопедія» есть попытка системы. Но на эту попытку нужно смотрѣть не глазами систематика, а глазами энциклопедиста. Систематики справедливо найдутъ, что баконовскія раздѣленія не очень точны и опредѣленны, что баконовскія соединенія часто очень слабы и произвольны. Новъ принципъ раздѣленія, правила же дѣленія суть обыкновенныя логическія правила. Различая систематика отъ энциклопедиста, мы найдемъ, что для послѣдняго довольно одного сопоставленія научнаго матеріала, который другому хотѣлось бы связать, т. е. внутренне соединить. Энциклопедистъ прежде всего ищетъ полноты предметовъ; поэтому онъ избираетъ для своего сочиненія такую форму, которая всего болѣе благоприятствуетъ полнотѣ, всего вѣрнѣе за нее ручается. Если эта форма не есть или не можетъ быть систематической, то онъ выбираетъ агрегативную; а изъ всѣхъ агрегативныхъ формъ всего болѣе ручается за полноту матерій алфавитная. Алфавитная энциклопедія есть словарь. Если энциклопедія не можетъ или не хочетъ быть дѣйствительной системой, то она должна стать словаремъ. Баконовская энциклопедія не была, строго говоря, системой, а только логической агрегаціей; она, какъ и вообще баконовская философія, не имѣла и стремленія и задатка для того чтобы стать системой. Вотъ почему въ своемъ развитіи она стала словаремъ и перемѣнила логическую форму на алфавитную. Послѣ Бэлева критическо-историческаго словаря, это развитіе дало намъ французскую «Энциклопедію», философскій словарь Дидро и д'Аламбера, которые въ

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., IV, p. 28.

предисловіи своего творенія сами ссылаются на Бакона и именно на его сочиненіе объ умноженіи наукъ. <sup>1)</sup> Французская энциклопедія, этотъ магазинъ просвѣщенія, относитъ себя къ Бакону, не только какъ къ основателю реалистической философіи вообще, а вмѣстѣ какъ къ первому энциклопедисту этого направленія. Но различіе между Бакономъ и французскими энциклопедистами состоитъ не только въ логической и алфавитной формѣ ихъ сочиненій, а въ связанномъ съ этими формами различномъ положеніи ихъ въ отношеніи къ наукѣ. Дидро и д'Аламберъ пожали то, что посѣялъ Баконъ. Баконъ обновилъ философію, тѣ собрали то, что породила новая философія; Баконъ преимущественно имѣлъ дѣло съ задачами, французскіе энциклопедисты съ результатами: они редижировали акты философіи, Баконъ открылъ ея задачи. Его книги объ умноженіи наукъ были, какъ говоритъ д'Аламберъ, «catalogue immense de ce qui reste à decouvrir.»

---

<sup>1)</sup> Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts par Diderot et d'Alambert (1758). Le discours préliminaire.—Ср. Tome II, Art. «Baconisme».

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Баконовская философія какъ энциклопедія наукъ.

Принципъ, по которому Баконъ раздѣляетъ духовный міръ, *globus intellectualis*, — психологическій. Онъ различаетъ научные классы, какъ Платонъ политическіе, по душевнымъ силамъ человѣка. Сколько силъ могутъ отражать и изображать въ насъ дѣйствительный міръ, столько различныхъ изображеній міра возможны для человѣческаго духа, на столько частей распадается духовный совокупный образъ мірозданія. Наши представительныя силы суть память (какъ сохраняющее воспріятіе), фантазія и умъ: слѣдовательно существуетъ одно изображеніе міра, соотвѣтствующее памяти или опыту, другое — сообразное фантазій, третье — умственное; чисто эмпирическое изображеніе есть всемірная исторія, воображаемое — поэзія, рациональное — наука въ тѣснѣйшемъ смыслѣ. О поэзій мы уже говорили; она въ сравненіи съ исторіей, есть «фикція», въ сравненіи съ наукою «мечта». <sup>1)</sup> Итакъ намъ ос-

---

<sup>1)</sup> Ср. выше гл. VII.



таются, какъ главные части міропознающаго духа, исторія и наука, относящіяся одна къ другой какъ память къ разуму. Человѣческая душа возвышается отъ чувственнаго воспріятія къ разумному мышленію: тому же порядку слѣдуетъ баконовскій методъ, и тому же «Энциклопедія».

#### ИСТОРИЯ

содержитъ изображеніе міровыхъ событій, собранное опытомъ и сохраняемое въ памяти. Такъ какъ міръ объемлетъ собой царство природы и человѣчества, то всемірная исторія распадается на *historia naturalis* и *historia civilis*. Произведенія природы или свободны, если ихъ производятъ только силы природы, или несвободны, если они зависятъ отъ человѣческой индустріи. Свободныя образованія могутъ быть или правильны или ненормальны; одни Баконъ называетъ *generations*, другія *praetergenerations*. Искусственныя произведенія природы суть механическія. Поэтому естественная исторія раздѣляется на *historia generationum*, *praetergenerationum* и *mechanica*. Последняя была бы исторіей технологіи; Баконъ не находитъ ея между науками и потому требуетъ ея, равно какъ и исторіи естественныхъ уродливостей. Рядъ правильныхъ образованій природы Баконъ проводитъ (по образцу древнихъ) отъ самыхъ высшихъ областей до низшихъ подлунныхъ. Онъ начинаеть съ небесныхъ тѣлъ и отъ нихъ спускается къ метеорамъ, къ атмосфернымъ явленіямъ, какъ вѣтры, дождь, гроза, температура и т. д.; отсюда онъ переходитъ ниже къ землѣ и къ морю, къ элементамъ или общимъ веществамъ, наконецъ къ спеціальнымъ тѣламъ.

Описаніе этихъ объектовъ можетъ быть или только повѣствовательнымъ или методическимъ. На последнее уже здѣсь Баконъ обращаетъ внимательный интересъ; онъ здѣсь рекомендуетъ индуктивное описаніе природы какъ

путь, которымъ приносится въ философію естественно-исторической матеріаль. «Новѣствовательное описаніе нужно цѣнить ниже индукціи, которая простираетъ философіи первую грудь.» Это положеніе достаточно доказываетъ наше утвержденіе: что понятіе и желаніе новаго метода въ умѣ Баконъ были раньше, чѣмъ его энциклопедическія попытки. Но именно такой научной или доступной для наукъ исторіи природы Баконъ и не находитъ между науками и старается пополнить этотъ пробѣлъ самъ, цѣлымъ рядомъ сочиненій. <sup>1)</sup>

Человѣческое общество распадается на государство и церковь. Исторія человѣчества поэтому раздѣляется на *historia ecclesiastica* и *civilis* въ тѣснѣйшемъ смыслѣ. Между той и другой Баконъ замѣчаетъ промежутокъ, что, какъ всегда, у него означаетъ задачу. Нѣтъ еще исторіи литературы и искусства. Для рѣшенія этой задачи самъ Баконъ хотя не даетъ примѣра, но начертываетъ въ немногихъ чертахъ предписаніе, цѣну котораго мы въ дѣйствительности можемъ понять только теперь, такъ какъ лишь недавно стали исполнять его. Его предписаніе еще и теперь столь же пригодно, какъ и тогда. Оно показываетъ, какъ основательно Баконъ умѣлъ формулировать задачи, указывая имъ будущему, въ какомъ новомъ, здоровомъ, далеко прозирающемъ духѣ онъ ихъ мыслилъ. Уже одинъ постулатъ исторіи литературы и искусствъ приводитъ въ изумленіе въ устахъ только-что пробудившейся философіи, въ числѣ новаторскихъ плановъ Баконъ; но еще болѣе—точное предписаніе, по которому онъ желаетъ исполненія своего плана. Что

---

<sup>1)</sup> Сюда принадлежатъ: *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem. Descriptio hist. nat. qualis sufficiat ad basin et fundamenta philosophiae verae.—Historia ventorum.—Hist. vitae et mortis. Thema coeli.—De fluxu et refluxu maris.—Silva silvarum sive historia naturalis.*

такое литература, какъ не изображеніе міровыхъ состояній въ человѣческомъ духѣ? И такъ, что такое исторія литературы, какъ не изображеніе изображенія міра? И вотъ именно почему этотъ постулатъ приводитъ насъ въ изумленіе въ устахъ Бакоца. Эта реалистическая голова такъ исключительно была устремлена къ изображенію міра, что мы удивляемся, какъ онъ могъ почувствовать недостатокъ въ изображеніи этого изображенія и пожелать его. Это объясняется только изъ великаго реалистическаго пониманія, съ которымъ Бакоцъ смотрѣлъ на человѣческія вещи; онъ цѣнилъ литературу по ея реальной цѣнѣ; онъ замѣтилъ ея реальную связь съ человѣческой жизнью, взятой въ цѣломъ, и хотѣлъ, чтобы она (литература) была изложена съ этой всемірно-исторической и политической точки зрѣнія. Литература и искусство въ его глазахъ были самымъ жизненнымъ членомъ въ организмѣ человѣческаго образованія; здѣсь образъ міра отражается въ окѣ человѣческаго духа. Вотъ почему Бакоцъ говоритъ: «Если въ исторіи міра не достаетъ этой части, то она походитъ на статую Полифема съ вырваннымъ глазомъ.» Литература есть всегда зеркало своего времени. Она въ этомъ смыслѣ есть часть всеобщей исторіи. Но еще нѣтъ всеобщей исторіи литературы: въ этомъ смыслѣ Бакоцъ дѣлаетъ изъ нея научный дезидератъ. Отдѣльныя научныя области, какъ напр. математика, философія, риторика и т. д., хотя имѣютъ нѣкоторыя замѣтки по своей исторіи, но нѣтъ нити, которая бы связывала эти оторванные и разсѣянные отрывки въ одно цѣлое, нѣтъ историческаго совокупнаго образа человѣческой науки и искусства. Не довольно того, что каждая наука знаетъ своихъ предшественниковъ. Есть связь во всѣхъ литературныхъ произведеніяхъ даннаго времени; есть прагматическая связь въ послѣдовательномъ ряду этихъ временъ. «Науки,—весьма мѣтко говоритъ Бакоцъ,—живутъ и странствуютъ какъ народы». Исторія лите-

ратуры должна изображать времена, обращать вниманіе на эпохи, слѣдить за ходомъ, который принимали науки отъ перваго возникновенія до процвѣтанія и паденія, а отсюда опять къ новымъ началамъ: какъ онѣ пробуждались, возрастали, потомъ постепенно разрушались и разлагались, наконецъ снова оживились. Въ этомъ своемъ ходѣ судьбы литературы тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ судьбами народовъ. Есть причинная связь, взаимодѣйствіе между литературой и политической жизнью. На этотъ многозначительный пунктъ Баконъ очень настойчиво обращаетъ вниманіе историка. Литература должна быть излагаема въ ея національномъ характерѣ, подъ вліяніями опредѣленной народнои жизни, отраженіе которой она представляетъ. Ея произведенія всегда обусловлены климатическими свойствами странъ, естественными способностями и особенностями націй, ихъ благопріятными и неблагопріятными судьбами, вліяніемъ нравовъ, религій, политическихъ состояній и законовъ. Предметы литературно-историческаго изложенія поэтому суть общія состоянія литературы въ связи съ политическими и религіозными состояніями. Другими словами: Баконъ понимаетъ литературу какъ часть совокупнаго человѣческаго образованія; онъ хочетъ, чтобы исторія литературы и искусствъ была обработана въ смыслѣ исторіи культуры. <sup>1)</sup> И въ какомъ духѣ, въ какой формѣ желаетъ Баконъ, чтобы была написана эта исторія? Онъ говоритъ: «Историки не должны тратить свое время подобно критикамъ и критиканамъ на похвалы и осужденіе, а должны излагать объекты, какъ они есть, и поменьше примѣшивать своихъ собственныхъ сужденій. Эти объекты они не должны заимствовать изъ изложеній и сужденій другихъ, а почерпать ихъ изъ самихъ источниковъ,

---

<sup>1)</sup> Что касается до нѣмецкой исторіи литературы, то Гервинусъ разрѣшилъ задачу, поставленную Бакономъ.



не такъ однако, чтобы просто дѣлать извлеченія изъ излагаемыхъ сочиненій и давать только плоды своего чтенія, а такъ, чтобы проникать въ главное ихъ содержаніе, живо понимать ихъ особенности въ стилѣ и методѣ и такимъ образомъ, излагая творенія литературнаго генія времени, какъ-бы пробуждать этотъ геній изъ мертвыхъ.» <sup>1)</sup>

Точно такъ и политической исторіи Баконъ ставитъ новыя задачи и предписанія въ плодотворномъ духѣ своей философіи. Исторія, какъ всякая наука, основывается на опытѣ; а ближайшій предметъ опыта суть частности, ближайшая его область—собственное воззрѣніе. Поэтому Баконъ весьма основательно приписываетъ большую цѣну частной исторіи, мемуарамъ и біографіямъ, сравнительно со всеобщими исторіями, которыя въ большинствѣ случаевъ лишены руководящей нити опыта, воспріемлемости содержанія, и въ той же степени страдаютъ недостаткомъ живости и вѣрности изображенія. Въ отношеніи ко всеобщей исторіи весьма правильно говоритъ Баконъ: «При точномъ взвѣшиваніи обнаруживается такая строгость законовъ правильнаго писанія исторіи, что это писаніе при столь огромномъ объемѣ содержанія не можетъ быть хорошо выполнено, и такимъ образомъ важность и цѣна исторіи скорѣе умаляются, чѣмъ увеличиваются отъ массы и объема предметовъ. Если пужно отовсюду собирать разнообразнѣйшіе предметы, то по необходимости нарушается точная и строгая связь изложенія, стараніе, простирающееся на столь многія вещи, ослабляется въ исполненіи частныхъ, принимаются всякаго рода преданія и слухи и исторія пишется по ложнымъ извѣстіямъ или другимъ ненадежнымъ матерьяламъ. Иногда даже, чтобы не

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., Lib. II, cap. 4, p. 49, 50.

растянуть сочиненія безъ конца, бываетъ необходимо нарочно упустить многое достойное повѣствованія и перѣдко впадать въ эпитомарный способъ изложенія (т. е. дѣлать извлеченія вмѣсто эническаго повѣствованія). Къ этому присоединяется еще другая, не меньшая опасность, прямо роющая цѣну всеобщей исторіи: именно, какъ эта исторія сохраняетъ многіе рассказы, которые безъ того погибли бы, такъ она съ другой стороны уничтожаетъ плодотворные рассказы, которые безъ того сохранились бы, уничтожаетъ лишь ради болѣе краткаго изложенія, столь любимаго толпою. <sup>1)</sup> Напротивъ, жизнеописанія значительныхъ мужей, спеціальныя исторіи, какъ напримѣръ походъ Кира, пелопонезская война, заговоръ Катилины и т. д., дозволяютъ живое, вѣрное художественное изложеніе, такъ какъ ихъ предметы вполне опредѣленны и законченны. Настоящіе историки, знатоки исторіи согласятся съ Баконъ. Истинное и художественное чувство исторіи само выискиваетъ для изложенія такіе предметы, съ которыми можетъ вполне совладать и которые можетъ ясно обрисовать во всѣхъ частяхъ. Только изъ основательныхъ спеціальныхъ исторій можетъ произойти всеобщая исторія, точно такъ, какъ, по Бакону, философія происходитъ изъ опыта и метафизика — изъ физики. Великіе историки начинаютъ обыкновенно монографіями и задачами спеціальной исторіи, которые они всего охотнѣе берутъ изъ области своего живѣйшаго возрѣнія. На такихъ вполне опредѣленныхъ и легко объемлемыхъ предметахъ талантъ историографа можетъ вмѣстѣ и доказать себя и упражнять свои силы. Съ историкомъ здѣсь бываетъ тоже, что съ художникомъ. Чѣмъ неопредѣленнѣе и общѣе предметъ, избираемый художникомъ, тѣмъ менѣе живо и дѣйствительно его изложеніе. Насколько

---

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. II, cap. 8, p. 55.

предмету не достаёт естественной жизненной полноты, настолько произведенію не достаёт поэтической прелести. Но въ сферѣ исторической народной жизни нѣтъ ничего ближе для историка, чѣмъ его собственная нація. Здѣсь онъ почерпаетъ не только изъ исторіи, сообразной съ опытомъ, но и изъ собственнаго обыкновеннаго опыта. Поэтому Баконъ рекомендуетъ національную исторію, какъ живѣйшую и ближайшую тему. Эта задача находится въ интересѣ исторіи и времени; она соотвѣтствуетъ духу реформаторскаго принципа, который, въ противоположность среднимъ вѣкамъ, пробудилъ національную церковь, національную политику и национальную литературу, и особенно побѣдоносно проявилъ эти силы въ Англии. Мало того, что Баконъ сдѣлалъ національную исторію задачей, онъ предпринялъ самъ примѣрное разрѣшеніе этой задачи. Онъ избралъ исторію своей націи именно въ только-что исполнившіяся періодъ ея національнаго возстановленія, исторію Англии отъ соединенія «Розъ» при Генрихѣ VI до соединенія государствъ при Яковѣ I. Въ своей исторіи правленія Генриха VII Баконъ разрѣшилъ первую часть этой задачи. <sup>1)</sup>

Баконъ хочетъ, чтобы политическая исторія излагалась такъ же чисто и предметно, какъ литературная. Въ литературной изложеніе не должно постоянно критизировать, въ политической не должно политизировать. Онъ указываетъ на тотъ родъ историковъ, которые пишутъ исторію въ угоду какой-нибудь доктринѣ и съ особымъ предпочтеніемъ возвращаются къ извѣстнымъ событіямъ, чтобы доказывать или свою теорію. Они сравниваютъ каждый фактъ съ доктриной, которая у нихъ въ головѣ, и судятъ смотря по результату данному сравненіемъ. Если у нихъ въ головѣ какой-нибудь

---

<sup>1)</sup> *Historia regni Henrici VII. Cr. De augm. scient., II, 7, p. 53 et 54.*

современный идеалъ правленія, то они будутъ судить по своей схемѣ и Александра и Цезаря, и будутъ поучать насъ, что Александръ и Цезарь были не конституціонные монархи. Не нужно ходить далеко, чтобы найти примѣры. Этотъ неистребимый родъ писанія исторіи Баконъ весьма мѣтко называетъ «пережевываніемъ исторіи.» Оно позволительно, думаетъ Баконъ, политику, который хочетъ лишь воспользо-ваться исторіею, чтобы доказать свою доктрину, но не дѣйствительному историку. Неприлично и обременительно, — продолжаетъ онъ, — сыпать повсюду политическія замѣчанія и тѣмъ прерывать нить исторіи. Конечно каждое сколько-нибудь пронизательное сочиненіе по исторіи, какъ бы чревато политическими предписаніями и предостереженіями, но историкъ не долженъ самъ становиться своей повивальной бабушкой. <sup>1)</sup>

НАУКА.

Исторія занимается фактами, наука — причинами. «Исторія, — говоритъ Баконъ, — ползетъ по землѣ; но источники, которые отыскиваетъ наука, лежатъ или глубже, или выше.» Ибо причины вещей бываютъ или сверхъестественныя или естественныя. Первые могутъ быть лишь открываемы намъ, вторыя должны быть отысканы. Наука сверхъестественныхъ причинъ есть откровенная теологія; наука естественныхъ причинъ есть наука въ тѣсномъ и собственномъ смыслѣ, или философія. Этимъ указывается пограничная точка между теологіей и философіей, которую мы впослѣдствіи разберемъ подробнѣе.» <sup>2)</sup>

Итакъ философія есть познаніе вещей изъ естественныхъ

<sup>1)</sup> De augm. scient. II, 10. p. 56.

<sup>2)</sup> См. Гл. X. № 1.



причинъ. Возможные предметы нашего познанія суть Богъ, природа и наше собственное существо. Мы представляемъ каждый изъ этихъ предметовъ, но различнымъ образомъ; только природу мы представляемъ непосредственно, Бога же чрезъ природу, самихъ себя чрезъ рефлексію; или,—какъ выражается Баконъ, сравнивая познаніе съ зрѣніемъ,—самихъ себя мы видимъ въ отраженномъ лучѣ, природу въ прямомъ, Бога въ преломленномъ. По этимъ предметамъ философія распадается на естественную теологію, натурфилософію и антропологию въ самомъ обширномъ смыслѣ. <sup>1)</sup>

## 1. Фундаментальная философія.

### PHILOSOPHIA PRIMA.

Всѣ познанія философіи основываются на естественныхъ причинахъ. Всякое познаніе изъ естественныхъ причинъ образуетъ аксіому. Итакъ имѣтъ ли извѣстныхъ аксіомъ, общихъ всѣмъ наукамъ, имѣющихъ значеніе какъ теологическое, такъ и физическое и этическое? Или что тоже: имѣтъ ли извѣстныхъ предикатовъ, которымъ подлежитъ безъ исключенія все познаваемое? Если они есть, то сумма такихъ аксіомъ очевидно составляетъ науку, отличающуюся, но не отдѣльную ото всѣхъ другихъ, ибо она содержитъ повсюду имѣющія силу основоположенія; слѣдовательно она есть основа всѣхъ другихъ, фундаментальная философія или, какъ выражается Баконъ, «общая мать всѣхъ прочихъ наукъ». Она называется ее по примѣру древнихъ *philosophia prima*: «это та мудрость, которую нѣкогда называли наукой всѣхъ вещей божескихъ и человѣческихъ.» Эта наука не есть ме-

---

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. III, 1, p. 73.

тафизика, чѣмъ она была у Аристотеля. И притомъ Баконъ разрѣшилъ свою задачу только въ видѣ примѣровъ, никакъ не болѣе, причемъ и рѣчи не можетъ быть о систематичности. Онъ считалъ ее новой, еще не открытой, а не только необработанной наукой. Мы должны задать себѣ вопросъ, на который мы нигдѣ не нашли отвѣта: чтѣ разумѣлъ Баконъ подѣ своей фундаментальной философiей, какъ онъ понималъ эту *philosophia prima*? Онъ называетъ ее матерью всѣхъ другихъ наукъ. Въ «Новомъ Органонѣ» онъ даетъ то же названiе натурфилософiи. Здѣсь обнаруживается всего яснѣе одно изъ тѣхъ выдающихся различiй, о которыхъ мы говорили прежде при сравненiи «Органона» съ «Энциклопедiей». Въ «Новомъ Органонѣ» уже не упоминается о фундаментальной философiи въ смыслѣ энциклопедiи; только легкiй слѣдъ еще напоминаетъ внимательному читателю объ этомъ прежнемъ проектѣ. Въ этомъ достопримѣчателномъ мѣстѣ, именно во второй книгѣ, гдѣ Баконъ трактуетъ о естественныхъ аналогiяхъ, онъ мимоходомъ говоритъ и объ аналогiяхъ въ наукахъ и употребляетъ здѣсь тѣ же самые примѣры, которыми онъ прежде пояснялъ идею своей *philosophia prima*. Вотъ указанiе, которому нужно слѣдовать. Въ самомъ дѣлѣ фундаментальная философiя въ смыслѣ Бакона есть ни что иное какъ понятiе аналогiи, примѣненное къ наукамъ. Чтѣ такое естественныя аналогiи? Первые ступени, ведущiя къ единству природы. Чтѣ такое будетъ въ смыслѣ Бакона фундаментальная философiя? Единство всѣхъ наукъ. Баконъ ищетъ этого единства тѣмъ же путемъ аналогiи. Онъ хочетъ, чтобы не изъ дiалектическихъ, а изъ реальныхъ основанiй были опредѣлены общiе предвкаты вещей, каковы: много и мало, одинаково и различно, возможно и невозможно, существенно и случайно и т. д. И здѣсь онъ несомнѣнно указываетъ на аналогiю какъ на руководящую точку зрѣнiя. Ибо только однимъ понятiемъ аналогiи можно

посредствовать противоположности въ природѣ и мыслить вещи какъ рядъ степеней. И по этой руководящей нити Баконъ хочетъ, чтобы были опредѣлены общіе предикаты. «Много говорили объ одинаковости и различіи, но не обращали вниманія на то, какъ природа соединяетъ то и другое, какъ она постоянно связываетъ свои различные виды средними видами, повсюду вводитъ посредствующія формы, между растеніями и рыбами, между рыбами и птицами, между птицами и четвероногими и т. д.» <sup>1)</sup>

Итакъ, если мы строго взвѣсимъ дѣло, и, — что всегда необходимо, а у Бакона въ особенности, — сравнимъ философа съ нимъ самимъ, то мы слѣдующимъ образомъ объяснимъ себѣ баконовскій проектъ фундаментальной философіи. По естественнымъ причинамъ существуетъ согласіе или соотвѣтствіе во всѣхъ вещахъ. Поэтому есть наука, въ которой согласуются всѣ науки. Съ той точки зрѣнія аналогіи, которая признана, вещи въ ихъ безконечномъ разнообразіи должны являться какъ лѣствица степеней. Что всѣ вещи отъ низжайшей твари до Бога образуютъ лѣствицу степеней: вотъ глубокая мысль, которую безъ сомнѣнія Баконъ полагаетъ въ основаніе своей фундаментальной философіи, которая побуждала его искать повсюду аналогій, какъ въ вещахъ, такъ и въ наукахъ. Еслибы Баконъ ясно проникъ въ эту мысль, свелъ бы ее на основоположенія и прослѣдилъ ее въ ея слѣдствіяхъ, то онъ сталъ бы англійскимъ Лейбницомъ, а не антагонистомъ Аристотеля. Ибо Аристотель, какъ Лейбницъ, разсматриваетъ міръ какъ лѣствицу естественныхъ образованій или интелехій. Другой мысли Баконъ и не могъ желать выполнить въ той наукѣ, которую онъ называетъ матерью прочихъ наукъ. И нужно еще разъ

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. III. 1. p. 76.

замѣтить, что его противоположность къ Аристотелю отступаетъ назадъ тамъ, гдѣ на передній планъ выступаетъ идея фундаментальной философіи, какъ напр. въ книгахъ «Объ умноженіи наукъ»; между тѣмъ какъ эта же самая противоположность выдается рѣзкимъ образомъ тамъ, гдѣ понятие аналогіи находитъ себѣ лишь побочное мѣсто въ числѣ вспомогательныхъ средствъ баконовскаго метода, какъ напр. въ «Новомъ Органонѣ». Итакъ достоверно, что это понятие въ умѣ Бакона предшествовало развитію его метода; достоверно, что та же мысль, которая въ «Энциклопедіи» стремилась основать основную науку и стать аксіомой аксіомъ, въ «Органонѣ» довольствовалась побочной ролью вспомогательнаго построенія. Если Баконъ говоритъ здѣсь, что аналогіи образуютъ первую и высшую степень единства всѣхъ вещей; то какое другое понятие онъ могъ положить въ основу науки, которая по его намѣренію должна быть стволемъ всѣхъ прочихъ, должна была составлять «первую философію»?

## II. Естественная теологія

вѣщеть познанія Бога изъ естественныхъ причинъ; она разсматриваетъ его сквозь среду вещей и потому получаетъ только неясное и смутное изображеніе его существа: она видитъ изображеніе божіе преломленное, какъ мы въ водѣ наше собственное изображеніе. Богъ въ его истинномъ, сверхъестественномъ существѣ можетъ себя обнаружить не чрезъ законы природы, а только чрезъ чудеса откровенія. Поэтому истинное познаніе Бога возможно не посредствомъ естественной теологіи, а только посредствомъ откровенной теологіи. А такъ какъ религія и вѣра могутъ основываться только на истинномъ изображеніи Бога въ человѣкѣ, то отсюда слѣду-



еть, что она должна совпадать съ откровенной теологіей и не имѣть ничего общаго съ естественной. Граница между откровенной и естественной теологіей у Баконъ есть вмѣстѣ граница между откровеніемъ и природой, религіей и философійей, вѣрой и знаніемъ. Этой границы никогда не должна переступать наука, помня слова: «отдайте вѣрѣ, что ей принадлежитъ», которыми Баконъ разъ навсегда устраняетъ возможность пограничныхъ споровъ, и скорѣе отдѣляется отъ вѣры, чѣмъ раздѣляется съ нею. Наука не можетъ оказать религіи никакой положительной услуги, а можетъ только отрицательную; она не можетъ ни доказать, ни создать религіи, а можетъ только воспрепятствовать тому, что ей противоположно. Естественная теологія не можетъ обосновать вѣры, а можетъ только опровергнуть невѣріе. Настолько простирается ея сила, не далѣе. Она видитъ въ природѣ изображеніе Бога: это изображеніе достаточно противъ атеизма, но недостаточно для религіи. Если мы сгладимъ границу между религіей и философійей, и одна изъ нихъ будетъ заходить въ область другой, то обѣ заблудятся. Религія, сблизившись съ наукой, станетъ гетеродоксальной: наука, смѣшавшись съ религіей, станетъ фантастическою: такимъ образомъ «еретическая религія» и «фантастическая философія» суть неизбежныя слѣдствія, если сольются вѣра и наука, теологія откровенная и теологія естественная. Правильное отношеніе между ними есть раздѣльность. Всякое соединеніе ведетъ на той и на другой сторонѣ къ заблужденію. Если поэтому Баконъ въ первой книгѣ своего сочиненія «De augmentis» увѣряетъ короля, что одна капля изъ чаши философійи ведетъ къ атеизму, но что все питье, выпитое до послѣдней капли, возвращаетъ религію, то такая сила заключается по крайней мѣрѣ не въ чашѣ баконовской философійи. И самъ Баконъ далеко не исполняетъ въ послѣднихъ своихъ книгахъ «De augmentis» того, что онъ обѣщаль этимъ выраженіемъ въ

первой. Это изрѣченіе, которое было повторяемо безчисленное множество разъ, принадлежитъ къ образнымъ фигурамъ рѣчи, которыя всегда хромаютъ и которыхъ серьезнымъ образомъ никогда не слѣдуетъ приводить, если онѣ, какъ въ настоящемъ случаѣ, лишены всякихъ болѣе глубокихъ опоръ.

### III. Натурфилософія

ищетъ познанія вещей изъ естественныхъ причинъ; пониманіе же дѣятельности природы даетъ намъ возможность самостоятельно производить подобныя дѣйствія, какъ скоро находятся въ нашей власти вещественныя условія. Познаніе причинъ Баконъ называетъ теоретической или спекулятивной философіей; самостоятельное произведеніе дѣйствій—практической или оперативной. На первой основывается вторая. Первая ведетъ отъ опыта къ аксіомамъ, вторая отъ аксіомъ къ изобрѣтеніямъ; первая описываетъ восходящую, вторая нисходящую линію. Въ этомъ смыслѣ Баконъ называетъ теоретическую натурфилософію просто восходящею (*ascensoria*), практическую—нисходящею (*descensoria*). <sup>1)</sup>

#### 1. Теоретическая натурфилософія

изслѣдуетъ (естественныя) причины вещей. Но эти причины могутъ быть двоякаго рода: или слѣпныя (механическія) или цѣлесообразныя силы, дѣйствующія причины или конечныя причины, *causae efficientes* или *causae finales*. Поэтому теоретическая натурфилософія распадается на познаніе дѣйствующихъ причинъ и на познаніе конечныхъ причинъ. Первая находится на точкѣ зрѣнія (естественной или механиче-

<sup>1)</sup> De augm. sc. III, 3, p. 78. Ср. выше гл. IV, № III.

свой) причинности, вторая на точкѣ зрѣнія телеологич. Первую Баконъ называетъ физикою, вторую—метафизикою. Итакъ физика и метафизика у Бакона различаются не по своимъ объектамъ, а только по своимъ точкамъ зрѣнія. И та и другая есть натурфилософія; предметы той и другой суть тѣ же самыя естественныя явленія съ различныхъ точекъ зрѣнія: физика изслѣдуетъ матерію вещей и ихъ дѣйствующія силы, метафизика—формы вещей и ихъ цѣлесообразное устройство. Онѣ разсматриваютъ различныя стороны одной и той же природы, одна — матерію и силу, другая—форму и цѣль. <sup>1)</sup>

#### ФИЗИКА

изслѣдуетъ тѣла: «ея предметы,—говоритъ Баконъ,—вполнѣ и совершенно погружены въ матерію и измѣнчивы.» Но вещественный міръ есть сложное цѣлое; это цѣлое состоитъ изъ безконечнаго разнообразія единичныхъ образований. Итакъ единство и разнообразіе,—вотъ двѣ великихъ стороны, которыя природа представляетъ въ цѣломъ. Ея единство состоитъ въ элементарныхъ веществахъ, общихъ всѣмъ тѣламъ и въ мірозданіи, заключающемъ въ себѣ всѣ тѣла; ея разнообразіе раскрывается въ естественныхъ недѣлимыхъ, въ различныхъ тѣлахъ и ихъ свойствахъ. Такимъ образомъ физика распадается на три части: ученіе объ элементарныхъ веществахъ, о мірозданіи и о различныхъ тѣлахъ. И послѣднія могутъ быть разсматриваемы въ двоякомъ отношеніи: они суть конкретныя недѣлимыя, различающіяся по родамъ, видамъ, подвидамъ и экземплярамъ, и вмѣстѣ здѣсь находятся извѣстныя свойства, которыя общи

<sup>1)</sup> *Physica est, quae inquit de efficiente et materia; metaphysica, quae de forma et fine. De augm. scient. III, 4, p. 80.*

вѣтъ или многимъ, какъ-бы классическія свойства, напр. фигура, движеніе, тяжесть, теплота, свѣтъ и т. д. Поэтому Баконъ раздѣляетъ физику, какъ спеціальное ученіе о тѣлахъ, на конкретную и абстрактную. Первая изслѣдуетъ отдѣльныя конкретныя тѣла, какъ напр. растеній, животныхъ и т. д., вторая изслѣдуетъ общія физическія свойства, какъ напр. теплоту, тяжесть и т. д.

Физика какъ физика образуетъ средину между естественной исторіей и метафизикой: конкретная физика граничитъ ближе къ естественной исторіи, абстрактная ближе къ метафизикѣ. Конкретная физика имѣетъ тоже раздѣленіе, какъ естественная исторія, только она объясняетъ предметы, которые та лишь описываетъ. Здѣсь Баконъ прежде всего замѣчаетъ недостатокъ физики небесныхъ тѣлъ; существуетъ только математическій очеркъ ихъ виѣшней формы, но нѣтъ никакой физической теоріи ихъ причинъ и дѣйствій. Недостаетъ физической астрономіи, которую Баконъ въ отличіе отъ математической называетъ живой, физической астрологіи, которая въ отличіе отъ суевѣрной должна называться здравой. Подъ живой астрономіей Баконъ разумѣетъ познаніе основаній небесныхъ явленій, причинъ ихъ вида и движеній; подъ здравой астрологіей онъ разумѣетъ пониманіе дѣйствій и вліяній, которыя звѣзды производятъ на землю и ея тѣла. Эти дѣйствія во вѣсѣхъ случаяхъ суть естественныя, не фаталистическія. Звѣзды не опредѣляютъ судьбы міра: въ этомъ суевѣрїи состояло безуміе предшествовавшей астрологіи; но онѣ, какъ солнце и луна, производятъ на землю физическое дѣйствіе, которое обнаруживается въ перемѣнѣ времянь года, въ приливѣ и отливѣ, въ извѣстныхъ жизненныхъ явленіяхъ организмовъ. Дѣло идетъ о томъ, чтобы объяснить эти дѣйствія: какія силы ихъ производятъ, какія тѣла ихъ воспринимаютъ, въ какихъ размѣрахъ они совершаются.



МЕТАФИЗИКА

изслѣдуетъ конечныя причины вещей; итакъ она состоитъ изъ телеологическаго объясненія природы. Баконъ любитъ сравнивать науки съ пирамидами: онѣ возвышаются отъ широкой основной плоскости исторіи и опыта къ законамъ, которые стремятся все выше и выше, и наконецъ заканчиваются высочайшимъ закономъ какъ единствомъ цѣлаго. Натурфилософію тоже можно разсматривать подъ этимъ образомъ: ея широкое основаніе составляетъ естественная исторія, затѣмъ слѣдуетъ поднимающаяся въ вышину физика, вершину образуетъ метафизика. <sup>1)</sup> Она есть наука формъ природы и цѣлей природы.

Баконвская метафизика согласуется съ платоновскою въ томъ, что она разсматриваетъ формы вещей, съ аристотелевскою въ томъ, что она телеологически объясняетъ природу; она отличается отъ той и другой тѣмъ, что хочетъ быть не болѣе какъ спекулятивной физикой. Она не есть фундаментальная философія. Въ формѣ пирамидъ Баконъ находитъ фигуральное изображеніе постепеннаго хода вещей. «Все восходитъ къ единству по нѣкоторой лѣствицѣ степеней»: эта мысль, которую Баконъ находитъ глубокомысленной и прекрасной даже въ устахъ Парменида и Платона, образуетъ основную тему его фундаментальной философіи. Она имѣетъ предъ собою лѣствицу всѣхъ существъ, метафизика напротивъ объемлетъ въ этой лѣствицѣ только скалу естественныхъ вещей. Если науки образуютъ такую же лѣствицу степеней, какъ вещи, то метафизика стоитъ на высшей ступени физики.

Баконъ различаетъ формы природы отъ цѣлей при-

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. III, 4.

роды и распределяетъ ихъ объясненіе по двумъ областямъ метафизики. Подъ формами онъ разумѣетъ ничто иное, какъ постоянныя причины. Это суть дѣйствующія причины, возведенныя въ форму всеобщности. То, что производитъ теплоту во всѣхъ случаяхъ, Баконъ называетъ формой теплоты. Такимъ образомъ форма бѣлизны есть то, что во всѣхъ случаяхъ производитъ, что тѣла кажутся бѣлыми. Итакъ формы природы, говоря по-баконовски, суть послѣднія истинныя различія, на которыя сводятся условія явленій природы: абсолютно необходимые факторы, которые производятъ свойства тѣлъ. Эти свойства изслѣдуетъ абстрактная физика; она поэтому ближайшимъ образомъ граничитъ съ областью метафизики. Говоря строго, абстрактная физика необходимо переходитъ въ метафизику, ибо она ищетъ условій, подъ которыми во всѣхъ случаяхъ обнаруживаются физическія качества. Если эти условія даны, то вмѣстѣ съ тѣмъ физика отвлекаетъ отъ опредѣленныхъ тѣлъ и устанавливаетъ законъ безъ матеріальнаго субстрата, т. е. безтѣлесную форму, чѣмъ и переходитъ въ метафизическую область.

Но въ объясненіи цѣлей природы метафизическая точка зрѣнія отличается отъ физической. Это различіе, по Бакону, должно быть произведено сколь возможно полнѣе, и должно быть удерживаемо сколь возможно тщательнѣе. Въ томъ, что до него не было соблюдаемо это различіе метафизическаго и физическаго способа объясненія, Баконъ видитъ первый признакъ научной путаницы, которую онъ справедливо отождествляетъ съ жалкимъ состояніемъ науки. Вотъ отчего не было истинной и плодотворной натурфилософіи. Какъ наука вообще становится фантастической, когда смѣшивается съ теологіей, такъ физика становится безплодной и нечистой, смѣшиваясь съ метафизикой. «Какъ скоро конечныя причины, — говоритъ Баконъ, — проникаютъ въ фи-

зическую область, провинція этой науки всегда плачевно опустошается. Очистить физику значитъ отослать конечныя причины въ метафизику. Въ физикѣ объясненіе вещей по цѣлямъ ничего не значитъ, въ метафизикѣ оно находится на настоящемъ мѣстѣ. Телеологическая точка зрѣнія должна быть не вообще отрицаема, а только ограничена въ своемъ приложеніи; она должна быть и не противоположаема физической, а только отдѣлена отъ нея. Онѣ не исключаютъ себя взаимно и могутъ очень хорошо примириться одна съ другой. То, что въ этомъ отношеніи является только дѣйствіемъ слѣпыхъ силъ, почему въ другомъ отношеніи не можетъ вмѣстѣ являться полезнымъ и цѣлесообразнымъ? Никто не станетъ отрицать, что въ самомъ дѣлѣ вѣки своими рѣсницами служатъ для защиты глазъ, шкура животныхъ своей твердостью—для предохраненія отъ жара и холода, ноги—для пошенія тѣла. Но каждый видитъ, что подобными объясненіями вовсе ничего не совершается въ физикѣ; ибо физическій вопросъ не въ томъ: къ чему служатъ рѣсницы? а въ томъ: почему на этомъ мѣстѣ растутъ волосы? Это происходитъ отъ влажности, которая тутъ собирается; таковъ физическій отвѣтъ. Очевидно влажность не ямѣтъ цѣли произвести охранительное средство для глазъ. Точно также холодъ, когда стягиваетъ поры кожи и тѣмъ производитъ ея жесткость, не хочетъ предохранять животныхъ отъ вліяній температуры. Эти физическія объясненія звучатъ совершенно иначе, чѣмъ предъидущія телеологическія. Развѣ они поэтому противорѣчатъ одни другимъ? Развѣ причина мѣшаетъ тому, чтобы ея дѣйствіе было полезно въ нѣкоторомъ отношеніи, которое чуждо самой причинѣ? Путаница происходитъ лишь тогда, когда пользу, которую приносятъ дѣйствіе, дѣлаютъ его причиной. Противъ этой путаницы возстаетъ Баконъ; чтобы разъяснить ее, онъ раздѣляетъ то, что не принадлежитъ одному другому: *causa efficiens* отъ *causa finalis*, механическое объ-

ясненіе вещей отъ телеологическаго, физики отъ метафизики. Первая показываетъ намъ только законѣрную природу, вторая вмѣстѣ и цѣлесообразную. Она такимъ образомъ въ послѣдней инстанціи указываетъ на провидящій разумъ, который съ мудрой экономіей направляетъ и приводитъ въ порядокъ слѣдное дѣйствіе силъ природы; и такимъ образомъ метафизика открываетъ взглядъ, дальнѣйшее изслѣдованіе котораго предоставляется естественной теологіи. Такимъ образомъ естественная теологія основывается на метафизикѣ, какъ метафизика на физикѣ, какъ физика на опытной исторіи природы.

## 2. ПРАКТИЧЕСКАЯ НАТУРФИЛОСОФІЯ

распадается на механику и натуральную магію. Первая есть практическая физика, вторая практическая метафизика или прикладная теорія формъ природы. Баконъ находитъ въ этой точкѣ недостатокъ какъ теоріи, такъ и практики; онъ требуетъ натуральной магіи, какъ прежде требовалъ здоровой астрологіи. Онъ хотѣлъ, чтобы послѣдняя была отличена отъ суевѣрной астрологіи; такъ точно онъ отличаетъ натуральную магію отъ обыкновенной и легкомысленной, куда онъ причисляетъ Алхимию и другія мечты, которыми издревле забавлялись люди. Баконъ очень часто говоритъ объ алхимикахъ, именно тамъ, гдѣ хочетъ пояснить примѣромъ, что такое обыкновенные эмпирики съ ихъ не критическими и неметодическими приѣмами. Сами не преслѣдуя какой-нибудь научной цѣли, эти люди однакоже проложили пути для физики и химіи и предуготовили ихъ своими изслѣдованіями. Очень справедливо Баконъ сравниваетъ алхимиковъ съ тѣми сыновьями въ баснѣ, которымъ отецъ оставилъ въ саду сокровище, съ тѣмъ чтобы они нашли его. Они взрыли весь садъ и не нашли золота, но, ища его, они



приготовили плодоносную землю, и обѣщанное сокровище была собранная жатва.

Натуральная магія въ смыслѣ Баконъ есть приложеніе познанія природы. Именно если предположить, что мы узнали формы природы, свойства тѣлъ и ихъ послѣднія условія, то со стороны теоріи является возможность самому порождать эти свойства и дѣйствовать творчески какъ природа. Если же далѣе къ теоретической возможности присоединяется и практическая, именно матеріальныя средства, какъ необходимый носитель дѣятельности, то можно будетъ производить какъ-бы естественныя чудеса. Дѣло неизвѣстное, думаетъ Баконъ, возможно ли вообще то, чего искали алхимики, но путь ихъ былъ во всякомъ случаѣ ложный; прежде чѣмъ пытаться дѣлать золото, нужно бы было напередъ знать естественныя формы золота, т. е. всѣ свойства золота и всѣ условія, при которыхъ непременно имѣютъ мѣсто эти свойства. То, что въ наше время совершаетъ изобрѣтательная механика и химія, есть исполненіе и вмѣстѣ уясненіе тѣхъ задачъ, которыя Баконъ предлагалъ будущему подъ именемъ натуральной магіи. «Если магія, — говоритъ Баконъ, — соединится съ наукой, то эта натуральная магія совершитъ дѣла, которыя къ прежнимъ суевѣрнымъ опытамъ относятся такъ, какъ дѣйствительныя дѣянія Цезаря къ вымышленнымъ дѣяніямъ Артура круглаго стола, т. е. какъ дѣла къ сказкамъ, которыя притомъ меньше создаютъ въ мечтахъ, чѣмъ будетъ исполнено на дѣлѣ».

Для подкрѣпленія изобрѣтательной науки о природѣ Баконъ желаетъ исторіи человѣческихъ изобрѣтеній, которая въ особенности должна указывать на то, что казалось людямъ невозможнымъ, и кромѣ того должна содержать ради удобнѣйшаго обзора списокъ полезнѣйшихъ опытовъ. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Catalogus polychrestorum. De augm. scient., III, 5.

### 3. МАТЕМАТИКА

образуетъ у Бакона не самостоятельную, а прибавочную науку, вспомогательное средство натурфилософiи. Чистая математика есть Геометрiя и Ариметика, познанiе фигуръ и чиселъ, сплошныхъ и дискретныхъ величинъ, однимъ словомъ, слѣдовательно, познанiе величины или абстрактнаго количества. Но количество принадлежитъ къ формамъ природы: слѣдовательно математика (въ смыслѣ Бакона) относится къ познанiю формъ природы, т. е. къ метафизикѣ. <sup>1)</sup> Ея научное достоинство заключается въ томъ, чѣмъ она способствуетъ объясненiю природы. Ея положенiе подобно тому, которое Баконъ назначаетъ логикѣ. И та и другая подчинены натурфилософiи; и та и другая неправильнымъ образомъ отдѣлились отъ нея и узурпировали самостоятельное положенiе; и та и другая снова должны быть соединены съ физическими науками такъ, чтобы имѣть значенiе лишь вспомогательнаго ихъ средства. Здѣсь всего сильнѣе обнаруживается измѣнившiйся образъ мыслей баконовской философiи въ сравненiи съ греческой. Формы платоновской метафизики были идеалы или первообразы вещей; формы баконовской суть силы; тамъ математика считалась преддверiемъ метафизики, здѣсь она ея прибавленiе и вспомогательное средство.

### 4. Антропология,

какъ наука о человѣкѣ въ обширномъ смыслѣ, объемлетъ все человѣческое. Ея предметъ есть человѣческая природа и человѣческое общество (*phil. humanitatis* и *phil. civilis*): она

---

<sup>1)</sup> Ibid. III, 6.

поэтому распадается на психологию и политику. Прежде чѣмъ она вступаетъ въ отдѣльныя области человѣческой природы, она разсматриваетъ ея нераздѣльное единство съ двухъ точекъ зрѣнія.

1) Она оцѣниваетъ прежде всего состояніе человѣчества въ его достоинствѣ и недостоинствѣ, въ его величіи и жалкомъ состояніи, въ его свѣтлыхъ и темныхъ сторонахъ. Изложеніе послѣднихъ Баконъ не считаетъ въ числѣ недостающихъ предметовъ; онъ находитъ, что изображеніе человѣческой юдоли плача уже обладаетъ богатой литературой философскихъ и теологическихъ сочиненій, и повидимому не желаетъ умножить «этихъ кроткихъ и спасительныхъ измышлений.» Напротивъ онъ желаетъ того, за что Пиндаръ хвалитъ Герона, именно, чтобы нарвать цвѣтовъ человѣческой доблести и пачать науку о человѣкѣ изображеніемъ человѣческаго величія, доказываемаго примѣрами исторій. Онъ хотѣлъ бы украсить преддверіе антропологии возвышенными образами людей. Все, что сила духа и воли смогла произвести великаго у героевъ всѣхъ временъ и направленій, должно быть здѣсь изложено во множествѣ примѣровъ.

2) Вторая, болѣе близкая къ антропологии точка зрѣнія обращается къ единству человѣческой индивидуальности, къ отношенію души и тѣла: какъ дуна выражается и обнаруживается въ тѣлѣ, какъ тѣло воздействуетъ посредствомъ впечатлѣній на душу. Что касается до тѣла, какъ выраженія души, то въ этомъ мѣстѣ Баконъ формулируетъ идею физиогномики, которая къ концу слѣдующаго столѣтія получила у Лафатера такое удивительное и достопримѣчательное развитіе. Баконъ очень близко подходитъ къ лафатеровской системѣ. Онъ желаетъ новой физиогномики, основанной на дѣйствительныхъ наблюденіяхъ и фактахъ, безъ романтическихъ мечтаній и тому подобнаго. Аристотель имѣлъ лишь очень неполную мысль о физиогномикѣ. Особенности души об-

наруживаются не только въ постоянныхъ чертахъ тѣла, но больше всего склонности и страсти души выказываются въ минахъ, въ подвижныхъ частяхъ человѣческаго лица, особенно рта. Мины, укрѣпившіяся въ чертахъ лица и ставшія привычными, суть явственнѣйшіе знаки души и ея склонностей. Эти мины суть какъ-бы невольный душевный языкъ. Разобрать и понимать этотъ языкъ, вотъ что дѣлаетъ задачей истинной физиогномики Баконъ. Даже въ снахъ Баконъ открылъ тайное взаимодѣйствіе между душой и тѣломъ; онъ презираетъ штуки сиотолкователей, но старается обратить вниманіе на то, что извѣстнымъ снамъ соотвѣтствуютъ извѣстныя тѣлесныя свойства и обратно. <sup>1)</sup>

#### 1. Физиология,

приложенная къ человѣческой жизни, является у Бакона не столько наукой, сколько искусствомъ. И именно это искусство имѣетъ цѣлью тѣлесное благополучіе въ отношеніи къ здоровью, красотѣ, силѣ и удовольствіямъ. Эта техническая или практическая наука распадается поэтому на медицину, косметику, эстетику и *ars voluptaria*. Къ числу средствъ чувственного удовольствія Баконъ причисляетъ и искусства, увеселяющія глазъ и ухо, какъ на примѣръ живопись и музыка. Для образныхъ искусствъ у него была такая же недостаточная и второстепенная точка зрѣнія, какъ для поэзіи. И эстетика, которая слѣдовала его направленію, не возвысила этой точки зрѣнія, а только развила ее яснѣе и опредѣленнѣе.

Больше всего Баконъ интересуется медициной, содѣйствующей или долженствующей содѣйствовать тѣлесному

---

<sup>1)</sup> De augm. scient. IV, 1, p. 100.



благосостоянію человѣка. Онъ хорошо видитъ, что сестра этой благодѣтельной науки есть шарлатанство, какъ Цицея сестра Эскулана. Отъ этого родства Баконъ желалъ бы освободить медицину. Повсюду онъ старается очистить науки отъ ихъ суевѣрныхъ и суетныхъ примѣсей, выдѣлнить этотъ болѣзненный сокъ и сдѣлать ихъ духовно здоровыми. Такова была его цѣль относительно астрологій, магій, физиогномики; тоже самое хотѣлъ бы сдѣлать Баконъ относительно медицины. Она должна сохранять здоровье, исцѣлять болѣзни, продолжать жизнь; поэтому она распадается на діететику, патологию и макробиотику; послѣдней, не находимой имъ въ числѣ медицинскихъ наукъ, онъ приписываетъ большое значеніе. Онъ указалъ здѣсь задачу, которую у насъ пытался разрѣшить Гуфеландъ. Для преусиленія патологии Баконъ желаетъ точной исторіи болѣзней, сравнительной анатоміи и, въ интересъ науки, живосъченій. Онъ считаетъ грубой послѣдностью и небрежностью, что патологія безъ дальнихъ околичностей объявляетъ неизлечимыми такое множество болѣзней. Если смерти нельзя воспрепятствовать, то врачи должны по крайней мѣрѣ стараться облегчить ее. Облегченіе смерти, тихая смерть, которую онъ называетъ виѣшной эвтаназіей, составляетъ у него поэтому особую медицинскую задачу. <sup>1)</sup>

## 2. Психологія

занимается человѣческой душой, взятой въ ней самой; она разсматриваетъ ея сущность и силы. Что касается до душевной субстанции, то Баконъ отличаетъ чувственную душу отъ разумной. Первая рождается естественнымъ об-

<sup>1)</sup> De augm. scient., IV, 2.

разомъ, вторая вдыхается сверхъестественнымъ образомъ: чело-  
вѣку она сообщается посредствомъ божественнаго дыханія.  
Подобнымъ образомъ Аристотель отличалъ страдательный умъ  
отъ дѣятельнаго (*νοῦς παθητικός ποιητικός*) и заставлялъ по-  
слѣдній входить въ челоуѣка *ἑνστανεῖν*. Отсюда слѣдуетъ, что  
у Бакона духъ не можетъ быть объясненъ изъ естествен-  
ныхъ причинъ, что слѣдовательно познаніе духа относится  
не къ психологій, а къ теологій, которая узнаетъ о сверхъ-  
естественныхъ причинахъ чрезъ откровеніе. Самъ Баконъ  
признаетъ, — что для сужденія о его философій имѣетъ вели-  
чайшую важность, — что она не въ силахъ объяснить  
духъ. Мы должны прибавить, что то, что справедливо о ба-  
коновской философій, можно утверждать и относительно ре-  
алистической философій вообще. Баконъ не отрицаетъ духа.  
Чтобы догматически отрицать его, духъ самого Бакона гово-  
рилъ слишкомъ громко и у него не могло быть ни такого  
самоотрицанія, ни такой догматической неподатливости. Но  
онъ въ краткихъ словахъ объявляетъ, что духъ непоня-  
тенъ; онъ отсылаетъ это понятіе изъ области науки въ об-  
ласть религій, съ которой наука не имѣетъ никакого сообще-  
нія; онъ дѣлаетъ между чувственной и разумной душой гиа-  
тусъ, о которомъ самъ говоритъ, что принужденъ его сдѣ-  
лать. Такимъ образомъ духъ у Бакона становится необъяс-  
нимой субстанціей, а душа вещественной, имѣющей  
свое пространственное мѣсто въ мозгу и только невидимой  
по своей тонкости: духъ сводится на Бога, душа — на веще-  
ство. Такимъ образомъ Баконъ въ отношеніи къ духу и тѣлу  
(Богъ и мѣръ) находится въ подобномъ же дуализмѣ какъ Де-  
картъ. Но наука, которая слѣдуетъ стремленію объяснять и по-  
всюду ищетъ связи и единства явленій, по самой своей природѣ  
противится всякому дуализму. Отсюда происходитъ, что послѣ-  
дующая философій, основанная Бакономъ, старалась разрѣшить  
этотъ дуализмъ, который Баконъ оставилъ по себѣ. Если она

хотѣла быть вѣрной своимъ основоположеніямъ и избѣжать дуализма въ интересѣ реалистическаго мышленія, то она должна была вообще отрицать духъ, котораго она не могла объяснить, или, что тоже, выдать его вмѣстѣ съ душой за вещественную субстанцію. Такимъ образомъ баконовская философія, какъ скоро она возставала противъ дуализма, необходимо должна была склоняться къ матеріализму, какъ Декартъ къ Спинозѣ. Уже Локкъ допускалъ, что духъ можетъ быть самъ—вещественной природы, а другіе, которые за нимъ слѣдовали (именно во Франціи), сдѣлали изъ этого «можетъ быть» исключительный догматъ. Какъ скоро баконовская философія вошла въ рамки заключенной догматической системы и ради послѣдовательности сѣзуила свой кругозоръ, она съ каждымъ шагомъ должна была становиться все ближе и ближе къ матеріализму. Какъ картезіанская философія, отказываясь отъ своего дуализма, должна стать пантеистической, такъ баконовская философія, отказываясь отъ своего дуализма, должна стать материалистической.

Баконовская философія изслѣдуетъ силы чувственной души и указываетъ на ея функціи—на произвольное движеніе и ощущеніе. Но способность чувственного ощущенія Баконъ отличаетъ отъ перцепціи, приписываемой имъ всѣмъ тѣламъ. Она есть душеподобная, присущая каждой натурѣ сила. Очевидно, что Баконъ имѣетъ въ виду аналогію одушевленныхъ и неодушевленныхъ явленій природы, когда онъ считаетъ перцепцію вседѣйствующею способностью въ отличіе отъ одушевленнаго ощущенія. Кажется ни въ одномъ мѣстѣ Баконъ не говоритъ въ такой степени въ духѣ Лейбница. Ибо и Лейбницъ полагалъ аналогію всѣхъ вещей, эту главную мысль своей философіи, въ «*principium reserptivum*»; и онъ отличалъ эту вседѣйствующую силу представленія отъ ощущенія и сознанія. Но лейбницевское понятіе перцепціи гораздо болѣе развито и выполнено, чѣмъ баконовское. Лейб-

ницъ понималъ подъ нимъ присущую каждой физической индивидуальности цѣлесообразную (и потому представляющую) силу, тогда какъ Баконъ называлъ перцепціей то, что остается отъ воспріятія послѣ вычета ощущенія, т. е. простую воспримчивость, или удобное для опредѣленныхъ впечатлѣній свойство тѣла, особенную способность притяженія и отталкиванія. Такая перцепція находится напр. въ магнитѣ, притягивающемъ желѣзо, въ пламени, перебѣгающемъ къ нефти, въ воздухѣ, который гораздо въ большей степени воспримчивъ къ теплотѣ и холоду, чѣмъ человѣческой организмъ, въ химическомъ избирательномъ сродствѣ и т. д. Во всѣхъ этихъ особенныхъ обнаруженіяхъ тѣлѣ Баконъ видѣлъ нѣчто аналогическое съ жизненными явленіями, и потому называлъ ихъ воспримчивость нѣкоторою способностью воспріятія или перцепціею. Его взглядъ на природу былъ живѣе, чѣмъ его философія и ея физическія понятія. Послѣднія скорѣе склонялись къ тому, чтобы объяснить жизнь механически, чѣмъ къ тому, чтобы видѣть въ механическихъ явленіяхъ природы живыя потенціи или жизнеподобныя силы. Въ этихъ воззрѣніяхъ обнаруживается, что баконовскій умъ не держится совершенно строго направленія, предписываемаго ему компасомъ его метода, а склоняется къ другому болѣе раннему направленію, оказывавшему на него самого невольную притягательную силу. Это направленіе была итальянская натурфилософія, которая возродила живыя воззрѣнія грековъ, гилозонизмъ. Въ понятіи вѣчно живаго вещества итальянскіе натурфилософы, какъ думалъ Баконъ, соприкасались съ древне-греческими: Телезіусъ съ Парменидомъ и Демокритомъ. Здѣсь Баконъ соприкасался съ натурфилософскимъ духомъ своихъ ближайшихъ предшественниковъ. Повсюду открытая для будущаго, его философія не была совершенно закрыта для прошедшаго. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ итальянская натурфилософія какъ будто пробивается въ ба-



коновскую своимъ поэтическимъ сумеречнымъ свѣтомъ, и было бы достойно особаго изслѣдованія точно познакомиться съ этимъ отношеніемъ Бакона къ его итальянскимъ предшественникамъ. Но для этого нужно было бы стать на точку зрѣнія, принадлежащую итальянской философій, о которой мы не можемъ говорить здѣсь подробно. Можно впрочемъ замѣтить при этомъ случаѣ, что этотъ періодъ перехода изъ схоластики въ новое время еще ждетъ конгеніальнаго изложенія. То, что до сихъ поръ о немъ сказано, не идетъ дальше поверхности дѣла.

Силы человѣческой души суть умъ и воля съ ихъ различными видами. Мы хотимъ познакомиться съ употребленіемъ и объектами этихъ силъ; объ этомъ говорить въ отношеніи къ уму логика, въ отношеніи къ волѣ этика. Поэтому психологія развѣтвляется на логику и этику. <sup>1)</sup>

### 3. Логика

какъ наука о правильномъ употребленіи ума, имѣетъ столько частей, сколько умъ—функцій. Его функціи суть—понимать вещи и излагать ихъ такъ, чтобы онѣ были понятны другимъ. Мы научаемся понимать вещи, когда открываемъ неизвѣстное, судимъ объ извѣстномъ и удерживаемъ его. Слѣдовательно открытіе, сужденіе, удержаніе и изложеніе суть функціи ума; на столько частей и распадается логика. Открытіе и сужденіе есть дѣло собственно разума, удержаніе принадлежитъ памяти, изложеніе — устной и письменной рѣчи. Искусство мыслить, т. е. избрѣтать и судить, есть собственно логика, искусство памяти есть мнемоника, искусство рѣчи—риторика.

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., IV, 3.

Открывающій и изобрѣтательный умъ есть собственный органъ науки. На правильномъ употребленіи этой силы разума основывается все благосостояніе науки, на пренебреженіи ею—жалкое состояніе науки. Поэтому изобрѣтательная логика въ глазахъ Бакона имѣла значеніе великаго искусства, котораго онъ не находитъ между науками и которое онъ поэтому прежде всего ставитъ задачей и деизидератомъ новой философіи. Здѣсь точка, гдѣ всего больше соприкасаются его «Энциклопедія» и его «Органонъ». Ибо «Новый Органонъ» былъ ни что иное, какъ разрѣшеніе формулированной здѣсь задачи новой логики. Открытіе предполагаетъ опытъ или индукцію. Но предшествовавшій опытъ, который Баконъ называетъ діалектическимъ, былъ негоденъ для этого, такъ какъ онъ не изслѣдовалъ вещей основательно и не обращалъ тщательнаго вниманія на отрицательныя инстанціи. Плодотворный опытъ только одинъ экспериментальный, который можетъ быть двоякій: или онъ ограничивается только экспериментами и останавливается на ихъ подробностяхъ, или онъ поднимается отъ эксперимента къ законамъ. Въ первомъ случаѣ Баконъ называетъ экспериментальный опытъ ученымъ (*literata*), во второмъ научнымъ. Ученый опытъ состоитъ въ томъ, что дѣлается множество экспериментовъ, каждый изъ нихъ видоизмѣняется на всѣ возможные лады, то что-нибудь прибавляется, то что-нибудь опускается и при каждомъ видоизмѣненіи смотрять и описываютъ, что вышло новаго. Подобный способъ опытовъ не имѣетъ ни правльнаго пути, ни опредѣленной цѣли; онъ идетъ по различнымъ направленіямъ, то въ одну, то въ другую сторону и повсюду слѣдить за явленіями природы; онъ ищетъ, какъ охотникъ ищетъ дичи, а не какъ естествоиспытатель ищетъ закона. Вотъ почему Баконъ называетъ этотъ выслѣживающій и описывающій опытъ—охотою Пана; другой напротивъ, который употребляетъ эксперименты чтобы найти законы,—объ-

ясненіемъ природы. И этотъ послѣдній онъ хотѣлъ изложить въ своемъ «Новомъ Органонѣ».

Форма судящаго ума есть или индукція или силлогизмъ. Индуктивное сужденіе принадлежитъ къ изобрѣтательной логикѣ, силлогизмъ есть форма доказательства. Силлогистика содержитъ искусство доказывать и опровергать; первое указываетъ истинныя формы умозаключеній, второе—средство противъ софизмовъ. Первая часть силлогистическаго искусства есть аналитика, вторая—ученіе объ эленхахъ. Подъ послѣдними Баконъ разумѣетъ ложныя доказательства или софизмы, двусмысленныя опредѣленія и обманчивые образы или идолы, опроверженіе которыхъ составляетъ первую задачу «Новаго Органона».

Мнемоника дисциплинируетъ память. Чтобы удержать и сохранять легучія понятія, должны быть найдены извѣстныя точки остановки, на которыхъ память можетъ, такъ сказать, укрѣпиться. Такихъ точекъ остановки ищетъ искусство памяти. Чтобы найти искусственныя средства, мы должны только обратить вниманіе на то, какія средства мы употребляемъ невольно, чтобы воспріять и легче удержать представленія. Мы записываемъ нужную намъ матерію, даемъ ей этимъ пространственныя формы для ви́шняго воззрѣнія, ставимъ ее предъ своими глазами въ видѣ обзоровъ и таблицъ, и такимъ образомъ превращаемъ ее въ нѣкую другую ви́шнюю схему. Такой образъ совершенно способенъ запечатлѣться въ памяти и оріентировать умъ. Съ этой естественной точки зрѣнія Баконъ трактуетъ мнемонику. Онъ хочетъ помочь памяти посредствомъ воображенія, или что то же: онъ хочетъ понятія превратить въ эмблемы и въ этой формѣ передавать ихъ памяти. Какъ по его мнѣнію мудрость древнихъ запечатлѣвалась въ обыкновенныхъ умахъ посредствомъ мѣтовъ и параболъ, т. е. посредствомъ эмблемъ, такъ вообще онъ хочетъ передавать памяти

понятія ума въ чувственныхъ представленіяхъ и образахъ. Но образы принадлежать фантазіи, а не памяти, которая удерживаетъ понятія только въ отвлеченныхъ знакахъ именъ и чиселъ. Если я напримѣръ, какъ того желаетъ Баконъ, долженъ удерживать изобрѣтеніе подъ образомъ охотника, порядокъ—подъ образомъ аптекаря, разставляющаго свои стклянки, то я представляю эти понятія не памятью, а воображеніемъ. Подобнымъ образомъ мнемоника была развита уже въ древности и въ прошломъ столѣтіи Кэстперомъ.

Предметы реторики Баконъ только указываетъ: это будутъ—строеніе рѣчи, наука языка и сравнительной грамматики, методъ обученія и искусство говорить. Ея прибавленіе составляютъ критика и педагогика. <sup>1)</sup>

#### 4. Этика

трактуеть о человѣческой волѣ съ той же практической точки зрѣнія, какъ логика о мышленіи. Какъ логика учила изобрѣтать и судить, такъ этика учитъ искусству дѣйствовать. Логика хочетъ вести умъ правильнымъ путемъ къ истинѣ, этика—волю къ добру. Прежняя этика болѣе имѣла въ виду предметъ дѣятельности, чѣмъ самую дѣятельность; она учила, что добро, въ чемъ состоитъ высочайшее благо и человѣческое счастье; она менѣе занималась тѣмъ, какъ сдѣлать нашу дѣятельность доброю и какъ достигнуть счастья. Эта этика была скорѣе искусство рѣчи, чѣмъ ученіе о правственности. Она была столь же бесполезна, какъ учитель чистописанія, который бы указывалъ намъ правила, но не направлялъ бы нашей руки и не училъ бы насъ, какъ она должна повиноваться этимъ правиламъ. Баконовская этика

---

<sup>1)</sup> Сравн. De augm. scient. Lib. V и VI.



хочетъ быть въ такомъ отношеніи къ предшествующей, въ какомъ хорошій учитель чистописанія находится къ простому хорошему писцу. Ея точка зрѣнія есть человѣческая польза, добро въ практическомъ смыслѣ. Конечно это практическое правоученіе далеко не будетъ имѣть того блестящаго и возвышеннаго вида, какъ прежнія системы морали со своими высокопарными разсужденіями о высочайшемъ благѣ и высочайшемъ благополучіи; но зато она будетъ тѣмъ полезнѣе и тѣмъ ближе къ человѣческой жизни. Ибо она хочетъ обратиться къ матеріямъ человѣческой дѣятельности и проникнуть въ нихъ съ тѣмъ же интересомъ, какъ физика проникаетъ въ вещество тѣлъ. Здѣсь Баконъ дѣлаетъ прекрасное признаніе: что онъ хотѣлъ бы нарочно скрыть блескъ своего имени и величіе своего знанія и во всемъ, что онъ оставляетъ потомству, имѣть въ виду только благо человечества. Нужно соединять высокое съ полезнымъ, какъ Виргилій вмѣстѣ съ дѣяніями Энея описалъ и наставленія земледѣльцу. Истинная наука должна вмѣстѣ съ Демосеномъ имѣть возможность сказать: «если вы сдѣлаете то, что я говорю, то вы возвысите теперь не только меня, оратора, но и васъ самихъ, ибо ваше состояніе скоро превратится въ лучшее.»

Что есть добро? Сдѣлаемъ уступку и отвѣтимъ на этотъ вопросъ относительно: добро есть то, что полезно человѣку, — недѣлимымъ также, какъ и человечеству. Есть добро индивидуальное и общественное. <sup>1)</sup> Что полезно обществу, то общепользительно. Ему Баконъ приписываетъ особую этическую важность. Насколько цѣлое больше части, общество могущественнѣе недѣлимаго, настолько общепользительно лучше чѣмъ частный интересъ. Баконъ думаетъ, что греческіе философы, особенно Аристотель, не довольно высоко цѣнили достоинство

<sup>1)</sup> Bonum individuale et bonum communioneis.

общенормальной дѣятельности, что они измѣряли добро мѣрой недѣлимаго, и потому считали теоретическую жизнь выше практической. Жизнь, посвященная общему благу, должна быть практической и такъ устроить свои теоретическія стремленія, чтобы они стали общенормальными. Общепользительное дѣйствіе есть высочайшая изъ человѣческихъ обязанностей, которыя по различнымъ жизненнымъ сферамъ и ихъ объему раздѣляются на общія и особенныя. <sup>1)</sup> Къ послѣднимъ принадлежатъ обязанности службы, призванія, семейства, дружбы и т. д. Изъ этого различія обязанностей могутъ произойти случаи коллизіи или противорѣчія, которые Баконъ думаетъ разрѣшить такъ, что особенный долгъ подчиняется общему и во всѣхъ случаяхъ общепользительное есть послѣдняя рѣшающая инстанція. Въ исполненіи долга состоитъ добродѣтель. Душа должна быть сдѣлана способной къ ней: въ этомъ развитіи души заключается собственно задача этики.

Но для разрѣшенія этой задачи прежде всего необходимо одно, чего совершенно не доставало предшествовавшему учению о нравственности: практическое познаніе людей. Мы не можемъ сразу сдѣлать людей моральными посредствомъ риторическаго провозглашенія и словообильнаго восхваленія добродѣтели, не можемъ сдѣлать всѣхъ однимъ способомъ. Правоучитель долженъ узнать людей и столь же тщательно изслѣдовать ихъ психическія особенности, какъ врачъ тѣлесныя. Въ этикѣ, точно также какъ и въ медицинѣ нѣтъ напачи. Сельскій хозяинъ долженъ узнать различныя свойства почвы, ибо невозможно сажать на каждой почвѣ что угодно; такъ точно врачъ долженъ узнать различныя конституціи человѣческаго тѣла, которыя столь же разнообразны и многочисленны, какъ недѣлимыя; такъ точно этикъ долженъ уз-

---

<sup>1)</sup> Officia generalia et respectiva.

нать различныя свойства души, столь же разнообразныя, какъ тѣлесныя конституціи. Этой основы практическаго познанія людей Баконъ не находитъ въ предшествовавшемъ ученіи о нравственности. Безъ нея этика была безплодна и туманна, составлена изъ отвлеченныхъ основоположеній и разсчитана (не на дѣйствительныхъ), а на отвлеченныхъ людей. Эта этика творитъ идолы, которые имѣютъ значеніе только для идоловъ. Она прилагаетъ свои образовательныя средства ко всѣмъ людямъ, безъ различія ихъ особенностей. Такимъ образомъ она приходитъ къ такому же шарлатанству какъ врачи, прописывающіе всѣмъ больнымъ одно и то же лекарство, какъ бы ни были различны ихъ тѣлесныя свойства. <sup>1)</sup>

Какъ физика не можетъ создавать природу или измѣнять элементарныя вещества тѣль, такъ и этика не можетъ сдѣлать людей изъ другаго матеріала, чѣмъ они сдѣланы. Физика требуетъ познанія природы, этика познанія людей. Физика ищетъ средствъ дѣлать новыя изобрѣтенія на основаніи своего познанія природы и способствовать физическому благосостоянію людей. Этика ищетъ средствъ способствовать нравственному благосостоянію на основаніи познанія людей, и развивать добродѣтель въ смыслѣ общепользной дѣятельности. Поэтому она распадается на ученіе о познаніи людей и ученіе о правильныхъ средствахъ моральнаго развитія. Этика избираетъ эти средства, но самыя люди и ихъ особенности даны ей какъ объекты созерцанія и изученія. Въ каждой человѣческой природѣ есть первоначальное направленіе воли или душевное настроеніе, и движущія силы, побуждающія волю и относящіяся къ человѣческому духу, говоря словами Бакона, какъ буря къ морю. Это пер-

---

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. VII, cap. 3.

воначальное душевное настроеніе Баконъ называетъ характеромъ, эти бурныя душевныя движенія суть страсти и аффекты. Узнать людей, значитъ поѣтому изучить ихъ характеры и страсти. Здѣсь Баконъ ставитъ этику на ту же точку зрѣнія, какъ Шекспиръ драматическую поэзію. Чтобы узнать человѣческіе характеры, Баконъ указываетъ на тотъ же источникъ, изъ котораго Шекспиръ почерпнулъ свои драмы: на историковъ и поэтовъ, преимущественно на римскихъ, изъ которыхъ онъ особенно превозноситъ одного несравненно величайшаго изъ всѣхъ историковъ и изобразителей характеровъ, именно Тацита въ его изображеніи Тиберія, Клавдія и Нерона.

Каждый человѣческій характеръ есть продуктъ тайныхъ задатковъ природы и внѣшнихъ отношеній. Какъ разнообразны эти факторы, такъ разнообразны и характеры. Каждый есть въ своемъ родѣ единственный. Страсти движутъ душой и выводятъ ее изъ колеи общеплезной и правильной дѣятельности. Здѣсь представляется великое зрѣлище человѣческихъ судебъ, которое объемлется фантазіей драматическаго поэта и которое никто не наблюдалъ глубже и не передалъ живѣе, чѣмъ Шекспиръ. И именно здѣсь находятъ себѣ ученіе о нравственности свою практическую задачу. Оно должно привести страсти подъ власть разума, чтобы онѣ не вырождались. Оно разрѣшаетъ эту задачу, укрощая страсти и приводя ихъ въ естественное равновѣсіе, въ которомъ онѣ взаимно держатъ другъ друга въ уздѣ. Такимъ образомъ оно, какъ осторожный врачъ, старается помочь природѣ путемъ самой природы и разнузданной силѣ противоположить обуздывающую, какъ-бы первой природѣ вторую. Эта вторая природа есть привычка, силу которой Баконъ въ особенности указываетъ въ противоположность Аристотелю. Въ привычкѣ заключается самая крѣпкая нравственная цѣлѣбная сила. Чтобы прійти въ естественное равновѣсіе, душа должна



склоняться въ сторону противоположную своей господствующей страсти, и повторить это наклоненіе до тѣхъ поръ, пока оно не станетъ привычкой. Такъ кривая палка, если ее осторожно разгибать, станетъ постепенно прямой.

Этическое настроеніе, которое Баконъ имѣетъ въ виду, заключается, какъ и у Аристотеля, въ срединѣ или въ точкѣ безразличія страстей; оно есть душевное спокойствіе, ставшее привычкой, выработанное равнодушіе къ силѣ аффектовъ. Это этическое настроеніе является какъ-бы изображеніемъ его собственнаго моральнаго настроенія, которое не должно было отвыкать отъ сильныхъ страстей, а получило прямо изъ рукъ первой природы то равновѣсіе, которое большинство людей должны пріобрѣтать привычкой. Между тѣмъ ясно, что баконовская этика начертана совершенно въ духѣ новой философіи: она смотритъ на людей, какъ физикъ по баконовскимъ основоположеніямъ на тѣла; ея основа есть знаніе людей, которое почерпается только изъ наблюденія недѣлимыхъ, достигается опытомъ и укрѣпляется индукціей.

## 5. Политика

есть этика, приложенная къ государственной жизни. Если этика учила образовывать морально индивидуумъ, чтобы онъ дѣйствовалъ общеплезно, то политика учитъ искусству направлять государство или множество индивидуумовъ къ общеплезнымъ цѣлямъ. Она есть государственное искусство или искусство управлять. Задачу политики Баконъ находитъ легче, чѣмъ задачу этики, ибо отдѣльное лицо труднѣе направлять, чѣмъ множество. Онъ согласуется въ этомъ съ Катонъ, который обыкновенно говорилъ о римлянахъ, что они подобны овцамъ; цѣлое стадо легче водить, чѣмъ одну; ибо если можно заставить только нѣсколькихъ ид-

ти по надлежащей дорогѣ, то другія послѣдуютъ сами собой. То, что въ этикѣ добродѣтель, въ политикѣ — мудрость. Впрочемъ Баконъ нарочно не хочетъ ввести насъ въ тайны государственнаго искусства. Напротивъ онъ объявляетъ намъ въ началѣ политики, что въ числѣ искусствъ онъ забылъ одно, которое хочетъ теперь показать своимъ собственнымъ примѣромъ: именно искусство молчать. Онъ слѣдуетъ примѣру Цицерона, который однажды писалъ Аттику: «Въ этомъ мѣстѣ я заимствовалъ нѣсколько твоего краснорѣчія, ибо я промолчалъ.» Притомъ, въ особенности ему, высокопоставленному государственному человѣку, лично молчать о дѣлахъ политики. Это заявленіе ясно показываетъ, что Баконъ смотрѣлъ на политику не глазами ученаго какъ на изучаемую доктрину, а глазами государственнаго человѣка, какъ на гибкое искусство, примѣняющееся къ обстоятельствамъ. Онъ коснулся его лишь съ внѣшнихъ сторонъ; въ ученіи о гражданской мудрости и въ опытѣ о расширеніи господства онъ показываетъ намъ политику въ ежедневной жизни и въ средствахъ расширить національное могущество. <sup>1)</sup> Изъ этихъ немногихъ замѣчаній мы ясно видимъ, что его прообразы въ политикѣ были римляне и Макиавелли, относительно котораго Баконъ писалъ, что изъ новыхъ онъ первый вновь мыслялъ и писалъ исторію политически. Но онъ самъ хотѣлъ излагать политику не въ томъ видѣ, какъ она является на высотѣ государственной точки зрѣнія, а такъ, какъ она является на широкой равнинѣ обыкновенной жизни, не такъ, какъ долженъ быть политикомъ государственный мужъ и государь, а какъ имъ долженъ быть каждый. Такимъ образомъ изъ государственнаго искусства онъ обработалъ только свѣтское

---

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. VIII, cap. 3.

благоразуміе, политику не правителей, а всѣхъ и каждо-  
го. Правда онъ кое-гдѣ указываетъ на великаго флорентин-  
ца, но самъ охотнѣе высказываетъ изрѣченія Соломона, имѣ-  
ющія цѣлью ежедневную житейскую мудрость, чѣмъ тайны  
высшей политики и государственнаго искусства управлять.

## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Баконовская философія въ отношеніи къ религіи.

Философія въ смыслѣ Баконна, какъ мы видѣли, есть познаніе вещей изъ естественныхъ причинъ, которыя Баконъ самъ раздѣлялъ на дѣйствующія и конечныя. Поэтому естественная философія раздѣлялась на физику и метафизику, и послѣдняя служила какъ-бы нижнимъ этажомъ для естественной теологіи. Ибо понятіе естественныхъ конечныхъ причинъ представляетъ намъ міръ устроенный цѣлесообразно, котораго нельзя мыслить безъ вносящаго порядокъ разума. А естественная теологія есть изображеніе Бога, какъ такого творящаго міростроителя. Эта вѣра въ Бога научнымъ образомъ необходима. Противорѣчащее ей невѣріе или атеизмъ научнымъ образомъ невозможны. «Легче, — говоритъ Баконъ, — вѣрить въ странныя басни Корана, Талмуда и легендъ, — чѣмъ вѣрить, что міръ созданъ безъ разума. Поэтому Богъ не дѣлалъ для опроверженія атеизма никакихъ чудесъ, такъ какъ для этой цѣли достаточны его правильныя естественныя творенія.» <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Sermones fideles, XVI. De atheismo, p. 1165.



Итакъ естественная теологія въ смыслѣ Закона есть ни что иное, какъ вѣра въ Божественный разумъ въ мірѣ, въ откровеніе Бога въ правильномъ теченіи природы. Она не выходитъ за горизонтъ естественныхъ причинъ. Граница этого горизонта есть граница философій. Внутри этой сферы ничего нельзя знать о сверхъестественномъ существѣ Бога, о его намѣреніяхъ ко благу человѣка, слѣдовательно ничего о религіи, источникъ которой находится по ту сторону природы, ничего о царствѣ благодати, источникъ котораго должно искать въ религіи. Религія основывается на сверхъестественномъ откровеніи Бога, и ея познаніе состоитъ въ откровенной теологіи. Естественная теологія принадлежитъ къ философій, откровенная къ религіи. Но такъ какъ граница естественныхъ причинъ есть вмѣстѣ граница чело-вѣческаго разума, то между философій и религіей находится непреступимый терминъ. Естественная теологія не составляетъ здѣсь посредствующаго звѣна, а находится по сю сторону, въ области философій. У Закона признается, что она не поддерживаетъ религіи; сомнительно, насколько она сама серьезно поддерживается философій, ибо есть мѣста, гдѣ говорится о естественной теологіи, какъ объ элементѣ чуждомъ философій. Итакъ установлены двѣ вещи: 1) Религія, единственно заслуживающая это имя, основывается не на естественномъ познаніи; въ этомъ смыслѣ не существуетъ естественной религіи. 2) Научное познаніе религіозныхъ истинъ невозможно; въ этомъ смыслѣ не существуетъ философій религіи. <sup>1)</sup> Для того чтобы перейти изъ философій въ религію, изъ царства природы въ царство открове-

---

<sup>1)</sup> Теологія и религія у Закона одно и то же. Поэтому онъ называетъ естественную теологію также естественной религіей. Чтобы избѣгать двусмысленности въ выраженіи, мы будемъ употреблять слово религія только въ смыслѣ откровенной теологіи.

нн, мы должны изъ чедна науки, въ которомъ мы объѣхали старый и новый свѣтъ, перейти въ корабль церкви и здѣсь принять божественныя откровенія столь же положительно, какъ они были даны. <sup>1)</sup> Баконъ сказалъ, что капля изъ чаши философи и ведетъ къ атеизму, а полная чаша къ религи. Тутъ онъ могъ разумѣть только естественную религию, составляющую собственно только часть философи, если только она вообще существуетъ, и не имѣющую ничего общаго съ откровенной религией. Что касается до послѣдней, то Баконъ не сказалъ, что челнъ науки долженъ насъ ввести на корабль церкви, но сказалъ, что мы должны оттуда встать и сюда войти, чтобы участвовать въ религиозныхъ истинахъ. Какъ между духомъ и тѣломъ, такъ между Богомъ и мiромъ существуетъ дуализмъ неразрѣшимый для философи.

## I. Раздѣлене откровенной вѣры и разума.

БАКОНЪ И ТЕРТУЛЛИАНЪ.

Этотъ дуализмъ полагаетъ между религией и философией раздѣлене, исключющее всякое сообщеніе, всякое взаимное воздѣйствіе. Философія въ сферѣ религи и есть невѣріе. Религія въ сферѣ философи и есть фантазія. Съ баконовской точки зрѣнія религиозная вѣра не можетъ быть ни присвое-на чедовѣческому разуму, ни повѣряема имъ. Она не терпитъ никакой критики разума. Она желаетъ слѣпаго принятія статутовъ божественнаго откровенія. Будучи сверхъестественны въ своемъ источникѣ, эти откровенія суть непро-ницаемыя тайны для чедовѣческаго разума. Противорѣчіе нашей воли не ослабляетъ обязанности божественныхъ

<sup>1)</sup> De augm. scient., Lib. IX.

заповѣдей: точно также противорѣчіе нашего разума не ослабляетъ достовѣрности божественныхъ откровеній. Напротивъ именно это противорѣчіе укрѣпляетъ ихъ высшее, божественное происхожденіе. Напротивъ мы тѣмъ скорѣе должны признавать божественныя откровенія, чѣмъ менѣе они ясны нашему уму; чѣмъ они непонятнѣе, тѣмъ достовѣрнѣе; «чѣмъ противнѣе разуму божественное таинство—гласить баконовскій канонъ,—тѣмъ больше слѣдуетъ ему вѣрить во славу Божію.» Противное разуму въ человѣческомъ смыслѣ не только не составляетъ отрицательной инстанціи вѣры, а напротивъ есть положительная инстанція, критерій истинности вѣры. Въ Божественное откровеніе слѣдуетъ вѣрить, не хотя, а потому, что оно противорѣчитъ человѣческому разуму. Религіозная вѣра не должна стоять позади науки, а по ту ея сторону, на совершенно иномъ основаніи: она должна быть безусловна, безъ всякихъ раціональныхъ основаній, безъ всякихъ логическихъ вспомогательныхъ построеній и слѣдовательно все равно, что слѣва. Слѣдовательно и въ области теологіи Баконъ совершенно антисхоластиченъ. Схоластика была—спекулятивная теологія, подобное разуму построеніе матерій вѣры, логическій бастионъ церкви. Этотъ бастионъ Баконъ разрушаетъ въ интересѣ философіи и религіи. Философія не должна строить, теологія не должна укрѣплять себя подобными средствами. Баконъ, раздѣляя одну отъ другой, разрушаетъ схоластическій духъ, соединившій или, если угодно, смѣшавшій ихъ. Напротивъ Баконъ повидимому возвращается къ до-схоластическому принципу вѣры и возобновляетъ символъ Тертуліана: *credo quia absurdum*. «Христосъ сынъ Божій», сказалъ Тертуліанъ,—«умеръ; я вѣрую въ это, потому что это противно разуму; онъ погребенъ и снова возсталъ изъ мертвыхъ, это

<sup>1</sup>) De augm. scient., Lib. IX, cap. 1, p. 258.

достоверно, потому что это невозможно.» По между Тертуллианомъ и Баконемъ лежатъ системы схоластики. Они различаются одинъ отъ другаго какъ ихъ вѣка. Англійскому философу человѣческой разумъ не казался такимъ бессильнымъ какъ латинскому отцу церкви. Тоже самое изрѣченіе иначе звучитъ въ устахъ реформатора науки, чѣмъ въ устахъ учителя древнехристіанской церкви. То, что Баконъ говоритъ въ послѣдней книгѣ «О достоинствѣ и умноженіи наукъ», очевидно имѣетъ иной смыслъ, чѣмъ такое же положеніе Тертуллиана въ сочиненіи «De carne Christi»: Баконъ имѣетъ за собой «*dignitas scientiarum*», которыя онъ столь ревностно защищалъ и умножилъ столь многими сокровищами. Но эта *dignitas scientiarum* не входитъ въ то, что признавалъ Тертуллианъ. Даже напротивъ имъ признается лишь то, что ей противоположно, недостоинство наукъ и бессиліе человѣческаго разума. Положеніе Тертуллиана просто, Баконское двусмысленно. Одинъ интересъ у нихъ общій: они не хотятъ никакой резонирующей вѣры, никакого смѣшенія вѣры и разума, религіи и философіи, откровенія и природы. Въ этомъ интересѣ и тотъ и другой принуждены прибѣгнуть къ парадоксу: что противоразумность въ религіи увеличиваетъ достоверность. Отношеніе между вѣрой и разумомъ имѣетъ только три случая, изъ которыхъ юристу вѣры приличенъ только одинъ. Вѣра или соотвѣтствуетъ или противорѣчитъ разуму; она противорѣчитъ ему или съ его разрѣшенія, или безъ его разрѣшенія. Первый случай гласитъ: я вѣрую, потому что это разумно. Здѣсь вѣра есть догматъ разума, ибо она свидѣтельствуется разумомъ. Второй случай гласитъ: я вѣрую, хотя это неразумно. Здѣсь вѣра есть уступка разума, ибо она допускается и какъ-бы дозволяется разумомъ. Разумъ здѣсь дѣлаетъ нѣчто лишнее для вѣры. Онъ рѣшается вѣровать съ тяжелымъ сердцемъ, онъ говоритъ: «вѣрую, Господи! помоги моему не-



вѣрю!» На этой точкѣ зрѣнія для вѣры было бы пріятнѣе, если бы ея положенія были разумны; тогда она считала бы ихъ только болѣе достовѣрными. Наконецъ третій случай гласить: я вѣрую, потому что это неразумно. Здѣсь вѣра отказывается разуму не только въ послушаніи, но и во всякихъ сношеніяхъ, она ставитъ себя въ противоположность къ нему и не допускаетъ съ его стороны никакого противорѣчія. Если мы станемъ вмѣстѣ съ Тертуліаномъ и Баконемъ противопоставлять вѣру разуму и сдѣлаемъ противоразумность положительнымъ критеріемъ вѣры, то намъ останется только одинъ этотъ третій случай, какъ единственный возможный. Въ отношеніи къ разуму и философіи пуризмъ вѣры не можетъ найти никакой другой формулы. Конечно и въ этой формулѣ, противъ ея воли, заключается разумъ и въ этомъ состоитъ противорѣчіе, составляющее ея внутреннюю невозможность. Она есть разсужденіе, она доказываетъ вѣру, правда доказываетъ тѣмъ, что противоположно разуму, но все равно,—доказываетъ: она не можетъ отдѣлаться отъ этого quia, она сама есть логика, въ то время какъ исключаетъ всякую логику. Но примемъ пока желаніе за дѣло и спросимъ, такъ же ли искренно *credo quia absurdum* у Бакона, какъ у Тертуліана.

Тертуліанъ при своемъ заявленіи имѣлъ предъ глазами только одну цѣль: чистоту вѣры. Онъ не хотѣлъ оказать какое-нибудь благотѣліе наукъ, ибо въ его глазахъ она не имѣла никакого значенія. Его положеніе было просто и едино-смысленно. Напротивъ Баконъ своимъ отдѣленіемъ вѣры и науки хотѣлъ сдѣлать ту и другую независимыми, онъ хотѣлъ и ту и другую охранить отъ смѣшенія, имѣлъ цѣлью столько же независимость науки, какъ и независимость религіи. Мы должны усилить наше утвержденіе: Баконъ хотѣлъ независимости вѣры, потому что имѣлъ въ виду независимость науки; онъ дѣйствовалъ болѣе въ интересъ науки,

чѣмъ въ интересѣ вѣры. Его заявленіе было двусмысленно. Оно можетъ быть истолковываемо въ пользу той и другой, но должно быть истолковываемо болѣе въ пользу науки. Наука была его сокровище, и гдѣ было его сокровище, тамъ было и его сердце. Развѣ самъ онъ не называлъ господство человѣка, основанное на наукѣ, царствомъ небеснымъ, которое онъ хочетъ открыть? Его интересъ къ вѣрѣ и наукѣ былъ раздѣленъ; онъ имѣлъ двѣ стороны: если былъ перевѣсъ на одной изъ этихъ сторонъ, то онъ безъ сомнѣнія былъ на научной сторонѣ. И въ самомъ дѣлѣ здѣсь былъ такой перевѣсъ. Кто познакомился съ этимъ жаждущимъ знанія умомъ, тотъ не станеть сомнѣваться, что его истинный и непронзвольный интересъ былъ обращенъ къ одной наукѣ: ей посвятилъ онъ лучшую часть своей жизни, между тѣмъ какъ другая часть принадлежала не религіи, а государственнымъ дѣламъ. Но его склонности вѣра была для него тѣмъ же, чѣмъ наука для Тертуліана. Онъ былъ столь же мало теологическій умъ, какъ Тертуліанъ физическій. Итакъ, какъ же относился самъ Баконъ къ религіи, при такой двусторонности своей точки зрѣнія?

## II. Положеніе Бакона въ отношеніи къ религіи.

### ПРОТИВОРѢЧІЕ И РАЗРѢШЕНІЕ.

Въ разрѣшеніи этого труднаго и многоспорнаго вопроса мы беремъ за руководящую нить только одно: гармонію характера Бакона съ его философіей. Его отношеніе къ религіи есть отношеніе къ ней его философіи. Если только религія и философія должны быть вполне раздѣлены, то не оставалось больше никакой другой формулы, кромѣ той, которую выбралъ Баконъ вмѣстѣ съ Тертуліаномъ, и на самую противоразумность онъ долженъ былъ поставить удареніе вѣры.

Но было ли это раздѣленіе необходимо съ точки зрѣнія Бакона? Есть три случая возможнаго отношенія философіи къ религіи. Философія должна объяснить религію, познавая ее. Такова ея первая и естественная задача. Если она не можетъ разрѣшить ея, то ей ничего не остается, какъ просто утверждать объ религіи, что она непонятна, и здѣсь возможны два пути: философія должна непонятный объектъ или чисто отрицать или чисто признавать, или совершенно ниспровергнуть или оставить совершенно неприкосновеннымъ. Этого никогда не дѣлаетъ научное объясненіе; оно всегда есть вмѣстѣ оправданіе и критика своего объекта.

Баконовская философія неспособна объяснить религію. Она не могла понять ни творящей фантазіи искусства, ни сущности человѣческаго духа. Ей не достаетъ всѣхъ органовъ, которыми бы можно подойти къ религіи, этой связи между божественнымъ духомъ и человѣческимъ. Религія есть во всѣхъ случаяхъ отношеніе, члены котораго суть Богъ и человѣческій духъ. Какимъ образомъ можетъ быть понято отношеніе, когда члены его не поняты? Какимъ образомъ философія, которая хочетъ познавать только средствами экспериментальнаго опыта, можетъ изслѣдовать духъ, все равно божественной природы или человѣческой? Для какого эксперимента, для какихъ механическихъ изысканій открываетъ себя духъ? Баконовская философія сама понимаетъ свою границу въ этой точкѣ, она ясно сознаетъ, что въ ея построеніи духъ, Богъ, религія суть неизслѣдимые объекты; это отчетливое и высказанное сознаніе доказываетъ, что баконовская философія хорошо себя знала въ своемъ основателѣ и умѣла удержать границы опыта. Такимъ образомъ она должна была избрать между отрицаніемъ и признаніемъ религіи; какую бы сторону она ни взяла, она должна признать взятую сторону безъ всякихъ условій: она должна или отвергнуть или оставить религію такъ какъ она есть, en bloc. Въ

такой необходимой дилеммѣ баконовская философія находится по неизбѣжнымъ основаніямъ. И она, сообразно своему научному характеру, рѣшается въ пользу безусловнаго признанія. Но вообще трудно, если не невозможно, выйти изъ неизбѣжной дилеммы безъ всякаго колебанія и неподвижно установиться на одной сторонѣ, особенно для такой подвижной философіи, какъ баконовская. Разъ поставленная въ эту дилемму между безусловнымъ утвержденіемъ и безусловнымъ отрицаніемъ религіи, она невольно приходитъ въ нѣкоторое движеніе, подобное движенію маятника, и отъ положительной точки признанія, принятой Бакономъ, нѣрѣдко стремящееся къ отрицательному направленію. Противорѣчія, замѣчаемая въ положеніи Баконъ относительно религіи, суть ни что иное, какъ движенія въ предѣлахъ этой дилеммы, какъ невольныя колебанія среди такого амфиболическаго состоянія. Если мы строго опредѣлимъ положеніе Баконъ относительно религіи, то мы должны сформулировать противорѣчіе, въ которомъ оно находилось: баконовская философія признавала и утверждала положительную систему вѣры, между тѣмъ какъ сама шла своей собственной дорогой, въ направленіи отступающемъ и виѣрелигіозномъ; она задерживала стремленіе къ отрицанію, но не могла его совершенно подавить. Итакъ, нужно спросить: почему баконовская философія не выразила прямо своего сопротивленія религіи, какъ это сдѣлало большинство ея послѣдователей? Почему она была на сторонѣ признанія, которое не могло быть ею удерживаемо безъ внутренняго противодѣйствія, безъ явнаго противорѣчія? Въ отрицательномъ положеніи она была бы крѣпче, была бы болѣе сама собой: почему же она выбрала положительное? Первый и обыкновенный отвѣтъ тотъ, что Баконъ изъ личныхъ соображеній сдѣлалъ уступку въ отношеніи къ религіи, что онъ подъ мнимымъ признаніемъ скрывалъ антирелигіозный характеръ своей философіи, что однимъ словомъ его положе-



ніе относительно религіи было гипокритическое. Первый отвѣтъ не всегда наилучшій отвѣтъ; въ этомъ случаѣ онъ наихудшій, какой только можно дать, и вмѣстѣ неразумнѣйшій. Въ этомъ случаѣ конечно дѣло стоитъ того, чтобы сперва попытаться дойти до научнаго объясненія дѣла, прежде чѣмъ высказать безъ церемоніи нравственное осужденіе лица. И тотчасъ мы видимъ по крайней мѣрѣ одно: если Баконъ лицемѣрилъ въ признаніи религіи, то онъ былъ однимъ изъ самыхъ неловкихъ и простодушныхъ лицемѣровъ: ибо то, что должно было быть скрыто его ширмами, этотъ уклоняющійся образъ мыслей его философіи въ столь многихъ мѣстахъ открыто выступаетъ на свѣтъ. Лицемѣріе доказываетъ безчестнаго человѣка, неловкое лицемѣріе—глупца. Если съ характеромъ Бакона можно соединить первое представленіе, то какъ соединить второе съ умомъ Бакона?

#### 1. Теоретическія точки зрѣнія.

Онъ долженъ былъ отрицать религію потому, что онъ не могъ ея объяснить? Но въ такомъ случаѣ онъ по тѣмъ же основаніямъ долженъ былъ бы отрицать человѣчскій духъ и существованіе Бога, ибо онъ самъ сознался, что его философія не въ силахъ объяснить ихъ. Въ такомъ случаѣ онъ по тѣмъ же основаніямъ долженъ былъ бы отрицать метафизику и естественную теологію, ибо ни та, ни другая не согласуются съ строго физическимъ духомъ его философіи. Если Баконъ въ сферѣ физическаго объясненія вещей не хотѣлъ ничего знать о цѣлесообразныхъ силахъ, о духѣ и Богѣ, то долженъ ли онъ былъ отрицать ихъ? Если онъ не смотря на то призналъ эти необъяснимыя силы, то было ли признаніе лицемѣріемъ? Если оно имъ не было, то почему должно быть лицемѣріемъ его признаніе религіи?

И въ самомъ дѣлѣ, Баконъ имѣлъ и въ своемъ есте-

ственною, если и не въ физическомъ, объясненіи міра достаточно оснований, чтобы признать бытіе Божіе. Онъ открылъ здѣсь конечныя причины, которыхъ онъ не могъ физически доказать и употреблять, но точно также не могъ и отвергать изъ эмпирическихъ оснований. Физика объясняетъ вещи какъ произведенія слѣдно дѣйствующихъ силъ, она знаетъ лишь законы механической причинности, но она не можетъ отрицать, что въ этихъ дѣйствіяхъ вмѣстѣ обнаруживается цѣлесообразный порядокъ. Онъ предоставляетъ метафизикѣ отыскать для цѣлесообразныхъ дѣйствій цѣлесообразныя силы; онъ предоставляетъ естественной теологін свести эти цѣлесообразныя силы на нѣкоторую разумную первоначальную силу, какъ на міростроительницу. Баконъ неоднократно говоритъ, что на его взглядъ вполнѣ механическая и атомистическая натурфилософія, каковы системы Левкиппа, Демокрита и Эпикура, не только допускаетъ естественную теологію, но необходимо ея требуетъ и укрѣпляетъ ее болѣе всякой другой философіи. Атомизмъ отрицаетъ цѣли въ объясненіи природы, но онъ не отрицаетъ цѣлей въ природѣ, онъ долженъ признать въ самой природѣ порядки, которые невозможно вывести изъ случайныхъ движеній безчисленныхъ атомовъ. Тѣмъ болѣе онъ принужденъ признать разумнаго творца міра, образовавшаго эти порядки. Это признаніе является уму Бакона столь необходимымъ, что онъ скорѣе готовъ подтвердить всѣ возможныя суевѣрія, чѣмъ отрицать его. «Именно та философская школа Левкиппа, Демокрита и Эпикура, которую преимущественно обвиняли въ атеизмѣ, при ближайшемъ разсмотрѣніи даетъ яснѣйшее доказательство религіи. Ибо гораздо вѣроподобнѣе, что четыре измѣчивыхъ элемента и пятая неизмѣнная сущность, будучи отъ вѣчности въ строгой связи, не нуждаются въ Богѣ, чѣмъ то, что безчисленные атомы и зародыши, блуждающіе безъ по-

рядка, могутъ произвести этотъ порядокъ и красоту мірозданія безъ нѣкотораго божественнаго зиждителя.» <sup>1)</sup>

Такимъ образомъ естественное мірообъясненіе само ведетъ (черезъ метафизику къ естественной теологій и слѣдовательно) къ открытію божественнаго могущества, которое не можетъ быть мыслимо безъ разума и воли. Въ природѣ открывается божественное могущество, въ постановленіяхъ религій—божественная воля. И притомъ эта воля дѣйствуетъ всемогуще, т. е. по одному чуждому основаній произволу. Если же естественное откровеніе божественнаго могущества превосходить объясняющій человѣческой разумъ, то несравненно болѣе непонятны разпорядки и уставы божественнаго произвола, и слѣдовательно необъяснима религій! Развѣ поэтому она менѣе достойна признанія? Если натурфилософія вынуждена признать божественное могущество, то осмѣлится ли она отрицать божественную волю въ религій? Какъ въ Богѣ не можетъ имѣть мѣста противорѣчіе между могуществомъ и волей, такъ невозможно въ глазахъ Закона несогласіе между религійей и философійей. <sup>2)</sup> По крайней мѣрѣ натурфилософія не ставитъ человѣка въ противорѣчіе съ божественными откровеніями. «Человѣкъ былъ изгнанъ изъ рая не наукой о природѣ, а моралью, знаніемъ добра и зла.» <sup>3)</sup>

Я хотѣлъ этимъ только доказать, что теоретическія точки зрѣнія Закона не препятствовали ему признавать религійю. Далѣе я покажу, что его практическія точки зрѣнія препятствовали ему отрицать ее или даже только состязаться съ нею. Такимъ образомъ съ обѣихъ сторонъ его положеніе

<sup>1)</sup> Serm. fid., XVI. De atheismo, p. 1165.

<sup>2)</sup> Nov. Org. I, 89, p. 307.

<sup>3)</sup> Praef. Nov. Org., p. 275.

относительно религии точнымъ образомъ устанавливается такъ, какъ мы его находимъ.

## 2. ПРАКТИЧЕСКІЯ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

Предположимъ случай, — который на сей разъ не имѣеть мѣста, — что Баконъ враждебно поставилъ бы себя противъ религии и сдѣлалъ бы естественную истину критеріемъ истины религіозной: что было бы слѣдствіемъ этого? Очевидно борьба съ религіей, борьба изъ-за догматовъ, т. е. въ главахъ Бакона борьба изъ-за словъ: одно изъ тѣхъ бесполезныхъ состязаній, которыя въ теченіе столь многихъ столѣтій опустошили человѣческій умъ и сдѣлали его чуждымъ здравому міросозерцанію. Въмѣсто умноженія наукъ, Баконъ умножилъ бы религіозные споры и самъ обогатилъ бы новымъ добавленіемъ жалкое состояніе наукъ. Кто знакомъ съ этимъ умомъ, тотъ знаетъ, какъ сильно онъ былъ нерасположенъ ко всѣмъ состязаніямъ этого рода, какъ вся его натура на всѣ лады инстинктивно противилась словоизверженію. Одного этого основанія достаточно, чтобы объяснить и оправдать положеніе Бакона относительно религии. Онъ ни за что не хотѣлъ быть религіознымъ спорщикомъ; поэтому онъ во что бы то ни стало долженъ былъ занять относительно религии миролюбивое положеніе. Ему предстояло выбирать между вѣрой *sans phrase* и фразами религіозныхъ состязаній. Итѣкъ то, что онъ предпочелъ первое, не есть лицемѣріе, такъ какъ онъ со всей серьёзностью и по всѣмъ основаніямъ хотѣлъ избѣжать втораго. Мы судимъ по духу Бакона: въ немъ необходимость его миролюбиваго положенія относительно религии вытекала изъ невозможности противоположнаго отношенія. Этого повидимому не приняли въ соображеніе тѣ, которые такъ охотно готовы упрекать Бакона въ лицемѣріи. Баконъ хотѣлъ избѣжать пограничныхъ спо-



ровъ между вѣрой и наукой, не только потому, что они были для него опасны и неудобны, но болѣе всего потому, что онъ не ожидалъ отъ этихъ споровъ никакой пользы, никакого практическаго результата. Весь его образъ мыслей внушалъ желаніе избавить науку отъ всякаго бесполезнаго спора, для того чтобы время, которое было бы на него потеряно, выиграть для болѣе плодотворныхъ и лучшихъ изслѣдованій. Чтобы достигнуть этой цѣли, Баконъ всегда былъ готовъ пожертвовать кое-чѣмъ изъ формальной важности философіи. Тѣмъ безпренятственнѣе она могла укрѣпить и расширить свое дѣйствительное господство. Уже это одно соображеніе достаточно, чтобы защитить образъ дѣйствій Бакона отъ упрека въ скрытности и лицемѣрїи. Вопервыхъ онъ не былъ систематическимъ мыслителемъ, съ которымъ слѣдовало бы спорить, если онъ отстываетъ отъ своихъ основоположеній. Кромѣ того теоретическія основоположенія Бакона, по крайней мѣрѣ въ его собственномъ умѣ, не были исключительны относительно религїи. И вмѣстѣ съ тѣмъ Баконъ имѣлъ принципъ быть практическимъ во всѣхъ случаяхъ, имѣть въ виду во всѣхъ обстоятельствахъ пользу науки. И онъ нашелъ, что въ интересѣ науки гораздо цѣлесообразнѣе сохранять миръ съ религїей, чѣмъ вести съ ней войну. Это было благоразуміе, не стоившее ему никакого лицемѣрія. Снисхожденіе съ одной стороны было въ дѣйствительности безопасностью съ другой и эта безопасность была нужна. Чѣмъ меньше философія, которую Баконъ хотѣлъ реформировать и прежде всего сдѣлать пригодной, вмѣшивалась въ область теологїи, чѣмъ старательнѣе она себя отдѣляла, тѣмъ меньше она могла бояться съ этой стороны враждебнаго вмѣшательства, тѣмъ больше она выигрывала времени для своего собственнаго безпренятственнаго развитія. Въ этомъ отношенїи Баконъ трактовалъ отношеніе наукъ къ теологїи какъ вышнее обстоятельство,

съ практической осторожностью, съ политическимъ тактомъ, не столько со смѣлостью, сколько съ благоразуміемъ. Невинное и подчиненное положеніе, принятое Баконемъ относительно религіи, было не покровомъ его цевѣрія, а защитой для его философіи.

И допустимъ невозможный случай, что Баконъ отрицалъ бы религію, боролся бы съ нею, началъ бы новый религіозный споръ: каковъ былъ бы практическій результатъ, если бы вообще вышелъ какой-нибудь результатъ? Основаніе новой религіозной партіи, секты, которая увеличила бы раздѣленіе церкви! И Баконъ могъ быть человѣкомъ, который стремился бы къ такому практическому результату? Какъ могъ такой отъявленный врагъ сектаторства, какъ Баконъ, способствовать сектаторству? Даже и въ философіи Баконъ вовсе не хотѣлъ основать школы; какъ же въ религіи онъ основалъ бы секту? По истинѣ невозможно дѣлать ему упрека въ томъ, что онъ не добивался противной ему цѣли противными ему средствами. Противныя ему средства были догматическія словопренія, противная ему цѣль—религіозная секта. Ради науки онъ сердечно желалъ мира. Онъ именно потому и нашелъ свою эпоху благопріятной для науки, что послѣ долгихъ расколовъ и войнъ наступило мгновеніе мира, и слѣдовательно дѣла мира, къ которымъ преимущественно принадлежать искусство и наука, могли надѣяться на новую эру и новое процвѣтаніе. Ради мира Баконъ безусловно сталъ на сторону единства религіи и церкви и былъ его защитникомъ въ своихъ знаменитыхъ «Essays». «Такъ какъ религія есть столь преимущественная связь человѣческаго общества, то она должна быть соединена приличными ей связями истиннаго единства и любви. Религіозные споры суть зло, котораго не знали язычники.» «Преимущество церковнаго единства есть миръ, заключающій въ себѣ без-

численный рядъ благодѣяній.» <sup>1)</sup> Чтобы сохранить миръ, Баконъ былъ на сторонѣ церковнаго единства, основаннаго на постановленіяхъ религіи, и онъ по крайней мѣрѣ никакъ не могъ пытаться подвергнуть это единство опасности посредствомъ нападенія. Для него имѣло силу изрѣченіе, которое вполне выражаетъ его положеніе: «Кто не противъ насъ, тотъ съ нами!» <sup>2)</sup>

И положимъ, что Баконъ противными ему средствами религіозныхъ споровъ достигъ бы противной ему цѣли и основалъ бы новую религіозную секту; что было бы слѣдствіемъ? Новый ревностный духъ секты, т. е. новый фанатизмъ, который естественнымъ образомъ долженъ быть въ высшей степени противенъ физическому мыслителю. Фанатизмъ есть слѣпая религіозная ревность, а она, въ глазахъ Бакона, была ядовитымъ вырожденіемъ религіи, наростомъ, которому онъ открыто и смѣло противопоставлялъ принципъ терпимости.

### 3. Политическія точки зрѣнія.

Такъ какъ Баконъ въ интересъ мира избѣгалъ всякихъ религіозныхъ споровъ и со своей стороны не дѣлалъ ни шагу для нарушенія церковнаго единства, то онъ естественно долженъ былъ желать такого же мирнаго настроенія и со стороны религіи и церкви. Ибо что пользы мирно признать церковь, когда она сама хочетъ войны? Здѣсь Баконъ ставитъ религіи и церковной власти опредѣленную границу, за которую она не должна выходить. Онъ хотѣлъ бы, чтобы въ самой церкви былъ подавленъ и уничтоженъ духъ нарушенія мира. Въ предѣлахъ церкви нарушеніе мира

---

<sup>1)</sup> Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae, p. 1142.

<sup>2)</sup> Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae, p. 1143.

возникаетъ изъ слѣпой религіозной ревности, ибо она всегда склонна къ насильственнымъ взрывамъ. Ея практическая форма есть фанатизмъ пропаганды, ея теоретическая форма есть суевѣріе. Въ той и въ другой формѣ Баконъ полагаетъ слѣпой религіозной ревности ограничивающую и отрицающую границу. Практическая граница противъ фанатической пропаганды, которую можно прилично назвать церковнымъ духомъ завоеваній пли религіознымъ властолюбіемъ, заключается въ государствѣ и въ политикѣ. Теоретическая граница противъ суевѣрія заключается въ наукѣ и особенно въ натурфилософiи. Суевѣріе есть внутреннее основаніе религіознаго фанатизма, который самъ образуетъ основаніе религіозныхъ войнъ. Войнамъ должно препятствовать государство, суевѣрію—наука. По мнѣнію Бакона должно то единство религiи, которое основывается на суевѣрiи, ибо суевѣріе есть невѣжество, духовная тьма, а «въ темнотѣ всѣ краски одинаковы.» И точно также должно то церковное единство, которое стремится распространиться насильственными средствами и возжигаетъ въ религіозныхъ войнахъ страшные ужасы, издавна справедливо отчуждавшіе сердца отъ церкви. Чтобы воспрепятствовать имъ, Баконъ ставитъ церковь подъ свѣтское начальство; она никогда не должна нарушать гражданскій миръ и нападать на государственную власть, которая есть высшее человѣческое. Она никогда не должна носить магометова меча. Однимъ словомъ: Баконъ обезоруживаетъ церковь во имя государства. Если религія возстаетъ на государство, то «это значить ни что иное, какъ разбивать одну скрижаль законовъ объ другую и смотрѣть на людей столь исключительно какъ на христiанъ, что забывать изъ-за этого, что они люди. Поэтъ Лукрецій, когда представилъ себѣ жертву Пфигенiи, воскликнулъ: «Такіе ужасы могла внушать она, религія!» А что сказалъ бы онъ, еслибы ему были извѣстны парижская



кровавая свадьба и пороховой заговоръ? Конечно онъ сталъ бы всемеро больше атеистомъ и эпикурейцемъ, чѣмъ онъ былъ въ дѣйствительности.» <sup>1)</sup>

Фанатическому распространенію религіи государство противопоставляетъ свою силу какъ твердую плотину. Это строгое руководство и надзоръ государства прежде всего необходимы для того, чтобы религія не возжигала факела политической революціи. На эту опасность, очень близкую въ его время, Баконъ обращаетъ особенное вниманіе. Можно опасаться, что религія посредствомъ своего сродства съ фанатизмомъ, фанатизмъ посредствомъ своего сродства или лучше сказать своего согласія съ грубостью, разнуздаетъ чернь и подъ оружіемъ религіи поведетъ противъ государства всѣ связанные съ этимъ своекорыстные интересы. Такимъ образомъ происходятъ религіозныя гражданскія войны, страшѣйшія изъ всѣхъ политическихъ волъ. Если въ церкви необходима реформа, то она должна быть произведена не народомъ снизу, а государствомъ. Такимъ образомъ отношеніе Бакона къ религіи совершенно соотвѣтствуетъ примѣру англійской реформациі, временамъ Генриха VIII и Елисаветы. «Выходитъ нѣчто чудовищное, когда мірской мечъ въ интересъ религіи отдается въ руки народа. Перекрещенцы и тому подобныя бѣшеные фанатики (*lugiae*) должны держать это въ памяти. Богохульство діавола: «вознесусь и стану равенъ Всевышнему» велико; но еще больше было бы то, еслибы Богъ допустилъ кого-нибудь сказать: «низойду и стану равенъ князю тьмы.» А развѣ не это бываетъ, когда дѣло религіи понижается такъ глубоко, что она увлекается къ жестокостямъ и безбожнымъ преступленіямъ: убійству правителей, истребленію народовъ, разрушенію царствъ? Вѣдь это значить

---

<sup>1)</sup> *Serm. fidel.*, III. De unit. eccl. p. 1144.

заставлять сходить Духъ Божій не въ видѣ голубя, а въ видѣ коршуна или ворона и на кораблѣ церкви водрузить знамя разбойниковъ и убійць. Поэтому справедливо и особенно сообразно съ потребностью времени, чтобы церковь своими ученіями и рѣшеніями, князя мечемъ и всея религиозныя и нравственныя сочиненія въ качествѣ возвѣщающаго миръ герольда (*caduceo suo*) осудили безъ пощады и истребили на вѣчныя времена религиозный фанатизмъ и всея ему благопріятствующія ученія.»

Такимъ образомъ положеніе Баконъ въ отношеніи къ религіи самымъ яснымъ образомъ указано имъ самимъ. Онъ несетъ жезлъ герольда, возвѣщающій перемиріе. Онъ хочетъ мира: вотъ почему онъ объявляетъ съ своей стороны безусловное признаніе откровенной (и признанной государствомъ) религіи; вотъ почему онъ жаждетъ того же установленія мира со стороны церкви. Она должна отказаться отъ свѣтской власти и предоставить ее одному государству: она должна отказаться отъ всея принудительныхъ средствъ, которыми угнетаются совѣсти и нарушается миръ. Каждое принужденіе совѣсти, которое пытается сдѣлать церковь, несомнительно обнаруживаетъ ея стремленіе къ свѣтской власти. «Чтобы сказать всю истину,» — такъ заключаетъ Баконъ свой опытъ о единствѣ церкви, — «скажемъ вмѣстѣ съ достопочтеннымъ и мудрымъ отцомъ церкви: на тѣхъ, кто совѣтуетъ принужденіе совѣсти, должно смотрѣть какъ на людей, которые подъ этимъ ученіемъ скрываютъ лишь свои собственные страсти и такимъ образомъ стараются способствовать своему собственному интересу.» <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Ibidem, p. 1145.

4. Отрицательныя точки зрѣнн.

Итакъ вотъ что безусловно признаеть Баконъ: миротворную и миролюбивую религію, которая идетъ только отъ Бога; и вотъ что онъ безусловно отвергаетъ: нарушающую миръ и затемненную религію, основывающуюся на человѣческомъ суевѣрїи. Откровенная религія противорѣчитъ человѣческому разуму, но не противорѣчитъ человѣческому благу. Эта точка зрѣнїя практической пользы такъ крѣпко коренилась въ Баконѣ, что онъ сдѣлалъ ее даже масштабомъ божественной воли. Насколько онъ оказывается почтительнымъ и покорнымъ въ отношенїи къ откровенной положительной религіи, настолько безпощадно и критически онъ обращается съ суевѣрїемъ. Ему, когда оно обнаруживается практически, Баконъ противопоставляетъ свѣтскую государственную власть какъ полицію, и теоретически—науку, какъ цѣлебное средство. Такъ нужно понимать его, когда онъ говоритъ о натурфилософїи: «она есть надежнѣйшее лекарство противъ суевѣрїя и вѣриѣйшая служительница религіи.» <sup>1)</sup>

Суевѣрїе въ глазахъ Бакона есть преувеличенная, выродившаяся, въ сущности своекорыстная религія, которая кажется ему гораздо хуже, чѣмъ выродившаяся философїя. Вырожденїе философїи есть невѣрїе или атеизмъ. Баконъ опровергаетъ его посредствомъ естественной теологіи. Она противостоитъ невѣрїю, откровенная теологія—суевѣрїю. Еслибы теперь былъ невозможенъ иной выборъ, какъ между атеизмомъ и суевѣрїемъ, то Баконъ безусловно объявилъ бы себя за атеизмъ, потому что онъ кажется ему менѣе дурнымъ, чѣмъ суевѣрїе. Разсматриваемое какъ теоретически,

<sup>1)</sup> Nov. Org. 1, 89.

такъ и практически, суевѣріе кажется ему гибельнѣе: ибо теоретически оно есть недостойное представленіе Бога, изъ котораго оно дѣлаетъ кумирь, а практически оно опасно людямъ потому, что благопріятствуетъ безиравственности и фанатизму, слѣдовательно распространяетъ въ человѣческомъ обществѣ ядъ, порождающій несогласія. Атеизмъ не имѣетъ никакого представленія о Богѣ: это лучше, чѣмъ представленіе недѣльное и противорѣчащее сущности Божіей. Лучше бы было, думаетъ Баконъ, оставить нерѣшоннымъ или отрицать существованіе Бога, чѣмъ безчестить его недостойнѣйшими представленіями. А такъ дѣлаетъ суевѣріе: «въ дѣйствительности оно есть пасквиль на божественное существо.» «Плутархъ былъ совершенно правъ, говоря: мнѣ бы дѣйствительно лучше хотѣлось, чтобы люди думали, что Плутарха никогда не существовало, чѣмъ чтобы они думали, что былъ Плутархъ, который постоянно пожиралъ своихъ новорожденныхъ дѣтей, какъ поэты разсказываютъ это о Сатурнѣ.» <sup>1)</sup> Суевѣріе тиранизируетъ людей, ссоритъ ихъ и портитъ все здравыя душевныя силы. Этого нисколько не дѣлаетъ атеизмъ: «онъ не отрицаетъ здраваго разума, естественныхъ побужденій, нравственныхъ законовъ, стремленія къ доброй славѣ, онъ не подрываетъ гражданскаго мира, а дѣлаетъ людей пред-

---

<sup>1)</sup> Serm. fid. XVII. De superstitione, p. 1166. Здѣсь встрѣчается образчикъ тѣхъ противорѣчій, которыхъ можно много найти въ сочиненіяхъ Бакона, если только захотѣть. Прежде Баконъ говорилъ: лучше суевѣріе, чѣмъ атеизмъ! теперь онъ говоритъ: лучше атеизмъ, чѣмъ суевѣріе! первымъ нарѣченіемъ онъ начинаетъ свой сермонъ противъ атеизма, вторымъ свой сермонъ противъ суевѣрія. Которое изъ двухъ Баконъ дѣйствительно предпочитаетъ? Возвѣсимъ основанія, противоположаемыя имъ тому и другому: очевидно онъ имѣетъ болѣе основаній и болѣе сильныхъ противъ суевѣрія, чѣмъ противъ атеизма. Этимъ разрѣшается въ его умѣ противорѣчіе, существующее въ его словахъ. Оно существуетъ только для поверхностнаго читателя. И ждалъ бы знать писатели, у котораго не было бы противорѣчій для такого читателя.



усмотрительными и пекущимися о своихъ интересахъ и своей безопасности. Такимъ образомъ и безъ религіи онъ можетъ вызвать извѣстную нравственность, и есть вольнодумныя времена, которыя были счастливы и спокойны, какъ напри- мѣръ римское при Августѣ.» <sup>1)</sup> Напротивъ суевѣріе ведетъ къ политическимъ смутамъ. «Здѣсь народъ играетъ роль владыки, мудрые должны повиноваться глупцамъ, общій порядокъ вещей извращается, такъ какъ все практическія разумныя основанія теряютъ свою силу.» <sup>2)</sup> Если станемъ искать основъ суевѣрія, то это будутъ: «притиція и лъстяція чувствамъ церемоніи и церковныя обряды, фарисейская святость, преувеличенная вѣра въ преданіе, іерархическія уловки, которыя употребляются духовными для удовлетворенія ихъ собственнаго честолюбія и деньголюбія, слишкомъ большое покровительство тѣмъ такъ-называемымъ добрымъ и благочестивымъ намѣреніямъ, которыя открываютъ двери новизнамъ и самодѣльнымъ богослуженіямъ, антропоморфическія представленія всякаго рода и наконецъ варварскія времена.» <sup>3)</sup> Не слѣдуетъ обманываться сходствомъ между суевѣріемъ и религіей. Именно это сходство дѣлаетъ его тѣмъ ненавистнѣе: «оно относится къ религіи какъ обезьяна къ человѣку.» «Точно также,» — разумно прибавляетъ Баконъ, — «не должно изъ боязни суевѣрія увлекаться къ преждевременнымъ реформамъ. При реформахъ въ религіи нужно, какъ и при очищеніи тѣла, приступить къ дѣлу съ осторожностью и не отдѣлять здоровыхъ частей вмѣстѣ съ испорченными; таковъ именно бываетъ обыкновенно случай, когда реформаціи дѣлаются толпою.» <sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> De superstitione, p. 1167.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> De superstitione, p. 1169.

<sup>4)</sup> Ibidem sub fin.

Суевѣріе, будучи тиранническимъ и своекорыстнымъ, ненавидитъ своихъ противниковъ и клеймитъ каждаго, кто ему противорѣчитъ, именемъ атеиста. Поэтому нужно осторожно обходиться съ этимъ именемъ. Атеизмъ есть безбожіе. Истинный атеизмъ есть практическое безбожіе, которое подъ видимостью религіи благопріятствуетъ своекорыстнымъ интересамъ и служитъ себялюбію. Теоретическое безбожіе, умозрительный атеизмъ, вообще очень рѣдокъ. «Истинные атеисты, число которыхъ велико, суть лицемѣры, у которыхъ никогда не сходитъ съ языка святость и которые совершаютъ обряды безъ всякаго участія сердца и ума: такъ что наконецъ они посятъ ясное клеймо на челѣ своемъ.» <sup>1)</sup>

#### 5. Собственное религіозное настроеніе Баконъ.

Религіозный характеръ Баконъ находится въ гармоніи съ его философіей. Мы можемъ произнести опредѣленное сужденіе и объ этомъ сокровеннѣйшемъ вопросѣ (ибо собственное религіозное настроеніе есть дѣло сердца). Онъ глубоко не терпѣлъ суевѣрія, какъ искаженной религіи человѣческаго безумія, и боролся съ нимъ со своей стороны посредствомъ научнаго, именно натурфилософскаго просвѣщенія: атеизму же онъ противопоставлялъ научныя основанія безъ всякой горечи. Откровенную религію и основанную на ней церковь Баконъ признавалъ по основаніямъ, которымъ не препятствовали его теоретическія точки зрѣнія, которыхъ требовали его практическія и политическія точки зрѣнія. Онъ хотѣлъ, чтобы откровенная религія, также какъ и естественная наука были очищены отъ всѣхъ человѣческихъ идоловъ:

<sup>1)</sup> De atheismo, p. 1165 et 1166.

въ этомъ пунктѣ Баконъ мыслилъ антикатолически, какъ истый потомокъ реформаторскаго вѣка; онъ хотѣлъ, чтобы она была принята безъ логическаго доказыванія: въ этомъ пунктѣ онъ мыслилъ антисхоластически, какъ основатель новой философіи. У этой философіи не было аргументовъ, которые могли бы служить доказательствами для предметовъ откровенной религіи, и Баконъ былъ такая голова, чтобы понять это безсиліе своей философіи. Религіи она могла дать только одно, — безусловное формальное признаніе. Я допускаю, что личное положеніе Бакона при дворѣ Іакова I, его уступки въ отношеніи къ королю и вообще къ обстоятельствамъ того времени и другіе побочные мотивы очень благоприятствовали этому признанію и часто усиливали его выраженіе. Формальному признанію легко выражаться всякаго рода тономъ. И Баконъ иногда говорилъ даже языкомъ благочестія. Въ религіи онъ возставалъ на человѣческой авторитетъ; признавалъ же онъ въ ней безусловнымъ образомъ авторитетъ божественный. Конечно тутъ можно спросить, въ какой точкѣ Баконъ поставлялъ рѣшительный критерій божественнаго авторитета? Когда Баконъ предлагалъ себѣ этотъ вопросъ, то онъ долженъ былъ отвѣчать на него Библиею и долженъ былъ прійти съ нею при своихъ физическихъ понятіяхъ въ нѣкоторыя противорѣчія. Но — не разбирать серьезно вопроса о библейскомъ авторитетѣ, — таковъ былъ характеръ его времени. Формальное признаніе, которымъ Баконъ почтилъ откровенную религію, не исключаетъ внутренняго признанія; я не говорю, что оно его доказываетъ. Но нѣтъ сомнѣнія, умъ подобный его уму былъ слишкомъ широкъ и многообъемлющъ для просвѣщенія, которое прямо отрицаетъ то, чего не можетъ объяснить. Онъ предоставилъ такое просвѣщеніе позднѣйшимъ, которые могли думать уже и потому систематичнѣе, чѣмъ онъ. Впрочемъ внутреннее признаніе, оставшееся для религіи въ этой головѣ, напол-

непной научными и практическими мірскими интересами, не было ни ревностнымъ, ни глубокимъ душевнымъ движеніемъ. Оно было холодно, какъ всё его склонности. Вѣра Бакона основывалась на подавленномъ сомнѣніи и находила въ немъ постоянный противовѣсъ. Его собственный интересъ жилъ среди міра, среди природы и опыта; религіозная вѣра никакъ не была и не стала сокровищемъ его сердца. Для этого ему не доставало простаго и дѣтскаго сердца: настоящаго сосуда вѣры. Какъ повсюду, такъ и въ религіи онъ исходилъ изъ сомнѣнія; его сочиненіе о христіанскихъ парадоксахъ, принадлежащее раннему періоду и явившееся послѣ его смерти, доказываетъ религіозный скептицизмъ Бакона. <sup>1)</sup> Онъ зналъ антиноміи между религіозными откровеніями и человѣческимъ разумомъ, прежде чѣмъ устранилъ ихъ посредствомъ повеленія. Религіозное настроеніе Бакона всего лучше можетъ быть опредѣлено отрицательными сужденіями. Можно достовѣрно сказать, чѣмъ оно не было: оно не было лицемѣріемъ, ибо признаніе было для него серьезнымъ дѣломъ; оно не было и благочестіемъ, ибо мірскіе интересы были для него дороже, и у него отъ природы не доставало того, что составляетъ въ религіи природу, чтобы не сказать гений: наивной воспримчивости вѣры и дѣтской потребности вѣры. Если мы представимъ себѣ его религіозное настроеніе ближе къ невѣрію, чѣмъ къ суевѣрію, и въ одинаковомъ разстояніи отъ благочестія и лицемѣрія, то мы попадемъ на настоящее его мѣсто, на равнодушную средину, которая по меньшей мѣрѣ граничила съ индифферентизмомъ, если не стояла дѣйствительно на точкѣ безразличія. Съ сердечной стороны признаніе не стоило ему ничего, даже притворства. Его религіозные взгляды шли не изъ полноты

---

<sup>1)</sup> Christian paradoxes, 1645.



сердца, а были хорошо обдуманною и обоснованною манерою держаться; они не были маскою, а были костюмомъ, который естественно шелъ къ нему; но и въ строгомъ смыслѣ они были едвали чѣмъ болѣе его одежды.

### III. Различіе мнѣній о религіозной точкѣ зрѣнія Бакона.

БАКОНЪ И ДЕ-МЕСТРЪ.

Быть понимаемымъ вѣшнимъ образомъ и обсуждаемымъ односторонне, — такова весьма понятная судьба всѣхъ философовъ. Одностороннія сужденія, составленныя остроумною головою, всегда достойны вниманія, ибо они изъ особенностей философа видятъ прежде всего одну черту и, ообенно выставляя эту черту, дѣлаютъ ее болѣе видимою другимъ. Что касается до религіозной точки зрѣнія Бакона, то дѣйствительно — послушать относящихся къ этому сужденія представляетъ интересное и поучительное зрѣлище. Односторонне схватывая точку зрѣнія, которая въ его натурѣ была двусторонняя, они должны противорѣчить одни другимъ самымъ рѣзкимъ образомъ. Всѣ возможныя противоположныя сужденія, какія можно произнести объ отношеніи Бакона къ религіи, были дѣйствительно о немъ произнесены. Они показываютъ, какія противоположности соединялъ въ себѣ Баконъ. Въ сравненіи съ нимъ эти сужденія односторонни; въ сравненіи другъ съ другомъ они представляютъ образчикъ антиномій. Въ общественномъ мнѣніи Англій Баконъ считался обыкновенно истинно церковно-настроеннымъ; въ Германіи это было подвержено сильному сомнѣнію со стороны ученыхъ, касавшихся этой темы; во Франціи отрицаемо до такой степени, что ученые, напротивъ, признаютъ въ Баконѣ крайнюю противоположность религіозно-церковнаго настроенія. Но и во Франціи, гдѣ несравненно больше занимались Баконемъ, чѣмъ

въ Германіи; раздавались голоса совершенно противоположные, образцы которыхъ мы и сравнимъ мимоходомъ.

Напередъ я долженъ замѣтить, что введенное Бакономъ раздѣленіе между откровенной религіей и человѣческимъ разумомъ нашло доступъ къ различнымъ умамъ и служило для выраженія совершенно различныхъ интересовъ. Эта баконовская формула была жадно схвачена одними для защиты вѣры, другими для защиты невѣрія. Такъ отличаются въ этой точкѣ семнадцатое и осьмнадцатое столѣтія. Вездѣ, гдѣ въ осьмнадцатомъ вѣкѣ подвинувшееся просвѣщеніе употребляетъ еще баконовскую формулу соглашенія, это дѣлается въ рѣшительно антирелигіозномъ интересѣ; она стала въ отношеніи къ религіи однимъ формальнымъ признаніемъ, о которомъ можно сказать, что оно исключаетъ внутреннее признаніе и скорѣе скрываетъ въ себѣ противоположное. Въ этой формѣ является баконовскій принципъ вѣры у Кондильяка, доведшаго баконовскую философію до исключительнаго и законченнаго сенсуализма. Напротивъ въ семнадцатомъ столѣтіи мы находимъ, что то же раздѣленіе вѣры и разума утверждается въ пользу вѣры. Но среди этого положительнаго отношенія къ вѣрѣ опять возможна противоположность; ибо дѣло идетъ объ основаніяхъ, по которымъ разумъ жертвуется откровенной религіи: дѣлается ли это изъ благочестія или изъ сомнѣнія. Благочестіе можетъ имѣть интересъ погружаться въ божественныя откровенія, не встрѣчая помѣхи со стороны человѣческой мудрости и не сбиваясь ею съ пути. Скептическій разумъ можетъ имѣть интересъ разсѣкать узлы сомнѣнія мечемъ вѣры, не столько для того, чтобы изощрять мечъ вѣры, сколько для того, чтобы отнять у разума силу самому разрѣшать свои сомнѣнія, т. е. чтобы оставить разумъ какъ разумъ въ сомнѣніи. Разумъ жертвуется вѣрѣ послѣ того, какъ онъ со всѣхъ сторонъ разсмотрѣлъ и со скептическимъ остроуміемъ анализировалъ

ея сомнѣнія. Этотъ триумфъ вѣры надъ разумомъ въ сущности есть побѣда скептика; именно если сомнѣнія только такимъ образомъ могутъ быть разрѣшены, то въ дѣйствительности они неразрѣшимы, и такимъ образомъ скептъ выигрываетъ свою игру. Собственно онъ вѣритъ въ ненадежный и недостовѣрный человѣческій разумъ; въ этомъ интересъ его вѣры: невѣріе въ истину разума, которое онъ переводитъ на слѣпую вѣру въ истину божественнаго откровенія. Оба эти интереса, столь глубоко различные, религіозный и скептическій, опираются на баконовскомъ раздѣленіи религіи и философіи. Два изъ величайшихъ и интереснѣйшихъ умовъ семнадцатаго столѣтія признаютъ это раздѣленіе въ пользу вѣры, но такъ, что ихъ интересы вѣры противоположны одинъ другому, именно одинъ янсенистъ и одинъ скептъ, Блазъ Паскаль и Петръ Бэль.

Послѣ того какъ баконовская формула вѣры явилась на столь одностороннихъ точкахъ зрѣнія и служила въ одномъ случаѣ вѣрѣ, въ другомъ невѣрію, мы не удивимся тому, что самая религіозная точка зрѣнія Бакона подобнымъ образомъ была понята односторонне, что одни представляли и объясняли ее какъ точку Паскаля, другіе какъ точку Бэля, третьи какъ точку Кондильяка. «Онъ былъ положительно невѣрующій»; такъ судили Кондильякъ и его школа, энциклопедисты и ихъ эпигоны, Малье, біографъ Бакона, Кабанисъ, его панегиристъ, <sup>1)</sup> Лазалль, его переводчикъ, который прямо объявляетъ, что Баконъ въ душѣ былъ совершенный атеистъ и въ своемъ вѣншемъ признаніи религіи только льстець и придворный. <sup>2)</sup> Всѣ эти люди, принадлежащіе къ одному духовному семейству, видятъ въ Баконѣ

---

<sup>1)</sup> MALLET, полное изданіе Бакона. Лонд. 1740. SAVANIS, *Rapport du physique et du moral de l'homme*.

<sup>2)</sup> LASALLE, *Oeuvres de Bacon*. Préface général, p. 44.

своего прародителя и судять о немъ по семейной аналогіи, какъ объ одномъ изъ равныхъ себѣ. Между тѣмъ съ другой стороны мы слышимъ противоположный голосъ: «онъ былъ положительно вѣрующій и благочестивый»; такъ судить де Люкъ, истолкователь баконовской философіи, противъ котораго Лазалль защищаетъ его невѣріе. <sup>1)</sup> Къ де Люку примыкаетъ аббатъ Эмери со своимъ апологетическимъ сочиненіемъ О христіанствѣ Бакона (тотъ самый, который объяснялъ мысли Лейбница о религіи и морали). <sup>2)</sup>

Всѣ эти пониманія односторонни и слишкомъ неопредѣленны, чтобы исчерпать духъ Бакона. Но каждое изъ нихъ имѣетъ съ нимъ общую точку соприкосновенія и попадаетъ въ цѣль въ этой одной точкѣ, которая конечно не есть центръ. Ближе всего сродны съ Бакономъ (изъ указанныхъ нами) Кондильякъ и его приверженцы, которые относятся къ нему такъ, какъ напримѣръ у насъ Вольфіанцы къ Лейбницу. Какъ вольнодумцы, такъ и вѣрующіе объявили Бакона своимъ, смотря исключительно на ту сторону философа, которая обращена къ нимъ. Что у Бакона кажется подобнымъ вѣрѣ, то вольнодумцы считаютъ за ничего незначущую видимость, за одну маску, за умышленное лицемѣріе; Лазалль, который самъ себя называетъ «камердинеромъ Бакона», безъ зазрѣнія совѣсти, какъ подобаешь камердинеру, говоритъ объ этой *partie honteuse* своего господина. Что у Бакона похоже на невѣріе, то его вѣрующіе почитатели считаютъ за незначительныя обнаруженія или за заблужденія, которыя Баконъ самъ понималъ и современемъ отвергъ бы. «Похвалы, которыми осыпаютъ Бакона враги христіанской религіи, — говоритъ аббатъ Эмери, — почти заставили насъ усумниться въ его вѣрѣ. Но какъ радостно удивило насъ его религіозное

---

<sup>1)</sup> DE LUC, *Précis de la philosophie de Bacon.*

<sup>2)</sup> ЭМЕРИ, *Christianisme de Bacon.*



чувство и его благочестивыя изрѣченія!» Такимъ образомъ Баконъ нашелъ своихъ апологистовъ какъ между невѣрующими, такъ и между вѣрующими, или, говоря болѣе современнымъ языкомъ, нашелъ и тамъ и здѣсь адвокатовъ, которые его защищаютъ. Для полноты группы не достаетъ полемика, *advocatus diaboli*, котораго въ отношеніи къ Бакону мы можемъ искать только въ одномъ классѣ людей, именно только между фанатиками. Этотъ *advocatus diaboli* дѣйствительно нашелся; точно по зову, онъ явился въ видѣ графа Жозефа де Местра, которымъ французская литература по крайней мѣрѣ всячески тщилась пополнить пробѣлъ полемики въ группѣ своихъ твореній, относящихся къ Бакону. Подъ заглавіемъ «Разборъ баконической философіи» де Местръ пытался не бороться съ Баконемъ, а его уничтожить. <sup>1)</sup> Онъ потому имѣетъ право на радикальную полемику, что его точка зрѣнія составляетъ радикальную противоположность съ баконической. Ничто не было въ такой степени противно терпимому и физическому мыслителю, какъ религіозный фанатизмъ. Де Местръ—фанатикъ. Ни съ какой церковной точкой зрѣнія Баконъ не стоялъ въ болѣе враждебной противоположности, какъ съ католической; наши читатели замѣтили, что Баконъ заимствовалъ у католичества тѣ черты, которыми онъ изобразилъ суевѣріе. Де Местръ есть не только католикъ въ ультрамонтанскомъ смыслѣ, онъ іезуитски настроенный католикъ. Ни противъ какой научной точки зрѣнія Баконъ не выступалъ рѣшительнѣе чѣмъ противъ схоластической, выработанной теологіею среднихъ вѣковъ. Де Местръ—искусственный схоластикъ, такъ какъ естественнымъ онъ не могъ быть въ силу своего времени; онъ романтикъ, одинъ изъ тѣхъ, которые дѣлаютъ надъ учрежденіями среднихъ вѣковъ искус-

---

<sup>1)</sup> *Essai sur la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de la philosophie rationnelle. Ouvr. posthume du comte JOSEPH DE MESTRE. 2 vol. Paris et Lyon, 1836.*

венные опыты оживленія посредствомъ политической реставраціи. Итакъ онъ становится на точку зрѣнія, находящуюся по ту сторону Бакона, на степени развитія, которая уже зади Бакона: для полемики графа де Местра это составляетъ весьма невыгодное положеніе: она видитъ свой предметъ только сзади и судить о Баконѣ такъ, какъ она его видитъ. Если мы сравнимъ того и другаго, то найдемъ, что противоположны ихъ точки зрѣнія, но не времена. Противоположность Бакона схоластикъ была естественная, необходимая и рѣшительная; противоположность де Местра Бакону — искусственная, сдѣланная, колеблющаяся, и такъ какъ она хочетъ быть рѣшительною, то становится въ высшей степени горячей, несправедливой и бессмысленной. Это заранѣе портить и отравляетъ крестовый походъ, который проповѣдуетъ французскій романтикъ девятнадцатаго столѣтія противъ англійскаго философа.

То, съ чѣмъ всего меньше можетъ помириться де Местръ въ баконовской философіи, есть введенное Бакономъ раздѣленіе между философіей и религіей, наукой и теологіей. То, что всего болѣе возмущаетъ его въ баконовской философіи, есть первенство натурфилософій и физики, второстепенное мѣсто, предоставленное нравственнымъ и политическимъ наукамъ. «Естественнымъ наукамъ принадлежитъ второе мѣсто; предѣдательство по праву подобаетъ теологіи, морали, политикѣ. Каждый народъ, который не поддерживаетъ тщательно этого порядка степеней, находится въ состояніи упадка.» <sup>1)</sup> Романтику мечтаются отцы церкви и схоластики, которые философствовали въ интересѣ и ко благу церкви. Онъ признаетъ въ противоположность Бакону подобное единство между религіей и философіей, но онъ въ своемъ увлеченіи начинаетъ защищать это единство основавіями, кото-

<sup>1)</sup> *Examen de la phil. de Bacon*. Т. II, ch. II, p. 260.

рыя принадлежатъ не схоластикѣ, а просвѣщенію. Почти не вѣришь глазамъ, когда такой человѣкъ, какъ де Местръ, приводитъ для соглашенія откровенія и разума аргументы, которые употреблялъ Лессингъ. Онъ говоритъ о воспитательномъ ходѣ божественныхъ откровеній, объ ихъ естественномъ отношеніи къ способности пониманія человѣческаго ума: о томъ, что каждое откровеніе въ сущности есть ничто иное, какъ нѣкоторая заранее сообщенная истина, педагогически рассчитанное просвѣщеніе. <sup>1)</sup> То, что такой человѣкъ, какъ де Местръ, долженъ былъ бы защищать только однимъ авторитетомъ церкви, онъ защищаетъ раціональными основаніями, доставляемыми ему виѣ-церковнымъ просвѣщеніемъ. Когда этотъ современный дипломатъ принимаетъ противъ Баконъ сторону схоластики, онъ становится романтикомъ; когда онъ защищаетъ ее и выступаетъ ея адвокатомъ, онъ становится софистомъ и поднадеваетъ участи всѣхъ своихъ сторонниковъ и собратьевъ по духу. Опираясь на католическій авторитетъ, имѣющій за себя силу, эти люди могутъ торжествовать; опираясь на разумныя основанія, они безхарактерно жертвуютъ своими основоположеніями, и должны погибнуть въ силу того, что добровольно выдаютъ врагу свое оружіе. Впрочемъ Баконъ никакъ не составляетъ исключительной цѣли полемики де Местра. Въ немъ онъ хочетъ уничтожить весь родъ, цѣлый періодъ: осмнадцатое столѣтіе и представителей французскаго просвѣщенія. Каждый ударъ, получаемый Бакономъ изъ рукъ де Местра, долженъ вмѣстѣ по-

---

<sup>1)</sup> «Откровеніе ничто бы не значило, еслибы человѣскій разумъ не былъ въ состояніи послѣ божественнаго наставленія доказать самому себѣ даннаго откровеніемъ истины: такъ точно математическія или всякія другія человѣскія ученія только тогда признаются истинными и имѣющими силу, когда разумъ испыталъ ихъ и нашолъ истинными.» Т. II, р. 22.

пасть въ Кондильяка и энциклопедистовъ. Книга де Местра противъ Бакона есть объявленіе войны французской романтики девятнадцатаго столѣтія противъ французскаго просвѣщенія осмнадцатаго. «Баконъ,—говоритъ де Местръ,—былъ идоломъ осмнадцатаго столѣтія; онъ прародитель Кондильяка; его нужно судить по его потомкамъ, по его духовному средству, а его родство составляютъ Гоббсъ, Локкъ, Вольтеръ, Гельвецій, Кондильякъ, Дидро, Даламберъ и т. д. Баконъ установилъ основоположенія энциклопедистовъ; они распространили славу Бакона и возвели его на тронъ философіи. Онъ былъ основатель той «Теомизмъ» которая наполнила собой духъ осмнадцатаго столѣтія.» <sup>1)</sup>

Таково по де Местру историческое значеніе Бакона. Оно безъ сомнѣнія велико и обширно. Тѣмъ важнѣе для противника просвѣщенія свести этотъ характеръ къ настоящему его значенію, такъ какъ отъ него простирается враждебное столѣтіе. Мы соберемъ изъ длинныхъ тирадъ характеристическія черты, чтобы показать нашимъ читателямъ, какъ отразился Баконъ въ головѣ де Местра. Это непохожая на человѣка карикатура, которая не дѣлаетъ отвратительнымъ свой предметъ, а дѣлаетъ смѣшнымъ своего автора. Фанатизмъ парализируетъ всякій талантъ, даже талантъ искажать вещи; онъ убиваетъ всякій слѣдъ натурального подобія, потому что самъ не имѣетъ ничего общаго съ природою.

Де Местръ прежде всего цѣнитъ свой предметъ съ римско-католической точки зрѣнія, которую онъ называетъ христіанско-религіозною. Какимъ является ему Баконъ съ этой точки зрѣнія? Онъ былъ то, чѣмъ его признаютъ энциклопедисты, человѣкъ невѣрующій, «безбожникъ», говоритъ де Местръ, «рѣшительный атеистъ». Однакоже онъ говорилъ

---

<sup>1)</sup> Тамъ же. Том. II, р. 27, 13, сравн. chap. VII.



въ пользу вѣры и признавалъ ее во всемъ ея полновластїи? «Тѣмъ хуже, — говоритъ де Местръ, — онъ слѣдовательно былъ въ то же время совершеннымъ лицемеромъ.» <sup>1)</sup> Здѣсь ему очень кстати Лазалль, который тоже объявилъ своего господина и учителя, какъ онъ называетъ Бакона, атеистомъ въ маскѣ лицемерїя. Но въ чемъ для Местра заключаются критерїи Баконскаго невѣрїя и лицемерїя? Вотъ великолѣпный образецъ того, какъ де Местръ умѣетъ найти слѣды этихъ критерїевъ. Отъ такого чуткаго органа едвали кто уйдетъ. Баконъ говоритъ въ 29 Аф. второй книги своего Органона: «нужно также наблюдать и собирать необыкновенныя явленїя природы, уродливости и т. д., но съ осторожностью, и особенно нужно быть осмотрительнымъ относительно тѣхъ, повѣствованїя<sup>2)</sup> о которыхъ имѣютъ какое-нибудь религіозное происхожденїе, какъ напримѣръ чудеса у Ливїа.» <sup>2)</sup> Это положенїе подхватываетъ де Местръ; по его мнѣнїю здѣсь Баконъ сразу выказываетъ и свой атеизмъ и свое лицемерїе. Приведенное мѣсто говоритъ о необычайныхъ явленїяхъ природы: это не чудеса, а чудища, какъ ихъ и называетъ Баконъ. Что касается до нихъ, то онъ хочетъ, чтобы не вѣрили безусловно религіознымъ рассказамъ, каковы бы они ни были. Стой! восклицаетъ де Местръ, это кощунство! Баконъ разумѣетъ здѣсь христіанство, онъ порочитъ святую религію, онъ пехристъ, онъ атеистъ! Но Баконъ прибавляетъ: «какъ напримѣръ рассказы о чудесахъ Ливїа.» Далѣе онъ еще приводитъ людей, занимающихся магіей и алхимическими писателями. У него и мысли нѣтъ о христіанскихъ чудесахъ, которые вовсе не подходятъ подъ категорїю, о которой рѣчь! «Смотрите!—восклицаетъ де Местръ,

---

<sup>1)</sup> Tom. II, p. 13, 18 и многія др. мѣста.

<sup>2)</sup> Nov. Org. II, 29, p. 362.

это лицемѣръ; онъ разумѣтъ христіанство, а цитируетъ Ливія! смотрите, какъ искусный комедіантъ умѣетъ закрыть себя, выставляя впередъ Ливія! Я долженъ крикнуть ему слова мадамъ де Савиньи: «прекрасная маска, я тебя знаю!» Онъ сказалъ: «нужно, что касается до чудищъ, не вѣрить безусловно религіознымъ рассказамъ, каковы бы они ни были.» Слово ясно написано, вотъ оно: каковы бы они ни были! Онъ разумѣтъ всѣ, слѣдовательно и христіанскія.» <sup>1)</sup> Потому, что Баконъ сомнѣвается въ достовѣрности чудищъ, особенно въ рассказахъ религіознаго происхожденія, онъ становится въ глазахъ де Местра нехристіаниномъ; потому, что онъ при этомъ указываетъ на Ливія, — лицемѣромъ.

А что такое Баконъ въ наукѣ по сужденію того, кто только что разоблачилъ его въ религіи какъ безбожника и лицемѣра? «Онъ проповѣдуетъ, — говоритъ де Местръ, — науку такъ же, какъ его церковь проповѣдуетъ христіанство — безъ миссій!» <sup>2)</sup> Да позволить намъ графъ де Местръ при этихъ словахъ сказать ему съ госпожей Савиньи: «Маска, мы тебя знаемъ!» Въ Баконѣ онъ борется не просто съ прародителемъ Кондильяка, съ идоломъ осьмнадцатаго столѣтія, съ философомъ, но — съ протестантомъ! То, что протестантъ, членъ отступнической церкви, совершилъ службу философіи для своей церкви, взялъ на себя гегемонію наукъ и передалъ ее протестантизму, вотъ неудобный фактъ, который невыносимъ для фанатика католицизма, романтическаго схоластика, дипломата реставраціи, и ему очень бы хотѣлось удалить прочь этотъ камень преткновенія. Баконъ столь же мало имѣлъ призванія къ реформаціи наукъ, какъ протестантизмъ къ реформаціи церкви: это значитъ на языкѣ де Ме-

<sup>1)</sup> Jos. de Maistre, Tom. II, p. 317, 118. Примѣч. 2.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Tom. I, p. 83.

стра, что онъ не имѣлъ никакого призванія, а на нашемъ языкѣ это значить что онъ имѣлъ столь же великое; и въ пользу этого великаго призванія свидѣлствуютъ намъ три столѣтія, въ теченіе которыхъ пребывалъ и дѣйствовалъ протестантизмъ. По сужденію де Местра Баконъ не былъ научнымъ гениемъ. Почему? Потому что онъ самъ не сдѣлалъ никакихъ открытій, а только писалъ объ искусствѣ дѣлать открытія, что онъ былъ теоретикомъ этого искусства. <sup>1)</sup> Это значить упрекать эстетика, что онъ не художникъ. Если мы захотимъ говорить о предметахъ, что они не есть, то можно много наговорить о нихъ. Число такихъ безконечныхъ сужденій, какъ ихъ называетъ логика, тоже безконечно. Логикѣ слѣдовало бы почерпать у нашихъ критиковъ примѣры такихъ безконечныхъ сужденій, которыя собственно не суть сужденія. Что же такое наконецъ былъ Баконъ, если онъ столь же мало былъ научнымъ гениемъ, какъ эстетикъ художникомъ? Онъ былъ, рѣшаетъ де Местръ, беллетристическій писатель легкомысленнѣйшаго и грубѣйшаго свойства, безъ всякаго слѣда оригинальности, ибо его языкъ кишить галлицизмами! <sup>2)</sup> Его любовь къ наукамъ была несчастная, бесплодная любовь: влюбленность евнуха! <sup>3)</sup> Его такъ называемая философія есть бездушный матеріализмъ, колеблющійся и неустойчивый въ своемъ выраженіи, легкомысленный въ своемъ настроеніи и исполненный заблужденій во всѣхъ своихъ положеніяхъ. Даже малѣйшей искры истины де Местръ не хочетъ признать въ Баконѣ; онъ неоднократно свидѣлствуетъ ему свое глубочайшее презрѣніе. Всякій видитъ, что имѣеть дѣло съ бѣснующимся, который съ каждымъ словомъ все больше и больше приходитъ въ безмысленную и потому

---

<sup>1)</sup> Tome 1, chap. II.

<sup>2)</sup> Tom. I, p. 97.

<sup>3)</sup> Tom. II, p. 365.

смѣшную ярость и подъ именемъ Бакона изливаетъ злобу на воронье пугало, составляющее его собственное дрянное произведеніе, — когда на примѣръ читаемъ такого рода положеніа: «общее впечатлѣніе отъ Бакона, оставшееся у меня послѣ тщательнаго изслѣдованія, есть полнѣйшее недовѣріе и потому совершенное презрѣніе; я презираю его во всякомъ отношеніи, какъ тогда, когда онъ говоритъ да, такъ и тогда, когда онъ говоритъ нѣтъ.» «Баконъ заблуждается, когда онъ утверждаетъ; онъ заблуждается, когда онъ отрицаетъ; онъ заблуждается, когда онъ сомнѣвается; онъ заблуждается однимъ словомъ во всемъ, въ чемъ возможно заблуждаться человеку. <sup>1)</sup> И основаніе этой вполнѣ ложной и гибельной философіи было столь же суетно и презрительно, какъ она сама. Это было ни что иное, какъ страсть новаторства, «болѣзнь неологизма» <sup>2)</sup>, увлекшая Бакона и всю новую философію въ Англіи, Франціи и Германіи: только эта страсть противорѣчить древнимъ дала всѣмъ такъ называемымъ системамъ новой философіи ихъ однодневное существованіе и ихъ основателямъ однодневную славу, которую графъ де Местръ уничтожаетъ дыханіемъ своихъ устъ. Его неблагоприятный взглядъ не безъ сожалѣнія видитъ и величайшаго и труднѣйшаго мыслителя новой философіи, нашего соотечественника Эмануила Канта въ ряду неологовъ. Забавно видѣть Канта передъ судейскимъ стуломъ де Местра, и еще забавнѣе слышать сужденіе, которое произноситъ надъ величайшимъ изъ философовъ этотъ пристрастнѣйшій изъ судей. Кантъ по мнѣнію де Местра былъ бы философомъ, еслибы не былъ шарлатаномъ. Это безцѣнное мѣсто гласитъ: «Если бы Кантъ въ простотѣ душевной шелъ по слѣдамъ Платона, Декарта, Малебранша, то міръ давно бы уже не слышалъ ни

<sup>1)</sup> Tom. II, p. 326 et 363.

<sup>2)</sup> Tom. II, p. 364.



слова о Локкѣ, и Франція можетъ быть узнала бы что-нибудь получше относительно своего плачевнаго и смѣшнаго Кондильяка. Въмѣсто того Кантъ предался той несчастной страсти къ новаторству, которая никому не принесла ничего хорошаго. Онъ говорилъ, какъ темный оракулъ. Онъ не хотѣлъ говорить какъ говорятъ другіе обыкновенные люди, а изобрѣлъ себѣ особый языкъ, и мало того, что онъ имѣлъ притязаніе, что мы научимся по-нѣмецки (въ самомъ дѣлѣ уже это притязаніе—слишкомъ!), онъ хотѣлъ даже принудить насъ изучать Канта. Что же было слѣдствіемъ? Между своими соотечественниками онъ возбудилъ летучее броженіе, искусственный энтузіазмъ, схоластическое потрясеніе, которое все-таки нашло себѣ границу въ правомъ берегу Рейна, и какъ скоро толковники Канта отваживались переходить за эту границу, чтобы выложить передъ французами свой красный товаръ, французы никогда не могли удержаться отъ смѣха.»<sup>1)</sup>

Я серьезно опасуюсь, чтобы съ графомъ де Местромъ не случилось чего-либо подобнаго у земляковъ Бакона и Канта, и притомъ мы будемъ надъ нимъ смѣяться но совершенно инымъ основаніямъ, чѣмъ французы надъ Кантомъ: не на нашъ счетъ, а на его собственный.

---

<sup>1)</sup> *Examen de la phil. de Bacon*, Tom. 1, p. 12, 13. О политическо-литературномъ положеніи Ж. де Местра ср. GERVINUS, *Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1, S. 379 fg. Bd. II, 1, S. 73.

## ГЛАВА ОДИНАДЦАТАЯ.

Баконовскій принципъ вѣры въ его дальнѣйшемъ развитіи

Многочисленны и неоднородны тѣ мотивы, которые опредѣляютъ положеніе Бакона въ отношеніи къ религіи и заставляютъ его описывать весьма сложный и какъ-бы діагональный путь. Это движеніе руководится пружинами, которыя дѣйствуютъ въ весьма различномъ направленіи. Итакъ, чтобы научиться понимать баконовское направленіе вѣры, нужно тщательно разложить его на эти его первоначальные мотивы. Тѣ не понимаютъ его, кто, судя одностороннимъ образомъ, принимаетъ его или за исключительно положительное или за исключительно отрицательное. Такъ какъ въ Баконѣ корень всей реалистической философіи новаго времени, то здѣсь находятся и зачатки всѣхъ тѣхъ отношеній, въ которыя становится этотъ реализмъ къ религіи. Религіозная точка зрѣнія Бакона уже содержитъ въ себѣ всѣ характеристическія черты, которыя раскрываются въ англійско-французскомъ просвѣщеніи. Его естественная теологія полагаетъ

основаніе деизму, который именно въ осьмнадцатомъ столѣтіи развивается рядомъ англійскихъ философовъ. И притомъ этотъ деизмъ уже въ Баконѣ опредѣляется какъ направленіе уклоняющееся отъ исторической религіи. <sup>1)</sup> Исторической или откровенной религіи Баконъ объявляетъ со стороны философіи безусловное признаніе, исключаящее всякую критику разума, такъ какъ онъ заранѣе видитъ невозможность достигнуть положительной религіи путемъ философіи. Оно формулируетъ слѣдующее подчиненіе разума вѣрѣ. Но въ границахъ этого подчиненнаго положенія наука должна имѣть свободное поприще, чуждое всякаго вмѣшательства со стороны религіи. Поэтому Баконъ хочетъ подчинить церковь государству и отнять у нея средства, которыми она могла бы принуждать умы насильственно и по своей волѣ. Церковь должна быть признана, но не должна господствовать. Вотъ почему Баконъ желаетъ уничтоженія господства вѣры и введенія вѣротерпимости. Въ какія бы положенія просвѣщеніе въ Англии и Франціи ни становилось относительно исторической религіи, оно въ каждомъ боролось противъ господства вѣры и требовало вѣротерпимости. Не Гоббсъ, а Баконъ первый пожелалъ, чтобы мечъ церкви изъ рукъ священнослужителей былъ переданъ въ руки государства. Не Локкъ, а Баконъ первый отчетливо выразилъ принципъ вѣротерпимости и желалъ его признанія въ интересѣ науки.

Но изъ баконовской точки зрѣнія наряду съ деизмомъ и терпимостью можно вывести и рѣшительное невѣріе, которое въ Англии и преимущественно во Франціи слѣдуетъ за баконовскою философіею. Невѣріе, атеизмъ или отрицаніе всего религіознаго есть во всякомъ случаѣ выраженіе матеріалистически настроенной философіи. Съ матеріализмомъ всегда сое-

---

<sup>1)</sup> Ср. LECHLERS, *Geschichte des englischen Deismus*, 1841.

двигается по логической связи атеизмъ. Въ самомъ Баконѣ эта склонность къ материализму столь же явна, какъ и понятна; она только закрыта и какъ-бы застроена метафизикой, на которой основывается естественная теологія, эта опора для деизма. Духъ Бакона жилъ въ физикѣ; чисто физическое объясненіе вещей было у него существенно механическое и потому материалистическое. Въ силу физической точки зрѣнія Баконъ возставалъ на религіозное суевѣріе. Когда онъ долженъ былъ выбрать между суевѣріемъ и атеизмомъ, то онъ выбралъ послѣдній по всевозможнымъ основаніямъ. Такое предпочтеніе атеизма съ его стороны послѣдовательно; оно слѣдуетъ изъ его склонности къ материализму. Если теперь философія откажется отъ своего формальнаго признанія положительной религіи и такъ расширитъ свое физическое объясненіе вещей, что уничтожитъ метафизику и естественную теологію, то она не только должна будетъ предпочитать атеизмъ суевѣрью, а должна открыто поставить атеизмъ на мѣсто самой религіи.

Если мы сравнимъ религію и философію въ смыслѣ Бакона, то ихъ несовмѣстимость, ихъ логическое противорѣчіе бросается въ глаза. Чтобы сдѣлать явственнымъ это логическое противорѣчіе, мы должны строго опредѣлить, какое понятіе имѣетъ Баконъ о религіи и какое о философіи. Все просвѣщеніе, которое ему слѣдуетъ, никогда не достигало другихъ или высшихъ понятій. Религія въ смыслѣ Бакона есть божественное (сверхъестественное) откровеніе. Философія въ смыслѣ Бакона есть объясненіе природы. Основаніе божественнаго откровенія въ смыслѣ Бакона есть божескій произволь, исключаящій всякую необходимость; естественное основаніе вещей есть механическая необходимость, исключаящая всякую цѣлесообразную дѣятельность, слѣдовательно тѣмъ болѣе произволь: философія ничего не знаетъ о произволѣ, религія о необходимости. Произволь



какъ произволь не имѣеть основанія и потому непонятенъ. Если Баконъ не могъ найти для религiи никакого иного основанія кромѣ божескаго произвола, то онъ имѣлъ право выставлять на первый планъ ея непонятность. Если разумъ, изслѣдуя религiю, могъ открыть въ ней только противорѣчiя, разрѣшить которыя онъ былъ совершенно не въ силахъ, то Баконъ имѣлъ право положить конецъ этимъ безцѣльнымъ спорамъ, этому безплодному словопренiю, всѣмъ этимъ доводамъ и опроверженiямъ тѣмъ, что запретилъ разуму всякое возраженiе и поставилъ ему въ обязанность безусловное признанiе божественныхъ декретовъ вѣры. Нужно только ясно понять, на какой степени развитiя стоитъ человѣческiй разумъ въ баконовской философiи, какую цѣну онъ придаетъ религiи съ одной стороны и себѣ самому съ другой. Религiя для него есть положительная система вѣры, состоящая изъ божественныхъ статутовъ, предписанныхъ произволомъ, т. е. неизслѣдимымъ рѣшенiемъ божiимъ. А что такое разумъ для самого себя? Во всѣхъ естественныхъ вещахъ онъ есть опытъ, во всѣхъ сверхъестественныхъ вмѣстѣ съ опытомъ исчезаетъ и разумъ и всякое основательное умозаключенiе; за предѣлами опыта онъ лишается всякой опоры, онъ расплывается въ пустыхъ состязанiяхъ и безплодныхъ, безконечныхъ разсужденiяхъ. Въ отношенiи къ природѣ человѣческiй умъ становится опытной наукой, въ отношенiи къ религiи — резонѣромъ, *animal disputax*; въ религiи всевластно господствуетъ божественный произволь, въ философiи религiи господствуетъ резонерствуя человѣческiй произволь. Такъ смотритъ Баконъ на дѣло, такъ противопоставлены здѣсь права религiи и разума; итакъ если Баконъ подчиняетъ разумъ религiи, то это значитъ тоже самое, что Баконъ заставляетъ человѣческiй произволь замолкнуть предъ божественнымъ произволомъ. И предположимъ, что права той и другой стороны дѣйствительно таковы; то какъ иначе онъ

могъ бы рѣшить? Разумъ заключаетъ. Каждое умозаключеніе требуетъ верховнаго положенія, правила, закона. Законы природы мы должны найти, потому что они скрыты въ вещахъ. Законы религій мы должны принять, потому что они открыты Богомъ. Разуму позволительно заключать изъ этихъ законовъ, но не измѣнять или повѣрять ихъ. Они суть вѣчно твердыя послышки, которыя разумъ употребляетъ, но не составляетъ. Какъ Баконъ понимаетъ это второстепенное употребленіе разума, объ этомъ онъ говоритъ въ одномъ сравненіи, сдѣланномъ мнмоходомъ и характеристически поясняющемъ его понятіе о религій. По его понятіямъ съ религіей дѣло имѣетъ такое же положеніе, какъ съ игрой. Кто хочетъ играть, напр. въ шахматы, тотъ не долженъ критиковать или испровергать правила игры, а долженъ разумнымъ образомъ прилагать эти правила, употреблять ихъ и руководиться ими въ своихъ заключеніяхъ. Подобное положеніе имѣетъ дѣло съ положительной религіей. Она есть какъ бы игра, правила которой установлены божественнымъ производомъ и сообщены людямъ чрезъ откровеніе. Если мы хотимъ участвовать въ религій, то мы не должны потрясать ея правилъ, а должны просто принять ихъ, какъ они даны, и не допускать никакого употребленія собственнаго разума, кромѣ того, чтобы судить по этому руководству. <sup>1)</sup>

### І. Баконъ и Бэзъ.

Представлять религію подъ видомъ игры: это невольное сравненіе, которое вырвалось у Бакона, въ дѣйствительности озаряетъ весьма яркимъ образомъ наготу его религіозной точки зрѣнія. Сравненіе было правильно съ этой точки зрѣнія и

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., Lib. IX, p. 260. (sub fin.)

сообразно съ ея характеромъ; оно безъ сомнѣня было мыслити Баковомъ самымъ, однакоже въ сущности оно легкомысленно и этотъ легкомысленный характеръ обнаруживался все больше и больше, чѣмъ рѣзче и систематически проявлялся реалистическій образъ мыслей у исследователей Бакова. Очень скоро попыткамъ играть на шахматной доскѣ такъ, чтобы человѣческій разумъ могъ восхлыснуть религіи «мать!» Сравнить религію съ игрой, въ действительности значило оставить религію на карту и философія, которая исходила изъ Бакова, уже носилъ нѣсколькокихъ ходовъ, убѣдившись, что она выиграла игру. Но помянутыя о сущности религіи и разума съ баковской точки зрѣнія, они образуютъ исключительныя антагонистически противоположныя сферы и находятся въ естественномъ противорѣчьи. Эта противоположность должна была молчать въ силу приказа; она была скорѣе устранена чѣмъ уничтожена формальнымъ приказаньемъ; но скрыта она не была. Формальное приказанье отразилось большей частью на практической точкѣ зрѣнія, на политическія соображенія, субъективныя основанія, которыя скорѣе были предписаны философіи, чѣмъ получены изъ нея. Это были опоры изъ нужды, которыя скоро должны были рушиться. Вывести съ ности рушится баковская почвенная вѣра, разрабатывается связь, соединившая религію и вѣру, они отдѣляются и внутренняя противоположность ихъ выступаетъ на видъ во всей рѣзкости логическаго противорѣчья. Только это противорѣчье и развивается игра и рѣзче при дальнѣйшемъ ходѣ баковской философіи. Философія должна отчлѣяться или въ себя самой, или въ вѣру. Таковы образы зрѣныя является безвыходная дилемма: или человѣческій разумъ, или положительная религія терять свою достоверность; разумъ или скептически обращается противъ себя, или невѣрующа протѣивъ религію. Изъ двухъ властей удерживается лишь одна. Твердость опроверженной религіи полнѣ-

летъ основы философіи, вѣру въ надежность человѣческаго разума; надежность разума колеблетъ значеніе положительной религіи. И притомъ скененсь, подкрѣпляющій еще на мгновеніе слѣбую вѣру, составляетъ переходъ къ невѣрію. Эту переходную точку въ ходѣ баконовской философіи обозначаетъ Шьеръ Бэль. Онъ былъ посредствующимъ звеномъ между Баконѣмъ и французскимъ просвѣщеніемъ, онъ стоитъ на поворотной точкѣ семнадцатаго и осьмнадцатаго вѣка.

Бэль, подобно Бакону, дѣлаетъ изъ противоразумности основаніе признанія вѣры; онъ, какъ Баконъ, считаетъ противорѣчіе между религіей и разумомъ неразрѣшимымъ, потому что онъ, какъ Баконъ, находитъ источникъ религіи въ божественномъ произволѣ, источникъ человѣческаго разума—въ естественныхъ законахъ. Абсолютный произволъ безусловнаго существа и естественно обусловленныя познавательныя силы человѣка не допускаютъ никакого сравненія, не находятся ни въ какомъ разумномъ отношеніи, и всего менѣ акты божественнаго произвола могутъ быть поняты человѣческимъ духомъ. Они требуютъ слѣпой вѣры и слѣпаго послушанія. Каждая попытка разумной критики положительныхъ религіозныхъ предметовъ можетъ уяснить только одно—противорѣчіе разума и этихъ предметовъ. И именно въ этомъ состоитъ оригинальное и достопримѣчательное дѣло Бэля, что онъ уяснилъ эти противорѣчія, что онъ приложилъ все остроуміе къ тому, чтобы разобрать ихъ и сдѣлать явными для глазъ каждаго. Онъ тщательно изложилъ противоразумность вѣры, которую лишь указалъ Баконъ. Онъ показалъ, что религія исключаетъ разумъ какъ практически, такъ и теоретически. Въ этомъ отношеніи Бэль сталъ тѣмъ, чѣмъ не былъ Баконъ, критикомъ вѣры. Практическая религія есть святость, теоретическая состоитъ въ откровенныхъ истинахъ вѣры. Бэль показалъ относительно святости, что



оца не выдерживаетъ пробы естественной морали; относительно откровенныхъ истинъ вѣры, что онѣ противорѣчатъ человѣческому разуму. Его критика вѣры дѣйствовала баконовскимъ образомъ: она доказала противорѣчіе между святостью и моралью, религіей и разумомъ, демонстрируи его на опредѣленныхъ случаяхъ и слѣдовательно добывая его путемъ индукціи. Посредствомъ отрицательныхъ инстанцій Бэль опровергалъ согласіе, которое думали находить между религіей и философійей, и укрѣпилъ ихъ противорѣчіе, дознанное Бакономъ. Что святой характеръ не есть вмѣстѣ нравственный по понятіямъ разума о естественной морали, Бэль показалъ на жизни царя Давида. <sup>1)</sup> Что положительное ученіе вѣры не есть вмѣстѣ ученіе разума и никогда быть имъ не можетъ, онъ показалъ на догматѣ спасенія по выбору благодати Божіей и грѣхонаденія человѣка по поущенію Божию. Грѣхонаденіе человѣка было для Бэля отрицательной инстанціей противъ всякой умозрительной и рациональной теологійи. Какъ бы она ни объясняла грѣхъ изъ божественнаго опредѣленія, каждому изъ ея положеній, каждому догмату противорѣчить нѣкоторое положеніе разума. Фактъ грѣхонаденія вмѣстѣ съ толпой нравственныхъ золъ, которыя за нимъ слѣдуютъ, кажется ему совершенно необъяснимымъ. Или человѣкъ не свободенъ и тогда его дѣйствіе не есть грѣхъ; или онъ свободенъ и тогда его свобода проистекаетъ отъ Бога: или Богъ хотѣлъ грѣха, что противорѣчитъ его святости, или онъ его не хотѣлъ, а отнесся къ нему только попуская. Но что это значитъ? Онъ не воспренятствовалъ, чтобы грѣхъ совершился. Итакъ Богъ или хотѣлъ не препятствовать, слѣдовательно не былъ благъ, или онъ не могъ воспренятствовать несмотря на все желаніе, слѣдовательно былъ не

---

<sup>1)</sup> Dictionnaire historique et critique. Art. David.

всемогущь. <sup>1)</sup> Со всѣхъ сторонъ разумъ видитъ себя въ лабиринтѣ сомнѣній, какъ скоро онъ ищетъ объясненія грѣхопаденія, нравственнаго зла въ мірѣ. Безъ грѣха не было бы искупленія, безъ искупленія—христіанской религіи: итакъ ея откровенныя истины вѣры суть непроницаемыя тайны для человѣческаго разума. Посредствомъ философскихъ положеній числомъ девятнадцати, противопоставляемыхъ Бэлемъ семи теологическимъ, онъ думаетъ доказать несогласимость того и другаго, невозможность спекулятивной теологіи. Результатъ его критики вѣры есть противорѣчіе между откровеніемъ и разумомъ. Но этимъ Бэль хочетъ противорѣчить не власти откровенія, а власти разума. Разумъ долженъ подчиниться религіи, онъ долженъ слѣпо вѣровать и изъ всѣхъ противорѣчій, остроумно имъ открытыхъ, убѣдиться въ собственномъ ничтожествѣ, въ своемъ безсиліи объяснить религію и доказать ее разумными основаніями. Не религіозный, а философскій скептицизмъ есть цѣль, которою Бэль заключаетъ свои изысканія. Скептицизмъ какъ сомнѣніе, посредствомъ котораго разумъ самъ себя удаляетъ и уступаетъ, онъ считалъ за истинно христіанскую философію. <sup>2)</sup> Практически Бэль конечно искренно держался своего принципа вѣры; онъ хотѣлъ быть добрымъ кальвинистомъ; для того, чтобы жить какъ кальвинисту, онъ противъ своего желанія оставался въ добровольномъ изгнаніи. Философія, приходящая къ скепсису, соответствовала особенностямъ его духа, который при своемъ энциклопедическомъ интересѣ къ историческому разнообразію и при своемъ преимущественно критическомъ настроеніи не могъ терпѣть никакой связывающей системы. Но именно этотъ критическій талантъ, соединенный у Бэля съ безмѣрной ученостью, не допускалъ того, чтобы въ немъ ре-

<sup>1)</sup> Réponse aux questions d'un provincial.

<sup>2)</sup> Сравни. Dict. hist. et crit. Art. Pyrrhon.

лигиозный интерес вѣры составлялъ дѣйствительную потребность сердца. Его неповѣданіе было ему дорого, но самая вѣра не лежала въ его сердечномъ настроеніи и еще менѣе согласовалась съ его образованіемъ. Послѣ того, какъ онъ удовлетворилъ своей критической страсти, высказалъ свои сомнѣнія, открылъ и формулировалъ противорѣчія, выставляемая философіей противъ догматовъ, ему было легко говорить о подчиненіи разума вѣрѣ. Его разумъ сказалъ свое послѣднее слово. Послѣднее слово было противорѣчіе между вѣрой и разумомъ: противоразумность вѣры. Больше самъ Бэзъ ничего не зналъ. Онъ не могъ разрѣшить противорѣчія, а могъ только его найти и формулировать. Это противорѣчіе было для него важно; его духъ двигался съ неутемимой бойкостью между религіей и философіей, какъ между умозрительными системами: самъ Бэзъ былъ живое противорѣчіе между вѣрой и разумомъ; онъ былъ воплощенный духъ противорѣчія, который, не измѣняя себя, могъ превращать всѣ возраженія противъ вѣры въ противорѣчія противъ разума и даже, чтобы быть себѣ вѣрнымъ, долженъ былъ превращать. Только такъ можно правильно понять Бэза, а понимаемый такимъ образомъ, онъ не можетъ быть названъ ни серьезно вѣрующимъ, ни серьезно невѣрующимъ. Онъ былъ вполнѣ скептиченъ, онъ оставался скептикомъ и въ религіи, и если не хотѣлъ быть въ ней скептикомъ, то былъ имъ противъ воли: иначе онъ не могъ. Для него было одно достоверно, — невозможность разрѣшить сомнѣнія, которыя разумъ внесъ въ предметы вѣры. Эту невозможность Бэзъ называлъ слабой вѣрой. Но вѣра, промежуточная изъ безсилія, какого бы рода она ни была, будетъ имѣть одно общее со своимъ источникомъ: она будетъ слаба. Дряхлость разума не дѣлаетъ сильною вѣры, которую основываетъ. Сомнѣніе въ разумѣ не дѣлаетъ надежнымъ нашей вѣры въ откровенныя истины. Есть вѣра, которая довольно

сильна сама собой, такъ что не нуждается въ разумѣ и наукѣ и никогда не спрашиваетъ объ ихъ сомнѣнiяхъ и выраженiяхъ. Эта нетребовательная, первоначальная, дѣтская вѣра увѣрена въ себѣ самой, все равно подтверждаетъ или отрицаетъ ее разумъ; ей нѣтъ нужды до того, что говоритъ разумъ, основываетъ ли ее посредствомъ нѣкотораго «ибо» или допускаетъ ее посредствомъ «хотя». Ради этой вѣры, предполагающей дѣтское сердечное настроенiе, Евангелiе называетъ блаженными нищихъ духомъ. Къ этимъ счастливымъ Баль не принадлежалъ; его духъ былъ такъ богатъ, такъ разнообразенъ, такъ разсѣянъ, что не могъ быть настолько простымъ, чтобы войти въ небесное царство вѣры. Вѣра можетъ быть сильной и живой, хотя разумъ и слабъ, но слабость разума не можетъ сдѣлать ее сильной. Въ вѣрѣ Бали содержится сомнѣнiе; эта вѣра есть ни что иное, какъ *punctum finale* сомнѣвающагося разума, какъ нѣмая граница мышленiя. Вѣрующiе хорошо сдѣлаютъ, если осторожно будутъ избѣгать такого союзника, какъ Баль. Вѣра, которую скептики предлагаютъ религiи со стороны философи, есть подарокъ Данаевъ, который для религiи лучше отклонить. Принять Бальеву вѣру въ христiанство значило бы въ самомъ дѣлѣ ввезти въ Трою деревяннаго коня, и мы увидимъ, что выйдетъ черезъ ночь изъ этой вѣры: одно разрушительное сомнѣнiе! Послѣ того какъ Баль критически разложилъ и разсѣпалъ вѣру, онъ столь же мало можетъ воззвать ее къ жизни, какъ анатомъ въ состоянiи изъ раздробленнаго организма снова сдѣлать живое тѣло. Это можно сдѣлать развѣ съ помощью Медеи, посредствомъ ужь не знаю какого колдовства. Однимъ словомъ: вѣра Балья есть ни что иное, какъ измѣненное выраженiе сомнѣнiя; и невозможность, на которой она основывается, въ самомъ Бальѣ есть неспособность, которую онъ при всемъ желанiи не можетъ превратить въ нѣкоторую спо-



способность: даже и въ способность вѣрить. Въ сравненіи съ Бакономъ, Бэль правда желаетъ по тѣмъ же основаніямъ того же подчиненія разума вѣрѣ, но сознаніе, съ которымъ разумъ выражаетъ эту свою покорность, очень различно въ томъ и другомъ. Они оба знаютъ противорѣчіе между религіей и философіей; но Баконъ проходитъ мимо его, тогда какъ Бэль входитъ въ него и съ геометрической точностью измѣряетъ бездну между вѣрой и разумомъ. О противорѣчій ихъ онъ можетъ сказать гораздо больше Бакона; въ той же самой степени сознаніе, съ которымъ Бэль подчиняется вѣрѣ, менѣе наивно и больше расположено стать проиическимъ. Баконъ не хотѣлъ противорѣчить вѣрѣ; Бэль дѣйствительно ей противорѣчилъ: первый воздерживался отъ того, что онъ могъ бы сказать противъ нея; второй бралъ назадъ то, что говорилъ противъ нея; онъ отрекался отъ своей оппозиціи, добровольно и искренно, но она была уже *fait accompli*; Бэль могъ ее сдѣлать несостоятельной, но не небывшей; онъ не могъ забыть высказаннаго сомнѣнія, изгладить рѣзкія черты на таблицѣ своего духа, и не могъ стать вѣрующимъ всей силой души, послѣ того какъ разъ допустилъ игру своего остроумія противъ вѣры. Что Бэль все-таки хотѣлъ быть тѣмъ, къ чему самъ у себя отнялъ возможность, это внутреннее противорѣчіе даетъ его исповѣданію вѣры проиическую черту. Не надъ вѣрою, а надъ самимъ собою пронизируетъ Бэль, заставляя философію класть свое оружіе. А тѣмъ, что его исповѣданіе вѣры было искренно, эта проиія надъ самимъ собою не только не уничтожается, а скорѣе усиливается, именно утопчается. Въ этомъ отношеніи весьма справедливо говорить Фейербахъ: «Скептицизмъ былъ для Бэля исторической необходимостью; онъ былъ уступкой, которую онъ дѣлалъ вѣрѣ; онъ долженъ былъ приписать разуму и ея добродѣтели и ея недостатки. Сознаніе силы

разума выразилось иронически смиренно подъ именемъ его слабости.»<sup>1)</sup>

## II. АНГЛІЙСКО-ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВѢЩЕНІЕ.

Но въ дѣйствительности нельзя отрицать вѣру враждебнѣе, какъ признавая ее такимъ образомъ и на такихъ основаніяхъ, именно въ силу ея противорѣчія съ разумомъ. Что остается для науки, если у нея отнимается всякая возможность усвоить себѣ вѣру въ силу разумныхъ основаній, найти самой дорогу, которая приводитъ къ вѣрѣ? Если такъ, какъ Баконъ и Бэль, противопоставляютъ вѣру разуму, то для разума ничего не остается, какъ только или безусловное признаніе или безусловное отрицаніе вѣры, остается только полное отчаяніе или въ себѣ самомъ или въ религіи. Одно только невозможно: чтобы разумъ дѣйствительно слѣпо вѣровалъ. Если онъ вообще не слѣпъ, то онъ не можетъ стать слѣпымъ въ отношеніи къ извѣстнымъ вещамъ. И ни Баконъ, ни Бэль не могли имѣть серьезнаго желанія сдѣлать разумъ слѣпымъ,—они, оба столь старавшіеся о томъ, чтобы открыть ему глаза. Слѣдовательно относительно слѣпой вѣры, которой желаетъ тотъ и другой, дѣло можетъ быть только такъ, что разумъ въ разсужденіи религіи, не будучи слѣпъ, притворяется слѣпымъ: что онъ играетъ роль слѣпаго. Такимъ образомъ баконовская философія въ своемъ развитіи ведетъ не къ вѣрѣ, а къ внѣшности вѣры, къ нѣкоторому видимому признанію, за которымъ или тѣмъ надежище себя чувствуетъ собственное превосходство или же скрывается холодное равнодушіе. Эта

---

<sup>1)</sup> Pierre Bayle. Ein Beitr. zur Gesch. der Philosophie und Menschheit, von L. FEUERBACH. *Sämmtl. Werke*, Bd. VII, S. 220.

виѣшность вѣры есть или пропія или безразличіе, если только не самое лицемѣріе. Но если наука не хочетъ выносить такой пустой и недостойной формы, то она на баконовскомъ основаніи можетъ принять въ отношеніи къ положительной религіи только точку зрѣнія совершеннаго отверженія. Подъ тѣмъ же критеріемъ, подъ которымъ откровеніе ей было представлено и поставлено надъ нею, она теперь отрицаетъ положительную систему вѣры. Изъ кажущагося основанія для признанія вѣры она дѣлаетъ теперь серьезное и рѣшительное основаніе для ея отрицанія. Подъ авснціями Бакона и Бэля просвѣщеніе, если оно не хочетъ быть пролическимъ, равнодушнымъ или даже лицемѣрнымъ, становится совершенно невѣрующимъ. Оно теряетъ не только вѣру религіи, но и вѣру въ религію. Религія вообще въ его глазахъ тоже, что суевѣріе. Убѣжденное въ томъ, что оно само должно лицемѣрить для признанія вѣры въ божественное откровеніе, это просвѣщеніе точно также убѣждено, что всѣ лицемѣрятъ и всѣ лицемѣрили, кто когда-нибудь вѣрилъ въ такіа откровенія. Какъ оно само, если явно не отрицаетъ вѣры, то показываетъ только ея виѣшность, такъ думаетъ оно, что вѣра во всѣ времена была одной только виѣшностью. Оно неспособно признать дѣйствительно положительную религію; точно также оно неспособно дѣйствительно ее объяснить. Такъ какъ у кажущейся вѣры не достаетъ никакихъ истинныхъ основаній, то ее объясняютъ изъ ничтожныхъ основаній, изъ своекорыстныхъ и эгоистическихъ мотивовъ. Какъ самое это просвѣщеніе могло признавать эту вѣру только ради виѣшнихъ цѣлей, такъ думаетъ оно, что вѣра всегда признавалась только ради виѣшнихъ цѣлей, только изъ мірскихъ расчетовъ. Такимъ образомъ въ умѣ баконовскаго просвѣщенія откровенная или историческая религія превращается въ созданіе человѣческаго безумія, ея объяснительныя причины—въ игру своекорыстныхъ

побужденій, вся исторія религій—въ прагматизмъ «суевѣрія, лицемѣрія и обмана священнослужителей», однимъ словомъ въ исторію болѣзни человѣческаго духа. Таковы черты, которыя характеризуютъ просвѣщеніе прошлаго столѣтія въ Англіи и особенно во Франціи въ отношеніи къ религій. Противъ положительной религій оно высказывалось всѣми тѣми тонами, которые Бакономъ и Бэлемъ хотя не были предписаны, но были оставлены какъ единственно возможные: такъ какъ оно не могло признать слѣпой вѣры и не находило въ своемъ разумѣ никакой основы для религій, то оно стало шутить съ религіей, трактовало ее то съ высоко-мѣрной проніей, то съ гордымъ равнодушіемъ, а при случаѣ и относилось къ ней лицемѣрно. Если же оно рѣшалось на свой ладъ дѣйствовать честно и критически, то оно трактовало положительную религію такъ презрительно, какъ только это было возможно; оно объясняло ее такъ, что отъ нея ничего не оставалось, кромѣ «суевѣрія, лицемѣрія и іерархическихъ уловокъ»; оно превращало то, что считалось и вѣровалось какъ божественное откровеніе, въ игру человѣческаго произвола. Его объясненія исторической религій были столь же отрицательны, какъ поверхностны и мелки. Иначе и не могло быть при данныхъ условіяхъ. Условія заключались въ формулѣ, установленной Бакономъ и Бэлемъ для отношенія вѣры и разума: именно, что противоразумность божественнаго откровенія утверждаетъ его достоинство. Эта формула была двусторонняя. Ея положительная сторона раскрывается въ Баконѣ и Бэлѣ, отрицательная обратная сторона въ Болингброкѣ и Вольтерѣ. <sup>1)</sup> Если Баконъ говорилъ: «чѣмъ противоразумнѣе божественная тай-

---

<sup>1)</sup> Сравн. VOLTAIRE, *Examen important de Milord Bolingbroke*. Oeuvr. compl. Tom. II. Сравн. *Remarques critiques sur les pensées de Pascal*, Tom. 40, p. 395.



на, тѣмъ больше ей слѣдуетъ вѣрить во славу Божію», — то они говорили: «тѣмъ больше ее слѣдуетъ отвергать во славу человѣческаго разума.» При свѣтѣ этого просвѣщенія, то баконовское побочное замѣчаніе, въ которомъ онъ положенія вѣры сравниваетъ съ правилами игры, является гораздо болѣе роковымъ и многозначительнымъ, чѣмъ считалъ его Баконъ. Болингброкъ и Вольтеръ со всѣми своими послѣдователями дѣйствительно думали о религіи какъ объ игрѣ, правила которой подъ видомъ божественныхъ откровеній были своекорыстно изобрѣтены человѣческимъ произволомъ. И они объясняли религію такъ, какъ представляли ее себѣ. Объяснить такимъ образомъ религію значило тогда просвѣтить міръ относительно религіи.

Таково отношеніе между положительной религіей и баконовскимъ просвѣщеніемъ. Здѣсь мы излагаемъ только одинъ показатель этого отношенія. Изъ того, какъ философія относится къ религіи, всего лучше можно заключать о научныхъ размѣрахъ философскаго духа: на какой высотѣ онъ стоитъ, какъ далеко простирается его кругозоръ, какъ глубоко онъ проникаетъ въ природу вещей, а прежде всего въ человѣческую природу. Согласитесь со мной въ томъ, что религіи есть главнѣйшій представитель исторической жизни, разсматриваемой въ крупныхъ чертахъ, а философія—главнѣйшій представитель научнаго образованія, разсматриваемаго въ цѣломъ. На основаніи этого мы признаемъ какъ канонъ: Какъ философія относится къ религіи, такъ она относится къ исторіи. Если она неспособна объяснить религію, то она безъ сомнѣнія негодна къ объясненію исторіи вообще: она никогда не пойметъ чужое настроеніе духа и его побужденія, и всегда будетъ судить и порицать чужое время по аналогіи своего собственнаго. А это такъ же неправильно, какъ если вещи разсматриваются, по выраженію Бакона не «*ex analogia mundi*», а «*ex analogia hominis*.» Фи-

лософія неспособна объяснить религію, если она или отрицаетъ ее какъ суевѣріе, или выводитъ ее изъ побужденій, какого угодно, только не религіознаго свойства. Такъ судило англійско-французское просвѣщеніе въ своихъ беззавѣтнѣйшихъ головахъ. Его образъ мыслей былъ отъ природы неисторическій; оно отъ природы имѣло задатокъ—раздѣлять и приводить во внутренней разладъ религію и философію, откровеніе и природу, вѣру и разумъ. Раздѣленіе, которое въ этой точкѣ исполнили Баконъ и Бэль, было въ дѣйствительности внутренней полный разладъ, который скоро долженъ былъ привести къ соотвѣтствующему внѣшнему разладу. Религія, это средоточіе исторической жизни, лежала внѣ баконовскаго образа мыслей. Такимъ образомъ самый этотъ разумъ стоялъ по ту сторону исторіи. Въ своихъ понятіяхъ онъ былъ столько же неисториченъ, какъ религія въ своихъ откровеніяхъ казалась ему неразумной. Религія казалась ему только теологической; самъ онъ былъ только натуралистиченъ. И какъ религія, такъ и исторія вообще были для этой философіи вещью въ себѣ, границей ея пониманія. Граница, которую поставили Баконъ и Бэль между религіей и философіей, составляетъ въ сущности границу ихъ философіи и ихъ разума, въ отношеніи къ исторіи. И ясно, почему баконовское пониманіе должно было имѣть эту границу. Цѣль его есть полезное познаніе міра, утилитистическое вѣдѣніе; его научный методъ есть экспериментальный опытъ. Въ сравненіи съ этой цѣлью, религія должна казаться безцѣльнымъ предметомъ; въ сравненіи съ этимъ методомъ — предметомъ ирраціональнымъ. Реалистическая философія уже въ самомъ своемъ основателѣ была чужда и холодна къ религіи; этотъ чуждый образъ мыслей у послѣдователей Бакона обратился во враждебный, послѣднее (научное) основаніе котораго

со стороны философии было ни что иное, какъ неспособность мыслить исторически.

### III. Нѣмецкое просвѣщеніе.

Иначе судило и съ другихъ точекъ зрѣнія нѣмецкое просвѣщеніе; оно уже въ самомъ источникѣ имѣло въ виду соединеніе откровенія и природы, вѣры и разума. Здѣсь нашъ Лейбницъ находится въ діаметральной противоположности съ Бакономъ, и чтобы заявить и защитить эту противоположность, онъ написалъ свою Теодицею. Конечно эта книга не есть глубочайшее и наиболѣе исчерпывающее выраженіе его философіи, которая до настоящей минуты только очень немногими понимается вѣрно; но есть свое основаніе въ томъ, что Теодицея стала популярнѣйшимъ изъ его сочиненій и книгой для чтенія у всей Европы. Она была направлена прямо противъ Бэля: исповѣданіе нѣмецкаго духа противъ англійско-французскаго. Лейбницевская Теодицея старалась объяснить то, что Бэль выставилъ какъ отрицательную инстанцію противъ всякой философіи религіи, противъ всякой вѣры разума. — трѣхъопаденіе чловѣка, зло въ мрѣ. Это было единственное объясненіе, въ которомъ тогда философія протягивала руку религіи. Лейбницъ серьезно смотрѣлъ на это соединеніе даже въ глубочайшихъ своихъ понятіяхъ. Онъ имѣлъ идею разумной религіи, которая не противопоставляла себя положительной вѣрѣ въ откровеніе, а хотѣла усвоить ее и извѣстнымъ образомъ регулировать. Но не имѣлъ ли и Баконъ этой мысли «естественной религіи или теологіи»? Только по имени, но не по сущности. То, что Баконъ называлъ естественной религіей, было представленіе Бога, затемняемое средою вещей, познаніе о бытіи божіемъ, почерпнутое изъ наблюденія цѣлесообразно устроен-

ной природы: сомнительное заключеніе изъ сомнительныхъ посылокъ! И если даже отложить въ сторону всю сомнительность, то эта естественная религія, это понятіе о Богѣ было только нѣкоторымъ разсужденіемъ человѣческаго ума, а не божественнымъ откровеніемъ. Лейбницъ же хотѣлъ, чтобы религія была понимаема какъ такое откровеніе. У него понятіе Бога считалось вѣчной, первоначальной данною нашей души, идеєю, прирожденною человѣческому духу, имѣвшею источникомъ непосредственно самого Бога. То, что Лейбницъ называлъ естественной религіей, было естественное откровеніе Бога въ человѣческомъ духѣ, которое поэтому никакъ не могло быть въ противорѣчій съ историческими откровеніями, иначе Богъ самъ бы себѣ противорѣчилъ. Вотъ почему Лейбницъ нѣкоторымъ образомъ дѣлалъ естественную религію критеріемъ откровенной. Онъ былъ положительнымъ критикомъ вѣры, какъ Бэзъ былъ ея отрицательнымъ критикомъ. Въ то, что противорѣчило человѣческому разуму въ положительной религіи, не должно было вѣрить, а то, что превышало разумъ, должно было быть признано. Онъ дѣлалъ различіе между сверхразумнымъ, какъ онъ говорилъ, и противоразумнымъ: различіе, имѣвшее весьма твердыя основы въ духѣ его философіи. Бакоуъ и Бэзъ не могли его сдѣлать; они считали сверхразумное за противоразумное и сдѣлали послѣднее положительнымъ критеріемъ вѣры. Почему? Потому что они производили всякую откровенную или положительную религію изъ божественнаго произвола, потому что они не признавали въ Богѣ никакой необходимости. Но то, что производится произволомъ, какого бы рода онъ ни былъ, не допускаетъ никакого оправданія разумомъ, то—чуждо закона и потому противоразумно. Напротивъ для Лейбница божественныя откровенія были закономѣрны и потому разумны, хотя бы эта разумность и не могла быть понятъ человѣческимъ разумомъ. Почему? Потому что



Лейбницъ объяснялъ изъ божественной мудрости то, что тѣ выводили изъ одного произвола; потому что онъ мыслилъ понятіе Бога такъ, что въ разумѣйшемъ изъ всѣхъ существъ простой произволъ не имѣеть никакого мѣста.

Мы признаемъ положеніе: какъ философія относится къ религіи, такъ она относится и къ исторіи. Если она исключаетъ изъ себя религію, то она неспособна мыслить исторически: въ такомъ настроеніи находится англійско-французское просвѣщеніе. Напротивъ, если она включаетъ въ себя религію и проникаетъ ее, то она по крайней мѣрѣ по задатку способна мыслить исторически: этотъ задатокъ имѣеть нѣмецкое просвѣщеніе. Въ основѣ его, религія и разумъ соединены понятіемъ разумной религіи, которая сама считается откровеніемъ и ищетъ своего согласія съ положительной (откровенной) религіей, какъ своей послѣдней цѣли. Прежде чѣмъ эта цѣль была достигнута, и здѣсь, въ средѣ нѣмецкаго просвѣщенія, дѣло дошло до противоположности между разумомъ и откровеніемъ, между естественной и исторической религіей; и здѣсь послѣдовало время, которое пребывало въ этой противоположности, которое не могло объяснить исторической религіи и потому исторіи вообще, хотя его объясненія были гораздо серьезнѣе и основательнѣе, чѣмъ то, что представили въ этомъ родѣ Англія и Франція. Сравните напримѣръ Реймаруса съ Болингброкомъ или Вольтеромъ! Но у насъ эта противоположность, въ основаніи которой лежало соединеніе, стремилась къ новому примиренію и сама послужила только къ болѣе глубокому соединенію. Эта задача, которая была врождена нѣмецкому просвѣщенію, могла быть разрѣшена только однимъ путемъ. Пока естественная религія считалась единственно истинной и единственно возможной, какъ это было въ обыкновенномъ просвѣщеніи нашихъ вольфіанцевъ, на историческую религію можно было смотрѣть только какъ на кажущуюся, которая при ближайшемъ

разсмотрѣніи разрѣшалась въ прагматизмъ свѣтскихъ дру-  
жищъ: до тѣхъ поръ дѣло оставалось на неподвижной и ис-  
ключительной противоположности. Чтобы разрѣшить ее, нужно  
было открыть средство и связь между естественной и исто-  
рической религіей; нужно было понять послѣднюю въ ея ре-  
лигіозной природѣ. Но религіозная природа нѣкоторой  
исторической вѣры никогда не открывается логическому по-  
ниманію, а открывается лишь историческому пониманію,  
которое можетъ схватывать своеобразное, проникать въ чу-  
жой образъ представленій и ощущеній и объяснять его изъ  
его историческихъ условій. Объяснить историческіе факты  
изъ историческихъ условій—значить признать необходимость  
въ исторіи, или исторически мыслить—значить мыслить ес-  
тественно относительно исторіи. Историческій умъ, въ  
отличіе отъ абстрактно-логическаго, понимаетъ, что человѣ-  
ческое просвѣщеніе началось не со вчерашняго дня, а состо-  
ить въ постепенно идущемъ впередъ процессѣ образованія,  
который имѣетъ всемірно-историческое свойство и въ кото-  
ромъ просвѣщеніе настоящаго составляетъ только временную  
высшую точку. Такимъ образомъ каждая религія, какъ и во-  
обще всякое человѣческое образованіе, требуетъ, чтобы ее  
понимали не съ точки зрѣнія настоящаго, а изъ своеобраз-  
ныхъ условій и задатковъ культуры своего времени. И въ  
сравненіи съ образомъ мыслей своего времени, данная ис-  
торическая религія является не какъ его противоположность,  
а какъ его элементъ и основа. Нѣмецкое просвѣщеніе по  
своему задатку было призвано къ тому, чтобы мыслить ис-  
торически; оно овладѣло этимъ задаткомъ уже въ Лейбницѣ,  
оно разрѣшило и развило его въ Винкельманнѣ, Лессингѣ и  
Гердерѣ, тогда какъ онъ не могъ развернуться въ тотъ  
вѣкъ, надъ которымъ господствовали Христіанъ Вольфъ и  
его школа. Въ другомъ мѣстѣ я прослѣдилъ этотъ ходъ на-  
шего просвѣщенія по его послѣдовательнымъ стадіямъ и объ-

яснил этотъ ходъ изъ его первоначальныхъ пружинъ. <sup>1)</sup> Боже всѣхъ Лессингъ далъ свободу историческому смыслу нѣмецкаго просвѣщенія и въ своемъ «Воспитаніи человѣческаго рода» въ этомъ смыслѣ понялъ и оправдалъ положительную религію. Какъ Лейбницъ относился къ своему современнику Бэлю, такъ точно Лессингъ относился къ своему современнику Вольтеру. И какъ Лейбницъ отличается отъ Локка и Бэля, а Лессингъ отъ Вольтера, такъ отличается нѣмецкое просвѣщеніе отъ англо-французскаго. Философія, основанная Бакономъ, освободила естественный смыслъ, изслѣдовала, развила и укрѣпила его въ кругѣ зрѣнія, исключавшемъ историческій кругъ. Философія, основанная Лейбницемъ, произвела изъ себя историческій смыслъ, который не исключалъ естественнаго, а подчинялъ его себѣ. Она въ противоположность съ Бакономъ и Декартомъ мыслила природу по человѣческой аналогіи, какъ постепенное царство образованій, стремящихся къ человѣку, какъ къ своей бессознательной цѣли. Такимъ образомъ природа какъ бы прообразуетъ исторію, организуя человѣка. Такимъ образомъ натурфилософія уже въ самомъ своемъ источникѣ имѣетъ задатки—стать философіей исторіи. И съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ судить объ исторіи философій Гердера, а позднѣе о натурфилософіи Шеллинга. Гердера идеи для исторіи человѣчества спекулируютъ изъ натурфилософскихъ предположеній; Шеллинга идеи для философій природы спекулируютъ къ историко-философскимъ результатамъ. И можетъ быть Шеллингъ не столько оплодотворилъ науку о природѣ, сколько философію исторіи; можетъ быть онъ не столько объяснилъ природу, сколько естественную религію. Я говорю «можетъ быть», потому что не я стану спорить съ естествоиспытателями.

<sup>1)</sup> «Исторія Новой Философіи.» Т. II. Лейбницъ и его школа. Гл. XXI.

Между тѣмъ какъ англо-французское просвѣщеніе въ своихъ основахъ было только натуралистическимъ, и потому осталось безъ конгеніальнаго смысла для историческаго процесса развитія человѣчества, нѣмецкое просвѣщеніе было въ своей цѣли гуманистическое. Оно достигло этой цѣли въ Кантѣ. Но кантовская эпоха имѣла вмѣстѣ значеніе для англо-французской философіи, ибо эта философія въ своемъ развитіи была приведена къ точкѣ, гдѣ она подвергла сомнѣнію естественный смыслъ съ его познаніемъ. Здѣсь обнялъ ее умъ Канта и далъ ей послѣдній и самый сильный толчекъ къ совершенно новому изслѣдованію о природѣ человѣческаго познанія. Здѣсь она сама была ведена впередъ Кантомъ и такимъ образомъ влилась въ нѣмецкую философію.



## ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Баконовская философія въ ея отношеніи къ исторіи и къ настоящему.

Если мы сравнимъ баконовскую философію съ исторіей, то явно бросается въ глаза какъ ея граница, такъ и ея противорѣчіе. Очевидно объясненіе исторіи составляетъ необходимую задачу точной реальной науки: это столь же достоверно, какъ то, что самая исторія принадлежитъ къ дѣйствительности. Баконовская философія неспособна къ объясненію исторіи: вотъ ея граница. Она сама знаетъ эту границу и ясно выраженнымъ и самосознательнымъ сужденіемъ исключила изъ себя элементарныя понятія объясненія исторіи. Эти элементарныя понятія суть человѣческой духъ и религія: духъ есть субъектъ и носитель всей исторіи, религія есть основа всякаго человѣческаго образованія. Если кто не умѣетъ объяснить духъ, то какъ онъ можетъ объяснить развитіе духа, которое есть ни что иное, какъ сама исторія? Баконъ объявилъ сущность человѣческаго духа неиз-

вѣстной и непознаваемой величиной, которая не входитъ въ предметъ его философіи. Если для кого религія есть закрытое таинство, то какъ онъ пойметъ ея лучи въ искусствѣ, наукѣ, нравахъ и государствѣ? Какъ познать дѣйствія, не зная причины? Самъ Баконъ объявилъ религію ирраціональнымъ предметомъ и выставилъ ее какъ непроницаемую потустороннюю область для человѣческаго духа. Но религія вовсе не такая область, равно какъ и человѣческій духъ. И то и другое суть силы дѣйствительной жизни, религія—существенный факторъ, духъ—единственный субъектъ всякой исторіи.

Реалистическая философія, которая находитъ въ баконовской не только свой источникъ, а вмѣстѣ и свой широчайшій кругозоръ, должна быть тоже самое, что духъ дѣйствительности. Недѣйствительное она должна исключать; дѣйствительное, данное, неопровержимо фактическое она должна объяснять. Итакъ она противорѣчитъ себѣ самой, исключая изъ себя историческую дѣйствительность и смотря на ея двигательныя силы какъ на неразрѣшимыя таинства. Она не стоитъ на уровнѣ съ дѣйствительнымъ міромъ. Исторія есть неразтворимый остатокъ, который не распускается въ баконовской философіи. Эта граница ея, созданная не нами, а налагаемая ею самою на себя, образуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и ея противорѣчіе.

### I. НЕИСТОРИЧЕСКІЙ ОБРАЗЪ МЫСЛЕЙ БАКОНА.

Это противорѣчіе можно прослѣдить въ частности. Баконъ въ правильномъ духѣ реалистической философіи требовалъ объясненія исторіи и пояснилъ свои требованія указаціями, какъ нельзя болѣе своеобразными съ дѣломъ. Онъ самъ очень хорошо зналъ, что такое объяснять исторію. Но

онъ самъ не выполнялъ своихъ собственныхъ требованій: когда онъ вступалъ въ историческую область, онъ относился къ дѣлу не столько объясняя, сколько описывая, и когда пытался объяснять историческіе объекты, то эти попытки были въ очевидномъ противорѣчій не только съ историческими, но и съ его собственными объяснительными методами. Его собственный научный объяснительный методъ имѣлъ правильное основоположеніе: судить о вещахъ не по человеческой аналогіи, а по ихъ собственной, т. е. по объективнымъ отношеніямъ, которыя соответствуютъ вещамъ, прикладывать не вещи къ себѣ, а себя къ природѣ вещей. Этотъ единственно правильный и естественный объяснительный принципъ въ приложеніи къ исторіи требуетъ: извѣрять историческія вещи ихъ собственной мѣрой, судить ихъ не такъ, какъ онѣ относятся къ намъ, а какъ онѣ относятся къ нимъ самимъ, къ своему вѣку и его условіямъ. А какъ Баконъ слѣдовалъ этому основоположенію, сталъ настойчиво имъ руководимому, въ своихъ собственныхъ историческихъ объясненіяхъ и сужденіяхъ? Онъ слѣдовалъ прямо противоположному началу. Онъ судилъ о всей прежней философіи, о Платонѣ и Аристотелѣ не по ихъ собственному времени, а только сравнивая ихъ съ своими понятіями: что имъ соответствовало, то было подтверждаемо; что противорѣчило, то было отрицаемо и отвергаемо, какъ превращено. Онъ судилъ свою философію мѣрой всѣхъ другихъ, онъ судилъ и объяснял историческія явленія науки только по этой аналогіи, субъективнаго которой быть не могло. Точно также Баконъ объяснял «мудрость древнихъ». Онъ предполагалъ относительно древнихъ мнѣніе, что они суть параболы; относительно этихъ парабола онъ предполагалъ, что онѣ представляютъ эмблематическія извѣстныя естественныя и нравственныя истины, въ которыхъ Баконъ вѣщалъ свои собственныя нравственныя и физическія по-

нiтiя; такъ басня объ Эротѣ по его мнѣнiю согласовалась съ демокритовской философiей, а эта философiя съ его собственной. Но что такое эти предположенiя, какъ не рядъ «предзаятiй разсудка», одно другаго произвольнѣе? Такiя предзаятiя дѣлалъ самъ Баконъ, который однакоже поставилъ во главѣ своего объяснительнаго метода положенiе: не дѣлайте *anticipatio mentis*, а одно только *interpretatio naturae*, совершенно чуждое предразсудковъ и сообразное съ природой объясненiе вещей! Должно ли имѣть мѣсто какое-нибудь исключенiе изъ этого правила? Если нѣтъ, то почему мнѣя у самого Бакона составляютъ такое исключенiе? Онъ объясняетъ ихъ посредствомъ предвзятыхъ понятiй, посредствомъ предзаятiй произвольнѣйшаго свойства. Баконовское объясненiе превращаетъ эти созданiя творчества въ общiя мѣста и не понимаетъ нисколько ихъ живой своеобразности, ихъ историческаго происхожденiя, ихъ поэтическаго и національнаго характера. Изъ поэзиі посредствомъ этого аллегорическаго объясненiя выходитъ проза, изъ греческаго творчества негреческiй образъ мыслей. Кромѣ того, каждое аллегорическое объясненiе, какъ аллегорическое, телеологично, ибо оно видитъ и объясняетъ въ объектѣ только дидактическую цѣль, тенденцiю, которую оно само или подкладываетъ или извлекаетъ. Каждая басня имѣетъ свою мораль, она есть цѣлесообразное произведенiе и такъ должна быть объясняема. Но Баконъ въ методическомъ или строго научномъ способѣ объясненiя отвергъ всякую телеологию: почему же онъ объяснялъ всѣ созданiя древнихъ только телеологически? Почему въ мнѣяхъ онъ видѣлъ только басни? Или, лучше сказать, почему онъ дѣлалъ изъ мнѣевъ басни посредствомъ весьма протнвоестественнаго и насильственнаго объясненiя, подкладывая подъ нихъ цѣли, которыхъ они очевидно не имѣли? Почему вообще аллегорiя была для него высшимъ изъ всѣхъ видовъ творчества? Аллегорiя есть про-



заческое, цѣлесообразное произведеніе, поэтическое созданіе есть произведеніе гениа. Гениальное, поэтическое творчество всего ближе сродно съ естественнымъ; относительно твореній природы Баконъ прямо требуетъ, чтобы они не были объяснены цѣлесообразными силами, и однакоже по его мнѣнію высочайшія творенія поэзіи должны удаваться рефлектированной цѣлесообразной дѣятельности? Всякій видитъ, какъ неестественно и противоестественно по его собственнымъ понятіямъ Баконъ понималъ сущность поэзіи, какъ мало онъ зналъ о ея естественномъ источникѣ. Творческой фантазіи онъ не понималъ, лирическую поэзію онъ не считалъ поэзіей, и аллегорическую признавалъ высшей поэзіей. <sup>1)</sup>

Указанное противорѣчіе—очевидно. Историческія объясненія и сужденія Бакона противорѣчатъ научному методу объясненія, который введенъ имъ самимъ. Этотъ методъ стремится понять факты дѣйствительности изъ ихъ причинъ. Но онъ не понимаетъ источника поэзіи, сознанія, религіи; онъ самъ признаетъ, что при его свѣтъ духъ и религія оказываются ирраціональными фактами. Онъ требуетъ объясненія вещей безъ всякихъ субъективныхъ предразсудковъ, безъ всякихъ человѣческихъ аналогій. Но историческія объясненія и сужденія Бакона находятся подъ исключительнымъ масштабомъ его философіи. Такъ онъ объясняетъ творческія произведенія, такъ онъ судитъ о системахъ прошлаго. Можно ли сказать, что Баконъ могъ избѣжать этихъ противорѣчій, что онъ могъ бы примѣнять свой научный методъ къ историческимъ предметамъ съ болѣею вѣрностью и съ лучшимъ успѣхомъ и что онъ только по случайному недостатку остался позади своихъ собственныхъ основоположеній? Судить такъ было бы и послѣшно и неправильно. Напротивъ, мы должны

---

<sup>1)</sup> Сравни. выше гл. VI.

сказать, что самъ баконовскій методъ недостаточенъ для объясненія исторіи, что онъ не стоитъ въ уровень съ исторической реальностью, что онъ исключаетъ основоположительныя понятія, соответствующія историческимъ силамъ; что Баконъ въ сущности подтверждаетъ свой методъ, когда повидимому дѣйствуетъ противно его высшимъ предписаніямъ. Его методъ рассчитанъ на природу, насколько она *toto coelo* отличается отъ духа: на бездушную, механическую, слѣпо дѣйствующую природу; на природу, которую посредствомъ эксперимента можно принуждать открыть ея законы, у которой помощью рычаговъ и винтовъ можно исторгнуть ея тайны. Этотъ методъ хочетъ быть только мыслящимъ опытомъ: онъ соединяетъ умъ и чувственное воспріятіе и основоположительно исключаетъ фантазію изъ созерцанія вещей. А то, что сдѣлано фантазіей, развѣ можетъ быть объяснено безъ фантази? Объясненіе, которое основоположительно чуждается всякой фантази, можетъ ли годиться еще для поэзи и искусства? Оно можетъ объяснить машины, но не поэтическія созданія. Можетъ ли безъ объясненія искусства быть объяснена религія, безъ объясненія религіи исторія? Можно ли овладѣть исторіей, живымъ человѣческимъ духомъ, посредствомъ экспериментовъ? Какимъ экспериментомъ открывается творящая сила въ созданіяхъ Гомера, въ статуяхъ Фидіаса?

Самъ баконовскій методъ въ равной степени сообразенъ съ природою и противенъ исторіи. Гдѣ природа имѣетъ границу въ отношеніи къ духу, тамъ именно лежитъ граница баконовскаго метода, — я не говорю баконовскаго духа. Противонисторическія сужденія Бакона, поэтому, соразмѣрны его методу. Этотъ методъ требуетъ развѣ навсегда, чтобы не было никакихъ другихъ истинъ, кромѣ тѣхъ, которыя находятъ опытъ въ природѣ и въ человѣческой жизни. Онъ безъ пощады отвергаетъ всякую филосо-

фію, которая не знаетъ этихъ опытныхъ истинъ; онъ нашелъ, какъ думаетъ, что въ древнѣйшія времена была родственная поэзіи философія, которая всего ближе стояла къ этимъ опытнымъ истинамъ, ближе, чѣмъ всѣ послѣдовавшія системы. Такимъ образомъ онъ предполагаетъ въ своемъ интересѣ, что древнѣйшая мудрость и древнѣйшая поэзія имѣли въ основѣ ничто иное, какъ любимыя имъ опытыя истины. Эти истины должны скрываться въ мифахъ; объясненіе мифовъ должно быть дѣлаемо съ этой точки зрѣнія. Итакъ самъ баконовскій методъ составляетъ препятствіе для объясненія исторіи. Какъ природа, въ томъ смыслѣ, какъ ее понимаетъ Баконъ, не можетъ породить человеческого духа, такъ и методическое объясненіе природы не имѣетъ задатка для объясненія исторіи. Мы строго отличаемъ здѣсь разницу между объясненіемъ исторіи и историческимъ изслѣдованіемъ. Первое объясняетъ и понимаетъ факты, которые второе отбрасываетъ, устанавливаетъ и описываетъ: они по баконовскимъ понятіямъ отличаются другъ отъ друга какъ описаніе и объясненіе, какъ исторія и наука. Только относительно науки исторіи я хотѣлъ утверждать, что баконовскій методъ для нея ключъ не подходящий. Изслѣдованіе исторіи служитъ ей, подобно изслѣдованію природы, искуснымъ руководителемъ, единственно возможной рукояткой для нахождения и констатирования фактовъ. Вездѣ первое есть *questio facti*. Вездѣ факты, принадлежатъ ли они природѣ или исторіи, могутъ быть находимы только баконовскимъ путемъ. Чтобы найти ихъ, изслѣдователь исторіи, точно такъ какъ и изслѣдователь природы, нуждается въ собственномъ опытѣ и наблюденіи, онъ долженъ почерпать факты изъ источниковъ, которые самъ обследовалъ; чтобы очистить эти факты, онъ долженъ произвести сравнительную критику источниковъ, которая не можетъ имѣть мѣста безъ тщательнаго взвѣшиванія положительныхъ и отрицательныхъ инстанцій, которое можетъ быть

сокращено и ускорено тѣми же средствами, которыя Баконъ указываетъ естествоиспытателю въ своемъ «Органонѣ». Нахожденіе фактическаго во всѣхъ случаяхъ есть результатъ правильнаго исканія, и это-то исканіе Баконъ формулировалъ для всѣхъ случаевъ. Историческіе факты открываются, какъ и естественные, только посредствомъ правильнаго опыта, и логику этого опыта Баконъ изложилъ для всѣхъ случаевъ. Но иное дѣло объясненіе природы, и иное дѣло объясненіе исторіи: они различаются между собой такъ же какъ ихъ объекты, природа и духъ; и здѣсь самъ Баконъ, умъ котораго былъ больше его метода, допускаетъ, что этотъ методъ не можетъ объяснить духа. Природа представляетъ ему только факты, исторія же противопоставляетъ его понятіямъ другія понятія, которыя Баконъ долженъ былъ отрицать, для того чтобы дать полное значеніе своимъ. Понятія, ставшія историческими, кажутся ему «*idola theatri*»; въ отношеніи къ этимъ идоламъ его методъ и его философія обращаются въ «*anticipatio mentis*». Негодность всѣхъ прежнихъ системъ становится у Бакона историческимъ предразсудкомъ и съ этимъ предразсудкомъ связаны его историческія объясненія и сужденія. Онъ думаетъ только о настоящемъ и будущемъ, которыя онъ хочетъ обогатить и оторвать отъ прошедшаго: поэтому онъ отрицаетъ прошедшее; но прошедшее есть исторія.

## II. Баконъ и Маколеи.

Насколько этотъ образъ мыслей является понятнымъ и великимъ у Бакона, который былъ призванъ къ реформаціи науки, настолько мы найдемъ страннымъ и чуждымъ величія, когда видимъ, что въ наше время одинъ изъ значительныхъ историковъ безусловно исповѣдуетъ баконовскій образъ мыслей и настаиваетъ на немъ съ исповѣднической односто-



ронностью, которая была чужда самому основателю. Намъ удивляетъ, когда мы видимъ, что теперь удерживается образъ мыслей такого исключительнаго характера, какой ну-женъ былъ два съ половиной столѣтїя назадъ, чтобы сдѣ-лать эпоху, заключающуюся въ условїяхъ того времени; когда видимъ, что онъ удерживается историкомъ, который дол-женъ бы былъ больше всякаго другаго чувствовать различїе временъ и — главное — отстаивать историческую точку зрѣнїя отъ физической, по крайней мѣрѣ ясно видѣть границу той и другой, границу, на которую обратилъ вни-манїе самъ Баконъ. Между тѣмъ Маколей безусловно стано-вится на сторону «практической философіи», которую онъ называетъ именемъ Бакона, противъ «теоретической»; въ этомъ отношенїи онъ повторяетъ баконовскую критику древ-ности, усиливая эту критику. На эту точку Маколей налегъ всѣми своими силами: на практическую философію въ про-тивоположность теоретической; онъ всевозможными тяжестями такъ оттягиваетъ вѣсовую чашку первой, что чашка теоре-тической философіи взлетаетъ на воздухъ и теряетъ всякій вѣсъ. Маколей также безусловно и солидарно связываетъ съ баконовской философіей такъ-называемые имъ практиче-скїе интересы, какъ де Местръ противоплагалъ ей религіоз-ные интересы; въ отношенїяхъ того и другаго къ Бакону рѣзко отражается противоположность англійскаго утилитариста и французскаго романтика. Въ сравненїи другъ съ другомъ оба изображенїя Бакона имѣютъ весьма различное достоинство и не можетъ быть никакого сомнѣнїя въ томъ, которое мы предпочитаемъ. Такой человекъ какъ де Местръ вообще не можетъ соперничать съ Маколеемъ. Въ сравненїи съ ориги-наломъ оба изображенїя несхожи и преувеличены въ белле-тристическомъ стилѣ, который не способенъ выражать истину. Изъ философа Бакона де Местръ хотѣлъ бы сдѣлать сатану философіи, Маколей — ея бога. Подобныя преувели-

ченія могутъ занимать нашихъ современныхъ писателей романо-въ, разъяснить же дѣло они не могутъ ни для кого. Противъ Маколей мы должны предложить два вопроса: 1) Что значить та противоположность между «практической и теоретической философiей», про которую онъ безпрестанно говоритъ, и 2) Какое отношенiе имѣетъ его практическая философiя къ Бакону.

Судьбы философiи Маколей рѣшаетъ помощью одной изъ тѣхъ легкихъ формулъ, которая, какъ и другiя подобныя, ослѣпляетъ словами, собственно ничего не содержащими: словами, которыя становятся тѣмъ темнѣе и пустѣе, чѣмъ больше мы ихъ изслѣдуемъ. Онъ говоритъ: философiя должна быть для человѣка, а не наоборотъ—человѣкъ для философiи; въ первомъ случаѣ она практическая, во второмъ—теоретическая. Первую признаетъ Маколей, вторую—отрицаетъ; для одной онъ не находитъ довольно похвальныхъ словъ, для другой довольно презрительныхъ. Практическая, въ смыслѣ Маколей,—баконовская философiя, теоретическая—до-баконовская, преимущественно античная. Эту противоположность онъ доводитъ до крайности и, преувеличивъ, показываетъ ее намъ не въ голомъ видѣ, а въ одеждѣ образовъ, въ мѣтко разсчитанныхъ фигурахъ, такъ что постоянно важный или привлекательный образъ обозначаетъ практическую философiю, а неприятный—теоретическую. Такой игрой онъ привлекаетъ на свою сторону толпу, которая хватается за образы подобно дѣтямъ. Изъ практической философiи Маколей дѣлаетъ (не столько свой принципъ сколько) свое оружіе, а изъ теоретической свою мишень. Черезъ это противоположность получаетъ нѣкоторую драматическую привлекательность, энергическое напряженiе, невольное сообщаемое читателю; читатель вовсе забываетъ о научномъ вопросѣ, и такъ какъ писатель кромѣ того не щадитъ образовъ и метафоръ, которыми умѣетъ занимать фантазію своихъ читателей, то онъ

уже ничего не обязанъ дѣлать для ихъ разсудка. Каждое его слово какъ будто попадаетъ въ цѣль, имѣетъ видъ мѣт-каго выстрѣла. Кто умѣетъ съ нѣкоторой скоростью, съ нѣкоторымъ драматическимъ эффектомъ превращать основоположенія въ остроты, понятія въ метафоры, тотъ въ настоящее время можетъ торжествовать невѣроятныя побѣды въ ущербъ прямой истинѣ. У насъ въ Германіи не мало было случаевъ, что подъ такими формами имѣла большой успѣхъ даже безмыслица. Даже явное безмысліе у насъ не лишено общественнаго почитанія. Грань истины такъ раздувается пустымъ словеснымъ искусствомъ, что въ глазахъ толпы, которая судить по виѣшности, перевѣшиваетъ центнеръ. Такимъ образомъ, напримѣръ, сенсуализмъ и матеріализмъ, заключающіе въ себѣ грань истины, у насъ были такъ раздуты, такъ превознесены, что повидимому подлѣ нихъ и надъ ними уже ни для чего нѣтъ мѣста. Фейербаху нужно было много ума и онъ долженъ былъ потратить много поразительныхъ и блестящихъ антитезъ, чтобы придать нѣкоторый блескъ матеріализму; а его распространителямъ уже не нужно ни искры ума, чтобы злоупотреблять на счетъ этой унціи истины. Подобно тому, какъ Фейербахъ сдѣлалъ чувственную философію лозунгомъ противъ спекулятивной, такъ Маколей беретъ практическую философію лозунгомъ противъ теоретической. Последнюю, какъ иногда говорятъ, нужно «вытравить». Итакъ, дѣло идетъ не о правильныхъ понятіяхъ, а только объ острыхъ словахъ. Что же значитъ, когда Маколей говоритъ: философія должна быть для человѣка, а не человѣкъ для философіи? Когда онъ отрицаетъ теоретическую философію потому, что она дѣлаетъ себя цѣлью, а человѣка своимъ средствомъ, а практическую признаетъ потому, что она дѣлаетъ себя средствомъ, а человѣка цѣлью? Когда, по его словамъ, практическая философія относится къ теоретической какъ дѣла къ словамъ, какъ

плоды къ шипамъ, какъ столбовая дорога, которая ведетъ къ извѣстному мѣсту, къ топталной мельницѣ, гдѣ человѣкъ вертится на одномъ и томъ же мѣстѣ? При такихъ помрачительныхъ рѣчахъ мнѣ всякій разъ приходитъ на умъ сократовское изрѣченіе: «онѣ хорошо сказаны; но сказаны ли онѣ также вѣрно и точно?» Если судить по Маколею въ строгомъ смыслѣ его словъ, то никогда въ мірѣ ни одна философія не была практической, ибо никогда не было философіи, которая бы возникла только изъ однихъ практическихъ интересовъ, а не вмѣстѣ и изъ философскихъ. Точно также никогда въ мірѣ философія не была теоретической, потому что никогда не было такой философіи, которая не имѣла бы своей пружиной человѣческую потребность, слѣдовательно практической интересъ.

Итакъ, вотъ къ чему приводитъ дерзкая игра словъ. Она опредѣляетъ теоретическую и практическую философію такъ, что опредѣленіе не приходится ни къ одному изъ всѣхъ видовъ философіи. Эта антитеза совершенно ничего не значить. Оставимъ антитезу и остановимся на трезвомъ и понятномъ мнѣніи: что вся цѣна теоріи зависитъ отъ ея практической пригодности, отъ ея пракческаго вліянія на человѣческую жизнь, отъ пользы, которую мы изъ нея извлекаемъ. Одна польза должна рѣшать вопросъ о достоинствѣ теоріи. Пусть такъ; но кто рѣшаетъ вопросъ о пользѣ? Полезно все, что служитъ къ удовлетворенію человѣческихъ потребностей, или какъ объектъ, или какъ средство. Но кто рѣшаетъ вопросъ объ нашихъ потребностяхъ? Мы становимся совершенно на точку зрѣнія Маколея и соглашаемся съ нимъ: философія должна быть практической, она должна служить человѣку, удовлетворять его потребностямъ или способствовать къ ихъ удовлетворенію; и если она этого не дѣлаетъ, то она бесполезна и потому ничтожна. Если теперь въ человѣческой природѣ есть потребности, которыя новели-



тельно требуютъ удовлетворенія, которыя, не будучи удовлетворены, дѣлаютъ жизнь мученіемъ: то не практично ли то, что удовлетворяетъ этимъ потребностямъ? Если между ними нѣкоторыя такого рода, что онѣ могутъ быть удовлетворены только познаніемъ, слѣдовательно теоретическимъ созерцаніемъ: то не полезна ли эта теорія, не должна ли она быть полезна даже въ глазахъ отъявленнѣйшаго утилитариста? Но легко можетъ быть, что въ человѣческой природѣ заключается больше потребностей, чѣмъ воображаетъ себя утилитаристъ и чѣмъ онъ выражаетъ этимъ словомъ, можетъ быть, что всѣ человѣческія потребности не удовлетворяются той малостью, какую онъ предлагаетъ имъ для удовлетворенія. Можетъ быть, что то, что онъ называетъ теоретической философіей, потому кажется ему только бесполезнымъ и безплоднымъ, что его понятія о человѣкѣ на дѣлѣ слишкомъ узки, слишкомъ мало плодотворны. Все здѣсь зависитъ отъ того, какъ себя представляютъ человѣка: такъ судятъ и о его потребностяхъ, и, смотря по тому шире или уже онѣ понимаются, судятъ и о пользѣ науки и о достоинствѣ философій. Но—дѣло рискованное и даже непристойное—заранѣе приказывать: вы должны имѣть лишь столько-то потребностей, поэтому вамъ нужно лишь столько-то философій! Если я могу положиться на примѣры Маколея, то его представленія о человѣческой природѣ не очень разнообразны. «Еслибы мы были принуждены,—говоритъ Маколей,—дѣлать выборъ между первымъ сапожникомъ и Сенекой, сочинителемъ книгъ о гиѣвѣ, то мы бы объявили себя въ пользу сапожника. Гиѣвѣ можетъ быть хуже, чѣмъ мокрота. Но сапоги защитили отъ мокроты миллионы, а мы сомнѣваемся, чтобы Сенека хоть разъ успокоилъ гиѣвающагося.» Чтб до меня, то я не взялъ бы Сенеку мишенью, чтобы поразить теоретическую философію, а еще менѣе взялъ бы въ союзники тѣхъ, кого Маколей предпочитаетъ Сенегѣ, чтобы обратить въ бѣгство теоретиковъ. Съ по-

добными вспомогательными войсками это дѣло возможное. Въ самомъ дѣлѣ Маколей бросаетъ на чашку вѣсовъ, которую хочетъ сдѣлать тяжелѣе, кромѣ желѣза Бренна, еще совершенно нныя вещи! Кромѣ того онъ долженъ бы былъ не считать сомнительнымъ, а знать, дѣйствительно ли созерцанія философа (даже еслибы это былъ и Сенека) не имѣютъ никакой силы противъ страстей, не могутъ ли они сдѣлать человѣческую душу равнодушнѣе и крѣпче противъ страха смерти, чѣмъ она была бы безъ нихъ. Но чтобы противоположить примѣръ примѣру, я знаю одного философа, гораздо глубокомысленнѣе Сенеки и въ глазахъ Маколея тоже непрактическаго мыслителя, въ которомъ сила теоріи была гораздо больше, чѣмъ власть природы и обыкновенная потребность. Вѣдь одни только размышленія дали Сократу ясность духа, когда онъ пилъ кубокъ съ ядомъ! Изъ всѣхъ золъ, есть ли зло худшее, чѣмъ страхъ смерти, ужасное изображеніе смерти въ нашей душѣ? И средство противъ боязни этого худшаго изъ физическихъ золъ ужели не будетъ практическимъ въ высочайшемъ смыслѣ? Конечно есть многіе, которые охотнѣе желали бы избѣжать смерти, чѣмъ страха смерти, которые лучше желали бы въ этомъ случаѣ продолжить свою жизнь, чѣмъ быть во всѣхъ случаяхъ такъ вооруженнымъ, чтобы холодно и ясно смотрѣть въ лице смерти. Всѣ такіе люди считали бы Сократа гораздо практичнѣе, еслибы онъ послѣдовалъ совѣту Критона и бѣжалъ изъ аѳинской темницы, чтобы въ преклонныхъ лѣтахъ умереть гдѣ-нибудь въ Бэотіи или въ другомъ мѣстѣ. Самому Сократу казалось практичнѣе остаться въ темницѣ и съ высотъ своей теоріи взойти къ богамъ въ качествѣ «перваго свидѣтеля свободы духа». Такъ во всѣхъ случаяхъ вопросъ о практическомъ достоинствѣ поступка или мысли рѣшается собственной потребностью, а вопросъ объ этой потребности—природой человѣческой души. Какъ различны недѣли-

мыя и времена, такъ различны и ихъ потребности. Маколей дѣлаетъ масштабомъ наукъ нѣкоторый опредѣленный родъ человѣческихъ потребностей, потребности обыденной жизни: вотъ почему онъ отрицаетъ теоретическую философію и сѣуживаетъ практическую. Его практическая философія столь же мало соотвѣтствуетъ ему самому, какъ и природѣ человѣческаго духа. Еслибы Маколей не имѣлъ больше и высшихъ потребностей, чѣмъ тѣ, какія удовлетворяетъ его практическая философія, то онъ не былъ бы великимъ историкомъ, а скорѣе сталъ бы однимъ изъ тѣхъ, кого онъ предпочитаетъ Сенекаѣ. Его практическая философія относится къ человѣческому духу какъ узкій сапогъ къ ногамъ: она жметъ, а жмуціи сапогъ—плохое предохранительное средство отъ мокроты!

Человѣческая жизнь не облегчается тѣмъ, что ограничиваютъ науку. Попытка поставить ей предѣлы, съ какими бы добрыми намѣреніями она ни дѣлалась, какъ бы благодѣтельна она ни была для минуты, есть во всякомъ случаѣ попытка разрушить самую потребность знанія въ человѣческой душѣ. И удача въ первомъ отношеніи можетъ быть достигнута только при предположеніи удачи во второмъ. Пока жива внутри насъ потребность знать, до тѣхъ поръ для утоленія этой потребности мы должны, ради этой чисто практической цѣли, стремиться къ познанію всѣхъ вещей, даже и такихъ, объясненіе которыхъ нисколько не способствуетъ ко виѣшнему благосостоянію, не приноситъ никакой пользы, кромѣ духовной ясности, которую по себѣ оставляетъ. Пока фактически существуютъ религія, искусство, наука, какъ духовное творчество, рядомъ съ физическимъ творчествомъ, пока этотъ идеальный міръ не исчезнетъ,—а онъ исчезнетъ только съ міромъ матеріальнымъ,—до тѣхъ поръ для человѣка будетъ потребностью обращать свой умъ къ этимъ вещамъ, вмѣстѣ съ изображеніемъ природы составлять въ себѣ изображеніе

этого идеальнаго міра, т. е. другими словами, онъ практически вынуждается нѣкоторою внутреннею потребностью развивать свой духъ теоретически. Это дѣлали древніе въ своемъ смыслѣ, средніе вѣка въ своемъ, мы дѣлаемъ это въ своемъ. Правда, теоріи древнихъ уже не годятся для нашихъ потребностей, также точно, какъ и теоріи схоластиковъ, ибо нашъ міръ сталъ инымъ и вмѣстѣ съ нимъ сталъ инымъ нашъ смыслъ. Но безусловно отвергать по этой причинѣ эти теоріи значитъ не понимать смысла, лежавшаго въ ихъ основѣ, какъ потребность, значитъ судить о древности чуждымъ ей умомъ или составлять относительно этихъ теорій неподходящую и потому бесплодную теорію, которая будетъ принадлежать къ числу химеръ. Этотъ историческій образъ мыслей былъ недостаткомъ Бакона, который раздѣляетъ съ нимъ Маколей. Въ глазахъ Бакона теоріи классической древности были идолы: эта баконовская теорія древности есть идолъ въ нашихъ глазахъ. Ему философіи Платона и Аристотеля кажутся «*idola theatri*»; намъ именно эти взгляды Бакона кажутся «*idola specus*» и «*idola fori*», какъ личные и національные предразсудки. Баконъ здѣсь въ такой же степени не понимаетъ духа исторіи, въ какой по его мнѣнію древніе не понимали законовъ природы.

Но отвергать теорію вообще, не просто теорію прошедшаго, а весь родъ созерцательнаго духа, на томъ основаніи, что онъ не имѣетъ вліянія непосредственно на человѣческую жизнь, — это не только близорукое отношеніе къ исторіи, но и къ людямъ и потребностямъ человѣчества, это значитъ не видѣть въ человѣкѣ стремленія, принадлежащаго къ элементамъ нашей природы. Этотъ противоестественный образъ мыслей есть недостатокъ Маколей, котораго Баконъ съ нимъ не раздѣляетъ. Баконъ слишкомъ широко понималъ практическій духъ человѣка, чтобы умалять



или съуживать теоретическій. Онъ хотѣлъ привести первый къ господству надъ міромъ: поэтому онъ долженъ былъ прояснить второй до познанія міра. Баконъ очень хорошо зналъ, что наша сила состоитъ въ нашемъ знаніи: поэтому онъ хотѣлъ, говоря его любимыми выраженіями, основать въ человѣческомъ духѣ храмъ по образцу міра. Но его мысли наука должна была быть изображеніемъ дѣйствительнаго міра, котораго онъ не могъ исполнить, но которое, какъ онъ думалъ, непременно должно быть исполнено въ теченіе столѣтій. Въ этомъ изображеніи, по плану Бакона, не должно быть пропущено ничего, даже и малѣйшаго, ибо все, что существуетъ,—думалъ Баконъ,—имѣетъ право на познаніе, и человѣкъ имѣетъ интересъ все знать. Предъ нимъ носился образъ науки, какъ нѣкотораго художественнаго произведенія, полнота котораго была для него сама по себѣ цѣлью. Его великій духъ видѣлъ, что полнѣйшая наука положить основаніе и полнѣйшему господству, что пробѣлъ въ наукѣ есть безсиліе въ жизни. Какъ является теорія въ глазахъ Бакона? «Какъ храмъ въ человѣческомъ духѣ по образцу міра.» А какъ въ глазахъ Маколея? Какъ удобный домъ для житья по потребностямъ практической жизни! Для него довольно настолько построить науку, чтобы мы могли съ нашими семью вещами добраться до суши и прежде всего были защищены отъ мокроты. Великолѣніе строенія и его полнота по прообразу міра—для него побочное дѣло, излишняя и вредная роскошь. Такъ буржуазно мелкó Баконъ не думалъ. Для него наука была дѣломъ серьезнымъ въ высокомъ смыслѣ слова. Онъ отвергалъ только тѣ теоріи, которыя (по его миѣнію) искажали истинныя теоріи. То, что ему казалось ложнымъ изображеніемъ міра, онъ отвергалъ какъ планъ, по которому въ теченіе столѣтій строились только одни воздушные замки; между этими планами онъ нашелъ въ древнѣйшемъ времени нѣсколько такихъ, ко-

торые если не были изображеніями, то, какъ ему казалось, были эмблемами міра, и онъ старался разгадать ихъ по-своему. Маколей удивляется по этому случаю, до какой болѣзненной степени доходилъ у Бакона талантъ къ аналогіямъ; но связи этого таланта съ методомъ Бакона онъ не видитъ; онъ не видитъ, что Баконъ именно здѣсь искалъ вспомогательныхъ средствъ, чтобы дальше слѣдовать потребностямъ теоріи, чѣмъ это позволялъ его методъ, чтобы построить храмъ науки шире и выше, чѣмъ допускали его орудія.

Маколей умаляетъ Бакона, желая его сдѣлать великимъ и превознести выше всѣхъ другихъ. Еслибы онъ понималъ духъ Бакона такъ, какъ Баконъ понималъ міръ, то онъ иначе судилъ бы или о Баконѣ или о теоріи. Его заблужденіе заключается въ томъ, что онъ историческій предразсудокъ Бакона хочетъ сдѣлать закономъ философіи, что онъ повторяетъ и усиливаетъ этотъ предразсудокъ, какъ будто онъ нынче былъ бы такъ же правъ и понятенъ, какъ тогда. Историческіе предразсудки Бакона объясняются изъ степени развитія его вѣка, болѣе же всего оправдываются изъ его собственнаго историческаго положенія. Онъ долженъ былъ преобразовать науку, и новому духу, который уже до него проявился въ теологической области, открыть и указать пути въ научной области. Поэтому Баконъ долженъ былъ оттолкнуть отъ себя теоріи прошлаго. Основатели новаго—рѣдко бывають наилучшими объяснителями стараго. Они не могутъ быть ими потому, что старое является имъ какъ чужое, которое по ихъ призванію они должны вытѣснить изъ признанія людей. Только позднѣе, уничтоженное возвращается какъ нѣчто требующее объясненія въ кругозоръ человѣческаго духа, и тогда приходитъ время быть къ нему вполне справедливымъ. Эта справедливость не заключается въ задачѣ реформаторскихъ умовъ. Если мы захотимъ узнать,

какое историческое достоинство принадлежит древней и схоластической философіи, то объ этомъ не слѣдуетъ спрашивать у Бакона и Декарта. И величайшій реформаторъ, какого имѣла философія, Эммануиль Кантъ, менѣе всѣхъ другихъ былъ въ состояніи объяснить ея прошлое. Онъ видѣлъ и имѣлъ мишенью только одно ея уязвимое мѣсто; онъ попалъ въ него, и ему мало было дѣла до остальнаго. Именно этотъ крутой и диктаторскій характеръ, который съ своей точки зрѣнія связываетъ во едино и отвергаетъ цѣлыя вѣка науки, былъ какъ у Бакона, такъ и у Канта, поддержкой обновительнаго пересозданія философіи. Пусть не возражаютъ намъ Лейбницемъ, который, несмотря на свое реформаторское призваніе, однакоже ревностно стремился быть справедливымъ къ древнимъ во всѣхъ отношеніяхъ. Его положеніе было совершенно иное, чѣмъ у Бакона и Канта. Лейбницу не приходилось, какъ имъ—создавать новый духъ, а только реформировать уже существующій новый духъ, проникнувшій отъ Бакона и Декарта. Онъ хотѣлъ освободить его отъ односторонности, отъ его исключительнаго и крутаго отношенія къ древности и схоластикѣ: такимъ образомъ обновляющая философія Лейбница была невольнымъ возстановленіемъ древней философіи. Его реформація была вмѣстѣ «реабилитация».

Что было вѣрно и сообразно съ временемъ въ пониманіи Бакона, то теперь уже не вѣрно и не согласно съ временемъ. Онъ долженъ былъ объявить философію прошлаго непрактической, и подтвердить это поголовное сужденіе тѣмъ, что создалъ философію будущаго. Но будетъ и невѣрно и не своевременно, если мы въ настоящее время захотимъ еще удержать сужденіе Бакона о древности и, опираясь на его философію, объявимъ войну всякой теоріи. Подобное объявленіе есть во всякомъ смыслѣ то, чѣмъ ему не хотѣлось бы быть ни въ какомъ смыслѣ, т. е. непрактическая теорія.

Сама философія Бакона была, какъ этого требуетъ природа философіи, ни что иное, какъ теорія: она была теоріей изобрѣтательнаго ума. Баконъ не сдѣлалъ ни одного великаго открытія, онъ былъ менѣе изобрѣтателемъ, чѣмъ Лейбницъ, нѣмецкій метафизикъ. Если дѣланіе открытій мы назовемъ «практической философіей», то Баконъ былъ лишь теоретикомъ; его философія была ни что иное, какъ теорія «практической философіи». Баконъ хотѣлъ не ограничить, а обновить теорію и дать ей гораздо большій кругозоръ, чѣмъ она имѣла до него. Я не знаю, какими глазами нужно было читать сочиненія Бакона, чтобы истолковать ихъ духъ въ болѣе узкомъ смыслѣ. вмѣстѣ съ мужественной силой, которая чувствуетъ себя призванной и способной къ великимъ дѣламъ, эти сочиненія дышутъ неодолимымъ духомъ юности и генія, въ которомъ проснулось новое, который сознаетъ себя въ полногѣ силы и повсюду открыто и безъ прикрасъ выражаетъ это сознаніе. Трезвая мысль здѣсь говоритъ нерѣдко языкомъ фантазіи, а общеплезная практическая задача, въ его изложеніи, часто является юношескимъ идеаломъ, окруженнымъ многозначительными образами и великими примѣрами. Намъ въ особенности привлекаетъ здѣсь съ такой силой и своеобразіемъ то, что мы можемъ не только мыслить вмѣстѣ съ Бакономъ, но даже съ нимъ чувствовать: мы чувствуемъ рядомъ съ важностью его новыхъ идей проснувшуюся страстную жажду знанія, которая увлекаетъ его и проникаетъ всѣ его планы, которой Баконъ правда постоянно указываетъ съ обдуманымъ благоразуміемъ, что она должна укротить себя, воздерживаться, не переливаться чрезъ край, по которой онъ никогда не повелѣваетъ погаснуть или довольствоваться малымъ. Пить! Питье, котораго жаждетъ Баконъ, выжато изъ безчисленныхъ гроздьевъ, хотя изъ такихъ лишь, которые созрѣли, вытоптаны, очищены и процѣжены. Баконъ, какъ онъ смотритъ на насъ



изъ своихъ сочиненій, не знаетъ границы знанія, насколько лишь простирается міръ, никакого не plus ultra, никакихъ геркулесовыхъ столбовъ для человѣческаго духа. Это не наши, а его собственныя слова. Иначе онъ никакъ бы не написалъ своихъ книгъ «о достоинствѣ и умноженіи наукъ». Это сочиненіе всего лучше доказываетъ, какъ далеко простиралась теорія въ умѣ Бакона, показываетъ, что онъ не хотѣлъ ее ограничить и запрудить, а хотѣлъ обновить ее и распространить до границъ мірозданія. Его практическій масштабъ былъ не буржуазная, а человѣческая польза, къ которой принадлежитъ и знаніе какъ знаніе. Въ этомъ сочиненіи, посвященномъ англійскому королю, Баконъ говоритъ: «Вашему Величеству не только приличествуетъ озарить свое столѣтіе, но и простереть свою заботу на то, что имѣетъ цѣну для потомства и даже для вѣчности. А въ этомъ отношеніи нѣтъ ничего, что было бы достойнѣе и выше, чѣмъ облагороженіе міра посредствомъ умноженія наукъ. До которыхъ же поръ нара писателей будутъ стоять предъ нами, какъ Геркулесовы столбы, и будутъ препятствовать намъ проникнуть далѣе въ область познанія!» <sup>1)</sup>

Этотъ Баконъ не тотъ, что Баконъ Маколея, который своего Бакона хотѣлъ бы сдѣлать геркулесовымъ столбомъ науки. И вотъ въ чемъ, говоря кратко, заключается ихъ различіе. То, чего желалъ Баконъ, было ново и, будучи правильно понято, вѣчно. То, чего подъ его покровомъ желаютъ нынче Маколей и многіе, не ново, а развѣ въ самомъ крайнемъ случаѣ современно. Ново то, что противопоставляетъ себя старому и служитъ прообразомъ для будущаго: въ этомъ смыслѣ въ мірѣ существуетъ очень мало новаго;

---

<sup>1)</sup> De augm. scient., II, p. 37.

оно порождается только въ необыкновенныя времена необыкновенными умами. Современнѣе то, что льстить настоящему времени и имѣть или привлекаетъ къ себѣ наибольшее число симпатій изъ настроеній минуты. Насколько я знаю, мы не имѣемъ въ наукѣ и искусствѣ ничего новаго, ничего такого, что могло бы противопоставить себя старому и свѣтить впереди для потомства, и, по всему вѣроятію, истинныя новизны теперь являются и могутъ быть найдены въ другихъ областяхъ, гдѣ онѣ и нужныѣ, чѣмъ въ этихъ. То, что выдаетъ себя въ наши дни за новое въ искусствѣ и наукѣ, въ дѣйствительности есть ни что иное, какъ некупецное и потому въ самомъ корнѣ нездоровое воскрешеніе стараго, аффектированное повтореніе бывшаго. Это тоже самое что *intermezzo* въ театрѣ, которымъ занимаютъ толпу во время антрактовъ, пока сцена пуста. Новое создается геніемъ, который никогда не руководится толпой; современное создаетъ толпа. Такъ нынѣшній матеріализмъ современенъ, и точно также современны и сродны ему походы, при громкомъ одобреніи совершаемые противъ нашего великаго прошлаго въ искусствѣ и наукѣ. Всѣ эти люди, списывающіе одобреніе идіотовъ, постоянно твердятъ слово «практическій», они всѣ хотятъ быть «практическими», и они дѣйствительно таковы, такъ какъ при этомъ они добиваются и достигаютъ своихъ цѣлей. Только, такого рода практическіе интересы минуты и которіи не должны ссылаться на Бакона, который въ наукѣ былъ совершенно отъ нихъ свободенъ и который такіе узкіе и дурные предразсудки, еслибы онъ ихъ зналъ, безъ сомнѣнія причислялъ бы туда, куда слѣдуетъ: къ числу «*idola fori*»! Если, подобно Бакону понимать практическую пользу *en grand* и цѣнить ее не по недѣлимымъ, а по состоянію міра, то теорія сама собою расширяется, и человѣческая потребность знанія не можетъ бояться, что съ

этой практической точки зрѣнія ей когда-нибудь положить добровольную границу.

Истинный духъ Бакона и для нашего времени есть благодѣтельный образецъ. Послѣ того, какъ надолго повидимому приостановилась чисто теоретическая работа въ искусствѣ и наукѣ, живѣе пробуждается стремленіе къ общепользительной дѣятельности и образованію; философія снова ищетъ естественныхъ наукъ и опыта; она снова направляетъ свою жажду знанія на живые объекты природы и исторіи; точныя науки ищутъ общественной жизни, чтобы дѣйствовать на нее изобрѣтательно или поучительно и просвѣтительно: физическія науки оплодотворяютъ промышленность, историческія оплодотворяютъ политику; повсюду на сторонѣ научной теоріи оказывается стремленіе стать полезной или по крайней мѣрѣ общепонятной. Научныя специальности соперничаютъ между собой въ доставленіи общепользительному образованію своихъ пособій и въ служеніи практическимъ интересамъ. Та, которая доставляетъ всего больше, имѣетъ и наибольшую цѣну для общепользительной культуры, и это первенство конечно принадлежитъ физическимъ наукамъ, особенно тѣмъ, которыя своими открытіями въ механикѣ и химіи возвысили изобрѣтательный духъ и дали гражданской жизни, посредствомъ новыхъ средствъ сообщеній и промышленности, совершенно новый видъ. Здѣсь въ самыхъ ясныхъ и могущественныхъ слѣдахъ отражается на настоящемъ времени духъ Бакона. Вся научная суетливость нашихъ дней впадаетъ въ теченіе баконовскаго духа, и мы понимаемъ, почему авгуры времени съ такой большой настойчивостью вновь выставляютъ это имя. И никто не долженъ себѣ воображать, что можно поставить плотину этому теченію, плотину болѣе сильную, чѣмъ оно. Только никто также не долженъ дѣлать плотины изъ самаго теченія и превращать духъ Бакона въ геркулесовскій столбъ. Мы вовсе не желаемъ от-

ворачиваться отъ прообраза Бакона; напротивъ мы хотимъ только невѣрному противополжить вѣрный: пусть духъ Бакона носится предъ современностью, но такой великій, какъ онъ былъ, а не въ искаженномъ и уменьшенномъ видѣ, какъ представилъ его намъ знаменитый англійскій писатель въ своемъ рѣзанномъ рисункѣ. Баконовская противоположность теоріи была исторической въ двойномъ смыслѣ: онъ шелъ противъ исторической теоріи, которая прошла, онъ исходилъ изъ историческаго положенія, которое должно было проявиться и образовать поворотную точку между прошлымъ и будущимъ. Эта противоположность была относительная: ее не слѣдуетъ обращать въ абсолютную; не слѣдуетъ прилагать къ намъ и ко всемъ временамъ того, что могло имѣть силу только для одного извѣстнаго времени. Изъ того, что у самого Бакона было идоломъ, хотя и неизбѣжнымъ, не должно дѣлать для насъ истины, или превращать свѣтъ баконовскаго духа въ обманчивый блудящій огонь, за которымъ въ настоящее время самъ Баконъ пошелъ бы менѣе всѣхъ другихъ. Притомъ у Маколея обнаруживается, какъ мало у него самого основъ для противоположности, изображаемой имъ подъ именемъ Бакона. Ибо, оставляя все другое въ сторонѣ, можно видѣть уже по самому способу рѣчи, что у Маколея составляетъ игру то, что у Бакона было серьезнымъ дѣломъ. Баконъ выжилъ и прочувствовалъ въ себѣ ту противоположность къ древности и ко всему, что онъ называетъ теоретической философіей. Это сопротивленіе лежало въ условіяхъ его духовнаго существованія. Совершенно иначе является эта противоположность у Маколея уже по самому выраженію: она является искусственной антитезой, которая съ быстротой и ловкостью превращается изъ одного бойкаго слова въ другое. Такъ не говоритъ простое ощущеніе дѣла, такъ говорятъ искусственное подражаніе. Маколей въ своемъ сочиненіи о Баконѣ от-



носитя къ самому Бакону какъ реторическая фигура къ естественному характеру. Такъ Вольтеръ относился бы къ Шекспиру, еслибы онъ хотѣлъ изобразить какой-нибудь шекспировскій характер!

Окончательное сужденіе произнесла сама исторія. И этотъ историческій фактъ есть послѣдняя отрицательная инстанція, которую мы противопоставимъ Маколею. Баконовская философія была не концомъ теорій, а начальной точкой новыхъ теорій, которыя необходимо послѣдовали изъ нея въ Англии и Франціи и изъ которыхъ ни одна не была практической въ томъ смыслѣ, какъ желаетъ Маколей. Гоббзъ былъ ученикомъ Бакона. Его идеаль государства во всѣхъ точкахъ противоположенъ платоновскому, но одну точку имѣетъ съ нимъ общую: онъ точно такая же непрактическая теорія. Но Гоббза Маколей называетъ «острѣйшимъ и сильнѣйшимъ изъ человѣческихъ умовъ». Итакъ, если Гоббзъ есть практическій философъ, то куда дѣвается политика Маколея? А если Гоббзъ не есть практическій философъ, то куда дѣнется философія Маколея, сочувствующая теоретику Гоббзу?

## ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Дальнѣйшее развитіе баконовской философіи.

Философскія школы, строго говоря, суть всегда послѣдіе системъ; тамъ, гдѣ нѣтъ системы, нѣтъ и ея послѣдія, которое составляетъ школу, т. е. которое беретъ на себя и разрабатываетъ ученіе учителя, все равно въ формальномъ или въ предметномъ отношеніи, если только не окажется, что зданіе ученія само уже настолько совершенно, что можно въ немъ спокойно и удобно обитать. Такія школы были основаны въ новой философіи Декартомъ, Лейбницемъ, Кантомъ и Гегелемъ. Баконовская философія подобной школы не имѣла, потому что ни въ ея намѣреніи, ни въ самомъ ея строѣ не заключалось образованія системы. Ни въ ея намѣреніи: ибо Баконъ былъ отъявленный врагъ всякой научной страсти къ системамъ и къ составленію сентъ; онъ зналъ зло, которое происходитъ отъ заключенной формы научнаго прогресса. Ни въ ея строѣ: ибо этотъ строй, подобно духу ея основателя, не былъ устремленъ къ тому, чтобы образовать полную и развитую теорію, приготовить доктрину, ко-

торая не могла бы имѣть никакого другаго будущаго, кромѣ школьной передачи и школьнаго развитія. Какъ нельзя въ строгомъ смыслѣ говорить о баконовской системѣ, такъ нѣтъ въ строгомъ смыслѣ баконовской школы.

Дальность полета этой философіи простирается далеко за предѣлы ученаго горизонта; она владыцествуетъ надъ нѣкоторымъ направленіемъ духа, которое, будучи разъ принято, уже не можетъ быть болѣе оставлено. Системы отживаютъ свое время, ибо формы измѣнчивы, но необходимое, основанное на человѣческой природѣ направленіе духа — вѣчно. Чѣмъ ближе какая-нибудь философія стоитъ къ жизни, чѣмъ больше ея понятія соотвѣтствуютъ потребностямъ, тѣмъ менѣе, вѣроятно, будетъ систематической такая полная жизни философія, но тѣмъ неразрушимѣе ея значеніе, тѣмъ прочнѣе ея жизненность. Невозможно изгнать изъ человѣческой науки опытъ, изъ опыта экспериментъ, сравненіе случаевъ, указаніе отрицательныхъ инстанцій, наблюденіе прерогативныхъ; невозможно отнять у человѣческой жизни блага, которыя вносятъ въ нее экспериментирующій опытъ, наука о природѣ и изобрѣтеніе; а если все это невозможно, то баконовская философія непоколебима и притомъ на-вѣки.

#### Эмпирія и эмпиризмъ.

Но другой вопросъ, состоитъ ли всякая наука только въ опытѣ, всякое наблюденіе только въ экспериментѣ, удовлетворяются ли всѣ потребности человѣческой жизни, теоретическія — наукой о природѣ, практическія — изобрѣтеніемъ. Если нѣтъ, то баконовская философія озаряетъ только одно полушаріе человѣческой жизни. Это не лишаетъ опытъ его достоинства, но ограничиваетъ достоинство баконовской фи-

лософіи. Ея граница заключается не въ томъ, что она возвышаетъ и логически оправдываетъ опытъ, а въ томъ, что она сама себя вполне подчиняетъ опыту, что она всякое человеческое познаніе безъ остатка приравниваетъ опыту. Здѣсь вмѣстѣ съ ея границей обнаруживается ея характеръ, ея специфическое отличіе: она даетъ себѣ значеніе особой философіи и, какъ такая, становится руководящей нитью послѣдовательнаго ряда изысканій, образующаго цѣлый періодъ. Баконъ устремилъ человеческое познаніе на опытъ, указавъ правильный ходъ опыта, и вмѣстѣ ограничилъ философію опытомъ, возведши опытъ въ принципъ всѣхъ наукъ. Очень легко можно дѣлать первое безъ втораго, слѣдуетъ безусловно признать первое и подвергнуть сомнѣнію второе; ибо иное дѣло — производить опыты, и иное — дѣлать изъ опыта принципъ. Такъ различаются эмпирія и эмпиризмъ. Первая есть опытъ какъ богатство и наслажденіе, второй есть опытъ какъ основоположеніе, при которомъ можно быть очень бѣднымъ дѣйствительными опытами. Міровой опытъ постоянно обогащаетъ науку и расширяетъ ее безгранично. Здѣсь заключается положительное и прочное дѣйствіе Бакона. Хотя міровой опытъ удовлетворяетъ не всѣ познавательныя потребности человеческой природы, но онъ и не препятствуетъ ни одной изъ нихъ. Напротивъ философія опыта прямо противится всѣмъ умозрительнымъ потребностямъ, которыхъ міровой опытъ не удовлетворяетъ. Она ослабляетъ научный интересъ ко всѣмъ вещамъ, которыя не суть предметы опыта, она всего лучше хотѣла бы превратить этотъ интересъ въ равнодушіе. Такимъ образомъ, на примѣръ, религіозное безразличіе имѣло основаніе въ характерѣ баконовской философіи. Насколько необходимъ для человеческого познанія опытъ, настолько опасно въ философіи основоположеніе опыта: не только какъ ограничивающій, но еще болѣе, какъ предположенный, въ себѣ самомъ сомни-



тельный принципъ, какъ догма. Должно познавать посредствомъ опыта, — вотъ первая аксіома баконовской философіи! Дознана ли эта аксіома опытомъ и какимъ опытомъ? Не слѣдуетъ ли спросить: какой опытъ ручается за основоположеніе опыта? Какъ опытъ оправдываетъ самъ себя? Развѣ не позволено, или даже не требуется судить объ опытной философіи по ея собственнымъ правиламъ? И это неизбежное испытаніе было совершено въ самомъ дѣлѣ, когда опытная философія прошла свои историческіе фазисы. Рѣшеніе получилось такое: должно перестать считать опытъ аксіомой; опытная философія можетъ быть не догматической, а только скептической. Это рѣшеніе отнимаетъ силу не у эмпириі, а только у эмпиризма.

#### Эмпиризмъ.

Эмпиризму, этой исключительной точкѣ зрѣнія подчинена реалистическая философія. Она слѣдуетъ баконовскому духу, не въ обширномъ пониманіи, которое помощью опыта расширяетъ человѣческое вѣдѣніе, а въ узкомъ, которое ограничиваетъ опытомъ философію, т. е. все человѣческое вѣдѣніе. Можно предвидѣть поэтому, что баконовскій кругозоръ здѣсь съ каждымъ шагомъ будетъ становиться уже и исключительнѣе, но также разовьется послѣдовательнѣе и строже сообразно съ своими основоположеніями. И притомъ опытная философія будетъ тѣмъ уже, чѣмъ больше она будетъ подчиняться силѣ своихъ основоположеній. Можно указать характеристическія черты, которыя видны уже въ баконовской философіи и которыя съ каждымъ логическимъ шагомъ впередъ выступаютъ рѣзче и яснѣе.

Если опытъ во всѣхъ вещахъ имѣетъ окончательное значеніе, то реальнымъ объектомъ должно считаться только вос-

принятое, а воспринятое есть всегда единичное. Итакъ общности и родовыя понятія должны быть отвергнуты или признаваться только именами и знаками, которые дѣлаютъ вещи не познаваемыми, а только сообщаемыми. Употребляя выраженія схоластиковъ, для пониманія эмпиризма — *universalia* имѣютъ значеніе не *realia*, а *nominalia*. Поэтому вся опытная философія вмѣстѣ съ Баконъ мыслить номиналистически: общія понятія суть слова, въ основаніи которыхъ нѣтъ ничего объективнаго, ибо истинно объективное есть только единичное, которое мы воспринимаемъ. Слова суть произвольные знаки, сдѣланные подобно деньгамъ для размѣна. Такимъ образомъ языкъ вообще считается произведеніемъ человѣческаго соглашенія, условленнымъ дѣломъ; съ этой точки зрѣнія его изслѣдуетъ и обсуждаетъ реалистическая философія. Уже самъ Баконъ причислилъ къ *idola fori* кредитъ, который имѣютъ слова <sup>1)</sup>. Съ этимъ взглядомъ на родовыя понятія и на языкъ само собой соединяется антиформалистическое направленіе: противоположность съ платоновско-аристотелевской и схоластической философіей, нерасположеніе ко всякаго рода телеологическому объясненію міра. И отсюда сама собой слѣдуетъ склонность къ матеріальному, въ противоположность съ формальной философіей, къ механическому объясненію вещей, въ противоположность съ теологіей, къ Демокриту и Эпикуру, въ противоположность съ Платономъ и Аристотелемъ. Эти черты всѣ предъобразованы уже въ Баконъ и общи всѣмъ представителямъ реалистической философіи. На всѣхъ ихъ лежитъ эта баконовская печать.

Но если вещи не должны быть мыслимы посредствомъ разсудочныхъ и родовыхъ понятій, знаки которыхъ суть

---

<sup>1)</sup> См. выше, Гл. III.

слова, то ничего не остается, какъ мыслить ихъ посредствомъ чувствъ и ихъ впечатлѣній, и опытъ долженъ ограничиться чувственнымъ воспріятіемъ. Всякое познаніе есть опытъ, говоритъ эмпиризмъ. Всякій опытъ есть только чувственное воспріятіе, говоритъ сенсуализмъ. Онъ необходимо находитъ себѣ основанія въ опытной философіи и ясно предъобразованъ уже Баконъ.

А что такое вещи въ себѣ, если онѣ исключаютъ всякую родовую общность и суть только объекты нашего чувственного воспріятія? Онѣ должны быть противоположностью родовъ: недѣльными вещественнаго свойства, т. е. атомами. Номиналистическій образъ мыслей въ своихъ положительныхъ основоположеніяхъ атомистиченъ. Этотъ атомистическій образъ мыслей вполне входитъ въ характеръ философіи, которая прямо ограничиваетъ себя экспериментирующимъ опытомъ, которая избѣгаетъ отвлеченныхъ разсудочныхъ понятій, и проникаетъ въ самыя вещи съ инструментомъ въ рукѣ, которая не обобщаетъ понятій тѣла, а разсѣкаетъ самыя тѣла и разлагаетъ ихъ на части. Чѣмъ дальше уходитъ реалистическая философія отъ Бакона, тѣмъ рѣзче становится атомистическій образъ мыслей, тѣмъ яснѣе, открытѣе, исключительнѣе обнаруживается матеріализмъ. Она идетъ такъ далеко, что наконецъ объясняетъ атомистически даже пространство и время: утверждаетъ, что они слагаются изъ простыхъ основныхъ частей; безконечную дѣлимость пространства и времени объявляетъ крайней нелѣпостью та самая голова, которая превращаетъ баконовскую философію въ скептицизмъ.

Мы покажемъ, какъ эмпиризмъ, основанный Баконъ, въ своемъ логическомъ движеніи впередъ развиваетъ свой атомистическій, сенсуалистическій, номиналистическій образъ мыслей и наконецъ разрѣшается въ скептицизмъ.

СТУПЕНИ РАЗВИТІЯ ЭМПИРИЗМА.

Вотъ руководящія точки зрѣнія, подчиняясь которымъ мыслить баконовское время. Мы выставимъ его главныя черты въ сжатой и ясной краткости и изъ продолженія баконовской философіи укажемъ только тѣ точки, которыя вмѣстѣ суть дальнѣйшія развитія: или такъ, что онѣ выполняютъ требованія, поставленныя Бакономъ, или же производятъ изысканія, которыя онъ возбудилъ; я разумѣю такія требованія и такія задачи, которыя непосредственно касаются самихъ философскихъ основоположеній. Всѣ эти дальнѣйшія развитія опытной философіи имѣютъ свои корни въ Баконѣ. На эти корни мы устремляемъ свое преимущественное вниманіе по двумъ основаніямъ: во первыхъ потому, что эти корни реалистической философіи слишкомъ мало были принимаемы въ расчетъ и позднѣйшіе ея представители были разсматриваемы какъ слишкомъ самостоятельныя и своеобразныя мыслители, каковыми въ отношеніи къ Бакону они не были или были лишь въ слабой степени; и, во вторыхъ, потому, что эти позднѣйшія развитія не могутъ быть лучше поняты и оцѣнены, если ихъ не выводить изъ ихъ историческаго основанія и какъ-бы съ корнемъ извлечь изъ баконовской философіи. Самъ Баконъ, говоря о методѣ обученія, дѣлаетъ прекрасное замѣчаніе, что науки не могутъ быть преподаваемы хорошо, если мы не будемъ обнажать предъ учащимися ихъ корни. <sup>1)</sup>

I. Атомизмъ Гоббса.

Если представимъ себѣ баконовскую философію въ томъ направленіи, которое она принимаетъ относительно древности

---

<sup>1)</sup> De augm. scient. Lib. VI. Cap. 2, p. 152.



и схоластики, въ томъ строѣ, въ который она слагается сообразно съ этимъ направлѣнiемъ, то мы найдемъ выдающимися слѣдующія точки зрѣнiя: всѣ науки должны быть сведены на естественную науку, какъ на свой фундаментъ. Естественная наука должна основываться на чистомъ опытѣ, а этотъ опытъ на естественномъ разумѣнiи. Естественная наука, говорилъ Баконъ, есть великая мать всѣхъ наукъ; на ея основанiи должны обновиться не только физическiя ученiя, какъ напр. астрономiя, оптика, механика, медицина и т. д., но также, «что многихъ удивитъ», гуманистическiя, какъ напр. мораль, политика, логика. <sup>1)</sup> Это было требованiе, которое прямо выставилъ Баконъ и которое онъ долженъ былъ выставить по задатку своей философи, которое онъ самъ въ морали исполнилъ лишь въ видѣ указанiй, въ политикѣ вовсе не исполнилъ, и отъ исполненiя котораго онъ прямо исключалъ религiю. Здѣсь въ баконовской философи—пробѣлъ и потому ближайшая требующая выполненiя задача. О политикѣ Баконъ хотѣлъ молчать, а религiя по его мнѣнiю должна не имѣть ничего общаго съ естествознанiемъ. Если строго формулировать задачу, то она требуетъ въ обширѣйшемъ смыслѣ, чтобы нравственный мiръ былъ объясненъ натуралистически, чтобы онъ былъ ближе основанъ на естественномъ состоянiи человѣка и былъ изъ него выведенъ. Вопросъ поэтому таковъ: каково естественное состоянiе человѣка? Какъ слѣдуетъ изъ него нравственный порядокъ вещей? Говоря по-баконовски: какъ изъ *status naturalis* человѣка слѣдуетъ *status civilis*? Эту задачу разрѣшаетъ Томасъ Гоббсъ, непосредственный послѣдователь и ученикъ Бакона. <sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Сравни. *Nov. Org.* 1, 78—80. См. выше гл. VI.

<sup>2)</sup> 1588—1679.

Онъ разрѣшаетъ ее совершенно въ атомистическомъ духѣ баконовской философіи. Онъ становится политикомъ этого духа, и изъ-за политическихъ основаній неавидитъ философовъ древности еще сильнѣе, чѣмъ возставалъ на нихъ Баконъ изъ-за логическихъ и физическихъ основаній. Онъ хотѣлъ, чтобы въ его государствѣ были забыты Платонъ и Аристотель, какъ Платонъ хотѣлъ того же относительно Гомера въ своемъ государствѣ. Въ Гоббзѣ совершенно рѣзко и прямо обнаруживается атомистическій и номиналистическій образъ мыслей, и притомъ въ разсужденіи политики. Всѣ родовыя понятія для него имѣютъ значеніе именъ и словъ, а слова—только значеніе условнаго средства сообщенія. Разумные, говоритъ Гоббзъ, употребляютъ слова какъ счетныя марки, глупцы какъ дѣйствительную монету, которой образъ и надписаніе они почитаютъ, все равно, будетъ ли то образъ Аристотеля, Цицерона или Θомы Аквината. Мыслить значитъ судить, сужденія суть положенія, положенія состоятъ изъ словъ, слова суть счетныя марки: поэтому у Гоббза мышленіе равно счисленію.

#### 1. Государство какъ абсолютная власть.

Гоббзъ мыслить природу, также какъ и естественное состояніе человѣка, чисто атомистически. Изъ этихъ принциповъ онъ вывелъ необходимость естественнаго договора, основалъ на немъ государство и безусловно подчинилъ ему мораль и религію. Онъ понималъ мораль и религію чисто политически, самое государство онъ объяснялъ чисто реалистически, т. е. изъ естественнаго договора (*leges naturales*), который съ необходимостью слѣдуетъ изъ естественнаго состоянія. Такимъ образомъ Гоббзъ, вмѣстѣ съ государствомъ, сводитъ на естественные законы весь нравственный

міръ, чего не могъ или не хотѣлъ сдѣлать Баконъ. Государство въ свѣтско-политическомъ смыслѣ было для него абсолютной и полномочной совокупностью всякаго человѣческаго общежитія, всякой общественной морали и религіи. Поэтому онъ называетъ это государство «смертнымъ богомъ» или «великимъ Левіаѳаномъ», который не задумываясь поглощаетъ недѣлимыхъ! Его главное сочиненіе называется: «Левіаѳанъ, или о содержаніи, формѣ и власти церковнаго и гражданскаго государства». <sup>1)</sup> Человѣчество какъ совокупность всякаго, человѣческаго общежитія есть продуктъ государственнаго права, а это право продуктъ естественнаго права. Поэтому Гоббсъ безусловно отрицаетъ церковное государство и признаетъ столь же безусловно свѣтскую государственную власть, какъ абсолютную, ничѣмъ неограниченную или не долженствующую быть ограничиваемой. Съ этой точки зрѣнія Гоббсъ долженъ отрицать всякую религію, которая независима отъ государства или, что еще хуже, которая сама хочетъ быть абсолютнымъ государствомъ и подчинить себѣ политическое государство. Онъ становится жесточайшимъ противникомъ пуританъ и индепендентовъ съ одной стороны, папства, іерархіи, іезуитовъ—съ другой; его «Левіаѳанъ» вмѣстѣ направленъ и противъ Кромвеля, который только-что низвергъ королевскую власть помощью разорвавшей узы религіи, и противъ Беллярмина, котораго книги о защитѣ папскаго права Гоббсъ прямо опровергаетъ.

---

<sup>1)</sup> «Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. По-англійски въ 1651, по-латынѣ въ Амстердамѣ въ 1670. Краткость нашего изложенія соответствуетъ самой книгѣ, которая извиняетъ свою многорѣчивость тѣмъ, что имѣетъ въ виду свопхъ пристрастныхъ и исполненныхъ предразсудками читателей. См. Гл. 47. стр. 326 (конецъ сочиненія).

2. МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ, КАКЪ ПРОДУКТЪ ГОСУДАРСТВА.

Религія и мораль въ собственномъ смыслѣ по Гоббзу возможны только при существованіи государства, ибо онѣ производятся не иначе, какъ государствомъ. Подъ религіей Гоббзъ разумѣетъ общинную вѣру въ Бога, общинное богопочитаніе, подъ моралью — общинное нравоученіе. Только вслѣдствіе характера общепринятости вѣра становится религіей и моральное ощущеніе — нравственностью; безъ человѣческой общины, поэтому, само собой понятно, не существуютъ ни религія, какъ общинное богопочитаніе, ни мораль, какъ общинная нравственная обязанность.

Но естественное состояніе человѣка исключаетъ всякое общеніе. Здѣсь люди суть силы природы, изъ которыхъ каждая стремится только себя сохранить и умножить на счетъ всѣхъ остальныхъ. Необузданно и атомистически здѣсь господствуютъ грубыя побужденія и желанія, своекорыстные аффекты и страсти, которыя необходимымъ образомъ превращаютъ человѣческое естественное состояніе въ войну всѣхъ противъ всѣхъ (*bellum omnium contra omnes*). Своекорыстіе недѣлимаго одно рѣшаетъ вопросъ о цѣнѣ вещей и образуетъ объ нихъ понятія. Объектъ своекорыстной склонности называется добрымъ, объектъ своекорыстнаго отвращенія — злымъ. Я ищу того, что мнѣ полезно, и избѣгаю всего, что мнѣ вредно. Такимъ образомъ своекорыстіе рѣшаетъ вопросъ о добрѣ и злѣ: эти опредѣленія относительны, смотря по недѣлимому, они такъ же различны, какъ самыя недѣлимыя. «Ничто, — говоритъ Гоббзъ, — само по себѣ не добро и не зло, не прекрасно и не дурно.» И такъ естественной морали не существуетъ. Или — естественный элементъ всякой такъ-называемой морали есть человѣческій эгоизмъ. Вотъ краткое положеніе, которое развиваютъ матеріалисти-



ческіе нравоучители англо-французскаго просвѣщенія, Мандевилль и Гельвецій. Они коренятся въ Гоббзѣ.

Естественный человѣкъ есть человѣкъ своекорыстный. Онъ хочетъ сохранить и поэтому самому умножить себя и свою силу. Онъ любитъ то, что умножаетъ эту силу, и ненавидитъ то, что ее ограничиваетъ и подвергаетъ опасности. Онъ старается побороть и преслѣдуетъ то, что онъ ненавидитъ. Чего онъ не можетъ побороть, того онъ боится. Боязнь есть безсильная ненависть; она есть бѣгство вмѣсто борьбы, она прорастаетъ изъ невозможности вести или поддержать войну. Поэтому естественный человѣкъ ненавидитъ и стремится побороть достижимыя силы, угрожающія его силѣ, боится и избѣгаетъ недостижимыхъ, непреодолимыхъ силъ природы. Здѣсь вмѣстѣ съ конкуренціей прекращается и борьба, великая природа въ своей страшной силѣ обезоруживаетъ человѣка, и онъ стоитъ предъ ней устранный и безсильный. Онъ не умѣетъ ее побороть; почему? Потому что онъ не знаетъ причинъ ея страшныхъ явленій. Еслибы онъ зналъ ихъ, то онъ подумалъ бы о средствахъ побѣдить опасныя силы и мѣсто страха заступило бы изобрѣтеніе. Но онъ не знаетъ этихъ причинъ; изъ этого невѣдѣнія прорастаетъ страхъ предъ чуждыми, недостижимыми, демоническими силами, изъ этого страха возникаетъ религія. (?) Религія есть дитя страха, который самъ есть дитя невѣдѣнія. (?) Это положеніе выражаетъ то, что думаетъ о религіи послѣдующая философія опыта; оно образуетъ любимое положеніе вольтеровскаго просвѣщенія, съ такимъ наслажденіемъ повторяемое именно матеріалистами англійско-французской школы. Здѣсь объясненіе религіи столь полно совпадаетъ съ отрицаніемъ религіи, что «образованному міру» ничего болѣе не остается, какъ осмѣивать религію. Какъ у Эпикура боги существуютъ въ промежуточныхъ пространствахъ міра, такъ у Гоббза религія существуетъ въ промежуточныхъ про-

странствахъ физики. Баконъ исключилъ религію изъ всякаго естественнаго познанія вещей. Тоже самое дѣлаетъ Гоббзъ. Но Баконъ основывалъ религію на сверхъестественномъ откровеніи Бога, Гоббзъ на естественномъ невѣдѣніи человѣка. Эта религія, основанная на невѣдѣніи и слѣпномъ страхѣ, есть ни что иное, какъ суевѣріе. Такимъ образомъ суевѣріемъ признавалась религія уже въ самомъ своемъ естественномъ источникѣ, т. е. естественная религія не существуетъ <sup>1)</sup>).

Такъ по Гоббзу стоитъ дѣло въ отношеніи къ морали и религіи. Принципъ естественной морали есть человѣческое своекорыстіе — противоположность всякой морали! Принципъ естественной религіи есть суевѣрный страхъ — противоположность всякой религіи! Оба положенія строго послѣдовательно связаны одинъ съ другимъ. Всѣ, кто хотѣлъ вывести мораль изъ своекорыстія, выводилъ и религію изъ страха и наоборотъ.

Съ превращеніемъ естественнаго состоянія въ государство изъ атомистической жизни человѣка дѣлается жизнь общественная и общая. Теперь государство рѣшаетъ публичными законами, что добро и что зло для всѣхъ, такимъ образомъ устанавливаетъ различіе между справедливыми и несправедливыми дѣйствіями, опредѣляетъ, чему должны всѣ вѣрить, какое божество должно быть почитаемо и въ какихъ формахъ. Итакъ одна политическая санкція, одинъ законъ государства составляетъ окончательное различіе между добромъ и зломъ, между религіей и суевѣріемъ; одинъ государственный законъ рѣшаетъ вопросъ объ общепольномъ и общесвятомъ и тѣмъ создаетъ какъ мораль, такъ и религію. Добро есть законное дѣйствіе, зло незаконное; религія есть закон-

---

<sup>1)</sup> Leviathan, pars I. Cap. 11 и 12.

ное богопочитаніе, незаконное будетъ суевѣріе. Въ естественномъ состояніи по Гоббзу зломъ было все, что мнѣ вредитъ, суевѣріемъ все, что не моя вѣра. Напротивъ, въ государствѣ религіей считается только страхъ предъ такими невидимыми существами, которыя публично узаконены законодательствомъ, а все другое считается суевѣріемъ. Гоббзъ прямо опредѣляетъ суевѣріе какъ «страхъ предъ невидимыми существами, которыя не признаны публично» <sup>1)</sup>. Такъ же абсолютны, какъ самое государство, и различія законнаго и незаконнаго, и то, что подъ нихъ подходитъ: различіе добра и зла, религіи и суевѣрія. Различіе легальности и моральности, на которомъ опиралась у Канта вся тяжесть его правоученія, не существуетъ на точкѣ зрѣнія Гоббза, признающаго для оцѣнки достоинства дѣйствій только одинъ масштабъ: публичный законъ. «Публичный законъ есть единственная совѣсть гражданина». Для Гоббза нѣтъ ни по ту, ни по другую сторону государства инстанціи, которая была бы могущественнѣе его. Государство абсолютно.

### 3. Государство, какъ произведеніе природы.

Но какимъ образомъ это абсолютное государство слѣдуетъ изъ атомистическаго естественнаго состоянія? Отвѣтъ гласить: посредствомъ естественнаго договора. Такимъ образомъ первый вопросъ раздѣляется на два слѣдующихъ: какимъ образомъ изъ естественнаго состоянія слѣдуетъ естественный договоръ и въ какой формѣ? Какимъ образомъ изъ

---

<sup>1)</sup> Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint —*superstitio*. Leviath. I, cap. 6. p. 28.

естественнаго договора слѣдуетъ абсолютное государство и каковъ его строй (правленіе)?

Естественное состояніе есть война всѣхъ противъ всѣхъ, которая возникаетъ необходимо, такъ какъ отъ природы человѣческія силы напряжены враждебно однѣ противъ другихъ. Но самая война крайнимъ образомъ угрожаетъ каждому недѣлимому потерей счастья и жизни, она вредна каждому и, слѣдовательно, противна самому закону природы, по которому каждый отдѣльный человѣкъ инстинктивно ищетъ своего жизненнаго счастья и боится смерти. Законъ природы повелѣваетъ: пусть каждый ищетъ своей безопасности; итакъ пусть каждый покинетъ войну, угрожающую крайнимъ образомъ его безопасности; т. е. перестаньте бороться между собой и согласитесь между собой, каждый со всѣми, ради собственнаго блага каждаго! Для этой цѣли нужно отказаться отъ всѣхъ условій, нарушающихъ миръ; эти условія заключаются въ естественномъ правѣ, дозволяющемъ и предписывающемъ каждому отдѣльному лицу умножать свою собственную силу насчетъ другихъ. Итакъ всѣ должны отложить свои естественныя права или, что тоже значитъ, перенести эти права на нѣкотораго третьяго. «*Renuntiatio*» есть вмѣстѣ «*translatio*». Перенесеніе правъ будетъ всеобщее, потому что оно требуется отъ каждаго; оно будетъ взаимное, потому что каждый отказывается отъ своего права только подъ условіемъ, что тоже сдѣлаютъ другіе: это взаимное перенесеніе правъ образуетъ договоръ <sup>1)</sup>). Этотъ договоръ образуетъ государство или человѣческое общество. Онъ предписывается естественно-законной необходимостью и потому долженъ быть безусловно исполненъ. Его

---

<sup>1)</sup> *Translatio juris mutua contractus dicitur. Leviath., Pars I, cap. 15, p. 68.*



цѣль есть мирное и безопасное сосуществованіе людей: всѣ требуемыя для этого условія суть предписанія природы, совокупность которыхъ по Гоббзу составляетъ «единственное истинное правоученіе.»

Разъ перенесенное право уже невозвратно, слѣдовательно самый общественный договоръ ненарушимъ и неизмѣнимъ. Онъ есть основа государства; онъ въ политикѣ имѣетъ то же значеніе, что основоположенія въ наукѣ. Противорѣчить аксіомѣ есть безсмысліе. Точно также бессмысленно и кромѣ того несправедливо отказываться отъ договора, разъ вошедшаго въ силу. Чтобы невозможно было впасть въ такую несправедливость, договоръ долженъ имѣть за себя не только слова, но и власть, которая повелительно требуетъ его постоянного признанія, въ случаѣ нужды вынуждаетъ это признаніе, ручается за его сохраненіе и въ случаѣ нужды защищаетъ его. На общество созобразное съ договоромъ переходитъ все право и вся власть недѣлимыхъ; оно есть носитель абсолютной власти, или верховной силы, оно образуетъ государство, соединяющее въ себѣ всѣ права и всю власть. Государственная власть сама въ себѣ едина, нераздѣлима, неограничена; она не должна быть ни раздѣляема, ни ограничиваема. Въ отношеніи къ государству существуютъ лишь подданные. Оно одно господствуетъ. Оно одно свободно. Другіе повинуются, они должны дѣлать то, что повелѣваютъ законы: «ихъ свобода—говоритъ Гоббзъ—заключается лишь въ томъ, чего законы не запрещаютъ.» Государство абсолютно.

Въ какой формѣ существуетъ это столь полномочное государство или «народъ», котораго подданный есть каждый отдѣльный человѣкъ? Что такое государство? Смотря по тому, принадлежитъ ли государственная власть одному или многимъ, государственныя формы различаются на монархическую, аристократическую и демократическую. Но какова бы

ли была государственная форма, государственная власть во всѣхъ случаяхъ абсолютна и нераздѣльна. По Гоббзу никогда законодательная власть не должна быть отдѣляема отъ управляющей, и та и другая отъ судебной. Всѣ власти соединяются въ одной и той же рукѣ, онѣ соединяются все-го лучше и естественнѣе въ одномъ лицѣ. Итакъ абсолютная монархія, или абсолютное государство въ формѣ монархіи, по Гоббзу, есть нормальное политическое состояніе. «Общество, община, народъ, государство, государь»,—по Гоббзу, значать одно и тоже. Государь есть народъ; онъ есть цѣлое, онъ соединяетъ въ себѣ всю гражданскую власть: поэтому логически невозможно, чтобы народъ когда-нибудь возмутился противъ государя; это значило бы, что государь возмутился самъ противъ себя. Здѣсь, въ этомъ образцовомъ государствѣ, начертанномъ Гоббзомъ, государь могъ бы сказать вмѣстѣ съ Людовикомъ XIV: Государство—это я!

Само собою слѣдуетъ, что съ точки зрѣнія этой государственной теоріи Гоббзъ всего сильнѣе возстаетъ противъ политическихъ основоположеній древности, среднихъ вѣковъ и новаго времени: противъ первыхъ, ибо они республиканскія; противъ вторыхъ, ибо они отчасти феодальныя, отчасти іерархическія; противъ третьихъ, ибо они конституціонныя. Въ отношеніи къ древности, Гоббзъ абсолютный монархистъ; въ отношеніи къ среднимъ вѣкамъ онъ рѣшительный противникъ леннаго права, господства дворянства и духовенства; въ отношеніи къ новому времени онъ абсолютистъ. Какъ Баконъ возстаетъ на аристотелевскій Органонъ, такъ Гоббзъ на аристотелевскую Политику. Оба взводятъ на Аристотеля вину злѣйшихъ бѣдъ, какія имъ извѣстны: Баконъ дѣлаетъ его отвѣтственнымъ въ жалкомъ состояніи наукъ и въ академической словесной мудрости англійскихъ университетовъ; Гоббзъ—въ жалкомъ состояніи государства, въ неопроверженіи гражданского порядка революціею, въ англій-

ской междоусобной войнѣ и въ казни Карла I. Онъ требуетъ, чтобы республиканскіе писатели грековъ и римлянъ не читались въ школахъ монархическихъ государствъ, ибо они производятъ «болѣзнь тиранобоязни, подобную водобоязни». — Защитники іерархіи, въ особенности іезуиты, преслѣдуютъ въ Гоббзѣ атеистическаго политика. Монтескью и Кантъ возстаютъ въ лицѣ его на политика абсолютистическаго. Они полагаютъ гражданскую свободу въ раздѣленіи властей, между тѣмъ какъ Гоббзъ считаетъ всякое такое раздѣленіе опаснымъ для государства и не хочетъ допускать у гражданъ никакой свободы, кромѣ той, которой не запрещаетъ монархъ. Каждое ученіе объ ограниченіи монархической власти у Гоббза считалось революціоннымъ. Королевская власть не должна быть ничѣмъ ограничиваема: въ отношеніи къ ней не должно быть никакой нравственной совѣсти, никакой свободы вѣры, ни даже неприкосновенныхъ частныхъ правъ. Король, какъ воплощенный законъ, санкціонируетъ общественную вѣру. Оно есть государство и церковь въ одномъ лицѣ. Что эта церковь предписываетъ, въ то должно вѣрить безъ изслѣдованія, съ слѣпой покорностью. Если этой церкви угодно санкціонировать Библію, то Библія имѣетъ силу нормы вѣры безъ всякаго ограниченія, безъ всякаго колебанія. Отъ нея одной зависитъ, какія книги должны быть священными, какія каноническими: отъ нея, т. е. отъ этой церкви, которая есть государство, т. е. Король. Такъ понимаетъ Гоббзъ христіанское государство: король даетъ силу закона христіанскимъ книгамъ вѣры; и такъ народъ признаетъ свою религіозную книгу законовъ въ христіанскихъ книгахъ вѣры, санкціонированныхъ королемъ. Религіозная вѣра у Гоббза есть единственно и исключительно политическое повиновеніе; она столь же безусловна, столь же холодна и такая же виѣшняя. Гоббзъ даетъ просторъ своему собственному невѣрію тѣмъ, что превращаетъ

религіозную вѣру въ государственный эдиктъ, т. е. въ королевское повелѣніе: вѣровать слѣдуетъ не изъ убѣжденія, а изъ субординаціи. Субординація для него дѣло серьезное. Внутреннюю сторону вѣры, собственное убѣжденіе, онъ лишаетъ значенія. Когда онъ говоритъ о немъ, то едва подавляетъ собственную холодность и безразличіе. Очень характерично то, съ чѣмъ однажды Гоббсъ сравнилъ послушаніе вѣры; онъ отвергаетъ всякую критику каноническихъ книгъ, ибо «божественныя тайны не слѣдуетъ разжевывать, а должно цѣликомъ проглатывать, какъ пилюли!»<sup>1)</sup> Баконъ сравниваетъ положенія вѣры съ правилами игры, Гоббсъ съ пилюлями: такъ пусто и въ сущности совершенно фривольно относятся внутренно тотъ и другой къ религіозной вѣрѣ, которую они хотятъ поддержать виѣшнимъ образомъ. Въ сущности тотъ и другой медиатизируютъ ее посредствомъ свѣтской политики.

Прямую противоположность Гоббзу, при одпородныхъ условіяхъ, составляетъ Ж. Ж. Руссо въ своемъ «*Contrat social*». Оба согласны въ «теоріи договора», которымъ они основываютъ государство и полагаютъ конецъ естественному состоянію людей. Оба хотятъ вывести *status civilis* изъ *status naturalis* посредствомъ договора, превращающаго недѣлимыхъ въ общество. О естественномъ состояніи людей они мыслятъ по одинаковымъ атомистическимъ основоположеніямъ. Но Руссо, характеристическимъ для него образомъ, отступаетъ здѣсь отъ Гоббза какъ въ ближайшемъ пониманіи человѣческаго естественнаго состоянія, такъ и въ ближайшемъ опредѣленіи государственной формы, сообразной съ договоромъ. Именно по взгляду Руссо люди отъ природы не враги; поэтому въ естественномъ состояніи нѣтъ войны всѣхъ про-

---

<sup>1)</sup> *Mysteria enim, ut pillulae, si deglutiantur integrae, sanant; mansue autem plerumque revomuntur. Leviathan. De Civit. Christ. XXXII, p. 173.*



тивъ всѣхъ, слѣдовательно въ этомъ состояніи не считается какъ на войнѣ сила за право, наибольшая сила за наибольшее право, или однимъ словомъ: по Руссо права сильного не существуетъ. Но на этомъ одномъ основывается у Гоббза естественное право абсолютной монархіи: оно основывается на договорѣ, который увѣковѣчиваетъ право сильнѣйшаго. У Гоббза договоръ въ сущности односторонній, у Руссо напротивъ дѣйствительно взаимный. У Гоббза всѣ отказываются отъ своихъ правъ, передаваемыхъ ими одному, который съ тѣхъ поръ есть навсегда единственное полномочное лицо. «Люди,— говоритъ Руссо, — продаютъ себя у Гоббза понапрасну и убѣгаютъ изъ естественнаго состоянія въ государство, какъ греческіе герои въ пещеру циклопа» <sup>1)</sup>). Это государство по собственному выраженію Гоббза есть всепоглощающій Левіаѳанъ. Руссо напротивъ хочетъ своимъ договоромъ обязать всѣхъ къ равнымъ правамъ и равнымъ обязанностямъ; его общественный договоръ образуетъ государство, котораго власть принадлежитъ всему народу, состоящему здѣсь не изъ одного недѣлимаго, а изъ всѣхъ. Поэтому его государственная форма есть демократія. Дающая равныя права государственная форма слѣдуетъ здѣсь изъ дающаго равныя права договора, и самый договоръ слѣдуетъ изъ руссовскаго естественнаго состоянія. При сходномъ атомистическомъ образѣ мыслей, который необходимо ведетъ къ политической теоріи договора, Руссо во всѣхъ главныхъ точкахъ образуетъ діаметральную противоположность съ Гоббзомъ: онъ противоположнымъ образомъ понимаетъ форму естественнаго состоянія, договора, общества. У Гоббза естественное состояніе есть дикій хаосъ борющихся силъ, у Руссо—адемъ мирныхъ и счастливыхъ созданій, у

<sup>1)</sup> Сравни. Rousseau, Contrat social, Liv. I. chap. 2—6.

одного оно варварское, у другаго—идиллическое. Государство Руссо относится къ государству Гоббза какъ материнская природа къ страшному Левиагану. Мы не станемъ изслѣдовать, какъ далеки отъ истины понятія того и другаго.

Эта точка различія между Гоббзомъ и Руссо весьма многозначительна и открываетъ дальнѣйшую перспективу въ вѣкъ англо-французскаго просвѣщенія. Какъ Руссо различается отъ Гоббза, такъ онъ возстаетъ противъ французскихъ философовъ, происходящихъ отъ Гоббза и Локка. Въ этомъ состоитъ могучее противорѣчье Руссо Вольтеру, Гельвецію, Кондильяку, Дидро, а болѣе всего, какъ онъ любилъ ихъ называть, Гольбахіанцамъ, въ которыхъ материализмъ достигаетъ своей высшей точки. Представляя себѣ такимъ образомъ природу и человѣческое естественное состояніе, Руссо открываетъ въ природѣ источники морали и религіи; онъ не находитъ источникъ морали какъ Гоббзъ и Гельвецій, въ своекорыстіи, а находитъ его въ любви; онъ видитъ источникъ религіи не въ слѣпымъ страхъ, какъ Гоббзъ и Вольтеръ, а въ благоговѣйномъ удивленіи. Въ его глазахъ природа не есть слѣпой механизмъ силъ, а нравственное, любвеобильное существо, которое дѣлаетъ изъ людей не враговъ, а братьевъ. Его воззрѣніе на природу стремилось быть непосредственно нравственно-религіознымъ и потому въ противоположность къ господствующему просвѣщенію возстановить естественную мораль и религію. Здѣсь Руссо въ извѣстномъ смыслѣ соединяется съ нѣмецкимъ просвѣщеніемъ, которое идетъ къ Канту, или лучше сказать это просвѣщеніе соединило себя съ нимъ.

Ближе всего сроденъ съ Гоббзомъ Спиноза, на государственную теорію котораго, вѣроятно, непосредственно воздѣйствовалъ англійскій философъ. Левиаганъ Гоббза и политическій трактатъ Спинозы совершенно согласуются въ осново-

положеніяхъ; только въ выводахъ понятія Спинозы склоняются къ демократической, а его желанія къ аристократической формѣ правленія, между тѣмъ какъ Гоббзъ изъ теоріи и изъ склонности выбралъ абсолютно-монархическую форму. Относительно государственной формы Спиноза составляетъ средину между Гоббзомъ и Руссо. Въ пониманіи человѣческаго естественнаго состоянія онъ стоитъ совершенно на сторонѣ Гоббза. Столь же мало какъ и тотъ видитъ Спиноза въ природѣ источникъ нравственности и религіи: онъ какъ Гоббзъ отрицаетъ ту и другую изъ естественныхъ основаній, между тѣмъ какъ Руссо изъ естественныхъ основаній признавалъ ту и другую. И сущность Бога Гоббзъ понималъ подобнымъ образомъ, какъ Спиноза: ее слѣдуетъ мыслить безъ всякой человѣческой аналогіи, безъ всякаго антропоморфизма, не опредѣлять его никакой границей, не очеловѣчивать никакой страстью. Божественная воля есть могущество, это могущество есть безграничное дѣйствіе. «О Богѣ можно по истинѣ только сказать: онъ есть» <sup>1)</sup>. Если мы сопоставили Бакона съ Декартомъ, то мы можемъ приличнымъ образомъ сравнить Гоббза со Спинозой. То, что есть въ Баконѣ спинозистическаго, находить въ Гоббзѣ явственное проявленіе. <sup>2)</sup>

Въ сравненіи съ Бакономъ Гоббзъ разрѣшилъ то, что тотъ выставилъ въ своемъ «Органонѣ» какъ совершенно новую, необыкновенную, необходимую задачу: онъ обосновалъ физически Мораль и Политику. И притомъ эту Баконовскую задачу Гоббзъ разрѣшилъ такъ, что подчинилъ мораль и религію политикѣ, а политику свелъ на законы природы.

---

<sup>1)</sup> *Leviathan. De civitate, cap. XXXI, p. 179 (sub fin).*

<sup>2)</sup> Объ ученіи Спинозы о государствѣ и о его отношеніи къ Гоббзу сравни мою *Ист. Новой Филос. т. I, отд. 2, XVI.*

## II. СЕНСУАЛИЗМЪ ЛОККА. <sup>1)</sup>

Бaconъ хотѣлъ, чтобы законы природы были познаваемы опытомъ, а опытъ былъ совершаемъ естественнымъ умомъ. Такимъ образомъ являлся вопросъ: что такое естественный умъ? Какимъ образомъ дѣлаетъ онъ опытъ? Главный интересъ Baconа былъ обращенъ на вопросъ: какъ опытъ приходитъ къ изобрѣтенію? Это изслѣдованіе стоитъ на переднемъ планѣ его философіи; ему онъ посвящаетъ свой «Новый Органонъ». На заднемъ планѣ является вопросъ: какимъ образомъ мы приходимъ къ опыту? Какимъ образомъ опытъ слѣдуетъ изъ человѣческаго духа? Или чтó такое человѣческій духъ, если его познаніе, какъ объявилъ Baconъ, состоитъ только въ опытѣ? Вотъ задача, которую разрѣшаетъ Джонъ Локкъ въ своемъ «Опытѣ о человѣческомъ умѣ». Локкъ коренится въ Baconѣ. Насколько я вижу, излагатели Локка не довольно ясно понимали такое его зависящее отъ Baconа положеніе, этотъ историческій корень его философіи. Въ отношеніи къ Baconу онъ гораздо менѣ самостоятеленъ, чѣмъ Гоббсъ. Гоббсъ исполнилъ то, чего желалъ Baconъ въ самыхъ смѣлыхъ изъ своихъ положеній; между философами баконовскаго племени онъ, безъ сравненія, самый оригинальный. Локкъ только исполнилъ то, чтó Baconъ повсюду уже объяснилъ и формулировалъ въ своихъ книгахъ. Гоббсъ для своей точки зрѣнія нашелъ въ баконовской философіи только бѣглое указаніе, Локкъ для своей—часто повторенное предписаніе.

---

<sup>1)</sup> Джонъ Локкъ 1632—1704. Его «Опытъ о человѣческомъ умѣ», задуманный въ 1670 г. и оконченный въ 1687, явился въ 1689 (Essay concerning human understanding).



## I. ДУХЪ КАКЪ TABULA RASA.

Баконъ часто и настоятельно говорилъ, что человѣческій духъ, чтобы мыслить правильно, долженъ совершенно отказаться отъ всѣхъ предвзятыхъ понятій. Изъ этихъ понятій, которыя слѣдуетъ отбросить, онъ не исключалъ ни одного. Итакъ по его мнѣнію нѣтъ ни одного понятія, отъ котораго не могъ бы отказаться человѣческій духъ; слѣдовательно нѣтъ ни одного твердо-укорененнаго или прирожденнаго духу понятія. Всѣ понятія должны быть сперва пріобрѣтены опытомъ: слѣдовательно въ насъ нѣтъ никакого понятія до опыта, или не должно быть никакого: слѣдовательно духъ безъ опыта есть также духъ безъ всякаго понятія: онъ совершенно пустъ, какъ *tabula rasa*. Какъ мнѣ кажется, это слѣдуетъ изъ баконовскихъ положеній посредствомъ очень простаго и очевиднаго заключенія. Это заключеніе составляетъ исходную точку Локка.

На вопросъ: что такое человѣческій умъ до опыта? Локкъ отвѣчаетъ: онъ есть *tabula rasa*, ибо никакихъ прирожденныхъ идей не существуетъ. Именно такъ долженъ бы былъ отвѣчать на тотъ же вопросъ Баконъ или, скорѣе, онъ дѣйствительно такъ на него отвѣчалъ. Едва ли нужно доходить отъ Бакона до локковскаго принципа посредствомъ заключенія; можно найти этотъ принципъ у самого Бакона, даже буквально. Умъ долженъ отложить всѣ предвзятые понятія, т. е. по собственнымъ словамъ Бакона, онъ долженъ выбросить изъ головы всѣ понятія, онъ долженъ сдѣлать себя совершенно чистымъ и пустымъ, возвратиться въ свое первоначальное, естественное, дѣтское состояніе. Первоначальный умъ, по мнѣнію Бакона, есть умъ пустой отъ понятій, не только по смыслу, но и по буквѣ его словъ. Онъ самъ называется очищенный такимъ образомъ

умъ «intellectus abrasus», онъ самъ сравниваетъ духъ съ помостомъ, который слѣдуетъ очистить, уравнять, вымести; въ этой работѣ состоитъ отрицательная задача его философіи; первая книга его «Organona» занимается именно приготовленіемъ этой «expurgata, abrasa, aequata mentis arena.»<sup>1)</sup> Что у Бакона пустой помостъ, то Локкъ называетъ пустой таблицей: это то же понятіе, въ сущности это тѣ же слова. Баконъ говоритъ: человѣческій духъ долженъ сдѣлать себя пустой таблицей. Локкъ говоритъ: человѣческій духъ отъ природы подобенъ пустой таблицѣ.<sup>2)</sup> Онъ долженъ быть таковъ, если Баконъ не требуетъ невозможнаго. Условіе, которое Баконъ предлагаетъ своей философіи, Локкъ дѣлаетъ принципомъ своей, именно—несуществованіе прирожденныхъ идей. Опытъ есть приобретенное познаніе; прирожденные идеи суть не приобретенное, а первоначальное, или отъ роду имѣемое познаніе. Итакъ опытная философія должна сама собой понятнымъ образомъ отрицать прирожденные идеи. Она сдѣлала это въ Баконѣ, и весьма обстоятельно повторила въ Локкѣ со множествомъ аргументовъ.

Между тѣмъ ясно, почему обыкновенно именно Локкъ считается противникомъ прирожденныхъ идей. Что Бакона меньше знаютъ, это не единственное основаніе. Съ именемъ Локка связанъ важнѣйшій споръ, который новая философія вела о прирожденныхъ идеяхъ. Декартъ и Лейбницъ приваляли ихъ; Баконъ и Локкъ отвергали. Локкъ возсталъ противъ Декарта, Лейбницъ противъ Локка. Оба послѣдніе защищали противоположныя теоріи, которыя не были составлены ими самими, а только приняты: Лейбницъ—декартовскую, Локкъ — баконовскую; поэтому они считаются са-

---

<sup>1)</sup> Срав. Nov. Org. Lib. I, Aph. 115, p. 317. Aph. 97 p. 310.

<sup>2)</sup> «Опытъ о человѣческомъ умѣ», кн. II, гл. I, § 2.

мыми главными щитопосцами за доктрину прирожденныхъ или неприрожденныхъ идей. Только Лейбницъ въ остальномъ занимаетъ въ отношеніи къ Декарту совсѣмъ иное положеніе, чѣмъ Локкъ къ Бакону. Противъ Бэля Лейбницъ написалъ самое популярное и наиболѣе экзотерическое свое сочиненіе, «Теодицію»; противъ Локка самое глубокомысленное и всего болѣе эсотерическое, «Новые опыты о чело-вѣческомъ умѣ». <sup>1)</sup>

Локкъ, оспаривая Декарта, опровергаетъ всѣ прирожденныя понятія: какъ теоретическія, такъ и практическія. Въ чело-вѣческомъ духѣ нѣтъ ни прирожденныхъ законовъ мышленія, ни прирожденныхъ законовъ воли, ни аксіомъ, ни правилъ: слѣдовательно нѣтъ никакого естественнаго познанія, никакой естественной морали, никакой естественной религіи. Локкъ сообразно съ баконовскимъ методомъ ведетъ опровергающее доказательство повсюду посредствомъ отрицательной инстанціи. Онъ говоритъ: еслибы были прирожденныя идеи, то ихъ необходимо имѣли бы всѣ люди; но опытъ показываетъ, что большая часть людей не знаютъ аксіомъ противорѣчія и тожества, что они никогда не замѣчаютъ ихъ въ своей жизни, слѣдовательно нѣтъ никакихъ прирожденныхъ идей. Итакъ чело-вѣческой духъ отъ природы пустъ и притомъ пустъ во всякомъ отношеніи.

## II. Происхожденіе познанія.

Отсюда слѣдуетъ, что всякое образованіе и наполненіе духа, такъ какъ оно не отъ природы, происходитъ постепенно. Но изъ первоначальной пустоты ничего не мо-

---

<sup>1)</sup> «Nouveaux essais sur l'entendement humain». Сравни. «Ист. Нов. Фил.» II, гл. II.

жетъ произойти. Итакъ человѣческое образованіе происходитъ только посредствомъ постояннаго сообщенія съ міромъ, подъ вѣдшими вліяніями; оно есть продуктъ опыта и воспитанія, оно есть нѣчто происшедшее, такъ какъ оно не есть первоначальное, и притомъ оно происходитъ изъ условій, матеріалъ которыхъ лежитъ вѣ насъ. Способъ происхожденія человѣческаго познанія у Локка есть не *generatio ab ovo*, чѣмъ онъ стремится быть у Лейбница, а *generatio aequivoca*. Какъ, по этой фізіологической теоріи, условія, изъ которыхъ слѣдуетъ живое, сами не живы, такъ у Локка условія, изъ которыхъ слѣдуетъ познаніе, сами не суть познаніе. Нѣтъ никакого естественнаго познанія въ смыслѣ первоначально даннаго, а есть только естественная исторія человѣческаго познанія въ смыслѣ постепенно происшедшаго. Прослѣдить эту исторію есть собственная задача локковской філософіи. Она описываетъ естественную исторію человѣческаго ума, доказавъ напередъ, что природа ума безъ исторіи, т. е. безъ сообщенія съ міромъ, безъ опыта и воспитанія совершенно пуста, подобно нѣкоторой *tabula rasa*. Въ этой чертѣ Локкъ обнаруживаетъ несомнѣнно свое происхожденіе отъ Бакона, свое средство и свою аналогію съ Гоббзомъ.

Гоббзь излагаетъ естественное происхожденіе государства, Локкъ естественное происхожденіе познанія: тотъ и другой въ смыслѣ *generatio aequivoca*. Первый объясняетъ государство изъ условій, которыя не суть государство и даже не аналогичны государству, а скорѣе составляютъ его противоположность; второй объясняетъ познаніе изъ условій, которыя не суть познаніе и даже не предъобразуютъ познаніе, а относятся къ нему какъ пустое къ полному. Гоббзь принимаетъ за свою исходную точку естественное состояніе человѣка, Локкъ—естественное состояніе человѣческаго духа: тотъ «*status naturalis*» у того и у другаго, у одного въ



сравненіи съ государствомъ, у другаго въ сравненіи съ познаціемъ, подобенъ «*tabula rasa*».

### III. ПОЗНАНІЕ КАКЪ ПРОДУКТЪ ВОСПРІЯТІЯ.

#### ОЩУЩЕНІЕ И ВЪПКАНІЕ.

Элементы всѣхъ нашихъ познаній суть представленія или идеи. Брожденныхъ идей нѣтъ, слѣдовательно всѣ наши идеи получаютъ извнѣ или воспринимаются. Мы воспринимаемъ то, что происходитъ или въ насъ или внѣ насъ; воспріятіе бываетъ внѣшнее или внутреннее, или то и другое вмѣстѣ; первое Локкъ называетъ ощущеніемъ (*sensation*), второе—випканіемъ (*reflexion*). Это суть естественные источники всѣхъ нашихъ понятій, каналы воспріятія, приводящіе духу представленія. Такъ исписывается пустая таблица ума.

Всѣ наши понятія или произошли изъ воспріятія, тогда они просты; или же они произошли изъ этихъ простыхъ понятій, тогда они сложны (*ideae complexae*): итакъ во всемъ объемѣ человѣческаго духа нѣтъ ни одного понятія, котораго элементомъ не было бы воспріятіе. «Душа,—говоритъ Локкъ,—подобна темному своду, который получаетъ лучи свѣта чрезъ нѣкоторыя щели и имѣетъ силу сохранять полученные.» Наше познаніе состоитъ изъ сложныхъ понятій, эти сложныя изъ простыхъ, простыя изъ воспріятій. И простыя понятія (смотря по тому, происходятъ ли они изъ ощущенія или изъ випканія, или изъ того и другаго вмѣстѣ), разлагаются на понятія ощущенія, понятія випканія и общія. Точно также простыя понятія ощущенія различаются смотря по тому, происходятъ ли они изъ одного чувства или изъ многихъ вмѣстѣ. Непроницаемость тѣла, напр. воспріемлема только для осязанія: она есть простое понятіе ощущенія, проникающее только изъ одного чувства. Движеніе

тѣла есть переменна мѣста, протяженіе есть опредѣленное наполненіе пространства. Тѣло должно быть осязаемо, его перемѣщеніе и фигура должны быть видимы: движеніе, протяженіе, пространство суть простыя понятія ощущенія, которыя протекаютъ изъ нѣсколькихъ чувствъ вмѣстѣ (осязанія и зрѣнія). Мысленіе и желаніе сѣуть внутреннія душевныя движенія, слѣдовательно воспринимаются только вниканіемъ, поэтому суть простыя понятія вниканія. Радость и горе суть возбужденія души, опредѣляемыя нѣкоторымъ виѣшнимъ впечатлѣніемъ; слѣдовательно они воспринимаются вмѣстѣ вниканіемъ и ощущеніемъ п суть простыя понятія, протекающія въ одно время изъ того и изъ другаго.

То, что мы воспринимаемъ, ни въ какомъ случаѣ не есть сущность вещей, а только ея обнаруженія и свойства. Такъ какъ всякое познаніе есть продуктъ воспріятія, то Локкъ долженъ объявить: существуетъ только познаніе свойствъ, а не сущности вещей. Здѣсь опытная философія, слъузившись въ сенсуализмъ, отрицаетъ метафизику и по-своему антиципируетъ отрицательный итогъ критической философіи. Вотъ точка соприкосновенія между Локкомъ и Кантомъ, различіе между Локкомъ и Бакономъ, который все еще не хотѣлъ уничтожить метафизику. Метафизика хочетъ быть познаніемъ субстанціи вещей. Субстанція есть метафизическое основное понятіе. Что такое субстанція? Не прирожденное или первоначальное понятіе, потому что такихъ нѣтъ, но и не простое, ибо субстанція, какъ вещь въ себѣ, не воспринимается: слѣдовательно это понятіе есть сложное изъ простыхъ понятій, т. е. стринія нашего разума, нѣчто номинальное, а не реальное. Нѣчто объективное, обозначаемое словомъ субстанція, остается темнымъ: это неизвѣстная и непознаваемая сущность вещей. Субстанціи духовъ, тѣлъ, Бога мы не знаемъ, или, излагая локковскіе результаты въ кан-

товскихъ выраженіяхъ: нѣтъ ни раціональной психологіи, ни космологіи, ни теологіи. <sup>1)</sup>

Между тѣмъ Локкъ не былъ ни критическимъ, ни довольно строгимъ, чтобы воздержаться отъ всякаго ближайшаго показанія относительно сокровенной субстанціи вещей. Въ психологіи онъ почти матеріалистъ, въ теологіи деистъ. Онъ въ психологіи залагаетъ то зерно матеріалистическаго ученія о душѣ, которое воспринимаетъ французская философія; въ теологіи онъ развиваетъ далѣе баконовскій деизмъ и открываетъ рядъ англійскихъ деистовъ. Было послѣдовательно, что Локкъ подвергъ сомнѣнію нематеріальность души и самую душу объявилъ матеріальной посредствомъ многозначительнаго «можетъ быть» <sup>2)</sup>. Ибо онъ мыслилъ человѣческій духъ какъ пустую таблицу, которая исписывается извнѣ, слѣдовательно въ сущности какъ впечатлительную вещь, которую привлекаетъ тѣлесная природа. Объ этомъ вышелъ у него споръ съ епископомъ Стиллингфлитомъ, который напалъ на локково ученіе о душѣ, какъ на грубую ересь; вслѣдствіе этого пункта Локкъ былъ объявленъ окончательнымъ матеріалистомъ съ противоположныхъ сторонъ: и Стиллингфлитомъ и Вольтеромъ. <sup>3)</sup> Эта психологическая гипотеза Локка была въ очевидномъ противорѣчій съ его деистическими основоположеніями. Въ теологіи Локкъ опирался на ту же самую точку, которую онъ подвергалъ сомнѣнію въ психологіи: онъ основывалъ свое доказательство бытія Божія на мыслящей, т. е. духовной природѣ человѣческой души. Вкратцѣ доказательство таково: есть духи, слѣдовательно долженъ быть (какъ ихъ причина) вѣчный духъ, такъ какъ изъ бездушнаго никогда не можетъ выйти духовнаго, изъ не-

<sup>1)</sup> «Опытъ о человѣческомъ умѣ», I, гл. 23, § 1—6.

<sup>2)</sup> «Опытъ о человѣческомъ умѣ», IV, гл. 3, § 6.

<sup>3)</sup> Voltaire, «Lettre sur M. Locke» («Lcttr. philos.»).

мыслящаго никогда не выйдет мыслящаго существа. Или, — какъ весьма остроумно заключалъ Локкъ, — вообще не существуетъ никакого мыслящаго существа, или оно существуетъ отъ вѣчности. <sup>1)</sup> Изъ этого заключенія Локкъ образовалъ рациональную теологію, разумную вѣру, которую положительное откровеніе хотя должно превосходить, но которой оно не должно противорѣчить. Онъ отрицалъ достовѣрность противоразумнаго, признаніе откровенія противъ очевидности разума, и въ этомъ отношеніи отвергалъ положеніе Тертулліана, которое Баконъ подтвердилъ. <sup>2)</sup>

Строго говоря, Локкъ долженъ былъ бы остановиться на утвержденіи: нѣтъ никакого познанія о сущности вещей; вся метафизика этого рода есть пустое словонизверженіе; есть только познаніе свойствъ вещей, какъ свойствъ насъ самихъ, такъ и свойствъ тѣлъ внѣ насъ. Объективно это познаніе или нѣтъ? Другими словами: есть ли между познаваемыми свойствами такія, которыя принадлежатъ вещамъ и безъ нашего воспріятія? Объективные свойства принадлежатъ вещамъ въ себѣ, другія принадлежатъ только воспріятымъ вещамъ и суть лишь относительныя, т. е. суть свойства вещей въ отношеніи къ намъ. Первыя Локкъ называетъ первичными, вторыя вторичными (*qualitates primariae* и *secundariae*). Вопросъ поэтому таковъ: есть ли первичныя свойства?

Достовѣрно, что въ насъ самихъ существуютъ представленія и движенія воли, которыхъ мы не воспринимаемъ. И такъ мышленіе и воля суть первичныя свойства человѣческой души. Достовѣрно, что нѣкоторыя свойства тѣлъ принадлежатъ имъ только вслѣдствіе нашихъ воспріятій. Сами по се-

---

<sup>1)</sup> «Опытъ о человѣч. умѣ», IV, гл. 10, § 1—12.

<sup>2)</sup> Тамъ же, гл. 17, § 23 и 24, и гл. 18.



бѣ они ни кислы, ни сладки,—они бываютъ такими только когда мы пробуемъ ихъ на вкусъ; сами по себѣ они ни благовоны, ни зловоны,—они бываютъ такими только вслѣдствіе нашего обонянія. Эти свойства, точно также какъ звуки и цвѣта, суть вторичныя свойства. Но то, что мы тѣлесно осязаемъ, существуетъ не въ одномъ нашемъ осязаніи; что мы осязаемъ и видимъ, существуетъ не въ одномъ нашемъ воспріятіи: это—объективныя воспріятія, которымъ соотвѣтствуютъ дѣйствительныя свойства тѣлъ вѣ насъ. Такого рода первичныя свойства суть поэтому непроницаемость и протяженіе, фигура и подвижность. Всѣ вторичныя свойства по Локку должны быть объясняемы изъ этихъ первичныхъ, т. е. изъ формы, числа и движенія тонкихъ частичекъ тѣлъ. Итакъ Локкъ хотѣлъ, чтобы всѣ свойства тѣлъ объяснялись математически и механически. Такъ объяснялъ ихъ Ньютонъ. Здѣсь яснѣйшимъ образомъ обнаруживается атомистическій образъ мыслей Локка, а изъ него объясняется вполнѣ его теорія первичныхъ свойствъ. Онъ оставилъ тѣламъ только тѣ основныя свойства, которыя принадлежатъ атомамъ, именно непроницаемость, протяженіе и подвижность, онъ не могъ поэтому допустить въ физикѣ никакихъ другихъ способовъ объясненія, кромѣ математическихъ и механическихъ. Объяснять значитъ обосновывать или познавать естественную причинную связь явленій. Субстанція у Локка считалась общимъ понятіемъ, словомъ; напротивъ причинность—реальнымъ отношеніемъ <sup>1)</sup>).

Въ сравненіи съ Бакономъ Локкъ объяснялъ опытъ психологически, и притомъ согласно съ баконовскими принципами—изъ чувственнаго воспріятія. Онъ защищалъ баконовскіе принципы противъ картезіанскихъ и далъ опытной

<sup>1)</sup> «Опытъ». II, 21, § 70, 23, § 2. Гл. 26, § 1 Сравни. III, 6. § 2 и 3.

философіи болѣе опредѣленный и узкій характеръ сенсуализма. Эмпирическое Локкъ считалъ тождественнымъ съ чувственнымъ и сдѣлалъ изъ чувственнаго ограничительный критерій человѣческаго вѣдѣнія. Умъ понимаетъ только чувственное. Что не можетъ быть познано чувственно, то вообще не можетъ быть знаемо: чувственное воспріятіе есть корень и чувственныя вещи суть единственные объекты всякаго человѣческаго познанія. Въ самихъ вещахъ могутъ быть познаваемы только свойства, а не ихъ сущность; изъ этихъ свойствъ лишь немногія объективны по природѣ и принадлежатъ существу вещей. Послѣ того, какъ Локкъ такимъ образомъ объяснилъ и ограничилъ опытъ съ сенсуалистической точки зрѣнія, человѣческое познаніе оказывается сведеннымъ на весьма малый остатокъ объективныхъ составныхъ частей. За познаваемое объективное признаются еще только первичныя свойства тѣлъ и причинная связь явленій. Все другое или непознаваемо, какъ сущность вещей, или есть только чувственное человѣческое воспріятіе, какъ напримѣръ вторичныя свойства тѣлъ. Таковъ точный итогъ Локковской философіи. Спрашивается, можетъ ли строго сенсуалистическая точка зрѣнія надолго удержать въ человѣческомъ вѣдѣніи этотъ послѣдній остатокъ объективныхъ составныхъ частей, или же при дальнѣйшемъ испытаніи должна будетъ отказаться и отъ этихъ двухъ вещей? Спрашивается, вопервыхъ, дѣйствительно ли первичныя свойства тѣлъ объективны, независимы отъ нашего воспріятія? Если нѣтъ, то существуютъ только вторичныя свойства, т. е. человѣческія чувственныя воспріятія, и мы познаемъ не вещи внѣ насъ, а только наши впечатлѣнія, такъ что все человѣческое познаніе вполнѣ субъективно или есть ни что иное, какъ эмпирическое самопознаніе. Спрашивается, вовторыхъ, есть ли причинность предметное отношеніе внѣ нашего воспріятія и независимо отъ

него? Если нѣтъ, то вмѣстѣ съ этимъ разрывается послѣдняя необходимая и объективная связь, которая соединяетъ человѣческія представленія въ познаніе и вмѣстѣ съ этой связкой падаетъ послѣдняя точка опоры нашего вѣдѣнія: опытъ превращается въ случайное воспріятіе и вмѣстѣ съ этимъ опытная философія—въ скептицизмъ. Къ такимъ рѣшеніямъ приходитъ англійская философія, послѣдовательно развивая сенсуалистическую точку зрѣнія: первый шагъ она дѣлаетъ въ ирландцѣ Георгѣ Берклеѣ, второй и послѣдній—въ шотландцѣ Давидѣ Юмѣ. Берклею превращаетъ опытное знаніе въ человѣческо-эмпирическое самопознаніе, Юмъ—въ эмпирическую вѣру. Какъ Гоббсъ составляетъ средину и переходъ между Бакономъ и Локкомъ, такъ Берклею составляетъ средину и переходъ между Локкомъ и Юмомъ. Такъ три націи, соединенныя общимъ британскимъ государствомъ, принимаютъ участіе въ исторіи эмпирической философіи; каждая своимъ представителемъ опредѣляетъ одну изъ поворотныхъ точекъ этой исторіи, которая отъ эмпиризма, основаннаго и развившагося въ Англии, перешла къ скептицизму, предъуготовленному въ Ирландіи и законченному въ Шотландіи. Мы показали, что Гоббсъ и Локкъ были послѣдовательные баконовцы; мы увидимъ, что Берклею есть ни что иное и ни чѣмъ инымъ не хочетъ быть, какъ послѣдовательнымъ Локкомъ, что Юмъ есть ни что иное и ни чѣмъ инымъ не хочетъ быть какъ послѣдовательнымъ Берклеемъ. Эти три англійскіе философа суть современники великихъ національно историческихъ эпохъ, пережитыхъ новой Англіей. Баконъ, основатель эмпиризма, вмѣстѣ непосредственный потомокъ реформаціи, начинаетъ свое поприще вмѣстѣ со вступленіемъ дома Стюартовъ и съ основаніемъ Соединеннаго Государства при Іаковѣ I; Гоббсъ переживаетъ первое низведеніе съ трона Стюартовъ, республику при Кромвелѣ и

реставрацію при Карлѣ II <sup>1)</sup>); эпоха Локка обозначается вторымъ низверженіемъ съ трона Стюартовъ и возведеніемъ оранскаго дома; его «Опытъ о человѣческомъ умѣ» какъ разъ приходится во время англійской революціи, ровно столѣтіемъ раньше французской революціи.

### Ш. Французское просвѣщеніе.

Какъ Гоббсъ и Локкъ коренятся въ Баконѣ, такъ въ Локкѣ коренится французская философія осьмнадцатаго столѣтія: она относится къ англійской какъ колонія къ метрополи. Здѣсь не можетъ быть нашей задачей — ближе изслѣдовать эту колонію и въ частности прослѣдить точки зрѣнія французскаго просвѣщенія. Пропагандистъ Локка есть Вольтеръ; онъ перенесъ во Францію баконовскій образъ мыслей и поставилъ его на мѣсто декартовскаго, который уже до него былъ скептически разрушенъ Петромъ Бэлемъ. Одинъ изъ счастливѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ писателей, какіе только были въ мірѣ, Вольтеръ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ ограниченнѣйшихъ учениковъ локковской философіи, которая и сама не имѣла очень широкихъ взглядовъ. <sup>2)</sup> Никогда такое обиліе ума не соединялось съ такой бѣдностью мыслей. Никогда просвѣщеніе не распространяло своихъ завоеваній такъ быстро и такъ шутя. «Міръ удивлялся, — говоритъ одинъ серьёзный историкъ, — что онъ такъ поумнѣлъ съ помощью этого человѣка въ теченіе тридцати лѣтъ.» <sup>3)</sup> Вольтеръ все видѣлъ и обо всемъ судилъ сквозь Локка, до

<sup>1)</sup> Его «Левіаганъ» имѣлъ цѣлью быть точнымъ выраженіемъ англійской абсолюти. Ср. гл. 41.

<sup>2)</sup> Voltaire, *Traité de métaphysique. Le philosophe ignorant. Oeuvres compl.*, Tom. XL.

<sup>3)</sup> Spittlers *Gesch. der christ. Kirche*, Bd. II, S. 431.



такой степени, что заразилъ этой философіей свои драматическія фигуры, и заставилъ даже героиню своей «христианской трагедіи», свою Заиру говорить такъ, какъ будто она изучала «Опытъ о человѣческомъ умѣ»: она говоритъ о «пустыхъ таблицахъ» ума, которыя исписываются впечатлѣніями свѣта и воспитанія! Всѣ противорѣчія философскаго учителя были у этого весьма воспріимчиваго ученика, и онъ умѣлъ помощью своего таланта сдѣлать ихъ легкими и пріятными. Онъ превратилъ англійскую философію во французскую моду и отнял у нея все, что было въ ней слишкомъ самороднаго или тяжелаго для того чтобы стать модой. Подобно Локку и Вольтеръ былъ, хотя менѣе серьезнымъ и изыскательнымъ, денстомъ, который въ сущности мыслилъ матеріалистически и скептически. Дензмъ далъ ему поводъ къ краснорѣчивымъ изліаніямъ; матеріализмъ позволилъ ему разомъ обнаруживать и *bons sens* и *esprit fort*, а скептическія рѣчи въ устахъ такого человѣка, какъ Вольтеръ, звучали критическимъ остроуміемъ. Систематическій продолжатель Локка есть Кондильякъ, за которымъ слѣдуютъ энциклопедисты и который въ своемъ анализѣ человѣческаго познанія заканчиваетъ сенсуализмъ <sup>1)</sup>. Ибо онъ объясняетъ все человѣческое познаніе только изъ ощущеній. Онъ оставляетъ не выведеннымъ только одно слѣдствіе: матеріализмъ въ голомъ видѣ. Гольбахіанцы развиваютъ его, этотъ голый матеріализмъ въ Ламеттри и въ *Systeme de la nature* <sup>2)</sup>. Исторія баконовской философіи начиная отъ Локка стремится въ Англію къ скептицизму, котораго она достигаетъ въ Юмѣ, во Франціи—къ матеріализму, легкій вѣсъ котораго наполняется легкими талантами, длинный аріергардъ ко-

<sup>1)</sup> Bonnot de Condillac 1715—80. *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, 1746. *Traité des sensations*, 1754.

<sup>2)</sup> *Systeme de la nature*, London 1770.

торыхъ простирается до нашихъ дней и, какъ кажется, оканчивается въ Германіи. Чѣмъ меньше "мыслительной силы требуетъ какая-нибудь философская точка зрѣнія, тѣмъ больше, естественнымъ образомъ, распространеніе, котораго она достигаетъ.

#### IV. Такъ-называемый идеализмъ Берклея. <sup>1)</sup>

Появленіе Берклея между англійскими философами рѣдко понимается правильнымъ образомъ. Большая часть историковъ бывають такъ удивлены тѣмъ, что среди полныхъ реалистовъ встрѣчаютъ повидимому преувеличеннаго идеалиста, что чувствуютъ искушеніе дать ему совершенно иное философское положеніе, чѣмъ то, которое онъ занимаетъ исторически. Въ ошибку такого рода впалъ одинъ значительный историкъ новой философіи, перемѣстившій Берклея изъ ряда англійскихъ философовъ въ рядъ нѣмецкихъ и сопоставившій его съ Лейбницемъ такъ, какъ будто онъ былъ его довершеніе. Берклея есть не послѣдовательный Лейбницъ, а послѣдовательный Локкъ. Съ Лейбницемъ онъ не имѣетъ ни единой исторической точки соприкосновенія; онъ опирается на Локкѣ, какъ Юмъ на немъ. Между Локкомъ и Юмомъ историческое и философское положеніе Берклея представляеть переходное посредствующее звено. Говорили, что Берклея, такъ же какъ и Лейбницъ, оспаривалъ Локка, и изъ этой общей противоположности хотѣли вывести логическое равенство того и другаго; но если двѣ вели-

---

<sup>1)</sup> Георгъ Берклея, епископъ клонскій, 1684 — 1754. Теорія зрѣнія, 1701. Трактатъ, относ. къ принципамъ человѣческаго познанія, 1710. Три разговора между Гиласомъ и Филоноусомъ, 1713. (Theory of vision. A treatise conc. the principles of human knowledge. Three dialogues between Hylas and Philonous).

чины противоположной третьей, то отсюда не слѣдуетъ ихъ равенство. Развѣ Локкъ и Лейбницъ не суть оба—противники Декарта и развѣ вмѣстѣ они не противоположны другъ другу въ томъ же самомъ объектѣ, съ которымъ они борются въ Декартѣ, именно въ ученіи о духѣ? И Лейбницъ такъ же далекъ отъ Берклея, какъ отъ Локка: онъ противорѣчитъ локковскимъ основоположеніямъ, которыя раздѣляетъ Берклея, не согласующійся съ Локкомъ только въ выводахъ. Повидимому здѣсь виновато въ ошибкѣ названіе. Имя «идеализма», носимое берклеевскою философіею, привело многихъ къ тому, что они самого философа стали причислять совершенно не къ тому семейству, къ какому онъ принадлежитъ. Одни хотятъ сдѣлать его сроднымъ съ Кантомъ, другіе съ Лейбницемъ <sup>1)</sup>. И то и другое невѣрно. Если подъ идеализмомъ понимается направленіе, которое идетъ противъ сенсуалистическаго, то ни одно выраженіе столь мало не идетъ къ берклеевской философіи: въ сравненіи съ Локкомъ она не менѣе, а болѣе сенсуалистическая. Локкъ въ глазахъ Бакона не былъ достаточно сенсуалистомъ. Онъ былъ сенсуалистомъ въ своихъ основоположеніяхъ, но не въ своихъ выводахъ: вотъ противорѣчіе, которое Берклея указываетъ и разрѣшаетъ. Локкъ имѣлъ принципъ, что всякое познаніе должно быть чувственнымъ воспріятіемъ, и однако онъ говорилъ о вещахъ, какъ объ объектахъ познанія, которые никакъ не могутъ быть воспринимаемы, какъ напримѣръ матеріальныя субстанціи или тѣла вообще. Онъ имѣлъ номиналистическій принципъ, что общности суть слова, а не вещи; и однако Локкъ признавалъ въ тѣлахъ извѣстныя первичныя свойства, какъ напримѣръ протяженіе, движеніе, твердость. Развѣ матеріальная субстанція или тѣло не есть отвлеченное понятіе,

---

<sup>1)</sup> Первая рецензія критики чистаго разума Гарве. Gött. gel.-Anz. 1782. Erdmann's Geschichte der neuern Philos. II, 2. S. 173 ff.

не есть пустая всеобщность? Развѣ протяженіе, движеніе, твердость не суть общія, отвлеченныя понятія, о которыхъ Локкъ на основаніи своихъ собственныхъ принциповъ долженъ бы былъ объявить, что они суть слова, а не вещи, не объективныя свойства, не дѣйствительныя, воспринимаемыя существованія? Но онъ говорилъ противное: онъ, взятый въ его собственномъ смыслѣ, слишкомъ мало сенсуалистъ, слишкомъ мало номиналистъ. Нечувственное онъ признавалъ за воспринимаемое, всеобщее за дѣйствительное.

1. Вещи какъ воспріятія.

На эту точку Берклея обращаетъ все свое остроуміе, все свое вниманіе, изощренное номинализмомъ. Нѣтъ вещей или тѣлъ вообще, а есть только единичныя, чувственно воспринимаемыя вещи; нѣтъ общихъ тѣлъ точно также какъ нѣтъ общихъ треугольниковъ; существующій треугольникъ всегда бываетъ нѣкоторый опредѣленный, или прямоугольный, или остроугольный или тупоугольный. Точно такъ нѣтъ общаго протяженія, движенія, твердости, но всякое мыслимое протяженіе есть нѣкоторое опредѣленное или великое или малое, всякое движеніе есть или быстрое или медленное, всякая тѣлесная непроницаемость—есть или жесткая или мягкая. Но всѣ величинныя различія какъ въ протяженіи, такъ и въ движеніи суть очевидно относительныя опредѣленія; если я измѣняю свою точку зрѣнія или если я изощряю свой глазъ посредствомъ инструмента, вещи являются мнѣ больше или меньше. Итакъ величина и малость суть человѣческія явленія зрѣнія, какъ свѣтъ, фигура, цвѣтъ; они существуютъ только въ моемъ воспріятіи, и такъ какъ каждое мыслимое протяженіе имѣетъ извѣстную величину, безъ которой оно вообще не существуетъ, то само протяженіе не есть объективное свойство вещей, а только одно мое воспріятіе. Тоже самое



справедливо относительно движенія и относительно твердости: тѣло бываетъ жестко или мягко, но жесткость и мягкость суть только человѣческія явленія ощущенія и столь же мало существуютъ внѣ нашего чувствующаго воспріятія, какъ звуки внѣ нашего уха, цвѣта внѣ нашего глаза, сладость и кислота внѣ нашего вкуса. Итакъ то, что Локкъ называлъ первичными свойствами, не существуетъ. Итакъ существуютъ, говоря локковскимъ языкомъ, только вторичныя качества <sup>1)</sup>. Другими словами—всѣ воспріемлемыя свойства вещей — вторичны, т. е. они существуютъ не внѣ насъ, а въ насъ. Если же все воспринимаемое существуетъ въ насъ, то что есть внѣ насъ? Вещи—гласить отвѣтъ. Но вещей вообще нѣтъ, а есть только единичныя чувственныя вещи. Что такое чувственныя вещи, если я отвлеку отъ нихъ все чувственное или воспріемлемое? Что такое желѣзное кольцо, если я отниму отъ него желѣзо? Ничто. Вотъ что такое вещи, если я отвлеку отъ нихъ человѣческое воспріятіе. Невоспріемлемыя вещи суть ничто. Подобное ничто суть тѣла и матерія вообще, буду ли я ихъ разсматривать какъ оригиналъ моихъ воспріятій, какъ ихъ причину, какъ ихъ орудіе или какъ-нибудь иначе. По вычитаніи всѣхъ чувственныхъ качествъ, по вычитаніи всѣхъ человѣческихъ воспріятій матерія=ничто <sup>1)</sup>. Невоспріемлемыя вещи суть неслышимыя звуки, невидимыя цвѣта, т. е. невозможности. Воспринимаемыя вещи суть ни что иное, какъ чувственныя воспріятія, также какъ цвѣта суть ничто иное, какъ явленія зрѣнія. Такимъ образомъ Берклей своей номиналистической критикой локковой философіи приходитъ къ положенію: существуютъ только чувственныя воспріятія, т. е. «существуютъ только воспріемлющія и воспринимаемыя (воспрі-

---

<sup>1)</sup> См. первый разговоръ между Гиласомъ и Филоноусомъ.

<sup>2)</sup> Второй разговоръ.

емлемья) существа.» <sup>1)</sup> Воспринимающее существо онъ, какъ и Локкъ называетъ духомъ, воспринимаемый объектъ онъ, какъ и Локкъ, называетъ представленіемъ или идеей. И въ этомъ смыслѣ Берклей говоритъ: существуютъ только духи и идеи. Это положеніе называютъ «берклеевскимъ идеализмомъ»; въ дѣйствительности это только доведенный до конца локковскій сенсуализмъ, доведенный до конца баконовскій номинализмъ. Это—сознательная противоположность всякой идеалистической философіи по платоновскому прообразу. Эта философія превращаетъ вещи въ идеи. Напротивъ Берклей справедливо заставляетъ своего Филоноуса сказать: «я превращаю не вещи въ идеи, а идеи въ вещи». <sup>2)</sup> Вещи у Берклея всегда суть чувственные вещи, а чувственные вещи тоже самое, что чувственные впечатлѣнія или воспріятія. Иногда онъ говоритъ даже прямо: идеи или чувственные впечатлѣнія. Такъ Филоноусъ объясняетъ своему собесѣднику матеріалисту: «я вижу эту вишню, я ее осязаю и смакую; я убѣжденъ, что ничто не даетъ себя ни видѣть, ни смаковать, ни осязать; слѣдовательно она дѣйствительна. Отнимите смѣшанные ощущенія мягкости, влажности, красноты, кислоты и сладости, и вы отнимите вишню, ибо она не есть какое-либо существо, различное отъ этихъ ощущеній. Вишня, говорю я, есть ни что иное, какъ совокупность чувственныхъ впечатлѣній или идей, которыя мы воспринимаемъ нашими различными чувствами». <sup>3)</sup> Но почему Берклей называетъ вещи идеями, тогда какъ онъ однакоже понимаетъ ихъ въ сенсуалистическомъ смыслѣ? Для того, чтобы было ясно, что вещи суть факты въ насъ, а не существуютъ внѣ насъ. Воспріятія существуютъ только въ насъ, и возможны только посредствомъ природы

---

<sup>1)</sup> Третій разговоръ.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

<sup>3)</sup> Третій разговоръ.

воспринимающей способности. Но что такое эти факты по вычету воспринимаемых качеств? Они — ничто. Итак, они существуют и находятся только въ насъ, т. е. они, какъ и самое воспріятіе, существуютъ только въ воспринимающемъ существѣ. Быть воспріятымъ у Берклея значить существовать. Какъ номиналистъ, Берклею говорить: не существуетъ ничего невоспринимаемаго (всеобщаго); какъ сенсуалистъ: не существуетъ ничего воспринимаемаго кромѣ воспріятія, ничего чувственнаго, кромѣ чувствъ; а что не существуетъ никакого воспріятія внѣ воспринимающаго существа, — это разумѣется само собой. Изъ номиналистическаго основоположенія просто вытекаетъ такъ-называемый идеализмъ Берклея: если нѣтъ ничего невоспринимаемаго, то существуетъ только воспринимаемое, т. е. только воспринимаемые объекты и воспринимающіе субъекты. Первые суть идеи, вторые — духи: отсюда положеніе, что существуютъ только идеи и духи. Это не дѣлаетъ никакой перемѣны въ естественномъ состояніи человѣческаго познанія. Берклею сознаетъ свое полное согласіе съ обыкновеннымъ способомъ разсматриванія вещей, который съ его стороны подтверждается. Только то, что онъ называетъ вещами, онъ хочетъ называть идеями или вещами въ насъ, которыя поэтому столь же дѣйствительно и основательно существуютъ, какъ несмысленный человѣкъ воображаетъ, что природа существуетъ внѣ насъ.

## 2. Воспріятія какъ вещи.

Мы ощущаемъ не самыя вещи, а только ихъ изображенія въ насъ, мы ощущаемъ только наши впечатлѣнія: вотъ положеніе, котораго вовсе не нужно доказывать Берклею, такъ какъ оно вполне признается каждымъ. Но большая часть лю-

дей думаютъ, что за этими впечатлѣніями существуютъ дѣйствительныя вещи, что эти вещи составляютъ какъ-бы оригиналы, которые изображаются и отражаются въ нашихъ чувствахъ. Это мнѣніе хочетъ разрушить Берклей: вѣру въ оригинальныя вещи виѣ насъ. Ихъ мнимыя изображенія суть чувственныя впечатлѣнія, наши воспріятія. Отнимите теперь отъ какой-нибудь вещи эти впечатлѣнія, эти наши воспріятія, что останется? Ничто! Итакъ что же такое мнимая оригинальная вещь? Ничто и опять ничто! Итакъ что же такое мнимое изображеніе? Оно есть самый оригиналъ; наши воспріятія суть дѣйствительныя вещи; поэтому Берклей говоритъ: я превращаю идеи (воспріятія) въ вещи. Въ природѣ вещей онъ очевидно вовсе ничего не измѣняетъ, онъ исправляетъ только нашъ взглядъ на нихъ. То, что вы всѣ, — такъ могъ бы сказать Берклей, — считаете за образы, суть самыя вещи; а что вы считаете за дѣйствительныя вещи, то—ничто! Къ этому одному пункту сводятся всѣ его объясненія, всѣ его доказательства. Очень просто доказательство того, что мнимые образы суть вещи, а мнимые оригиналы ничто. Если я отниму отъ вещей ихъ воспринимаемыя и воспринятыя свойства, т. е. наши впечатлѣнія, то каждая безъ исключенія будетъ ничто. А между тѣмъ онѣ должны бы оставаться тѣмъ, что есть, еслибы отнятыя впечатлѣнія были только ихъ изображенія.

Наши воспріятія суть вещи: вотъ самая строгая и краткая формула для точки зрѣнія Берклея. Еслибы они были только образы вещей, то изъ этого необходимо слѣдовало бы, что наше познаніе обманчиво и ничтожно, что мы познаемъ только видимость вещей, а не самыя вещи. Вѣра въ оригинальныя вещи виѣ насъ, если будетъ проведена послѣдовательно, порождаетъ скептицизмъ. Поэтому Берклей думаетъ, что онъ здѣсь разрушилъ основаніе скептицизма; онъ направлялъ свои разговоры противъ скептиковъ и не



зналъ, что самъ онъ на своей точкѣ зрѣнія пыталъ зерно скептицизма, которое и было развито послѣ него однимъ остроумнымъ человѣкомъ.

Къ обыкновеннымъ возраженіямъ Берклей вполнѣ готовъ и искусно побиваетъ ихъ. Если наши воспріятія суть самыя вещи, то можно возразить: итакъ солнце дѣйствительно обращается вокругъ земли, палка въ водѣ дѣйствительно переломлена, и тысячу подобныхъ вещей. На это Берклей отвѣчаетъ: конечно солнечное движеніе есть дѣйствительное воспріятіе, оно есть законное явленіе въ глазахъ обитателя планеты. Но развѣ можно отсюда выводить, что то же самое явленіе будетъ воспріято и съ другой точки зрѣнія, удаленной отъ земли? Невѣрно, неосновательно въ этомъ случаѣ только то, что выводятъ изъ воспріятія, а не самое воспріятіе.

### 3. Богъ какъ источникъ воспріятій.

Если такимъ образомъ наши воспріятія или идеи суть самыя вещи, то природа новидимому улетучивается въ одни образованія человѣческаго духа и теряетъ свою твердость. Какимъ образомъ тогда различаются эти идеи отъ простыхъ идей, вещи отъ выдумокъ, законмѣрный порядокъ природы отъ игры человѣческой фантазіи? Гдѣ различіе между дѣйствительностью и видимостью? Наши фантазіи, которыя суть одни идеи, дѣлаются нами самими; вещи, которыя суть истинныя идеи, нами не дѣлаются: онѣ даны намъ какъ факты, онѣ суть данныя, причина которыхъ не мы сами, не вещи внѣ насъ, причиною которыхъ слѣдовательно не можетъ быть ничто, кромѣ Бога. Какъ вѣра въ оригинальныя вещи внѣ насъ ведетъ къ скептицизму, такъ убѣжденіе, что воспріятія или идеи суть дѣйствительныя вещи, ведетъ къ Богу и слѣдовательно къ религіи. Такимъ образомъ Берклей думалъ, что онъ утвердилъ религію, разрушивъ основаніе

скептицизма; онъ направлялъ свои разговоры вмѣстѣ и противъ скептиковъ и противъ атеистовъ. Однимъ словомъ: Берклей признаетъ чувственно воспріимлющее познаніе, и въ послѣдней инстанціи объясняетъ его изъ Бога, такъ какъ онъ не можетъ объяснить его изъ вещей или матеріальныхъ существъ, которыя имъ отрицаются. Въ этомъ отношеніи Берклей имѣетъ нѣкоторое сродство съ Малевбраншемъ, и его можно бы сравнить съ нимъ, еслибы мы вздумали сравнить Локка съ Декартомъ. Но въ главной точкѣ они другъ другу противоположны; Берклей въ принципѣ отрицаетъ то, что Малевбраншъ въ принципѣ признаетъ: матерію какъ сущность внѣ духа. Въ этомъ заключалось различіе между тѣмъ и другимъ, различіе, исключавшее всякое соглашеніе. Рассказываютъ, что будто словесный споръ съ Берклеемъ, посѣтившимъ Малевбранша, когда тотъ былъ на смертномъ одрѣ, ускорилъ смерть Малевбранша.

Мы замѣтили въ Локкѣ двоякое противорѣчіе; что онъ отрицалъ метафизику или онтологию, какъ ученіе о сущности вещей, и однакоже высказывалъ (хотя не безъ колебанія) извѣстныя сужденія о субстанціи души, тѣлѣ, Бога; что съ одной стороны онъ сомнѣвался въ существованіи человѣческаго духа, съ другой — утверждалъ существованіе божіе, и доказывалъ его изъ факта человѣческаго духа. Такимъ образомъ въ Локкѣ противорѣчащимъ образомъ соединены деизмъ и матеріализмъ. Берклей избѣгаетъ и того и другаго противорѣчія: онъ превращаетъ онтологию безъ остатка въ психологию, ибо онъ превращаетъ всѣ вещи въ чувственные воспріятія; онъ рѣшительный деистъ, рѣшительный противникъ матеріализма, который имъ опровергается и въ принципѣ и въ выводахъ. Вотъ различіе между Берклеемъ и Локкомъ. Это не будетъ, какъ обыкновенно думаютъ, различіе между идеалистомъ и реалистомъ, а въ полномъ смыслѣ отношеніе здѣсь такое: Берклей не менѣе, а болѣе сенсуалистиченъ,

чѣмъ Локкъ, и настолько же болѣе реальность. И именно потому Берклей менѣе матеріалистиченъ, чѣмъ Локкъ, или скорѣе онъ вовсе не матеріалистиченъ; онъ возстаетъ противъ матеріализма, онъ хочетъ предохранить сенсуалистическую философію отъ великаго заблужденія, отъ вырожденія въ матеріализмъ, заблужденія, которому положилъ основаніе Локкъ и которое было развито французами. По пониманію Берклея сенсуализмъ обращается въ прямую противоположность матеріализму. И справедливо, ибо если все есть чувственное воспріятіе, то вещество, какъ его признаютъ его философскіе толкователи, есть ни что иное, какъ пустое слово, такъ какъ, очевидно, чувственного воспріятія этого вещества не существуетъ. Этотъ взглядъ составляетъ основную мысль, руководящую точку зрѣнія всей берклеевской философіи. Естественно было, что обыкновенное пониманіе, прикинувшее къ Локку, слѣдовало матеріалистическому движенію и возстало противъ Берклея; да и не трудно было, держась однихъ его словъ, сдѣлать изъ антиматеріалистическаго направленія Берклея полоумный идеализмъ, который можно было опровергать шутя. Остроуміе Вольтера было здѣсь въ своей сферѣ. Онъ потѣшался надъ Берклеемъ и опровергалъ его такъ легко, какъ онъ привыкъ говорить обо всѣхъ философахъ. Одинъ Локкъ былъ въ его глазахъ истинный философъ, но онъ и его никогда основательно не зналъ, иначе онъ долженъ былъ бы узнать его въ Берклеѣ. «Десять тысячъ пушечныхъ ядеръ и десять тысячъ убитыхъ людей,—говоритъ Вольтеръ,—по Берклеевской философіи суть десять тысячъ идей», <sup>1)</sup> и думаетъ, что этимъ онъ опровергъ его, какъ будто Берклей не зналъ такихъ возраженій и не устранялъ ихъ. Вольтеръ долженъ бы былъ ска-

---

<sup>1)</sup> Сравн. Voltaire, Dict. phil., Art. Corps.

зять, что не воспринимается въ одномъ пушечномъ ядрѣ, тогда онъ опровергъ бы Берклея; десять тысячъ мы бы ему подарили!

Если мы подведемъ итогъ берклевской философіи, то она вытекаетъ изъ положенія, что чувственныя воспріятія суть вещи: положеніе, которое само есть ни что иное, какъ заключеніе и послѣдній выводъ сенсуализма. Если воспріятія суть вещи, то слѣдуетъ, что всякое человѣческое познаніе въ сущности есть эмпирическое самопознаніе, что мы вообще познаемъ только наши собственныя данныя состоянія, что всякій опытъ можетъ быть только самонаблюденіемъ. Берклей ничего болѣе и не сдѣлалъ, какъ только констатировалъ этотъ фактъ. Если всякое познаніе равняется опыту, какъ сказалъ Баконъ, если всякій опытъ равняется чувственному воспріятію, какъ сказалъ Локкъ, то мы должны вывести отсюда, вмѣстѣ съ Берклеемъ, что мы ничего не познаемъ кромѣ нашихъ впечатлѣній, что наши впечатлѣнія суть самыя вещи, что слѣдовательно познаніе вещей, будучи точно изслѣдовано, равняется нашему самопознанію или, лучше сказать, самонаблюденію. То, что мы познаемъ, суть дадныя факты. Наше познаніе есть поэтому опытъ: Кантъ судилъ очень правильно, говоря, что берклевскій идеализмъ эмпирическаго свойства, и что Гарве не понимаетъ ни этой философіи, ни кантовской, такъ какъ онъ не понимаетъ различія той и другой. Факты, которые мы познаемъ на опытѣ, суть наши воспріятія, но не наше произведеніе: они суть дѣло Божіе, слѣдовательно въ послѣднемъ основаніи—чудо. Такимъ образомъ человѣческой опытъ, потерявъ вещи внѣ себя, становится нѣкоторымъ непонятнымъ фактомъ, какъ жизнь по пониманію окказионалистовъ. Если философія не хочетъ здѣсь навсегда остановиться, то она должна подвергнуть сомнѣнію это чудо и такимъ обра-



зомъ поколебать твердость человѣческаго познанія въ послѣднемъ его основаніи.

#### У. Скептицизмъ Юма. <sup>1)</sup>

Юмъ подводитъ отрицательный итогъ англійской философіи со временъ Бакона. Онъ принимаетъ всѣ результаты своихъ предшественниковъ, но только не заставляетъ религію уплатить послѣдній дефицитъ философіи, а относитъ его на счетъ человѣческой способности познать. Юмъ, вмѣстѣ съ Бакономъ, убѣжденъ, что всякое познаніе должно быть опытомъ; вмѣстѣ съ Локкомъ, что всякій опытъ есть чувственное воспріятіе; вмѣстѣ съ Берклемъ, что чувственные воспріятія суть единственные объекты нашего познанія. Итакъ, заключаетъ Юмъ, очевидно все человѣческое познаніе состоитъ въ томъ, что мы воспринимаемъ въ насъ извѣстныя впечатлѣнія. Куда же дѣвается его объективность? Куда дѣвается его необходимость? И если человѣческое познаніе лишено этихъ двухъ свойствъ, то куда дѣвается оно само?

##### 1. ОБЪЕКТЫ ПОЗНАНІЯ.

Всѣ наши представленія, по Юму, суть чувственные впечатлѣнія или оставшіяся отъ нихъ отраженія. Они отличаются только степенями, т. е. бываютъ сильнѣе или слабѣе, имѣютъ ббльшую или меньшую живость. Самыя живыя представленія суть сами чувственные впечатлѣнія, самыя

---

<sup>1)</sup> Давидъ Юмъ 1711 — 1776. Трактатъ о человѣческой природѣ, 1739. Исслѣдованіе относительно человѣческаго ума, 1748. (A treatise of human nature etc. An enquiry concerning human understanding).

слабыя суть мысли или идеи. Чувственные впечатлѣнія суть первоначальныя представленія, идеи суть производныя и притомъ всѣ безъ исключенія. Нѣтъ ни одной идеи, которая бы не произошла изъ нѣкотораго впечатлѣнія: такъ судитъ Юмъ, какъ истый философъ локковскаго направленія. Слѣдовательно идея относится къ впечатлѣнью какъ копія къ оригиналу. И объяснить идею значитъ, поэтому, указать впечатлѣніе, котораго эта идея составляетъ копію, которое есть оригиналъ этой идеи. Наши впечатлѣнія суть оригиналы всѣхъ нашихъ представленій: такъ судитъ Юмъ, какъ мыслитель, усвоившій себѣ берглевскія изысканія. Имѣютъ ли наши впечатлѣнія своими оригиналами вещи внѣ насъ, — это вопросъ, мало занимающій Юма. Ибо, положимъ, что существуютъ, такія оригинальныя вещи; — въ такомъ случаѣ познаніе ихъ было бы лишь тогда возможно, еслибы существовали о нихъ ясныя представленія въ насъ, т. е. явственные впечатлѣнія. Но откуда мы можемъ это знать? Мы могли бы это знать только посредствомъ нѣкотораго впечатлѣнія; между тѣмъ не существуетъ ни одного такого впечатлѣнія, которое бы рѣшало вопросъ о ясности впечатлѣнія или объ отношеніи между вещью и впечатлѣніемъ. Итакъ во всякомъ случаѣ человѣческой природѣ не достаетъ критерія, который одинъ могъ бы удостовѣрять въ объективности нашихъ представленій.

Если поэтому существуетъ познаніе, то его объекты суть только представленія, которыя сами суть ни что иное, какъ копіи впечатлѣній: такимъ образомъ мы понимаемъ только свои впечатлѣнія, а не объективное свойство вещей. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ никакого объективнаго познанія. Этимъ наполовину уже высказанъ скептицизмъ. Отсюда слѣдуетъ само собой, что нѣтъ никакого познанія сверхчувственнаго; сверхчувственное не производитъ на насъ никакого впечатлѣнія: поэтому мы не имѣемъ о немъ никакого познанія. Въ

этомъ смыслѣ всякая метафизика есть невозможная наука <sup>1)</sup>).

## 2. МАТЕМАТИКА И ОПЫТЪ.

Итакъ, ясно: мы познаемъ только одни наши представленія, которыя основываются на впечатлѣніяхъ. Но мы познаемъ наши впечатлѣнія только такъ, что мы ихъ соединяемъ, воспринимаемъ ихъ согласіе или несогласіе. Каждое познаніе есть необходимое соединеніе представленій. Что необходимо? То, что должно быть такъ, какъ оно есть, противное чему невозможно, противъ чего не существуетъ никакого противорѣчія. Необходимое есть чуждое противорѣчія. Чуждъ противорѣчія принципъ тождества, по которому вещь есть то, что она есть; по которому ей принадлежать все признаки, какіе она имѣетъ, и признаки этихъ признаковъ. Итакъ тѣ представленія связаны необходимо, изъ которыхъ одно содержится въ другомъ, изъ которыхъ одно можетъ быть выведено изъ другаго. Итакъ всякое то сужденіе необходимо, которое, подобно принципу тождества, вызываетъ одобреніе въ силу простаго анализа иъ котораго представленія, всякое такое соединеніе представленій, которое происходитъ посредствомъ одного умозаключенія. Такимъ образомъ судитъ и заключаетъ математика. Ея сужденія—аналитическія, ея заключенія—силлогистическія, ея познанія—демонстративныя <sup>2)</sup>).

Напротивъ, не такъ, какъ математика, судитъ опытъ въ исторіи и природѣ. Онъ связываетъ различные факты, различные представленія, изъ которыхъ одно не содержится въ другомъ, слѣдовательно не можетъ быть изъ него почерпну-

---

<sup>1)</sup> Юмъ. Исслѣдованіе и пр. Отдѣлы I и II.

<sup>2)</sup> Юмъ. Исслѣдованіе и пр. Отд. IV.

то помощью анализа, а соединяется съ нимъ посредствомъ синтеза. Итакъ, есть ли въ опытѣ необходимый синтезъ? Наши представленія, по Юму, могутъ быть связываемы троякимъ образомъ: по ихъ подобію, по сосѣдству или по связи въ пространствѣ и времени, и наконецъ по причинности или связи причины и дѣйствія<sup>1)</sup>.

Изъ этихъ трехъ связующихъ средствъ характеръ необходимости, или притязаніе на такой характеръ, имѣетъ только причинность; ибо ясно, что подобныя или сосѣднія во времени и пространствѣ представленія не связаны необходимо, такъ чтобы вмѣстѣ съ однимъ должно было полагаться другое. Итакъ вопросъ таковъ: причинность есть ли необходимая связь? Въ этомъ вопросѣ лежитъ центръ тяжести юмовскаго изслѣдованія. Несомнѣнно, что всё познавательныя сужденія суть или аналитическія или синтетическія. Аналитическія суть чистыя разумныя сужденія, каковы математическія. Синтетическія суть опытыя сужденія. Ихъ синтезъ состоитъ въ причинности. Необходима она или нѣтъ?

### 3. Опытъ какъ прозвѣдкнне причинности.

Причинное соединеніе идей необходимо, если оно чуждо противорѣчія. Оно чуждо противорѣчія, если посредствомъ одного анализа представленія А можно найти, что А есть причина или сила, которая производитъ В. Но какъ бы мы основательно ни анализировали А, мы никогда не найдемъ въ немъ В, или силы, которою А дѣйствуетъ на В. В не содержится въ А, дѣйствіе не содержится въ причинѣ, сила А не содержится въ представленіи А. Слѣдовательно ни въ

---

<sup>1)</sup> Юмъ. Изслѣдованіе и пр. Отд. III.



какомъ случаѣ изъ причины нельзя выводить дѣйствія, или—причинная связь различныхъ представленій не можетъ быть познана простымъ умозаключеніемъ, слѣдовательно посредствомъ чистаго разума. Возьмемъ представленіе огня. Простой анализъ этого представленія никакъ мнѣ не объяснитъ, какое дѣйствіе производитъ огонь на дерево, никакъ не покажетъ мнѣ силы и вліянія огня на другія вещи. Возьмемъ представленіе шара; я никакимъ умозаключеніемъ не могу вывести изъ его понятія, какое движеніе этотъ шаръ сообщитъ другому, съ которымъ онъ столкнется. Такъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ. Слѣдовательно отношеніе между причиной и дѣйствіемъ не есть чуждое противрѣчія, слѣдовательно не есть тождественное. Слѣдовательно причинность не есть разумное понятіе, или не есть понятіе *a priori*. Отъ причины А къ дѣйствію В нѣтъ никакого заключенія, ибо заключенія вообще возможны только посредствомъ среднихъ понятій. А гдѣ среднее понятіе между причиной и дѣйствіемъ? Гдѣ среднее понятіе между однимъ опытомъ и другимъ подобнымъ? <sup>1)</sup>).

Между тѣмъ мы употребляемъ причинное соединеніе во всѣхъ нашихъ эмпирическихъ сужденіяхъ. Мы постоянно заключаемъ отъ причинъ къ дѣйствіямъ, отъ подобныхъ причинъ къ подобнымъ дѣйствіямъ. Итакъ на понятіи причинности основывается наше истинное познаніе. На чемъ основывается это понятіе? Такъ какъ оно не есть *a priori*, то оно должно основываться на нѣкоторой данной *a posteriori*. На какой же? Всѣ понятія, безъ исключенія, опираются на чувственныхъ впечатлѣніяхъ, которыхъ они суть отпечатки. Нѣтъ ни одного, котораго оригиналомъ не было нѣкоторое впечатлѣніе. Итакъ, что за впечатлѣніе, копія кото-

---

<sup>1)</sup> Юмъ. Исслѣдованіе и пр. Отд. VI, часть 2.

раго есть понятіе причинности? Этотъ вопросъ составляетъ средоточіе юмовской задачи.

Каждое впечатлѣніе есть фактъ, который мы воспринимаемъ. Но связи, которая соединяетъ факты, мы не воспринимаемъ. Мы видимъ молнію и слышимъ громъ, но не то вліяніе, которое здѣсь имѣетъ мѣсто, не ту силу, которою первое изъ этихъ явленій вызываетъ второе. Мы узнаемъ дѣйствіе, но не дѣйствованіе, не причину, не силу. Въ эту минуту мы чувствуемъ себя расположенными къ извѣстному представленію, затѣмъ происходитъ это представленіе въ нашей душѣ, затѣмъ вотъ это движеніе въ нашемъ тѣлѣ. Но для насъ остается сокрыта самая сила, которою воля вызываетъ въ душѣ представленіе, въ тѣлѣ движеніе. Отъ этой силы нѣтъ никакого впечатлѣнія, слѣдовательно нѣтъ никакой ея идеи. Итакъ нѣтъ никакого впечатлѣнія, отпечаткомъ котораго могла бы быть идея причинности. Вотъ великое, открытое Юмомъ затрудненіе, дѣлающее подозрительнымъ понятіе причинности. Каждое понятіе требуетъ нѣкотораго впечатлѣнія, къ которому оно относится какъ копія къ оригиналу. Но нѣтъ никакого впечатлѣнія, ни внутренняго, ни внѣшняго, о которомъ бы можно было сказать: вотъ оригиналъ для понятія причины, причинности! Такимъ образомъ это понятіе, отъ котораго зависятъ все наше эмпирическое познаніе, становится дѣйствительною загадкой. Оно не можетъ быть найдено однимъ умомъ; точно также, повидимому, его не порождаетъ какое-нибудь впечатлѣніе. Оно не есть *a priori*; столь же мало, повидимому, оно есть *a posteriori*. Откуда же оно?

Имѣетъ силу такая дилемма: или мы должны отказаться вмѣстѣ съ причинностью отъ всякаго опытнаго познанія вообще, какъ отъ невозможнаго, и считать его непонятнымъ, или же мы должны объяснить это понятіе изъ нѣкотораго впечатлѣнія. Но этого впечатлѣнія не дано нигдѣ. Итакъ,

если оно вообще существуетъ, то должно происходить постепенно, должно быть нѣкоторымъ возникшимъ впечатлѣніемъ, которое образуется изъ данныхъ. Какъ это возможно?

#### 4. Причинность какъ произведеніе опыта.

##### Привычка и въри.

Если предположимъ, что за впечатлѣніемъ А слѣдуетъ впечатлѣніе В, то въ этой единичной послѣдовательности будутъ связаны два факта. Они связаны, но не соединены. Соединены они были бы тогда, еслибы В такъ было приковано къ А, что необходимо слѣдовало бы за нимъ, какъ за предшествующимъ. Никогда еще человѣкъ не заключалъ, что всегда произойдетъ то, что разъ произошло. Но если предположимъ, что эта послѣдовательность повторяется, что за впечатлѣніемъ А, каждый разъ когда мы его имѣемъ, слѣдуетъ В, то изъ единичной связи выйдетъ нѣкоторая пребывающая связь. При такой пребывающей связи, испытываемой нами въ нашихъ впечатлѣніяхъ, мы постепенно привыкаемъ къ тому, что переходимъ отъ впечатлѣнія А къ В, что когда наступаетъ первое—ожидаемъ втораго: именно ожидаемъ, что за А будетъ слѣдовать В, потому что оно до сихъ поръ постоянно слѣдовало за нимъ. Изъ перехода отъ одного представленія къ другому посредствомъ продолжающагося повторенія той же послѣдовательности выходитъ привычный переходъ. Что въ одномъ случаѣ покажется только связаннымъ, то во многихъ подобныхъ случаяхъ является соединеннымъ. Соединеннымъ вотъ почему: потому что мы привыкли къ этой связи <sup>1)</sup>. Эта привычка, какъ всѣ привычки, состоитъ въ нѣкоторомъ

---

<sup>1)</sup> Юмъ. Исслѣдованіе и пр. Отд. VII, часть 2.

часто повторенномъ опытѣ. Мы такъ часто испытываемъ послѣдовательность двухъ впечатлѣній или фактовъ, что наконецъ наше воображеніе невольно находитъ себя расположеннымъ при одномъ впечатлѣніи ожидать другаго, переходить отъ А къ В. Я нахожу себя неволью (къ чему либо) расположеннымъ, т. е. я это чувствую: каждая привычка основывается на чувствѣ. Это чувство есть также впечатлѣніе, не первоначально данное, а постепенно возникшее: и это впечатлѣніе, это чувство образуетъ оригиналъ, копія котораго есть идея причинности. Въ силу этого чувства я хотя иногда не могу знать или доказать соединеніе двухъ фактовъ, но я вѣрю чувствомъ въ ихъ связь; я по невольному чувству, какъ бы инстинктивно ожидаю, что когда является одинъ фактъ, то другой непременно явится; я вѣрю въ ихъ послѣдовательность. Эта вѣра хотя не очевидна и не демонстративна, какъ заключеніе разума, но она производитъ наши опытные умозаключенія и образуетъ основаніе всякой эмпирической увѣренности <sup>1)</sup>.

Такъ разрѣшаетъ Юмъ свою задачу. Всякое человеческое познаніе есть или демонстративное (какъ математика), или эмпирическое. Всякое эмпирическое познаніе состоитъ въ причинномъ соединеніи фактовъ. Понятіе причинности основывается на нѣкоторой вѣрѣ, эта вѣра на чувствѣ, это чувство на нѣкоторой привычкѣ, которая сама состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ нѣкоторомъ часто повторенномъ опытѣ. Итакъ нѣтъ никакого познанія, которое было бы объективно и необходимо. Оно не объективно, потому что объекты нашего познанія суть только наши впечатлѣнія и ихъ представленія. Оно не необходимо, ибо основаніе нашего познанія есть не аксіома, а нѣкоторая вѣра. Скептицизмъ высказался впол-

---

<sup>1)</sup> Юмъ. Исслѣдованіе и пр. Отд. V, части 1 и 2. Сравни. Отд. VII, часть 2.



нѣ. Сомнѣніе въ познаніи слѣдуетъ изъ того взгляда, что основаніе всѣхъ нашихъ эмпирическихъ заключеній есть не что иное, какъ вѣра: на этой-то вѣрѣ основывается это сомнѣніе. Самъ Юмъ называетъ свою точку зрѣнія «умѣреннымъ скептицизмомъ», такъ какъ онъ не стремится ничего измѣнить въ фактическомъ состояніи человѣческаго познанія, насколько оно есть опытъ, а хочетъ только выяснитъ взглядъ на него <sup>1)</sup>. Онъ хочетъ только показать намъ руководящую нить, которой мы фактически слѣдуемъ во всѣхъ нашихъ познаніяхъ. Юмъ очень хорошо знаетъ, «что природа могущественнѣе, чѣмъ сомнѣніе»: что люди никогда не перестанутъ дѣлать опыты, основывать на нихъ познанія и считать эти познанія за непоколебимыя истины, по которымъ они дѣйствуютъ — какъ бы остроумно ни доказалъ имъ скептикъ ихъ неосновательность <sup>2)</sup>. Юмъ не хочетъ сдѣлать бѣдище или непригодище изъ сокровища человѣческаго познанія, а только показать намъ средства, которыми мы приобрѣли эти сокровища и которыми одними можемъ дѣйствительно умножать приобрѣтенныя. Онъ объясняетъ истинное основаніе человѣческаго познанія. Его скептицизмомъ разрушается только воображаемое основаніе, мнимая способность, которая никогда не даетъ намъ плодотворныхъ и практическихъ истинъ, а даетъ лишь кажущіяся истины и ничего незначащія понятія.

Вотъ границы, полагаемыя человѣческому познанію скептицизмомъ Юма. По ту сторону опыта вообще нѣтъ никакого познанія. По сю сторону опыта наше познаніе простирается лишь настолько, насколько простирается привычка. Въ сферѣ привычки нѣтъ послѣдней, полной достовѣрности, а есть только приблизительная, субъективная достовѣрность или вѣроятность. Привычка не доказываетъ, она лишь вѣритъ. Пе-

<sup>1)</sup> Юмъ. Исслѣдованіе и пр. Отд. XII, часть 3.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Часть 2 (Заключеніе).

привычное все-таки есть возможное, привычное ни въ какомъ случаѣ не есть доказанное, ибо оно ни въ какомъ случаѣ не бываетъ такъ необходимо, чтобы противоположное ему было невозможно <sup>1)</sup>).

«Привычка — говорить Юмъ — есть великая руководительница человѣческой жизни.» <sup>2)</sup> Поэтому Юмъ справедливо долженъ былъ утверждать относительно своей точки зрѣнія, что она не противорѣчитъ обыкновенному сознанию, а скорѣе подтверждаетъ его самой близкой къ нему формулой. Ибо развѣ не хочетъ обыкновенное сознание ничего иного, какъ мыслить сообразно съ привычкой и сообразно съ привычкой дѣйствовать? А этого не отнимаетъ у него Юмъ; даже, напротивъ, его скептицизмъ не оставляетъ для человѣческаго мышленія и дѣйствія другаго основанія, кромѣ привычки. Привычка издревле руководитъ людей. Юмъ оправдываетъ ея господство; онъ показываетъ, на какомъ правѣ оно основывается: люди не только имѣютъ право мыслить по своей привычкѣ, но не имѣютъ никакого другаго права кромѣ этого. То, что Шиллеръ заставляетъ говорить своего Валленштейна съ героическимъ презрѣнiемъ, то именно составляетъ трезвое убѣжденiе Юма: «Вполнѣ обыкновенное, вѣчно давнишнее, — вотъ что имѣетъ силу завтра, потому что имѣло силу сегодня, ибо изъ обыкновеннаго состоитъ чело-вѣкъ и привычку называетъ онъ своею нянею!» Эту няню Юмъ называетъ великой руководительницей человѣческой жизни. И вмѣстѣ съ тѣмъ она образуетъ въ его умѣ опредѣленную границу человѣческаго вѣдѣнiя.

Если нѣтъ никакого познанiя по ту сторону опыта, то нѣтъ никакой теологiи, кромѣ такой, которая основывается на сверхъестественномъ откровенiи. Юмъ вмѣстѣ съ Бако-

<sup>1)</sup> Юмъ. Исслѣдованiе и пр. Отд. VI.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Отд. V, часть 1.

номъ и Бэлемъ того мнѣнія, что религіозная вѣра и чело-  
вѣческой разумъ исключаютъ другъ друга. Вообще нѣтъ ни-  
какой другой рациональной или демонстративной науки, кро-  
мѣ математики. Въ математики нѣтъ никакого другаго чело-  
вѣческаго познанія, кромѣ опыта, который единственно и ис-  
ключительно руководится привычкой. «Если мы, — такъ за-  
ключаетъ Юмъ свой опытъ о человѣческомъ умѣ, — убѣжден-  
ные въ этихъ принципахъ, захотѣли бы пересмотрѣть би-  
бліотеки, то какое опустошеніе мы должны бы были въ  
нихъ произвести! Еслибы мы напр. взяли въ руки книгу по  
теологіи или метафизикѣ, то мы должны бы были спросить:  
содержитъ ли книга отвлеченныя изысканія о величинѣ и  
числѣ? Нѣтъ! Или же изслѣдованія эмпирическаго разума  
надъ фактами и существующими вещами? Нѣтъ! Если  
такъ, то бросьте книгу въ огонь, ибо она не можетъ ничего  
содержать кромѣ софистики и ошибокъ!» <sup>1)</sup>

При сравненіи съ Берклеемъ, мы найдемъ, что Юмъ обя-  
завъ ему половиною своего скептицизма: именно, что человѣ-  
ческое познаніе объемлетъ только наши впечатлѣнія, что па-  
ши представленія суть единственные возможные объекты на-  
шего вѣдѣнія. Поэтому Юмъ въ своемъ опытѣ о человѣче-  
скомъ умѣ говоритъ: «Сочиненія Берклея, между всѣми фи-  
лософскими сочиненіями, не исключая и Бэля, суть лучшія  
руководства къ скептицизму.» <sup>2)</sup> Но Берклею призналъ зако-  
номѣрное познаніе за дѣйствіе Бога въ насъ, Юмъ же за  
произведеніе человѣческой привычки. Въ этой точкѣ довер-  
шается и формулируется его скептицизмъ. Онъ не разруша-  
етъ ничего кромѣ иллюзіи, по которой мы считаемъ зако-  
номѣрнымъ то, что въ сущности привычно. Привычки

---

<sup>1)</sup> Юмъ. Изслѣдованіе и пр. Отд. XII, часть 3 (конецъ сочиненія).

<sup>2)</sup> Тамъ же. Отд. XII, часть 1.

имѣютъ исключенія, законы не имѣютъ. Есть много вѣ-привычнаго, нѣтъ ничего вѣ-законнаго.

При сравненіи съ Локкомъ мы найдемъ, что Юмъ мыслить такъ же сенсуалистически, какъ и онъ, относительно происхожденія нашихъ понятій, и потому стольже отрицательно относительно возможности метафизики. Ихъ совпаденіе происходитъ въ понятіи субстанціи, которое и тотъ и другой признаютъ безсодержательнымъ; ихъ различіе — въ понятіи причинности, которому Локкъ приписываетъ реальное значеніе, тогда какъ Юмъ допускаетъ только субъективно-человѣческое.

При сравненіи съ Бакономъ мы найдемъ, что Юмъ критически установилъ границы опыта, за которыя залеталъ дѣятельный умъ Баконъ. Особенно отличаетъ здѣсь Юма вотъ что: онъ различаетъ опытъ и математику, какъ различные виды человѣческаго познанія <sup>1)</sup>). Объекты математики суть величины, объекты опыта суть факты; первая судитъ только посредствомъ анализа, второй только посредствомъ синтеза: поэтому математика имѣетъ демонстративную достовѣрность, между тѣмъ какъ опыту принадлежитъ только вѣроятность или нравственная достовѣрность, ибо первая основывается на умозаключеніяхъ, вторая на вѣрѣ или на привычномъ сочетаніи.

##### 5. Привычка, какъ политическая точка зрѣнія.

##### Историческое пониманіе Юма.

Поэтому Юмъ долженъ былъ быть въ философіи скептикомъ, ибо сообразное съ привычкой познаніе имѣетъ только

---

<sup>1)</sup> Кантъ признаетъ это различеніе, но измѣняетъ его критерій. По его взгляду и математика и опытъ судятъ синтетически, но первая посредствомъ воззрѣній, второй посредствомъ логическихъ понятій.



временный кредитъ, а никакъ не абсолютную истинность. Но привычка у Юма не есть одно лишь основаніе объясненія нашего эмпирическаго познанія, а вмѣстѣ «руководительница человѣческой жизни». Насколько жизнь подчинена привычкѣ, настолько она подпадаетъ подъ объяснительную точку зрѣнія Юма. Основоположенія господствуютъ въ философіи, привычки въ жизни. Вся наша жизнь, какъ говоритъ гетевскій Эгмонтъ, есть «сладкая привычка бытія.» Даже къ естественнымъ движеніямъ нашего тѣла мы должны приучать себя повтореннымъ упражненіемъ, для того, чтобы они происходили невольно и безъ труда. Такимъ образомъ дыханіе, ѣда и питье, хожденіе и стояніе при руководствѣ естественныхъ инстинктовъ становятся вслѣдствіе повтореннаго упражненія жизненными привычками; такимъ образомъ чтеніе и писаніе при руководствѣ воспитанія становятся вслѣдствіе повтореннаго упражненія привычными отправлениями. Сначала мы должны привыкнуть къ тому, чтобы вообще жить. Наша жизнь, какъ и наше образованіе, суть результаты нашихъ привычекъ, а привычки суть результаты часто повтореннаго опыта. Одни привычки образуютъ наши нравы; нравы образуютъ общественную публичную жизнь людей и ея устройство. Измѣнить это устройство значитъ измѣнить нравы и привычки. Но привычки происходятъ постепенно; точно также только постепенно они могутъ быть измѣняемы. Какъ медленно идетъ впередъ привычка, столь же медленно должно идти измѣненіе ея. Ничто не происходитъ здѣсь внезапно, посредствомъ рѣшенія воли, приказа, произвольнаго соглашенія. Человѣческія привычки и нравы въ ихъ постепенныхъ и медленныхъ метаморфозахъ: вотъ историческіе образовательные процессы. Кто не понимаетъ природы привычки и ставшихъ привычными нравовъ, кто въ своихъ понятіяхъ не принимаетъ въ расчетъ этой силы въ человѣческой жизни, тотъ не способенъ понимать исторію, а еще менѣе дѣлать

ее; тотъ не понимаетъ людей, а еще менѣе будетъ въ состояніи управлять ими. Каждое внезапное просвѣщеніе, каждая внезапная переменна въ государствѣ есть нѣчто совершенно противонасторическое. Какъ вѣра и государство не произошли внезапно, какъ-бы единымъ духомъ, такъ точно онѣ не допускаютъ внезапно измѣнять себя. Мы знаемъ этотъ противонасторическій образъ мыслей въ англійско-французскомъ просвѣщеніи. Между всѣми этими философами Давидъ Юмъ единственный, приближавшійся въ своихъ понятіяхъ къ природѣ исторической жизни, единственный, не мыслившій противонасторически: ибо онъ понималъ, что надъ жизнью людей и ихъ образомъ мыслей господствуютъ не основоположенія и теоріи, а привычки. Тотъ же самый принципъ, который въ философіи сдѣлалъ Юма скептикомъ, сдѣлалъ его свѣдущимъ въ людяхъ и государственныхъ дѣлахъ историкомъ и предусмотрительнымъ политикомъ <sup>1)</sup>. Онъ мыслилъ исторически, заставивъ упасть акціи философскихъ принциповъ. Въ немъ философскій скептикъ и политическій историкъ образуютъ одно и то же лицо. Если мы пожелаемъ найти осязательное различіе, которое существуетъ въ этой точкѣ между великимъ скептикомъ и англійско-французскимъ просвѣщеніемъ, то стоитъ лишь сравнить, какъ писали исторію Юмъ и Вольтеръ.

Но всего явственнѣе выступаетъ историческій образъ мыслей Юма въ томъ мѣстѣ, гдѣ у остальныхъ философовъ его вѣка утвердился совершенно противонасторическій догматъ. Ничто столько не доказываетъ того, какъ далеко это просвѣщеніе ушло отъ всякаго историческаго опыта, какъ теорія договора, изъ которой хотѣли объяснить государство. Человѣческое государство и устройство общественной жизни имѣютъ нѣкоторое историческое происхожденіе; но договоръ

---

<sup>1)</sup> History of England.

подобный тому, о которомъ учать Гоббзъ, Локкъ, Спиноза, Руссо, никогда въ дѣйствительности не существовалъ тамъ, гдѣ они его ищутъ. Всякому очевидно, что договоръ, чтобы имѣть силу, предполагаетъ человѣческое общество, или по крайней мѣрѣ государство - подобное бытіе. Юмъ—отъявленный противникъ договорной теоріи, хотя и онъ думаетъ, что государство слѣдуетъ объяснять изъ естественныхъ основаній. Онъ возстаетъ на ученіе объ общественномъ договорѣ у Руссо и Локка <sup>1)</sup>. Онъ видитъ, что такая теорія противорѣчитъ всякому историческому опыту и исторической возможности, что она равняется философской выдумкѣ. Прежде чѣмъ людей могъ соединить прямой договоръ, ихъ уже соединила нужда. Нужда безъ договора произвела то, что одни повѣлывали, а другіе повиновались. «Каждое обнаруженіе власти верховнаго главы—говоритъ Юмъ—могло сперва быть только частнымъ и вызваннымъ настоящими потребностями положенія. Явная польза его посредства дѣлала эти обнаруженія съ каждымъ днемъ чаще, и ихъ частое повтореніе постепенно породило основанное на привычкѣ сочувствіе народа.» На мѣсто договора Юмъ ставитъ привычку. Онъ объясняетъ государство совершенно такъ же, какъ познаніе: познаніе основывается на привычномъ опытѣ, государство—на привычномъ послушаніи. Привычка привязываетъ людей къ государственному порядку, съ которымъ они сжились, и ручается за его стойкость противъ всякаго насильственнаго нападенія. Съ тѣмъ, что Шиллеръ заставляетъ говорить своего Валленштейна, Юмъ согласенъ ото всей души: «Горе тому, кто прикоснется у него до почтенной древней рухляди, до дорогаго наслѣдія его предковъ! Годъ обнаруживаетъ освящающую силу: что посѣдѣло отъ лѣтъ, то кажется

---

<sup>1)</sup> *Humes und Rousseau. Abhandlungen über den Urvertrag, von G. Merkel (Leipzig 1797).*

ему божественнымъ. Будь лишь въ состояніи обладать и на твоей сторонѣ будетъ право, и толпа свято будетъ охранять его для тебя.»

Противоисторическій принципъ велъ къ противоисторическимъ слѣдствіямъ. Если государство было нѣкогда создано человѣческимъ произволомъ, то произволъ былъ вправѣ разомъ уничтожить существующее государство. Теорія договора вела къ теоріи революціи. Когда было признано, что государство нѣкогда возникло посредствомъ договора изъ нѣкоторой *tabula rasa*, то казалось возможнымъ и вмѣстѣ справедливымъ посредствомъ новаго договора сдѣлать изъ даннаго государства *tabula rasa*. Договоръ опредѣлялъ гражданскій порядокъ, другой могъ опредѣлить гражданскую революцію. Теорія договора Гоббса стала въ головѣ Руссо теоріей революціи. За неисторическимъ образомъ мыслей послѣдовалъ неисторическій образъ дѣйствій. Пришло мгновеніе, когда дѣйствительно изъ даннаго государства сдѣлали *tabula rasa*: французская революція дошла до беззаконнаго разрыва съ исторіей; *Contrat social* сталъ евангеліемъ конвента; за теоретикомъ Руссо послѣдовалъ практикъ Робеспьеръ, въ которомъ противоисторическая дѣятельность стала не только варварскою, но дѣйствительно уродливою.

Вмѣстѣ съ теоріей договора Юмъ возстаетъ, на естественно-историческихъ основаніяхъ, и противъ теоріи революціи. Здѣсь онъ обращается прямо противъ Руссо. «Еслибы эти разумники взглянули вокругъ себя на міръ, — говоритъ опытный скептикъ, — то они не нашли бы въ немъ ничего, что бы хоть сколько-нибудь соотвѣтствовало ихъ идеямъ. — Въ дѣйствительности нѣтъ болѣе страшнаго событія, какъ полное разрушеніе какого-нибудь правленія, разнудывающее толпу и поставляющее опредѣленіе или выборъ новаго устройства въ зависимость отъ множества людей, число которыхъ приближается къ числу всего народа, ибо весь на-



родъ собственно никогда не рѣшаетъ дѣла. Каждый разумный человѣкъ желаетъ въ подобномъ случаѣ—видѣть какого-нибудь генерала во главѣ сильной арміи, который бы захватилъ власть и могъ бы дать народу повелителя, котораго толпа сама избрать совершенно неспособна. Такъ мало дѣло и дѣйствительность соотвѣтствуютъ этимъ философскимъ понятіямъ.» Итакъ, еслибы наступилъ случай, который сдѣлалъ бы революцію фактомъ и превратилъ Руссо въ Робеспьера, то Юмъ знаетъ напередъ, чего онъ будетъ желать: онъ тогда надѣется на появленіе Наполеона! Если мы сравнимъ Юма съ Руссо, то какія поразительныя мы найдемъ противоположности при столь многихъ взаимныхъ точкахъ соприкосновенія. Оба они стоятъ у самаго порога французской революціи, оба находятся въ противоположности съ догматической философіей своего времени и своихъ націй, оба стараются свести человѣческое знаніе на нѣкоторую естественную вѣру и очистить его сообразно съ природой. Общая противоположность сводитъ ихъ вмѣстѣ. Они становятся друзьями и Юмъ приготовляетъ для преслѣдуемаго Руссо гостепріимное убѣжище въ Англии. Потомъ они становятся чужды и враждебны другъ другу, не столько по винѣ Юма, сколько по несчастной, сдѣлавшейся привычкой, подозрительности Руссо. Они были противоположны одинъ другому, какъ трезвый скептикъ и мечтательный утопистъ. Руссо искалъ идеальнаго государства, которое Юмъ осмѣивалъ какъ знатокъ людей и оспаривалъ какъ политикъ; первый способствовалъ теоріи революціи, противъ которой второй возставалъ изъ всѣхъ основаній и склонностей. Гдѣ мы встрѣчаемъ духъ того и другаго въ періодъ осуществленной революціи, до которой оба они не дожили? Робеспьеръ изучалъ *Contrat social* Руссо, а Людовикъ XVI читалъ исторію Стюартовъ Юма!

То, чего не принимаютъ въ расчетъ эти государственныя теоретики, — суть историческія состоянія, съ которыми

мы срослись, отъ которыхъ никто не можетъ и не долженъ вполне отвлекать, всего менѣе практически. Въ нашихъ дѣдахъ и прадѣдахъ мы ведемъ какъ бы нѣкоторое историческое предсуществованіе; прекрасно говоритъ Сократъ: онъ долженъ повиноваться законамъ своего отечественнаго города, ибо уже въ своихъ предкахъ онъ какъ бы предсуществовалъ какъ гражданинъ Аѣннъ. Философы опыта, которые должны бы были всего меньше укорачивать историческій опытъ, всего болѣе ему противорѣчатъ. Та *tabula rasa*, о которой они говорятъ, не существуетъ ни въ насъ, ни внѣ насъ. Въ своихъ государственныхъ теоріяхъ они предполагаютъ людей, которые находятся въ такомъ положеніи, будто еще готовятся сдѣлать государство, которые какъ-бы прямо вышли изъ рукъ природы, какъ совершенно новое поколѣніе. Это предположеніе ложно. Такихъ людей не существуетъ. Если бы они существовали, то не было бы исторіи. Эти философы отвлекаютъ отъ исторіи; вотъ постоянный недостатокъ ихъ, понятый Юмомъ. Онъ мѣтко судитъ: «Еслибы одно поколѣніе людей разомъ сходило съ поприща и другое вступало на него, какъ это бываетъ у шелковичныхъ червей и мотыльковъ, то новое племя могло бы, еслибы оно имѣло для этого достаточно ума, — что невозможно, — общимъ согласіемъ ввести новую форму государства, безъ вниманія къ законамъ и обычаямъ, имѣвшимъ силу у ихъ предковъ. Но такъ какъ человѣческое племя находится въ постоянномъ теченіи, ежечасно одинъ покидаетъ міръ, а другой въ него вступаетъ, то для твердости правленія необходимо, чтобы новыи притокъ прилаживался ко введенному устройству и точно слѣдовалъ пути, проложенному его отцами, которые сами шли по слѣдамъ своихъ отцовъ. Нѣкоторыя нововведенія необходимо должны имѣть мѣсто въ каждомъ человѣческомъ учрежденіи, и счастье, если просвѣщенный гений вѣка направляетъ ихъ на сторону разума, свободы и

справедливости. Но никакое отдѣльное лицо не имѣетъ права дѣлать насильственные нововведенія; даже когда ихъ дѣлаетъ законодательная власть, они опасны и во всякомъ случаѣ нужно ожидать отъ нихъ больше вреда, чѣмъ пользы.»

Юмъ вовсе не врагъ просвѣщенія, какъ просвѣщенія, онъ только врагъ просвѣщенія, противнаго привычкѣ и исторіи, просвѣщенія, которое по необходимости должно быть искусственнаго рода и не воспитываетъ людей, а обращается съ ними какъ съ растеніями въ теплицѣ. Противъ этого непедагогическаго и неисторическаго просвѣщенія, которое недурно называютъ «просвѣтительствомъ», Юмъ борется съ точки зрѣнія далеко высшей и болѣе просвѣщенной, которая приближается къ историческому мышленію. По тѣмъ же основаніямъ Лессингъ у насъ боролся съ противонисторическимъ просвѣщеніемъ. Въ этомъ отношеніи онъ не хотѣлъ имѣть ничего общаго съ вольфіанцами, не хотѣлъ знать Юсифовскихъ экспериментовъ. Онъ видѣлъ, что они были преждевременны и потому незрѣлы. Это и есть «Нѣчто, сказанное Лессингомъ» и выслушанное Якоби <sup>1)</sup>. Какъ англійская философія въ Юмѣ понимаетъ, что ея просвѣщеніе отвлекаетъ отъ исторіи и потому вступаетъ на ложный путь, такъ тоже самое понимаетъ нѣмецкая философія въ Лессингѣ, прошедши въ противность своимъ задаткамъ чрезъ нѣкоторый періодъ неисторическаго мышленія. Какъ въ Юмѣ англійская философія понимаетъ въ скептическомъ интересѣ, что основаніе всѣхъ нашихъ познаній есть вѣра и чувство, такъ тоже самое понимаетъ въ религіозномъ интересѣ нѣмецкая философія въ Гаманнѣ, Гердерѣ и всего яснѣе въ Якоби. Англійскій скептикъ въ одной точкѣ согласуется съ этими нѣмецкими мыслителями: всѣ они суть философы

---

<sup>1)</sup> Fr. H. Jacobi's Werke, Bd. II: Etwas, was Lessing gesagt hat. S. 334 fg.



вѣры. Или скорѣе въ качествѣ такихъ философовъ наши Гаманнъ, Гердеръ и Якоби согласуются съ Юмомъ. Они-то благопріятствовали скептику въ интересахъ вѣры; они вступили съ нимъ въ союзъ противъ догматической философіи, противъ неисторическаго просвѣщенія, противъ плоскаго и неспособнаго къ жизни раціонализма. Здѣсь англійская и нѣмецкая философіи подають другъ другу руку, чтобы общими силами заключить свой догматическій періодъ и приготовить новую эпоху <sup>1)</sup>.

#### VI. Противорѣчіе Юма и разрѣшеніе Канта <sup>2)</sup>.

Если мы подведемъ итогъ юмовской философіи, то найдемъ, что она отрицаетъ метафизику, отличаетъ математику отъ опыта (какъ аналитическое и синтетическое познаніе), а послѣдній объясняетъ такъ, что его сужденія должны потерять право считаться всеобщими и необходимыми. Но какъ Юмъ объясняетъ опытъ? Понятіемъ причинности, связывающей наши впечатлѣнія. А это понятіе? Привычкой. А привычку? Часто повтореннымъ опытомъ. Такимъ образомъ Юмъ объясняетъ опытъ изъ—опыта! Онъ предполагаетъ то, что хочетъ объяснить: итакъ онъ мыслитъ догматически и впадаетъ въ ту ошибку, которую уже древніе скептики замѣтили у догматическихъ философовъ; его объясненія движутся въ очевидномъ кругѣ, именно въ томъ труппѣ, ко-

---

<sup>1)</sup> Сравни. «Исторія новой философіи», Т. II, гл. 21.

<sup>2)</sup> Я намѣренно указываю здѣсь лишь точку, гдѣ англійская философія впадаетъ въ кантовскую. Зависимое отношеніе, въ которое сталъ Кантъ къ англійской философіи, прежде чѣмъ сталъ выше ея,—я не стану здѣсь изслѣдовать. Это изслѣдованіе выходитъ за предѣлы моей темы и принадлежитъ изложенію кантовской философіи, которой я посвятилъ особое сочиненіе.



торый древніе скептики называли «діаллелось». Каждый кругъ ничего не объясняетъ. Итакъ Юмъ не объяснилъ опыта, онъ не разрѣшилъ этой задачи, а только выяснилъ ее, но выяснилъ эту задачу до такой степени, такъ ярко ее выставилъ, что послѣ него ее уже не могъ обойти никакой самостоятельный мыслитель; что философствующему уму напротивъ должны были стать ясны двѣ вещи: 1) Необходимость разрѣшить эту задачу; 2) Невозможность юмоваго рѣшенія. Юмъ сдѣлалъ очевидной ближайшую цѣль философіи и вмѣстѣ на своемъ собственномъ примѣрѣ показала путь, который не ведетъ къ этой цѣли. Кто дозналъ задачу, тотъ долженъ былъ вмѣстѣ найти новый путь къ ея рѣшенію. Этотъ путь очевидно долженъ быть иной, чѣмъ путь, по которому англійская философія шла со времени Бакона, а нѣмецкая со временъ Лейбница. Кто находитъ правильную исходную точку къ этой цѣли, тотъ составляетъ новую эпоху въ исторіи философіи. Эту цѣль узнаеть, эту исходную точку находить и эту эпоху образуетъ—германскій философъ, котораго образовала лейбнице-вольфовская школа и въ которомъ нѣмецкій духъ сочетался съ англійскимъ. Этотъ философъ Эммануилъ Кантъ. Его дѣло есть дитя нѣмецкой и англійской философіи, которыя въ умѣ Канта плодотворно соприкасались и отрѣшались. Очень замѣчательно, что этотъ человѣкъ и по происхожденію соединялъ въ себѣ обѣ національности: его семейство переселилось изъ Шотландіи, и такимъ образомъ Кантъ въ своихъ предкахъ былъ соотечественникомъ Юма, изслѣдованія котораго онъ понималъ и усвоилъ себѣ лучше, чѣмъ изслѣдованія всѣхъ другихъ философовъ. Кантъ открылъ въ юмовскихъ изслѣдованіяхъ, до какой задачи дошла философія, и вмѣстѣ нашелъ въ юмовскихъ пріемахъ ничего-необъясняющій кругъ. Нужно было объяснить человѣческое познаніе. Опытъ, изъ котораго Баконъ сдѣлалъ орудіе философіи, сталъ теперь

ея проблематическимъ объектомъ. Юмъ, вмѣсто того чтобы объяснить его, предположилъ его; онъ сдѣлалъ опытъ объяснительнымъ основаніемъ самого опыта. Въ этой точкѣ онъ остался догматическимъ, какъ всѣ прочіе философы. Локкъ хотѣлъ быть сенсуалистомъ; его ошибка заключалась въ томъ, что онъ не былъ достаточно сенсуалистомъ: это открылъ Берклей. Юмъ хотѣлъ быть скептикомъ; его ошибка заключалась въ томъ, что онъ не былъ достаточно скептиченъ: это открылъ Кантъ. Еслибы Юмъ былъ скептичище, то онъ объяснилъ бы опытъ не предполагая его, онъ въ этой рѣшительной точкѣ отсталъ бы и освободился отъ догматической философіи: Юмъ однимъ словомъ сталъ бы критическимъ.

### VII. Баконъ и Кантъ.

Кантъ былъ скептичище Юма; онъ открылъ критическую точку зрѣнія и такимъ образомъ сдѣлалъ поворотъ, который вводитъ новый вѣкъ въ исторію философіи. Поворотъ въ сущности былъ очень простой. Кантъ отнесся къ опыту и къ человѣческому познанію совершенно такъ, какъ Баконъ относился къ природѣ. Онъ объяснилъ фактъ опыта такъ, какъ Баконъ хотѣлъ объяснять факты природы. Объяснить фактъ значитъ показать при всѣхъ обстоятельствахъ условія, при которыхъ онъ имѣетъ мѣсто. Эти условія должны при всѣхъ обстоятельствахъ предшествовать факту, ихъ нужно искать до него. Кантъ искалъ условій нашего эмпирическаго познанія не надъ нимъ, какъ нѣмецкіе метафизики, не въ немъ, какъ англійскіе сенсуалисты, а передъ нимъ: онъ не предполагалъ вмѣстѣ съ первыми познаніе въ прирожденныхъ идеяхъ, или со вторыми опытъ въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ и ихъ повторенномъ сочетаніи. Онъ

анализировалъ фактъ опыта, какъ Баконъ явленія природы. Какъ Баконъ искалъ силъ природы, производящихъ и образующихъ вещи, такъ Кантъ искалъ силъ познанія или способностей познанія, которыя производятъ опытъ. Это изслѣдованіе человѣческихъ познавательныхъ способностей онъ назвалъ критической философіей. Условія, которыя предшествуютъ опыту какъ необходимые факторы, онъ называлъ «трансцендентальными» и обозначалъ этимъ словомъ какъ свою философію, такъ и способности, которыя онъ былъ принужденъ предпослать всякому познанію, пли которыя онъ открылъ въ человѣкѣ предъ всякимъ познаніемъ. Итакъ то, что Кантъ предпосылаетъ познанію, само не есть познаніе, а только образующія познаніе силы, которыя сами по себѣ пусты и не заключаютъ познанія. Эти чистыя способности Кантъ называетъ «чистымъ разумомъ». Это не «пустая таблица», чѣмъ былъ у Локка человѣческой духъ, также не прирожденные идеи, изъ которыхъ Лейбницъ и Вольфъ хотѣли вывести познаніе; чистый разумъ состоитъ изъ силъ, которыя составляютъ человѣка, составляютъ его сущность, которой до Канта не зналъ ни одинъ философъ. Это было—новое открытіе, величайшее открытіе, какое сдѣлала философія и котораго она не можетъ ни опровергнуть, ни превзойти.

Баконъ искалъ правильнаго пути, чтобы находить необходимые законы природы, и открылъ эмпирическую философію. Кантъ искалъ правильнаго пути, чтобы найти необходимые законы опыта, и открылъ трансцендентальную философію. Баконъ спрашивалъ: какъ и посредствомъ чего возможны явленія природы? Кантъ спрашивалъ: какъ и посредствомъ чего возможна физика? Какъ и посредствомъ чего возможна математика и метафизика? Эти вопросы онъ разрѣшилъ въ «Критикѣ чистаго разума», — новомъ органонѣ новой

философiи. Это творенiе породила нѣмецкая философiя, оплодотворенная англiйской. Кантъ былъ догматическимъ философомъ прежде чѣмъ сталъ критическимъ: переходъ отъ одного періода къ другому онъ сдѣлалъ подѣ влияніемъ англiйской философiи, и именно подѣ влияніемъ Юма. Кантъ пришелъ отъ Лейбнице-вольфовской философiи къ своей чрезъ англiйскую. Первый писатель, обсуждавшій критику чистаго разума, объявилъ кантовскую философiю Берклеевскимъ идеализмомъ. Кантъ объяснилъ потомъ свое творенiе въ «Прологоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ» <sup>1)</sup> и сказалъ противъ этого неправильнаго сравненiя: что напротивъ—Давидъ Юмъ, вотъ кто много лѣтъ тому назадъ впервые пробудилъ его отъ догматической дремоты и далъ его изслѣдованiямъ на поприщѣ спекулятивной философiи совершенно иное направленiе. Памятуя объ этомъ направленiи, Кантъ какъ-бы въ видѣ надписи поставилъ надъ «Критикой чистаго разума» слова Бакона изъ предисловія къ «Новому органону»: изрѣченiе, въ которомъ возвѣщается великое дѣло, сознаваемое за собой этими двумя реформаторами философiи,—

«О насъ самихъ мы молчимъ. Что же касается до предмета, о которомъ идетъ рѣчь, то мы желаемъ, чтобы люди считали его не за одно мнѣніе, а за необходимое дѣло, и были увѣрены, что мы ищемъ новыхъ основанiй не для какой-нибудь школы или любимаго взгляда, но для блага и величiя человѣчества. Итакъ ради своей собственной пользы пусть подумаютъ о благѣ всѣхъ и сами примутъ въ немъ участіе. Они должны съ надеждой смотрѣть на будущее и не

---

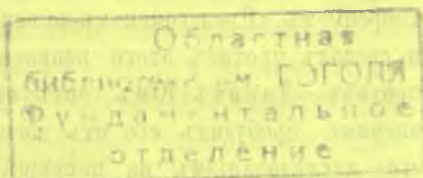
<sup>1)</sup> Kritik der reinen Vernunft, 1781. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783



бояться, что наше дѣло обновленія безгранично и превышаетъ силы человѣческія. Они должны понять его, ибо въ дѣйствительности оно есть конецъ и законный предѣлъ незаконнаго заблужденія.»

Конецъ.

№ 11700



## ОГЛАВЛЕНИЕ.

### ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Баконъ Веруламскій какъ нравственный и научный характеръ. 1

### ГЛАВА ВТОРАЯ.

Изобрѣтеніе, какъ задача баконовской философіи . . . . . 27  
Баконовская точка зрѣнія. Открытіе и изобрѣтеніе . . . . . 31  
Господство человѣка. Regnum hominis . . . . . 39  
Объясненіе природы. Interpretatio naturae . . . . . 40

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Опытъ какъ средство къ изобрѣтенію . . . . . 44  
Идолы . . . . . 47  
Баконовское сомнѣніе. Баконъ и Декартъ . . . . . 50  
Экспериментальное воспріятіе . . . . . 54  
1. Убѣжденіе и вѣра въ авторитеты . . . . . 54  
2. Познаніе вещей и словесная мудрость . . . . . 55  
3. Аналогія природы и человѣческая аналогія . . . . . 57  
4. Экспериментъ и обманъ чувствъ. Чувство и  
инструментъ . . . . . 61  
5. Причинность и телеологія . . . . . 62

### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Истинная индукція какъ методъ опыта . . . . . 67  
Сравненіе многихъ случаевъ . . . . . 68  
Значеніе отрицательныхъ инстанцій. Критическій опытъ . . . . . 71  
Индукція и дедукція въ баконовскомъ смыслѣ . . . . . 78

### ГЛАВА ПЯТАЯ.

|  |    |
|--|----|
| Прерогативныя инстанціи, какъ вспомогательныя средства индукціи. Естественныя аналогіи, какъ прерогативныя инстанціи . . . . . | 80 |
| Недостатки баконовскаго метода . . . . .   | 83 |
| Прерогативныя инстанціи . . . . .  | 85 |
| Естественныя аналогіи . . . . .  | 88 |

### ГЛАВА ШЕСТАЯ.

|   |     |
|---|-----|
| Отношеніе баконовской философіи къ предшествовавшей философіи . . . . .   | 100 |
| Практическая цѣль. Догматизмъ и скептицизмъ . . . . .   | 104 |
| Физическая основа . . . . .   | 103 |
| Антиформалистическое направленіе . . . . .  | 105 |
| 1. Противоположность Бакона съ Аристотелемъ . . . . .   | 106 |
| а) Силлогизмъ . . . . .   | 107 |
| б) Опытъ . . . . .  | 109 |
| в) Силлогистика и опытъ . . . . .   | 111 |
| 2. Противоположность и сродство Бакона въ отношеніи къ Платону. Его сужденіе объ Аристотелѣ и Платонѣ . . . . . | 113 |
| а) Платоновскій идеализмъ . . . . .   | 115 |
| б) Платоновскій методъ . . . . .  | 117 |
| 3. Сродство Бакона съ Демокритомъ и атомами . . . . .   | 119 |

### ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

|   |     |
|---|-----|
| Баконовская философія въ отношеніи къ поэзии . . . . .            | 126 |
| Баконовская исторія . . . . .                                     | 127 |
| Баконовское объясненіе древнихъ мифовъ. Басня объ Эротѣ . . . . . | 133 |
| Греческая и римская древность. Баконъ и Шекспиръ . . . . .        | 140 |

### ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

|  |     |
|--|-----|
| Баконовская философія, какъ «великая инстанція» науки. Органонъ и энциклопедія . . . . . | 149 |
|--|-----|

### ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

|   |     |
|---|-----|
| Бaconовская философія какъ энциклопедія наукъ . . . . .                     | 163 |
| Исторія (литературная, политическая) . . . . .                              | 165 |
| Наука . . . . .   | 171 |
| I. Фундаментальная философія. Philosophia prima . . . . .                   | 171 |
| II. Естественная теологія . . . . .   | 175 |
| III. Натурфилософія.  |     |
| 1. Теоретическая натурфилософія . . . . .                                   | 177 |
| а) Физика . . . . .   | 178 |
| б) Метафизика . . . . .   | 180 |
| 2. Практическая натурфилософія. — Механика и<br>натуральная магія . . . . . | 183 |
| 3. Математика . . . . .   | 185 |
| IV. Антропология . . . . .  | 185 |
| 1. Физиология . . . . .   | 187 |
| 2. Психология . . . . .   | 188 |
| 3. Логика . . . . .   | 192 |
| 4. Этика . . . . .  | 195 |
| 5. Политика . . . . .   | 200 |

### ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

|  |     |
|--|-----|
| Бaconовская философія въ отношеніи къ религіи . . . . .                            | 203 |
| Раздѣленіе откровенной вѣры и разума. Baconъ и<br>Тертуллианъ . . . . .            | 205 |
| Положеніе Baconа въ отношеніи къ религіи. Проти-<br>ворѣчіе и разрѣшеніе . . . . . | 209 |
| 1. Теоретическая точка зрѣнія . . . . .  | 212 |
| 2. Практическая точка зрѣнія . . . . .   | 215 |
| 3. Политическая точка зрѣнія . . . . .   | 218 |
| 4. Отрицательныя точки зрѣнія . . . . .  | 222 |
| 5. Собственное религіозное настроеніе Baconа . . . . .                             | 225 |
| Различіе мнѣній о религіозной точкѣ зрѣнія Baconа.<br>Baconъ и Демерстръ . . . . . | 228 |

### ГЛАВА ОДИНАДЦАТАЯ.

|   |     |
|---|-----|
| Бaconовскій принципъ вѣры въ его дальнѣйшемъ развитіи . . . . . | 240 |
| Baconъ и Бэль . . . . .   | 245 |
| Англійско-французское просвѣщеніе . . . . .                     | 253 |
| Нѣмецкое просвѣщеніе . . . . .                                  | 258 |



## ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

|  |     |
|--|-----|
| Баконская философія въ ея отношеніи къ исторіи и къ настоящему . . . . . | 264 |
| Неисторическій образъ мыслей Бакона . . . . .                            | 265 |
| Баконъ и Маколея . . . . .   | 271 |

## ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

|   |     |
|---|-----|
| Дальнѣйшее развитіе баконовской философіи . . . . .                               | 289 |
| Эмпирія и эмпиризмъ . . . . .   | 290 |
| Эмпиризмъ . . . . .   | 292 |
| Степени развитія эмпиризма . . . . .  | 295 |
| I. Атомизмъ Томаса Гоббза . . . . .   | 295 |
| 1. Государство, какъ абсолютная власть . . . . .                                  | 297 |
| 2. Мораль и религія, какъ произведеніе государства . . . . .                      | 299 |
| 3. Государство, какъ произведеніе природы . . . . .                               | 302 |
| II. Сенсуализмъ Джона Локка . . . . .   | 311 |
| 1. Духъ, какъ <i>tabula rasa</i> . . . . .  | 312 |
| 2. Происхожденіе познанія . . . . .   | 314 |
| 3. Познаніе, какъ продуктъ воспріятія. Ощущеніе и вниманіе . . . . .              | 316 |
| III. Французское просвѣщеніе . . . . .  | 323 |
| IV. Такъ-называемый идеализмъ Берклея . . . . .                                   | 325 |
| 1. Вещи, какъ воспріятія . . . . .  | 327 |
| 2. Воспріятія, какъ вещи . . . . .  | 330 |
| 3. Богъ, какъ источникъ воспріятій . . . . .                                      | 332 |
| V. Скептицизмъ Юма . . . . .  | 336 |
| 1. Объекты познанія . . . . .   | 336 |
| 2. Математика и опытъ . . . . .   | 338 |
| 3. Опытъ, какъ произведеніе причинности . . . . .                                 | 339 |
| 4. Причинность, какъ произведеніе опыта. Привычка и вѣра . . . . .                | 342 |
| 5. Привычка, какъ политическая точка зрѣнія. Историческое пониманіе Юма . . . . . | 347 |
| VI. Противорѣчіе Юма и разрѣшеніе Канта . . . . .                                 | 355 |
| VII. Баконъ и Кантъ . . . . .   | 357 |