

ГФ
В-48

Виндельбанцъ В.
История философии

1873.

...таким образом, нормальная норма. Так ли
гж мала эта норма? Отнюдь нет. «Ман-
честер гардион» указывает, что япон-
ский импорт 1932—33 гг. в 579 млн
ярдов был исключительным явлением;
до того японский импорт не превышал
300 млн ярдов. Таким образом, норма в
400 млн ярдов—отнюдь не норма-ми-
нимум.

Более того, размеры устанавливаемых
тарифов бесспорно ставят японские тек-
стильные товары в преимущественное
положение перед ланкаширскими. И вот
почему: на японские товары устанавли-
вается тариф в 50 проц. (вместо
75 проц.), на ланкаширские товары —

стороне
промыш.
в колони.
канский с
рике, Авст
Тем не
лики, вернее
ти, которые
политику Ан
борьбы и лаг
на усиление
ской империи
технического сою
мом. Об этом
установках и
ки британско

КРУГ СООБЩНИКОВ СТАВИСКОГО

(По телеграфу от парижского корреспондента)

ПАРИЖ, 12 января. Вчера в связи
с аферой Ставиского арестованы Дю-
барри — главный редактор радикаль-
ной газеты «Волонте», и один из редак-

Далее Ш
ляется кор
ведомства.
Ставиского

✓
u of papers
18-48
100
Barrington
Barrington
059111650

7.50 $\frac{100}{8-48}$ $\frac{100}{1348}$
N 1273
31
109

В. Виндельбандъ

ПРОФЕССОРЪ СТРАССБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.

БИБЛИОТЕКА
СОЮЗА ПИСАТЕЛЕЙ
Писемн. №
Систем. №
отдѣлъ **ЛБФ**

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

~~КНИГА ПЕРЕУЧТЕНА~~

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО
П. РУДИНА.

300.
Л. 92
Дав. 1943

ОБЛАСТНАЯ БИБЛИОТЕКА ИМ. ГОГОЛЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ ОТДѢЛЕНИЕ

№ 11650

Областная
библиотека им. ГОГОЛЯ
Фундаментальное
отделение

75 коп
11650

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Изданіе Спб. Акціонернаго Общества «ИЗДАТЕЛЬ».

1898

Проверено

П

ИГОРОДЛОФ ВІЧОТЭИ



2657

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 19 марта 1898 г.

Проверено

Литвицкое в. д. с.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.

1880

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

Книга, которую мы рѣшаемся предложить въ переводѣ русскимъ читателямъ, представляетъ собою какъ бы общій синтезъ историко-философскихъ изслѣдованій Виндельбанда. Въ сжатомъ и законченномъ обзорѣ онъ излагаетъ развитіе европейской мысли, какъ оно выразилось въ разработкѣ міросозерцанія и жизнепониманія. Виндельбандъ вноситъ въ исторію философіи внутреннее единство и цѣльность. Стремясь очертить процессъ возникновенія философскихъ проблемъ и разработки понятій, онъ совершенно отказывается отъ обычныхъ приемовъ изложенія и традиціоннаго расположенія общепринятыхъ учебниковъ, дающихъ скорѣе лѣтопись философіи, чѣмъ ея исторію, и, избираетъ новый путь. При этомъ Виндельбандъ постоянно выдвигаетъ связь развитія философскихъ идей съ культурными и историческими условіями.

Что касается собственныхъ философскихъ воззрѣній Виндельбанда, то читателю будетъ нетрудно замѣтить, что онъ кантіанецъ. Философія представляется ему критическимъ самопознаніемъ разума. Въ своемъ введеніи Виндельбандъ подчеркиваетъ, между прочимъ, кантовское „понятіе о мірѣ“ („Weltbegriff der Philosophie“). Это понятіе играетъ у Канта своеобразную роль, о которой мы считаемъ умѣстнымъ сказать нѣсколько словъ. „Понятіемъ о мірѣ, говоритъ Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“, называется то понятіе, которое касается того, что необходимо интересуется cadaго. Поскольку это понятіе лежитъ въ основѣ философіи, послѣдняя есть наука объ отношеніи всего познанія

къ существеннымъ цѣлямъ чловѣческаго разума, и философъ есть не „художникъ разума“, а „законодатель разума“. Существенныхъ цѣлей можетъ быть много, но всѣ онѣ подчиняются одной, и эта высшая цѣль есть назначеніе чловѣка, а наука о ней называется моралью ¹⁾. Таково „практическое воздѣйствіе философіи на жизнь“, о которомъ Виндельбандъ говоритъ въ своемъ введеніи (стр. 3), воздѣйствіе это, слѣдовательно, чисто нравственнаго свойства. „Понятіе о мірѣ“ представляетъ тотъ пунктъ, гдѣ вся философія Канта достигаетъ своего зенита, гдѣ вся его сложная конструкція чловѣческаго познанія завершается признаніемъ, что высшей разумной цѣлью міра долженъ быть нравственный законъ.

Русское изданіе сочиненія Виндельбанда отличается отъ нѣмецкаго тѣмъ, что въ немъ опущена значительная часть примѣчаній литературно-историческаго характера. Примѣчанія эти ограничиваются въ большинствѣ случаевъ простою ссылкой на сочиненія того или другого философа, взгляды котораго излагаются въ текстѣ, рѣже даютъ дополненія къ тексту въ томъ или другомъ направленіи и лишь въ немногихъ случаяхъ поясняютъ текстъ. Пояснительныя примѣчанія, имѣющія значеніе для пониманія текста, сохранены и въ переводѣ. При этомъ примѣчанія, относящіяся къ ученіямъ философовъ новаго времени, болѣе доступнымъ и болѣе близкимъ большинству читателей, воспроизведены въ значительно большемъ количествѣ. Въ виду того, что книга Виндельбанда имѣетъ значеніе главнымъ образомъ благодаря своеобразному пониманію историческаго развитія философскаго мышленія, мы не думаемъ, чтобы частичное устраненіе примѣчаній могло вызвать неудовольствіе читателей.

Переводъ представлялъ значительныя литературныя и техническія трудности, которыя всего лучше оцѣнить знакомые съ подлинникомъ. Насколько это было въ его силахъ, переводчикъ прежде всего заботился объ ясности и отчетливости въ передачѣ изложенія, не уклоняясь при этомъ въ существенныхъ мѣстахъ и отъ точности.

Читателямъ, для которыхъ ознакомленіе съ сочиненіемъ Виндельбанда покажется труднымъ, переводчикъ рекомендовалъ - бы

¹⁾ Кантъ, Kritik der reinen Vernunft, изд. Розенкранца, стр. 646 сл.

слѣдующій приемъ, могущій значительно облегчить чтеніе. Въ началѣ каждаго отдѣла и каждой главы авторъ даетъ общій очеркъ проблемъ и ученій, о которыхъ идетъ рѣчь. Въ виду краткости подобныхъ вступительныхъ очерковъ пониманіе ихъ не всегда легко, но если по прочтеніи всей главы еще разъ пересмотрѣть вступленіе, то всѣ неясности исчезаютъ.

Переводчикъ.

ИЗЪ ПРЕДИСЛОВІЯ АВТОРА.

Настоящая работа не имѣетъ ничего общаго съ учебниками, составляемыми изъ лекцій по исторіи философіи. Я предлагаю серьезное руководство, изображающее въ сжатой и доступной формѣ развитіе идей европейской философіи и ставлю себѣ задачей показать, благодаря какимъ мыслительнымъ пружинамъ проникли въ сознаніе и развились въ теченіе исторіи тѣ принципы, по которымъ мы понимаемъ и оцѣниваемъ міръ и человѣческую жизнь. Руководство это должно напомнить объ истинной задачѣ исторіи философіи и предостеречь отъ забвенія въ этой исторіи самой философіи.

Эта цѣль опредѣлила весь характеръ моей книги. Біографическій и библиографическій матеріалъ, служащій основой изслѣдованія, пришлось свести къ минимальному количеству и ограничить указаніемъ данныхъ и работъ, открывающихъ читателю доступъ къ лучшимъ источникамъ. Собственныя формулировки авторовъ я указывалъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда онѣ давали цѣнное выраженіе и обоснованіе высказанныхъ мыслей; лишь мѣстами указывается, на чемъ основывается несогласный съ распространенными мнѣніями взглядъ автора. При выборѣ матеріала всегда выдвигалось то, что было дано отдѣльнымъ мыслителемъ цѣннаго и плодотворнаго и сверхъ того въ лучшемъ случаѣ коротко упоминаются чисто индивидуальныя сочетанія идей, которыя могутъ служить благодарной темой ученаго изслѣдованія, но не представляютъ философскаго интереса.

Главное значеніе, какъ можно судить уже по внѣшней формѣ, я придаю развитію того, что въ философскомъ отношеніи является важнѣйшимъ: исторіи проблемъ и понятій. Изобразить ее въ качествѣ связнаго и стройнаго цѣлаго было главной моей цѣлью. Историческое переплетеніе различныхъ идейныхъ теченій, изъ котораго выросло наше міросозерцаніе и жизнепониманіе, составляетъ основной объектъ моего труда. Я убѣжденъ, что эта задача можетъ быть разрѣшена не посредствомъ логической конструкціи, а только путемъ всесторонняго, безпристрастнаго изслѣдованія фактовъ. Если же при этомъ древней философіи—уже по количеству страницъ—посвящена сравнительно значительная часть цѣлаго, то это обусловливается убѣжденіемъ, что для историческаго пониманія нашего интеллектуальнаго бытія разработка понятій, котормъ греческій духъ извлекъ изъ природы и человѣческой жизни, важнѣе всего того, что было выдвинуто—за исключеніемъ кантовской философіи—съ тѣхъ поръ.

Поставленная такимъ образомъ задача требовала ограниченія, о которомъ никто не будетъ жалѣть болѣе, чѣмъ я самъ: чисто научное отношеніе къ историческому развитію не позволило дать рельефную характеристику индивидуальности философовъ. Я могъ касаться ея только въ тѣхъ случаяхъ, когда она становится причиннымъ моментомъ въ сочетаніи и разработкѣ идей. Эстетическое очарованіе, присущее личности великихъ вождей этого движенія и придающее особую привлекательность университетскимъ лекціямъ и подробному изложенію исторіи философіи, пришлось принести въ жертву уясненію прагматической необходимости явленій духовной жизни.

Вилм. Виндельбандъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

	СТРАН.
ВВЕДЕНІЕ	1— 16
§ 1. Терминъ и понятіе философіи, стр. 1.—§ 2. Исторія философіи, стр. 7.—§ 3. Раздѣленіе философіи и ея исторіи, стр. 16.	
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Философія грековъ	21—141
Глава I. Космологическій періодъ	24— 57
§ 4. Понятія бытія, стр. 28.—§ 5. Понятія измѣненія и послѣдовательности явленій, стр. 42.—§ 6. Понятія познанія, стр. 52.	
Глава II. Антропологическій періодъ	58— 89
§ 7. Проблема нравственности, стр. 64.—§ 8. Проблема науки, стр. 78.	
Глава III. Систематическій періодъ	89—141
§ 9. Реставрація метафизики при помощи теоріи познанія и этики, стр. 94.—§ 10. Система матеріализма, стр. 99.—§ 11. Система идеализма, стр. 106.—§ 12. Логика Аристотеля, стр. 120.—§ 13. Система развитія, стр. 126.	
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Эллинско-римская философія.	142—240
Глава I. Этический періодъ	146—192
§ 14. Идеаль мудреца, стр. 150.—§ 15. Механизмъ и телеология, стр. 163.—§ 16. Свобода и совершенство міра, стр. 175.—§ 17. Критерій истины, стр. 181.	
Глава II. Религіозный періодъ	192—240
§ 18. Авторитетъ и откровеніе, стр. 200.—§ 19. Духъ и матерія, стр. 210.—§ 20. Богъ и міръ, стр. 215.—§ 21. Проблема исторіи міра, стр. 233.	
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. Средневѣковая философія	241—323
Глава I. Первый періодъ	247—286
§ 22. Метафизика внутренняго опыта, стр. 254.—§ 23. Споръ объ общихъ понятіяхъ, стр. 265.—§ 24. Дуализмъ души и тѣла, стр. 279.	

	СТРАН.
Глава II. Второй періодъ	286—323
§ 25. Царство природы и царство благодати, стр. 295.—	
§ 26. Первенство воли или разсудка, стр. 305.—	
§ 27. Проблема индивидуальности, стр. 313.	
Часть четвертая. Философія возрожденія	324—409
Глава I. Гуманистическій періодъ	328—352
§ 28. Борьба традицій, стр. 333.—§ 29. Макрокосмъ и микрокосмъ, стр. 342.	
Глава II. Естественно-научный періодъ	353—409
§ 30. Проблема метода, стр. 358.—§ 31. Субстанція и причинность, стр. 373.—§ 32. Естественное право, стр. 398.	
Часть пятая. Философія просвѣщенія	410—496
Глава I. Теоретическіе вопросы	420—469
§ 33. Врожденныя идеи, стр. 421.—§ 34. Познаніе вѣшняго міра, стр. 438.—§ 35. Естественная религія, стр. 457.	
Глава II. Практическіе вопросы	469—496
§ 36. Принципы морали, стр. 472.—§ 37. Проблема культуры, стр. 487.	
Часть шестая. Нѣмецкая философія	497—585
Глава I. Кантовская критика разума	499—533
§ 38. Объектъ познанія, стр. 504.—§ 39. Категорическій императивъ, стр. 517.—§ 40. Естественная цѣлесообразность, стр. 526.	
Глава II. Развитие идеализма	533—585
§ 41. Вещь въ себѣ, стр. 538.—§ 42. Система разума, стр. 554.—§ 43. Метафизика ирраціональнаго, стр. 579.	
Часть седьмая. Философія девятнадцатаго вѣка (Заключеніе)	586—603
§ 44. Борьба изъ-за души, стр. 593.—§ 45. Природа и исторія, стр. 599.	
Указатель	605

КНИГА ПЕРЕУЧЕНА

ВВЕДЕНИЕ.

§ 1. Терминъ и понятіе философіи.

R. Haym. Art. Philosophie, Ersch und Gruber's Encyclopadie III Abt., Bd. 24.
W. Windelband, Praeludien (1884) 1 ff.

Подъ философіей въ современномъ значеніи этого слова разумѣютъ научное разъясненіе общихъ вопросовъ міропознанія и жизнепониманія. Стремленіемъ философовъ было — дать этому неопредѣленному понятію болѣе точное значеніе въ зависимости отъ ихъ исходныхъ точекъ и достигнутыхъ результатовъ. Но такія опредѣленія оказались столь разнородными, что между ними невозможно уловить общую нить. И даже та общая формулировка, какою ограничились мы, представляетъ видоизмѣненіе и ограниченіе того первоначальнаго значенія, которое придавали слову „философія“ греки, явившееся результатомъ всего движенія умственной жизни запада и сопровождавшее его.

1. Въ древнѣйшихъ литературныхъ памятникахъ слова *φιλοσοφία* и *φιλοσοφία* обозначаютъ просто стремленіе къ истинѣ. Но со временъ Сократа и въ особенности въ произведеніяхъ платоническо-аристотелевой школы слово „философія“ пріобрѣтаетъ точно опредѣленное значеніе, вполне тождественное съ современнымъ понятіемъ науки. При такомъ пониманіи, философія, какъ цѣлое, является методической работой мысли, направленной къ познанію дѣйствительности, а отдѣльныя „философіи“ представляютъ обособленныя отрасли знанія, изслѣдующія и познающія отдѣльныя области дѣйствительности.

Но къ этому первому теоретическому значенію слова „философія“ очень скоро присоединилось другое. Развитие греческой науки совпало съ періодомъ разложенія первоначальнаго религіознаго и нравственнаго міровоззрѣнія, и философія не только придала

современемъ болѣе глубокое значеніе вопросамъ о назначеніи и задачахъ человѣка, но превратила также ученіе объ идеальномъ образѣ жизни въ существенную часть и даже въ основу науки. Такимъ образомъ философія получила въ періодъ эллинизма памѣченное уже ранѣе (софистами и Сократомъ) практическое значеніе выработаннаго на научныхъ началахъ искусства жить.

Вслѣдствіе этого превращенія чисто теоретическое изслѣдованіе перемѣстилось въ отдѣльныя „философіи“, получившія названія ихъ историческихъ или естественно-научныхъ объектовъ. Только математика и медицина всѣми силами отстаивали свою самостоятельность, которой онѣ пользовались въ началѣ по отношенію къ наукамъ вообще. Название философіи осталось за тѣми научными стремленіями, которыя ставили себѣ цѣлью построить, пользуясь общими результатами человѣческаго познанія, жизненные убѣжденія и которыя завершились въ попыткѣ (сдѣланной неоплатониками) выработать при помощи такой философіи новую религію на мѣсто отживающей.

Немногое измѣнилось въ этомъ положеніи дѣлъ, когда остатки древней философіи сдѣлались, въ качествѣ руководящихъ идей, культурнымъ достояніемъ нынѣшнихъ народовъ Европы. Содержаніе и задачи того, что въ средніе вѣка называлось философіей, вполне соответствовали представленію, сложившемуся о ней въ позднѣйшую эпоху древности. Однако значеніе философіи существенно измѣнилось вслѣдствіе того, что ея задача была до извѣстной степени уже разрѣшена положительной религіей. Ибо послѣдняя давала не только непреложныя правила личной жизни, но, въ связи съ ними, и общее теоретическое воззрѣніе на дѣйствительность. И это воззрѣніе имѣло тѣмъ болѣе философскій характеръ, что догматы христіанства сложились подъ вліяніемъ античной науки. При такихъ условіяхъ во все время безграничнаго господства религіи на долю философіи оставалась главнымъ образомъ лишь второстепенная задача научнаго обоснованія, разработки и защиты догматическаго ученія церкви. Но именно это обстоятельство привело философію въ извѣстную методологическую противоположность къ богословію, такъ какъ философія стремилась вывести и изложить средствами человѣческаго познанія то, что богословіе почерпало изъ божественнаго откровенія.

Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ подобнаго отношенія было то, что по мѣрѣ освобожденія индивидуальнаго мышленія отъ церкви, философія принялась самостоятельно и за тѣ задачи, которыя были у ней общи съ религіей, перепла отъ изложенія и защиты въ критикѣ догмы и, наконецъ, попыталась вывести свое ученіе, со-

вершено независимо отъ религіозныхъ интересовъ, изъ источниковъ, которые казались ей дарами „естественнаго свѣточа“ чело-
вѣческаго разума и опыта. Методологическая противоположность къ богословію превратилась такимъ образомъ въ принципиальную, и новая философія противопоставила себя догмѣ въ качествѣ „міровой мудрости“. Какъ ни были разнообразны отгѣнки, которые принимало это отношеніе философіи къ религіи, колебавшіеся между страстной борьбой и полнымъ подчиненіемъ, философія сохранила при этомъ то же самое назначеніе, которое она имѣла въ древности: создавать на научной основѣ міросозерцаніе и жизнепониманіе, поскольку религія не могла удовлетворить потребности въ немъ, или нуждалась по крайней мѣрѣ въ пополненіяхъ. Въ убѣжденіи, что такова именно ея задача, философія XVIII вѣка, подобно древней греческой, сочла своей обязанностью разяснить человѣчеству взаимную связь явленій и сообразовать съ познаниемъ этой зависимости, какъ жизнь отдѣльнаго человѣка, такъ и жизнь цѣлаго общества.

Изъ этой самоувѣренной позиціи вывелъ философію Кантъ, доказавшій невозможность философскаго (метафизическаго) познания міра и этимъ еще разъ измѣнившій и ограничившій понятіе философіи. Послѣ такого ограниченія задача философіи, какъ отдѣльной науки, свелась именно къ тому критическому самопознанию разума, которое послужило основой кантовскаго изслѣдованія и которое слѣдовало еще только распространить систематически не только на знаніе, но и на другія отрасли человѣческой дѣятельности. Съ этимъ вполнѣ согласовалось то, что Кантъ называлъ философскимъ „понятіемъ о мірѣ“,—привзаніе философіи къ практическому воздѣйствію на жизнь.

Конечно, многого не хватаетъ для того, чтобы это новое и, какъ кажется, законченное понятіе философіи получило немедленно всеобщее признаніе. Разнообразіе философскихъ теченій XIX вѣка такъ велико, что ни одна изъ прежнихъ формъ философіи не осталась неповторенной, и въ одномъ изъ яркихъ своихъ проявленій „метафизическая потребность“ привела даже къ предложенію включить снова въ философію все человѣческое знаніе и превратить ее во всеобщую науку. (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, B. II, с. 17).

2. Въ виду той метаморфозы, которую испытало съ теченіемъ времени значеніе слова „философія“, нельзя думать, что путемъ историческаго сравненія удастся вывести общее понятіе ея, и ни одно изъ понятій, прировненныхъ къ этой цѣли¹⁾, не

¹⁾ Не вдаваясь въ критику подробностей, мы ограничимся указаніемъ на тѣ разнохарактерныя формулы, въ которыхъ дѣлалась попытка „обнять необъятное“; ср. напр. введенія въ сочиненіяхъ Эрдманна, Ибервега, Куно Фишера, Целлера и др. Всѣ

обнимаетъ всѣхъ тѣхъ видовъ умственной дѣятельности, которые обозначаются однимъ и тѣмъ же общимъ именемъ философіи. Даже самое подчиненіе философіи подъ общее понятіе науки по отношенію къ тѣмъ изъ философскихъ ученій, которыя имѣютъ въ виду одно лишь практическое назначеніе, не представляется вполне удобнымъ; еще менѣе соотвѣтствуютъ своему назначенію общія опредѣленія того, что должно составлять предметъ и рамки философіи, какъ особой науки. Ибо, не говоря уже о той точкѣ зрѣнія, сообразно которой философія тождественна съ наукой вообще, приходится считаться съ крайне многочисленными попытками дальнѣйшаго ограниченія этого понятія. Сначала интересы философіи концентрируются почти всецѣло на задачахъ естественно-научнаго изслѣдованія, долгое время затѣмъ задачи эти составляютъ составную часть философіи и только въ новѣйшее время обособляются отъ нея. Наоборотъ, исторія, по отношенію къ большей части философскихъ ученій, осталась равнодушной, сдѣлавшись объектомъ философскаго изслѣдованія сравнительно поздно, да и то только въ единичныхъ случаяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и метафизическія ученія, въ которыхъ обыкновенно видятъ центръ тяжести философіи, въ рѣшительные моменты исторіи оказываются въ сторонѣ или объявляются нелѣпостью, и если иногда воздѣйствіе на индивидуумъ и общество все же считается истинной сущностью философіи, то съ неприступно возвышенной точки зрѣнія чистой теоріи подобныя утилитарныя цѣли представляются чѣмъ-то низменнымъ и банальнымъ.

Съ другой стороны, существуетъ мнѣніе, что философія въ сущности имѣетъ дѣло съ тѣми же предметами, какъ и другія науки, но разрабатываетъ ихъ въ иномъ направленіи и въ иной формѣ. Однако и этотъ спеціальныи признакъ особой формы не можетъ претендовать на всеобъемлющее значеніе въ исторіи философіи. То обстоятельство, что въ философіи нѣтъ единаго общепризнаннаго метода, само по себѣ еще не можетъ, конечно, считаться возраженіемъ противъ этого взгляда, еслибъ только стремленіе къ выработкѣ такого метода составляло непремѣнный признакъ всякой философіи. Однакоже нельзя сказать, чтобы подобное стремленіе было въ философіи общимъ. Многіе философы придаютъ своей наукѣ методологическіе приемы другихъ дисциплинъ, напр. математики или естествознанія, тогда какъ другіе вообще возражаютъ противъ методическаго изслѣдованія философскихъ проблемъ и

подобныя опредѣленія соотвѣтствуютъ своему назначенію лишь въ той мѣрѣ, поскольку въ исторіи философіи дѣйствительно выразились указаные въ нихъ *результаты*; но онѣ не даютъ никакого представленія о *цѣляхъ*, намѣченныхъ самими философами.

сравниваютъ дѣятельность философа съ геніальными вдохновеніями художника.

3. Всѣ эти факты указываютъ на то, что прочнаго, допускающаго общенсторическое опредѣленіе, отношенія философіи къ другимъ наукамъ вообще не существуетъ. Если философіи придается значеніе общаго знанія, отдѣльныя науки являются ея болѣе или менѣе явственно обособленными частями; если же философіи приписывается задача сопоставить данныя отдѣльныхъ наукъ въ ихъ общемъ значеніи и слить ихъ въ одно общее міровоззрѣніе, получается слѣдующее: прежде всего устанавливается зависимость философіи отъ результатовъ отдѣльныхъ дисциплинъ. зависимость, выказывающаяся главнымъ образомъ въ значеніи для философіи успѣховъ отдѣльныхъ наукъ; а затѣмъ, наоборотъ, и философія начинаетъ стремиться воздѣйствовать на дѣятельность послѣднихъ. Съ точки зрѣнія специальныхъ знаній воздѣйствіе это представляется то руководящей нитью, то тормазомъ, смотря потому даетъ ли философія при обработкѣ вопросовъ отдѣльныхъ дисциплинъ, благодаря своему болѣе широкому кругозору и комбинирующимъ обобщеніямъ, полезныя указанія для рѣшенія ихъ или представляется простымъ раздвоеніемъ изслѣдованія, бесполезнымъ въ случаѣ тождественности результатовъ и вреднымъ въ случаѣ ихъ расхожденія.

Изъ сказаннаго вытекаетъ равнымъ образомъ, что отношенія философіи къ инымъ отраслямъ культурной дѣятельности не менѣе близки, чѣмъ къ специальнымъ наукамъ. Ибо въ картину міра, которую пытается набросать метафизическая философія по даннымъ научнаго изслѣдованія, примѣшиваются точно также воззрѣнія, заимствованныя изъ религіозной, нравственной, государственной и общественной и, наконецъ, художественной сферъ. И руководящія указанія и критическія нормы разума требуютъ себѣ мѣста въ философскомъ міровоззрѣніи тѣмъ настоятельнѣе, чѣмъ сильнѣе стремленіе философіи положить свое міровоззрѣніе въ основу жизни. Такимъ образомъ, на ряду съ познаніями, въ философіи находятъ себѣ мѣсто точно также убѣжденія и идеалы человечества, и разъ послѣдніе — хотя бы ошибочно — приобрѣтаютъ видъ научныхъ выводовъ, они нерѣдко преобразуются и перерабатываются, такъ что и въ этомъ случаѣ отношеніе философіи къ культурѣ не пассивное, а дѣятельное.

Не безынтересно отмѣтить метаморфозы во внѣшнемъ положеніи и социальномъ значеніи философіи. Слѣдуетъ полагать, что занятія философіей въ древней Греціи, за немногими исключеніями (Сократъ), съ самаго начала сосредоточивались въ закрытыхъ школахъ. Въ позднѣйшее время школы имѣли часто

характеръ религіозныхъ сообществъ; но, принимая во вниманіе религіозную организацію всѣхъ греческихъ учреждений, изъ этого еще нельзя сдѣлать вывода о религіозномъ происхожденіи нисколь. Однако то обстоятельство, что греческая наука выработалась непосредственно изъ религіозныхъ представлений и что во многихъ отношеніяхъ замѣтна несомнѣнная связь съ религіозными культурами, дѣлаегь весьма вѣроятнымъ предположеніе, что научныя организаціи образовались первоначально изъ религіозныхъ союзовъ и остались впоследствии въ тѣсной связи съ ними. Но когда научная дѣятельность приобрѣла полную самостоятельность, связь эта исчезла; начали основываться чисто-научныя школы, въ формѣ свободныхъ союзовъ людей, дѣлвшихихъ между собою подъ руководствомъ выдающихся лицъ трудъ изслѣдованія, изложенья, защиты и полемики и объединившихся въ нравственный союзъ, въ основѣ котораго лежалъ общій идеаль.

Параллельно съ ослабленіемъ устоевъ жизни во времена эллинизма и римскаго владычества, стали расшатываться и эти союзы, и намъ часто начинаютъ встрѣчаться писатели—особенно среди римлянъ—избравшіе область философскаго изслѣдованія по чисто индивидуальнымъ побужденіямъ, безъ всякой зависимости отъ школы и школьнаго образованія (Цицеронъ, Сенека, Маркъ-Аврелій). Только въ позднѣйшую эпоху древности подъ вліяніемъ религіозныхъ интересовъ тѣсная связь товарищескихъ школьныхъ союзовъ возобновляется, какъ мы видимъ на примѣрѣ неопифагорейцевъ и неоплатониковъ.

У романскихъ и германскихъ народовъ замѣчаемъ почти такую же послѣдовательность явленій. Подъ покровомъ церковной цивилизаціи возникаетъ и наука среднихъ вѣковъ. Она находитъ себѣ пріютъ въ монастырскихъ школахъ и разрабатываетъ въ своихъ изслѣдованіяхъ первоначально вопросы религіознаго значенія. Въ ней отражаются нерѣдко противоположности различныхъ религіозныхъ сообществъ (доминиканцы и францисканцы); даже свободныя научныя ассоціаціи, изъ которыхъ впоследствии развились университеты, имѣли первоначально религіозную подкладку и церковный отпечатокъ. А потому и эта цеховая философія университетовъ обладала по отношенію къ церковному ученію лишь весьма незначительною степенью самостоятельности. Вплоть до самаго 19-го столѣтія тоже самое можно сказать и о протестантскихъ университетахъ, при устройствѣ и организаціи которыхъ церковныя интересы точно также стояли на первомъ планѣ.

Напротивъ того, обособившюся съ наступленіемъ новаго времени всемирную мудрость характеризуетъ именно то, что ея представители вовсе не люди школы, а аденты свѣта и жизни. Бѣглый монахъ, государственныи канцлеръ, сапожникъ, дворянинъ, еврей-изгнанникъ, ученый дипломатъ, независимые писатели и журналисты—вотъ основатели новѣйшей философіи, и сообразно съ этимъ она излагается не въ учебникѣ, представляющемъ осадокъ академическихъ пререканій, а въ свободномъ литературномъ произведеніи, въ „Опытѣ“ (Essay).

Только во второй половинѣ 18-го вѣка философія опять приобретаетъ цеховой характеръ и пристраивается къ университетамъ. Раньше всего это произошло въ Германіи, гдѣ возрастающая независимость университетовъ создала для этого благопріятныя условія и гдѣ благотворная связь между учителями и учениками оказала услугу и философіи. Изъ Германіи университетская философія перешла въ Шотландію, Англію, Францію и Италію, и въ общемъ можно сказать, что въ XIX вѣкѣ резиденціею философіи являются университеты.

Слѣдуетъ упомянуть, наконецъ, и объ участіи различныхъ народовъ въ разработкѣ философіи. Подобно всѣмъ проявленіямъ европейской культуры, философія создана греками, и ихъ творческая формулировка философскихъ ученій до сихъ поръ служитъ основой философіи: то, что было добавлено въ древности смѣшанными народами эпохи эллинизма и римлянами, не выходитъ за предѣлы

комментированія и практическаго приспособленія греческой философіи. И только въ религіозномъ направленіи философіи, возникшемъ въ это время, можно найти нѣчто существенно новое; это новое явилось результатомъ слиянія національностей въ римской имперіи. Международный характеръ носило и научное образованіе среднихъ вѣковъ, какъ это обнаруживается между прочимъ и въ повсемѣстномъ употребленіи латинскаго языка. Только съ наступленіемъ новыхъ временъ начинаютъ обрисовываться національныя особенности въ философской литературѣ. Тогда какъ традиціи средневѣковой схоластики всего прочіе и упорнѣе держатся въ Испаніи и Португаліи, итальянцы, нѣмцы, англичане и французы создаютъ начала новой науки, достигающей алогей своего развитія въ классическій періодъ нѣмецкой философіи. По сравненію съ этими четырьмя народами остальные націи являются почти совершенно пассивными. Нѣкоторая самостоятельность замѣтна въ послѣднее время лишь у шведовъ.

§ 2. Исторія философіи.

Чѣмъ разнообразнѣе задачи и содержаніе философіи, слагавшіяся въ теченіе вѣковъ, тѣмъ настоятельнѣе напрашивается вопросъ, какой смыслъ имѣетъ изображеніе въ исторической перспективѣ и послѣдовательности не только многочисленныхъ, но и разнообразныхъ ученій, между которыми, кромѣ имени, повидимому, нѣтъ ничего общаго. Ибо анекдотическій интересъ, возбуждаемый этой пестрой массой разнообразныхъ мнѣній о разныхъ вещахъ, и обусловливающаяся отчасти своеобразностью и странностью нѣкоторыхъ воззрѣній, который нѣкогда былъ главнымъ притягательнымъ пунктомъ „исторіи философіи“, не можетъ служить ядромъ особой научной дисциплины.

1. Во всякомъ случаѣ ясно, что исторія философіи находится въ совершенно иномъ положеніи, чѣмъ исторія какой-либо другой науки. Ибо въ каждой другой наукѣ область изслѣдованія въ общихъ чертахъ точно отграничена, сколько бы ни возникало сомнѣній относительно ихъ предѣловъ, отношенія къ болѣе общимъ наукамъ и разграниченія отъ родственныхъ знаній. При этомъ уже нетрудно прослѣдить развитіе знаній въ опредѣленной такимъ образомъ области, нетрудно подвести даже самыя колебанія въ опредѣленіи науки подъ естественные законы развитія.

Но иначе дѣло обстоитъ въ философіи, которой недостаетъ именно общаго для всѣхъ временъ предмета изученія и исторія которой не изображаетъ постепеннаго прогресса или постепеннаго приближенія къ познанію этого предмета. Напротивъ того всегда указывалось, что тогда какъ въ другихъ наукахъ вслѣдъ за неувѣренными первыми попытками наступаетъ спокойная разработка познаній, прерываемая лишь по временамъ неожиданными толчками впередъ, въ области философіи разработка послѣдова-

телями достигнутыхъ уже результатовъ представляетъ исключеніе, и каждая крупная философская система принимается за рѣшеніе интересующей ее задачи *ab ovo*, какъ будто иныхъ системъ со-всѣмъ и не существовало.

2. Если несмотря на все сказанное, все-таки можно говорить объ исторіи философіи, то общая связь, которой мы не находимъ ни въ предметѣ, ни въ цѣляхъ, занимающихъ философовъ, можетъ быть найдена только въ общности результатовъ, достигаемыхъ философами, несмотря на все различіе ихъ цѣлей и содержанія ихъ изслѣдованій, благодаря самой природѣ ихъ науки.

Однако эта общность результатовъ, дающая смыслъ исторіи философіи, основывается именно на видоизмѣняющемся отношеніи не только къ выводамъ человѣческой науки вообще, но точно также и къ другимъ проявленіямъ культурной дѣятельности выступавшихъ въ исторіи европейскихъ народовъ. Все равно, стремилась ли философія выработать систему міропознанія, представлявшагося ей то наукой вообще, то общимъ итогомъ отдѣльныхъ наукъ, искала ли философія жизнепониманія, которое дало бы выраженіе высшимъ стремленіямъ воли и чувства; ставила ли она своею цѣлью, сознательно ограничивая свой кругозоръ, самопознаніе разума, — результатъ всегда былъ тотъ, что философія давала сознательное выраженіе дѣятельности человѣческаго разума, преобразуя ея продукты изъ первоначальной формы взглядовъ, чувствъ и стремленій въ форму понятій. Всякая философія тѣмъ или инымъ путемъ стремилась добыть въ предѣлахъ болѣе или менѣе обширной области человѣческаго познанія опредѣленія непосредственно даннаго въ мірѣ и въ жизни, и такимъ образомъ въ теченіе вѣковъ былъ выясненъ обликъ духовной жизни. Исторія философіи есть процессъ разработки европейскими народами и выраженія въ научныхъ понятіяхъ ихъ міровоззрѣнія и отношенія къ жизни.

Эта общая сущность всѣхъ тѣхъ продуктовъ духовной дѣятельности, которые подходятъ подъ категорію философіи, и даетъ исторіи философіи ея содержаніе, ея цѣль и назначеніе; она дѣлаетъ знакомство съ исторіей философскихъ ученій необходимой основой не только ученой подготовки, но и образованія вообще, ибо исторія философіи учитъ, какъ выработались тѣ понятія, на основаніи и при помощи которыхъ мы судимъ и думаемъ, какъ въ повседневной жизни, такъ и въ сферѣ спеціальныхъ знаній о мірѣ нашего опыта.

Начало исторіи философіи слѣдуетъ искать въ (большею частью утрачен-ныхъ) историческихъ работахъ крупныхъ школъ древности, въ особенности въ

работах перипатетической школы, которая стремилась, по примеру самого Аристотеля путем диалектического анализа воззрений предшественников подготовить изложение собственных. Такие собрания исторических материалов существовали по разным отраслям знания. Наравишь с исторіями отдельных дисциплин, какъ, напр., математики, астрономіи, физики и т. д., возникли и философскія доксграфіи, т.-е. исторіи философскихъ ученій. Однако по мѣрѣ того, какъ ослабѣвало влеченіе къ самостоятельной работѣ и уменьшались силы къ ней, вся эта литература стала принимать характеръ ученыхъ замѣтокъ, въ которыхъ съ отрывочными изложеніями философскихъ ученій перемеживались анекдоты изъ жизни философовъ и отдѣльные эпиграмматически закругленные афоризмы.

Такой же характеръ сборниковъ курьезовъ имѣли и представлявшія первоначально простое подражаніе древнимъ работы историковъ философій новаго времени, какъ, напр., воспроизведеніе Діогена Лаэртскаго, принадлежащее Стэлли или сочиненія Брукера. Только позже стали примѣнять критическую оцѣнку источниковъ (Buhle, Fulleborn) и стремиться къ безпристрастной оцѣнкѣ историческаго значенія отдѣльныхъ ученій (Tiedeman, Degéando) и къ систематической критикѣ съ точки зрѣнія новѣйшей философій (Tenneman, Fries, Schleiermacher).

Самостоятельной наукой исторія философій стала только благодаря Гегелю, который выдвинулъ основной принципъ, что исторія философій не должна быть ни цестрымъ собраніемъ мнѣній различныхъ ученыхъ господъ, de omnibus rebus et de quibusdam aliis⁴, ни непрерывно расширяющимся и совершенствующимся изслѣдованіемъ одного и того же предмета, а представляетъ собою лишь обособленный процессъ, въ которомъ вырабатываются и находятъ логическое выраженіе „категоріи“ разума.

Значеніе этого плодотворнаго принципа у самого Гегеля затемнялось и ослаблялось тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ былъ убѣжденъ, что хронологическая послѣдовательность, въ которой эти „категоріи“ разрабатывались историческими системами философій, совпадаетъ съ научною и систематическою послѣдовательностью, въ которой тѣ же категоріи являются „элементами истинны“ въ логической разработкѣ законченной философской системы (за каковую Гегель считалъ свою собственную). Такимъ образомъ вѣрный въ основѣ взглядъ сдѣлался основой ошибочной философски-систематизирующей исторіи философій и часто приводилъ къ искаженію исторической послѣдовательности явленій. Эта ошибка, устраненная развитіемъ научной исторіи философій въ XIX вѣкѣ, ставящей на первый планъ историческую точность и достовѣрность, возникла изъ невѣрнаго (хотя и выведеннаго изъ основныхъ началъ гегелевской философій) представленія, будто историческое движеніе философской мысли обуславливается исключительно или по крайней мѣрѣ во всѣхъ своихъ существенныхъ чертахъ идеальной необходимостью, съ которой одна „категорія“ порождаетъ въ диалектическомъ развитіи другую. Въ дѣйствительности картина историческаго развитія философій совершенно иная; здѣсь рѣчь идетъ не только о мышленіи „человѣчества“ или „всемірнаго разума“ (Weltgeist), а въ столь же сильной степени и о мнѣніяхъ, духовномъ складѣ, настроеніи и капризахъ отдѣльныхъ философовъ.

3. Этотъ общій результатъ исторіи философій, заключающійся въ томъ, что она разрабатываетъ основы человѣческаго міросозерцанія и воззрѣнія на жизнь, является продуктомъ весьма разнообразныхъ отдѣльныхъ актовъ мышленія, мотивы которыхъ, обуславливающіе какъ постановку вопросовъ, такъ и характеръ попытокъ къ ихъ рѣшенію, бываютъ различны.

Крупное значеніе имѣеть, конечно, прагматическій факторъ. Ибо проблемы философіи въ главныхъ чертахъ можно принять за данныя, какъ это видно изъ того, что въ историческомъ движеніи мысли „древнія загадки бытія“ появляются все снова и снова, повелительно требуя, недостижутаго и до сихъ поръ, полного разрѣшенія. Ихъ выдвигаетъ недостаточность и противорѣчивый характеръ эмпирическихъ представленій, служащихъ матеріаломъ для философскаго мышленія ¹⁾, такъ что фактическія послышки и логическіе постулаты обуславливаются самымъ матеріаломъ всякаго разумнаго размышленія. А такъ какъ эти послышки и постулаты возникаютъ все снова и снова, въ исторіи философіи мы встрѣчаемъ не только одинаковыя проблемы, но и аналогичныя попытки ихъ рѣшенія. И вотъ это-то постоянство, сохраняющееся несмотря на всѣ измѣненія формы, и на первый взглядъ возбуждающее опасеніе, не кружится ли философія безуспѣшно вокругъ недостижимой цѣли, доказываетъ, что философскія проблемы являются неизбѣжными загадками человѣческаго духа. Ясно точно также, что въ силу той же фактической необходимости одинаковыя ученія должны были неоднократно вызвать тождественныя теченія мысли. Поэтому прогрессъ въ исторіи философіи иногда можно распознать только прагматически, т.-е. принявъ во вниманіе внутреннюю необходимость мышленія и „логику вещей“.

Вышеупомянутая ошибка Гегеля состоитъ, слѣдовательно, не только въ томъ, что онъ хотѣлъ превратить дѣйствующій въ извѣстныхъ границахъ факторъ во всеобъемлющій или по крайней мѣрѣ главнѣйшій. Другой крайностью было бы вообще отвергать „разумъ въ исторіи“ и видѣть въ послѣдовательныхъ ученіяхъ философовъ лишь рядъ индивидуальныхъ вопросовъ. Общее содержаніе исторіи философіи обуславливается именно тѣмъ, что въ мышленіи индивидуумовъ, сколь бы оно ни казалось случайнымъ, проявляется съ неудержимою силой реальная необходимость. На этомъ фактѣ основываются попытки подвести всѣ философскія ученія подъ извѣстные типы и установить въ ихъ историческомъ развитіи своеобразное ритмическое повтореніе. Таково, напр., ученіе Кузена о четырехъ системахъ (идеализмъ, сенсуализмъ, скептицизмъ, мистицизмъ) и Конта о трехъ стадіяхъ (теологической, метафизической и положительной). Интересную и во многихъ отношеніяхъ поучительную группировку философскихъ ученій о

¹⁾ Здѣсь не мѣсто объяснять подробно, въ чемъ состоитъ эта недостаточность: это дѣло гносеологій, теорій познаванія. Въ общемъ она обуславливается тѣмъ обстоятельствомъ, что данныя опыта не могутъ удовлетворять вполне требованіямъ логики, которыя мы предъявляемъ къ нимъ сначала безсознательно и непосредственно, а потомъ въ силу разсудочной оцѣнки ихъ. Этотъ антиномизмъ можетъ быть устраненъ не только въ обыденной жизни, но и въ опытныхъ наукахъ путемъ образованія вспомогательныхъ понятій, которыя, оставаясь въ своей сущности проблематическими, въ извѣстныхъ предѣлахъ удовлетворяли бы потребности въ практическомъ приспособленіи эмпирическаго матеріала. Но именно въ такихъ-то вспомогательныхъ понятіяхъ и кроются философскія проблемы.

главнѣйшихъ проблемахъ далъ также А. Renouvier *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. 2 v. Paris 1885—86. Изъ числа учебниковъ по проблемамъ и школамъ философскія ученія группируетъ руководство Р. Janet и Séailles. *Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles*. Paris. 1887.

4. Однако прагматическая связь въ исторіи часто обрывается. Въ особенности это слѣдуетъ сказать объ исторической послѣдовательности, въ которой возникали отдѣльныя проблемы, такъ какъ тутъ почти никогда нельзя подмѣтить такой имманентной внутренней необходимости. Гораздо ярче выступаетъ вліяніе другого фактора, который всего лучше назвать культурно-историческимъ. Ибо здѣсь приходится имѣть дѣло съ представленіями, возникшими на почвѣ условій времени, и съ общественными потребностями, которыя даютъ философій ея задачи и матеріалы для разрѣшенія ихъ. Крупныя открытія и вопросы, поднятыя спеціальными науками, стремленія религіознаго сознанія, возрѣвія искусства, перевороты въ государственной и общественной жизни даютъ философій внезапныя толчки и создаютъ новыя стремленія, выдвигающія ту или другую проблему впередъ и забывающія другія проблемы. Не меньшее значеніе имѣютъ и измѣненія въ постановкѣ вопросовъ и отвѣтовъ, происходящія съ теченіемъ времени. Въ тѣхъ случаяхъ, когда подобная зависимость проявляется съ особенной яркостью, философскія системы представляются самосознаніемъ извѣстной эпохи, въ другихъ случаяхъ культурные контрасты, между которыми оно колеблется, выражаются въ борьбѣ философскихъ системъ. Такимъ образомъ на ряду съ прагматической и имманентной необходимостью въ исторіи философій существуетъ и другая, культурно-историческая, дающая историческое право на существованіе даже тѣмъ философскимъ комбинаціямъ, которыя не имѣютъ внутренней опоры.

Первымъ, обратившимъ вниманіе на это соотношеніе, былъ опять-таки Гегель, хотя „относительная истина“, которую онъ сообразно съ этимъ взглядомъ приписываетъ отдѣльнымъ системамъ, имѣть у него (благодаря его диалектической основной мысли) также и другое, систематическое, значеніе. Среди его послѣдователей всего лучше выяснилъ культурно-историческій моментъ Куно-Фишеръ, давъ ему одновременно блестящее примѣненіе. Онъ разсматриваетъ философію въ ея историческомъ развитіи какъ совершенствующееся самопознаніе человѣческаго духа, приводя ея постулательное движеніе въ связь съ развитіемъ самопознаваемого при ея помощи объекта. Но хотя это приложимо къ цѣлому ряду крупнѣйшихъ философскихъ системъ, въ общемъ передъ нами въ данномъ случаѣ лишь одинъ изъ факторовъ развитія философскаго мышленія.

Культурно-историческими условіями, подъ вліяніемъ которыхъ возникаютъ и разрабатываются философскія проблемы, объясняется въ большинствѣ случаевъ въ высшей степени интересное и существенное для пониманія историческаго развитія явленіе: *слияніе проблемъ*. Между различными комплексами мыслей, при одновременной разработкѣ ихъ, въ силу законовъ психики неизбежно возник-

кають асоціації, не оправдані сущістю вопросовъ, вслѣдствіе чего перепутываются другъ съ другомъ и рѣшаются заодно вопросы, не имѣющіе по существу ничего общаго. Чрезвычайно важный и часто повторяющійся примѣръ такого смѣшенія понятій представляетъ внимательство этическихъ и эстетическихъ соображеній въ разработку теоретическихъ проблемъ: явленіе, известное и въ обыденной жизни, что взглядами людей руководятъ ихъ желанія, надежды, опасенія и наклонности, что ихъ сужденія зависятъ отъ ихъ вкусовъ, повторяется въ большемъ масштабѣ и при философской разработкѣ міросозерцанія. То, что въ жизни совершается безсознательно, въ философіи было объявлено даже гносеологическимъ постулатомъ (Кантъ).

5. Между тѣмъ философско-историческій процессъ обязанъ всѣмъ своимъ разнообразіемъ и обиліемъ формъ прежде всего тому обстоятельству, что развитіе идей и логическое выраженіе общихъ убѣжденій совершается исключительно посредствомъ мышленія отдѣльныхъ личностей, которыя, какъ бы ни было тѣсно связано ихъ мышленіе съ міровоззрѣніемъ исторической группы и какъ бы оно ни поглощалось послѣднимъ, все же вкладываютъ въ него нѣчто особенное, субъективное, индивидуальное. Этотъ индивидуальный факторъ философско-историческаго развитія заслуживаетъ вниманія уже потому, что наиболѣе крупные представители философіи являются обыкновенно законченными, самостоятельными индивидуальностями, особенности которыхъ оказываютъ вліяніе не только на выборъ и группировку проблемъ, но точно также и на разработку послѣднихъ, какъ въ ихъ собственныхъ ученіяхъ, такъ и въ ученіяхъ ихъ послѣдователей. Исторія философіи подтверждаетъ, что исторія есть царство индивидуальностей, неповторяющихся и обособленныхъ единицъ: какъ въ исторіи вообще, такъ и въ исторіи философіи въ частности, великіе люди оказывали крупное, хотя и не всегда благодѣтельное вліяніе.

Очевидно, что вышеупомянутая зависимость разработки философскихъ проблемъ отъ субъективныхъ условій жизни отдѣльныхъ личностей оказываетъ еще большее вліяніе, чѣмъ условія времени, національности и т. д. Нѣтъ ни одной философской системы, которая была бы свободна отъ этого вліянія личности своего творца. Поэтому всѣ философскія системы являются продуктами индивидуальнаго творчества и имѣютъ въ этомъ отношеніи нѣкоторое сходство съ произведениями искусства. Подобно послѣднимъ онѣ могутъ быть поняты только въ связи съ личностью своего создателя. Элементы міровоззрѣнія у каждаго философа складываются изъ вѣчныхъ проблемъ дѣятельности и направленной на ихъ разрѣшеніе дѣятельности разума, а также изъ воззрѣній и идеаловъ его народа и времени; форма же, распорядокъ, связь и оцѣнка, которой онѣ подвергаются въ системѣ философа, обусловлены его рожденіемъ, воспитаніемъ, его дѣятельностію и судьбою, его характеромъ и его жизненнымъ опытомъ. Поэтому въ проявленіяхъ индивидуальнаго принципа нѣтъ той всеобщности, которая присуща обоимъ остальнымъ. Здѣсь интересы имманентнаго познанія уступаютъ требованіямъ эстетическаго изящества, и импозантность многихъ явленій философіи исторіи основывается въ дѣйствительности только на очарованіи „поэзіи понятій“.

Къ сочетаніямъ проблемъ и пльюзіямъ фантазіи и чувства, которыя вводятъ въ заблужденіе общественное сознаніе, у отдѣльныхъ личностей присоединяются подобныя же, но чисто индивидуальныя явленія, придающія возникновенію и разрѣшенію проблемъ еще болѣе произвольный характеръ. Нельзя не согласиться, что философы нерѣдко блись надъ вопросами, которые не имѣли реального обоснованія, такъ что весь затраченный на ихъ разработку трудъ былъ совершенно напрасенъ; съ другой стороны даже при рѣшеніи реальныхъ проблемъ, возникали неудачныя попытки построенія понятій, которыя болѣе тормозили дѣло, чѣмъ содѣйствовали разрѣшенію выставленной задачи.

Въ исторіи философій удивительно именно то, что изъ этой подавляющей массы индивидуальныхъ и коллективныхъ заблужденій въ цѣломъ выдѣлилась все-таки схема общепризнанныхъ формъ міропознанія и жизнепониманія, представляющая научный результатъ исторіи философій.

6. Сообразно съ вышесказаннымъ философско-историческое изслѣдованіе должно выполнить слѣдующія задачи: 1) точно установить всѣ данныя, которыя могутъ быть получены о жизни, интеллектуальномъ развитіи и ученіяхъ философовъ изъ находящихся въ нашемъ распоряженіи источниковъ; 2) изъ этого матеріала возстановить генетическій процессъ въ такой степени, чтобы для каждаго философа была установлена зависимость его ученій, какъ отъ возрѣвній его предшественниковъ, такъ и отъ господствующихъ идей даннаго времени, его собственной природы и его образованія; 3) оцѣнить, какое значеніе имѣютъ по отношенію къ общему результату исторіи философій изученныя и разъясненныя такимъ образомъ ученія.

По отношенію къ первымъ двумъ задачамъ исторія философій является филологическо-исторической, тогда какъ третій моментъ дѣлаетъ ее критическо-философской наукой.

а) Что касается выясненія фактической стороны, то исторія философій опирается при этомъ на тщательное и обширное изученіе источниковъ. Однако послѣдніе доставляютъ для различныхъ временъ весьма разнородный по своему значенію и полнотѣ матеріаль.

Главными источниками философско-историческаго изслѣдованія являются, разумѣется, сочиненія самихъ философовъ. При изученіи исторіи новой философій мы имѣемъ въ этомъ отношеніи сравнительно твердую почву подъ ногами. Со времени изобрѣтенія книгопечатанія литературная традиція установилась столь прочно и ясно, что она уже не доставляетъ въ общемъ никакихъ затрудненій. Сочиненія, издаванныя философами со временъ эпохи возрожденія, воплнѣ доступны для изслѣдованія; случаи возникновенія сомнѣній относительно подлинности, времени возникновенія и т. д., крайне рѣдки; для филологической критики остается немного мѣста, и когда она примѣняется (какъ напр., въ различныхъ изданіяхъ сочиненій Канта), то затрагиваетъ лишь второстепенные и принципиально несущественные вопросы. Не возбуждаетъ опасеній и вопросъ о полнотѣ матеріаловъ: трудно предположить, чтобы что нибудь важно было утеряно или еще ожидало опубликованія. Если усиленное филологическое изученіе и обогатило наши свѣдѣнія о Спинозѣ, Лейбницѣ, Кантѣ, Мэнъ де Биранѣ, то философскіе результаты такого изслѣдованія, по сравненію съ тѣмъ, что мы знали раньше, все-таки совер-

шенно ничтожны. Въ лучшемъ случаѣ оно давало и можетъ еще дать лишь дополненія; особенно важны при этомъ случайные афоризмы въ перепискѣ, могущіе пролить болѣе яркій свѣтъ на индивидуальный факторъ историко-философскаго развитія.

Въ менѣе благоприятномъ состояніи находятся источники средневѣковой философіи, часть которыхъ, хотя и незначительная, до сихъ поръ остается въ рукописяхъ. В. Кузенъ и его школа очень много сдѣлали для публикаціи текстовъ, и въ общемъ мы можемъ быть увѣрены, что и для этого времени у насъ въ рукахъ есть достаточный, хотя и не лишенный въ частностяхъ пробѣловъ, матеріалъ. Напротивъ того наше знакомство съ арабской и еврейской философіей среднихъ вѣковъ до сихъ поръ остается весьма проблематичнымъ и представляеть чувствительный пробѣлъ въ изученіи матеріаловъ исторіи философіи.

Еще хуже обстоитъ съ памятниками античной философіи. Но главнѣйшее: основныя сочиненія Платона и Аристотеля—все-таки дошло до насъ, хотя часто лишь въ сомнительной формѣ. Кромѣ нихъ въ нашемъ распоряженіи имѣются только произведенія болѣе поздняго времени, какъ напр., Цицерона, Сенеки, Плутарха, отцовъ церкви и неоплатониковъ. Большая часть философскихъ сочиненій древности потеряна. Въмѣсто нихъ намъ приходится довольствоваться отрывками, дошедшими до насъ вслѣдствіе случайной цитаты у того или иного писателя, да и то въ сомнительной формѣ.

Если, несмотря на все это, удалось возстановить детальную и научно-достоверную картину развитія древней философіи (яснѣе, чѣмъ средневѣковой), то этимъ мы обязаны не только непрерывнымъ усиліямъ филологическаго и философскаго изслѣдованія, а точно также и тому обстоятельству, что на ряду съ остатками оригинальныхъ произведеній философовъ, до насъ дошли историческія повѣствованія древности, которыми можно воспользоваться, какъ второстепенными источниками. Лучшія изъ нихъ, а именно историческія произведенія, явившіяся плодомъ ученыхъ изслѣдованій перипатетической и стоической школы, въ концѣ четвертаго и въ третьемъ вѣкѣ до Р. Х., положимъ, тоже утеряны. Эти работы послѣдствіемъ прошли черезъ много рукъ, прежде чѣмъ превратиться въ дошедшія до насъ компіляціи времени римскаго владычества въ родѣ приписываемыхъ Плутарху *Placita philosophorum*, произведеній Секста Эмпирика, *Deiroposophistae* Атеней, сочиненія Діогена Лаэртскаго *περί βίων δογματων και αποφθεγματων των εν φιλοσοφια εδοκιμησαντων*, компіляціи отцовъ церкви и замѣчаній позднѣйшихъ комментаторовъ, какъ напр., Александра Афродизійскаго, Темистія и Смилиція. Прекрасное изслѣдованіе этихъ второстепенныхъ источниковъ античной философіи далъ Н. Diehls, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879).

Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда источники находятся въ столь же неудовлетворительномъ состояніи, какъ это имѣеть мѣсто по отношенію къ классической древности, критическая провѣрка фактическаго матеріала должна присоединиться къ изслѣдованію прагматической и генетической связи явленій. Ибо въ случаѣ недостаточности фактическаго матеріала исторія можетъ быть возстановлена только при помощи предположеній, основывающихся на естественной, соответствующей психологическому опыту, послѣдовательности явленій: въ такихъ случаяхъ исторіи философіи, какъ и всякой исторіи вообще, приходится на основаніи достовѣрнаго матеріала разобраться и въ тѣхъ явленіяхъ, о которыхъ не осталось точныхъ свидѣтельствъ. Философско-историческое изслѣдованіе XIX в. можетъ гордиться тѣмъ, что ему удалось добиться этого. Для древней философіи задача эта была выполнена по указаніямъ Шлейермахера Г. Риттеромъ, въ его—устарѣвшей уже для настоящаго времени—исторіи философіи (12 томовъ, Hamburg, 1829—53), а затѣмъ Брандесомъ и Целлеромъ, для новой—Эрдманомъ и Куно Фишеромъ. Среди многочисленныхъ общихъ сочиненій по исторіи философіи нал-

болѣе надсжнымъ въ этомъ отношеніи является Grundriss der Geschichte der Philosophie Эрдмана (2 тома) Berlin 1878.

Прекрасную, дающую полный и хорошо классифицированный перечень литературы, библиографію можно найти въ Исторіи философіи Ибервега, изданной Гейнце (есть русскій переводъ Я. Колубовскаго).

б) Разъясненіе фактическаго содержанія исторіи философіи можетъ быть прагматическимъ, или культурно-историческимъ, или же психологическимъ, соответственно тремъ факторамъ, опредѣляющимъ движеніе мышленія. Какой именно изъ этихъ трехъ видовъ разъясненія долженъ быть дѣйствительно примѣненъ, зависитъ отъ фактическаго матеріала, которымъ мы располагаемъ; поэтому было бы неправильно отдавать исключительное предпочтеніе тому или другому изъ нихъ. Прагматическій способъ разъясненія преобладаетъ у тѣхъ историковъ философіи, которые считаютъ всю исторію философіи подготовленіемъ къ опредѣленной системѣ; таковъ, напр., Гегель со своими учениками, таковъ, стоящій на точкѣ зрѣнія Гербарта, Тило, Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie (2 тома 1876—80). Культурно-историческая точка зрѣнія и сближенія съ проблемами отдѣльных наукъ преобладаютъ особенно у Куно Финшера и Виндельбанда.

Совершенно не удовлетворяютъ потребности въ научномъ изученіи исторіи философіи чисто биографическія сочиненія, характеризующія лишь личности философовъ. Къ такому приему прибѣгаетъ Льюисъ въ своей „History of philosophy from Thales to the present day“, книгѣ безъ всякой исторической перспективы, написанной въ духѣ позитивизма Конта. Работы французскихъ историковъ философіи (Damiron, Fergaz) тоже нерѣдко имѣютъ форму ряда отдѣльных очерковъ; но они не упускаютъ изъ виду общаго хода развитія.

с) Всего труднѣе установить принципы, которыми нужно руководствоваться при философско-критической оцѣнкѣ отдѣльных ученій. Какъ и всякая исторія, исторія философіи—критическая наука: она обязана не только изложить и разъяснить, но и дать оцѣнку достигнутыхъ въ теченіе историческаго развитія результатовъ. Безъ этой оцѣнки исторіи не существуетъ, и сознаніе критической точки зрѣнія является какъ бы свидѣтельствомъ зрѣлости для историка; ибо разъ этого сознанія у него нѣтъ, ему приходится при выборѣ вопросовъ и характеристикъ частныхъ отказаться отъ всякой нормы и дѣйствовать лишь на основаніи инстинкта.

При этомъ разумѣется само собой, что масштабъ оцѣнки не должны служить ни чисто субъективный взглядъ историка, ни его философскія убѣжденія; примѣненіе ихъ неизбѣжно лишаетъ критику научной объективности. Для человѣка убѣжденнаго, что онъ обладаетъ единой философскою истиной, равно какъ и для того, кто при изученіи спеціальной науки привыкъ, опираясь на несомнѣнные результаты изслѣдованія, дѣлать безъ затрудненій точную оцѣнку предшествующихъ попытокъ, искушеніе уложить всѣ теченія и формы въ прокустово ложе своей системы, можетъ быть дѣйствительно сильно; но кто умѣетъ всматриваться спокойнымъ взоромъ въ историческія судьбы мышленія, тотъ благоговѣнно воздержится отъ упрековъ философскимъ героямъ въ незнакомствѣ съ мудростью эпигоновъ.

Научная исторія философіи не должна довольствоваться поверхностнымъ обсужденіемъ философскихъ ученій. Она должна стоять на точкѣ зрѣнія имманентной критики, руководствующейся двумя принципами: формально-логической послѣдовательностію и научнымъ значеніемъ каждаго взгляда.

Мышленіе каждаго философа находится въ зависимости отъ представленій его среды и подчиняется въ своемъ развитіи психологической необходимости; критическое изслѣдованіе должно выяснить, насколько удалось ему согласить другъ съ другомъ различные элементы своего мышленія. Противорѣчіе почти никогда не

выступает столь ярко, чтобы одно и то же положение одновременно отрицалось и подтверждалось, а обнаруживается в несоответствии и явном противоречии логических выводов из выставленных философом положений. Раскрытие таких слабых сторон — дело формальной критики, часто совпадающей с прагматическим разъяснением, так как нередко оказывается, что подобная критика произведена уже последующими философами и оказала воздействие на их учения.

Однако эта сторона еще не исчерпывает вопроса. С точки зрения указанного принципа можно осветить с формальной стороны все те взгляды, которые были высказаны по поводу отъезжающего философа, но он не дает никакого критерия для разрешения вопроса, в чем состоит философское значение данного учения, ибо нередко оказывается, что наибольшее значение имели именно те понятия, которые не могли быть признаны ни законченными, ни безупречными в логическом отношении, тогда как целый ряд понятий, не возбуждающих никакого сомнения, не имеют для исторического исследования никакого значения. Великие ошибки в истории философии важнее маленьких истины.

Ибо важнее всего вопрос, что легло в основу развития человеческого мировоззрения и взгляда на жизнь. Предмет истории философии составляют те комплексы понятий, которые на долго послужили живыми формами мышления и нормами суждений и в которых нашла себя рельефное выражение имманентная внутренняя структура человеческого духа.

Таков тот масштаб, который один только и может быть применен для выяснения того, какие из весьма разнородных учений философов должны быть признаны собственно философскими и какие следует выдѣлить из истории философии. На исследователя непосредственных источников, разумеется, лежит обязанность точно и полно ознакомиться со всеми учениями философов и дать таким образом весь материал для прагматического, культурно-исторического и психологического генезиса, однако цель этой тяжелой работы заключается лишь в том, чтобы выдѣлить то, что для философии не может иметь значения, и выбросить за борт этот балласт.

§ 3. Раздѣление философии и ее истории.

Здѣсь не мѣсто говорить о систематическом раздѣлении философии, ибо оно никоим образом не могло бы претендовать на всеобъемлющее историческое значение. Различия, обнаружившіяся в опредѣлении понятия, задачи и объектов философии в течение исторического развития, столь неизбежно влекутъ за собой изменения в классификации, что объ этом излишне распространяться. Древнѣйшая философия вообще не знала расчленения. Въ позднѣйшій періодъ древности стало распространеннымъ раздѣление на логику, физику и этику. Въ средніе вѣка и еще болѣе въ новое время логика и физика часто объединялись подъ категоріей теоретической философии, которой, съ другой стороны, противопоставлялась философия практическая. Со времени Канта все болѣе и болѣе получает значение новое тройственное раздѣление философии: различающее философію логическую, этическую и эстетическую. Однако

всѣ эти многоразличныя системы слишкомъ сильно зависѣли отъ содержанія философскихъ ученій, чтобы стоило приводить ихъ здѣсь въ подробностяхъ.

Во всякомъ случаѣ желательно предпослать историческому изложенію хотя бы обзоръ тѣхъ проблемъ, которыя вообще, въ какой бы то ни было степени и съ какой бы то ни было стороны, представляются философіи,—обзоръ, совершенно не претендующій на систематическое значеніе и предназначенный лишь для предварительнаго ориентированія.

1. Теоретическими проблемами мы называемъ всѣ тѣ, которыя связаны отчасти съ познаніемъ дѣйствительности, отчасти съ анализомъ самого познанія. При изученіи дѣйствительности, въ свою очередь, различаютъ общіе вопросы, касающіеся дѣйствительности вообще, отъ тѣхъ, которые затрагиваютъ лишь отдѣльныя области дѣйствительности. Общіе вопросы, эти высшіе принципы міропознанія и покоющагося на нихъ общаго міросозерцанія, служатъ предметомъ изученія метафизики, которую Аристотель называлъ первой, т.-е. основной, наукой и которая получила свое теперешнее названіе только на томъ основаніи, что въ древнемъ собраніи сочиненій Аристотеля она стояла „послѣ физики“. Опираясь на свое монотеистическое міровоззрѣніе, Аристотель называлъ точно также эту науку теологіей. Позднѣйшіе философы тоже включали въ метафизику раціональную или естественную теологію.

Отдѣльными областями дѣйствительности являются природа и исторія. Въ первой слѣдуетъ различать внѣшнюю и внутреннюю природу. Проблемы, предъявляемыя познанію внѣшней природой, называютъ космологическими или спеціально натурфилософскими, а также физическими. Изслѣдованіе внутренней природы, т.-е. сознанія, его состоянія и дѣятельности есть дѣло психологіи. Философское освѣщеніе исторіи входитъ въ рамки философіи постольку, поскольку оно ограничивается изученіемъ законовъ, проявляющихся въ исторической жизни народовъ, а такъ какъ исторія представляетъ царство цѣлесообразныхъ поступковъ людей, то вопросы философіи исторіи, поскольку она занимается общей цѣлью историческаго движенія и ея послѣдовательнымъ осуществленіемъ, относятся къ числу практическихъ проблемъ.

Изученіе самого познанія называется (въ общемъ значеніи этого слова) логикой, иногда поэтикой. Если она изслѣдуетъ, какъ возникаетъ въ дѣйствительности знаніе, то такое психогенетическое изслѣдованіе падаетъ въ область психологіи. Если же, наоборотъ, желаютъ выдѣлѣть нормы, сообразно съ которыми должна производиться оцѣнка истинности представленій, то эти нормы называются логическими законами, а изслѣдованіе ихъ — логикой — въ

видѣльбадѣ, исторія философіи.

№11650

Областная
Библиотека
Фундаментальная
отделение

узкомъ смыслѣ слова. Приложение послѣдней создаетъ методологію, разрабатывающую правила для планоустройной организаціи научной дѣятельности при разработкѣ различныхъ задачъ знанія. И, наконецъ, проблемы, возникающія изъ вопросовъ о силѣ и предѣлахъ познавательной способности человѣка и объ ея отношеніи въ познаваемой дѣйствительности, представляютъ предметъ теоріи познанія.

H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1 Bd. (Gotha 1880—84) это сочиненіе осталось незаконченнымъ и доходитъ только до схоластиковъ.

K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* 4 Bde 1855—70—доходитъ до эпохи возрожденія.

Fr. Harms, *die Philosophie in ihrer Geschichte*. I Psychologie. II Logik (Berlin 1877 и 81).

2. Практическимп проблемами называются тѣ, которыя возникаютъ при изученіи цѣлесообразной дѣятельности человѣка. Психогенетическое изслѣдованіе, составляющее предметъ психологіи, возможно и здѣсь. Дисциплина, разсматривающая поступки человѣка съ точки зрѣнія нормъ нравственности, называется этикой или нравственной философіей. При этомъ подъ моралью въ узкомъ смыслѣ слова разумѣютъ обыкновенно установленіе и обоснованіе правилъ нравственности. А такъ какъ всякій нравственный поступокъ имѣетъ отношеніе къ обществу, то къ морали примыкаетъ философія общества (получившая, повидимому, прочно установившееся, но неудачное названіе социологіи) и философія права. Поскольку идеальная организація общества представляетъ конечную цѣль исторіи, сюда же относится, какъ уже было указано выше, и философія исторіи.

Къ практическимъ проблемамъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова принадлежатъ, наконецъ, всѣ тѣ, которыя относятся къ искусству и религіи. Для философскаго изслѣдованія сущности прекраснаго и искусства съ конца прошлаго вѣка установилось названіе эстетики.

Если философія изучаетъ религіозную жизнь безъ намѣренія создать собственное ученіе о Божествѣ, исключительно съ тѣмъ, чтобы выяснитъ отношеніе человѣка къ религіознымъ воззрѣніямъ, то эту дисциплину называютъ философіей религіи.

Fr. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (Gesamm. Werke Bd. I 1834) L. v. Henning, *Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung* (1835), Fr. v. Raumer, *Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht u. Politik* 3. A. (1861) E. Feuerlein, *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen* 2 Bde (1857—59). P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique* (1858) W. Whewell, *History of moral science* (1863) H. Sidgwick, *The methods of ethics* (1879) Th. Ziegler *Geschichte der*

Ethik 2 Bde (1881—86) K. Köstlin, Geschichte der Ethik (вышло только начало Bd. I 1887).

R. Zimmermann, Geschichte der Aestetik.—M. Schasler, Kritische Geschichte der Aestetik (1871).

J. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie (1800).

Раздѣленіе исторіи философіи обыкновенно примыкаетъ къ установившимся въ политической исторіи тремъ основнымъ эпохамъ; различаютъ античную, средневѣковую и новую философію. Однако такая группировка въ исторіи философіи менѣе удовлетворяетъ научнымъ требованіямъ, чѣмъ въ политической исторіи. Съ одной стороны приходится установить еще нѣкоторыя не менѣе важныя подраздѣленія, съ другой — нужно принять во вниманіе переходный періодъ между средними вѣками и новымъ временемъ, что вызываетъ измѣненіе основной классификаціи.

Вслѣдствіе этого вся исторія философіи будетъ изложена нами въ такой послѣдовательности:

1) Философія грековъ, со времени возникновенія научнаго мышленія до смерти Аристотеля, приблизительно 600 г. до 322 года до Р. X.

2) Эллинско-римская философія, со смерти Аристотеля до исчезновенія неоплатонизма: отъ 322 до Р. X. приблизительно до 500 г. по Р. X.

3) Средневѣковая философія: отъ Августина до Николая Кузанскаго: съ 5-го по 15-е столѣтіе.

4) Философія эпохи возрожденія: съ 15-го по 17 вѣкъ.

5) Философія просвѣщенія, отъ Локка до смерти Лессинга, 1689—1781.

6) Нѣмецкая философія отъ Канта до Гегеля и Гербарта 1781—1820.

7) Философія 19-го вѣка.

и вѣдѣній, исторіи философіи до вѣдѣній одкрытыхъ
испытаній, вѣдѣній до новаго вѣдѣнія и философіи —
благіе иу' triumphum — Jahre's obituum
mysticis ten triumphum vobis inuodgedmion
frowody, o Jahre's on triumphum . . .
Kapit

Списокъ писемъ
Философія Грековъ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ФИЛОСОФІЯ ГРЕКОВЪ.

- Chr. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philosophie, 3 Theile in 6 Bänden 1835—66.
— — Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche 2 Abth. 1862—66.
Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3 Theile in 5 B. 1879—89.
A. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, heransg. v. K. Köstlin. 3 Aufl. 1882 (есть русскій переводъ).
W. Strümpell, Die Geschichte der griechischen Philosophie, 1854—61.
W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie (есть русскій переводъ, вышедшій подъ редакціей проф. Введенскаго).
Ritter et Preller, Historia philosophiae graeco-romanae (Graecae) 7-е издание редактировано Schulthess'омъ и Wellmann'омъ (1886—88); прекрасное собраніе важнѣйшихъ источниковъ.

Если подь наукой слѣдуетъ подразумѣвать самостоятельную и сознательную дѣятельность разума, методически ищущаго знанія ради него самого, то о развитіи ея (не считая нѣкоторыхъ, обнаруженныхъ лишь новѣйшей наукой, научныхъ зачатковъ у нѣкоторыхъ восточныхъ народовъ, въ особенности у китайцевъ и индусовъ) можно говорить лишь у грековъ, да и то не ранѣе 6-го вѣка до Р. Х. Хотя другіе великіе народы древности тоже обладали значительнымъ числомъ отдѣльныхъ познаній и общепhilosophическихъ представленій, но ихъ познанія были приспособлены къ практическимъ потребностямъ, а ихъ міровоззрѣніе выросло на почвѣ мифической фантазіи; они не были въ состояніи сбросить съ себя ярмо повседневныхъ заботъ и религіозной легенды. При характерномъ для восточнаго ума отсутствіи стремленія къ самостоятельности народамъ этимъ не хватало для плодотворнаго и самостоятельнаго развитія именно индивидуальной инициативы.

У грековъ мы встрѣчаемъ первоначально тѣ же самыя условія, вплоть до того момента, когда могучій подъемъ національной жизни пробудилъ духовныя силы этого даровитѣйшаго изъ всѣхъ народовъ. Этому содѣйствовалъ не только подъемъ матеріальной культуры, явившійся результатомъ созданнаго торговлей богатства, но въ еще большей степени демократическое развитіе государственнаго строя, слѣдствіемъ котораго было то, что въ страстныхъ столкновеніяхъ партій развивалась самостоятельность мнѣній и приобрѣтала значеніе личность. Чѣмъ болѣе развитіе индивидуализма колебало устой общественнаго сознанія, вѣрованій и обычая, чѣмъ сильнѣе грозила юной греческой культурѣ опасность анархіи, тѣмъ настоятельнѣе ложилась на выдающихся своимъ положеніемъ, умомъ и характеромъ людей обязанность возстановить при помощи собственнаго разсудка ослабѣвающее чувство мѣры. Этотъ этический принципъ нашелъ себѣ выразителей въ лицѣ лирическихъ и гномическихъ поэтовъ и главнымъ образомъ въ лицѣ такъ называемыхъ семи мудрецовъ ¹⁾. Подобное же стремленіе къ обособленію индивидуальных мнѣній должно было неизбежно перейти и въ сферу религіозныхъ представленій, въ которой противоположность между древнимъ культомъ мистерій и эстетической народной мифологіей вызвала большое количество самостоятельныхъ воззрѣній. Уже въ космогонической поэзіи индивидуальная фантазія авторовъ вела ихъ къ самостоятельному изображенію мифическаго міра. Вѣкъ семи мудрецовъ началъ вкладывать въ гомеровскихъ боговъ свои этические идеалы, а въ той нравственно-религіозной реформаціи, произвести которую пытался Пифагоръ, сквозь внѣшнюю форму возвращенія къ суровой жизни предковъ ясно проглядываетъ новое содержаніе, приобрѣтенное жизнью.

Въ этотъ періодъ броженія и родилась наука грековъ, которые назвали ее философіей. Самостоятельное мышленіе индивидуумовъ, опираясь на творчество религіозной фантазіи, перешло отъ вопросовъ практической жизни къ познанію природы и очерпнуло въ немъ ту свободу отъ внѣшнихъ цѣлей, и ту концентрацію знанія въ самомъ себѣ, которая составляетъ сущность науки.

Всѣ эти явленія обнаружилились главнымъ образомъ въ периферическихъ частяхъ культурнаго міра Греціи, въ колоніяхъ, опередившихъ свою метрополию какъ въ матеріальной, такъ и въ духовной культурѣ. Ионическіе острова, греческія колоніи въ

¹⁾ Эти семь мудрецовъ, въ числѣ которыхъ обыкновенно называютъ Фалеса, Біаса, Питтака и Солона, тогда какъ объ остальныхъ именахъ мнѣнія расходятся, еще не могутъ считаться представителями науки (за исключеніемъ развѣ одного Фалеса).

Италіи, Фракія — вотъ колыбель греческой науки. Только послѣ персидскихъ войнъ, давшихъ Афинамъ вмѣстѣ съ политической и оставшуюся за ними гораздо дольше духовную гегемонію, посвященная музамъ земля Аттики стала привлекать (во времена софистовъ) въ свои предѣлы и знаніе, напередъ свое завершеніе въ ученіи и школѣ Аристотеля.

Тотъ фактъ, что именно на почвѣ свободнаго отъ предвзятыхъ цѣлей наблюденія природы размышленіе перешло въ научное построеніе понятій, имѣлъ своимъ послѣдствіемъ, что греческая наука обратила весь пылъ юношескаго увлеченія на проблемы изслѣдованія природы. Только подъ вліяніемъ позднѣйшаго анализа достигнутыхъ результатовъ и повелительныхъ требованій, которыя предъявляла къ зрѣлой наукѣ жизнь, какъ къ соціальному фактору, философія обратила свой взоръ внутрь и сдѣлала своимъ объектомъ человѣческіе поступки. Въ началѣ подобный поворотъ могъ показаться шагомъ назадъ на пути чистаго изслѣдованія. Но тѣмъ сильнѣе ожила жажда знанія, когда были достигнуты положительные результаты и въ изученіи внутренняго міра человѣка; она создала тѣ великія системы, возникновеніе которыхъ заключило развитіе чисто греческой философіи.

Поэтому философія грековъ подраздѣляется на три періода: космологическій лежащій приблизительно между 600 и 450 годами до Р. Х., антропологическій, который заполняетъ вторую половину пятаго вѣка (450—400), и систематическій, обнимающій развитіе трехъ великихъ системъ греческой науки: системы Демокрита, системы Платона и системы Аристотеля (400—322).

Философія грековъ представляетъ любопытнѣйшую въ теоретическомъ отношеніи часть всей исторіи философіи не только потому, что выработанныя ею начала сдѣлались и остаются неизмѣнной основой всего дальнѣйшаго развитія мышленія, но и по той причинѣ, что въ ней, въ особенности въ началѣ, при весьма незначительномъ запасѣ знаній нашли яркое выраженіе содержащіяся въ постулатахъ мыслящаго разума основы мышленія. Въ этомъ отношеніи греческая философія является типической и имѣетъ дидактическое значеніе.

Греческая философія замѣчательна также прозрачностью и простотой общаго развитія, первоначально направившагося на изученіе явленій вѣшняго міра, а потомъ обратившагося къ болѣе глубокому изученію всей дѣйствительности путемъ самонаблюденія.

Относительно общаго хода развитія греческой философіи едва ли можетъ существовать какое-либо сомнѣніе, хотя бы группировка періодовъ и подверглась измѣненіямъ. Вопросъ, слѣдуетъ ли начать съ Сократа новый періодъ или Сократъ принадлежитъ вмѣстѣ съ софистами къ періоду греческаго просвѣщенія, находится въ связи съ другимъ: слѣдуетъ ли положить въ основаніе историческаго раздѣленія результаты изслѣдованія или его объекты? Что Демокритъ во всякомъ случаѣ долженъ быть выдѣленъ изъ числа предшественниковъ Сократа, авторъ показалъ въ своей „Исторіи древней философіи“ (гл. V).

ГЛАВА I. КОСМОЛОГИЧЕСКІЙ ПЕРІОДЪ.

S. A. Ryk, Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung. 2 Thl. 1875—77.

Первоначальной канвой для нарождающейся греческой философіи послужили космогоническія поэмы, излагавшія въ формѣ мифа возникновеніе существующаго мірозданія и придававшія господствующимъ воззрѣніямъ характеръ повѣствованія о сотвореніи міра. Чѣмъ свободнѣе развивались при этомъ индивидуальныя взгляды, тѣмъ болѣе отступалъ на задній планъ мифическій элементъ, тѣмъ болѣе вниманіе сосредоточивалось на тѣхъ явленіяхъ, которыя явились слѣдствіемъ сотворенія міра. Въ концѣ концовъ былъ прямо поставленъ вопросъ, въ чемъ же заключается вѣчная сущность явленій, не подчиняющаяся измѣненіямъ, какъ эта сущность претворяется въ отдѣльные предметы и какъ послѣдніе превращаются въ свою очередь въ нее?

Этимъ вопросомъ занялась въ VI-мъ вѣкѣ милетская школа изслѣдованія природы, которую мы знаемъ по тремъ ея главнымъ представителямъ: Фалесу, Анаксимандру и Анаксимену. Они располагали, очевидно, уже многочисленными, почерпнутыми изъ наблюденій іоническихъ мореплавателей познаніями и собственными, часто глубокими наблюденіями. Несомнѣнно точно также, что они опирались на опытъ восточныхъ народовъ, въ особенности египтянъ, съ которыми они находились въ тѣсныхъ сношеніяхъ.

Съ юношескимъ пыломъ собирали они необходимыя познанія. Всего болѣе интересовались они физическими вопросами, въ особенности крупными стихійными явленіями природы, для разясненія которыхъ создавались многочисленныя гипотезы; съ интересомъ они занимались точно также географическими и астрономическими проблемами, какъ напр., формой земли, ея отношеніемъ къ звѣздамъ, природой солнца, луны и планетъ, формой и причинами ихъ движенія. Но по отношенію къ органическому міру и человѣку у представителей милетской школы можно встрѣтить лишь слабыя признаки любознательности.

Таковы были эмпирическіе объекты древнѣйшей „философіи“. Она не имѣла никакого соотношенія съ „врачебнымъ знаніемъ“, которое ограничивалось техническими свѣдѣніями и пріемами и составляло охраняемое жрецами тайное ученіе, преподававшееся въ орденахъ и школахъ, подобныхъ родосской, киренской, кротонской, косской и книдосской. Античная медицина, бывшая по собственному признанію ея представители искусствомъ, а не наукой (Гиппократъ) пришла въ соприкосновеніе съ философіей только гораздо позже и при томъ лишь на короткое время. Ср. Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin I, 2 Aufl. 1875.

Столь же самостоятельно параллельно съ началомъ философіи возникаютъ начала математики. Теоремы, приписываемыя милетцамъ, скорѣе производятъ впечатлѣніе собранныхъ съ разныхъ сторонъ свѣдѣній, чѣмъ результатовъ самостоятельнаго изслѣдованія, и находятся въ всякаго соотношенія съ ихъ философскими и естественно-научными воззрѣніями. Въ средѣ пифагорейцевъ математическія занятія происходили сначала, несомнѣнно, тоже совершенно отдѣльно отъ философскихъ, но потомъ вовлекались совокупно въ разработку общихъ проблемъ. Ср. Cantor, *Geschichte der Mathematik I*, 1880.

Усилія милетцевъ выяснить общую сущность міра привели уже Анаксимандра къ построенію метафизической гипотезы *ἀπειρον*, выходящей за предѣлы опыта, и перенесли науку изъ области изслѣдованія фактовъ въ сферу абстрактныхъ размышленій. Ксенофанъ, основатель элеатской школы, извлекъ изъ философскаго понятія міровой единицы выводы религіознаго сознанія. Гераклитъ разрушилъ въ тяжелой борьбѣ съ темными, мистически окрашенными воззрѣніями понятіе имманентной субстанціи и сдѣлалъ законъ измѣненія исключительнымъ содержаніемъ познанія. Съ другой стороны, элеатская школа въ лицѣ своего великаго представителя Парменида съ непреклонной послѣдовательностью установила понятіе бытія, въ защиту котораго въ слѣдующемъ поколѣніи выступилъ Зенонъ и которое было нѣсколько смягчено лишь Мелиссомъ.

Скоро возникъ однако цѣлый рядъ стремленій, снова выдвинувшихъ на первый планъ, ослабѣвшій подъ вліяніемъ появленія первыхъ метафизическихъ пререканій, интересъ къ естествознанію. Снова разгорѣлась страсть къ расширенію познаній, причемъ болѣе, чѣмъ прежде, обращалось вниманіе на наблюденія, вопросы и гипотезы изъ области органическихъ и фізіологическихъ явленій, а объяснительныя теоріи приспособлялись къ тому, чтобы помирить отвлеченныя разногласія Гераклита и Парменида.

На почвѣ этой потребности возникли около середины 5-го вѣка одновременно и въ тѣсной логической и полемической зависимости другъ отъ друга ученія Эмпедокла, Анаксагора и Левкиппа, основателя атомистической школы абдеритовъ. Разнообразіе этихъ теорій и несомнѣнная взаимная связь указываютъ, при большихъ разстояніяхъ, отдѣлявшихъ отдѣльныхъ философовъ и отдѣльныя школы, на живой обмѣнъ мнѣній и литературныхъ произведеній. При этомъ нужно помнить, что до насъ дошли лишь наиболѣе крупныя произведенія этой эпохи, и что каждое знакомое намъ имя въ дѣйствительности обозначаетъ цѣлый кругъ научныхъ труженниковъ.

Своеобразное положеніе занимали въ это время пифагорейцы, которые тоже восприняли послужившую главнымъ предметомъ разногласія между Гераклитомъ и элеатами метафизическую проблему,

надѣясь найти ея разрѣшеніе при помощи математики. Своей теоріей чиселъ, первымъ литературнымъ представителемъ которой считается Филолай, они дали дальнѣйшему развитію мысленія цѣлый рядъ существеннѣйшихъ толчковъ. Первоначальная тенденція ихъ сообщества проявлялась въ ихъ ученіяхъ тѣмъ, что они придавали большее значеніе оцѣнкѣ человѣческихъ поступковъ. Хотя научная разработка этическихъ вопросовъ занимала ихъ въ это время не болѣе, чѣмъ другія философскія системы этого періода, однако космологія, которую они построили по даннымъ своихъ астрономическихъ наблюдений, благодаря ихъ математическимъ познаніямъ далеко ушедшихъ впередъ, пронизана эстетическими и этическими мотивами.

Милетскую школу мы знаемъ только по тремъ именамъ: по именамъ Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Повидимому, эта школа процвѣтала въ тогдашней столицѣ Іоніи въ теченіе всего 6-го вѣка и погибла вмѣстѣ съ самимъ городомъ, который въ 494 г. былъ разрушенъ персами.

Фалесъ, происходившій изъ старинной купеческой семьи, предсказалъ, по преданію, солнечное затменіе 585 г. и пережилъ персидское вторженіе, происшедшее въ срединѣ 6-го вѣка. Можетъ быть, онъ видѣлъ Египетъ. Въ математическихъ и физическихъ познаніяхъ у него не было недостатка. Сочиненій его не зналъ уже Аристотель.

Анаксимандръ, повидимому, былъ лишь немногимъ моложе Фалеса; изъ его сочиненія *Περὶ φύσεως* остался только странный отрывокъ. Ср. Neuhäuser (1883). — Büsgen, Ueber das *ἀπειρον* des Anaximander (1867).

Время жизни Анаксимена отредѣлить трудно; по всей вѣроятности, оно приходится между 560—500 годами. Изъ его сочиненія *Περὶ φύσεως* не осталось почти ничего.

О теоріяхъ милетцевъ мы находимъ скудныя свѣдѣнія лишь у Аристотеля (въ началѣ метафизики) и затѣмъ въ комментаріи Симплиція. Ср. H. Ritter, Geschichte der jónischen Philosophie (1821). — R. Seydel, Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten jónischen Philosophen (1861).

Во главѣ элеатской школы обыкновенно ставятъ Ксенофана, который во всякомъ случаѣ дѣйствительно принималъ участіе въ ея основаніи. Онъ родился около 570 г. въ Колофонѣ. Персидское вторженіе заставило его въ 546 году оставить свою родину. Съ этого времени онъ становится странствующимъ рапсодомъ и на послѣдокъ находитъ себѣ пріютъ въ основанной іоническими выходцами Элеѣ. Онъ умеръ послѣ 480 г. Отрывки его гномическихъ и философскихъ поэмъ собралъ Карстенъ (1835).

Парменидъ (род. около 515 г.) — элеатъ изъ аристократической фамиліи, крупная личность; онъ былъ близокъ къ союзу пифагорейцевъ. Отрывки его диалектической поэмы собраны Пейрономъ и Штейномъ.

Утраченное сочиненіе Зевона (жившаго около 490—430 г.), было по всей вѣроятности, первымъ, раздѣленнымъ на главы и діалектически расположеннымъ. Онъ тоже происходилъ изъ Элен.

Мелиссъ, напротивъ того, былъ самосскій военачальникъ, одержавшій въ 442 г. побѣду надъ Деминіями. Объ его личной связи съ элеатской школой нѣтъ никакихъ свѣдѣній.

Незначительные отрывки произведеній элеатовъ до нѣкоторой степени по-

полняютъ изложенія Аристотеля, Симплиція и др. Ложно приписываемое Аристотелю сочиненіе „De Xenophane Zenone Gorgia“ (Arist. Берлинск. изд. 974 sqq) говоритъ въ первой главѣ, повидимому, о Мелиссѣ, во второй — на основаніи весьма разнохарактерныхъ источниковъ — о Зенонѣ, въ третьей о Горгіѣ.

Гераклитъ эфесскій, прозванный „темнымъ“, жившій приблизительно между 536—470 годами, изъ антипатіи къ усиливавшемуся вліянію демократіи, отказался отъ значительнаго положенія въ государствѣ, которое онъ занималъ благодаря своему рожденію, и написалъ во время своего удаленія отъ дѣлъ сочиненіе, пониманіе котораго уже въ древности считалось затруднительнымъ и отъ котораго до насъ дошли лишь отрывки, допускающіе часто весьма разнообразныя толкованія. Они были собраны и изданы Schuster'омъ и Bywater'омъ.

Первымъ дорійцемъ, получившимъ извѣстность въ исторіи философіи, былъ Эмпедоклъ изъ Агригента, жившій около 490—430 г., пользовавшійся извѣстностью какъ государственный человѣкъ, врачъ и чудотворецъ и состоявшій, вѣроятно, въ нѣкоторомъ отношеніи къ сицилійской школѣ ораторовъ, изъ которой намъ извѣстны имена Коракса и Тизія; онъ оставилъ сверхъ своихъ катармовъ еще дидактическую поэму, отрывки которой были изданы Штурцемъ, Карстеномъ и Штейномъ.

Анаксагоръ изъ Клазоменъ (500—430) поселился въ серединѣ пятого вѣка въ Афинахъ, гдѣ онъ подружился съ Перикломъ. Обвиненный въ безбожьи, онъ былъ вынужденъ оставить въ 434 г. городъ и основалъ школу въ Лампсакѣ. Отрывки его сочиненія *Περὶ φύσεως*; собрали Schaubad и Schorn.

О личности Левкиппа столь мало извѣстно, что уже въ древности сомнѣвались въ его существованіи. Геніальная разработка атомистическаго ученія Демокритомъ совершенно заслонила провозвѣстника атомизма. Однако слѣды атомизма легко замѣтить во всемъ развитіи философскаго мышленія послѣ Парменида. Левкиппъ, если и не былъ уроженцемъ Абдеры, то сталъ во главѣ тамошней школы, изъ которой позднѣе вышли Протагоръ и Демокритъ. Онъ, по всей вѣроятности, былъ старшимъ современникомъ Эмпедокла и Анаксагора. Написалъ ли онъ что либо, неизвѣстно. Ср.: Diels, *Verh. der Stett. Philos. Vers.* 1886.— A. Brieger, *Die Urbewegung der Atome* (1884). H. Liepmann, *Die Mechanik der Ieucipp — demokritischen Atome* (1885).

Пифагорейскій союзъ возникъ въ 6 вѣкѣ въ греческихъ городахъ Италіи въ качествѣ религіозно-политическаго сообщества. Его основателемъ былъ Пифагоръ изъ Самоса, родившійся около 580 г. Послѣ продолжительнаго странствованія, во время котораго онъ побывалъ вѣроятно въ Египтѣ, онъ попытался произвести въ аристократическомъ городѣ Кротонѣ переворотъ, имѣвшій цѣлью подъемъ нравственной и религіозной жизни. О внутреннемъ устройствѣ союза мы узнаемъ лишь изъ позднѣйшихъ разсказовъ (Iambicus, *de vita Pythagorica* и Porphyrius, *de vita Pythagorae*, изд. Kiesling'a 1815—16), достовѣрность которыхъ сомнительна; съ увѣренностью можно сказать лишь одно, а именно, что уже первоначальный союзъ палагалъ на своихъ сочленовъ извѣстныя обязанности и въ частной жизни и организовалъ коллективныя занятія музыкой и математикой. Внѣшнія условія, въ виду выдающагося политическаго положенія пифагорейскаго союза, складывались первоначально весьма благопріятно для него, такъ какъ Кротонъ послѣ побѣды надъ Сибарисомъ получилъ своего рода гегемонію. Однако современемъ пифагорейцамъ послѣ страстной партійной борьбы пришлось отступить. Во многихъ городахъ они подверглись сильнымъ преслѣдованіямъ, вслѣдствіе которыхъ въ 4-мъ столѣтіи пифагорейскій союзъ распался.

Философскія ученія пифагорейцевъ были созданы, повидимому, не Пифагоромъ, хотя позднѣйшая легенда и превратила его въ идеалъ всей эллинской мудрости. Платону и Аристотелю извѣстна лишь философія пифагорейцевъ. Глав-

нымъ представителемъ ея является Филолай, бывший, вѣроятно, нѣсколько моложе Эмпелока и Анаксагора, объ его жизни почти ничего неизвѣстно. Сохранившиеся отрывки его произведеній возбуждаютъ многочисленныя сомнѣнія.

Другихъ членовъ союза мы знаемъ развѣ лишь по имени. Позднѣйшіе представители его столь приблизились къ платоновской академіи, что въ философскомъ отношеніи почти примкнули къ ней. Между ними слѣдуетъ упомянуть объ Архитѣ тарентскомъ, извѣстномъ ученомъ и государственнымъ дѣятель.

Свѣдѣнія объ ученіи пифагорейцевъ — особенно въ позднѣйшихъ изложеніяхъ — настолько искажены чуждыми ему добавленіями, что въ исторіи древней философіи едва ли можно найти другое ученіе, возстановленіе котораго было бы сопряжено съ такими же трудностями. Даже если принять во вниманіе только наиболѣе достовѣрныя данныя (Аристотель и лучшіе его комментаторы, въ особенности Симплицій), то все же остается не мало темныхъ и противорѣчивыхъ пунктовъ. Причину этого явленія, вѣроятно, слѣдуетъ искать въ томъ, что въ пифагорейской школѣ, пользовавшейся одно время широкимъ распространеніемъ, одновременно существовало нѣсколько теченій, въ которыхъ высказанная Филолаемъ основная мысль пошла различную разработку. Было бы очень желательно разобратся въ этихъ ученіяхъ.

H. Ritter, Geschichte der pythagoreischen Philosophie (1826).—Rothenbücher, Das System der Pythagoreer nach Aristoteles (1867).—E. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagoricienne (1873).

§ 4. Понятія бытія.

Явленіе превращенія эмпирическихъ предметовъ другъ въ друга дало первый толчекъ философскому мышленію. Неудивительно, что столь подвижный и наблюдательный народъ, какимъ были іоняне, рано обратилъ вниманіе на эти превращенія, возбуждавшія въ немъ чувство удивленія. Ионическая философія дала яркое выраженіе явленію, которое составляло главный предметъ ея размышленія. Ея представителемъ является Гераклитъ, съ неутомимою ревностью разыскивавшій самыя точныя формулы для этого непостоянства всего земного и въ особенности для превращенія качественныхъ особенностей. Тогда какъ мифъ облекалъ процессъ измѣненія въ оболочку поэтическаго разсказа о возникновеніи міра, наука изслѣдовала имманентную сущность всѣхъ этихъ превращеній. Отсюда возникло понятіе міровой матеріи, которая испытываетъ всѣ эти измѣненія, даетъ начало всѣмъ вещамъ и вновь поглощаетъ ихъ (*ἀρχή*). Это понятіе основывалось на молчаливомъ признаніи единства міра: пытались ли милетцы обосновать этотъ взглядъ, намъ неизвѣстно. Только гораздо позже одинъ эклектическій послѣдователь попытался обосновать этотъ монизмъ указаніемъ на постоянную смѣну явленій и нераздѣльную связь всѣхъ вещей.

1. Предположеніе, что въ основѣ мірового процесса лежатъ единая міровая матерія, по свидѣтельству всѣхъ древнихъ авторовъ,

составляло само собою разумѣющуюся исходную точку іонической философіи. Все дѣло было въ томъ, чтобы выяснитъ, въ чемъ заключалась эта основная матерія. Всего естественнѣе было попытаться отыскать ее между встрѣчающимися въ природѣ. По мнѣнію Фалеса, это была вода, по мнѣнію Анаксимена — воздухъ. Оба мнѣнія обуславливаются, повидимому, только подвижностью, непостоянствомъ и кажущейся внутренней жизнеспособностью воды и воздуха. О химическихъ свойствахъ милетцы при этомъ совершенно не думали, а опирались только на внѣшнія особенности. Тогда какъ все твердое кажется мертвымъ, приводимымъ въ движеніе извнѣ, жидкое и летучее производитъ впечатлѣніе самостоятельно движущагося и дѣятельнаго начала. И монистическая тенденція этого первоначальнаго философствованія была столь велика, что милетцы совершенно не интересовались причинами постоянного измѣненія формъ, а просто принимали его наравнѣ со всѣмъ совершающимся за очевидный фактъ, интересовавшій ихъ развѣ только съ формальной стороны. Міровая матерія представлялась имъ жизненнымъ началомъ, обладающимъ, подобно отдѣльнымъ организмамъ, самостоятельной жизнеспособностью, и потому съ точки зрѣнія позднѣйшей классификаціи это ученіе получило наименованіе гилозонизма.

2. Если мы спросимъ, почему Анаксименъ, руководившійся, повидимому, подобно Фалесу указаніями опыта, принялъ за основное начало вмѣсто воды воздухъ, то отвѣтъ на этотъ вопросъ мы найдемъ въ томъ фактѣ, что Анаксименъ открылъ въ воздухѣ свойство, котораго нѣтъ у воды и которое его предшественникъ Анаксимандръ призналъ тѣмъ не менѣе необходимымъ атрибутомъ первобытной матеріи: свойство безконечности. Въ качествѣ мотива, побудившаго Анаксимандра выставить этотъ постулатъ, приводятъ то соображеніе, что, не будучи безконечною, міровая матерія должна бы была истощиться въ непрерывномъ циклѣ воспроизведенія. Анаксимандръ допускалъ, что этому условію понятія ἀρχή не удовлетворяетъ ни одна изъ эмпирическихъ матерій, и это привело его къ заключенію, что она выше всякаго опыта. Но это обстоятельство нисколько не мѣшало ему рѣшительно признать реальность основного начала, обладающаго всѣми необходимыми свойствами для того, чтобы можно было свести всѣ эмпирическія метаморфозы къ одной постоянной и неизмѣнной сущности. Анаксимандръ придерживался того мнѣнія, что если понятію ἀρχή и не соответствуетъ ни одна изъ доступныхъ наблюденію вещей, то пониманіе данныхъ наблюденія становится возможнымъ все-таки лишь въ томъ случаѣ, если признать, что эта сущность скрывается за явленіями и обуславливаетъ ихъ. Поэтому онъ называлъ міровую матерію „безконечнымъ“

(τὸ ἀπειρον) и приписалъ ей всѣ существенныя свойства ἀρχή: отсутствіе начала и конца, неисчерпаемость и неразрушимость.

Однако выработанное Анаксимандромъ понятіе матеріи ясно только въ томъ отношеніи, что оно обладаетъ атрибутами пространственной и хронологической безконечности, къ которымъ присоединяются еще вездѣсущіе и первопричинность. Но съ другой стороны качественная природа этого начала ускользаетъ отъ какаго-бы то ни было опредѣленія. По позднѣйшимъ свидѣтельствамъ Анаксимандръ утверждалъ, что первобытная матерія не имѣетъ качественной опредѣленности (ἀόριστος). Однако, руководствуясь указаніями Аристотеля, скорѣе слѣдуетъ думать, что Анаксимандръ представлялъ ее себѣ въ качествѣ совершенно однородной и потому индифферентной смѣси всѣхъ эмпирическихъ веществъ. Признавъ міровую матерію безконечной матеріальной массой, въ которой эмпирическія вещества до такой степени перемѣшаны другъ съ другомъ, что въ цѣломъ она утрачиваетъ всякое опредѣленное качество, вслѣдствіе чего и выдѣленіе специальныхъ свойствъ изъ этой самодвижущейся матеріи перестаетъ быть качественнымъ измѣненіемъ ея, Анаксимандръ, вѣроятно, просто воспроизвелъ въ философской формѣ смутное представленіе мифическаго хаоса, нераздѣльнаго, но въ то же время всеобъемлющаго. Предположивъ это, пришлось бы допустить, что исканіе качественной первопричины міра было оставлено Анаксимандромъ, и что онъ этимъ значительно предвосхитилъ послѣдующее развитіе.

3. Безконечному Анаксимандръ далъ и еще одинъ предикатъ: τὸ θείον. Это былъ послѣдній отголосокъ религіознаго происхожденія философскаго мышленія и въ то же время первое проявленіе ясно замѣчающейся на всемъ протяженіи исторіи философіи склонности философовъ обозначать высшее философское понятіе именемъ божества, санкціонируя его такимъ образомъ въ религіозномъ сознаніи. Матерія Анаксимандра является первымъ философскимъ понятіемъ божественнаго начала, первой попыткой освободить представленіе о божествѣ отъ мифической оболочки.

Такимъ образомъ религіозное чувство напало себѣ выраженіе и въ метафизической разработкѣ понятій. Это обстоятельство тѣмъ сильнѣе сближало результаты науки съ религіозными интересами, что до сихъ поръ наука разрабатывалась лишь подъ вліяніемъ смутнаго и неопредѣленнаго влеченія. Греческіе мифы претерпѣвали въ это время значительныя метаморфозы, какъ со стороны космогоническаго повѣствованія, такъ и въ ихъ этическомъ толкованіи, и въ этихъ метаморфозахъ чувствовалась монотеистическая тенденція (Ферекидъ, Солонъ). Наука же, съ своей стороны, дала этому движенію конечную цѣль—ясно сформулированный монизмъ.

Это соотношеніе науки и религіи послужило исходной точкой Ксенофана. Ксенофанъ не былъ ни мыслителемъ, ни изслѣдователемъ. Это былъ просто убѣжденный и одаренный пылкимъ воображеніемъ адептъ науки, заимствовавшій свои идеалы съ востока и давшій наукѣ совершенно религіозную окраску. Выступивъ защитникомъ монотеизма, сущность котораго онъ формулировалъ въ дышащемъ энтузіазмомъ афоризмѣ, что куда бы онъ ни взглянулъ, всѣ явленія сливаются въ его глазахъ въ единое существо (*μία ἐς ὅσον*), Ксенофанъ скоро перешелъ къ рѣзкой полемикѣ съ народными вѣрованіями, которая и придаетъ его произведеніямъ специфическую окраску. Ироническое отношеніе къ антропоморфізму мифологін, и злоба, съ которой онъ преслѣдовалъ поэтовъ, какъ создателей этихъ снабженныхъ всѣми пороками и слабостями человѣческой природы боговъ, исходятъ изъ представленія о Богѣ, какъ о высшемъ существѣ, совершенно несравнимомъ ни въ тѣлесномъ, ни въ духовномъ отношеніи съ человѣкомъ. Менѣе яснымъ Ксенофанъ становится тогда, когда онъ переходитъ къ положительнымъ опредѣленіямъ. Съ одной стороны, онъ идентифицируетъ божество въ качествѣ *ἑν καὶ πᾶν* со вселенной и прилагаетъ этому міровому Богу всѣ предикаты милетской *ἀρχή* (вѣчность, самобытность, неизмѣнность), но, съ другой стороны, божеству приписываются отчасти пространственныя свойства, какъ наприм., шарообразная форма, отчасти психическія функціи, въ которыхъ выражаются вездѣсущіе знанія и разумнаго господства. Въ этомъ отношеніи міровой Богъ Ксенофана является лишь величайшимъ между остальными „богами и людьми“.

Если уже въ этомъ обнаруживается поворотъ къ теологическому направленію, то замѣна метафизическо-натуралистической точки зрѣнія религіозной, совершившаяся въ промежуточный періодъ между Анаксимандромъ и Ксенофаномъ, обнаруживается въ двоякомъ отношеніи. Понятіе мірового Бога представляетъ для послѣдняго прежде всего объектъ религіознаго поклоненія, а не средство къ пониманію природы. Влеченіе къ изученію явленій природы у колофонскаго философа вообще невелико, а его представленія имѣютъ частью совершенно дѣтскій характеръ и далеко уступаютъ познаніямъ милетцевъ. Даже атрибутъ безконечности, который, по мнѣнію милетцевъ, составлялъ необходимую принадлежность міровой матеріи, казался ему излишнимъ. Онъ думалъ, что гораздо сообразнѣе съ достоинствомъ божественнаго существа признать его ограниченнымъ въ самомъ себѣ, погруженнымъ въ самого себя, и слѣдовательно, въ пространственномъ отношеніи—шарообразнымъ. И тогда какъ милетцы представляли себѣ основное начало самодвижущимся и оживленнымъ, Ксенофанъ отказался

отъ этого постулата и объявилъ мірового Бога неподвижнымъ и однороднымъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Какъ онъ надѣлся согласить съ этимъ разнообразіе явленій, въ реальности которыхъ онъ не сомнѣвался, остается тайной.

4. Милетское понятіе міровой субстанціи соединяетъ въ себѣ, какъ этого требуетъ понятіе измѣненія, моменты равенства самому себѣ и самопроизвольной измѣняемости безъ яснаго разграниченія обоихъ признаковъ. Ксенофанъ изолировалъ первый изъ этихъ моментовъ; для второго сдѣлалъ то же самое Гераклитъ. Его воззрѣнія опередили болѣе раннія ученія милетцевъ въ томъ смыслѣ, что стремленіе ихъ выяснитъ природу имманентнаго начала міра, онъ призналъ бенадежнымъ. Нѣтъ ничего неизмѣннаго ни въ жизни, ни во всемъ мірозданіи. Не только отдѣльные предметы, но точно также и міръ, какъ цѣлое, охваченъ вѣчнымъ непрестаннымъ измѣненіемъ: все течетъ, и ничто не остается на мѣстѣ. Нельзя сказать о вещахъ, что онѣ существуютъ; онѣ только возникаютъ и исчезаютъ въ вѣчно кипящемъ водоворотѣ мірозданія. То, что остается и заслуживаетъ наименованія божества, не есть вещь или матерія; это есть движеніе, дѣятельность, возникновеніе.

Отвлеченность воззрѣнія Гераклита смягчалась тѣмъ, что это движеніе онъ представлялъ себѣ въ чувственной формѣ огня. Значеніе послѣдняго при естественныхъ метаморфозахъ было замѣчено уже милетцами; возможно также, что тутъ оказали вліяніе и древніе восточные мифы, съ которыми іоняне ознакомились вслѣдствіе своихъ сношеній съ персами. Но признавая міръ вѣчно живымъ огнемъ, и огонь, слѣдовательно, сущностью всѣхъ вещей, Гераклитъ понимаетъ подъ *ἀρχή* не матерію, стоящую выше всякихъ измѣненій, а именно самый процессъ измѣненія, непрестанную смѣну возникновенія и разложенія ¹⁾.

Это представленіе пріобрѣтаетъ у Гераклита еще болѣе законченнаго очертанія благодаря тому, что онъ гораздо энергичнѣе милетцевъ указывалъ на то, что эта смѣна происходитъ въ извѣстномъ взаимодѣйствіи и всегда въ одинаковомъ порядкѣ. Этотъ ритмъ явленій (то, что было позже названо законосообразностью природы) есть единственный постоянный элементъ; Гераклитъ называетъ его участью (*εἰσαρμύνη*), порядкомъ (*δίκη*), разумомъ

¹⁾ То обстоятельство, что высшая реальность и первопричинность приписывалась лишенному всякаго субстрата движенію, очевидно, не представляло для первобытнаго мышленія столь значительныхъ затрудненій, какъ въ позднѣйшее время. Отожествленіе движенія съ огнемъ благоприятствовало и языкомъ, который обозначаетъ состоянія и соотношенія посредствомъ существительныхъ. Гераклитъ пользуется точно также образными выраженіями въ родѣ вѣчно формирующейся глины, чтобы замаскировать неясность представленія міровой субстанціи.

(λόγος) міра. Эти опредѣленія, по которымъ физическій, этический и логическій порядокъ все еще представляются тождественными, указываютъ только на первобытное состояніе мышленія, не умбющаго еще различать разнородные мотивы. Что же касается того понятія, которое Гераклитъ установилъ съ полной ясностью и со всей непреклонностью своего характера, — понятія порядка, то его значеніе столь же обусловливалось убѣжденіемъ, сколько интересами знанія.

5. Въ явномъ противорѣчїи къ ученію эфесскаго философа разработалъ понятіе бытія Парменидъ, глава элеатской школы и крупнѣйшїй философъ этого періода. Однако представляется весьма затруднительнымъ возстановить это ученіе изъ немногихъ отрывковъ оставленной имъ дидактической поэмы, особенность которой состоитъ въ соединенїи самой сухой абстракціи съ грандіозной и богатой образами фантазіей. Что бытіе существуетъ (ἔστι γὰρ εἶναι) представляется элеату постулатомъ столь несомнѣнной очевидности, что онъ не считаетъ это положеніе нуждающимся въ доказательствѣ и разъясняетъ его лишь доказательствомъ отъ противнаго, выполнѣ раскрывающимъ его мысль. „Небытіе“ (μὴ εἶναι), говоритъ онъ, или несуществующее (τὸ μὴ εἶναι) не можетъ существовать и потому немислимо, ибо всякое мышленіе опирается на существующее, которое даетъ ему содержаніе. Это признаніе соотносительности бытія и познанія заходитъ у Парменида столь далеко, что и то, и другое онъ объявляетъ совершенно тождественными. Нѣтъ мышленія, которое не имѣло бы своимъ содержаніемъ бытія, и нѣтъ бытія, которое не было бы мыслимо: слѣдовательно, мышленіе и бытіе одно и тоже.

Эти положенія, кажущіяся на первый взглядъ столь абстрактными и онтологически исключительными, получаютъ совершенно иное значеніе, если принять во вниманіе, что дошедшіе до насъ отрывки творенія великаго элеата съ полной ясностью указываютъ намъ, что „бытіемъ“ или „существующимъ“ онъ называлъ тѣлесность, матеріальность (τὸ πλῆρον). Бытіе онъ отождествляетъ съ заполненіемъ пространства. И это „бытіе“, эта функція заполнения пространства у всего существующаго имѣетъ совершенно одинаковый характеръ. Поэтому существуетъ только одно, единое, безразличное бытіе. Съ другой стороны „небытіе“ или „несуществующее“ обозначаетъ безтѣлесность, пустое пространство (τὸ κενόν). Это двойное значеніе, которое придавъ понятію εἶναι Парменидъ, значеніе заполнения пространства съ одной и реальности съ другой стороны, приводитъ къ положенію, что пустого пространства не существуетъ.

Обособленіе предметовъ обусловливается въ глазахъ наивно-видельбацдъ, истории философи.

чувственного возрѣнія, проглядывающаго и въ принципиальныхъ опредѣленіяхъ Парменида, тѣмъ, что ихъ раздѣляетъ пустое пространство, и, съ другой стороны, всѣ матеріальныя явленія, т. е. всякое движеніе, состоятъ въ перемѣнѣ мѣста, производящейся „полнымъ“ въ „пустомъ“. Поэтому если пустоты нѣтъ, то множественность и движеніе отдѣльныхъ явленій тоже призрачны.

Разнообразіе явленій, о которомъ свидѣтельствуетъ наблюденіе ихъ въ ихъ сосуществованіи и послѣдовательности, дало милетцамъ поводъ поставить вопросъ относительно общаго, имманентнаго начала, которое выражается въ нихъ. Съ понятіемъ бытія, вступившимъ у Парменида на мѣсто понятія матеріи, всѣ эти явленія согласуются столь мало, что Парменидъ не могъ за ними признать реального существованія. Остается только единое нераздѣльное бытіе. Понятіе, которое должно было служить для объясненія явленій, получило опредѣленіе, заключающее въ себѣ отрицаніе того, что должно быть объяснено. Въ этомъ смыслѣ элеатская философія представляетъ собою акосмизмъ: разнообразіе явленій потонуло въ единомъ; одно только оно и существуетъ, а видимыя явленія — иллюзія и обманъ чувствъ.

Единому, по ученію Парменида, присущи слѣдующія свойства: вѣчность, самобытность, неразрушимость, въ особенности же (какъ это утверждалъ еще Ксенофанъ) полная тождественность, безразличное равенство самому себѣ, т. е. безусловная однородность и абсолютная неизмѣняемость. Парменидъ слѣдуетъ Ксенофану и въ томъ, что представляетъ себѣ единое ограниченнымъ, самодовлѣющимъ и законченнымъ. Бытіе представляетъ вслѣдствіе этого закругленный, вполне однородный внутри шаръ, и это единое и цѣльное міровое тѣло является въ то же время простой, исключачающей всѣ особенности міровою мыслью: τὸ γὰρ πλεόν ἐστι νόημα.

6. Всѣ эти отчасти фантастическія, отчасти строго абстрактныя попытки были необходимы, чтобы выработать основы для созданія первыхъ раціональныхъ понятій міропознанія. Ибо, какъ ни были важны выразившіяся въ нихъ стремленія, для объясненія природы не годились ни міровая матерія милетцевъ, ни огненное начало Гераклита, ни бытіе Парменида. Недостаточность понятія міровой матеріи обнаружилась въ рѣзкомъ противорѣчій гераклитовскаго огня и парменидовскаго бытія, давшимъ самостоятельнымъ философамъ послѣдующей эпохи поводъ выдѣлнить оба эти фактора и изъ противопоставленія ихъ создать новыя комбинаціи, которыя могли бы послужить имманентными категоріями для познанія природы.

Всѣ эти попытки объединить оба начала исходятъ изъ при-

знанія элеатскаго постулата, что „существующее“ не только вѣчно, самобытно и неразложимо, но точно также однородно и неизмѣнно въ своихъ качествахъ, но въ то же время онѣ санкціонируютъ и мысль Гераклита, что круговоротъ явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и разнообразіе вещей обладаютъ несомнѣнною реальностью. Для такихъ попытокъ объединенія обоихъ понятій характерно то, что всѣ онѣ допускаютъ множественность существованій, изъ которыхъ каждое въ отдѣльности удовлетворяетъ постулату Парменида, но въ то же время при измѣненіи положенія въ пространствѣ обуславливаетъ разнородность доступныхъ наблюденію явленій. Однако милетцы говорили о качественныхъ измѣненіяхъ міровой матеріи; элеатское же ученіе исключало всякую возможность подобныхъ измѣненій. Поэтому, допуская съ Гераклитомъ реальность эмпирическихъ явленій и относя ихъ къ бытію, приходилось свести измѣненія къ одной формѣ, которая не затрогивала бы свойствъ бытія; такой формой могла быть только перемѣна мѣста, т.-е. движеніе. Естественнспытатели V-го вѣка признаютъ, поэтому, вмѣстѣ съ элеатами качественную неизмѣнность существующаго, но они допускаютъ въ то же время, вопреки мнѣнію элеатовъ, множественность и движеніе существующаго; они присоединялись къ Гераклиту въ признаніи реальности измѣненій, но относили послѣднія, вопреки его мнѣнію, къ бытію, которое они считали постоянной и неизмѣнной основой всѣхъ явленій. Ихъ взглядъ можно формулировать въ слѣдующемъ положеніи: есть много существованій, которыя, будучи сами по себѣ неизмѣнными, обьясняютъ своимъ движеніемъ смѣну и разнообразіе отдѣльныхъ явленій.

7. Всего раньше и въ наименѣ совершенной, хотя и получившей широкое историческое значеніе, формѣ этотъ принципъ былъ разработанъ Эмпедокломъ. Въ качествѣ „элементовъ“, онъ выставилъ четыре вещества, которыя въ популярномъ міровоззрѣніи и въ наше время все еще считаются стихіями: вещества эти — земля, вода, воздухъ и огонь. Всѣ они первоначальны и неразрушимы, однородны и неизмѣнны, притомъ дѣлимы и въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ подвижны. Изъ смѣшенія элементовъ возникаютъ отдѣльные предметы, разложеніе преобразуетъ ихъ существованіе, а отъ способа смѣшенія зависятъ разнообразныя, отличныя отъ свойствъ самихъ элементовъ, качества отдѣльныхъ предметовъ.

При этомъ признакъ неизмѣнимости, который придалъ своимъ элементамъ Эмпедокль, и антипатія къ милетскому гилозоизму оказали столь сильное вліяніе на его воззрѣніе, что онъ отказался приписать этимъ способнымъ лишь къ смѣняющемуся движенію и механическому смѣшенію веществамъ самостоятельную способность

къ движенію и потому былъ вынужденъ искать независимой отъ самихъ элементовъ причины движенія. Такой причиной ему казались любовь и ненависть. Однако эта первая попытка противопоставить мертвой, лишенной всякаго самостоятельнаго движенія, абстрактной матеріи приводящую ее въ движеніе силу дала лишь весьма неясный результатъ. Любовь и ненависть у Эмпедокла—не только свойства, функціи или отношенія элементовъ, а самостоятельныя силы. Какъ слѣдуетъ представлять себѣ реальность этихъ движущихъ силъ,—на этотъ счетъ имѣющіеся у насъ отрывки не даютъ никакихъ указаній. Достовернымъ представляется лишь одно, а именно, что въ признаніи двойственности принципа движенія нѣкоторую роль играла мысль, что для объясненія добра и зла въ смѣнѣ естественныхъ явленій необходимы двѣ причины, какими и являются любовь и ненависть—здѣсь мы видимъ первый примѣръ начинающагося вторженія нравственныхъ критеріевъ въ теорію природы.

8. Если Эмпедоклъ считалъ возможнымъ вывести изъ смѣшенія четырехъ элементовъ разнообразныя качества предметовъ, (какъ это ему удалось и удалось ли это вообще, мы, правда, не знаемъ), то Анаксагору совсѣмъ не пришлось считаться съ этой трудностью. Исходя изъ элеатскаго принципа, что ничто существующее не можетъ ни возникнуть, ни исчезнуть, онъ пришелъ къ выводу, что элементовъ должно быть взято столько, сколько можно найти при наблюденіи простыхъ, при дальнѣйшемъ дѣленіи распадающихся только на качественно тождественныя части, веществъ. Эти вещества позднѣе были названы, сообразно съ его опредѣленіемъ, гомемеріями. Это (въ принципѣ вполне соответствующее принятому въ современной химіи) понятіе элемента при тогдашнемъ состояніи знанія, допускавшемъ въ качествѣ средствъ анализа, лишь механическое дѣленіе или перемѣну температуры охватывало огромное большинство эмпирически данныхъ веществъ. Поэтому Анаксагоръ утверждалъ, что существуетъ безчисленное множество элементовъ, различныхъ видомъ, цвѣтомъ и вкусомъ. Въ чрезвычайно тонкомъ распредѣленіи они распространены по всему свѣту. Сочетаніе ихъ (*σύνκρσις*) обуславливаетъ возникновеніе предметовъ, разложеніе (*διάκρσις*)—уничтоженіе. При этомъ въ каждой вещи содержатся частицы всѣхъ матерій, и только для нашего чувственнаго воспріятія предметъ принимаетъ свойства той или другой матеріи или тѣхъ матерій, изъ которыхъ онъ главнымъ образомъ состоитъ.

Элементы, какъ пѣчто существующее, Анаксагоръ тоже признаетъ вѣчными, не имѣющими ни начала, ни конца, неизмѣняемыми. Хотя элементы и подвижны въ пространствѣ, по самостоятельной

способностью къ передвиженію они все-таки не обладаютъ. Поэтому возникаетъ вопросъ относительно той силы, которая служитъ причиною движенія. Но такъ какъ и сила представляетъ собою нѣчто существующее, то Анаксагоръ напалъ на мысль превратить ее въ особую спеціальную матерію. Этотъ элементъ силы или матерія движенія представляетъ, по его мнѣнію, самый легкій, тонкій и подвижный изъ всѣхъ элементовъ: въ отличіе отъ другихъ это та гомеомерія, которая одна только имѣетъ способность къ самостоятельному движенію и передаетъ это собственное движеніе остальнымъ: она движется сама и приводитъ въ движеніе другія. Для опредѣленія внутренней сущности этой матеріи-силы Анаксагоръ утилизируетъ два ряда идей. Во-первыхъ, самостоятельность движенія для наивнаго міропониманія является несомнѣннѣйшимъ признакомъ одушевленности. Такимъ образомъ эта исключительная матерія, движущаяся самостоятельно, должна быть матеріей души, ея качествомъ должна быть одухотворенность. И во-вторыхъ: силу узнаютъ по ея дѣйствию. Если же эта матерія движенія есть причина мірового уклада, въ который ею вмѣшаны остальные пассивные элементы, то изъ этого проявленія ея можно вывести и ея сущность. Вселенная же, въ свою очередь, и въ особенности дивное и равномерное движеніе созвѣздій, производитъ впечатлѣніе прекраснаго и цѣлесообразнаго порядка (*κόσμος*). Гармоническая группировка исполинскихъ массъ, неизмѣнное круговращеніе безчисленныхъ міровъ, на которыхъ Анаксагоръ сосредоточилъ свой изумленный взоръ, казались ему результатомъ цѣлесообразно-властвующаго и направляющаго движенія духа. Поэтому онъ называлъ матерію-силу разумомъ (*νοῦς*) или мыслительной матеріей.

Такимъ образомъ *νοῦς* Анаксагора есть матерія, матеріальный элементъ, однородный, несозданный и неразрушимый, разлитый въ тонкомъ соединеніи съ другими элементами по всему свѣту, и въ то же время отличающійся отъ другихъ элементовъ не только тѣмъ, что это легчайшій, подвижнѣйшій элементъ, но отличный отъ нихъ по существу вслѣдствіе того, что одинъ только онъ движется самъ собою и при помощи этого самостоятельнаго движенія двигаетъ и другіе въ цѣлесообразномъ циклѣ, который проявляется въ міровомъ строѣ. Это указаніе на порядокъ вселенной является гераклитовскимъ моментомъ въ ученіи Анаксагора; послѣдній пользуется имъ, чтобы изъ правильности движеній сдѣлать выводъ о разумной цѣлесообразной причинѣ ихъ. Это первый примѣръ телеологическаго объясненія природы. Понятіе красоты и совершенства становится такимъ образомъ теоретическимъ принципомъ объясненія.

9. Въ противоположномъ направленіи развился изъ элеатскаго

понятія бытія атомизмъ Левкиппа. Тогда какъ Эмпедокль призывалъ метафизическую непосредственность нѣкоторыхъ, а Анаксагоръ—всѣхъ качествъ, основатель абдеритской школы остановился на воззрѣніи Парменида, что качественныя опредѣленія, на которыя указываетъ опытъ, не имѣютъ „бытія“ и единственное качество существующаго состоитъ въ заполненіи пространства, матеріальности (*τὸ πλέρον*). Если же, несмотря на все это, нужно объяснить множественность вещей и смѣну событій, то на мѣсто единой безразличной міровой единицы, о которой училъ Парменидъ, нужно допустить нѣсколько такихъ единицъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга не чѣмъ либо существующимъ, а именно отсутствіемъ существованія, несуществующимъ, т.-е. нематеріальнымъ, иначе пустымъ пространствомъ. Это несуществующее должно обладать однако опять-таки особымъ родомъ существованія метафизической реальности, и Левкиппъ считалъ его въ противоположность ограниченности, которая характеризуетъ по Пармениду бытіе въ собственномъ смыслѣ этого слова, неограниченнымъ: *ἄπειρον*. Левкиппъ разбиваетъ такимъ образомъ міровую единицу Парменида и разбрасываетъ части ея въ безконечномъ пространствѣ. И каждая изъ этихъ частей, подобно абсолютному бытію Парменида, вѣчна и неизмѣнна, самобытна и неразрушима, однородна въ самой себѣ, ограничена и недѣлима. Поэтому такія части бытія называются атомами, *ἄτομοι*. По той же причинѣ, которая привела Анаксимандра къ понятію *ἄπειρον*, Левкиппъ утверждалъ, что такихъ атомовъ существуетъ безчисленное множество, безконечно разнообразной формы. Что касается ихъ величины, то въ виду дѣлимости всѣхъ эмпирическихъ веществъ, онъ долженъ былъ признать ихъ безконечно малыми. Но различія между ними, вслѣдствіе того, что они обладаютъ однимъ одинаковымъ качествомъ заполнения пространства, могутъ быть только количественными, а именно могутъ относиться только къ величинѣ, формѣ и положенію.

Изъ такихъ метафизическихъ соображеній выросло понятіе атома, оказавшагося для естествознанія столь плодотворнымъ по той причинѣ, что онъ заключаетъ въ себѣ—какъ это проглядываетъ уже у Левкиппа,—постулатъ свести всѣ качественныя различія, на которыя указываетъ опытъ, къ количественнымъ. Предметы, наблюдаемые нами, по ученію Левкиппа, суть сочетанія атомовъ, возникаютъ черезъ ихъ соединеніе и уничтожаются черезъ ихъ отдѣленіе. Свойства, которыя мы наблюдаемъ у этихъ группъ атомовъ, только кажущіяся. Въ дѣйствительности существуютъ только особенности величины, формы, расположенія и наслоенія отдѣльныхъ атомовъ, которыя обуславливаютъ бытіе.

Пустое пространство является такимъ образомъ условіемъ

какъ для обособленія и разнообразія атомовъ, такъ и ихъ сочетанія и разъединенія. Все происходящее есть въ сущности движеніе атомовъ въ пространствѣ. Если же поставить вопросъ о причинѣ этого движенія атомовъ, то ее можно искать лишь въ самихъ атомахъ, такъ какъ неимѣющее особаго существованія пространство не можетъ быть причиною его, а атомизмъ кромѣ атомовъ и пространства не признаетъ ничего реальнаго; другими словами, атомы находятся въ движеніи по собственному импульсу, и это ихъ самостоятельное движеніе также не имѣетъ ни начала, ни конца, какъ и ихъ бытіе. Насколько разнообразны и независимы атомы другъ отъ друга по своей величинѣ, настолько же различно и ихъ первоначальное движеніе. Они носятся въ безконечномъ пространствѣ, гдѣ нѣтъ ни верха, ни низа, ни края, ни середины, каждый самъ по себѣ, пока соединившись другъ съ другомъ, атомы не образуютъ предметы и міры. Такимъ образомъ различіе, которое дѣлаетъ, каждый по своему, Эмпедоклъ и Анаксагоръ между матеріей и движущей силой, атомисты опять уничтожили, но они не приписали частицамъ матеріи свойства качественно измѣняться (*ἀλλοίωσις*), а только свойство самостоятельнаго движенія (*κίνησις*) и возстановили въ этомъ установленномъ элеатами смыслѣ принципъ милетскаго гилозоназма.

10. Въ противовѣсъ этимъ плюралстическимъ системамъ и въ защиту элеатскаго движенія выступилъ Зенонъ, другъ и ученикъ Парменида. Онъ указывалъ на противорѣчія, въ которыя вводитъ признаніе множественности существованій. Такъ, относительно величины существующаго въ его дѣломъ пришлось бы при этомъ предположеніи съ одной стороны допустить, что оно безконечно мало, съ другой — что оно безконечно велико; безконечно мало — потому, что сочетаніе любого количества частицъ, изъ которыхъ каждая безконечно мала, можетъ дать только безконечно малую величину; безконечно велико по той причинѣ, что границей, отдѣляющей различныя части, можетъ быть только нѣчто существующее, т. е. пространственная величина, которая въ свою очередь должна быть отдѣлена отъ обѣихъ частей границей, о которой можно сказать то же самое и т. д., *in infinitum*. Изъ послѣдняго аргумента, названнаго аргументомъ *ἐκ δυστομίας*, Зенонъ вывелъ заключеніе, что въ численномъ отношеніи все существующее должно быть неограничено, тогда какъ съ другой стороны это законченное, неизмѣняющееся бытіе должно быть признано ограниченнымъ и съ численной стороны. Подобно предположенію множественности, уничтожаетъ само себя при посредствѣ *regressus in infinitum* и допущеніе реальности пустого пространства: если все существующее находится въ пространствѣ и само пространство

опять-таки существуетъ, то послѣднее должно находиться, въ свою очередь, тоже въ пространствѣ, которое подчиняется тому же закону и т. д. Съ понятіемъ безконечнаго, которому атомизмъ далъ новую окраску, ожили и всѣ создаваемые противоположностью разума и воображенія проблемы, и Зенонъ воспользовался ими, чтобы привести противниковъ единого ограниченаго въ самомъ себѣ существованія ad absurdum.

Однако эта аргументація была о двухъ концахъ, и двусторонность ея сказалась на самой элеатской школѣ. Современникъ и единомышленникъ Зенона, Мелиссъ, увидѣлъ себя выпущденнымъ признать парменидовское бытіе безконечнымъ не только во времени, но и въ пространствѣ. Подобно тому, какъ бытіе не можетъ возникнуть ни изъ другого бытія, ни изъ несуществующаго, оно не можетъ быть ограничено ни бытіемъ, ни небытіемъ. И эта аргументація въ чисто теоретическомъ отношеніи была послѣдовательнѣе субъективно окрашеннаго воззрѣнія учителя.

11. Примирительное положеніе заняли въ этихъ вопросахъ пифагорейцы: къ этому ихъ вполне располагали, какъ занятія математикой, такъ и тотъ методъ, которому они слѣдовали при этомъ. Повидимому, главнымъ объектомъ ихъ изученія была арифметика. Приписываемыя имъ геометрическія теоремы (какъ напр. теорема, получившая названіе пифагоровой) тоже касаются лишь линейнаго изображенія простыхъ пропорцій ($3^2 + 4^2 = 5^2$). Однако числа управляли, по мнѣнію пифагорейцевъ, не только геометрическими фигурами, а точно также и тѣми явленіями матеріальнаго міра, которыя были главнымъ объектомъ ихъ изученія. Ихъ теоретическія изслѣдованія о музыкѣ привели ихъ къ заключенію, что благозвучіе обуславливается простыми численными соотношеніями длины струнъ (октава, терція, кварта), а ихъ основательное знакомство съ астрономіей убѣдило ихъ, что существующая въ движеніяхъ небесныхъ тѣлъ гармонія (подобно музыкальной) объясняется существованіемъ опредѣленнаго порядка, въ которомъ различныя сферы вселенной движутся на опредѣленныхъ разстояніяхъ вокругъ общаго центра. Вотъ тѣ мотивы, которые навели такого мыслителя, какъ Филолай, на мысль, что имманентное существованіе, котораго искала философская теорія, можетъ быть выражено числами. Въ противоположность измѣняющимся объектамъ наблюденія, математическія понятія имѣютъ значеніе вѣ въ времени; они вѣчны, самобытны, неразрушимы, неизмѣнны и даже неподвижны. Отвѣчал такимъ образомъ элеатскому постулату бытія, они, съ другой стороны, находятся между собою въ постоянномъ соотношеніи другъ съ другомъ, въ томъ ритмическомъ порядкѣ, котораго требовалъ Гераклитъ. Такимъ образомъ пифагорейцы открыли имма-

нентную сущность міра въ математическихъ соотношеніяхъ и въ особенности въ числахъ. Подобное рѣшеніе проблемы было абстрактнѣе милетскаго, нагляднѣе элеатскаго, яснѣе торіи Гераклита и труднѣе всѣхъ другихъ одновременныхъ попытокъ къ примиренію противоположныхъ началъ.

Пифагорейская теорія чиселъ опиралась въ своихъ выводахъ отчасти на многочисленныя наблюденія, сдѣланныя пифагорейцами надъ арифметическими соотношеніями, отчасти на аналогіи, которыя они открывали между этими соотношеніями и философіей, прибѣгая для этого къ подчасъ весьма искусственнымъ приемамъ. Опреѣленность каждаго отдѣльнаго числа и безконечность численнаго ряда должны были прежде всего навести на мысль, что реальность присуща, какъ ограниченному, такъ и неограниченному, и переводя это заключеніе на геометрической языкъ, пифагорейцы на ряду съ элементами, относившимися къ категоріи ограниченаго, признали реальнымъ и пространство, какъ неограниченную пустоту. Элементы они представляли себѣ однако находящимися въ зависимости отъ простыхъ стереометрическихъ фигуръ: огонь они сопоставляли съ тетраэдромъ, землю съ кубомъ, воздухъ съ октаэдромъ, воду съ икосаэдромъ и пятый элементъ, эфиръ, который они прибавили къ заимствованнымъ отъ Эмпедокла четыремъ земнымъ въ качествѣ небесной матеріи,—съ додекаэдромъ. При этомъ они руководились представленіемъ, что матеріальность состоитъ въ математическомъ ограниченіи неограниченнаго, въ оформленіи пространства. Математическія формы были въ ихъ глазахъ сущностью физической реальности.

Въ противоположности ограниченаго и неограниченнаго пифагорейцы увидѣли далѣе аналогію къ четнымъ и нечетнымъ числамъ, и эта противоположность отождествлялась ими (не безъ участія старшихъ, возникшихъ на почвѣ народныхъ вѣрованій представленій) съ противоположностью совершеннаго и несовершеннаго, хорошаго и дурнаго. Такимъ образомъ ихъ міровоззрѣніе становится дуалистическимъ: ограниченному, нечетному, совершенному и хорошему противопоставляется безграничное, четное, несовершенное и дурное. Но подобно тому, какъ оба принципа соединяются въ единицѣ, представляющей одинаково четное и нечетное число, точно также и въ цѣломъ мірѣ эти противоположности сливаются въ гармонію. Міръ есть гармонія чиселъ.

Основную противоположность, которую всѣ пифагорейцы признавали единодушно, нѣкоторые изъ нихъ пытались прослѣдить въ различныхъ областяхъ опыта. Такимъ образомъ составила таблица изъ десяти противоположностей, каковыми являлись: ограниченное и неограниченное, четное и нечетное, единственное и

множественное, правое и лѣвое, мужское и женское, спокойное и движущееся, прямое и кривое, ясное и темное, квадратное и неравностороннее. Очевидно, что это—совершенно безсистемная группировка, имѣющая назначеніемъ лишь достигнуть священнаго числа десяти, но тѣмъ не менѣе представляющая попытку нѣкоторой классификаціи.

По такой то или подобной схемѣ пифагорейцы пытались возстановить, сообразуясь съ численной системой, міровую строй. Основныя понятія каждой области познанія они сопоставляли съ различными числами, придавая въ особенности числамъ отъ 1 до 10 рѣшающее вліяніе въ различныхъ сферахъ дѣйствительности. Однако странности, къ которымъ привело ихъ увлеченіе символическими толкованіями, не должны заслонять передъ нами тотъ фактъ, что они сдѣлали попытку выяснить неизмѣнный логическій порядокъ вещей и подыскать конечную причину въ математическихъ пропорціяхъ.

Пифагорейцы, и въ особенности позднѣйшіе изъ нихъ, понимали и сами, что числа не могутъ быть названы принципами (*ἀρχαί*) вещей, въ томъ же смыслѣ, какъ напр., матерія, элементы и т. п., что вещи не возникли изъ нихъ, и только сообразуются съ ними. И эту мысль они выражали какъ нельзя болѣе рельефно и ясно, говоря, что всѣ вещи суть отраженія или подражанія чиселъ. Вслѣдствіе этого міръ математическихъ формъ представлялся имъ высшей, первоначальной дѣйствительностью, и эмпирическая дѣйствительность могла быть только ея слѣпкомъ; первой было присуще и имманентное существованіе, послѣдняя же представляла собою противорѣчивый міръ событій.

§ 5. Понятія измѣненія и послѣдовательности явленій.

E. Hardy, Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie I. 1884.

Точно такъ же, какъ фактъ измѣненія, т.-е. теченія событій, послужилъ ближайшимъ толчкомъ къ размысленію о вѣчномъ бытіи, различныя понятія бытія въ конечной инстанціи имѣютъ цѣлью лишь объяснить послѣдовательность явленій. Хотя эта задача при разработкѣ понятій бытія по временамъ ускользала изъ виду или отступала на задній планъ (элеаты), но тѣмъ явственнѣе дальнѣйшій прогрессъ мышленія обуславливался возстановленіемъ проблемы послѣдовательности явленій и потребностью представить себѣ бытіе такъ, чтобы не только согласовать съ нимъ явленія видоизмѣненія, но и объяснить ихъ. Такимъ образомъ рука объ

руку съ представленіями о бытіи и въ тѣсномъ соприкосновеніи съ ними развиваются и представленія о причинахъ явленій.

1. Ионянамъ оживленность міра казалась столь очевидной, что они даже и не думали доискиваться причипы этого явленія. Наивный гилозоизмъ могъ стремиться только къ выясненію причинъ отдѣльныхъ событій. Объясненіе же состоитъ въ такихъ случаяхъ въ подведеніи паразительнаго, не разумѣющагося само собой, подъ такіе простѣйшіе виды явленій, которыя въ силу ихъ доступности воображенію кажутся не нуждающимися въ объясненіи. То, что вещи измѣняютъ свою форму, свои свойства, свое вліяніе, казалось милетцамъ требующимъ объясненія, но они довольствовались сведеніемъ этихъ измѣненій къ сгущенію и разрѣженію міровой матеріи, объясненіе котораго, повидимому, уже не казалось имъ необходимымъ. Анаксименъ прибавилъ къ этому объясненію только то наблюденіе, что подобныя измѣненія агрегатнаго состоянія связаны съ колебаніями температуры, сгущеніе—съ охлажденіемъ, разрѣженіе—съ согрѣваніемъ. Это соотношеніе дало возможность распредѣлить агрегатныя состоянія въ такой послѣдовательности: огонь, воздухъ, вода, земля (или камень), сообразно разрѣженію, или сгущенію основной матеріи.

Этими представленіями милетцы воспользовались не только для того, чтобы объяснить отдѣльныя явленія природы (въ особенности столь важныя для мореплавателей метеорологическія явленія), но точно также и для объясненія возникновенія существующаго міра изъ первобытной матеріи. Такимъ образомъ возникло воззрѣніе, что земля, покоящаяся, по мнѣнію однихъ, на водѣ, по мнѣнію другихъ—на воздухѣ, занимаетъ середину облегающей ее воздушной сферы, которая, съ своей стороны, окружена просвѣчивающимъ или прорывающимся въ видѣ звѣздъ огненнымъ кругомъ.

Въ своихъ представленіяхъ о возникновеніи міра, рисовавшемся даже Фалесу и Анаксимандру, можетъ быть, моментальнымъ процессомъ, милетцы примыкаютъ непосредственно къ космогоническимъ поэмамъ. И только позднѣе получило значеніе то обстоятельство, что если превращенію соотвѣтствуетъ обратный процессъ, и матерія при этомъ не только вѣчна, но и сохраняетъ вѣчную жизненность, то должно допустить непрерывный процессъ образованія и уничтоженія міровъ, и послѣдовательное возникновеніе безчисленнаго множества міровъ.

2. Хотя всѣ эти черты остаются и въ физическихъ теоріяхъ Анаксимандра, однако метафизическое понятіе *ἀπειρον* вывело его за предѣлы только-что приведенныхъ воззрѣній. Хотя безопечная самодвижущаяся матерія, которая подразумѣвалась подъ этимъ темнымъ понятіемъ, и не обладала въ цѣломъ никакими особен-

ными свойствами, однако она содержала въ себѣ качественныя противоположности и въ процессѣ своего развитія выдѣляла ихъ. Анаксимандръ остался такимъ образомъ гилезонстомъ, поскольку онъ считалъ матерію одаренной самостоятельной способностью къ движенію. Но онъ понималъ, что въ нее должны быть вложены внутреннія различія, чтобы она приобрѣла эту способность. Если онъ въ вопросѣ о сущности бытія приближался такимъ образомъ къ позднѣйшему плюрализму и отказался отъ качественной измѣняемости матеріи, то относительно сущности явленій онъ совершенно сходится съ остальными милетскими философами. Объяснивъ возникновеніе воды соединеніемъ холода и тепла, которые должны были, по его мнѣнію, всего раньше выдѣлиться изъ *ἀπειρον*, онъ направилъ затѣмъ свою космогонію по океаническому пути Фалеса.

Рядомъ съ этими физическими и метафизическими опредѣленіями единственный оставшійся послѣ него отрывокъ, въ которомъ высказывается взглядъ, что смерть и разрушеніе есть наказаніе за несправедливость, содержитъ въ себѣ первую смутную попытку понять судьбы міра со стороны нравственной необходимости и изобразить мрачную тѣнь, которую налагала мимоленность всего земного и на веселый фонъ эллинской жизни, въ видѣ возмездія за грѣхъ. Какъ бы ни былъ сомнителенъ истинный смыслъ соотвѣтствующаго мѣста, въ немъ, несомнѣнно, сказывается потребность дать физической необходимости этическую окраску. Въ этомъ Анаксимандръ является предшественникомъ Гераклита.

3. Послѣдовательность событій, которую Гераклитъ признавалъ единственно постояннымъ элементомъ въ смѣнѣ явленій, опредѣлялась двоякимъ образомъ: какъ гармонія противоположностей и какъ круговоротъ мірового обмѣна веществъ. Наблюденіе, что все въ мірѣ подвержено непрерывному измѣненію, Гераклитъ превратилъ въ преувеличенное положеніе, что все непрерывно превращается въ свою противоположность. „Другое“ было для него *eo ipso* противоположнымъ. „Теченіе явленій“ превращалось на языкѣ его поэтической реторики въ непрерывную борьбу противоположностей, и эту борьбу (*πόλεμος*) онъ называлъ матеріею вещей. Все, что возникаетъ на болѣе или менѣе продолжительное время, представляетъ продуктъ противоположныхъ движеній и силъ, уравнивающихъ взаимно въ своемъ дѣйствіи. Такимъ образомъ въ каждый отдѣльный моментъ вселенная является внутренне разрозненной и спова возстановляющейся единицей, борьбой, которая заканчивается примиреніемъ, неполнотой, которая тутъ же уничтожается. Сущность міра составляетъ невидимая гармонія, въ которой исчезаютъ всѣ различія и противоположности. Міръ—это возникновеніе, а возникновеніе—объединеніе контрастовъ.

Особенно ярко эти противоположности выражаются, по мнѣнію Гераклита, въ противоположныхъ другъ другу процессахъ, при посредствѣ которыхъ огонь превращается въ вещи и вещи въ свою очередь — въ огонь. Оба процесса проходятъ тѣ же стадіи: при „нисходящемъ движеніи“ огонь (вслѣдствіе сгущенія) переходитъ въ воду и землю; при „поступательномъ движеніи“ земля и вода переходятъ въ огонь. И эти оба пути одинаковы. Превращеніе и восстановленіе совершаются параллельно. Вещи, кажущіяся неподдающимися измѣненіямъ, возникаютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда количество измѣненій и восстановленій уже раньше пришло въ равновѣсіе. Фантастическія формы, въ которыя облекъ свое ученіе Гераклитъ, затѣняютъ принципиальную мысль законосообразной послѣдовательности превращеній и ностояннаго уравненія ихъ. Въ вѣчно однообразномъ ритмѣ и въ опредѣленные промежутки времени міръ возникаетъ изъ огня и затѣмъ исчезаетъ, чтобы, подобно фениксу, снова возродиться.

Въ этомъ неослабѣвающимъ превращеніи всѣхъ вещей не остается ничего ностояннаго, кромѣ того порядка, въ которомъ происходитъ смѣна противоположныхъ другъ другу движеній, закона смѣны, составляющаго смыслъ и основу цѣлаго. Если въ борьбѣ противоположностей, повидимому, вѣчно возникаетъ что-то новое, то это новое всегда вмѣстѣ съ тѣмъ и погибающее. Возникновеніе у Гераклита не порождаетъ бытія, подобно тому, какъ бытіе Парменида не порождаетъ возникновенія.

4. Въ дѣйствительности элеатское ученіе о бытіи съ множественностью и измѣненіемъ исключило также и возможность событий. Сообразно со взглядами элеатовъ реальныя событія непонятны и невозможны. Эта метафизика отрицаетъ всякую физику. Самостоятельной реальности Парменидъ не признаетъ ни за временемъ, ни за пространствомъ (*ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔσντος*), для него существуетъ лишь безразличное независимое отъ времени существованіе. Правда, въ первой части своей дидактической поэмы, въ которой излагается ученіе о бытіи, Парменидъ присовокупилъ вторую, трактующую о физическихъ проблемахъ. Однако за ихъ изложеніе онъ принимается съ заявленіемъ, что онъ здѣсь излагаетъ не истину, а „мнѣнія смертныхъ“. Всѣ же они исходятъ изъ того (опровергнутаго ранѣе) ложнаго предположенія, что на ряду съ бытіемъ есть еще нѣчто другое, слѣдовательно — небытіе. Все совершающееся, все разнообразіе и движеніе покоится на взаимодействіи этихъ противоположностей, которыя затѣмъ опредѣляются какъ свѣтъ и мракъ, теплота и холодъ. Въ поэтическихъ картинахъ получается такимъ образомъ развитіе міровоззрѣніе, по которому огонь преобразуетъ темное пустое пространство въ матеріальныя тѣла.

Это воззрѣніе отчасти напоминаетъ Гераклита, отчасти астрономическія ученія пифагорейцевъ. Всеобъемлющая сила огня (*δαίμων*) при содѣйствіи любви (*ἔρως*) притягиваетъ въ силу необходимости (*δίκη*) изъ центра міра другъ къ другу сродные элементы. Утилизация и опроверженіе чужихъ ученій, сообразно общей цѣли автора, въ пестромъ смѣшеніи дополняютъ у Парменида другъ друга. Надъ ихъ амальгамою вѣетъ поэтическое дыханіе великой пластической творческой силы, но вы не встрѣтите у него ни самостоятельнаго изслѣдованія, ни ясныхъ понятій.

5. Болѣе опредѣленные и болѣе приспособленные къ разъясненію деталей представленія о теченіи событій можно встрѣтить у тѣхъ послѣдователей Парменида, которые спеціально для этой цѣли преобразовали элеатское понятіе бытія въ понятія элемента, гомемерія и атома. Всѣ они признаютъ, что подъ теченіемъ событій слѣдуетъ понимать не что иное, какъ движеніе неизмѣняемыхъ матеріальныхъ частицъ. Эмпедокль и Анаксагоръ, повидимому, сверхъ того пытались связать съ этимъ отрицаніе пустого пространства, заимствованное ими отъ Парменида; они приписывали своимъ матеріямъ безконечную дѣлимость и подвижность частицъ, влѣдствие чего въ результатѣ смѣшенія и взаимнаго соприкосновенія частицъ заполняется все пространство. Міровое движеніе состоитъ, слѣдовательно, въ передвиженіи матеріальныхъ частицъ, изъ которыхъ каждая тѣснитъ и вытѣсняетъ другую. Отдаленные другъ отъ друга предметы не могутъ дѣйствовать другъ на друга иначе, какъ посредствомъ выдѣленія частей одной и проникновенія ихъ въ другую. Это вліяніе тѣмъ болѣе возможно, чѣмъ болѣе выдѣленія одного тѣла по своей геометрической формѣ приближаются къ порамъ другого. Такъ, по крайней мѣрѣ, училъ Эмпедокль. Что касается Анаксагора, то удостовѣрено, что онъ признавалъ безконечную дѣлимость матерій. Иначе и ближе къ современнымъ представленіямъ рисовалъ себѣ картину измѣняющейся дѣйствительности Левкиппъ. Атомы, встрѣчающіеся въ пустомъ пространствѣ, дѣйствуютъ другъ на друга путемъ давленія и толчка, наслаются другъ на друга и образуютъ такимъ образомъ предметы и большія или меньшія предметныя массы, которыя разъединяются и разсѣваются только подъ вліяніемъ толчка или давленія другихъ массъ. Этой смѣной возникновенія и разрушенія комплексовъ атомовъ и обуславливаются всѣ явленія.

Основною формою мірового движенія во всѣхъ трехъ системахъ являются вихри, кругообразное вращеніе (*δίνη*). По Эмпедоклу оно обуславливается дѣйствіемъ возникающей между атомами любви и ненависти, по Анаксагору начало ему даетъ цѣлесообразно дѣятельная разумная матерія, и затѣмъ оно распространяется

въ силу механической послѣдовательности, по Левкиппу оно представляетъ результатъ столкновенія нѣсколькихъ атомовъ. Механической принципъ у Эмпедокла облеченъ еще мифической оболочкой, у Анаксагора пробивается лишь на половину и только у Левкиппа получаетъ полное развитіе. Что помѣшало первымъ двумъ философамъ формулировать его столь же ясно, такъ это вмѣшательство этическихъ элементовъ въ объяснительную теорію: одинъ стремился свести хорошее и дурное къ соотвѣтствующимъ душевнымъ силамъ, которыя, конечно, не могли быть приписаны какому существу и получили мифическое обособленіе; другой объяснялъ порядокъ цѣлаго однимъ только цѣлесообразнымъ, разумно направленнымъ толчкомъ. Однако оба они столь сильно приближались къ Левкиппу, что телеологическое объясненіе они допускали лишь для начала вихря, а дальнѣйшее развитіе движенія и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ отдѣльныя явленія объясняли, какъ и Левкиппъ, чисто механически: посредствомъ давленія и толчковъ приведенныхъ въ извѣстнаго рода движеніе матеріальныхъ частицъ. Насколько послѣдовательны были они при этомъ, можно судить по тому, что они не исключили изъ этого механическаго объясненія даже возникновенія и функцій организмовъ, между которыми, впрочемъ, растенія считались столь же одушевленными, какъ и животныя. Это навлекло на Анаксагора упреки Платона и Аристотеля, а Эмпедоклу приписываютъ утвержденіе, будто тамъ и сямъ животныя возникли помимо всякаго общаго правила въ чудовищныхъ и странныхъ формахъ, но въ теченіе времени остались только приспособленные къ жизни. Принципъ жизненности всего цѣлесообразнаго, играющій такую крупную роль въ современной біологіи, напелтъ здѣсь ясное выраженіе.

Интересное различіе обнаруживается между этими тремя философами въ ихъ космологическихъ ученіяхъ. А именно Эмпедоклу и Левкиппу процессъ возникновенія и разрушенія міра представляется непрерывнымъ, Анаксагору же однократнымъ; далѣе, между первыми двумя существуетъ онять-таки то различіе, что Эмпедоклъ заодно съ Гераклитомъ говоритъ о періодической смѣнѣ возникновенія и разрушенія, тогда какъ атомизмъ допускаетъ безчисленное множество вновь возникающихъ и разрушающихся міровъ. По ученію Эмпедокла, существуетъ именно четыре различныхъ состоянія элементовъ. Полное смѣшеніе, при которомъ царствуетъ лишь любовь и совершенно изгнана ненависть, онъ называлъ *σφαῖρος*. Вслѣдствіе вторженія ненависти этотъ однородный міровой шаръ начинаетъ разлагаться на отдѣльные предметы до тѣхъ поръ, пока элементы не отдѣлятся другъ отъ друга вполне. Обособившіеся элементы любовь приводитъ опять другъ къ дру-

гу, пока не наступитъ полное соединеніе. Однако ни при полномъ смѣшеніи, ни при полномъ обособленіи элементовъ, отдѣльныхъ предметовъ не существуетъ; въ этомъ положеніи проявляется элеатскій агносцизмъ. Міръ измѣняющихся явленій существуетъ только тогда, когда любовь и ненависть, смѣшивая и размѣшивая элементы, борются между собою.

Иначе у Левкиппа. Изъ числа атомовъ, безпорядочно носящихся по вселенной, нѣкоторые тамъ и сямъ сталкиваются другъ съ другомъ. Тамъ, гдѣ происходятъ подобныя столкновенія, возникаетъ въ силу механической необходимости (*ἀνάγκη*) изъ различныхъ видовъ движенія, которыми обладаютъ частицы, общее круговращеніе, нерѣдко увлекающее сосѣдніе атомы и группы ихъ, или другія несущіяся мимо частицы, иногда же и цѣлые міры, и такимъ образомъ съ теченіемъ времени все усиливается и усиливается. При этомъ находящаяся въ состояніи вращенія система внутри дифференцируется, такъ какъ вслѣдствіе вращенія болѣе тонкія и подвижныя частицы собираются на периферіи, а тяжелыя и массивныя — въ центрѣ. Такимъ образомъ однородное соединяется съ однороднымъ, не въ силу влеченія или любви, а вслѣдствіе закономернаго вліянія давленія и толчка. Такъ возникаютъ въ разное время и въ разныхъ частяхъ вселенной различныя міры, изъ которыхъ каждый движется затѣмъ самъ по себѣ, въ силу механическаго закона, до тѣхъ поръ, пока онъ не разобьется вслѣдствіе столкновенія съ другимъ міромъ или не будетъ поглощенъ міромъ большихъ размѣровъ. Такъ, напр., солнце и луна были, по мнѣнію атомистовъ, нѣкогда особыми мірами, но потомъ они попали въ другой вихрь, центромъ котораго является земля. Близость всѣхъ этихъ представлений къ современному естественнонаучному мировоззрѣнію не нуждается въ доказательствѣ.

Наоборотъ, телеологическое мировоззрѣніе Анаксагора исключаетъ какъ хронологическую, такъ и пространственную множественность міровъ. Духъ, управляющій цѣлесообразнымъ движеніемъ элементовъ, создалъ лишь одинъ міръ, совершеннѣйшій изъ всѣхъ. Поэтому Анаксагоръ, въ полномъ согласіи съ космогоническими поэмами, учитъ, что началу міра предшествовало хаотическое состояніе, во время котораго элементы безпорядочно и неподвижно были смѣшаны другъ съ другомъ: тогда явился *νοῦς*, мыслящая матерія, и придавъ ему правильное движеніе. Это движеніе началось въ одномъ пунктѣ, на полюсѣ небснаго свода, и распространилось постепенно на всю матеріальную массу, раздѣляя и группируя элементы, вслѣдствіе чего они съ гармонической равномѣрностью совершаютъ свой исполнскій круговоротъ. Телеологическая закваска ученія Анаксагора объясняется именно его изум-

леніемъ передъ гармоніей звѣзднаго міра, который, получивъ исходившій отъ *νοῦς*, первоначальный толчекъ, движется безпрепятственно по установленному закону. Ничто не указываетъ на то, что эта телеологическая космологія опиралась на соображенія о цѣлесообразности живыхъ организмовъ или благодѣтельности для человѣка силъ природы: взоръ философа сосредоточивался на красотѣ звѣзднаго неба. То, что намъ извѣстно о взглядахъ Анаксагора на явленія земной жизни, организмы и людей, вполне согласнo съ механическими ученіями его современниковъ. Точно также и его слова о жизненности другихъ небесныхъ тѣлъ, кромѣ земли, были бы вполне умѣстны и въ устахъ атомиста.

Хотя Анаксагоръ и считалъ *νοῦς* принципомъ одушевленности, полагая, что частицы этой матеріи въ большемъ или меньшемъ количествѣ находятся во всѣхъ органическихъ тѣлахъ, однако центр тяжести этого понятія лежитъ у него въ томъ, что оно является первопричиною астрономическаго строя міра; другую сторону этого понятія, моментъ одушевленности, гораздо энергичнѣе выдвинулъ жившій позднѣе эклектикъ Діогенъ Аполлонскій, который произвелъ въ понятіи Анаксагора то измѣненіе, что онъ связалъ его съ гилеонистическимъ принципомъ Анаксимена. Онъ придалъ значеніе *ἀρχή* воздуху, одаривъ его въ то же время свойствами *νοῦς*: всевѣднѣемъ и цѣлесообразной силой. Этотъ разумный воздухъ онъ называлъ также *πνεῦμα*, находи, что послѣдній составляетъ, какъ во вселенной, такъ и въ человѣкѣ, разумный дѣятельный принципъ. Богатый запасъ фізіологическихъ познаній далъ ему возможность примѣнить эту мысль въ частности къ строенію и функціямъ человѣческаго тѣла. Телеологическую окраску имѣло и его воззрѣніе на органическій міръ.

Отрывки его произведеній собрали Schorn (1829) и Panzerbieter (1830). Ср. K. Steinhart въ энциклопедіи Эрша и Грубера.

6. Однако всѣ эти ученія предпосылали понятіе движенія, какъ само собою разумѣющееся: они считали для объясненія качественнаго измѣненія достаточнымъ свести истинную сущность его къ движеніямъ въ непрерывномъ рядѣ частицъ матеріи или въ пустомъ пространствѣ. Поэтому и оппозиція, съ которой встрѣтила всѣ эти ученія элеатская школа, направилась прежде всего на понятіе движенія, и Зенонъ показалъ, что оно вовсе не такъ просто, какимъ оно кажется, а полно противорѣчій, дѣлающихъ его совершенно негоднымъ для объясненія.

Между знаменитыми зеноновскими доказательствами невозможности движенія слабѣе всего то, которое опирается на относительность мѣры движенія. Зенонъ указываетъ, что, напр., движеніе экипажа представится намъ различнымъ, если мы будемъ наблюдать его изъ другихъ, тоже движущихся, но съ неодинаковой быстротой и въ различныхъ направленіяхъ экипажей или сначала изъ движущагося, а затѣмъ изъ неподвижнаго экипажа. Сильнѣе были и долгое время оставались неопровергнутыми три другихъ доказа-

тельства, пользовавшіяся приѣмомъ разложенія пространства и времени движенія на безконечное число безконечно малыхъ произвольныхъ частей. Первое доказательство опиралось на невозможность пройти точно опредѣленное разстояніе, обуславливающееся безконечною дѣлимостью линіи, такъ какъ безконечное количество точекъ, которыя пришлось бы миновать при этомъ, не допускаетъ возможности начала движенія. Въ нѣсколько видоизмѣненной формѣ та же мысль выражена и во второмъ доказательствѣ, которое мотивируетъ невозможность пройти пространство съ движущейся границей тѣмъ соображеніемъ, что въ каждый данный моментъ преслѣдующій достигаетъ лишь того пункта, изъ котораго двинулся преслѣдуемый, такъ что послѣдній всегда остается впереди перваго, хотя и на все болѣе и болѣе сокращающееся разстояніе (Ахиллесъ и черепаха). Третье доказательство исходитъ изъ безконечно малой величины моментальнаго движенія: движущееся тѣло въ каждый данный моментъ находится въ какойнибудь точкѣ своего пути, слѣдовательно его движеніе въ этотъ моментъ равно нулю. И сколько бы нулей мы ни взяли, они не могутъ составить реальную величину (неподвижная стрѣла).

Вмѣстѣ съ изложенными выше разсужденіями о пространствѣ и множественности эта аргументація Зенона представляетъ чрезвычайно искусно сформированную систему аргументовъ противъ механическихъ теорій и въ особенности атомизма, косвенно подерживающую элеатское понятіе бытія.

7. Пифагорейская теорія чиселъ тоже носятъ элеатскій отпечатокъ, такъ какъ она ставитъ себѣ главной цѣлью установить математическія формы въ качествѣ основы дѣйствительности; но, признавъ дѣйствительность подражаніемъ математическихъ формъ, пифагорейцы приписывали вмѣстѣ съ тѣмъ единичнымъ вещамъ и происходящимъ между ними явленіямъ хотя бы косвенную и второстепенную реальность. У пифагорейцевъ было тѣмъ менѣе основанія отказываться отъ разрѣшенія космологическихъ и физическихъ вопросовъ, что они могли при помощи своихъ астрономическихъ познаній добиться блестящихъ успѣховъ и въ философіи. Они знали о шарообразности земли и остальныхъ небесныхъ тѣлъ, знали и то, что смѣна дня и ночи обуславливается движеніемъ самой земли. Правда, они представляли себѣ это движеніе въ качествѣ круговращенія вокругъ центральнаго огня, къ которому земля всегда обращена одной и той же, неизвѣстной намъ, стороной. Они думали, что вокругъ того же самаго центрального огня за земной орбитой движутся по порядку въ концентрическихъ кругахъ луна, солнце, планеты и, наконецъ, неподвижныя звѣзды. Въ эту систему они внесли тотъ метафизическій дуализмъ, который

былъ установленъ ими между совершеннымъ и несовершеннымъ, вслѣдствіе чего звѣздное небо, по причинѣ возвышенной равномерности своего движенія, стало казаться имъ царствомъ совершенства, а „подлунный“ міръ, вслѣдствіе непостоянства его смѣняющихся очертаній и движенія — царствомъ недостатковъ.

Этотъ взглядъ представляетъ параллель къ воззрѣнію Анаксагора и ведетъ, хотя и инымъ способомъ, къ сліянію теоріи съ этическими воззрѣніями. Астрономическія наблюденія навели греческую философію на ясную и точную мысль о существованіи въ природѣ закономернаго порядка. Анаксагоръ заключаетъ отсюда о существованіи руководящаго принципа; пифагореизмъ находитъ въ небѣ божественное спокойствіе самоуравненія, котораго, по его убѣжденію, нѣтъ на землѣ. Древнія религіозныя убѣжденія сталкиваются здѣсь съ разнообразными результатами, достигнутыми научною дѣятельностью грековъ. Поскольку наука искала имманентную основу въ смѣнѣ явленій, она нашла таковую лишь въ крупныхъ простыхъ соотношеніяхъ, въ вѣчно равномъ движеніи звѣздъ. На землѣ, съ ея круговоротомъ разнообразныхъ, перекрещивающихся другъ съ другомъ движеній, законосообразность остается еще скрытой для философіи, и она рассматриваетъ землю, какъ царство несовершеннаго, низестоящаго, лишенное твердо установленнаго закона. Въ извѣстномъ смыслѣ эти выводы можно признать результатами работы перваго періода, которые послужили исходной точкой послѣдующаго времени.

Какъ отнесились пифагорейцы къ вопросу о періодической смѣнѣ возникновенія и исчезновенія міровъ, точно неизвѣстно. Множественность сосуществующихъ міровъ для нихъ недопустима. Въ своихъ космогоническихъ теоріяхъ и въ отдѣльныхъ физическихъ ученіяхъ они придаютъ столь крупное значеніе огню, что ихъ воззрѣнія весьма приближаются къ ученіямъ Гераклита. Уже одного изъ современниковъ Филолая, Гипсаса изъ Метапонта, Аристотель сопоставляетъ непосредственно съ Гераклитомъ.

Что они на ряду съ четырьмя элементами Эмпедокла допускаютъ въ качествѣ пятого еще эфиръ, изъ котораго состоитъ небесный сводъ, находится, несомнѣнно, въ связи съ тѣмъ разграниченіемъ, которое они дѣлали между небомъ и землей. Не менѣе трудно сказать, пробовали ли они свести отдѣльные элементы къ одному началу и какъ они это дѣлали. Судя по многимъ мѣстамъ, можно предположить, что они говорили о прогрессивномъ „притяженіи“, т.-е. въ данномъ случаѣ (ср. выше стр. 41) о математической формировкѣ пустаго пространства при посредствѣ ϵ , стоящаго выше всего ограниченнаго и неограниченнаго первочисла. Однако и по этому вопросу въ средѣ школы существовали, повидимому, различные взгляды.

§ 6. Понятія познанія.

Schneidewin, Ueber die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern. Philos. Monatshefte II (1869) p. 257, 345, 429.

B. Münz, Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, 1880.

Вопросъ, въ чемъ состоитъ сущность вещей, поставленный уже милетскимъ понятіемъ ἀρχή, предполагаетъ разложеніе переданнаго традиціей первоначальнаго и наивнаго представленія о мірѣ, хотя это не сразу проникаетъ въ сознаніе. Самый фактъ возникновенія такого вопроса указываетъ на то, что традиціонныя представленія уже не удовлетворяютъ требованіямъ, представляемымъ разсудкомъ, что разсудокъ ищетъ истины помимо этихъ представленій. Послѣднія же создавались путемъ чувственнаго воспріятія и произвольной разсудочной переработки ихъ, какъ она въ концентрированномъ и законченномъ видѣ кристаллизовалась въ языкѣ. Если единичный умъ, въ своей мыслительной дѣятельности, выходитъ за предѣлы этихъ представленій — а въ этомъ и состоитъ научный прогрессъ — то онъ дѣлаетъ это въ силу логическихъ потребностей, возникающихъ въ немъ при размышленіи о существующемъ. Его философія возникаетъ, слѣдовательно, хотя бы онъ самъ и не сознавалъ этого, изъ разногласія между его наблюденіемъ и мышленіемъ, изъ тѣхъ пробѣловъ, которые открываются въ его представленіяхъ съ точки зрѣнія требованій и понятій разсудка. Сколь бы ни было слабо первоначально въ наивной філософій сознаніе своего внутренняго основанія, съ теченіемъ времени противоположность борющихся между собою рядовъ представленій неустойчиво прорывается наружу.

1. Первые изслѣдованія греческихъ философовъ надъ человѣческимъ познаніемъ касаются имепно противоположности между наблюденіемъ и мышленіемъ. Чѣмъ болѣе теоретическія воззрѣнія науки удалялись отъ представленій обыденной жизни, тѣмъ яснѣе становилось творцамъ ихъ, что эти воззрѣнія имѣютъ своимъ источникомъ не ходячія мнѣнія, а нѣчто другое. Конечно, многого сказать по этому поводу они еще не могли. Имъ ясно только то, что ихъ собственный взглядъ выработался размышленіемъ, тогда какъ массы людей, объ умственной дѣятельности которыхъ древнѣйшіе философы, Гераклитъ, Парменидъ, Эмпедоклъ, были крайне невысокаго мнѣнія, пребывали въ сферѣ чувственнаго обмана. Слѣдовательно, только посредствомъ мышленія (φρονεῖν, νοεῖν, λόγος) можно найти истину, чувства же сами по себѣ даютъ лишь обманчивыя представленія. Мышленіе при этомъ уже настолько окрѣпло, что оно

не только приходит къ выводамъ, которые обыкновенному человѣку кажутся парадоксальными, но, наперекоръ различнымъ мнѣніямъ, видитъ въ самомъ себѣ единственный источникъ истины.

Нѣсколько странное впечатлѣніе производитъ то обстоятельство, что это положеніе комментируется Гераклитомъ и Парменидомъ въ совершенно противоположномъ смыслѣ. Гераклитъ видитъ ошибку чувства и заблужденіе толпы въ томъ, что воспріятіе убѣждаетъ человѣка въ существованіи неподвижныхъ вещей. Элеать, напротивъ того, ратуетъ противъ чувствъ потому, что они внушаютъ намъ увѣренность въ истинности движенія и измѣненія, возникновенія и исчезновенія, множественности и разнообразія. И эта двойственность формы, которую принимаетъ одно и то же воззрѣніе, доказываетъ, что оно не есть результатъ изслѣдованія, а выраженіе жизненной потребности.

Впрочемъ, этотъ взглядъ въ міровоззрѣніяхъ обоихъ великихъ метафизиковъ играетъ далеко не одинаковую роль. Гераклитовское теченіе всѣхъ вещей, съ непрерывной смѣной отдѣльныхъ явленій, легко объясняло возможность возникновенія ложныхъ представленій. Иллюзія существованія и бытія имѣла и свое спеціальное объясненіе въ двойственности и противоположности (*ἐναντιοτροπία*) порядка явленій, благодаря которой и создается эта иллюзія въ тѣхъ случаяхъ, когда противоположныя превращенія уравниваются другъ друга. Напротивъ того, невозможно даже предположить, въ какомъ пунктѣ парменидовскаго единаго, однороднаго, шарообразнаго міра, который къ тому же является единою истинной міровой идеей, слѣдуетъ искать источникъ заблужденія и иллюзіи: такимъ источникомъ могли послужить лишь единичныя вещи и ихъ измѣнчивая внѣшность, которыя и сами по себѣ были иллюзіей, обманомъ чувствъ. Однако въ дошедшей до насъ литературѣ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы эта столь простая мысль, которая могла бы разбить все элеатское міросозерцаніе, пришла въ голову кому либо изъ мыслителей того времени. Сами же элеаты остановились на томъ убѣжденіи, что всякое обособленіе и измѣненіе призрачно.

Точно такое же наивное отрицаніе всего того, что не подавалось объясненію, практиковалось, повидимому, по отношенію къ качественнымъ различіямъ, и послѣдователями элеатовъ. По крайней мѣрѣ, хотя Эмпедокль и утверждалъ, что всѣ вещи суть смѣшенія элементовъ, этимъ онъ вовсе не рѣшилъ вопроса, какъ именно возникаютъ другія качества изъ смѣшенія свойствъ элементовъ, да, насколько мы можемъ судить по дошедшимъ до насъ источникамъ, совсѣмъ и не ставилъ его; вѣроятно, онъ точно также объявилъ эти отдѣльныя качества несуществующими и призрачными, какъ Парме-

нидь сдѣлалъ по отношенію ко всѣмъ качествамъ вообще. Равнымъ образомъ и древнѣйшее атомистическое воззрѣніе, установленное Левкиппомъ, признавало въ отдѣльныхъ вещахъ, по всей вѣроятности, реальными лишь форму, порядокъ, положеніе и движеніе составляющихъ ихъ атомовъ, тогда какъ всѣ другія свойства признавались безъ дальнѣйшихъ поясненій обманомъ чувствъ.

Можетъ быть, всѣ эти трудности и побудили Анаксагора признать всѣ качества первоначальными и установить сообразно съ этимъ безконечное количество элементовъ. Но ему пришлось считаться съ затрудненіемъ обратнаго свойства, а именно, какимъ образомъ, — разъ все содержится во всемъ, — какимъ образомъ могло случиться, что единичнымъ вещамъ присущи, по всей видимости, лишь нѣкоторыя изъ этихъ качествъ? Отчасти онъ объяснялъ это явленіе тѣмъ, что многія составныя части, по своей незначительности, ускользаютъ отъ наблюденія и что, поэтому, одно только размышленіе можетъ навести насъ на истинныя свойства вещей. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ, какъ кажется, проводилъ и другую мысль, которую можно найти уже въ *ἄπειρον* Анаксимандра, а именно, что полное смѣшеніе извѣстныхъ качествъ даетъ нѣчто неопредѣленное. Такъ онъ охарактеризовалъ предшествовавшее созданію міра первобытное смѣшеніе всѣхъ матерій отсутствіемъ всякихъ свойствъ. Подобная же мысль побудила его, повидимому, признать четыре эмпедокловскихъ элемента не первоначальными элементами, а смѣшанными веществами.

Раціонализмъ, составлявшій общую черту всѣхъ мыслителей, предшествовавшихъ софистамъ, принимаетъ у пифагорейцевъ особую форму. Познаніе для нихъ состоитъ въ математическомъ мышленіи, и хотя такое опредѣленіе ограничиваетъ область познанія, но оно составляетъ, тѣмъ не менѣе, крупный шагъ впередъ, такъ какъ въ немъ впервые было дано положительное опредѣленіе мышленія, въ противоположность къ воспріятію. Сущность вещей, какъ училъ Филолай, познаваема только при помощи чиселъ, т.-е., ихъ можно понять лишь тогда, когда выясненъ составляющій основу ихъ математическій скелетъ. Въ этомъ пифагорейцы убѣдились при своихъ занятіяхъ музыкой и математикой. Тѣ же приемы изслѣдованія они стремились перенести и во всѣ другія области. А такъ какъ они склонялись къ убѣжденію, что это примѣнимо лишь въ познаніи совершеннаго міра звѣздъ, то они заключали отсюда, что наука (*σοφία*) имѣетъ отношеніе лишь къ царству порядка и совершенства, къ небу, и что въ мірѣ несовершенствъ, беспорядочной смѣны, т.-е. на землѣ, имѣетъ значеніе лишь практическая сноровка (*ἀρετή*).

Другое положительное опредѣленіе мышленія, противопостав-

ляемаго древнѣйшими философи безъ дальнѣйшихъ поясненій воспріятію, просвѣчиваетъ въ аргументаціи Зенона: мышленіе является здѣсь логическою законосообразностью. Въ основѣ всѣхъ нападокъ Зенона на множественность и движеніе лежитъ, хотя и не получившій еще абстрактной формулировки, но въ то же время ясно и точно прилагаемый методъ противорѣчія, опирающійся на посылку, что то, существованіе чего одновременно отрицается и подтверждается, не можетъ быть истиннымъ. Крайняя парадоксальность элеатскаго міровоззрѣнія болѣе принуждала послѣдователей его къ полемикѣ, чѣмъ представителей другихъ школъ, и рассказы о сочиненіи Зенона, повидимому, логически скомпанованномъ и расположенномъ, даютъ несомнѣнные свидѣтельства о развитой полемической техникѣ. Однако соблюдавшаяся элеатами формальная строгость, повидимому, не привела къ абстрактной формулировкѣ логическихъ законовъ.

2. Противоположеніе мышленія и воспріятія проистекало такимъ образомъ изъ потребности въ гносеологической оцѣнкѣ. Однако, въ рѣшительномъ противорѣчьи къ этому, опредѣленія, въ которыхъ тѣ же изслѣдователи облекали происхожденіе и процессъ познания, имѣли психологическій характеръ. Хотя ихъ мышленіе прежде всего и главнымъ образомъ сосредоточилось на внѣшнемъ мірѣ, душевная дѣятельность тоже входила въ ихъ кругозоръ, поскольку они должны были видѣть въ ней одно изъ проявленій и превращеній или продуктовъ движенія вселенной. Такимъ образомъ душа и ея дѣятельность въ это время разсматривается лишь въ связи съ космическимъ процессомъ, продуктомъ котораго она является подобно всѣмъ другимъ вещамъ, и такъ какъ основныя начала эти мыслители представляютъ себѣ въ матеріальной формѣ, то мы встрѣчаемъ у нихъ чисто матеріалистическую психологію.

Душа представляетъ прежде всего движущую силу: такую силу Фалесъ приписалъ магниту, объявивъ, что міръ наполненъ душами. Сущность единичной души стали искать, поэтому, въ томъ, что было признано движущимъ принципомъ цѣлаго міра. Такой принципъ Анаксименъ нашелъ въ воздухѣ, Гераклитъ и Парменидъ (въ своей гипотетической физикѣ) въ огнѣ, Левкиппъ — въ атомахъ огня, Анаксагоръ — въ приводящей міръ въ движеніе разумной матеріи, которую онъ называлъ *νοῦς*. Въ ученіяхъ, гдѣ матеріальное движущее начало отсутствовало, какъ у Эмпедокла, душой признавалась смѣшанная матерія, наполняющая живое тѣло; Диогенъ Аполлонскій нашелъ сущность души въ примѣшанномъ къ крови воздухѣ. Точно также и у пифагорейцевъ единичная душа не отождествлялась съ *εἶς*, которое они считали движущимъ на-

ломъ міра, и не признавалась даже частью ея; по ихъ ученію, душа представляла собою число. Это сбивчивое опредѣленіе они старались дополнить утверженіемъ, что душа есть гармонія, причемъ данное выраженіе слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что подъ нимъ подразумѣвалась гармонія тѣла, т.-е. живая связь его частей.

Когда этой движущей силѣ, покидающей тѣло при наступленіи смерти, приписывались тѣ свойства, которыя мы называемъ „духовными“, то специфически-теоретическое направленіе древнѣйшей науки проявлялось въ томъ, что вниманіе изслѣдователей сосредоточивалось въ то время почти исключительно на умственной дѣятельности, или „знаніи“. О чувствахъ и проявленіяхъ воли совершенно не было рѣчи. Но подобно тому, какъ единичная душа, поскольку она является движущей силой, составляетъ часть двигательной силы міра, точно также и знаніе отдѣльнаго человѣка представляется частью мірового знанія. Всего яснѣе это воззрѣніе обнаруживается у Гераклита и Анаксагора: каждый отдѣльный человѣкъ располагаетъ такимъ количествомъ знанія, какое соотвѣтствуетъ содержащейся въ немъ частицѣ мірового разума, огня у Гераклита, *νοῦς* у Анаксагора. Сходныя представленія мы находимъ также у Левкиппа и Діогена Аполлонскаго.

Это физическое, а у Анаксагора чисто количественное воззрѣніе пріобрѣтаетъ, однако, у Гераклита новую окраску, при чемъ снова пріобрѣтаетъ значеніе гносеологической постулаты, являющейся концентрирующей и углубляющей силой. Міровой разумъ, изъ котораго черпаетъ человѣкъ свое познаніе, вездѣ одинъ и тотъ же: *λόγος* Гераклита и *νοῦς* Анаксагора, въ качествѣ совершенно однороднаго разума, распредѣлены по всей вселенной и составляютъ движущую силу ея. Слѣдовательно, знаніе обще всѣмъ. Оно представляетъ, поэтому, законъ и заповѣдь, обязательныя для каждаго. Въ сновидѣніяхъ, въ своихъ личныхъ взглядахъ каждый человѣкъ имѣетъ свой собственный міръ; знаніе же обще всѣмъ (*ἕνόν*). Въ качествѣ такого всеобщаго закона знаніе пріобрѣтаетъ значеніе нормы, и подчиненіе ему является такою же обязанностью въ сферѣ умственныхъ интересовъ, какъ повиновеніе закону и общей волѣ — въ области политики, нравственности и религіи.

3. Но если мы спросимъ, какимъ образомъ объясняли при такихъ условіяхъ то, что знаніе проникаетъ въ отдѣльнаго человѣка, т.-е. въ его тѣло, то Гераклитъ и вся группа его послѣдователей могутъ дать лишь одинъ отвѣтъ: черезъ врата чувства. У бодрствующаго человѣка міровой разумъ черезъ открытыя чувства (тутъ подразумѣваются, разумѣется, главнымъ образомъ зрѣніе и слухъ) вливается въ тѣло, и такъ возникаетъ знаніе. Конечно оно имѣетъ мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если въ самомъ человѣкѣ

содержится достаточно разума или души, такъ что на встрѣчу движенію, исходящему извнѣ, возникаетъ внутреннее. На такомъ, совершающемся при посредствѣ чувствъ, взаимодействіи внутренняго и внѣшняго разума и покоится именно познаніе.

Слѣдовательно, психологическаго различія между воспріятіемъ и мышленіемъ, которое столь ярко выставляется философами въ гносеологической оцѣнкѣ ихъ, Гераклитъ указать не въ состояніи. Скорѣе онъ еще сильнѣе выдвигаетъ впередъ ту зависимость, въ которой находится мышленіе отдѣльнаго человѣка отъ его тѣлесной организаціи. Онъ говоритъ, что каждый думаетъ такъ, какъ это обусловлено смѣшеніемъ веществъ въ его тѣлѣ, и въ этомъ Гераклитъ видитъ подтвержденіе своей общей мысли о тождественности матеріи и мышленія. Относительно же Эмпедокла источники еще опредѣленнѣе свидѣтельствуютъ, что мышленіе и воспріятіе онъ считаетъ тождественными, измѣненія мышленія ставить въ зависимость отъ измѣненій тѣла и объясняетъ интеллектуальныя дарованія человѣка составомъ его крови.

Оба философа нисколько не затруднялись пояснять это воззрѣніе физиологическими гипотезами. Парменидъ въ своей гипотетической физикѣ училъ, что равное воспринимается только равнымъ, наружное тепло—тепломъ въ человѣкѣ, наружный холодъ—даже холодомъ трупа, а Эмпедоклъ воспользовался для поясненія основной мысли, что каждый элементъ нашего тѣла воспринимаетъ тотъ же элементъ извнѣ, своей теоріей поръ и истеченій. Онъ утверждалъ, что каждый органъ тѣла доступенъ лишь для ощущенія тѣхъ веществъ, истеченія которыхъ соотвѣтствуютъ его порамъ, т.-е., онъ выводилъ специфическую энергію органовъ чувствъ изъ сходства между ихъ внѣшней формой и ихъ объектами, и этотъ взглядъ онъ снабдилъ иллюстраціями относительно зрѣнія, слуха и обонянія, выказывающими иногда тонкую наблюдательность.

Противникомъ взгляда, будто бы равное воспринимается равнымъ, выступилъ — неизвѣстно по какой причинѣ — Анаксагоръ, онъ училъ, что воспринимается только противоположное противоположнымъ, напр. внѣшнее тепло—внутреннимъ холодомъ человѣка и т. д. Его ученіе служитъ, во всякомъ случаѣ, доказательствомъ того, что эти метафизики-раціоналисты въ своей психологіи всѣ были представителями грубаго сенсуализма.

ГЛАВА II. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРИОДЪ.

G. Grote, History of Greece VIII (1850) 474—544.

C. F. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I (1839), p. 179—231.

Blass, Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lissias (1868).

H. Köchly, Sokrates und sein Volk, 1855, in „Akademischen Vorträgen und Reden“ I (1859), p. 219 ff.

H. Siebeck, Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik, in Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, 1873, 2 Aufl. (1888).

W. Windelband, „Sokrates“ in Präludien (1884), p. 54 ff.

Дальнѣйшее развитіе греческой науки находилось подѣ вліяніемъ того обстоятельства, что могучій и всеобщій подъемъ духовной жизни, вызванный счастливымъ исходомъ персидскихъ войнъ, вывелъ науку изъ тихаго пріюта замкнутыхъ ученыхъ корпорацій на широкую арену публичности.

Кругъ лицъ, занимавшихся научными изслѣдованіями, отъ поколѣнія къ поколѣнію расширялся, и ученія, распространявшіяся первоначально въ тѣсномъ кружкѣ въ трудно понимаемыхъ сочиненіяхъ, начали проникать въ народное сознаніе. Поэты (Эврипидъ, Эпихармъ) стали переводить на свой языкъ научныя понятія и взгляды; знанія, добытыя изслѣдованіемъ природы, стали утилизироваться для практическихъ цѣлей (Гипподамъ и его постройки). Даже медицина, бывшая прежде передававшимся традиціей отъ поколѣнія къ поколѣнію искусствомъ, до такой степени подпала подѣ вліяніе общихъ натурфилософскихъ идей и спеціальныхъ теорій, ученій и гипотезъ фізіологическаго изслѣдованія, занимавшихъ съ теченіемъ времени все болѣе обширное мѣсто въ системахъ науки, что первенство въ ней получили этиологическія теоріи. И только въ лицѣ Гиппократа явился реформаторъ, ограничившій эту тенденцію разумными предѣлами и возвратившій ей, въ противоположность научной доктринѣ, прежній характеръ врачебнаго искусства.

Къ этому присоединилось еще то, что, созрѣвшая въ тяжелыхъ внутреннихъ и внѣшнихъ испытаніяхъ, нація вступила въ періодъ зрѣлости. Она утратила вѣру въ традиціи и узнала цѣнность искусства и знанія въ практической жизни. Теперь она требовала отъ науки, до сихъ поръ руководившейся лишь чистымъ стремленіемъ къ изслѣдованію и благородной жаждой знанія, отвѣта на интересующіе ее вопросы, совѣта и помощи въ сомнѣніяхъ, въ которыя повергала ее лихорадочная поспѣшность ея культурнаго развитія. И тогда какъ подѣ вліяніемъ лихорадочнаго напряженія духовныхъ

силъ, которое характеризовало это, величайшее во всемирной исторіи, время, все болѣе и болѣе распространялся взглядъ, что знающій человѣкъ въ каждой области жизни полезнѣйшій, нужнѣйшій и авторитетнѣйшій, тогда какъ во всѣхъ сферахъ практической дѣятельности на мѣсто привычки вступила плодотворная дѣятельность собственнаго размышленія и самостоятельной оцѣнки, въ массу народа проникло стремленіе усвоить данныя науки. Въ особенности же для тѣхъ, кто хотѣлъ играть политическую роль, ни семейныя традиціи, ни привычки, ни личныя свойства характера, ни даже способности теперь уже не были достаточны, для того чтобы придать значеніе человѣку. Разнообразіе и сложность жизни и высокой умственный уровень тѣхъ, съ которыми государственному человѣку приходилось имѣть дѣла, дѣлали теоретическую подготовку необходимой и для политической карьеры. Нигдѣ это движеніе не было столь сильно, какъ въ Афинахъ, тогдашней столицѣ Греціи, и возбужденная имъ потребность здѣсь находила, дѣйствительно, наилучшее удовлетвореніе.

Спросъ вызывалъ предложеніе. Люди науки, софисты (*σοφισταί*), покинули школы и перешли къ публичной дѣятельности. Они получали народъ о томъ, чему они выучились сами и къ какимъ результатамъ привело ихъ собственное изслѣдованіе. Они дѣлали это отчасти, несомнѣнно, изъ благороднаго побужденія просвѣтить своихъ согражданъ, но въ концѣ концовъ это просвѣщеніе превратилось для нихъ въ профессию. Со всѣхъ сторонъ Греціи представители различныхъ школъ стекались въ Афины, для того, чтобы здѣсь распространять свои ученія и такимъ образомъ достигнуть, какъ въ центрѣ, такъ и въ болѣе мелкихъ городахъ, богатства и славы.

Вслѣдствіе этого, въ теченіе короткаго времени измѣнилось не только соціальное положеніе науки, но точно также и ея собственная, внутренняя сущность, ея тенденція и задача. Наука сдѣлалась соціальной силой, рѣшающимъ моментомъ въ политической жизни (Перикль). Но именно по этой причинѣ она стала также зависимой отъ требованій практической и въ особенности политической жизни.

Эти требованія проявлялись главнымъ образомъ въ томъ, что демократическая форма государственнаго правленія требовала отъ политическихъ дѣятелей прежде всего краснорѣчія и что къ софистамъ обращались именно съ тѣмъ, чтобы подготовиться къ роли оратора. Къ этой цѣли и приноравливали свое обученіе софисты. Люди науки сдѣлались учителями краснорѣчія.

Это отвлекло ихъ отъ первоначальной цѣли науки, которая состояла въ познаніи природы. Въ лучшемъ случаѣ они могли

только излагать ученія своихъ предшественниковъ въ возможно изящной и легкой формѣ. Собственные же изслѣдованія ихъ, поскольку они не ограничивались формальной рутинной, должны были направляться на мышленіе и волю человѣка, такъ какъ мышленіе и воля и составляютъ тотъ объектъ, на который должна воздѣйствовать и которымъ должна управлять рѣчь; наукѣ приходилось такимъ образомъ объяснить, какъ возникаютъ представленія и волевые акты, какъ они борются между собою и отстаиваютъ другъ противъ друга свои права. Поэтому, она приняла существенно антропологическое или субъективное направленіе, анализирующее внутреннюю дѣятельность человѣка, его представленія и волю. Съ этого момента наука теряетъ свой чисто теоретическій характеръ и пріобрѣтаетъ преимущественно практическое значеніе.

Софистамъ пришлось такимъ образомъ считаться съ разнообразіемъ человѣческихъ представленій и поступковъ. Учителя краснорѣчія преподавали искусство убѣждать и должны были указывать пути, слѣдуя которымъ можно обосновать всякій взглядъ и провести всякій замыселъ. При этомъ передъ ними возникъ вопросъ, существуетъ ли, помимо всѣхъ этихъ индивидуальныхъ взглядовъ и цѣлей, которыя всякому кажутся необходимыми и которыя онъ отстаиваетъ противъ всѣхъ другихъ, что-нибудь справедливое и истинное по своей сущности. Этотъ вопросъ, вопросъ, существуетъ ли что-нибудь истинное и обязательное для всѣхъ, составляетъ проблему антропологическаго періода греческой философіи или греческаго просвѣщенія.

Такая проблема характерна для времени, когда старыя вѣрованія и обычаи колебались, значеніе авторитета все болѣе падало и все клонилось къ анархіи независимыхъ индивидуальностей. Это внутреннее разложеніе греческаго духа скоро проявилось открыто въ смутахъ пелопонесской войны, и съ паденіемъ Афинъ расцвѣту греческой культуры былъ положенъ конецъ.

Первоначально философія, несомнѣнно, усиливала опасность подобнаго состоянія. Ибо, хотя софисты, разрабатывая формальное искусство изложенія, обоснованія и опроверженія, которое они преподавали одновременно съ риторикой, и создали начала самостоятельной психологіи, придавъ этой, занимавшей въ космологическихъ системахъ лишь второстепенное мѣсто, отрасли знанія значеніе основной науки, и хотя, съ другой стороны, они проложили дорогу систематическому изслѣдованію логическихъ и этическихъ нормъ, но ихъ искусство доказывать всякій взглядъ, которое они практиковали и которому они поучали, столь неизбѣжно и настоятельно наводило ихъ на мысль объ относитель-

ности человѣческихъ представленій и цѣлей, что они отрицали существованіе всеобщей истины, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи, ставши такимъ образомъ на точку зрѣнія скептицизма, который сначала былъ научной теоріей, но потомъ перешелъ въ разнузданную забаву. Съ самоугодническими приемами профессиональныхъ адвокатовъ софисты выступили въ защиту общественной распущенности, которая поколебала устои общественной жизни.

Духовнымъ главой софистики является Протагоръ; по крайней мѣрѣ одинъ только онъ былъ провозвѣстникомъ философски значительныхъ и плодотворныхъ идей. По сравненію съ нимъ Горгіи, котораго часто называютъ на ряду съ Протагоромъ, не болѣе, какъ риторъ, занимавшійся философіей лишь между прочимъ и превзошедшій уловки элеатской діалектики. Что же касается Гиппия и Продика, то первый изъ нихъ является лишь типомъ популярнаго полигистора, а другой — представителемъ мелкаго морализированія.

Безнравственности и безпринципности позднѣйшихъ софистовъ Сократъ противопоставилъ вѣру въ разумъ и убѣжденіе въ существованіи всеобщей истины. Это убѣжденіе имѣло у него существенно практическій характеръ, оно было его нравственнымъ принципомъ, но въ то же время оно вело его на путь изслѣдованія познанія, которое онъ снова противопоставилъ мнѣніямъ и сущность котораго онъ нашелъ въ мышленіи посредствомъ понятій.

Сократъ и софисты стоятъ такимъ образомъ на почвѣ одной и той же общественно-философской эпохи и трактуютъ однѣ и тѣ же проблемы; но тогда какъ софисты съ ихъ искусствомъ и ученостью застрѣваютъ въ сутолокѣ повседневныхъ мнѣній и приходятъ къ отрицательному результату, простой, здоровый умъ и благородная, чистая личность Сократа возстановляютъ идеалы нравственности и науки.

Глубокое впечатлѣніе, произведенное ученіемъ Сократа, направило софистику на иной путь; вслѣдъ за нимъ софистика стала стремиться къ выработкѣ путемъ научнаго анализа надежныхъ принциповъ жизненной нравственности, и тогда какъ старья школы по большей части сосредоточивали свою дѣятельность главнымъ образомъ на преподаваніи краснорѣчія, люди, подчинившіеся вліянію афинскаго мудреца, основывали новые союзы, въ ученіяхъ которыхъ сократическіе и софистическіе элементы нерѣдко причудливо перемѣшивались, но господствующее направленіе изслѣдованія сохраняло существенно антропологическій характеръ.

Между этими школами, не вполне правильно обозначаемыми

именемъ „сократиковъ“, всего болѣе погрузилась въ бесплодную хитросплетенія позднѣйшей софистики мегарская, основанная Эвклидомъ; къ ней примыкаетъ элео-эретрійская школа, оставшаяся самой незначительной. Но основное противорѣчiе въ жизненномъ міровоззрѣніи, которое волновало въ то время греческую жизнь, нашло себѣ научное выраженіе въ ученіяхъ двухъ школъ, противоположность которыхъ становится съ этого времени предметомъ обсужденія всей античной литературы. Школы эти — циническая и киренская, являющіяся предшественницами стоической и эпикурейской. Въ числѣ представителей первой изъ нихъ, рядомъ съ основателемъ ея Антисфеномъ рисуется популярная личность Діогена. Представителями второй, получившей названіе гедонической, считаются основатель школы Аристиппъ, одноименный внукъ его, Теодоръ, Анникерисъ, Гегедій и Эвэмеръ.

Страпствующіе софисты вышли отчасти изъ прежнихъ школьныхъ корпорацій, большинство которыхъ во второй половинѣ V-го столѣтія исчезло, уступивъ мѣсто свободному распространенію пріобрѣтенныхъ воззрѣній. Это обстоятельство не было неблагоприятнымъ для развитія детального изслѣдованія, въ особенности физиологическаго (Гиппонъ, Клейдемъ, Діогенъ Аполлонск.), но сопровождалось ослабленіемъ философскаго духа. Только абдеритская и пифагорейская школы пережили этотъ періодъ разложенія. Общество послѣдователей Гераклита, удержавшееся въ Эфесѣ, какъ кажется, скоро увлеклось ученіями софистовъ (Кратилъ).

Атомистическая школа дала Протагора изъ Абдеры (около 480 — 410), который былъ однимъ изъ первыхъ и въ то же время знаменитѣйшимъ между странствующими философами. Въ разное время онъ училъ въ Афинахъ и, осужденный тамъ за безбожіе, погибъ во время бѣгства. Изъ многочисленныхъ его произведеній грамматическаго, логическаго, этическаго и религіознаго содержанія остались лишь очень немногія.

Горгій Леонтинскій (483—375) былъ въ 427 г. въ Афинахъ въ качествѣ посланника своей родины и пріобрѣлъ тамъ большое литературное вліяніе; въ преклонномъ возрастѣ онъ поселился въ Лариссѣ, въ Фессаліи. Онъ вышелъ изъ сицилійской школы ораторовъ и былъ близокъ къ Эмпедоклу.

О Гиппін Элисскомъ, кромѣ нѣкоторыхъ его воззрѣній, извѣстно лишь то, что онъ старался блистать разнообразностью своихъ познаній. Продіеъ Кеосскій былъ авторомъ извѣстной аллегоріи: „Ахиллесъ на распутъи“, переланной намъ Ксенофонтомъ, Мемог. II 1, 21. Остальные софисты, по большей части извѣстные лишь изъ Платона, не имѣютъ самостоятельнаго значенія и извѣстны лишь по тому или другому приписываемому имъ изреченію.

При изученіи софистики приходится считаться съ тѣмъ обстоятельствомъ, что мы знаемъ о ней только по сочиненіямъ ея побѣдоносныхъ противниковъ, Платона и Аристотеля. Первый далъ въ „Протагорѣ“ живую и ясную, дышущую тонкой прозіей картину софистическаго конгресса, въ Горгіи болѣе серьезную, въ Теэтетѣ рѣзкую критику, а въ Кратилѣ и Эвтидемѣ безпощадно осмѣялъ ученіе софистовъ. Въ приписываемомъ Платону діалогѣ „Софистъ“ встрѣчается чрезвычайно презрительное опредѣленіе этого слова. Къ тому же результату приходятъ и Аристотель въ книгѣ о софистическихъ силлогизмахъ (гл. I, 165 а 21).

Исторіи философіи долго повторяла неблагоприятные отзывы противниковъ

и оставила за словом *σοφιστής* (обозначающим, собственно, ученаго или, пожалуй, профессора) то порицательное значеніе, которое было придано ими. Гегель реабилитировалъ софистовъ, а затѣмъ обнаружилось увлеченіе въ сторону ихъ чрезмѣрнаго восхваленія (Гротъ).

M. Schanz, *Die Sophisten* (1867).

Сократъ Афинскій (469—399) открываетъ въ исторіи философіи даже чисто съ внѣшней стороны, своею оригинальною личностью и своею новою философскою системою, новую эпоху. Онъ не былъ ни ученымъ, ни странствующимъ учителемъ, не принадлежалъ и не примыкалъ ни къ одной изъ существовавшихъ школъ. Это былъ простой сынъ народа. Отецъ его былъ скульпторомъ, и въ началѣ онъ самъ работалъ рѣзцомъ. Съ глубокой любознательностью воспринималъ онъ тѣ ученія, которыя распространялись на улицахъ его города. Однако блестящія фразы не ослѣпили его, и онъ почувствовалъ, что онъ не подвинули его ни на шагъ впередъ. Отъ его пронзительнаго взора не ускользнули противорѣчія философовъ, и его нравственно-чистой натурѣ претила поверхностность и легкомысліе всѣхъ этихъ ученій. Онъ считалъ своею обязанностью выяснитъ самому себѣ и своимъ согражданамъ ничтожество мнимаго знанія и путемъ серьезнаго изслѣдованія отыскать истину. Такъ протекала его неутомимая дѣятельность среди его согражданъ. Сократъ былъ философомъ повседневной жизни. Непониманіе и личная интрига привели его на судъ, который приговорилъ его къ смерти, и эта смерть послужила лучшимъ завершеніемъ его жизни.

Разсказы о немъ даютъ рельефную и недопускающую никакихъ сомнѣній характеристику его личности. Тонкій рисунокъ Платона и болѣе грубая характеристика Ксенофонта очень удачно дополняютъ другъ друга. Первый выводитъ своего уважаемаго учителя съ драматической живостью почти во всѣхъ своихъ произведеніяхъ; послѣдній оставилъ намъ *Memoabilia* (*Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους*) и *Symposion*. Нѣсколько труднѣе возстановитъ ученіе Сократа: изложенія Платона и Ксенофонта написаны съ цѣлью защиты извѣстныхъ ученій, и оба они вкладываютъ въ уста знаменитаго философа свои собственные мысли (Ксенофонтъ является послѣдователемъ умѣреннаго цинизма). Рѣшающее значеніе, вслѣдствіе большаго историческаго отдаленія и широкаго кругозора, имѣютъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ указанія Аристотеля.

E. Alberti, *Sokrates* (1869). — A. Labriola, *La dottrina di Sokrate* (1871). — A. Fouillée, *La philosophie de Sokrate* (1873).

Основателемъ цинической школы (получившей свое названіе отъ гимназіи Киносаргъ) былъ Антисфенъ изъ Афинъ, подобно Эвклиду, одинъ изъ старшихъ друзей Сократа. Чужакомъ Діогенъ Синопскій представляетъ собою скорѣе интересный культурно-историческій типъ, чѣмъ чловѣка науки. Рядомъ съ нимъ слѣдуетъ назвать Кратеса Фиванскаго. Позднѣе циническая школа сливается со стоической.

E. Dümmler, *Antisthenica* (1882). — K. W. Göttling, *Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats* (Ges. Abhandl. I, 251 ff.).

Аристиппъ Киренскій, странствующій софистъ, бывшій нѣсколько моложе Эвклида и Антисфена и временно принадлежавшій къ кругу Сократа, основалъ свою школу лишь въ старости, предоставивъ, какъ кажется, систематическую разработку идей, которыя были для него прежде всего практическимъ жизненнымъ принципомъ, своему внуку. Названные выше послѣдователи доводятъ насъ до половины третьяго вѣка и образуютъ переходъ къ эпикурейской школѣ, которая восприняла въ себя остатки гедонической.

A. Wendt, *De philosophia Cyrenaika* (1841).

§ 7. Проблема нравственности.

Подобно тому, какъ разсужденія гномическихъ поэтовъ и сентенціи такъ называемыхъ семи мудрецовъ рекомендуютъ главнымъ образомъ соблюденіе мѣры, точно также и пессимистическія сѣтованія, которыя мы встрѣчаемъ у поэтовъ, философовъ и моралистовъ V-го столѣтія, имѣють по большей части своимъ объектомъ безнравственность людей, недостатокъ воспитанія и уваженія къ порядку. Серьезные умы поняли опасность, которой грозило страстное возбужденіе общественной жизни, а политическій опытъ, свидѣтельствовавшій о томъ, что борьба партій даетъ благодѣтельные результаты только тогда, если законный порядокъ остается незатронутымъ, придавалъ подчиненію законамъ характеръ высшей обязанности. Гераклитъ и пифагорейцы высказали эту мораль съ полной ясностью и сумѣли связать ее съ основными понятіями своей метафизической теоріи. Два принципа служатъ исходными пунктами этихъ философовъ. Одинъ состоитъ въ безусловномъ признаніи обязательности законовъ. Наивное сознаніе всегда придаетъ предписаніямъ обязательную силу, не задаваясь вопросомъ, откуда они исходятъ и чѣмъ оправдываются. Законы существуютъ; есть законы нравственные и юридическіе; они созданы не нами, и отдѣльному человѣку остается только слѣдовать имъ. Въ эпоху, предшествовавшую софистамъ, никто не думалъ подвергать законъ критикѣ, никто не спрашивалъ, въ чемъ заключается его право на признаніе. Другимъ принципомъ является убѣжденіе, лежащее въ основѣ морали всѣхъ народовъ и всѣхъ временъ, что соблюденіе законовъ приноситъ пользу, несоблюденіе—вредъ. Исходя изъ этой мысли, наставленіе принимаетъ характеръ убѣдительнаго совѣта, опирающагося въ равной степени, какъ на благоразуміе наставляемаго, такъ и на дремлющія въ немъ симпатіи.

Съ наступленіемъ эпохи греческаго просвѣщенія оба этихъ принципа начинаютъ терять устойчивость, и нравственность становится вслѣдствіе этого проблемой.

1. Первый толчекъ къ этому исходилъ изъ наблюденій, почерпнутыхъ изъ общественной жизни. Уже одно частое и быстрое измѣненіе государственныхъ конституцій было способно подкопать авторитетъ закона: оно не только отняло у отдѣльныхъ законовъ ореолъ непосредственной и несомнѣнной обязательности, но приучило сверхъ того гражданъ демократической республики размышлять и высказываться во время дебатовъ и голосованія объ основахъ и значеніи законовъ. Политическій законъ сдѣлался объектомъ спора, и индивидуумъ сталъ съ своимъ сужденіемъ выше его.

Если, помимо этихъ переменъ, принять во вниманіе еще и различія, которыя существовали не только въ политическихъ законахъ, но и въ обычаяхъ различныхъ государствъ и еще въ большей степени въ законахъ и обычаяхъ различныхъ народовъ, не трудно понять, что законы не могли сохранить всеобщаго значенія для всѣхъ людей, по крайней мѣрѣ—всѣ тѣ законы, которые установлены людьми, а слѣдовательно и политическіе.

Отсюда вытекалъ вопросъ, существуетъ ли вообще что-нибудь, имѣющее значеніе всегда и вездѣ, независимо отъ различій народовъ, государствъ и временъ, что могло бы быть признано обязательнымъ для всѣхъ закономъ? Такимъ образомъ греческая этика начала съ проблемы, совершенно аналогичной начальной проблемѣ физики. Вѣчно равную, стоящую выше всякихъ измѣненій сущность вещей философы перваго періода назвали природой (φύσις). Возникаетъ вопросъ: данъ ли этою вѣчно равной природой какой либо, стоящей выше всякихъ измѣненій и всякихъ различій, законъ? Но отвѣтъ на этотъ вопросъ получается отрицательный, а именно философы приходятъ къ заключенію, что всѣ существующіе, дѣйствующіе лишь временно и въ ограниченныхъ предѣлахъ, законы созданы и установлены человѣческими предписаніями. (θεσει или νόμῳ).

Противоположеніе природы и предписанія составляетъ наибольше характерную черту въ міровозрѣніи греческаго просвѣщенія; оно налагаетъ свой отпечатокъ на всю философію этого періода и съ самаго начала получаетъ не только значеніе принципа генетическаго объясненія, но точно также и нормы оцѣнки. Если существуетъ что-либо обязательное для всѣхъ, то такую обязательную силу можно приписать лишь тому, что предписано человѣку „природой“ безъ различія народа и времени, а что установлено людьми въ теченіе исторіи, имѣетъ лишь историческую, временную цѣнность. Справедливо только то, что установлено самою природой. Но человѣческія предписанія идутъ дальше. Законъ (νόμος) становится тиранномъ человѣка и принуждаетъ его къ многому, что противорѣчитъ природѣ. Философія формулировала логически ту самую противоположность между естественнымъ, „божественнымъ“ правомъ, и правомъ писаннымъ, которая составляетъ тему софокловской Антигоны.

Отсюда возникли двѣ задачи: съ одной стороны, выяснить, въ чемъ заключалось это повсемѣстно равное право природы, съ другой же объяснить, какъ возникаютъ на ряду съ нимъ постановленія историческаго права.

Первую задачу пытался разрѣшить Протагоръ. Избравъ для выраженія своихъ взглядовъ мифическую форму, которую передалъ

намъ Платонъ, онъ училъ, что боги дали всѣмъ людямъ равно-мѣрно чувство справедливости и нравственный стыдъ (*δίκη* и *αἰδώς*), чтобы они могли заключать въ жизненной борьбѣ постоянные союзы для взаимной защиты. Онъ нашелъ такимъ образомъ *φύσις* практической жизни въ основныхъ нравственныхъ началахъ, побуждающихъ человѣка къ общественному и государственному объединенію. Детальное развитіе этой мысли и разграниченіе предписаній природы отъ положительныхъ опредѣленій историческаго права, къ сожалѣнію, не дошли до насъ.

Многочисленные признаки указываютъ на то, что, установивъ эти начала, софистическая теорія перешла въ критикѣ существующаго строя, признавъ необходимость радикальной реформы общественной и государственной жизни. Уже тогда стала пролагать себѣ дорогу мысль, что всѣ юридическія различія между людьми обуславливаются лишь установленіями и что природа требуетъ равнаго права для всѣхъ.

Ликофронъ требовалъ отмены сословныхъ привилегій, Алкидамъ и другіе на томъ же самомъ основаніи возставали противъ рабства, Фалей требовалъ равенства имущества и образованія для всѣхъ гражданъ, а Гипподамъ, первый, нарисовалъ основы разумнаго государственнаго идеала. Въ связи съ тѣмъ же принципомъ возникла даже мысль политическаго уравниванія женщинъ съ мужчинами.

Такъ какъ положительное законодательство не совпадаетъ съ требованіями природы, то основу его слѣдуетъ искать лишь въ интересахъ тѣхъ, кто создаетъ законы. Создаютъ ли ихъ власть имущіе, какъ думалъ Тразимахъ, для того, чтобы принудить подчиненныхъ при посредствѣ закона дѣлать то, что соотвѣтствуетъ ихъ интересамъ, или же, наоборотъ, огромное большинство слабыхъ, для защиты которыхъ отъ насилія со стороны болѣе одаренныхъ личностей, по мнѣнію Калликса, и существуютъ законы, или, наконецъ, какъ это полагаетъ Ликофронъ— всѣ тѣ, которые не причиняютъ никакого зла другимъ и которые путемъ законовъ гарантируютъ другъ другу жизнь и имущество, — основаніе законовъ все-таки составляютъ интересы тѣхъ, кто ихъ создаетъ.

2. Разъ личный интересъ составляетъ причину возникновенія законовъ, то онъ является также единственнымъ мотивомъ подчиненія имъ. Моралистъ, съ своей стороны, тоже желаетъ убѣдить человѣка, что подчиненіе закону лежитъ въ его интересахъ. Но изъ этого слѣдуетъ, что повиновеніе закону должно имѣть мѣсто лишь въ тѣхъ предѣлахъ, какіе указываетъ интересъ индивидуума, Есть, однако, случаи, когда интересъ противорѣчитъ закону. Невѣрно, что только подчиненіе ему дѣлаетъ человѣка счаст-

ливымъ: Палась утверждаетъ, что есть крупные преступники, которые путемъ ужаснѣйшихъ преступленій достигли самыхъ счастливыхъ успѣховъ. Опытъ противорѣчитъ утверженію, что только справедливый образъ дѣйствій ведетъ къ счастью; онъ показываетъ, что мудрое, не связанное никакими соображеніями относительно закона и права, поведеніе представляетъ лучшую гарантію счастья.

Путемъ такихъ размышленій скептицизмъ, первоначально сомнѣвавшійся лишь въ обязательности государственнаго закона, затрогиваетъ и значеніе законовъ нравственныхъ. То, что высказываютъ въ платоновскихъ діалогахъ „Горгій“ и „Политея“ Полось, Калликль и Тразимахъ о понятіяхъ справедливаго и несправедливаго (*δίκαιον* и *ἀδίκον*), относится одинаково, какъ къ нравственному, такъ и къ политическому закону (причемъ связующимъ звеномъ служатъ уголовныя установленія), и является въ то же время доказательствомъ, что естественный законъ противопологался не только гражданскому закону, но точно также и требованіямъ обычая.

И въ томъ, и въ другомъ отношеніи натурализмъ и радикализмъ древнѣйшихъ софистовъ приводилъ ихъ къ самымъ крайнимъ выводамъ. Пусть слабый подчиняется закону, аргументировали они; онъ въ этомъ случаѣ не болѣе, какъ глупецъ, дѣйствующій въ интересахъ другого. Сильный же и въ то же время мудрый не дастъ закону ввести себя въ заблужденіе; онъ слѣдуетъ исключительно влеченію своей собственной природы. Такой образъ дѣйствій и слѣдуетъ признать справедливымъ, если не по человѣческимъ законамъ, то по высшему закону природы. На примѣрѣ всѣхъ живыхъ существъ природа показываетъ, что сильный долженъ властвовать надъ слабымъ. Только рабу приличествуетъ признавать надъ собой чужую волю; свободный же человѣкъ не долженъ стѣснять своихъ желаній, а, наоборотъ, вполне удовлетворять ихъ. Пусть по человѣческому закону позорно дѣлать неправые поступки, по закону природы позорно терпѣть неправду.

Путемъ подобныхъ сопоставленій естественныя побужденія человѣка были объявлены закономъ природы и возведены на степень высшаго закона человѣческихъ поступковъ, а Архелай,—принадлежащій эпохѣ софистовъ ученикъ Анаксагора—возвѣстилъ, что предикаты хорошее и дурное, „похвальное“ или „позорное“ (*δίκαιον*—*αἰσχρόν*) имѣютъ своимъ источникомъ не природу, а человѣческія установленія, и что всякое нравственное сужденіе условно.

3. Понятно, что совершившійся въ философскомъ міровоззрѣніи переворотъ долженъ былъ захватить и религіозныя представленія.

Это было тѣмъ легче, что, космологическая философія (Ксенофанъ) уже отняла у религіи, по крайней мѣрѣ въ образованныхъ кругахъ, теоретическое значеніе и за нею осталось въ глазахъ образованнаго общества лишь значеніе аллегорическаго изложенія этическихъ понятій. Въ указанномъ направленіи работала нѣкоторое время школа Анаксагора, въ особенности нѣкій Метродоръ Лампсакскій. Къ какимъ результатамъ приводилъ этической релятивизмъ, можно видѣть на примѣрѣ Продика, учившаго, что люди превратили въ боговъ все то, что служило имъ въ пользу, и на примѣрѣ Критія, который объявилъ вѣру въ боговъ изобрѣтеніемъ мудраго государственнаго искусства. Если такія утвержденія и возбуждали въ массѣ и въ оффиціально-жреческихъ кругахъ раздраженіе, то Протагору было нетрудно закутаться по отношенію къ этимъ вопросамъ въ мантию своего скептицизма.

4. Отношеніе Сократа ко всему этому движенію имѣеть двухсторонній характеръ: съ одной стороны онъ далъ ему полнѣйшее и яснѣйшее выраженіе, съ другой же онъ самымъ энергичнымъ образомъ возставалъ противъ его результата. И эти двѣ стороны его дѣятельности, хотя онѣ и кажутся уничтожающими другъ друга и хотя именно эта ихъ внѣшняя противоположность опредѣлила трагическую судьбу философа, стоятъ въ самой непосредственной и строго логической зависимости, ибо именно благодаря тому, что онъ понялъ основной принципъ просвѣщенія во всей его глубинѣ и формулировалъ этотъ принципъ со всей присущей ему энергіей, Сократу удалось добиться положительныхъ результатовъ самаго широкаго значенія.

Время безропотнаго подчиненія традиціоннымъ обыкновеніямъ и для Сократа прошло безвозвратно: мѣсто авторитета заняло самостоятельное сужденіе индивидуумовъ. Но тогда какъ софисты, погружившись въ анализъ чувствъ и влеченій, лежащихъ въ основаніи дѣйствительныхъ человѣческихъ поступковъ, увидѣли себя въ концѣ концовъ принужденными дать всѣмъ этимъ мотивамъ одинаковое право на сообразное съ законами природы проявленіе и развитіе, Сократъ сосредоточилъ свое вниманіе на томъ моментѣ, который имѣлъ въ то время рѣшающее культурное значеніе, а именно, на практическомъ, политическомъ и соціальномъ значеніи, которое завоевали знаніе и наука. Обособленіе индивидуума и уничтоженіе стѣсненій въ проявленіи личныхъ страстей показало особенно ясно, что во всѣхъ областяхъ жизненной дѣятельности достоинство человѣка обуславливается его познаніями и широтой его кругозора. Въ этомъ Сократъ нашелъ объективный масштабъ для оцѣнки людей и ихъ поступковъ, который напрасно искали софисты въ области чувствъ и желаній.

Слѣдовательно, достоинство (*ἀρετή*) заключается въ высотѣ умственнаго уровня. Кто руководствуется чувствами, неясными соображеніями и традиціонными обыкновеніями, можетъ случайно получить удачу, но онъ не знаетъ, явится ли она, и не увѣренъ въ успѣшности своихъ поступковъ. Кто же имѣетъ ложныя и обманчивыя представленія о томъ, что онъ хочетъ предпринять, тотъ, навѣрное, потерпитъ неудачу. И только тотъ, кто имѣетъ вѣрное представленіе о дѣлѣ и о самомъ себѣ, можетъ дѣйствовать съ вѣрнымъ успѣхомъ. Поэтому, познаніе (*ἐπιστήμη*) есть основа всѣхъ качествъ, дѣлающихъ человѣка полезнымъ и цѣннымъ, всѣхъ отдѣльныхъ *ἀρεταί*.

Это познаніе состоитъ, съ одной стороны, въ точномъ знакомствѣ съ вещами, о которыхъ идетъ рѣчь. Человѣкъ долженъ понимать свое дѣло. Какъ во всякомъ другомъ дѣлѣ считается полезнымъ только тотъ, кто хорошо изучилъ его и знаетъ всѣ тѣ предметы, съ которыми ему приходится имѣть дѣло, тотъ же принципъ слѣдовало бы примѣнить и въ политической и гражданской жизни: другими словами, и въ этой области слѣдуетъ довѣрять лишь познаніямъ. Пригодность человѣка находится, поэтому, въ зависимости отъ тѣхъ предметовъ, которые онъ знаетъ. Однако, всѣмъ свойственно не только знаніе вообще, но точно также и самопознаніе. Поэтому, Сократъ объявилъ, что главная его задача заключается въ томъ, чтобы выучиться и научить своихъ согражданъ серьезному изслѣдованію самого себя: *ἑαυτοῦ* — былъ лозунгъ его ученія.

5. Соображенія, которыя Сократъ почерпнулъ изъ анализа практической пригодности человѣка, были перенесены, благодаря двойственному значенію слова *ἀρετή*, и на нравственныя достоинства, добродѣтель, и дали начало ученію, что добродѣтель состоитъ въ познаніи добра. Въ этомъ отношеніи мысль Сократа ясна и несомнѣнна; но менѣе ясный отвѣтъ даютъ намъ источники, если мы спросимъ, что же понималъ Сократъ, чувствовавшій столь сильное влеченіе къ яснымъ и точнымъ понятіямъ, подъ добромъ? По словамъ Ксенофонта, добро (*ἀγαθόν*) для него всегда совпадало съ полезнымъ, благодѣтельнымъ (*ὠφέλιμον*), и добродѣтель была, слѣдовательно, познаніемъ того, что въ данномъ случаѣ являлось разумнымъ и полезнымъ. Это воззрѣніе всего болѣе соотвѣтствуетъ той аналогіи между нравственной добродѣтелью и пригодностью человѣка въ повседневной жизни, которую проводилъ Сократъ. Равнымъ образомъ и въ раннихъ платоновскихъ діалогахъ, въ особенности въ Протагорѣ, исходной точкой зрѣнія Сократа выставляется индивидуальная польза. Уразумѣніе или познаніе (здѣсь носящее названіе *φρόνησις*) есть искусство измѣре-

нія, избирающее, путемъ внимательнаго анализа вытекающаго изъ поступка добра и зла, пѣлесообразное. Въ согласіи съ этимъ находится и то, что Сократъ, въ противоположность къ софистамъ, отстаивавшимъ полную свободу страстей, не придавалъ ни одной добродѣтели такого значенія и ни одну изъ нихъ не проводилъ съ такою настойчивостью въ жизни, какъ самообладаніе (*σωφροσύνη*).

Но при этомъ сократовское понятіе добра должно было остаться по существу неопредѣленнымъ; пришлось бы для каждаго отдѣльнаго случая устанавливать, что въ данномъ случаѣ полезно и пѣлесообразно, и вмѣсто добра вообще при этомъ мы узнали бы только то, что на что-либо пригодно. Несомнѣнно, что Сократъ стремился выйти за предѣлы этого релятивизма, но не подлежитъ точно также сомнѣнію, что, въ силу антропологической подкладки своего міровоззрѣнія, онъ не пришелъ ни къ чему иному. Его ученіе, что терпѣть неправду лучше, чѣмъ дѣлать зло, свойственный ему духъ законности, который удержалъ его отъ попытки спасти свою жизнь бѣгствомъ и избавиться отъ несправедливаго приговора судей, его указаніе, что истинное содержаніе жизни состоитъ въ *εὐπραξία*, въ непрестанномъ дѣланіи добра, въ неутомимой работѣ человѣка надъ своимъ нравственнымъ улучшеніемъ, въ стремленіи ко всему хорошему и прекрасному (*καλοκάγαθία*), и въ особенности его эротика, т.-е. ученіе, по которому дружба и отношеніе привязанности между учителемъ и ученикомъ должны имѣть своимъ содержаніемъ лишь стремленіе къ усовершенствованію, въ совмѣстной жизни и обоюдной поддержкѣ,—все это выходитъ далеко за предѣлы ученія, передаваемаго намъ Ксенофонтомъ, и согласуется съ утилитарной точкой зрѣнія только при условіи, что Сократъ дѣлалъ различіе между истиннымъ благомъ для души и земной пользой, какъ это приписываетъ ему Платонъ въ Федонѣ. Однако, принимая во вниманіе, что Сократъ (какъ свидѣтельствуешь и платоновская апологія) къ вѣрованіямъ въ личное безсмертіе относился весьма скептически и еще не проводилъ рѣзкаго различія между матеріальнымъ и нематеріальнымъ міромъ, какъ это сдѣлалъ Платонъ, такое предположеніе едва ли можетъ быть допущено. Хотя, по словамъ Ксенофонта, Сократъ и училъ, что истинное счастье человѣка состоитъ не во внѣшнихъ благахъ и не въ наслажденіяхъ, а только въ добродѣтели, но, если эта добродѣтель состоитъ опять-таки въ способности распознавать истинно полезное и сообразно съ этимъ дѣйствовать, то все ученіе вертится въ кругу, разъ оно утверждаетъ, что истинно полезное и есть, въ свою очередь, добродѣтель. Въ этомъ кругу Сократъ и остался: объективнаго опредѣленія понятія добра, которое было объектомъ его стремленій, онъ не нашелъ.

6. Но во всякомъ случаѣ, хотя бы и оставалось неяснымъ, въ чемъ заключается по существу познаніе добра, составляющее добродѣтель, Сократъ былъ убѣжденъ—и это было гораздо важнѣе—что такого познанія вполне достаточно, чтобы проявить стремленіе къ добру на дѣлѣ и такимъ образомъ достигъ счастья. Это положеніе, которое для раціоналистическаго воззрѣнія на жизнь можно считать типическимъ, включаетъ въ себѣ два весьма значительныхъ момента: въ психологическомъ отношеніи несомнѣнный интеллектуализмъ, въ этическомъ—эвдаимонизмъ.

Предположеніе, изъ котораго исходитъ при этомъ Сократъ, само по себѣ характеризуетъ его собственную разсудительную и вдумчивую натуру. Каждый человѣкъ, говоритъ онъ, поступаетъ такъ, какъ онъ находитъ цѣлесообразнѣе, лучше и полезнѣе. Никто не станетъ дѣлать того, что онъ считаетъ нецѣлесообразнымъ или менѣе цѣлесообразнымъ. Если, поэтому, добродѣтель есть познаніе цѣлесообразнаго, то изъ этого непосредственно слѣдуетъ, что добродѣтельный поступаетъ сообразно съ своимъ познаніемъ, слѣдовательно—цѣлесообразно, правильно, наилучшимъ для него образомъ. Никто не дѣлаетъ сознательно и намѣренно того, что не слѣдуетъ дѣлать. Неправильно поступаетъ только тотъ, кто не имѣетъ надлежащаго знанія. Если же иногда кажется, что люди поступаютъ вопреки своему знанію, то дѣло именно въ томъ, что ихъ знанію не хватаетъ увѣренности и ясности. Иначе пришлось бы допустить, что человѣкъ умышленно вредитъ себѣ, а это было бы нелѣпо.

Въ этомъ пунктѣ между Сократомъ и софистами обнаруживается основное различіе: софисты отстаивали непосредственность и самостоятельность воли (а потому и ея натуралистическій *raison d'être*); для Сократа желать чего-нибудь и считать что-нибудь хорошимъ благодѣтельнымъ и полезнымъ—одно и то же. Знаніе непременно опредѣляетъ волю. Человѣкъ дѣлаетъ то, что онъ считаетъ за лучшее. Хотя бы Сократъ и не былъ безусловно правъ и хотя истина скорѣе лежала между нимъ и софистами по срединѣ, все-таки это его интеллектуалистическое воззрѣніе на волю отразилось на всей античной этикѣ.

Грѣхъ есть, такимъ образомъ, заблужденіе. Кто поступаетъ дурно, дѣлаетъ это вслѣдствіе неправильнаго сужденія, считая дурное, т.-е. вредное, за добро, т.-е. благодѣтельное. И только потому, что это такъ, имѣетъ смыслъ нравственно наставлять людей; только потому добродѣтель можетъ быть сообщена человѣку. Ибо всякое обученіе обращается къ разуму людей. Такъ какъ человѣку можно сообщить, въ чемъ заключается добро, поэтому—и

только поэтому—можно повліять на челоуѣка въ томъ смыслѣ, чтобы онъ поступалъ справедливо. Если-бы добродѣтель не была знаніемъ, то ее нельзя было бы преподавать.

Принявъ эту точку зрѣнія, Сократъ придалъ традиціонному морализированію научное значеніе. Все свое остроуміе, всю свою находчивость и діалектическую ловкость онъ отдалъ на то, чтобы доказать наперекоръ софистамъ, что не только вѣрнѣйшій, но даже и единственно вѣрный способъ достигнуть продолжительнаго счастья заключается, во всякомъ случаѣ, въ соблюденіи нравственныхъ предписаній, въ подчиненіи закону и обычаю. Такимъ образомъ онъ возвращаетъ прежнее значеніе авторитету. Принципъ просвѣщенія не признаетъ безотвѣтнаго подчиненія существующему и требуетъ критики законовъ; но эти законы выдерживаютъ критику, такъ какъ они согласны съ требованіями цѣлесообразности. Подчиненіе закону справедливо, и потому ему слѣдуетъ безусловно повиноваться. Поэтому, Сократъ не только не находится ни въ малѣйшемъ противорѣчій съ требованіями права и морали, но, напротивъ, именно опъ попытался доказать ихъ разумность и ихъ право на всеобщее признаніе.

F. Wildauer, Sokrates' Lehre vom Willen 1877.

M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie 1883.

7. Къ этико-психологическимъ посылкамъ, что воля всегда направлена на признанное благомъ и что, потому, добродѣтель, какъ познаніе добра, сама по себѣ влечетъ за собой соотвѣтствующіе цѣли поступки, въ аргументаціи Сократа присоединяется еще дальнѣйшее положеніе, что цѣлесообразные поступки добродѣтельнаго челоуѣка дѣйствительно достигаютъ цѣли и дѣлаютъ его счастливымъ. Эвдаймонія — необходимый результатъ добродѣтели: свѣдующій знаетъ, что для него хорошо, и сообразно съ этимъ поступаетъ; поэтому его дѣятельность должна дать ему счастье. Но такое предположеніе возможно только при условіи совершеннаго знанія, вполнѣ предвидящаго всѣ послѣдствія, которыя можетъ имѣть намѣченный поступокъ въ связи съ внѣшними событіями.

Дошедшія до насъ выраженія Сократа дѣйствительно производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто онъ былъ убѣжденъ, что челоуѣкъ можетъ располагать тѣмъ количествомъ знанія, какое нужно для того, чтобы путемъ воздѣйствія на его поступки и ихъ послѣдствія доставить ему эвдаймонію, и что при помощи философіи, т.-е., при помощи неутомимаго и серьезнаго анализа самого себя, другихъ людей и условій жизни можно приобрѣсти это знаніе. Соображеній по вопросу, насколько ускользающее отъ предвидѣнія теченіе событій

можетъ пойти наперекоръ даже разумнѣйшему и цѣлесообразнѣйшему образу дѣйствій и уничтожить его результаты, у Сократа не встрѣчается. При незначительной дозѣ довѣрія, которое онъ во всѣхъ другихъ случаяхъ обнаруживалъ по отношенію къ человѣческому познанію, какъ только оно пыталось выйти изъ области нравственныхъ понятій и практическихъ принциповъ, это можетъ быть объяснено только тѣмъ, что онъ не предполагалъ, чтобы руководящее Провидѣніе, бывшее для него хотя и не предметомъ знанія, а предметомъ вѣры, стало противиться благотѣльнымъ слѣдствіямъ нравственнаго образа дѣйствій (ср. § 8.)

8. Такъ какъ Сократъ призналъ нравственное понятіе добродѣтели тождественнымъ съ разумніемъ, а послѣднее съ познаніемъ блага, но въ то же время не далъ понятію блага общаго содержанія и оставилъ вопросъ о немъ въ извѣстномъ отношеніи открытымъ, то этимъ была дана возможность включить въ пробѣлъ сократовскаго ученія самыя разнообразныя воззрѣнія на конечную цѣль (τέλος) человѣческаго существованія, и потому эта первая этическая система немедленно послужила точкой опоры для цѣлаго ряда разнообразныхъ ученій. Важнѣйшія между ними—цинизмское и киренское: въ обоихъ мы встрѣчаемся съ попытками опредѣлить въ общихъ формулахъ истинное содержаніе жизни. Оба они стремятся показать, въ чемъ заключается истинное счастье человѣка, какимъ долженъ быть человѣкъ и какъ онъ долженъ дѣйствовать, чтобы вѣрнымъ образомъ добиться счастья, и оба называютъ всѣ эти необходимыя для достиженія счастья качества добродѣтелью. Эпикюрестическая сторона сократовской этики получаетъ здѣсь совершенно одностороннее развитіе, и хотя установленному такимъ образомъ понятію добродѣтели приписывается всеобщее значеніе, однако точка зрѣнія индивидуальнаго счастья получаетъ такое преобладающее значеніе, что ему подчиняется даже оцѣнка всѣхъ общественныхъ установленій. Въ цинизмѣ, какъ и въ гедонизмѣ, греческій умъ сдѣлалъ попытку подвести итоги тѣмъ результатамъ, которые дала цивилизація для счастья индивидуума. Начатая софистами критика общественныхъ и политическихъ установленій и силъ приобрѣла въ сократовскомъ понятіи добродѣтели прочный масштабъ.

Теорія добродѣтели, разработанная Антисфеномъ, даетъ новый и эффектный оборотъ всему ученію, не выводя его изъ круга, въ который оно было заключено Сократомъ. Антисфенъ отказывается отъ точнаго опредѣленія добродѣтели по существу и объявляетъ добродѣтель не только высшимъ, но и единственнымъ благомъ; но при этомъ подъ добродѣтелью онъ понимаетъ лишь разумный образъ жизни. Только разумный образъ жизни дѣлаетъ

счастливымъ, но не тѣми результатами, которые онъ влечетъ за собой, а самъ по себѣ. Удовлетвореніе, доставляемое праведной жизнью, совершенно не зависитъ отъ теченія событій: для счастья достаточно одной добродѣтели. Надъ мудрымъ судьба не имѣетъ власти.

Но это циническое понятіе самодовлѣющей добродѣтели, какъ будетъ видно изъ послѣдующаго, отнюдь еще не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что добродѣтельный долженъ найти свое счастье въ стремленіи къ добру ради него самого, несмотря ни на какія прихоти судьбы. До такой высоты цинизмъ еще не поднялся, хотя признаніе добродѣтели единственно вѣрнымъ достоинствомъ во всѣхъ случайностяхъ жизни, единственно достойной цѣлью стремленій, и противопоставленіе ей зла, какъ единственной вещи, которой слѣдуетъ избѣгать, какъ будто и намекаетъ на это. Скорѣе всего это ученіе является просто постулатомъ, выведеннымъ съ строгой послѣдовательностью изъ сократовскаго принципа, что добродѣтель неизмѣнно доставляетъ счастье (ср. выше 7); изъ этого то постулата Антисфенъ попытался вывести въ обратномъ порядкѣ опредѣленіе понятія добродѣтели.

Если добродѣтель неизмѣнно и при всякихъ обстоятельствахъ, дѣйствительно, доставляетъ счастье, то она должна быть тѣмъ образомъ дѣйствию, который дѣлаетъ человѣка, настолько независимымъ отъ внѣшняго міра, насколько это вообще возможно. Между тѣмъ всякая потребность и всякое желаніе налагаетъ на человѣка узы, которыя дѣлаютъ человѣка зависимымъ отъ судьбы, такъ какъ отъ нея зависитъ въ этомъ случаѣ сдѣлать его счастливымъ или несчастнымъ, смотря потому, получить ли онъ возможность удовлетворить свое желаніе или нѣтъ. Надъ внѣшнимъ міромъ мы не имѣемъ никакой власти, а только надъ нашими желаніями. Мы тѣмъ болѣе подчиняемся чуждымъ намъ силамъ, чѣмъ болѣе мы желаемъ, надѣемся или опасаемся съ ихъ стороны: каждое желаніе дѣлаетъ насъ рабами внѣшняго міра. Поэтому добродѣтель, доставляющая человѣку независимость, можетъ состоять лишь въ подавленіи желаній, въ ограниченіи потребностей до наименьшихъ мыслимыхъ предѣловъ. Добродѣтель есть отсутствіе потребностей—таковъ ближайшій выводъ съ точки зрѣнія эвдаимонизма, который долженъ былъ найти себѣ особенно легкой доступъ въ среду людей съ скромнымъ жизненнымъ положеніемъ, какихъ мы находимъ отчасти въ числѣ сторонниковъ цинизма.

Благодаря радикальному приложенію этой мысли циники стали въ безусловно отрицательное отношеніе къ цивилизаціи. Сведя мѣру потребностей добродѣтельнаго мудреца къ безусловно

необходимому и признавъ всё другія стремленія вредными или безразличными, они отвергли всё блага культуры и пришли къ идеалу естественнаго состоянія, изъ котораго были устранены всё высшія потребности. Воспринимая и развивая прежнія софистическія теоріи, циники учили, что мудрецъ покоряется лишь тому, чего природа требуетъ безусловно, и презираетъ все то, что цѣнно и желательно лишь по мнѣнію людей и благодаря человѣческимъ установленіямъ. Богатство и утонченный образъ жизни, слава и честь казались имъ столь же излишними, какъ чувственныя наслажденія, выходящія за предметы элементарныхъ потребностей голода и жажды. Искусство и наука, семья и родина были безразличны для нихъ, и Діогенъ былъ обязанъ своей популярностью показному поползновенію жить въ цивилизованной Греціи человѣкомъ природы, исключительно φύσει.

Если философствующій пролетарій и принудилъ себя къ презрѣнію всёхъ благъ культуры, наслажденіе которыми было для него болѣе или менѣе недоступно, то, съ другой стороны, онъ не считалъ для себя обязательными законы, которымъ подчинялось цивилизованное общество, и если изъ числѣ грязныхъ анекдотовъ, которыя были распространены о циникахъ въ древности, что-нибудь да вѣрно, то этому кружку доставляло наслажденіе публично издѣваться надъ самыми элементарными требованіями нравственности и приличія. Этотъ форсированный и отчасти явно аффектированный натурализмъ не имѣетъ уже никакого представленія о δίκη и αἰδώς, которыя древнѣйшая софистика признавала естественными влеченіями, и придумываетъ понятіе добродѣтели, сообразно съ которымъ стремленія естественнаго человѣка исчерпываются животными инстинктами.

Однако циники были вовсе не такъ дурны, какъ они представлялись: Діогенъ сохранилъ даже слѣды уваженія передъ духовнымъ образованіемъ, которое одно только освобождаетъ человѣка отъ условныхъ и историческихъ предразсудковъ и можетъ привести, посредствомъ убѣжденія въ ничтожествѣ мнимыхъ культурныхъ благъ, къ освобожденію отъ потребностей. Онъ не безъ успѣха руководилъ по принципамъ циническаго натурализма воспитаніемъ сыновей одного коринфскаго софиста, по имени Ксеніада.

Въ цѣломъ эта философія представляетъ характерное знаменіе времени, выраженіе настроенія, которое, если и не враждебно къ обществу, то все же совершенно равнодушно къ нему, и утратило всякое пониманіе идеальныхъ общественныхъ благъ: она показываетъ, до какой степени греческое общество того времени раздробилось на отдѣльныя индивидуальности. Если Діогенъ называлъ себя космополитомъ, то это происходило не изъ идеальнаго сознанія

общности всѣхъ людей, а обусловливалось исключительно отрицаніемъ принадлежности къ какому-либо культурному сообществу, и если Кратесъ училъ, что многобожіе существуетъ лишь въ головахъ людей, тогда какъ „сообразно съ природой“ есть лишь одинъ Богъ, то въ циническомъ ученіи нельзя замѣтить ни малѣйшаго слѣда, указывающаго, что этотъ монотеизмъ былъ для него яснымъ представленіемъ или глубокимъ чувствомъ.

9. Полную противоположность къ цинизму представляетъ гедонизмъ, философія беззавѣтнаго наслажденія. Аристиппъ воспользовался неполнотою сократовскаго ученія въ совершенно иномъ направленіи: онъ не затруднился придать понятію добра ясное и простое содержаніе—наслажденіе (*ἡδονή*). Сначала это понятіе употребляется въ общемъ психологическомъ значеніи чувства удовлетворенія, которое вытекаетъ изъ осуществленія каждаго стремленія и желанія. Счастье есть состояніе наслажденія, протекающее изъ удовлетвореннаго желанія. Если рѣчь идетъ о счастьѣ, то безразлично, въ чемъ заключается объектъ желанія или наслажденія, существенное значеніе имѣетъ только степень наслажденія, интенсивность чувства удовлетворенности. Высшая же степень интенсивности, какъ думалъ Аристиппъ, всего болѣе присуща чувственнымъ, плотскимъ наслажденіямъ, которыя длятся только одинъ моментъ и вызываются лишь непосредственными ощущеніями. Слѣдовательно, разъ добродѣтель есть направленное на счастье познаніе, то оно должно дать людямъ возможность наслаждаться какъ можно больше и интенсивнѣе. Добродѣтель есть способность къ наслажденію.

Наслаждаться можетъ и хотеть, конечно, всякій. Но только образованный, только знающій, разумный и мудрый, умѣетъ наслаждаться, какъ слѣдуетъ. Дѣло тутъ не только въ разсчетѣ (*φρβυησις*), побуждающемъ выбирать изъ числа различныхъ, представляющихся въ жизни, наслажденій тѣ, которыя могутъ доставить высшее, самое чистое и всего менѣе омраченное непріятностями наслажденіе, но точно также и во внутреннемъ самообладаніи человѣка, который никогда не долженъ смѣло слѣдовать каждому пробуждающемуся желанію, а долженъ стоять выше его и располагать имъ. Во всякомъ случаѣ, циники правы, утверждая, что слѣдуетъ отказываться отъ наслажденія, которое дѣлаетъ человѣка рабомъ вещей. Но тяжеле, чѣмъ просто отказаться отъ удовольствія, какъ дѣлаютъ они, пользоваться имъ, не отдаваясь ему во власть. Къ этому человѣкъ дѣлается способнымъ только благодаря надлежащему знанію.

На этомъ основаніи киренаики и въ особенности Аристиппъ младшій (*μητροδίδακτος*, такъ какъ мудрость дѣда перешла къ

нему черезъ посредство матери Ареты) произвели систематическія изслѣдованія надъ происхожденіемъ *πάθη*, чувствъ и влеченій. Въ фізіологической психологіи, примыкавшей къ ученію Протагора, (ср. ниже § 8) они объясняли разнообразіе тѣлесныхъ чувствъ различіями въ движеніяхъ тѣла: покою, по ихъ мнѣнію, соотвѣтствовало равнодушіе, сильному движенію — боль, мягкому движенію, паоборотъ, — наслажденіе. На ряду съ этими анализирующими теоріями, философія поклонниковъ наслажденія стремилась дать свободное отъ предразсудковъ знаніе жизни и общества. Всѣ нравственныя правила и предписанія закона для нихъ, какъ училъ Теодоръ, лишь установленія, которыя имѣли значеніе только для массы: образованный человѣкъ не беспокоится о нихъ и пользуется всѣмъ, чѣмъ онъ можетъ, чтобы овладѣть ими. Теодоръ, прозванный атеистомъ, устранялъ и всѣ религіозныя сомнѣнія, препятствовавшія чувственнымъ наслажденіямъ. Что гедоническая школа пыталась также лишить религіозныя сомнѣнія всякаго вліянія, показываетъ извѣстная теорія Эвэмера, сдѣлавшаго въ своей *ἱερά ἀναγραφή* попытку свести вѣру въ боговъ къ поклоненію предкамъ и почитанію героевъ.

Такимъ образомъ киренаики въ концѣ концовъ пришли къ приглашенію съ циниками, что все, что было создано *ὑβίωσις*, т.-е., путемъ условныхъ установленій обычая и закона, было ограниченіемъ права на наслажденіе, которое человѣкъ получилъ отъ природы, *φύσει*, и которымъ мудрый пользуется, не обращая вниманія на историческія установленія. Гедонисты охотно пользовались утонченностью наслажденій, которыя дала культура; они находили удобнымъ и справедливымъ, что одинъ пользуется медомъ, заготовленнымъ другими; но ни чувство обязанности, ни чувство благодарности не привязывало ихъ къ культурѣ, плодами которой они пользовались. То же отсутствіе патріотизма, то же отвращеніе къ политической отвѣтственности, которыя у циниковъ объяснялись презрѣніемъ къ культурнымъ наслажденіямъ, характеризовало и гедонистовъ, являясь для нихъ результатомъ эгоизма наслажденія. Самопожертвованіе, патріотизмъ и чувство общности Теодоръ объявилъ глупостью, раздѣлять которую мудрому не прилично, и уже Аристиппъ восхищался свободой отъ политическихъ стѣсненій, которую дала ему скитальческая жизнь. Философія прихлебателей, пировавшихъ за обильнымъ столомъ эллинской красоты, столь же далека отъ ея идеальнаго содержанія, какъ и философія нищихъ, лежавшихъ у ея порога.

Между тѣмъ уже принципъ разумной оцѣнки наслажденій заключалъ въ себѣ моментъ, который выводилъ за предѣлы ми-

нутнаго наслажденія, проповѣдывавшагося Аристиппомъ, и этотъ моментъ получили двойное развитіе. Самъ Аристиппъ признавалъ, что при оцѣнкѣ должны быть приняты во вниманіе пріятныя и непріятныя ощущенія, которыя могутъ явиться результатомъ наслажденія въ будущемъ. Теодоръ находилъ, что высшее благо скорѣе слѣдуетъ искать въ веселомъ настроеніи духа (*χαρά*), чѣмъ въ наслаженіи минуты, и Анникерисъ пришелъ къ выводу, что въ большей степени, чѣмъ при посредствѣ чувственныхъ наслажденій, счастье достигается духовными радостями сообщества, дружбы, семьи и государственнаго объединенія. Это признаніе, что наслажденіе духовной культуры въ концѣ концовъ еще утонченнѣе, содержательнѣе и пріятнѣе, чѣмъ наслажденія тѣлеснаго существованія, ведетъ насъ прямо къ ученію эпикурейцевъ.

Но, съ другой стороны, гедонистическая школа не могла не признать, что неомраченное страданіями наслажденіе, къ которому она хотѣла воспитать образованныхъ людей, представляетъ удѣлъ лишь очень немногихъ. Гегезій нашель, что счастливымъ вообще слѣдуетъ считать уже того, кто свободенъ отъ страданій. Въ преобладающей массѣ людей перевѣшиваетъ страданіе, горечь неудовлетворенныхъ желаній; поэтому, для большинства было бы лучше не жить. Настоятельность, съ которой онъ поддерживалъ это ученіе, доставило ему прозвище *πεισιδάματος*: онъ проповѣдывалъ смерть. Это первый представитель эвдаимонистическаго пессимизма. Въ лицѣ его эвдаимонизмъ становится отрицаніемъ самого себя. Гегезій показалъ, что если счастье, удовлетвореніе желаній и наслажденіе должны быть содержаніемъ и цѣлью жизни, то жизнь не достигаетъ этой цѣли и потому должна быть отвергнута, какъ немѣющая никакой цѣны. Пессимизмъ—последній и притомъ упичтожающій выводъ эвдаимонизма, его имманентная критика.

§ 8. Проблема науки.

P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems bei den Alten. 1884.

Софисты были учителями политическаго краснорѣчія. Они прежде всего должны были учить тому, какъ слѣдуетъ говорить. Риторика превратилась въ ихъ рукахъ изъ традиціоннаго искусства въ науку, и, занявшись филологическими изслѣдованіями, они сдѣлались творцами грамматики и синтаксиса. Они производили изслѣдованія надъ частями предложеній, употребленіемъ словъ, синонимикой и этимологіей. Продикъ, Гиппій и Протагоръ

особенно отличились въ этомъ отношеніи, но о результатахъ ихъ изслѣдованій мы знаемъ немного.

1. Еще недостаточнѣе наше знакомство съ ихъ логическими изслѣдованіями, которыя почти совершенно утеряны. Что учителя реторики говорили и о логической сторонѣ рѣчи, разумѣется само собою. Эта логическая сторона заключается въ веденіи доказательства и опроверженія. Такимъ образомъ софистамъ неизбѣжно приходилось заняться разработкой теорій доказательства и опроверженій. О Протагорѣ мы знаемъ навѣрное, что онъ работалъ надъ этимъ. Но, къ сожалѣнію, у насъ нѣтъ никакихъ сколько нибудь положительныхъ свѣдѣній о томъ, далеко ли подвинулись въ этомъ направленіи софисты и пробовали ли они отдѣлать логическія формы отъ содержанія мышленія. Характерно, что немногія свѣдѣнія, которыми мы располагаемъ о логикѣ софистовъ, относятся къ методу противорѣчія: съ опроверженіемъ адвокату приходилось считаться чаще, чѣмъ съ доказательствомъ. Протагоръ написалъ особое сочиненіе „Объ основахъ опроверженія“, можетъ быть, самое значительное изъ всѣхъ его произведеній. Онъ формулировалъ по крайней мѣрѣ законъ противорѣчія въ томъ смыслѣ, что о каждомъ предметѣ существуютъ два противорѣчивыхъ сужденія, и вывелъ изъ этого положенія всѣ вытекающія изъ него послѣдствія. Этимъ онъ формулировалъ въ дѣйствительности пріемъ, который былъ примѣненъ практически Зенономъ и который игралъ крупную и даже господствующую роль въ педагогической практикѣ софистовъ.

Ибо главной цѣлью этихъ просвѣтителей было вводить людей въ сомнѣніе относительно ихъ обычныхъ представленій, втягивать ихъ искусными вопросами въ противорѣчія и вынуждать у смущенныхъ и спутавшихся собесѣдниковъ путемъ послѣдовательныхъ или кажущихся послѣдовательными переходовъ нелѣпые отвѣты, чтобы сдѣлать ихъ смѣшными въ ихъ собственныхъ глазахъ и въ глазахъ другихъ. Что при этомъ превосходство софиста заключалось далеко не всегда въ логичности, а именно въ тѣхъ пріемахъ, которые мы называемъ „софизмами“, и что эти люди пользовались всякой двусмысленностью, всякимъ несовершенствомъ популярнаго выраженія, чтобы привести къ абсурду, видно изъ примѣровъ, которые мы встрѣчаемъ у Платона и Аристотеля. Обыкновенно это была лишь простая игра словъ, пользовавшаяся грамматическими и этимологическими сопоставленіями, рѣже собственно логическіе, иногда очень грубые и вымученные пріемы. Характерны были при этомъ обоюдострые вопросы, при которыхъ, какъ положительный, такъ и отрицательный отвѣтъ, сообразно обычному значенію словъ, до-

пускаетъ совершенно произвольныя, т.-е. неожиданныя для отвѣчающаго, толкованія ¹⁾).

На ряду съ встрѣчающимися въ сочиненіяхъ Платона братьями Эвтидемомъ и Діонисидоромъ, этимъ искусствомъ словопреній, имѣвшимъ у словоохотливыхъ и привыкшихъ къ острымъ словамъ афинянъ большой успѣхъ и получившимъ названіе эристички занимались главнымъ образомъ мегарикки, глава которыхъ, Эвклидъ, и самъ работалъ надъ теоріей опроверженія. Его единомышленники, Эвбулидъ и Алексинъ, прославились цѣлымъ рядомъ логическихъ силлогизмовъ, возбуждившихъ большое вниманіе и вызвавшихъ цѣлую литературу. Два такихъ силлогизма „куча“ и „лысина“ ²⁾ восходятъ въ своей основѣ къ Зенону и служатъ въ его аргументаціи доказательствами, что постоянныя величины не могутъ составиться изъ малыхъ частей. Подобнымъ же образомъ доводы Зенона противъ движенія были умножены, если не усилены или углублены, другимъ мегарикомъ, Діодоромъ Кроносомъ. Неутомимый въ розысканіи такихъ трудностей и противорѣчій, Діодоръ открылъ, между прочимъ, и знаменитое доказательство (*χρητέωον*), уничтожавшее понятіе возможности: возможно только дѣйствительное, ибо возможное, которое не дѣйствительно, именно по этой причинѣ оказывается невозможнымъ.

Причастные въ элеатизму софисты сдѣлали и еще одно крайнее примѣненіе закона противорѣчія въ связи съ соотвѣтственной утрировкой принципа тождественности. Уже Горгій приводилъ въ доказательство своего мнѣнія, что всѣ утвержденія ложны, между прочимъ и тотъ доводъ, что нельзя считать истиннымъ никакое сужденіе, если о чемъ либо утверждаютъ пѣчто иное, чѣмъ то, о чемъ говорятъ. Эту мысль усвоили также циники и мегарикъ Стилпонъ. Принявъ подобное мнѣніе, можно допустить только чисто тождественныя сужденія, какъ напр.: благо есть благо, человѣкъ есть человѣкъ и т. д. Если держаться такого взгляда послѣдовательно, то сужденіе и рѣчь становятся столь же невозможными, какъ по элеатскому ученію множественность и движеніе. Какъ въ метафизикѣ Парменида, проскальзывающій при случаѣ также у мегариковъ, и циниковъ (ср. ниже № 5), недостатокъ соотносительныхъ понятій не допускаетъ объединенія единицы и множественности и ведетъ къ отрицанію послѣдней, точно также недостатокъ логически-соотносительныхъ понятій является препятствіемъ къ присоединенію къ субъекту разнообразныхъ предикатовъ.

¹⁾ Напримѣръ: „Развѣ ты пересталъ бить своего отца? или: „давно ли ты потерялъ свои рога?““

²⁾ „Какое зерно дѣлаетъ кучу?“ „Какой изъ выпадающихъ волосъ образуетъ лысину?“

2. Все это лишь формы, въ которыхъ проявляется скептическое теченіе, характеризующее работы софистовъ о познавательной дѣятельности. Разъ, по вышеизложеннымъ причинамъ, отрицалась возможность всякихъ синтетическихъ сближеній, то въ этомъ обнаруживалось, что съ абстрактнымъ принципомъ тождественности, какъ оно было формулировано въ элеатскомъ ученіи о бытіи, несогласимо и само познаніе: ученіе Парменида почти безнадежно запуталось въ зеноновскихъ дихотоміяхъ. Открытое выраженіе даль этому факту Горгій въ сочиненіи, въ которомъ бытіе, познаніе и передача познанія была объявлены невозможными. Сущестующаго вообще нѣтъ, такъ какъ бытіе, которое не можетъ быть ни вѣчнымъ, ни временнымъ, ни единымъ, ни множественнымъ, точно также, какъ и небытіе, суть внутренно противорѣчивыя понятія. Если бы что нибудь и существовало, то оно не могло бы быть познаваемо, такъ какъ мыслимое всегда представляетъ собою нѣчто иное, чѣмъ существующее; иначе ихъ нельзя бы было различить. Если-бъ, наконецъ, познаніе и было, то оно не могло бы быть преподаваемо, ибо каждый имѣетъ свои собственные представленія, и, принимая во вниманіе различіе мыслей и употребляемыхъ для сообщенія ихъ знаковъ, нельзя допустить ни малѣйшей гарантіи обоюднаго пониманія.

Этотъ нигилизмъ едва-ли заявлялъ притязаніе быть принятымъ серьезно. Уже заглавіе книги *περί φύσεως ὀδὸν περί τοῦ μή ὄντος* смахиваетъ на причудливый фарсъ. Краснорѣчивый реторъ, презиравшій всякую науку и занимавшійся лишь ораторскимъ искусствомъ, забавлялся тѣмъ, что, по примѣру Зенона, уничтожалъ, при помощи указаній на неразрѣшимыя противорѣчія, всю работу философіи. Но именно то обстоятельство, что подобныя попытки находили себѣ сочувствіе, доказываетъ, что именно въ средѣ людей, которые посвящали себя просвѣщенію народа, въ сферѣ распространенія научнаго образованія, вѣра въ науку исчезла въ то самое время, когда народная масса стала искать въ ней спасенія. Однако это сомнѣніе въ существованіи истины тѣмъ понятнѣе, что даже предпринятое Протагоромъ научное изслѣдованіе привело къ тому же отрицательному результату.

E. Laas, Idealismus und Positivismus I (1880).

W. Halbfass, Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras (1882).

Sattig, Der protagoreische Sensualismus, (Zeitschrift für Philosophie, Bd. 86—89).

3. Сущность ученія Протагора составляетъ его стремленіе объяснить человѣческія представленія психо-генетически. Для пракческаго приложенія теоріи добродѣтели и въ особенности

для цѣлей риторическаго преподаванія пониманіе происхожденія и развитія представленій было необходимо, и въ то же время общихъ, построенныхъ на всеобщихъ послылкахъ и потому очень часто перемѣшанныхъ съ ними мнѣній, которыя высказывали въ разное время по этому поводу метафизики, оказывалось слишкомъ мало. Но, съ другой стороны, на помощь являлись физиолого-психологическія изслѣдованія, произведенныя болѣе молодыми и болѣе склонными къ естествознанію изслѣдователями. Такъ какъ различій, которыя противопоставляли бы знаніе воспріятію, для Протагора не существовало, то ему оставалось только признать мышленіе и воспріятіе психологически тождественными, какъ то дѣлали и метафизики, когда имъ приходилось объяснять возникновеніе представленій изъ міровыхъ законовъ (Ср. § 6). Вслѣдствіе этого онъ заявилъ, что вся духовная жизнь состоитъ исключительно изъ воспріятій. Этотъ сенсуализмъ находилъ себѣ подтвержденіе и разъясненіе въ цѣломъ рядѣ фактовъ изъ области физиологической психологіи, собранныхъ занимавшимися научными изслѣдованіями врачами, и послужившихъ основой многочисленныхъ спеціальныхъ теорій, имѣвшихъ назначеніемъ объяснить процессъ дѣятельности чувствъ.

Всѣ эти теоріи исходили изъ того предположенія, что, подобно всѣмъ міровымъ явленіямъ, воспріятіе имѣетъ своей конечной основой движеніе. Въ этомъ съ атомистами, изъ школы которыхъ, по всей вѣроятности, судя по его абдеритскому происхожденію, вышелъ Протагоръ, были согласны даже Анаксагоръ и Эмпедокль. И согласіе между ними на этомъ не останавливалось, а шло еще дальше, такъ какъ всѣ они не только связывали воспріятіе съ движеніемъ воспринимаемыхъ предметовъ, но точно также ставили условіемъ воспріятія и движеніе воспринимающаго органа. Въ чемъ бы ни состояла метафизическая сущность того, что находилось при этомъ въ движеніи, казалось несомнѣннымъ, что всякое воспріятіе предполагаетъ это двойное движеніе. Ученіе, что внутреннее органическое движеніе идетъ на встрѣчу виѣшнему, было тоже принято уже Эмпедокломъ.

На этой основѣ и строятъ свою теорію познаванія Протагоръ. Если воспріятіе есть продуктъ обоихъ встрѣчныхъ движеній, то оно представляетъ собою нѣчто отличное отъ воспринимающаго субъекта, но въ то же время не тождественное и съ возбуждающимъ воспріятіе объектомъ. Обусловливаясь обоими, оно отлично какъ отъ того, такъ и отъ другого. Это важное ученіе носитъ названіе ученія о субъективности чувственнаго воспріятія.

Однако, Протагоръ дѣлаетъ въ этомъ ученіи своеобразное

ограниченіе. Такъ какъ онъ, очевидно, столь же мало, какъ кто либо изъ предшествовавшихъ ему мыслителей, могъ допустить сознание безъ соотвѣтствующаго ему содержанія сознательной дѣятельности. то онъ училъ, что при каждомъ двойномъ движеніи получается двоякій результатъ: воспріятіе (*αἰσθησις*) въ человѣкѣ и содержаніе воспріятія (*τὸ αἰσθητόν*) въ вещи. Поэтому, хотя воспріятіе и даетъ вполнѣ точное знакомство съ воспринимаемымъ, по никакого знанія о вещи. Каждое воспріятіе истинно лишь въ той мѣрѣ, поскольку въ моментъ его возникновенія воспріятіе имъ содержаніе возникаетъ въ вещи, какъ *αἰσθητόν*; но ни одно воспріятіе не познаетъ самую вещь. Каждый знаетъ такимъ образомъ вещи не такими, каковы онѣ въ дѣйствительности, а въ томъ видѣ, какой онѣ имѣютъ для него, и только для него, въ моментъ воспріятія. А въ этотъ моментъ онѣ для него таковы, какъ онъ ихъ себѣ представляетъ. Таковъ смыслъ протагоровскаго релятивизма, сообразно которому всѣ вещи для каждаго отдѣльнаго человѣка таковы, какими онѣ ему кажутся, и это онъ выразилъ въ знаменитомъ афоризмѣ, что мѣрой всѣхъ вещей является человѣкъ.

Сообразно съ этимъ, всякое мнѣніе, возникающее изъ воспріятія, истинно, но, по той же причинѣ, въ извѣстномъ смыслѣ и ложно. Оно имѣетъ значеніе лишь для самого воспринимающаго, да и для него лишь въ моментъ своего возникновенія; о безусловномъ же значеніи воспріятія не можетъ быть и рѣчи. И такъ какъ, по мнѣнію Протагора, помимо воспріятія не можетъ быть ни представленій, ни знанія, то для человѣческаго познанія всеобщихъ истинъ вообще не существуетъ. Поскольку этотъ взглядъ допускаетъ лишь узко-ограниченное, имѣющее отношеніе исключительно къ данному человѣку и къ данному моменту, познаніе явленій, онъ долженъ быть признанъ феноменализмомъ; поскольку же онъ отвергаетъ всякое выходящее изъ этихъ границъ знаніе, онъ представляетъ собою скептицизмъ.

Мы не знаемъ, какіе практическіе выводы дѣлалъ изъ положенія, что для всякаго его мнѣніе истинно, самъ Протагоръ. Позднѣйшіе софисты заключали отсюда, что ошибка вообще невозможна, что всему присуще все и ничто, и, въ особенности, что реальное противорѣчіе невозможно; такъ какъ каждый говоритъ лишь о содержаніи своихъ воспріятій, то различныя утвержденія никогда не относятся къ одному и тому же объекту. Во всякомъ случаѣ Протагоръ отказался отъ всякаго положительнаго сужденія о существующемъ; онъ говорилъ не о томъ, что дѣйствительно находится въ движеніи, а только о движеніи и явленіяхъ, которыя оно вызываетъ по отношенію къ воспріятію.

Въ этомъ отношеніи, можетъ быть, уже самымъ Протагоромъ, а, можетъ быть, и находившейся подъ его вліяніемъ софистикой была сдѣлана попытка свести разнообразіе воспріятій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и разнообразіе явленій къ различнымъ видамъ движенія. Слѣдуетъ полагать, что при этомъ принималась во вниманіе и форма, а главнымъ образомъ быстрота движенія. Любопытно точно также, что подъ понятіе воспріятія подводились не только ощущенія и воззрѣнія, но также чувства и влеченія; любопытно особенно потому, что и этимъ явленіямъ должно было соотвѣтствовать *αἰσθητόν*, моментальная квалифікація вызывающаго воспріятіе объекта. Предикаты цѣнности и желательности получаютъ такимъ образомъ точно такую же гносеологическую характеристику, какъ и эмпирическія свойства предметовъ. То, что кажется кому-либо пріятнымъ, полезнымъ, желательнымъ, для него дѣйствительно пріятно, полезно и желательно. Индивидуальныя свойства и здѣсь являются мѣрою вещей, и всеобщаго опредѣленія цѣнности вещей дать невозможно. Эта мысль изъ протагоровскаго ученія перешла въ аристипповскій гедонизмъ. По его ученію, мы знаемъ не вещи, а только ихъ цѣнность для насъ и состояніе, въ которое онѣ насъ приводятъ (*πάθη*). Состояніе же это можетъ быть или покоемъ, который тождественъ съ равнодушіемъ, или сильнымъ движеніемъ, вызывающимъ боль, или мягкимъ движеніемъ, обусловливающимъ наслажденіе, а изъ числа этихъ состояній стремиться слѣдуетъ только къ послѣднему (ср. § 7, 9).

4. Такимъ образомъ стремленія софистики завершились отрицаніемъ истины. Сократу, однакоже, именно истина то и была нужна, и потому онъ думалъ, что она можетъ быть найдена, если только добросовѣстно поискать ея. Добродѣтель есть знаніе, и такъ какъ добродѣтель должна быть, то должно существовать и знаніе. Здѣсь, въ первый разъ въ исторіи, нравственное сознаніе выступаетъ передъ нами съ полпой рельефностью въ качествѣ гносеологическаго постулата. Такъ какъ нравственность безъ познанія невозможна, познаніе должно существовать; если его нѣтъ на лицо, то нужно искать его, нужно стремиться къ нему, какъ влюбленный стремится къ обладанію своей возлюбленной. Наука есть страстная, неудержимая любовь къ знанію: *φιλοσοφία* (ср. Platon Symp. 203 e).

Изъ этого убѣжденія развиваются всѣ особенности сократовской теоріи науки, и прежде всего сообразно съ нимъ устанавливаются границы, въ которыхъ онъ считалъ науку необходимой и потому возможной. Для нравственной жизни необходимо лишь знакомство съ условіями человѣческой жизни (*τὰ ἀνθρώπινα*); только для этого и нужно знаніе, только для одной этой цѣли и могутъ

служить познавательныя способности человѣка. Натурфилософскія и гносеологическія гипотезы не имѣютъ ничего общаго съ нравственной задачей человѣка. Сократъ оставляетъ ихъ безъ вниманія также и по той причинѣ, что онъ раздѣлялъ взглядъ софистовъ о невозможности добиться въ этой области надежнаго познанія. Наука возможна лишь въ качествѣ практическаго знанія, уразумѣнія нравственной жизни. Этотъ взглядъ софистическіе послѣдователи Сократа подъ вліяніемъ своего эвдаймоническаго принципа развили еще одностороннѣе. Въ глазахъ циниковъ и киренаиковъ наука имѣла цѣнность лишь въ той мѣрѣ, въ какой она доставляла человѣку правильный взглядъ на то, отъ чего зависитъ счастье. Антисфенъ и Діогенъ цѣнили знаніе не само по себѣ, а какъ средство къ господству надъ влеченіями и къ познанію естественныхъ потребностей человѣка. Киренаики говорили, что причины воспріятія (*τὰ πεποικηότα τὰ πάθη*) для насъ столь же безразличны, какъ и непознаваемы, и что ведущее къ счастью знаніе должно имѣть дѣло лишь съ тѣмъ, что мы можемъ познать. Равнодушіе къ метафизикѣ и естественнымъ наукамъ является какъ у Сократа, такъ и софистовъ, слѣдствіемъ ихъ занятія внутренней сущностью человѣка.

5. Для всѣхъ временъ останется замѣчательнымъ фактомъ, что человѣкъ, столь сзуйившій кругозоръ научнаго изслѣдованія, какъ это сдѣлалъ Сократъ, въ начертанныхъ имъ предѣлахъ столь ясно и твердо разъ навсегда опредѣлилъ сущность науки. Этимъ онъ былъ обязанъ своему инстинктивному и убѣжденному отвращенію къ релятивизму софистовъ. Они учили, что есть только мнѣнія (*δόξαι*), которыя устанавливаются у каждаго человѣка съ психо-генетическою необходимостью, Сократъ же искалъ знанія, которое имѣло равное значеніе для всѣхъ. Наперекоръ смѣнѣ и разнообразію индивидуальныхъ представленій, онъ стремился къ постоянному и объединенному, къ тому, что могло бы быть признано всѣми. Онъ искалъ логической φύσις, логической природы, и нашелъ ее въ понятіи. Его взглядъ имѣлъ и здѣсь своимъ источникомъ требованіе, теорія основывалась на постулатѣ.

Древніе мыслители тоже чувствовали, что разумное мышленіе, благодаря которому они получали свои познанія, представляетъ нѣчто совершенно иное, чѣмъ повседневныя чувственныя наблюденія или традиціонныя мнѣнія; но они ни психологически, ни логически не могли обосновать этого различія. Сократу это удалось, ибо онъ опредѣлилъ предметъ сообразно съ тѣмъ значеніемъ, которое онъ ему прилагалъ. Представленіе, которое заключало бы въ себѣ болѣе, чѣмъ мнѣніе, которое имѣло бы значеніе всеобщаго знанія, знанія для всѣхъ, должно включатьъ въ себѣ то, что

обще всѣмъ отдѣльнымъ представленіямъ, возникшимъ у отдѣльныхъ лицъ въ отдѣльныхъ случаяхъ: субъективная всеобщность можетъ быть присуща только объективно всеобщему. Поэтому, если существуетъ знаніе, то его слѣдуетъ искать въ томъ, въ чемъ сходятся всѣ отдѣльныя представленія. Это всеобщее по существу, обуславливающее субъективную общность представленій, есть понятіе (*λόγος*), и наука есть такимъ образомъ логическое мышленіе. Всеобщее значеніе, которое Сократъ приписываетъ наукѣ, становится возможнымъ только благодаря тому, что научное понятіе включаетъ въ себѣ все общее, что содержится во всѣхъ отдѣльныхъ воспріятіяхъ и мнѣніяхъ.

Поэтому цѣль всякой научной работы заключается въ опредѣленіи понятій, въ дефиниціи. Задача изслѣдованія состоитъ въ установленіи, *τί ἐκαστου ἐστίν*, что представляетъ собою каждая вещь, и въ выработкѣ непреходящихъ рядовъ представленій.

Ученіе это было до нѣкоторой степени подготовлено изслѣдованіями софистовъ о значеніи словъ, синонимикѣ и этимологін. Въ послѣднемъ отношеніи гипотезы софистовъ въ началѣ сосредоточивались на вопросѣ, существуетъ ли естественное или только условное соотношеніе между словами и ихъ значеніями (*φύσει ἢ θέσει*). Особенно успѣшной была въ отношеніи опредѣленія значенія словъ, какъ кажется, дѣятельность Продика, о которомъ Сократъ упоминаетъ съ похвалою.

У позднѣйшихъ софистовъ сократовское стремленіе къ точнымъ понятіямъ соединилось съ элеатской метафизикой и ея постулатомъ тождественности существованія. Эввдидъ называлъ добродѣтель или благо единственнымъ бытіемъ, которое люди называютъ различными именами, но которое остается внутренно неизмѣннымъ. Антисфенъ хотя и разъяснилъ это понятіе въ томъ смыслѣ, что оно опредѣляетъ непреходящее бытіе вещи, но онъ понималъ эту, стоящую влѣ всякихъ соотношеній, тождественность бытія въ столь строгой формѣ, что все истинно существующее онъ считалъ допускающимъ опредѣленіе лишь при помощи самого себя. Присоединеніе предикатовъ, по его мнѣнію, невозможно; существуютъ лишь аналитическія сужденія (ср. выше № 1). Только сложное можетъ быть опредѣлено понятіемъ, простое не поддается опредѣленію; о немъ нельзя составить себѣ никакого логическаго заключенія, и его можно указать лишь въ непосредственно осязаемомъ видѣ. Такимъ образомъ у циниковъ сократовская теорія понятій превращается въ сенсуализмъ, признававшій простымъ, первоначальнымъ только то, что можно было осязать и видѣть, и въ этомъ причина ихъ оппозиціи Платону.

6. Розысканіе понятій (сообразно съ его цѣлью—только этическихъ) было такимъ образомъ въ глазахъ Сократа цѣлью науки, и это налагало особый отпечатокъ на внѣшнюю форму его философствованія. Понятіе должно быть тѣмъ, чѣмъ оно является для всѣхъ; слѣдовательно, искать его нужно было въ коллективномъ мышленіи. Сократъ не одинокій философъ и не профессоръ, разсуждающій *ex cathedra*, а жаждущій истины человѣкъ, ко-

торый столь же стремится просвѣтить самого себя, какъ и другихъ. Его философія заключена въ форму діалога, она развивается въ бесѣдѣ, которую онъ былъ готовъ завязать съ каждымъ, кто только желалъ его слушать. Къ этическимъ понятіямъ, которыя одни только и были предметами его исканій, можно было перейти отъ любого вопроса повседневнаго обихода. Въ обмѣнѣ мыслей должно было обнаружиться всеобщее, *διαλογισμός* былъ дорогой къ *λόγος*.

Но обыкновенно при этомъ приходилось считаться съ разнообразными затрудненіями: съ инертностью повседневныхъ представлений, съ парадоксальностью софистовъ, съ ихъ погоней за оригинальностью, съ высокомѣриемъ поверхностности и слѣпымъ повтореніемъ заученнаго. Сократъ справлялся со всѣми этими затрудненіями при помощи особыхъ приемовъ. Представляясь живо заинтересованнымъ начатой бесѣдой, онъ мало-по-малу, рядомъ искусныхъ вопросовъ, вывѣдывалъ взгляды собесѣдниковъ и, раскрывъ съ безопадной послѣдовательностью противорѣчія ихъ, приводилъ гордившагося образованіемъ афинянина къ убѣжденію, что признаніе своего невѣжества есть начало всякаго знанія. Если Сократу удавалось зажечь въ человѣкѣ искру любознательности, то онъ переходилъ затѣмъ въ совмѣстной бесѣдѣ къ выясненію понятій и, не теряя руководства разговоромъ, онъ приводилъ своего собесѣдника шагъ за шагомъ къ ясному и послѣдовательному развитію своихъ взглядовъ, придавая такимъ образомъ драматическія въ человѣкѣ идеямъ точное выраженіе. Онъ называлъ это умственнымъ повивальнымъ искусствомъ и способы, къ которымъ онъ прибѣгалъ для того, чтобы очистить поле, своей пропей.

7. Подобный методъ имѣеть и еще одну выгодную сторону: въ бесѣдѣ обнаруживается та общая сущность различныхъ мнѣній, которая можетъ быть признана всѣми. Понятіе нельзя сочинить, его нужно найти; оно уже существуетъ, и его нужно только высвободить изъ оболочки индивидуальныхъ наблюдений и мнѣній. Поэтому сократовскій методъ изслѣдованія имѣеть эпагогическій или наводящій характеръ: онъ ведетъ путемъ сравненія отдѣльных взглядовъ и единичныхъ представлений къ общимъ понятіямъ. При этомъ получаетъ разрѣшеніе путемъ сравненія аналогичныхъ случаевъ и сближенія съ аналогичными явленіями каждый отдѣльный вопросъ, и вырабатывается общее логическое опредѣленіе понятія, разрѣшающее окончательно и первоначально поставленную проблему. Такое подчиненіе частныхъ понятій общимъ является основной формой научнаго познанія.

Конечно, въ той формѣ, какъ его примѣняетъ Сократъ (у

Ксенофонта и Платона), индуктивный методъ дѣтски простъ и наивенъ. Въ немъ нѣтъ еще ни предусмотрительности обобщеній, ни методической осторожности въ установленіи понятій. Потребность въ обобщеніи столь настоятельна, что она удовлетворяется поспѣшно нахватавшимся матеріаломъ, и увѣренность въ безусловномъ значеніи понятія столь велика, что оно немедленно прилагается къ рѣшенію каждаго отдѣльнаго вопроса. Но какъ ни велики пробѣлы въ доказательствахъ Сократа, значеніе послѣднихъ отъ этого не уменьшается. Его ученіе объ индукціи имѣетъ не методологическую, а логическую и гносеологическую цѣнность. Онъ разъ навсегда уяснилъ, что задача науки состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ сравненія фактовъ стремиться къ установленію общихъ понятій.

8. Установивъ, что сущность науки заключается въ логическомъ мышленіи, Сократъ опредѣлилъ также границы его приложенія. Эта задача (т.-е. логическое мышленіе) выполнима, по его мнѣнію, лишь въ сферѣ практической жизни. Наука по своей формѣ есть разработка понятій, по содержанію же—этика.

Между тѣмъ остается еще цѣлая масса представленій о природѣ съ относящимися къ нимъ вопросами и проблемами, и хотя для этическихъ проблемъ эти вопросы и проблемы по большей части безразличны, съ ними все же приходится считаться. Сократъ считалъ невозможнымъ достигнуть въ этой области яснаго логическаго познанія, но, именно благодаря этому, онъ тѣмъ легче могъ составить себѣ представленіе о мірѣ, которое согласовалось бы съ его научно обоснованными этическими воззрѣніями.

Этимъ объясняется, что хотя Сократъ и отрицаетъ всѣ естественныя науки, это не мѣшаетъ ему однакоже быть сторонникомъ телеологическаго міросозерцанія. Онъ изумляется мудрому устройству вселенной и цѣлесообразности міроздавія, когда же человѣческой умъ отказывается служить, проникается полнымъ довѣріемъ къ Провидѣнію. Сообразно съ этимъ, Сократъ старался, насколько это было возможно, не удаляться отъ религіозныхъ вѣрованій своего народа и говорилъ даже о существованіи многихъ боговъ, хотя его склонности лежали на сторонѣ подготовлявшагося въ то время этическаго монотеизма. Въ такихъ вопросахъ онъ не былъ реформаторомъ; онъ училъ лишь нравственному усовершенствованію, и когда переходилъ къ своимъ вѣрованіямъ, то не касался вѣры другихъ.

На религіозной почвѣ возникло и то убѣжденіе, которое ограничило даже раціонализмъ его этики: довѣріе къ *δαίμονι*. Чѣмъ болѣе онъ добивался ясности понятій и совершеннаго изученія нравственныхъ основъ и чѣмъ искреннѣе, чѣмъ правдивѣе былъ

по отношенію къ самому себѣ, тѣмъ менѣе могъ онъ скрывать отъ себя, что человѣку, при его ограниченности, еще недостаточно знать, что есть-де случаи, когда знаніе бессильно и вступаетъ въ свои права чувство. Сократъ вѣрилъ, что въ такихъ случаяхъ ему помогаетъ *δαίμονιον*, наставляющій, по большей части предостерегающій, голосъ. Онъ думалъ, что боги отклоняютъ такимъ способомъ человѣка, почитающаго ихъ, въ трудныхъ случаяхъ жизни отъ дурныхъ поступковъ.

Такимъ образомъ, на ряду съ этическимъ знаніемъ, афинскій мудрецъ удѣлилъ мѣсто вѣрѣ и чувству.

ГЛАВА III. СИСТЕМАТИЧЕСКІЙ ПЕРІОДЪ.

Третій, заключительный, періодъ греческой науки пожалуй плоды обонхъ предыдущихъ: онъ характеризуется обоюднымъ сліяніемъ космологическихъ и антропологическихъ ученій. Сліяніе это лишь въ незначительной степени представляется логически необходимымъ; еще менѣе оно вызывалось духомъ времени: это преимущественно дѣло крупныхъ личностей и своеобразнаго направленія ихъ мышленія.

Тенденція этого періода направлена, собственно, на практическую утилизацію науки, и наука слѣдовала этой тенденціи, раздробивъ свою дѣятельность въ отдѣльныхъ пысканіяхъ о механическихъ, фізіологическихъ, риторическихъ и политическихъ проблемахъ и приспособивъ характеръ изложенія къ потребностямъ средняго человѣка. Общіе вопросы міропознанія потеряли свой прежній интересъ не только для народа, но даже и для ученыхъ, и ихъ скептическое отрицаніе, выразившееся въ софистической теоріи познанія, нигдѣ не прорывается въ формѣ жалобы или сожалѣнія.

Если, поэтому, греческая философія отъ изслѣдованій о человѣческомъ познаніи и человѣческихъ желаніяхъ возвратилась съ удвоенной энергіей къ великимъ проблемамъ метафизики, то этимъ она была обязана индивидуальной любознательности трехъ великихъ людей, которые создали это теченіе, превосходящее по своему значенію всѣ предшествующія; это были: Демокритъ, Платонъ, Аристотель.

Созданія этихъ трехъ героев греческаго мышленія отличаются отъ ученій всѣхъ предшественниковъ своимъ систематическимъ характеромъ. Всѣ трое дали обширныя, законченныя системы науки. Такой характеръ ихъ ученія приобрѣли, съ одной стороны, вслѣдствіе разносторонности проблемъ, съ другой—вслѣдствіе сознательнаго единства ихъ разработки.

Тогда какъ всѣ предшествовавшіе мыслители охватывали лишь ограниченный кругъ вопросовъ и, соотвѣтственно этому, составляли себѣ опредѣленный взглядъ лишь въ отдѣльныхъ областяхъ дѣйствительности, работа этихъ трехъ философовъ распространилась на всю сумму научныхъ проблемъ. Они сопоставили все то, что дали имъ наблюденіе и опытъ, сравнили и анализировали понятія, образованныя на основаніи этихъ данныхъ, и то, что до сихъ поръ было разрознено, объединилось и слилось подъ ихъ руками въ одну общую картину. Эта всесторонность научныхъ интересовъ проявляется даже въ размѣрахъ и разнообразіи ихъ литературной дѣятельности, а обиліе разработаннаго въ ихъ произведеніяхъ матеріала объясняется отчасти сотрудничествомъ ихъ многочисленныхъ учениковъ, между которыми они ввели, сообразно съ наклонностями и способностями каждаго, систематическое раздѣленіе труда.

Если такая совмѣстная работа не раздробилась въ спеціальныя изслѣдованія, то этотъ фактъ слѣдуетъ приписать единству основной мысли, которая была положена каждымъ изъ названныхъ философовъ въ основу систематической обработки всего запаса знаній. Хотя это и вело иногда къ одностороннему освѣщенію вопросовъ и къ нѣкоторому насилію надъ матеріаломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ не выдерживающему строгой критики сліянію и сочетанію проблемъ, но, съ другой стороны, именно благодаря уравниенію спеціальныхъ особенностей разработки различныхъ отраслей знанія, метафизическое творчество получило такой толчекъ, и абстрактное мышленіе пріобрѣло такую утонченность и глубину, что въ теченіе неполныхъ двухъ поколѣній были выработаны типическія черты трехъ различныхъ міровоззрѣній. Такимъ образомъ преимущества и недостатки философскихъ системъ проявились у этихъ трехъ гениальныхъ философовъ въ одинаковой мѣрѣ.

Систематизированіе знанія въ единую всеобъемлющую философскую теорію двигалось со временъ Демокрита и Платона до Аристотеля по восходящей линіи и только подъ руками послѣдняго вылилось въ форму органической научной классификаціи отдѣльныхъ дисциплинъ. Этимъ Аристотель завершилъ развитіе греческой философіи и явился провозвѣстникомъ эпохи спеціальныхъ наукъ.

Послѣдовательный ходъ этого развитія былъ таковъ, что путемъ примѣненія добытыхъ софистами и Сократомъ принциповъ къ космологическимъ и метафизическимъ проблемамъ сначала возникли противоположныя системы Демокрита и Платона, а попытка примиренія этихъ противоположностей привела къ законченному ученію Аристотеля.

Для Демокрита и Платона наиболее характерна та черта, что они воспользовались гносеологическими выводами философии просвещения для реставрации метафизики. Их зависимость от учений космологического периода и от софистики, в особенности от теории Протагора, придает обоим учениям известный параллелизм и известное средство, которое особенно любопытно именно потому, что между этими учениями в то же время существует коренная противоположность. Последняя же основывается на том, что сократовское учение не оказало никакого влияния на Демокрита, но дало решительный толчок Платону, и что, поэтому, этический момент в системе последнего преобладает, тогда как у Демокрита он остается на втором плане. Той же причиной обуславливается параллельное развитие демокритовского материализма и платоновского идеализма.

Этой противоположностью объясняется различие их влияния. Господствующее у Демокрита, чисто теоретическое понимание науки не соответствовало стремлениям времени. Его школа исчезает вскоре после его смерти. Платон, напротив того, научное учение которого давало жизненные принципы, организовал в своей Академии обширное и продолжительное школьное преподавание. Но эта школа, так называемая старая академия, следуя всеобщему течению времени, немедленно обратилась к специальному изследованию и к популярному морализированию.

Из нее выдѣлилась крупная фигура Аристотеля, величайшего мыслителя, какого только знает история. Могучая концентрация, с которой он, ради примирения обоих своих великих предшественников, подвел все идейное содержание греческой философии под понятие развития (*ἐντελέχεια*), сделала его учителем всех времен, а его систему самым совершенным выражением греческого мышления.

Демокрит из Абдеры (приблизительно между 460—360), получивший свою подготовку в научном сообществе своей родины и в продолжительных странствованиях, не предвзятым шумною деятельностью современных ему софистов, вел в своем родном городе тихую и скромную жизнь изследователя и держался вдали от шумной суеты Афин. У него не было ни политических, ни каких-либо практических учений; его дарования и склонности были существенно теоретический характер. В особенности он тяготел к естествознанию. С колоссальной ученостью и обширными познаниями он соединял ясность логического мышления и, как кажется, имел сильную склонность к математическому упрощению проблем. Обилие его работ показывает, что он стоял во главе многочисленной школы, из которой до нас дошло несколько, хотя и незначительных, имен. Равнодушие его эпохи к чистому изследованию характеризуется всего лучше тем равнодушием, с которым была встречена его система механического объяснения природы. В течение двух тысячелетий телеоло-

гическія системы отъсняли его ученіе на второй планъ, и оно нашло себѣ сочувствіе лишь въ эпикурейской школѣ, гдѣ оно однакоже тоже не было понято.

Въ древности Демокритъ считался не только величайшимъ философомъ, но и величайшимъ писателемъ. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ сожалѣть о полной уtratѣ его произведеній, изъ которыхъ до насъ дошли, помимо многочисленныхъ названій, лишь весьма незначительные и отчасти сомнительные отрывки. Въ теоретическомъ отношеніи важнѣйшими изъ его сочиненій были *Μέγας* и *Μικρός διακοσμος*, *περί τοῦ* и *περί ἰδεῶν*, въ практическомъ *περί εὐδαιμονίας* и *ὑποδῆξις*. Собранія его отрывковъ изданы W. Burchard'омъ (1830 и 34) и Lortzing'омъ (1873). Kahl началъ разработку источниковъ (1889).

Ср. P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum* (1884). G. Hart, *Zur Seelen—und Erkenntnisslehre des Demokrit* (1886).

Платонъ Афинскій (427—347), происходившій изъ знатнаго рода, находился въ самыхъ благопріятныхъ условіяхъ для усвоенія всего художественнаго и научнаго образованія своего времени. Личность Сократа произвела на него столь могущественное впечатлѣніе, что онъ бросилъ свои поэтическія попытки и посвятилъ себя исключительно общенію съ учителемъ. Онъ былъ его ближайшимъ и понятливѣйшимъ, но точно также и самостоятельнѣйшимъ ученикомъ. Осужденіе Сократа побудило его принять приглашеніе Эвклида, который звалъ его въ Мегару. Потомъ онъ объѣхалъ Киренаику и Египетъ и вернувшись на время въ Афины, началъ здѣсь путемъ литературныхъ произведеній, а можетъ быть уже и устно, распространять свое ученіе. Около 390 г. мы его находимъ въ Италіи и Сициліи, гдѣ онъ завязалъ сношенія съ пифагорейцами и принялъ участіе въ политической борьбѣ. Это обстоятельство навлекло на него при дворѣ сиракузскаго тирана Діонисія Старшаго, на котораго онъ пытался повліять черезъ своего друга Діона, весьма серьезную опасность: въ качествѣ военнопленнаго онъ былъ выданъ спартамцамъ и освобожденъ изъ плѣна только при помощи выкупившихъ его друзей. Попытки практическаго воздѣйствія на политику онъ возобновлялъ въ Сициліи два раза, въ 367 и 361 г., но безуспѣшно.

По возвращеніи изъ перваго сицилійскаго путешествія въ Афины онъ основалъ въ роцѣ Академосъ свою школу, въ которой онъ скоро объединилъ вокругъ себя значительное количество выдающихся людей въ цѣлѣхъ совмѣстной научной дѣятельности. Однако связующимъ звеномъ этого сообщества въ еще большей степени была основанная на общности нравственныхъ идеаловъ дружба. Въ своей педагогической дѣятельности онъ придерживался первоначально сократовскихъ діалоговъ и только въ преклонномъ возрастѣ перешелъ къ догматическимъ лекціямъ.

Эстетическо-литературное наслѣдіе жизни философа представляютъ его сочиненія, въ которыхъ съ драматической живостью, въ рядѣ пластическихъ характеристикъ личностей и ихъ воззрѣній изображенъ самый процессъ философской дѣятельности. Шедеврами искусства являются Симпозионъ и Федонъ; наиболѣе сильную и полную картину ученія Платона даетъ Политія. За исключеніемъ апологій Сократа, всѣ произведенія Платона написаны въ формѣ діалога. Однако діалоги, написанные въ преклонномъ возрастѣ, не обладаютъ уже художественной формой болѣе раннихъ и принимаютъ схематическій характеръ. Руководителемъ бесѣды является по большей части Сократъ или то лицо, въ уста котораго Платонъ влагаетъ свой выводъ, если такой выводъ высказывается; только позднѣйшіе діалоги представляютъ въ этомъ отношеніи исключеніе.

Изложеніе въ общемъ имѣетъ у Платона тоже скорѣе художественный, чѣмъ научный характеръ. Съ законченной стилистической формой у Платона соединяется живость и гибкость воображенія; но у него нѣтъ ни строгаго разграниченія проблемъ, ни методическихъ пріемовъ исслѣдованія. Содержание отдѣль-

ныхъ діалоговъ можно обозначить только по главному предмету обсуждения. Въ тѣхъ случаяхъ, когда логическое изложеніе становится невозможнымъ или неудобнымъ, Платонъ прибѣгаетъ къ мифамъ, т.-е. аллегорическимъ повѣствованіямъ, свободно пользующимся матеріаломъ сказокъ и религіозныхъ легендъ.

Текстъ Платона достовѣренъ только отчасти, не менѣе сомнительна также послѣдовательность и взаимная связь его произведеній.

Несомнѣнно принадлежащими Платону считаются слѣдующія сочиненія: а) юношескія произведенія, почти не отступающія отъ сократовской точки зрѣнія: Апологія, Критонъ, Эвтифронъ, Лизисъ, Лахесъ (можетъ быть, также Хармидъ, Гинній младшій и Алкивиадъ I); б) сочиненія, полемизирующія съ софистами: Протагоръ, Горгіій, Эвтидемъ, Кратилъ, Менонъ, Теэтеть; в) основныя произведенія, въ которыхъ излагается его собственное ученіе: Федръ, Смпозіонъ, Федонъ, Филебъ и Политейя (Республика), надъ которой Платонъ работалъ въ теченіе всей своей жизни вплоть до глубокой старости; д) произведенія, написанныя въ преклонномъ возрастѣ: Тимей, Законы (*νόμοι*) и отрывокъ Критія. Между сомнительными сочиненіями важнѣйшія: Софистъ, Политикъ и Парменидъ. Всѣ они написаны, вѣроятно, не Платономъ, а философами его школы, хорошо знакомыми съ элеатской діалектикой и эристикой. Первые два принадлежатъ одному и тому же автору.

Ср. Н. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (1861), G. Grote, *Platon and the other companions of Sokrates* (1863), A. Chaignet, *La vie et les écrits de Platon* (1873), E. Heitz (*O. Müller's Geschichte der griechisch. Litteratur 2 Aufl. II 2, 148—235*).

Школа Платона называется академіей, и ея развитіе, завершающее эволюцію античнаго мышленія и связанное съ обладаніемъ академической рощей и расположенной въ ней гимназіей, обыкновенно подраздѣляется на три, иногда на пять періодовъ: 1) старую академію, кругъ ближайшихъ учениковъ Платона и послѣдующія поколѣнія приблизительно до 26) г. до Р. X., 2) среднюю академію, принявшую скептическое направленіе; въ ней различаютъ опять-таки школу Аркезилая и Карнеада (приблизительно съ 160 г.), 3) новую академію, которую Филонъ Ларисскій (около 100 г.) вернулъ къ старому догматизму, а затѣмъ перешедшую подъ вліяніемъ Антіоха аскалонскаго (приблизительно на 25 лѣтъ позже) къ эклектизму. О двухъ позднѣйшихъ формахъ ср. часть II, гл. I. Позднѣ академія перешла въ руки неоплатониковъ (часть II, гл. II).

Въ составъ древней академіи входили люди большой учености и почтеннаго характера. Главами школы были Спевзингъ, племянникъ Платона, Ксенократъ Халкедонскій, Полемонъ и Кратесъ Афинскій; на ряду съ ними слѣдуетъ назвать изъ числа старѣйшихъ Филиппа изъ Опуса и Гераклида изъ Гераклеи Понтіійской, изъ числа позднѣйшихъ—Крантора. Въ болѣе свободномъ отношеніи къ академіи стояли астрономъ Эвдоксъ Книдосскій и пифагореецъ Архитъ Тарентскій.

Высоко выдается среди всѣхъ своихъ сотоварищей Аристотель изъ Стагиры (384—322). Онъ былъ сыномъ македонскаго придворнаго врача и замѣтноваль отъ отца склонность къ медицинскимъ и натуралистическимъ занятіямъ. 18 лѣтъ Аристотель вступилъ въ академію, въ которой онъ скоро получилъ, въ качествѣ литературнаго представителя и преподавателя реторики, сравнительно самостоятельное положеніе, не выступая, однако, изъ предѣловъ благоговѣйнаго подчиненія учителю. Только послѣ смерти Платона онъ ввѣннимъ образомъ отдѣлился отъ академіи, отправившись съ Ксенократомъ въ Мизію къ своему другу Гермію, владельцу Атерпея и Асса, на родственницѣ котораго, Пифіи, онъ потомъ женился. Пробывъ затѣмъ нѣкоторое — какъ кажется, весьма короткое — время въ Афишахъ и Митилеѣ, онъ принялъ въ 343 г. на себя по желанію Филиппа Ма-

недонского, воспитание его сына Александра, которым он весьма успешно руководил в течение трех лет. После этого он провел несколько лет на родине вместе со своим другом Теофрастом, всецело предавшись научным занятиям, и затем в 335 г. основал в Афинах совместно с ним собственную школу, местом пребывания которой был Лицей и которая (вероятно вследствие своих тенистых аллей) была названа перипатетической.

После двенадцатилетней деятельности он оставил вследствие политических смут Афины и отправился в Халкиду, где он через год умер вследствие желудочного страдания. Ср. A. Stahr, *Aristotelia I* (1830).

Из всех, чрезвычайно многочисленных, произведений Аристотеля до нас дошли лишь самые незначительные, по в научном отношении важнейшие. Почти совершенно утеряны, за исключением небольших отрывков, издавшие им самим диалоги, поставившие его в глазах современников наряду с Платоном. Потеряны и обширные сборники, составленные им при помощи своих учеников по различным отраслям знания, и остались только его научные учебники, которые предназначались для того, чтобы служить учебными пособиями при занятиях в лицее. Однако изложение в них носит весьма неровный характер: во многих случаях перед нами лишь беглые замечки, но попадаются и вполне обработанные места. Сверх того иногда встречаются различные редакции одного и того же сочинения, и нужно полагать, что пробьлы манускриптов заполнялись дополнениями различных учеников. Так как при первой сводке, сделанной (как кажется, по поводу открытия оригинальных манускриптов) Андроником Родосским еще в древности (50—60 г. до Р. X.), эти разнородные части не были обособлены, то многие критические вопросы до сих пор остаются неразрешенными.

Это собрание учебников состоит из следующих частей: а) логика, категория, учение о предложении, аналитика, тоника со включением книги о жессилогизмах, — эта часть в перипатетической школе была названа „Органон“; б) теоретическая философия, основная наука (метафизика), физика, естественная история и психология; къ трем последним примыкает ряд отдельных статей; в) практическая философия, этика в издании Никомача и Эвдема и (тоже не законченная) политика; д) поэтическая философия: риторика и поэтика.

Fr. Biese, *Die Philosophie des Aristoteles* (2 Bde 1835). A. Rosmini-Serbati, *Aristotele esposto ed esaminato* (1855). G. H. Lewes, *Aristotle, a chapter from the history of science* (1864). G. Grote, *Aristotle* (издано после смерти автора, 1872).

§ 9. Реставрация метафизики при помощи теории познания и этики.

Великие систематики греческой науки подвергли учение софистов резкой, но справедливой критикѣ; они убѣдились, что среди софистических теорій имѣетъ научную цѣнность и плодотворна по своему значенію только одна — а именно теорія воспріятія, созданная Протагоромъ.

1. Эта теорія является, поэтому, исходной точкой Демокрита и Платона. Но оба принимаютъ ее лишь съ тою цѣлью, чтобы, опираясь на нее, идти дальше и разбить тѣ выводы, которые были извлечены изъ нея самимъ авторомъ. Оба допускаютъ, что вос-

пріятіе, такъ какъ оно является продуктомъ смѣны явленій, можетъ дать лишь познаніе того, что возникаетъ и исчезаетъ одновременно съ нимъ. Поэтому воспріятіе даетъ лишь мнѣніе (*δόξα*); оно учитъ о томъ, что представляется человѣческому взгляду (*ὄψις*—по софистической терминологіи Демокрита), а не о томъ, что истинно (*ἐστὶν* у Демокрита, *ὄντως* у Платона).

Для Протагора, въ глазахъ котораго воспріятіе является единственнымъ источникомъ знанія, познанія бытія, поэтому, совершенно не существуетъ. Сдѣлавъ еще одинъ шагъ далѣе, онъ могъ бы притти къ полному отрицанію бытія и признать доступные воспріятію объекты единственно реальными, неимѣющими никакого дальнѣйшаго бытія; но этого „позитивистскаго“ вывода у него нѣтъ. Судя по всѣмъ даннымъ, „нигилизмъ“ проповѣдывался однимъ только Горгіемъ („Бытія нѣтъ“).

Если же, по какимъ бы то ни было причинамъ, мнѣніямъ противопоставляется познаніе, имѣющее одинаковое значеніе для всѣхъ (*γνῶσις* *γνώμη* у Демокрита, *ἐπιστήμη* у Платона), то сенсуализмъ Протагора, по ихъ мнѣнію, не выдерживаетъ критики и долженъ уступить мѣсто точкѣ зрѣнія древнихъ мыслителей, отличавшихъ мышленіе (*διάνοια*) отъ воспріятія, какъ высшее и лучшее познаніе (ср. § 6) Такимъ образомъ, рука объ руку другъ съ другомъ, Демокритъ и Платонъ выходятъ за предѣлы міровоззрѣнія Протагора, признавая относительность воспріятія и перенося познаніе истинно существующаго въ область мышленія. Оба они несомнѣнные раціоналисты.

2. Однако этотъ новый метафизическій раціонализмъ отличается отъ прежняго раціонализма космологическаго періода не только болѣе широкимъ психологическимъ основаніемъ, которое явилось результатомъ протагоровскаго анализа воспріятія, а также и иною оцѣнкой воспріятія съ точки зрѣнія теоріи познанія. Древніе метафизики просто отбрасывали, какъ обманъ чувствъ, всѣ тѣ данныя воспріятія, которыя не соотвѣтствовали ихъ абстрактному представленію о мірѣ, не задумываясь особенно надъ тѣмъ, какимъ образомъ возникали эти иллюзіи. Теперь происхожденіе этихъ иллюзій было объяснено (Протагоромъ), но такъ, что за данными воспріятій, хотя цѣной утраты безусловнаго значенія, все же осталось значеніе временной и относительной реальности.

Въ связи съ тяготѣніемъ научнаго познанія къ непреходящему, „истинному“ бытію это вело къ раздвоенію понятія реальности. Въ этомъ раздвоеніи ясно и опредѣленно выразилась потребность философскаго мышленія. Обоиъ видамъ познанія—такъ учили Демокритъ и Платонъ—соотвѣтствуютъ два различныхъ

вида дѣйствительности: воспріятію соотвѣтствуетъ измѣняющаяся, относительная, преходящая дѣйствительность, мышленію — равная самой себѣ, абсолютная, имманентная. Для первой Демокритъ ввелъ, повидимому, выраженіе „явленія“, τὰ φαινόμενα; Платонъ называетъ ея міромъ зарожденія, γένεσις. Другую дѣйствительность Демокритъ называетъ τὰ ἐστῆν ὄντα, Платонъ — τὸ ὄντως ὄν или οὐσία.

Такимъ образомъ для воспріятія и мнѣній создается достовѣрность, соотвѣтствующая достовѣрности мышленія: воспріятіе точно также познаетъ измѣняющуюся дѣйствительность, какъ мышленіе — неизмѣнную. Обои́мъ видамъ познанія соотвѣтствуютъ двѣ области дѣйствительности.

Однако между этими двумя областями существуетъ такое же соотношеніе, какъ между обоими родами познанія. Насколько мышленіе въ силу своего безусловнаго значенія стоитъ выше воспріятія, доставляющаго лишь индивидуальныя познанія объ единичныхъ явленіяхъ, настолько же чище, выше, непосредственнѣе истинное бытіе по сравненію съ низшей реальностью явленій и ихъ измѣняющихся соотношеній. Съ особенной ясностью и обстоятельностью указываетъ на это различіе Платонъ, но оно находитъ себѣ выраженіе и у Демокрита, не только въ теоріи познанія, но и въ его этикѣ.

Такимъ образомъ оба метафизика сходятся между собою въ выводѣ, къ которому пришли еще ранѣе, опираясь на свою исходную точку, и пифагорейцы (ср. § 5, 7 и § 6, 1) — въ выводѣ о коренномъ различіи высшаго и низшаго вида дѣйствительности. Однако это сходство взглядовъ не указываетъ на существованіе зависимости между пифагорейцами и этими философами. Демокриту, во всякомъ случаѣ, было совершенно чуждо астрономическое ученіе пифагорейцевъ. Едва ли оно могло оказать вліяніе и на Платона, хотя Платонъ позже воспринялъ его, придавъ, однако, своему представленію о высшей дѣйствительности (идеи) совершенно иное содержаніе. Вѣрнѣе будетъ принять, что общій основной мотивъ, начало котораго кроется въ парменидовскомъ понятіи бытія, привелъ во всѣхъ трехъ случаяхъ, совершенно независимо другъ отъ друга, къ тремъ различнымъ формамъ раздѣленія міра на сферу высшей дѣйствительности и сферу низшей.

3. Прагматическій параллелизмъ въ основахъ противоположныхъ другъ другу теорій Платона и Демокрита идетъ еще дальше. Къ міру воспріятій относятся, несомнѣнно, и специфическія качества предметовъ, воспринимаемыя нашими органами чувствъ; относительность этихъ качествъ проявляется уже въ томъ, что одна и та же вещь различными органами чувствъ воспринимается неоди-

наково. То, что остается по отвлеченіи особенныхъ качествъ, и становится объектомъ познанія истинно существующаго, есть опредѣленная форма вещей, и оба мыслителя назвали, сообразно съ этимъ, истинную сущность вещей чистыми формами, образами, *ιδέαι*.

Однако можетъ показаться, какъ будто въ данномъ случаѣ намъ приходится считаться съ простымъ, хотя все же удивительнымъ, совпаденіемъ терминовъ, ибо Демокритъ понималъ подъ *ιδέαι*, которыя онъ называлъ также *σχήματα*, формы атомовъ, Платонъ же обозначалъ словами *ιδέαι* или *εἶδη*—родовыя понятія. Поэтому тождественное на первый взглядъ положеніе, будто міръ состоитъ изъ „формъ“, имѣетъ у обоихъ совершенно различный смыслъ. Потому-то и представляется сомнительнымъ, можно ли въ этомъ видѣть параллельное заимствованіе у пифагорейцевъ, хотя послѣдніе уже раньше искали сущность вещей въ математическихъ формахъ и хотя допустить вліяніе пифагореизма на обоихъ мыслителей было бы петрудно. Во всякомъ случаѣ, если даже подобный взглядъ исходилъ изъ одного общаго источника, то онъ привелъ въ обѣихъ системахъ къ совершенно различнымъ результатамъ. И хотя познаніе математическихъ соотношеній, какъ въ той, такъ и въ другой системѣ, находится въ очень близкомъ соотношеніи съ познаніемъ истинно существующаго, тѣмъ не менѣе, соотношеніе это имѣетъ въ системахъ Демокрита и Платона совершенно различный характеръ.

4. Охарактеризованное нами средство обѣихъ рационалистическихъ системъ преобразуется однакоже въ полную противоположность, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на мотивы, побудившіе Демокрита и Платона отказаться отъ протагоровскаго сенсуализма и релятивизма и обусловившіе ихъ отрицательное отношеніе къ этой системѣ. Здѣсь обнаруживается, что Платонъ ученикъ Сократа, тогда какъ на Демокрита великій афинскій мудрецъ не имѣлъ ни малѣйшаго вліянія.

Убѣжденіе, что знаніе должно существовать и что его слѣдуетъ искать въ мышленіи, если воспріятіе оказывается недостаточнымъ, вытекаетъ у Демокрита, сообразно съ его индивидуальной наклонностью, изъ теоретической потребности: онъ, какъ естествоиспытатель, вѣритъ, несмотря на всѣ доводы софистики, въ возможность теоріи, объясняющей явленія природы. Платонъ, напротивъ того, исходитъ изъ сократовскаго понятія добродѣтели. Добродѣтель можетъ быть пріобрѣтена только при помощи надлежащаго знанія, знаніе же есть уразумѣніе истиннаго бытія. Поэтому, если такое уразумѣніе не дается воспріятіемъ, то слѣдуетъ искать его въ мышленіи. Философія Платона возникаетъ, какъ и у Сократа, изъ нравственной потребности. Но тогда какъ софистическіе по-

слѣдователи Сократа старались сдѣлать объектомъ ученія о добродѣтели какую-нибудь общую жизненную цѣль, напр., добро, наслажденіе и т. п., Платонъ сразу становится на метафизическую точку зрѣнія, прійдя къ заключенію, что знаніе, изъ котораго можно почерпнуть увѣренность, въ чемъ заключается добродѣтель, наперекоръ имѣющимъ лишь относительное значеніе мнѣніямъ, должно состоять въ познаніи истинно реальнаго, *одсиа*. Знаніе, ведущее къ добродѣтели, по его мнѣнію, даетъ только метафизика.

Слѣдовательно, въ этомъ пунктѣ дороги уже расходятся. Для Демокрита познаніе истинно реальнаго было, какъ и для древнихъ метафизиковъ, представленіемъ о неизмѣнно имманентномъ бытіи, и притомъ такимъ представленіемъ, которое объясняло и эмпирическую дѣйствительность, доступную нашему воспріятію. Его рационализмъ требовалъ объясненія явленій при помощи мышленія. Это былъ существенно теоретическій рационализмъ. Для Платона же познаніе истинно реальнаго заключало свою конечную нравственную цѣль въ самомъ себѣ; это познаніе есть добродѣтель, и потому оно не имѣетъ къ доступной воспріятію дѣйствительности никакого отношенія и должно быть ясно разграничено отъ нея. Истинное бытіе имѣетъ для Демокрита ту теоретическую цѣнность, что оно объясняетъ явленія; для Платона же оно имѣетъ лишь практическое значеніе, такъ какъ оно является объектомъ познанія, которое даетъ добродѣтель: ученіе Платона представляется, по этой причинѣ, по своему основному принципу существенно этическимъ рационализмомъ.

Поэтому, Демокритъ остался на точкѣ зрѣнія натурфилософской метафизики, съ которой онъ ознакомился въ абдеритской школѣ. При помощи софистической психологіи онъ сдѣлалъ атомизмъ исходною точкой обширной системы. „Истинно реальнымъ“ онъ призналъ, подобно Левкиппу, пустое пространство и движущіеся въ немъ атомы, и такъ какъ ихъ движеніемъ онъ объяснялъ не только всѣ количественныя и качественныя явленія матеріальнаго міра, а точно также и всю духовную дѣятельность, то его ученіе является системой матеріализма.

Платона же сократовское ученіе, имѣвшее для него рѣшающее значеніе и по вопросу о сущности науки, привело къ совершенно противоположному результату.

5. Сократъ училъ, что знаніе заключается въ общихъ понятіяхъ. А такъ какъ знаніе, въ противоположность къ мнѣніямъ, должно быть уразумѣніемъ истинно реальнаго, то содержаніемъ общихъ понятій должно явиться именно высшее бытіе, та истинная сущность, которая, въ противоположность въ воспріятію, можетъ быть понята только мышленіемъ. „Образы“ истин-

ной дѣйствительности, познаніе которой составляет добродѣтель, суть родовыя понятія: *εἶδη*. Такова сущность платоновской „идеи“.

Понимаемое такимъ образомъ, платоновское ученіе объ идеяхъ представляется кульминаціоннымъ пунктомъ греческой философіи: въ немъ сочетаются всѣ многообразныя идеи, тяготѣвшія къ физическому, логическому или этическому принципу (*ἀρχή* или *φύσις*). Платоновская идея, родовое понятіе, есть, во-первыхъ, имманентное бытіе въ смѣнѣ явленій, во-вторыхъ — объектъ познанія въ смѣнѣ мнѣній, въ третьихъ, — истинная цѣль въ смѣнѣ желаній.

Но въ сферѣ воспріятія эта *ὄψια*, по самой природѣ своей, не можетъ быть найдена: воспріятію доступно лишь матеріальное. Идеи представляютъ собою, слѣдовательно, нѣчто совершенно отличное отъ матеріальнаго міра. Истинная дѣйствительность не матеріальна. Раздвоеніе понятій принимаетъ, поэтому, ясно опредѣленную форму: низшая дѣйствительность явленій (*γένεσις*), составляющая объектъ воспріятія, принадлежитъ къ міру матеріальному; высшая дѣйствительность бытія, познаваемая мышленіемъ, представляетъ нематеріальный міръ: *τόπος νοητός*. Такимъ образомъ платоновская система является имматеріализмомъ, или — если обозначить ее по ея основному понятію, понятію „идеи“ въ платоновскомъ смыслѣ этого слова — идеализмомъ.

6. Платоновская система представляетъ собою, какъ можно видѣть изъ сказаннаго, можетъ быть, величайшій въ исторіи примѣръ сліянія проблемъ, тогда какъ ученіе Демокрита проникнуто всецѣло однимъ лишь стремленіемъ къ объясненію природы. Поэтому, сколько бы ни были плодотворны въ этомъ отношеніи его результаты, впоследствии сдѣлавшіеся основой дальнѣйшаго развитія и только тогда оказавшіе свое плодотворное вліяніе, на первыхъ порахъ ученіе Платона, удовлетворявшее всѣмъ потребностямъ времени и объединявшее въ себѣ результаты всей предшествующей работы, должно было совершенно заслонить его.

§ 10. Система матеріализма.

Систематическій характеръ ученія Демокрита обусловливается всестороннимъ развитіемъ основной мысли, что научная теорія должна добиваться познанія истинной дѣйствительности, т.-е. атомовъ и ихъ движеній въ пространствѣ, чтобы получить возможность вывести отсюда видимую дѣйствительность, какъ она представляется воспріятію. Слѣдуетъ полагать (это явствуетъ уже изъ названій его сочиненій), что Демокритъ попытался выполнить эту задачу

при помощи ряда изслѣдованій о всей массѣ объектовъ наблюденія, работая съ одинаковымъ интересомъ какъ надъ физическими, такъ и надъ психологическими проблемами. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ сожалѣть, что наибольшая часть его произведеній безвозвратно погибла и что дошедшее до насъ, въ соединеніи съ другими данными, допускаетъ только гипотетическое возстановленіе основныхъ чертъ его великаго ученія, на достовѣрность и полноту котораго нельзя положиться.

Прежде всего слѣдуетъ думать, что Демокритъ вполне сознавалъ, что задача науки заключается въ томъ, чтобы объяснить міръ опыта при помощи понятій объ истинной сущности міра. Бытіе атомистовъ, пространство и носящіяся въ немъ частицы матеріи имѣютъ лишь теоретическое значеніе. Всѣ эти представленія имѣютъ своимъ назначеніемъ лишь объясненіе воспринимаемаго; сообразно съ этимъ вся задача заключается въ томъ, чтобы представить себѣ истинно существующее такъ, чтобы оно объясняло кажущуюся дѣйствительность, чтобы послѣдняя сохранила при этомъ свой характеръ относительной реальности и чтобы при ея посредствѣ была познана и проявляющаяся въ ней истина. Поэтому Демокритъ прекрасно сознавалъ, что мышленіе должно искать истину въ воспріятіи и посредствомъ его. Его раціонализмъ далекъ отъ того, чтобы противорѣчить опыту или даже чуждаться его. Мышленіе должно открыть въ воспріятіи то, чѣмъ воспріятіе объясняется. Мотивъ, лежавшій въ основаніи, возникшихъ на почвѣ парадоксальнаго акосмизма элеатовъ, попытокъ примиренія, становится у Демокрита ясно сознаваемымъ принципомъ метафизики и естествознанія. Но, къ сожалѣнію, мы ничего не знаемъ о томъ, какъ опредѣлилъ онъ методическое соотношеніе между обоими видами познанія (мышленіемъ и воспріятіемъ) и какъ представлялъ онъ себѣ распространеніе знанія за предѣлы воспріятія.

Теоретическое разъясненіе, которое Демокритъ даетъ даннымъ воспріятія, заключается у него, какъ и у Левкиппа, въ сведеніи всѣхъ явленій къ механикѣ атомовъ. То, что воспріятіе передаетъ намъ въ формѣ качественныхъ различій и качественныхъ измѣненій (*ἀλλοιομενον*), есть „по истинѣ“ лишь количественное соотношеніе атомовъ, ихъ порядка и ихъ движенія. Задача науки заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы свести всѣ качественные соотношенія къ количественнымъ и показать въ частности, какія количественныя условія абсолютной дѣйствительности вызываютъ качественныя различія эмпирической дѣйствительности. Такимъ образомъ принципомъ теоретическаго объясненія міра становится тотъ предразсудокъ, будто пространственное соотношеніе и движеніе представляетъ нѣчто болѣе простое, само собой разу-

мѣющееся и несомнѣнное, чѣмъ качественныя различія и качественныя измѣненія.

Примѣняя этотъ принципъ съ неуклонной систематичностью къ совокупности эмпирическихъ явленій, атомизмъ разсматриваетъ психическую жизнь со всѣми ея особенностями въ качествѣ одного изъ тѣхъ явленій, для объясненія которыхъ нужно установить скрывающіяся за ними формы и движеніе атомовъ, составляющихъ ея истинную сущность. Матерія, въ ея формахъ и ея движеніи, становится такимъ образомъ единственно истинной реальностью и вся духовная жизнь — лишь реальностью относительной, кажущейся. Въстѣ съ тѣмъ система Демокрита принимаетъ характеръ сознательнаго и послѣдовательнаго матеріализма.

2. Въ собственно физическихъ ученіяхъ Демокритъ сохраняетъ принципиальную точку зрѣнія Левкиппа, но въ то же время даетъ цѣлый рядъ новыхъ детальныя изслѣдованій по специальнымъ проблемамъ. Идею механической необходимости (*ἀνάγκη* иногда называемую имъ также *λόγος*) всего совершающагося онъ устанавливаетъ, насколько это возможно, еще опредѣленнѣе, чѣмъ его предшественникъ; по его мнѣнію, какое бы то ни было воздѣйствіе атомовъ другъ на друга возможно только путемъ толчка, путемъ непосредственнаго соприкосновенія, и состоитъ лишь въ измѣненіи способа движенія неизмѣняющихся по своей формѣ атомовъ.

Сами атомы, въ силу присущаго имъ непосредственнаго бытія, обладаютъ только признаками абстрактной матеріальности: ограниченнымъ заполненіемъ пространства и подвижностью въ пустотѣ. Хотя всѣ атомы незамѣтно малы, они располагаютъ безконечнымъ разнообразіемъ формъ (*ἰδέαι* или *σχήματα*). Къ формѣ, составляющей основной признакъ атомовъ и причину ихъ различія, принадлежитъ въ извѣстномъ смыслѣ и величина. Однако не слѣдуетъ забывать, что одна и та же геометрическая форма, напр., шаръ, можетъ имѣть неодинаковые размѣры. Чѣмъ больше атомъ, тѣмъ онъ массивнѣе, ибо свойствомъ существующаго является именно матеріальность, заполненіе пространства. Поэтому — очевидно, подъ впечатлѣніемъ механическихъ аналогій повседневной жизни — Демокритъ призналъ функціей величины также и тяжесть (*βαρὺ* и *κοῦφον*). При этомъ онъ имѣлъ однако въ виду не стремленіе къ паденію, а только степень механической подвижности или инертности. По той же причинѣ онъ думалъ, что при вращеніи группъ атомовъ болѣе легкія части направляются къ периферіи, болѣе же инертныя собираются, вслѣдствіе болѣе медленнаго движенія, въ центрѣ.

Тѣ же свойства сообщаются, въ качествѣ метафизическихъ

признаковъ, и составляющимся изъ атомовъ вещамъ. Форма и величина послѣднихъ является результатомъ простаго сложения формы и величины составляющихъ ихъ атомовъ; однако инертность зависитъ въ этомъ случаѣ не отъ одной только величины, а въ большей или меньшей степени и отъ количества пустаго пространства, оставшагося незаполненнымъ между отдѣльными матеріальными частицами, слѣдовательно—отъ большей или меньшей плотности. И такъ какъ соотношеніемъ массы къ количеству пустаго пространства обуславливается точно также и подвижность частицъ по отношенію другъ къ другу, то твердость и мягкость принадлежатъ къ разряду истинно реального, познаваемого мышленіемъ, бытія.

Всѣ другія свойства присущи вещамъ не сами по себѣ, а лишь въ той степени, поскольку исходяція изъ нихъ движенія воздѣйствуютъ на органы воспріятія. Это — „состояніе находящагося въ качественномъ измѣненіи воспріятія“. Но, при всемъ томъ, состояніе послѣдняго обуславливается точно также и тѣми предметами, къ которымъ относятся воспріятыя качества, при чемъ главное значеніе имѣетъ расположеніе и соотношеніе, которое получили атомы при возникновеніи даннаго предмета.

Тогда какъ форма, величина, инертность, плотность и твердость являются такимъ образомъ истинными свойствами вещей (ἐστῆ), все то, что воспринимается отдѣльными чувствами, какъ цвѣтъ, тонъ, запахъ, вкусъ, существуетъ лишь ὕμψ или θεσει т.-е. призрачно. Это ученіе, при его реставраціи въ эпоху возрожденія (ср. ниже часть IV, § 31) и позднѣе, получило обозначеніе разграниченія первичныхъ и вторичныхъ качествъ вещей. Эти термины рекомендуется ввести уже здѣсь, такъ какъ они вполне соотвѣтствуютъ той метафизической теоретико-познавательной разработкѣ, которую придалъ ученію Протагора Демокритъ. Тогда какъ софистъ хотѣлъ сдѣлать всѣ качества вторичными, относительными, Демокритъ примѣнилъ этотъ взглядъ лишь къ качествамъ, воспринимаемымъ при помощи чувствъ, противопоставивъ имъ количественныя свойства, какъ первоначальныя и абсолютныя. Поэтому онъ называлъ добытое посредствомъ мышленія познаніе первичныхъ свойствъ „настоящимъ знаніемъ“, а направленное на вторичныя качества воспріятіе, напротивъ того, „темнымъ познаніемъ“ (γνησίη—σχοσίη γνῶμη).

3. Хотя второстепенныя свойства и являются, поэтому, зависимыми отъ первичныхъ, однако они зависятъ не только отъ послѣднихъ, а точно также и отъ воздѣйствія ихъ на воспринимающее. Воспринимающее же, душа, въ атомистической системѣ можетъ состоять тоже только изъ атомовъ. По воззрѣнію Демок-

крита, это тѣ же атомы, которые составляютъ сущность огня, а именно наиболѣе тонкія, гладкія и подвижныя. Хотя они тоже разсѣяны по всему свѣту—и потому животныя, растенія и другія вещи тоже могутъ считаться одушевленными, но въ наибольшемъ количествѣ они содержатся въ человѣческомъ тѣлѣ, въ которомъ при жизни человѣка на каждые два другихъ атома приходится одинъ атомъ огня, при чемъ послѣдніе удерживаются въ немъ дыханіемъ.

Эта теорія (аналогичная, какъ видно изъ сказаннаго, воззрѣніямъ древнѣйшихъ системъ) легла въ основу объясненія явленій съ точки зрѣнія истиннаго бытія. А именно изъ воздѣйствія вещей на атомы огня (душу) возникаетъ воспріятіе и, вмѣстѣ съ нимъ,— всѣ второразрядныя качества. Призрачная дѣйствительность есть необходимый результатъ истинной дѣйствительности.

Развивая это ученіе, Демокритъ воспринялъ и усовершенствовалъ теорію воспріятія, выработанныя его предшественниками. Истеченія, исходящія изъ вещей и приводящія въ движеніе органы чувствъ и посредствомъ ихъ атомы огня, онъ называлъ изображеніями (εἰδωλα) и считалъ ихъ безконечно малыми отпечатками вещей: впечатлѣніе, которое оставляютъ въ атомахъ огня эти впечатлѣнія, есть воспріятіе, и данныя послѣдняго имѣютъ, поэтому, извѣстное сходство съ предметомъ. Такъ какъ толчекъ и давленіе составляютъ сущность всей атомной механики, то осязаніе Демокритъ считалъ основнымъ чувствомъ; напротивъ того спеціальныя органы воспримчивы лишь для тѣхъ изображеній, которыя соотвѣтствуютъ ихъ собственной формѣ и ихъ движенію. Эта теорія специфической энергіи органовъ чувствъ была очень тонко разработана Демокритомъ. Изъ этой теоріи вытекаетъ также, что еслибъ существовали вещи, истеченія которыхъ не оказывали бы вліянія ни на одинъ изъ человѣческихъ органовъ, то такія вещи не были бы доступны для человѣческаго воспріятія, но могли бы быть доступны „инымъ чувствамъ“.

Эта теорія изображеній казалась античному мышленію весьма правдоподобной. Она давала точное выраженіе популярному воззрѣнію, будто наши воспріятія представляютъ „снимки“ находящихся отъ насъ вещей, и давала ему даже извѣстное разъясненіе. Пока не возникало дальнѣйшаго вопроса, какимъ образомъ вещи могли непрестанно выдѣлять миниатюрныя повторенія самихъ себя, можно было думать, что этимъ вполне объяснялось, почему наши „впечатлѣнія“ могли соотвѣтствовать объектамъ внѣшняго міра. Вотъ почему эта теорія тотчасъ же сдѣлалась въ фізіологической психологіи господствующей и просуществовала вплоть до наступленія новаго періода (Локкъ).

Значеніе же ея въ системѣ Демокрита заключается въ томъ, что она характеризуетъ движеніе атомовъ, лежащее въ основаніи воспріятія. Что воспріятіе въ качествѣ духовной дѣятельности представляетъ собою нѣчто совершенно другое, чѣмъ какое бы то ни было движеніе атомовъ, осталось для этого материалистическаго міровоззрѣнія, какъ и для всѣхъ его позднѣйшихъ переработокъ, скрытымъ, но при изслѣдованіи отдѣльныхъ формъ движенія, изъ которыхъ возникаютъ воспріятія разнородныхъ чувствъ, Демокритъ сдѣлалъ не мало мѣткихъ наблюденій и остроумныхъ догадокъ.

4. Любопытно, что материалистическая психологія Демокрита имѣла такую же участь, какъ психологія предшествовавшихъ софистамъ метафизиковъ (ср. § 6): она точно также стерла въ извѣстномъ отношеніи гносеологическую противоположность воспріятія и мышленія. А именно, такъ какъ духовная жизнь представляетъ собою движеніе атомовъ огня, а движеніе атомовъ обуславливается въ системѣ Демокрита толчками и соприкосновеніемъ, то познающее истину мышленіе можетъ быть объяснено лишь впечатлѣніемъ, которое производитъ истинно реальное на атомы огня и, слѣдовательно, тоже лишь при помощи изображеній. Въ качествѣ психологическаго процесса мышленіе представляетъ, слѣдовательно, тоже, что и воспріятіе, а именно: впечатлѣнія, оставляемыя изображеніями въ атомахъ огня; различіе же между ними заключается лишь въ томъ, что въ воспріятіи участвуютъ сравнительно грубыя изображенія группъ атомовъ, тогда какъ мышленіе, познающее истинную дѣйствительность, обуславливается соприкосновеніемъ атомовъ огня съ тончайшими изображеніями, воплощающими въ себѣ истинную структуру вещей.

Какъ бы это ни казалось страннымъ и фантастическимъ, судя по всѣмъ признакамъ, Демокритъ, дѣйствительно, сдѣлалъ изъ теоретическихъ посылокъ своей психологіи подобный выводъ. Въ этой психологіи внутренней механики представленій не существовало; она знала только о возникновеніи представленій вслѣдствіе движенія атомовъ. Поэтому она смотрѣла даже и на явно обманчивыя представленія, какъ на „впечатлѣнія“, и подыскивала соотвѣтствующія имъ изображенія. Сны, напр., сводились у Демокрита къ тѣмъ *εἰδωλα*, которыя, попавъ еще во время бодрствованія, не произвели ранѣе, вслѣдствіе своего слабого движенія, никакого впечатлѣнія или же достигли атомовъ огня помимо чувствъ. Также объяснялось загадочное воздѣйствіе людей другъ на друга („магнетическое“ или „спиритическое“, какъ сказали бы теперь), и для того, чтобы дать объективное обоснованіе вѣрѣ въ боговъ и демоновъ, въ безконечномъ пространствѣ было допущено

существованіе огромныхъ образовъ, изъ которыхъ и исходили соотвѣтствующія изображеньца.

Соотвѣтственно съ этимъ, Демокритъ считалъ, повидимому, „подлинное знаніе“ такимъ движеніемъ атомовъ огня, которое вызывается мельчайшими и тончайшими, воспроизводящими атомистическое строеніе вещей, изображеньцами. Это движеніе является самымъ нѣжнымъ, тонкимъ, мягкимъ изъ всѣхъ видовъ его и наиболѣе приближается къ покою. Благодаря такому опредѣленію, противоположность между воспріятіемъ и мышленіемъ получила—совершенно въ духѣ системы—количественное выраженіе. Грубыя изображеньца сложныхъ предметовъ приводятъ атомы огня въ сравнительно сильное движеніе и этимъ создаютъ „темное познаніе“, каковымъ представляется воспріятіе. Тончайшія изображеньца, напротивъ того, придаютъ атомамъ огня мягкое, тонкое движеніе, дающее „истинное познаніе“ атомистическаго строенія вещей, мышленіе. Основываясь на этомъ, Демокритъ рекомендуетъ мыслителю—въ полномъ противорѣчій къ стремленію узнать истину изъ воспріятія—удаленіе отъ міра чувствъ, такъ какъ тончайшія движенія возникаютъ лишь тогда, если задержать болѣе грубыя, а слишкомъ сильныя движенія атомовъ огня вызываютъ ложныя представленія, которыя философъ охарактеризовалъ терминомъ *ἄλλοφρονεῖν*.

5. Ту же самую количественную противоположность рѣзкаго и мягкаго, быстро и тихаго движенія ¹⁾ Демокритъ положилъ и въ основу своей этической теоріи. При этомъ, ставъ совершенно на интеллектуалистическую точку зрѣнія Сократа, онъ преобразилъ гносеологическія данныя представленій непосредственно въ этическія категоріи волн. Точно также, какъ изъ воспріятія возникаетъ лишь темное познаніе, имѣющее своимъ объектомъ явленія, а не истинную сущность вещей, такъ и наслажденіе, происходящее изъ возбужденія чувства, относительно (*νόμφ*), темно, неувѣрено въ самомъ себѣ и обманчиво. Наоборотъ, истинное счастье, ради котораго живетъ слѣдующій указаніямъ природы (*φύσει*) мудрецъ, *εὐδαιμονία*, составляющая цѣль (*τέλος*) и мѣру (*οὐρος*) человѣческой жизни, во внѣшнихъ благахъ и чувственныхъ удовольствіяхъ найдена быть не можетъ, а только въ томъ мягкомъ движеніи, въ томъ спокойномъ настроеніи духа, которое дается истиннымъ познаніемъ, тихой подвижностью огненныхъ атомовъ. Оно одно даетъ душѣ мѣру и гармонію (*ἑσμετρία*),

¹⁾ Сходство съ теоріей Аристиппа (§ 7, 9) въ данномъ случаѣ столь очевидно, что нельзя уклониться отъ предположенія ихъ взаимной зависимости. Однако зависимость эту, какъ кажется, слѣдуетъ искать скорѣе въ принятіи точки зрѣнія Протагора, тѣмъ во взаимодействіи атомизма и гедонизма.

предохраняетъ ее отъ болѣзненнаго изумленія (*ἀθυρασία*), доставляетъ ей увѣренность и непреклонность въ своихъ намѣреніяхъ (*ἀταραξία, ἀθαμβία*): это затишье, успокоеніе (*γαλήνη*) души, овладѣвшей при помощи познанія своими страстями. Истинное счастье есть покой (*ἡσυχία*), а покой даетъ лишь знаніе. Такъ формулируетъ Демокритъ, въ видѣ заключительнаго звена своей системы, свой личный жизненный идеаль, идеаль чистаго, безстрастнаго познанія, и вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ систематическій матеріализмъ преобразуется въ благородное и возвышенное жизнепониманіе. Однако, есть въ немъ черта, характеризующая мораль эпохи греческаго просвѣщенія: спокойствіе души, даваемое знаніемъ, ведетъ лишь къ индивидуальному жизненному счастью. Въ тѣхъ случаяхъ, когда этическія ученія Демокрита покидаютъ узкія рамки индивидуальной жизни, предметомъ его похвалы и сочувствія является дружба, основывающаяся на отношеніяхъ отдѣльныхъ личностей другъ къ другу, но къ государственной связи онъ равнодушенъ.

§ II. Система идеализма.

Возникновеніе и развитіе платоновскаго ученія объ идеяхъ представляетъ одно изъ самыхъ крупныхъ и плодотворныхъ, но, съ другой стороны, и одно изъ самыхъ сложныхъ и трудныхъ, явленій во всей исторіи европейскаго мышленія. Пониманіе платоновскихъ ученій затрудняется также и характеромъ литературнаго матеріала, съ которымъ приходится при этомъ считаться. Платоновскіе діалоги, представляя результатъ пятидесятилѣтней литературной дѣятельности, рисуютъ намъ философію ихъ автора въ непрестанно измѣняющихся чертахъ. А такъ какъ послѣдовательность ихъ составленія намъ во многихъ случаяхъ неизвѣстна, и внѣшніе признаки тоже не даютъ матеріала для сужденія о ней, то приходится обратиться къ помощи гипотезъ.

1. Безспорно во всякомъ случаѣ, что исходной точкой платоновскаго мышленія является противоположность между софистами и Сократомъ. Сочувственному и въ общемъ, несомнѣнно, вѣрному изложенію ученій Сократа о добродѣтели были посвящены главнымъ образомъ первыя сочиненія Платона. Къ нимъ примыкала, становившаяся съ теченіемъ времени все болѣе рѣзкой, но въ тоже время и болѣе самостоятельной, критика софистическихъ, общественныхъ и научныхъ теорій. Но въ принципѣ платоновская критика послѣднихъ исходила собственно тоже изъ сократовскаго постулата. Платонъ допускалъ вслѣдъ за Протагоромъ относительность всего познанія, получаемаго при помощи воспріятія, но изъ

этого онъ заключалъ только о недостаточности софистики для истиннаго познанія добродѣтели. Знаніе, необходимое для усвоенія добродѣтели, не можетъ состоять ни въ мнѣніяхъ, обусловливающихся переменными соотношеніями въ движеніи субъекта и объекта, ни въ размышленіяхъ надъ данными воспріятія, ни въ оправданіи ихъ, а должно имѣть совершенно иной источникъ и иные объекты. О матеріальномъ мірѣ и его измѣняющихся состояніяхъ—этотъ про- тагоровскій взглядъ Платонъ сохранилъ до конца—науки не существуетъ, а есть лишь воспріятія и мнѣнія. Такимъ образомъ предметъ науки составляетъ нематеріальный міръ, и этотъ міръ долженъ существовать столь же независимо отъ матеріальнаго, какъ познаніе не зависитъ отъ мнѣнія.

Здѣсь, въ первый разъ, мы встрѣчаемся съ яснымъ и сознательнымъ допущеніемъ нематеріальной дѣйствительности. Очевидно, что это допущеніе вытекаетъ изъ этической потребности въ стоящемъ выше всякаго воспріятія познаніи. Признаніе нематеріальнаго міра имѣетъ у Платона своимъ назначеніемъ не разъяснить явленія, а скорѣе доставить объектъ для нравственнаго познанія. Поэтому, въ своей первоначальной формулировкѣ идеалистическая метафизика становится на собственную, новую точку зрѣнія, не обращая никакого вниманія на направленную къ изслѣдованію и пониманію явленій работу науки предшествующаго времени. Это ничто иное, какъ имматеріальный элеатизмъ, нищущій истинное бытіе въ идеяхъ и не заботящійся о мірѣ явленій, который принадлежитъ къ сферѣ воспріятій и мнѣній.

При этомъ, во избѣжаніе многочисленныхъ недоразумѣній, слѣдуетъ однако особо указать на то, что платоновское понятіе имматеріальности (*ἀσώματος*) совершенно не покрывается понятіемъ духовнаго или душевнаго, какъ это легко можно было бы подумать, руководствуясь современными представленіями. Отдѣльныя психическія функціи принадлежатъ, по воззрѣнію Платона, въ такой же мѣрѣ къ міру произрожденія, какъ функціи тѣла и другихъ предметовъ и, съ другой стороны, мы находимъ въ сферѣ истинной дѣйствительности „образы“ матеріальности, идеи познаваемыхъ чувствами свойствъ и соотношеній наравнѣ съ отношеніями духовными. Отожествленіе духа и имматеріальности, разграниченіе міра на духъ и матерію, не соотвѣтствуетъ духу ученія Платона. Нематеріальный міръ, о которомъ учитъ Платонъ, еще не есть міръ духовный.

Идеи въ ученіи Платона представляютъ имматеріальное бытіе, познаваемое при помощи понятій. Такъ какъ понятія, въ которыхъ Сократъ искалъ сущность науки, не могутъ быть почерпнуты изъ доступной воспріятію дѣйствительности, то они должны составить особую, существующую совершенно самостоятельно, „вто-

рую“ или „другую“ дѣйствительность, и эта нематеріальная дѣйствительность относится къ матеріальной такъ, какъ бытіе къ возникновенію, какъ непреходящее къ измѣняющемуся, простое къ сложному, короче, какъ міръ Парменида къ міру Гераклита. Предметъ нравственнаго знанія, познанный при помощи общихъ понятій, есть истинно существующее: этическая, физическая и логическая ἀρχή — одно и то же. Это пунктъ, въ которомъ сходились всѣ нити предшествующей философіи.

2. Такъ какъ идеи представляютъ собою такимъ образомъ „нѣчто иное“, чѣмъ доступный воспріятію міръ, то и познаніе ихъ путемъ понятій не можетъ быть добыто изъ данныхъ воспріятія, ибо понятія не могутъ содержаться въ нихъ. Придя къ этому, гораздо болѣе соответствующему рѣзкому разграниченію обоихъ міровъ, возрѣнію, платоновская теорія познанія принимаетъ значительно болѣе раціоналистическій характеръ, чѣмъ демокритовская, и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительно оставляетъ Сократа позади. Ибо тогда какъ послѣдній развиваетъ общія понятія изъ мнѣній и воспріятій отдѣльныхъ личностей индуктивнымъ образомъ, Платонъ понимаетъ процессъ индукціи вовсе не этимъ аналитическимъ образомъ, а видитъ въ воспріятіяхъ лишь побужденія, при помощи которыхъ душа приводитъ въ ясность понятія, дающія познаніе идей:

Платонъ высказалъ этотъ раціоналистическій принципъ въ томъ смыслѣ, что философское познаніе есть воспоминаніе (ἀνάμνησις). На примѣрѣ пифагоровой теоремы онъ показываетъ, что математическія познанія получаются не путемъ чувственнаго воспріятія, а что послѣднее служитъ лишь поводомъ, побуждающимъ душу припомнить содержащееся въ ней, т.-е. чисто раціоналистическое знаніе. При этомъ Платонъ указываетъ на то, что чистыхъ математическихъ соотношеній въ матеріальной дѣйствительности совершенно не существуетъ, что данныя воспріятія даютъ лишь толчекъ, подъ влияніемъ котораго возникаетъ представленіе о такихъ соотношеніяхъ. И это, вполне вѣрное для математическихъ понятій, наблюденіе Платонъ распространяетъ на всѣ виды научнаго изслѣдованія.

Что Платонъ считаетъ уразумѣніе раціонально-необходимаго воспоминаніемъ, объясняется тѣмъ, что онъ столь же мало допускаетъ творческую, доставляющую содержаніе представленій, дѣятельность сознанія, какъ и предшествовавшіе ему философы. Вся греческая психологія останавливается на томъ выводѣ, что содержаніе представленій душа должна получить откуда нибудь извнѣ. Поэтому, если идеи въ воспріятіи не встрѣчаются, но душа тѣмъ не менѣе находитъ ихъ въ себѣ, связывая ихъ съ воспріятіями,

то изъ этого слѣдуетъ, что идеи душа должна была воспринять уже ранѣе. Этотъ взглядъ Платонъ развиваетъ въ формѣ мифическаго разсказа. Онъ полагаетъ, что души до вступленія въ земное существованіе въ нематеріальномъ мірѣ созерцали чистыя формы дѣйствительности, что воспріятіе аналогичныхъ матеріальныхъ предметовъ возстановляетъ воспоминаніе о позабытыхъ въ теченіе тѣлесной земной жизни первообразахъ, и вслѣдствіе этого пробуждается философское влеченіе, любовь къ идеямъ (*ἔρωσις*), которая возвышаетъ душу къ познанію истинной дѣйствительности. Въ этомъ обнаруживается точно также, какъ и у Демокрита, что весь античный раціонализмъ исходитъ изъ выработаннаго лишь по аналогіи чувственнаго и въ особенности оптическаго воспріятія представленія о процессѣ мышленія.

То, что Сократъ называлъ въ своемъ ученіи о построеніи понятій индукціей, превращается у Платона въ воспоминающую интуицію (*συναγωγή*), въ воспоминаніе о высшемъ и чистомъ созерцаніи. Послѣднее же, сообразно съ разнообразіемъ поводовъ, имѣетъ своимъ объектомъ многочисленныя идеи, и наука становится, вслѣдствіе этого, передъ дальнѣйшей задачей познать отношеніе идей между собою. Это, по сравненію съ міровоззрѣніемъ Сократа, опять-таки шагъ впередъ, ибо онъ привелъ къ пониманію логическихъ соотношеній между понятіями. Платонъ обратилъ вниманіе главнымъ образомъ на соотношенія подчиненія и координаціи; раздѣленіе родовыхъ понятій на виды играло въ его ученіи крупную роль; возможность согласованія и противорѣчія между понятіями тоже принимается Платономъ въ соображеніе. Для выясненія этого вопроса онъ рекомендуетъ, въ качествѣ методическаго приема, опредѣлять попятіе гипотетически, а затѣмъ сопоставлять его, во всѣхъ его консеквенціяхъ, съ прочно установленными понятіями.

Совокупность всѣхъ этихъ логическихъ операцій, при помощи которыхъ могутъ быть найдены идеи и ихъ соотношенія другъ къ другу (*λογισμικά*), Платонъ обозначилъ именемъ діалектики. То, что можно пайти о ней у Платона, имѣетъ исключительно методологическій характеръ, а не логическій въ собственномъ смыслѣ этого слова.

3. Ученіе о познаніи, какъ о воспоминаніи, находилось въ тѣснѣйшей связи съ воззрѣніемъ Платона на соотношеніе идей къ міру явленій. Между высшимъ міромъ *οὐρα* и низшимъ — *γένησις*, между бытіемъ и произрожденіемъ, онъ нашелъ точно такое же сходство, какъ между прообразами (*παραδείγματα*) и ихъ воспроизведеніями (*εἰδωλα*). Въ этомъ сказывается сильное вліяніе математики на платоновскую философію: подобно тому, какъ уже

пифагорейцы считали эмпирические предметы подражаниями чиселъ, точно также и Платонъ находилъ, что отдѣльныя вещи лишь до известной степени соотвѣтствуютъ ихъ родовымъ понятіямъ и что родовое понятіе представляетъ логическій идеаль, котораго не достигаетъ ни одна изъ его эмпирическихъ копій. Это онъ выразилъ при посредствѣ понятія подражанія ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$), признавъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что міръ безплотныхъ идей выше, цѣннѣе и непосредственнѣе эмпирической дѣятельности.

Однако подобный взглядъ могъ служить, собственно, скорѣе для уясненія принципиальнаго значенія идеальнаго и матеріальнаго міра, чѣмъ основой метафизической теоріи. Поэтому Платонъ старался дать этому соотношенію и другія обозначенія. Логическая сторона его, заключающаяся въ томъ, что идея, въ качествѣ родового понятія, представляетъ собою нѣчто цѣлое, тогда какъ отдѣльныя вещи являются лишь частями ея, нашла себѣ выраженіе въ терминѣ участіе ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$), который указываетъ на то, что всякая отдѣльная вещь лишь участвуетъ въ общей сущности; размѣры же ея участія опредѣляются сообразно съ присутствіемъ въ ней идеи ($\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$): родовое понятіе до тѣхъ поръ присутствуетъ въ вещи, пока послѣдняя обладаетъ присущими идеѣ свойствами. Идеи приходятъ и уходятъ; онѣ то сообщаются вещамъ, то отдѣляются отъ нихъ, и вслѣдствіе этого вещи мѣняются для воспріятія сходныя съ идеями свойства.

Однако точное обозначеніе указаннаго соотношенія было для Платона дѣломъ второстепеннаго интереса, лишь бы были признаны различіе между идеальнымъ и матеріальнымъ мірами и зависимость послѣдняго отъ перваго. Онъ довольствовался убѣжденіемъ, что понятія доставляютъ то познаніе истинной сущности вещей, въ которомъ нуждается добродѣтель.

A. Peipers, *Ontologia Platonica* (1883).

4. Однако логическо-метафизическій интересъ, который придалъ Платонъ сократовской теоріи познанія, завелъ его гораздо дальше учителя. Общія опредѣленія, которыя онъ далъ для сущности идей, охватывали всѣ родовыя понятія, и имматеріальный міръ наполнился прообразами всего эмпирическаго міра. Сколько родовыхъ понятій, столько же идей: „образовъ“ у Платона безконечное множество. Въ этомъ отношеніи нельзя не отдать справедливости критикѣ, указывавшей, что идеальныи міръ Платона есть міръ воспріятій, преобразованныи въ понятіе.

Дѣйствительно, въ первой концепціи платоновской философіи встрѣчаются всевозможныя идеи, идеи вещей, свойствъ и отноше-

ній, добра и красоты, равно какъ зла и безобразія. Такъ какъ въ методологическомъ отношеніи идея получаетъ у Платона чисто формальное опредѣленіе родового понятія, то любое родовое понятіе принадлежитъ высшему міру чистыхъ формъ. И дѣйствительно, въ діалогѣ „Парменидъ“ прошедшій школу элеатской софистики философъ не только обращаетъ вниманіе Платона на всякаго рода діалектическія трудности, лежащія въ логическомъ отношеніи единой идеи къ ея многочисленнымъ копіямъ, но точно также на смѣшливо выводитъ всѣ тѣ грязныя фигуры, которыя попадаютъ въ его мірѣ чистыхъ логическихъ формъ.

Противъ такихъ возраженій философія Платона была принципиально незащитной, и въ діалогахъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, чтобы онъ попытался установить опредѣленный критерій для выбора тѣхъ родовыхъ понятій, которыя должны бы быть признаны принадлежащими къ высшему, нематеріальному міру. Примѣры, приводимые Платономъ, тоже не даютъ въ этомъ отношеніи никакихъ указаній; но кажется, что съ теченіемъ времени онъ все болѣе и болѣе выдвигалъ впередъ опредѣленія, дающія оцѣнку явленій (какъ напр., хорошее и прекрасное), математическія соотношенія (величина, численныя опредѣленія и т. п.) и родовые типы естественныхъ организмовъ, переставъ причислять къ идеямъ простыя понятія отношенія и въ особенности отрицательныя понятія и артефакты.

5. Столь же неяснымъ остается въ концѣ-концовъ наше знаніе систематической связи и порядка, установленныхъ Платономъ въ мірѣ идей. Какъ ни было сильно его стремленіе къ координаціи и субординаціи понятій, онъ, повидимому, не имѣлъ въ виду построить логически распланированную пирамиду понятій, которая завершалась бы единымъ всеобъемлющимъ и отрѣшеннымъ отъ конкретнаго содержанія понятіемъ. Весьма проблематическую попытку установить ограниченное число (5) наиболѣе общихъ понятій мы встрѣчаемъ въ діалогѣ „Софистъ“; однако нельзя сказать навѣрное, принадлежитъ ли эта, приближающаяся къ аристотелевскому ученію о категоріяхъ, попытка самому Платону.

У Платона мы встрѣчаемъ, собственно, лишь изложенное въ „Филебѣ“ и въ „Республикѣ“ ученіе, что идея добра есть величайшая изъ всѣхъ, всеобъемлющая, господствующая и осуществляющая все другое. Платонъ, подобно Сократу, не даетъ опредѣленія этой идеи по существу, довольствуясь указаніемъ, что она составляетъ высшую, абсолютную цѣль всей дѣйствительности, какъ нематеріальной, такъ и матеріальной. Такимъ образомъ остальные идеи не находятся къ ней въ отношеніи логиче-

скаго подчиненія, подобно тому, какъ подчиняется частное общему, а подчинены ей телеологически, какъ средства — цѣли.

Какъ кажется, именно недостаточность этого рѣшенія логической проблемы, побудила Платона въ послѣдній періодъ его дѣятельности, извѣстный вамъ лишь по намекамъ въ „Законахъ“, въ замѣчаніяхъ Аристотеля и въ ученіяхъ его ближайшихъ послѣдователей, прибѣгнуть къ неудачной попыткѣ построенія системы идей по методу пифагорейской теоріи чиселъ. Правда, пифагорейцы тоже ставили себѣ цѣлью символически приурочить имманентныя категоріи вещей къ рядамъ чиселъ. Но это была лишь попытка прикрыть отсутствіе какого бы то ни было представленія о логическомъ строѣ понятій. Поэтому, если Платону, въ связи съ другими стремленіями, пришла въ голову мысль отождествить идею добра съ $\xi\upsilon$, единымъ, вывести изъ него двойственность ($\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$) безконечнаго и мѣры ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\tau\omicron\nu$ и $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ = четному и нечетному, ср. § 4, 11) и всѣ остальные идеи, такъ чтобы они явились звеньями непрерывной цѣпи обуславливающаго и обуславливаемаго, то ни эта неудачная конструкція, ни тотъ фактъ, что ее стремились обосновать такіе философы, какъ Спевзиппъ, Ксенократъ, Филиппъ, Архитъ и др., сами по себѣ еще не заслуживали бы особеннаго вниманія, если бы къ этому стремленію не присоединились въ извѣстномъ смыслѣ неоплатонники и неопифагорейцы. Благодаря такой причинной градаціи въ предѣлахъ міра истинной дѣйствительности ($\sigma\upsilon\beta\sigma\acute{\iota}\alpha$), установленной, какъ видно изъ только что изложеннаго, уже самимъ Платономъ, раздвоеніе въ понятіи дѣйствительности, обуславливающееся противоположностью воспріятія и мышленія, было умножено, вслѣдствіе чего дуализмъ исчезъ. Ибо, если единому или идеѣ добра приписывалась высшая абсолютная реальность, а другимъ наслоеніямъ міра идей все меньшая и меньшая, въ зависимости отъ того, какимъ интерваломъ онѣ отдѣляются въ численной системѣ отъ единицы, то отсюда возникала градація дѣйствительностей, нисходящая отъ единицы къ самой низшему виду дѣйствительности, къ дѣйствительности матеріальнаго міра. Сколь бы ни казалась фантастической эта мысль, она получила крупное значеніе въ развитіи философскаго мышленія и имѣла на него вліяніе вплоть до наступленія новаго времени; сила ея заключалась, несомнѣнно, въ томъ, что тѣ наслоенія дѣйствительности, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, давали матеріаль для метафизической оцѣнки ея.

6. Тогда какъ въ метафизическомъ отношеніи ученію объ идеяхъ пришлось считаться съ подобными затрудненіями, оно нашло чрезвычайно счастливое, простое и очевидное приложение въ той области, въ которой она имѣла наибольшее значеніе: — въ области

этики. Но для систематической разработки послѣдней Платону нужна была психологія, хотя, конечно, не та психологія, которую давала тогдашняя, исходившая изъ натуръ-философскихъ посылкохъ, наука, касавшаяся лишь отдѣльныххъ воспріятій и мнѣній. Психологія, развитая Платономъ изъ постулатовъ его ученія объ идеяхъ, была чисто метафизической теоріей, значеніе которой обусловливалось всецѣло тѣмъ, насколько была правильна исходная точка зрѣнія; но все же это первая попытка понять душевную жизнь изъ нея самой сообразно съ ея внутренней природой и въ ея внутреннемъ укладѣ.

Съ понятіемъ души, благодаря дуализму ученія объ идеяхъ, связывалось своеобразное затрудненіе. „Душа“ представляла для Платона, съ одной стороны, элементъ жизненности, то, что движется само собой и приводитъ въ движеніе другое, и въ то же время то, что воспринимаетъ, познаетъ и обнаруживаетъ желанія. Въ качествѣ принципа жизни и движенія душа принадлежитъ, слѣдовательно, къ низшему міру произрожденія и въ немъ же остается, какъ во время воспріятія, такъ и тогда, когда она направляетъ свои желанія на чувственные объекты. Но въ то же время при помощи истиннаго познанія душа становится причастной и къ идеямъ, къ высшей дѣйствительности имманентнаго бытія. Поэтому приходится предположить, что она занимаетъ промежуточное положеніе: душа обладаетъ не выходящей изъ предѣловъ времени сущностью, а переживающей всякія измѣненія жизненностью, т.-е. безсмертіемъ. Здѣсь въ первый разъ мы встрѣчаемся у Платона съ философскимъ ученіемъ о безсмертіи души. Изъ доказательствъ, которыя приводитъ въ пользу безсмертія души Федонъ, наиболѣе удачными въ духѣ системы являются тѣ, которыя изъ возможности познанія идей заключаютъ о сродствѣ души съ вѣчностью; формъ системы соотвѣтствуетъ диалектическій аргументъ, что душа, такъ какъ ея существеннымъ признакомъ является жизнь, не можетъ быть мертвой.

Занимая подобное промежуточное положеніе, душа должна носить въ себѣ признаки обоихъ міровъ; она должна заключать въ своей сущности нѣчто, соотвѣтствующее міру идей, но точно также и пѣчто, соотвѣтствующее міру воспріятія. Къ первой категоріи относится разумное или разумъ (*λογιστικόν* или *νοῦς*), вмѣстилище знанія и соотвѣтствующей ему добродѣтели. Что касается другой категоріи, то въ ея границахъ Платонъ различалъ опять таки два начала: благородное, склоняющееся къ разуму, и низшее, противодѣйствующее ему. Благородное онъ нашелъ въ силѣ воли, въ мужествѣ (*θουράς*), низшее — въ чувственныхъ вождельніяхъ (*ἐπιθουρία*). Такимъ образомъ разумъ, мужество и

вождедѣнія составляютъ три формы проявленія душевной дѣятельности, три вида (εἶδη) ея состоянія.

Возникнувъ на почвѣ этической оцѣнки, эти основныя психологическія понятія служатъ Платону для изображенія нравственной судьбы индивидуума. Слѣдствіемъ и въ то же время возмездіемъ чувственныхъ вождедѣній является порабощеніе души тѣломъ. Платонъ совершенно уничтожаетъ для безсмертнаго существованія души границы земной жизни: въ ея прежнемъ, предшествовавшемъ рожденію, существованіи слѣдуетъ искать тотъ грѣхъ, изъ-за котораго душа попала въ чувственный міръ; ея послѣдующая, загробная, судьба будетъ зависѣть отъ того, насколько ей удалось во время земной жизни освободиться отъ власти чувственныхъ вождедѣній и обратиться къ ея высшему назначенію, познанію идей. Такъ какъ конечною цѣлью души является освобожденіе отъ чувственности, то указанные три формы ея дѣятельности называются также частями души. Въ Тимей Платонъ говоритъ даже о томъ, какъ душа составляется изъ этихъ частей, и признаетъ бессмертіе лишь за разумною частью.

Уже изъ приведенныхъ измѣнчивыхъ опредѣленій ясно, что отношеніе этихъ трехъ основныхъ формъ психической жизни къ единой и нераздѣльной душѣ осталось не вполне выясненнымъ; нельзя также придавать этимъ, возникшимъ на почвѣ этической потребности, понятіямъ значеніе чисто психологическаго разграниченія, такъ какъ этотъ смыслъ они приобрѣли лишь въ послѣдующее время.

7. Во всякомъ случаѣ изъ теоріи существованія двухъ міровъ вытекала отрицательная отшельническая мораль, проповѣдывавшая въ качествѣ идеаловъ мудрости отреченіе отъ міра чувственности и одухотвореніе жизни. Это этическое воззрѣніе проявляется не только въ той части „Федона“, гдѣ изображается смерть Сократа, но точно также въ „Горгіи“ и „Теэтетѣ“ и отчасти въ Республикѣ. Но въ натурѣ Платона съ положительностью мыслителя соединялась экспансивность художника, и тогда какъ его философія влекла его въ царство безтѣлесныхъ образовъ, онъ не былъ въ состояніи отречься отъ очарованія эллинской красоты. Отсюда возникалъ своеобразный внутренній расколъ. И хотя Платонъ совершенно отвергалъ теорію Аристиппа, который видѣлъ въ чувственныхъ наслажденіяхъ конечную цѣль человѣка, онъ въ то же время думалъ, что идея добра реализуется и въ мірѣ чувствъ. Преклоненіе передъ красотой, безболное и не возбуждающее желанія наслажденіе, доставляемое чувственными подражаніями идеи, проявленія знанія и практическаго умѣнія и цѣлесообразное устройство индивидуальной жизни, все это онъ считалъ по крайней мѣрѣ

подготовленіемъ къ тому высшему благу, которое состоитъ въ познаніи идей и въ особенности въ познаніи высочайшей изъ нихъ, идеи добра. Это воззрѣніе на жизненные блага Платонъ изложилъ въ „Симпозіонѣ“ и „Филебѣ“.

Въ иной формѣ Платонъ развилъ ту же самую мысль, что нравственная квалифікація должна руководить всею жизнью человѣка, при изложеніи системы добродѣтелей, которую мы встрѣчаемъ въ „Республикѣ“. Здѣсь онъ показываетъ, что каждая часть души должна выполнять особое назначеніе и такимъ образомъ достигаетъ совершенства, которое для разумной части заключается въ мудрости (*σοφία*), для мужественной — въ отвагѣ (*ἀνδρία*), для вождельбующей — въ самообладаніи (умѣренности, *σωφροσύνη*); но въ то же время онъ говоритъ, что къ этимъ частнымъ добродѣтелямъ должна присоединиться еще общая добродѣтель души, обуславливающая надлежащее соотношеніе этихъ частей, полную нравственную выдержку человѣка (*δικαιοσύνη*).

Истинное значеніе этихъ четырехъ главныхъ добродѣтелей обнаруживается лишь въ высшей сферѣ, — въ сферѣ политики.

8. Обобщающая тенденція платоновскаго ученія объ идеяхъ нашла свое высшее выраженіе въ томъ, что этической идеаль платоновской философіи заключался не въ добродѣтели и счастья индивидуума, а въ нравственномъ совершенствѣ рода. Сообразно съ логическимъ принципомъ этой теоріи, истинно существующимъ въ этическомъ смыслѣ является не человѣкъ, а человѣчество, воплощаемое въ государствѣ. Этический идеаль становится для Платона политическимъ. Въ эпоху, когда греческая государственная жизнь находилась въ періодѣ разложенія, онъ противопоставилъ ученіямъ, возвѣщавшимъ лишь принципъ индивидуальнаго счастья, понятіе полновластнаго государства.

Но онъ смотрѣлъ на государство не съ точки зрѣнія его эмпирическаго существованія, а съ точки зрѣнія его задачи, которая заключается въ томъ, чтобы воплотить идеаль человечества и воспитать гражданъ въ духѣ добродѣтели, дѣлающей ихъ истинно счастливыми. Въ убѣжденіи, что такое государство осуществимо, хотя бы при помощи силы, Платонъ выработалъ проектъ, въ которомъ не только воспроизвелъ тѣ черты современной ему общественной жизни, которымъ онъ симпатизировалъ, въ особенности характерныя установленія аристократическихъ конституцій, но развилъ точно также и всѣ идеалы, на исполненіе которыхъ, при надлежащемъ теченіи общественной жизни, онъ надѣялся.

К. F. Hermann (Ges. Abhandlungen 122 ff.) — E. Zeller (Vorträge und Abhandlungen I, 62 ff.).

Такъ какъ идеальное государство должно воплощать въ себѣ человѣка въ его цѣломъ, то оно должно состоять изъ трехъ частей, соответствующихъ тремъ частямъ души: изъ учащаго сословія, изъ сословія военнаго и сословія питающаго. Только первое сословіе образованныхъ (*φιλόσοφοι*) должно руководить государствомъ и править имъ (*ἄρχοντες*), давать законы и наблюдать за ихъ исполненіемъ. Добродѣтель этого класса состоитъ въ мудрости, въ уразумѣніи того, что полезно цѣлому и чего требуетъ нравственная цѣль его. Для поддержки этого сословія существуетъ другое, сословіе чиновниковъ (*ἐπίκουροι*, стражи, *φύλακες*), на обязанности котораго лежитъ охрана государственнаго строя какъ извнутри, такъ и снаружи; добродѣтель этого класса состоитъ въ неуклонномъ исполненіи обязанностей, въ мужествѣ (*ἀνδρεία*). Остальная же масса народа, ремесленники и крестьяне (*γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ*) должны своимъ трудомъ и предприимчивостью добыть средства къ существованію; имъ приличествуетъ повиновеніе, обуздывающее желанія, и самообладаніе (*σωφροσύνη*). Только въ томъ случаѣ, если каждое сословіе дѣлаетъ свое дѣло и получаетъ должное, государственный строй отвѣчаетъ идеалу справедливости (*δικαιοσύνη*).

Принципъ аристократіи образованія, изъ котораго исходить государственный идеалъ Платона, проявляется прежде всего въ томъ, что для массы третьяго сословія признается достаточнымъ обычный практическій навыкъ и практическое умѣнье, тогда какъ воспитаніе, которое должно взять на себя государство, чтобы подготовить гражданъ для выполненія своихъ цѣлей, по ученію Платона, нужно лишь для первыхъ двухъ сословій. Правительство должно постоянно обновлять оба высшихъ сословія, выбирая для этого наиболѣе способныхъ. А чтобы у этихъ органовъ государственной власти не осталось никакихъ индивидуальныхъ интересовъ, они должны отказаться отъ семейной жизни и обладанія собственностью. Ихъ удѣломъ являются государственное воспитаніе, безсемейность, общность имуществъ и совмѣстная жизнь. Кто служитъ цѣлому, того не должны связывать никакіе частные интересы. Этою мыслью, нашедшей себѣ историческое осуществленіе въ средневѣковой религіозной іерархіи, исчерпывается въ платоновскомъ ученіи все то, что имѣетъ отношеніе къ коммунизму, общенію женъ и т. д. Великій идеалистъ доводитъ до крайнихъ выводовъ свою мысль, что цѣль человѣческой жизни заключается въ нравственномъ воспитаніи и что для этой цѣли должна быть приспособлена вся организація коллективной жизни.

9. Такимъ образомъ между міромъ идей и міромъ явленій была найдена новая и вполне соотвѣтствующая духу платоновской системы связь: идея добра оказалась задачей, цѣлью, которую должна осуществить коллективная жизнь человѣчества. Этотъ взглядъ имѣлъ рѣшающее вліяніе на всю систему Платона.

Въ своей первоначальной формѣ теорія идей столь же мало годилась для объясненія эмпирической дѣйствительности, какъ и элеатская теорія бытія. Родовыя понятія должны были служить лишь къ познанію абсолютной дѣйствительности, простой и неизмѣнной, несозданной и неразрушимой, образующей свой собственный міръ и совершенно обособленной отъ міра явленій. И эта абсолютная дѣйствительность, какъ доказывается въ рѣзко полемизирующемъ съ ученіемъ объ идеяхъ діалогѣ „Софистъ“, исключая всякое движеніе и измѣненіе, не могла дать ни принципа движенія, ни объясненія явленій.

Сколь бы мало ни интересовался этимъ вопросомъ Платонъ, по понятіе идеи, какъ истиннаго бытія, требовало все-таки не только, чтобы явленія были признаны чѣмъ-то другимъ, чѣмъ-то второстепеннымъ, чѣмъ-то неполнымъ, но и чтобы они были приведены въ зависимость отъ идей, чтобы идея явилась причиной явленій (*αἰτία*). Но то, что само по себѣ абсолютно, неизмѣнно, неподвижно и исключаетъ всякую особую функцію, не можетъ быть причиной въ механическомъ смыслѣ, а можетъ обусловливать явленія только въ качествѣ цѣли, ради которой просходятъ явленія. Этимъ отношеніе между міромъ бытія и міромъ произрожденія (*οὐσία* и *γένεσις*) вполне опредѣляется: все, что происходитъ, происходитъ ради идеи, идея есть цѣлепричина явленій.

Это обоснованіе телеологической метафизики Платонъ даетъ въ „Филебѣ“ и среднихъ книгахъ „Республики“; онъ поясняетъ далѣе, что хотя цѣль и причину всѣхъ явленій составляетъ весь міръ идей, но наибольшее значеніе принадлежитъ высшей идеѣ, вострой всѣ остальные подчинены, подобно явленіямъ, какъ средства къ цѣли. Эту идею Платонъ называетъ (по примѣру и съ упоминаніемъ Анаксагора) міровымъ разумомъ (*νοῦς*) или Божествомъ.

Рядомъ съ этимъ анаксагоровскимъ элементомъ въ позднѣйшей формулировкѣ ученія объ идеяхъ Платонъ придавалъ значеніе пифагорейскому ученію о несовершенствѣ міра явленій по сравненію съ истиннымъ бытіемъ. Это несовершенство изъ самого понятія бытія выведено быть не могло. Подобно тому, какъ Левкиппъ для объясненія множественности и движенія, рядомъ съ бытіемъ Парменида, долженъ былъ признать „сущимъ“ и небытіе, Платонъ тоже увидѣлъ себя вынужденнымъ допустить, для объяс-

ненія явленій и ихъ несоизмѣримости съ идеями, наряду съ міромъ бытія или причины и міромъ идей и идеи добра, еще побочную причину ($\xi\nu\nu\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$) въ несуществующемъ. Сходство этого воззрѣнія съ ученіемъ Левкиппа было столь велико, что несуществующая побочная причина ($\tau\acute{o} \mu\grave{\eta} \epsilon\nu$) имѣетъ у Платона точно такое же значеніе, какъ у Левкиппа и Филолая пустое пространство.

Пространство было, такимъ образомъ, для Платона „ничто“, и изъ этого-то „ничто“ ради идеи добра или Божества и создается міръ явленій. Возникновеніе его состоитъ въ математической формировкѣ. Поэтому Платонъ училъ въ „Филебѣ“, что міръ воспріятія есть „смѣшеніе“ „неограниченнаго“ ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$), пространства, и ограниченія ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$), математическихъ формъ, и что причиной этого смѣшенія является высочайшій, божественный принципъ мірозданія, идея добра. Чтобы уподобиться міру идей, пространство принимаетъ математическія формы.

Благодаря такому включенію теоріи чиселъ въ ученіе объ идеяхъ, математика получаетъ въ платоновской философіи своеобразное значеніе. Математическіе образы составляютъ связующее звено, при посредствѣ котораго несуществующее пространство пріобрѣтаетъ возможность уподобляться въ міръ явленій чистымъ „образамъ“ міра идей. Математическое познаніе ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) восходитъ, поэтому, подобно чисто философскому познанію ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) къ непреходящему бытію ($\omega\upsilon\sigma\iota\alpha$) и составляетъ вмѣстѣ съ философіей рациональное познаніе ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), которому противопоставляется, съ другой стороны, познаніе явленій ($\delta\acute{o}\xi\alpha$). Въ той системѣ воспитанія, которую Платонъ излагаетъ въ „Республикѣ“, математика играетъ, вслѣдствіе этого, лишь роль заключительнаго звена въ выработкѣ правительственной мудрости.

10. Исходя изъ этихъ метафизическихъ началъ, Платонъ нарисовалъ въ „Тимей“ очеркъ своей натуръ-философіи, которой онъ, впрочемъ, слѣдуя своему гносеологическому принципу, не приписывалъ безусловной достовѣрности, считая свое воззрѣніе просто лишь вѣроятнымъ. Онъ не былъ въ состояннн діалектически построить и облечь въ форму понятій объясненіе явленій съ точки зрѣнія міровой цѣли и потому изложилъ свое воззрѣніе па природу въ мифической формѣ, вслѣдствіе чего это воззрѣніе оставалось не болѣе, какъ его личнымъ взглядомъ, а вовсе не наукой.

При этомъ Платонъ возстаетъ однако со всей энергіей противъ механическаго объясненія природы, и судя потому, какъ Платонъ характеризуетъ это ученіе, слѣдуетъ заключить, что онъ, навѣрное, имѣлъ въ виду ученіе Демокрита и только его. Той теоріи, которая допускаетъ возникновеніе міровъ изъ „случайнаго“ (т.-е.

бездѣльнаго) столкновѣнія „безпорядочно движущагося“, онъ противопоставляетъ свою, по которой существуетъ лишь одинъ единый и неизмѣнчивъ себѣ подобнаго, совершеннѣйшій и прекраснѣйшій космосъ, и которая приписываетъ его возникновеніе одному лишь цѣлесознательному разуму.

Всякое объясненіе происхожденія міра съ платоновской точки зрѣнія должно исходить изъ того положенія, что основаніе міра явленій можно искать лишь въ его цѣлесообразномъ соотношеніи къ идеямъ. Это соотношеніе нашло себѣ у Платона выраженіе въ представленіи міросозидающаго Бога (*δημιουργός*, деміургъ), который сформировалъ, „сообразно съ идеями“, несуществующее пространство. Послѣднее получаетъ при этомъ характеръ безформенной пластической массы, воспринимающей всѣ матеріальныя формы (*δεξιαρίεση*), но она въ то же время обуславливаетъ то, что идеи не находятъ въ ней чистаго выраженія. Это противодѣйствіе сопричины или отдѣльныхъ сопричинъ Платонъ считаетъ механической необходимостью (*ἀνάγκη*). Такимъ образомъ онъ воспринимаетъ въ свою физику это демокритовское понятіе въ качествѣ отдѣльнаго момента, чтобы объяснить при его помощи то, что не допускаетъ телеологическаго объясненія. Божественная цѣлесообразность и естественная необходимость противопоставляются другъ другу, какъ принципы совершеннаго и несовершеннаго. Этический дуализмъ изъ области метафизики переносится въ физику.

Характеристическая основная мысль платоновской физики, въ противоположность атомистическому воззрѣнію, заключается въ томъ, что, тогда какъ Демокритъ разсматривалъ совокупность движеній въ качествѣ механическихъ равнодѣйствующихъ первоначальнаго движенія отдѣльныхъ атомовъ, Платонъ считалъ, наоборотъ, правильное движеніе вселенной первоначальнымъ и выводилъ изъ этого цѣлесообразно движущагося цѣлага всѣ отдѣльныя явленія. Отсюда возникло странное понятіе міровой души, которую Платонъ считалъ общимъ принципомъ всѣхъ движеній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣхъ видоизмѣненій, равно какъ и всѣхъ воспріятій и представленій. Въ фантастически темной формѣ онъ изложилъ подъ видомъ математическаго „раздѣленія“ этой міровой души свое астрономическое воззрѣніе, примыкавшее въ общемъ къ воззрѣніямъ позднѣйшихъ пифагорейцевъ, но отстававшее отъ послѣднихъ въ томъ отношеніи, что землю Платонъ признавалъ неподвижной. Главнымъ критеріемъ этого расчлененія было различіе между тѣмъ, что остается равнымъ самимъ себѣ (*ταυτόν*) и тѣмъ, что измѣняется (*θάτερον*)—различіе, въ которомъ нетрудно узнать пифагорейскую противоположность совершеннаго міра созвѣздіи и несовершеннаго земнаго міра.

Подобное же примѣненіе пиѳагорейскаго ученія мы встрѣчаемъ въ платоновскомъ „Тимеѣ“, гдѣ оно ведетъ къ чисто математической конструкціи матеріальнаго міра. Четыре основныхъ элемента здѣсь тоже характеризуются простыми, правильными стереометрическими фигурами (ср. стр. 41), но къ этому у Платона присоединяется то обстоятельство, что послѣднія состоятъ изъ треугольныхъ плоскостей, и именно прямоугольныхъ, частью равнобедренныхъ, частью такой формы, что меньшій катетъ составляетъ половину гипотенузы. Изъ такихъ прямоугольныхъ треугольниковъ составляются очертанія стереометрическихъ формъ, тетраэдра, куба и т. д., и въ сочетаніи этихъ формъ Платонъ видѣлъ сущность заполнения пространства, т. е. плотности тѣлъ. Физическое тѣло становилось у него такимъ образомъ чисто математическимъ понятіемъ, и въ физикѣ нашла себѣ примѣненіе мысль Филеба, что міръ явленій представляетъ собою уподобляющееся идеямъ ограниченіе пространства. Эти треугольники—къ тому же признанные Платономъ недѣлимыми—имѣютъ весьма подозрительное сходство съ атомными образами (*σχηματα*) Демокрита.

§ 12. Логика Аристотеля.

Широта замысла, обнаруживающаяся въ системахъ Демокрита и Платона и находящаяся въ связи съ школьной разработкой учений, не только дѣлала необходимымъ установленіе раздѣленія труда, но точно также обуславливала и спеціализацію проблемъ. Заглавія демокритовскихъ сочиненій показываютъ, что въ этомъ отношеніи онъ избралъ совершенно ясную и опредѣленную тактику. Платонъ смотрѣлъ, правда, на литературную дѣятельность преимущественно съ точки зрѣнія художника; но разграниченіе проблемъ, котораго мы не встрѣчаемъ въ его діалогахъ, очевидно, дѣлалось имъ во время лекцій. Въ его школѣ преобладало раздѣленіе философіи на діалектику, физику и этику.

Подъ діалектикой слѣдуетъ разумѣть при этомъ главнымъ образомъ ученіе объ идеяхъ. Аристотель сдѣлалъ большой шагъ впередъ, предпославъ спеціальному изслѣдованію во всѣхъ трехъ областяхъ руководящія вступленія, посвященные вопросу о сущности науки. Размышленія о томъ, въ чемъ состоитъ, собственно, научная дѣятельность, мы встрѣчаемъ уже у софистовъ и Сократа. Внимательное изученіе психической жизни дало абстрагирующему мыслителю возможность отдѣлить общія формы процесса мышленія отъ того содержанія, къ которому этотъ процессъ относится. Всѣ эти зачатки и попытки—ибо далѣе такихъ

попытокъ не шель даже Платонъ, — объединилъ въ своей логикѣ Аристотель, приведя ихъ въ систему, которая является выраженіемъ зрѣлаго самопознанія греческой науки.

1. Ближайшая цѣль аристотелевской логики, по собственному заявленію философа, имѣетъ исключительно методологическій характеръ. Она имѣетъ назначеніемъ указать тотъ путь, слѣдуя которому во всѣхъ отрасляхъ знанія можно достигнуть цѣли научнаго познанія. Какъ въ риторикѣ преподается искусство убѣждать, такъ въ логикѣ преподается искусство научнаго изслѣдованія, познанія и обоснованія. Поэтому Аристотель не включилъ логику, для которой онъ сдѣлалъ болѣе, чѣмъ для какой бы то ни было другой науки, въ число собственно философскихъ дисциплинъ, а излагалъ ее на своихъ лекціяхъ въ качествѣ пропедевтики, что дало его послѣдователямъ основаніе признать это ученіе универсальнымъ орудіемъ (*ἔργασιον*) всякой научной работы.

Но это подготовительное ученіе уже въ рукахъ самого Аристотеля получило характеръ настоящей науки. вмѣсто установленія отдѣльныхъ практически приложимыхъ правилъ, какъ это практиковалось софистами, вмѣсто общаго выясненія принциповъ, которое составляло заслугу Сократа, Аристотель даетъ всестороннее изслѣдованіе умственной дѣятельности, обширное изслѣдованіе ея законосообразныхъ формъ. Методологическую задачу Аристотель разрѣшаетъ при помощи формальной логики.

Но при этомъ оказывается, что познаніе формъ правильнаго мышленія пріобрѣтается только путемъ уразумѣнія его задачи. Задача же эта, въ свою очередь, можетъ быть выяснена только на основаніи опредѣленнаго представленія объ общемъ отношеніи познанія къ его предмету. Такимъ образомъ аристотелевская логика находится въ тѣснѣйшей зависимости съ метафизическимъ воззрѣніемъ, положеннымъ въ основаніе также и при обработкѣ другихъ дисциплинъ: она имѣетъ по своему принципу вполне гносеологическій характеръ.

2. Источникъ логики скрывается въ сократовско-платоновской теоріи идей. Истинно сущее есть общее, и познаніе его есть понятіе. Въ этомъ отношеніи Аристотель всегда оставался послѣдователемъ Платона. Оспаривалъ же онъ въ ученіи своего великаго предшественника лишь элеатское отрицаніе всякаго соотношенія между общимъ и частнымъ, между идеями и явленіями, между понятіями и воспріятіями, которое было свойственно Платону и отъ котораго послѣдній, несмотря на всѣ усилія, не могъ отречься даже и въ позднѣйшій періодъ своей жизни. Даже въ качествѣ цѣлепричины явленій идеи составляли особый міръ, существующій рядомъ (*παρά*) съ эмпирическимъ. Раздвоеніе (*χωρίζειν*) сущности

и явленій, бытія и возникновенія, представляетъ, паравнѣ съ нѣ-
 которыми діалектическими промахами, главный объектъ возраженій,
 которыя Аристотель дѣлаетъ противъ теоріи идей. Если Платонъ
 изъ общаго, которое познается въ понятіи, и частнаго, которое вос-
 принимается, сдѣлалъ два различныхъ міра, то все стремленіе Ари-
 стотеля направлено къ тому, чтобы устранить эту двойственность
 въ понятіи дѣйствительности и отыскать между идеей и явленіемъ
ту зависимость, которая превращаетъ познаніе черезъ посредство
 понятій въ объясненіе воспринимаемаго.

Отсюда для логики возникаетъ задача познать истинное со-
 отношеніе между общимъ и частнымъ, и потому эта основная
 форма логическаго мышленія, познанная еще Сократомъ, стано-
 вится центральнымъ фокусомъ всей аристотелевской логики.

Значеніе этого соотношенія выясняется еще и другимъ обра-
 зомъ. Если Аристотель и напелъ у своихъ предшественниковъ
 какія-нибудь предварительныя работы по теоріи науки, то такими
 работами были соображенія софистовъ объ (имѣвшемъ первоначально
 риторическій характеръ) искусствѣ доказательства и опроверженія.
 Но на вопросъ, какъ можно доказать что либо научнымъ образомъ,
 т.-е. такъ, чтобы доводы могли быть признаны всѣми и чтобы въ
 результатъ получилось лишь истинное познаніе, Аристотель нахо-
 дилъ лишь отвѣтъ, что это возможно только путемъ дедукціи
 частнаго изъ общаго. Научно доказывать означаетъ указать
 основанія для значенія утверждаемаго, и эти основанія могутъ
 быть найдены лишь въ общемъ, которому подчинено частное.

Отсюда возникало то своеобразное опредѣленіе, которое даетъ
 Аристотель понятію науки. Общее, идея, какъ истинное бытіе, со-
 ставляетъ причину явленій, и вмѣстѣ съ тѣмъ, слѣдовательно, то,
 изъ чего и посредствомъ чего можетъ быть понято и объяснено
 воспринятое явленіе. Наука должна показать, какъ изъ познаннаго
 въ формѣ понятія общаго вытекаетъ воспринятое частное. Общее
 же представляетъ, съ другой стороны, основаніе, при посредствѣ
 котораго и изъ котораго доказывається частное. Поэтому пониманіе
 и доказательство представляютъ собою одно и то же, а именно —
 дедукцію частнаго изъ общаго.

Въ понятіи дедукціи (*ἀπόδειξις*) концентрируется такимъ
 образомъ научная теорія Аристотеля: научное объясненіе явленій
 съ точки зрѣнія истиннаго бытія есть тотъ же самый логическій
 процессъ, какъ и научное доказательство, а именно дедукція дан-
 ныхъ воспріятія изъ общаго основанія ихъ. Объясненіе и доказа-
 тельство обозначаются однимъ и тѣмъ же словомъ „дедукція“, и
 истиннымъ доказательствомъ является то, которое беретъ за осно-
 ваніе подлежащаго доказательству реальную общую причину. За-

дача науки состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, чтобы обнаружить логическую необходимость, съ которой отдѣльныя явленія вытекаютъ изъ общихъ причинъ и отдѣльные приложенія (воспріятія) вытекаютъ изъ общихъ принциповъ (понятій).

Это, выработанное на метафизическихъ началахъ, опредѣленіе задачи науки испытало въ дальнѣйшемъ развитіи возрѣній Аристотеля значительное измѣненіе.

3. Ближайшая задача логики заключается, сообразно съ вышеизложеннымъ, въ точномъ уясненіи того, что, собственно, представляетъ собою дедукція, т.-е., съ одной стороны, доказательство, съ другой — объясненіе; другими словами, — въ характеристикахъ тѣхъ формъ, въ которыхъ мышленіе познаетъ зависимость частнаго отъ общаго. Эту теорію Аристотель развиваетъ въ синтетической послѣдовательности въ своемъ капитальномъ логическомъ трактатѣ „Аналитикѣ“, въ первой части которой говорится объ умозаключеніи, во второй — о дедукціи, доказательствахъ и пониманіи. Ибо при разложеніи мыслительной дѣятельности, въ которой состоитъ всякая дедукція, въ качествѣ простѣйшей основной формы получается дедукція одного предложенія изъ другого, т.-е. умозаключеніе (*συλλογισμός*).

Силлогистика (ученіе объ умозаключеніяхъ) сдѣлалась такимъ образомъ ядромъ аристотелевской логики: въ ней концентрируется все то, что Аристотель (какъ кажется, лишь въ самыхъ общихъ чертахъ) училъ о лежащихъ въ основаніи силлогизма формахъ мышленія; изъ нея же вытекаютъ всѣ его методологическія возрѣнія.

Основные черты этого ученія, составляющаго до сихъ поръ основу традиціонной логики, заключаются въ слѣдующемъ. Умозаключеніе есть дедукція одного сужденія изъ двухъ другихъ. Такъ какъ въ сужденіи высказывается понятіе (предикатъ) о другомъ понятіи (субъектѣ), то сужденіе вообще можетъ быть признано основательнымъ лишь въ томъ случаѣ, если о подлежащей доказательству зависимости между ними свидѣтельствуетъ третье, среднее понятіе (*μέσος*, *medius terminus*). Это третье понятіе должно имѣть какое либо соотношеніе съ двумя первыми, которыя должны быть, въ свою очередь, выражены въ двухъ сужденіяхъ, называющихся посылками или премиссами силлогизма (*πρότάσεις*). Умозаключеніе представляетъ собою умственный процессъ, въ теченіе котораго изъ отношенія, въ которомъ одно и то же понятіе находится къ двумъ другимъ понятіямъ, выясняется отношеніе этихъ обоихъ понятій другъ къ другу.

Изъ соотношеній, которыя возможны между понятіями, аристотелевская силлогистика, соотвѣтственно своей общей точкѣ зрѣнія,

сосредоточила свое вниманіе лишь на одномъ: на отношеніи подчиненія частнаго общему. Вопросъ для Аристотеля состоитъ лишь въ томъ, можетъ ли быть одно понятіе (субъектъ) подчинено другому (предикатъ) или нѣтъ? Силлогистика имѣетъ дѣло лишь съ познаніемъ тѣхъ формъ мышленія, посредствомъ которыхъ, при помощи промежуточнаго понятія, можетъ быть установлено, имѣетъ ли мѣсто подчиненіе одного понятія другому или нѣтъ? Этотъ вопросъ Аристотель разрѣшилъ прямо таки исчерпывающимъ образомъ, и въ этомъ состоитъ непреходящая заслуга его силлогистики, но точно также и граница ея значенія.

Соотвѣтственно своему воззрѣнію, Аристотель трактуетъ въ теоріи сужденія лишь о тѣхъ двухъ моментахъ, которые имѣютъ значеніе въ данномъ отношеніи: во-первыхъ, о количествѣ, опредѣляющемъ форму подчиненія субъекта предикату соотвѣтственно объему его и обусловливающимъ различіе общихъ, частныхъ и единичныхъ сужденій, и, во-вторыхъ, о качествѣ, которое зависитъ отъ того, утверждается ли это подчиненіе, или отрицается, благодаря чему между объемами обоихъ понятій устанавливается отношеніе связи или обособленія.

Поэтому виды (*σχηματῶν*, фигуры) умозаключеній сообразуются съ тѣмъ, какъ опредѣляется въ посылкахъ отношеніе подчиненія между понятіями. Соотношеніе это, съ внѣшней стороны, выражается въ различномъ значеніи средняго понятія въ обѣихъ посылкахъ, гдѣ оно можетъ явиться одинъ разъ субъектомъ, другой—предикатомъ или въ обоихъ случаяхъ чѣмъ-нибудь однимъ, т.-е., или субъектомъ, или предикатомъ. Первоначальнѣйшимъ и важнѣйшимъ изъ этихъ трехъ видовъ силлогизмовъ Аристотель называлъ совершенно правильно первый, такъ какъ субъектъ въ немъ подчиняется среднему понятію, и вмѣстѣ съ этимъ понятіемъ, въ объемъ котораго онъ входитъ, — предикату.

4. Но если умозаключеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ дедукція, доказательство и объясненіе опредѣляются подобнымъ образомъ, то въ результатѣ оказывается, что при помощи этой необходимой для науки дѣятельности могутъ быть выведены изъ общихъ предложеній лишь сужденія все болѣе и болѣе суживающіяся, т.-е., что путемъ дедукціи изъ посылокъ никогда нельзя получить сужденіе одинаковаго объема, одинаково общее, не говоря уже о болѣе общихъ. Своеобразная ограниченность античныхъ представленій о сущности мышленія, выражающаяся въ убѣжденіи, что мышленіе можетъ схватить и анализировать лишь то, что дано ему, по не въ состояніи создать ничего новаго, проглядываетъ, слѣдовательно, и въ аристотелевской логикѣ. А изъ этого непосредственно слѣдовало, что хотя дедуцирующая, доказывающая и разъясняющая

наука и могла принять посылку данного силлогизма за выводъ другого, болѣе общаго, но въ такомъ случаѣ ей приходилось исходить изъ посылокъ, которыя сами по себѣ не могли быть ни дедуцированы, ни доказаны, ни поняты, ни сведены къ среднимъ понятіямъ; истинность такихъ понятій, поэтому, непосредственна (*ἀμετα*), не можетъ быть выведена, недоказуема и непонятна. Всякая дедукція нуждается въ первоначальной послылкѣ, всякое доказательство — въ недоказуемомъ основаніи, всякое объясненіе — въ необъяснимо-данномъ.

Аподиктическая, доказывающая и объясняющая, дѣятельность науки имѣетъ такимъ образомъ свою границу: конечные доводы аргументаціи недоказуемы, конечныя причины объясненія необъяснимы. Отсюда слѣдуетъ, что для того, чтобы выполнить свою задачу, которая состоитъ въ объясненіи частнаго посредствомъ общаго, наука должна прежде всего изъ частнаго возстановить общее до той границы, когда дальнѣйшее доказательство и объясненіе становится невозможнымъ, вслѣдствіе того, что мы дошли до непосредственно достовѣрнаго, недоказуемаго и несобъяснимаго. Слѣдовательно, дедукціи, доказательству и объясненію, составляющимъ конечную цѣль науки, должно предшествовать изслѣдованіе отправныхъ пунктовъ дедукціи, конечныхъ доводовъ и высшихъ принциповъ объясненія. Направленную на выполнение этой задачи дѣятельность Аристотель называетъ діалектикой, ея основныя начала онъ изложилъ въ „Тоикѣ“.

Это изслѣдованіе началъ по самой природѣ своей не располагаетъ такой, „аподиктической“ достовѣрностью, какъ дедукція выводовъ изъ разъ установленныхъ началъ. Изслѣдованіе здѣсь исходитъ изъ добытыхъ путемъ воспріятія частныхъ понятій и изъ привычныхъ представленій (*ἐνδοξόν*) и ищетъ общее, изъ котораго затѣмъ доказывается и объясняется частное. Изслѣдованіе идетъ, такимъ образомъ, въ направленіи, обратномъ дедукціи, и въ противоположность къ послѣдней имѣетъ индуктивный, эпаногиическій характеръ. Тогда какъ дедукція изъ общаго нисходитъ къ частному, доказывая и объясняя его, изслѣдованіе восходитъ путемъ изысканія и гипотезы отъ частнаго къ общему. Только законченная наука „аподиктична“; наука создающаяся имѣетъ эпаногиическій характеръ.

Хотя во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Аристотель имѣетъ въ виду главнымъ образомъ сужденія, но въ связи съ ними точно также и понятія. Какъ выводится и доказывается сужденіе при помощи дедукціи изъ болѣе общаго, точно также можетъ быть выведено и понятіе посредствомъ прибавленія къ общему понятію, ближайшему высшему роду (*γένος*, genus), особаго признака (*διαφορά*, dif-

ferentia speciei): такой дедукцией понятія является опредѣленіе, дефиниція (*ὄρισμός*). Но точно также, какъ дедукція предложеній въ концѣ концовъ исходитъ изъ самыхъ общихъ посылокъ, которыя сами по себѣ не могутъ быть доказаны, дефиниція низшихъ понятій опирается на общія понятія, ускользающія отъ всякой дедукціи и объясненія: такія понятія, подобно высшимъ посылкамъ доказательства, тоже приходится разыскивать эпaгогически и, какъ кажется, конечныя послылки Аристотель считалъ поясненіями самыхъ общихъ понятій.

5. Между учебниками, оставленными Аристотелемъ, оба основныхъ логическихъ трактата, „Аналитика“ и „Топика“, являются наиболѣе законченными. Этимъ, можетъ быть, слѣдуетъ объяснить, что логическія требованія, которыя Аристотель предъявляетъ къ наукѣ, развиты съ такою ясностью и послѣдовательностью, тогда какъ дошедшія до насъ остальные части его системы далеко не удовлетворяютъ тѣхъ ожиданій, которыя возбуждаютъ общіе логическіе принципы Аристотеля.

Очевидно, что, установивъ ихъ, Аристотель долженъ былъ перейти къ точному указанію тѣхъ непосредственно очевидныхъ высшихъ предложеній или понятій, которыя составляютъ результатъ изслѣдованія и исходную точку доказательства и объясненія. Но ученіе Аристотеля не даетъ объ этомъ опредѣленныхъ указаній. Въ видѣ общаго закона онъ установилъ, въ качествѣ большей посылки всякой аргументаціи, лишь одинъ принципъ, — законъ противорѣчія, который онъ выразилъ отчасти въ чисто логической формѣ, что утвержденіе и отрицаніе одной и той же комбинаціи понятій взаимно уничтожаются, отчасти въ метафизическомъ парафразѣ, что одна и то же вещь не можетъ одновременно существовать и не существовать. При этомъ онъ, однако, обращаетъ вниманіе на то, что каждая область познанія имѣетъ свои собственные конечныя послылки, которыхъ онъ не приводитъ.

Что касается высшихъ понятій, то, не говоря объ указаніи на различіе отдѣльныхъ дисциплинъ, примѣняющееся и къ понятіямъ, Аристотель предлагаетъ на выборъ четыре принципа (*ἀρχαί*) метафизики или четыре категоріи, которыя онъ признаетъ основными формами сужденій о всемъ существующемъ.

Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло уже съ спеціальными частями его ученія.

§ 13. Система развитія.

Впечатлѣніе полпой новизны, которое производитъ логика Аристотеля при сравненіи со всѣми предшествовавшими явленіями

греческой науки, обуславливается главнымъ образомъ высоко-развитой способностью къ абстрактному мышленію, благодаря которой Аристотелю удалось обособить общія формы мышленія отъ всякаго возможнаго содержанія. Эту виртуозность абстрактнаго построенія понятій Аристотель проявляетъ во всѣхъ областяхъ своей научной дѣятельности, и если „отецъ логики“ сдѣлался философскимъ наставникомъ двухъ тысячелѣтій, то этимъ онъ обязанъ главнымъ образомъ точности, ясности и послѣдовательности своихъ опредѣленій. Онъ разрѣшилъ поставленную Сократомъ задачу и создалъ языкъ науки. Основные научныя понятія и выраженія, употребляемыя еще и теперь, формулированы первоначально Аристотелемъ.

Въ связи съ этой склонностью къ абстракціи находится то обстоятельство, что Аристотель разрѣшилъ при помощи понятія развитія основную проблему греческой философіи, которую можно формулировать въ вопросѣ, какъ слѣдуетъ представлять себѣ за смѣняющимся разнообразіемъ явленій истинное бытіе. Уже оба его великихъ предшественника сдѣлали попытку дать специальное опредѣленіе понятія бытія съ точки зрѣнія его содержанія. Демокритъ считалъ причиной явленій, отличной отъ нихъ самихъ, атомы и ихъ движеніе, Платонъ — идеи и ихъ цѣлепричинность; по опредѣленію же Аристотеля бытіе есть развивающаяся въ явленіяхъ сущность. Онъ отказался отъ мысли выставить причиной явленій что либо отличное отъ нихъ (другой міръ). Аристотель училъ, что познанное въ понятіи бытіе вещей не имѣетъ никакой другой реальности, кромѣ совокупности явленій, въ которыхъ оно осуществляется. Съ этой точки зрѣнія понятіе бытія (*οὐσία*) принимаетъ характеръ сущности (*τὸ τί ἦν εἶναι*), представляющей единственную причину ея отдѣльныхъ проявленій, но реальной только въ нихъ самихъ. Явленія становятся у Аристотеля реализаціей сущности. Таково то соотносительное понятіе, при помощи котораго Аристотель сгладилъ противоположность гераклитовской и элеатской метафизики.

1. Въ частности развитіе представляется Аристотелю соотношеніемъ формы и матеріи (*εἶδος μορφή — ὕλη*). Тогда какъ Платонъ призналъ міръ явленій смѣшеніемъ „неограниченнаго“ и „ограниченнаго“, Аристотель опирается на наблюденіе, что всякая вещь изъ міра явленій представляетъ собою оформленную матерію. Правда, эта матерія тоже не представляется ему опредѣленной по существу, но все же это не простое безразлично пустое пространство, а матеріальный субстратъ (*ὀπλοῦμενον*), а форма ея есть не только математическая граница, но точно также обусловленная сущностью фигура съ особымъ содержаніемъ. Матерія есть возмож-

ность того, что становится, благодаря оформленію, реальнымъ въ законченной вещи. Въ матеріи бытіе или сущность (*οὐσία*) имѣетъ такимъ образомъ лишь потенциальное значеніе, значеніе возможности (*δυνάμεις*, *potentia*), и только при содѣйствіи формы возможность эта становится дѣйствительностью (*ἐνεργεία*, *actu*). Смѣна явленій представляетъ собою тотъ процессъ, въ которомъ сущность изъ простой возможности переходитъ въ состояніе реализаціи. Сущность не имѣетъ, на ряду съ явленіемъ, какой либо иной, высшей, реальности и заключается лишь въ послѣдовательности явленій, при помощи которыхъ она реализуетъ свою собственную возможность. Общее реально только въ частномъ, частное же реально лишь потому, что въ немъ осуществляется общее.

Преобразуя такимъ образомъ теорію идей, Аристотель разрѣшаетъ основную проблему теоретической философіи грековъ: мыслить бытіе такъ, чтобы оно объясняло явленія. Всѣ точки зрѣнія греческой метафизики, начиная съ гилозоизма милетцевъ и кончая противорѣчивыми теоріями его обоихъ великихъ предшественниковъ, вошли въ это ученіе въ качествѣ отдѣльныхъ моментовъ: познаваемое въ понятіи бытіе есть общая сущность, переходящая во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, при посредствѣ формы, изъ возможности въ реальность, и процессъ этой реализаціи есть движеніе. Бытіе есть то, что реализуется въ смѣнѣ явленій. Это самое осуществленіе сущности въ явленіяхъ Аристотель и называетъ энтелехіей (*ἐντελέχεια*).

2. Центръ тяжести философіи Аристотеля лежитъ, слѣдовательно, въ этомъ новомъ понятіи смѣны явленій, какъ реализаціи сущности въ явленіи, и противоположность ея съ прежними ученіями состоитъ, поэтому, въ логической разработкѣ телеологіи, которая была для Платона лишь постулатомъ и которую онъ облекъ въ мифическую форму. Тогда какъ прежде метафизическое воззрѣніе считало основнымъ типомъ явленій механическое давленіе и толчекъ, Аристотель придалъ это значеніе развитію организмовъ и творческой дѣятельности человѣка. Изъ этихъ двухъ областей онъ бралъ свои примѣры, когда нужно было пояснить метафизическій характеръ явленій.

Однако соотношеніе формы и матеріи въ обоихъ видахъ цѣлесообразной послѣдовательности явленій не вполне одинаково, и это различіе оказываетъ вліяніе на развитіе основной мысли Аристотеля. Въ органическихъ явленіяхъ матерія и форма составляютъ, дѣйствительно, двѣ стороны одной и той же совершенно равной самой себѣ дѣйствительности, которыя могутъ быть разъединены только при помощи абстракціи; матерія внутренне сформирована уже въ зародышѣ, развитіе котораго вызываетъ проявленіе сущ-

ности. Напротивъ того, при художественной работѣ матеріаль, заключающій въ себѣ лишь возможность, существуетъ самъ по себѣ, и только цѣлесознательная дѣятельность художника придаетъ ему при посредствѣ движенія опредѣленную форму.

Въ этомъ послѣднемъ случаѣ развитіе можетъ быть разсматриваемо, слѣдовательно, съ точки зрѣнія четырехъ принциповъ: съ точки зрѣнія матеріи, формы, цѣли явленій и причины ихъ.

Напротивъ того, въ первомъ случаѣ остальные три принципа являются по отношенію къ матеріи лишь различными выраженіями одной и той же сущности, такъ какъ форма въ одинаковой мѣрѣ является причиной и слѣдствіемъ явленій.

Въ примѣненіи къ міропознанію это отношеніе формы и матеріи получаетъ двоякое опредѣленіе: съ одной стороны, единичныя вещи разсматриваются въ качествѣ самостоятельно реализующихся формъ, съ другой — въ ихъ отношеніи другъ къ другу, при чемъ однѣ изъ нихъ представляются матеріей, а другія формой. Оба эти приложенія основного принципа проходятъ черезъ всю систему Аристотеля и мѣстами такъ близко сталкиваются другъ съ другомъ, что только при помощи спеціальнаго разграниченія обоихъ удастся избѣжать кажущихся противорѣчій.

3. Въ первомъ отношеніи обнаруживается, что въ міровоззрѣніи Аристотеля, въ противоположность, какъ демокритовскому, такъ и платоновскому, истинно существующее есть опредѣленная въ самой себѣ, посредствомъ своей формы, единичная вещь. Поэтому каждая единичная вещь можетъ быть названа сущностью или субстанціей: *οὐσία*. Сущность развивается и реализуется въ отдѣльныхъ проявленіяхъ, изъ которыхъ складывается отчасти состояніе ея (*πάθη*); отчасти же — ея отношеніе къ другимъ вещамъ (*τὸ πρὸς τι*). Познаніе должно, поэтому, высказать о вещи то, что принадлежитъ ей (*τὰ συμβεβηκότα*). Обособленная вещь не можетъ служить для разъясненія какой-либо другой, т.-е. она можетъ быть въ предложеніи лишь подлежащимъ, а не сказуемымъ. Въ качествѣ такихъ видовъ проявленія субстанціи или возможныхъ о нихъ сужденій, категорій, Аристотель называетъ слѣдующія: количество (*ποσόν*), качество (*ποιόν*), отношеніе (*πρὸς τι*), мѣсто и время (*ποῦ, ποτέ*), дѣйствіе (*ποιεῖν*) и страданіе (*πάσχειν*) и, сверхъ того, положеніе (*κεῖσθαι*) и состояніе (*ἔχειν*). Эти категоріи (со включеніемъ субстанціи число ихъ достигнетъ 10), при группировкѣ которыхъ, можетъ быть, были приняты въ соображеніе и грамматическія наблюденія, представляютъ высшія родовыя понятія, подъ которыя могутъ быть подведены всѣ представленія. Однако, Аристотель не сдѣлалъ изъ

нихъ методическаго употребленія, и его ученіе о категоріяхъ, не говоря о выясненіи отношенія субстанціи къ ея выраженіямъ, не получило въ его метафизикѣ никакого приложенія.

Принимая во вниманіе рельефную разработку Аристотелемъ понятія субстанціи въ его логическомъ и метафизическомъ значеніи, на первый взглядъ можетъ показаться страннымъ, что онъ не указалъ никакого принципа, при помощи котораго можно бы было рѣшить, что такое представляютъ собою эти истинно существующія единичныя вещи въ его смыслѣ. Ясно только, что, съ одной стороны, не все то, что представляется наблюденію обособленнымъ отъ другихъ вещей, можетъ быть признано сущностью и что, съ другой стороны, Аристотель приписывалъ этотъ характеръ организованнымъ тѣламъ и отдѣльнымъ людямъ. Было бы въ духѣ его ученія предположить, что онъ только въ тѣхъ случаяхъ могъ говорить о „сущности“, когда причиной объединенія отдѣльныхъ признаковъ является внутренняя организація, когда познаніе этой сущности соотвѣтствуетъ задачѣ науки опредѣлять существующее посредствомъ общихъ понятій, такъ какъ непреходящая единичная вещь образуетъ родовое понятіе для всѣхъ его особыхъ, обнаруживающихся путемъ воспріятія, проявленій.

Но сократовско-платоновское воззрѣніе на задачу науки имѣло своимъ результатомъ то, что Аристотель призналъ сущность единичной вещи тѣмъ звеномъ, которое связываетъ ее съ ея родомъ. Если, по отношенію къ ея эмпирическимъ проявленіямъ и опредѣленіямъ, субстанція представляетъ общее, то, съ другой стороны, родъ (*γένος* или по платоновскому выраженію *εἶδος*) есть то общее, которое реализуется въ отдѣльныхъ субстанціяхъ. Здѣсь повторяется то же самое соотношеніе: родъ существуетъ только въ той мѣрѣ, поскольку онъ реализуется въ отдѣльныхъ вещахъ, какъ истинно существующая сущность, и отдѣльная вещь существуетъ лишь постольку, поскольку въ ней проявляется родъ. Потому-то родовыя понятія заявляютъ притязаніе на метафизическое значеніе быть сущностями (*οὐσίαι*). Вслѣдствіе этого понятіе субстанціи получаетъ у Аристотеля своеобразно дисгармонирующій двойной смыслъ. Субстанціи въ собственномъ смыслѣ этого слова суть логически опредѣленные отдѣльныя вещи, а другой родъ субстанцій (*δεύτεραι οὐσίαι*) составляютъ роды, которые въ такой же степени составляютъ сущность отдѣльныхъ вещей, какъ послѣднія — сущность воспринимаемыхъ явленій.

Научное познаніе имѣетъ, такимъ образомъ, своимъ объектомъ отчасти понятіе единичной вещи, отчасти же — родовое понятіе. Но хотя въ явленіяхъ, въ которыхъ реализуется какъ то, такъ и другое, можно найти многое, что непосредственно присуще понятію и

можетъ быть выведено изъ него (*συμβεβηκότα* въ узкомъ смыслѣ слова), но встрѣчается и многое такое, что совершенно чуждо понятію и проявляется лишь по винѣ матеріи, въ которой реализуется понятіе, и объ этомъ логически безразличномъ или „случайномъ“ (*συμβεβηκότα* въ обычномъ смыслѣ слова) по теоріи Аристотеля не существуетъ научнаго познанія. Аристотель, поэтому, принципиально отказался—и въ этомъ проявляется характеристическая граница античнаго изслѣдованія природы — отъ научнаго уразумѣнія законосообразной необходимости, съ которою все частное и специальное вытекаетъ изъ общаго, и объявилъ все частное и специальное *realiter* случайнымъ, нелогичнымъ, ограничивъ научное изслѣдованіе тѣмъ, что имѣетъ значеніе вездѣ и всегда (*καθ' ὅλου*) или, по крайней мѣрѣ, по большей части (*ἐπι τὸ πολὺ*).

4. Въ этомъ рѣшительно слѣдуетъ видѣть преклоненіе передъ традиціей, проявляющееся у Аристотеля еще и въ другомъ отношеніи. Если допустить именно соотношеніе матеріи и формы между различными вещами или родами вещей, изъ которыхъ каждая, въ качествѣ оформленной матеріи, сама по себѣ реальна, то подобное соотношеніе представляется непостояннымъ, такъ какъ то, что по отношенію къ низшему слѣдуетъ признавать формой, по отношенію къ высшему является матеріей. Въ этомъ смыслѣ понятіе развитія становится принципомъ метафизической классификацій вещей, сообразно ихъ значенію. Въ этой градаціи каждому роду вещей прилагается извѣстное метафизическое достоинство, и каждый родъ рассматривается какъ форма низшихъ родовъ и матерія высшихъ.

Эта система единичныхъ вещей и ихъ родовыхъ понятій имѣетъ, однако, свою нижнюю и свою верхнюю границу,—первую представляетъ простая матерія, вторую является чистая форма. Вполнѣ безформенная матерія, (*πρώτη ὄλη*), сама по себѣ, въ качествѣ простой возможности, конечно не реальна, она нигдѣ не можетъ существовать, не реализовавшись когда бы то ни было въ качествѣ формы. Но она въ то же время есть не просто несуществующее (платоновское *μη ὄν* или пустое пространство), а проявляющаяся въ реальномъ вліяніи причина (*τὸ ὄν ὁδὸν ἄγει*). Ея реальность сказывается въ томъ, что формы не вполнѣ реализуются въ единичныхъ вещахъ, что изъ нихъ исходятъ побочныя вліянія (*παράφασ*), которыя находятся внѣ всякой связи или въ противорѣчьи съ цѣлесознательной формой. Матерія служитъ такимъ образомъ причиной того, что формы реализуются только по возможности (*κατὰ τὸ δυνατόν*), изъ нея происходитъ логически неопредѣленное (*συμβεβηκόσ*) или случайное (*αὐτόματον*), незаконное и

безцѣльное въ природѣ. Поэтому аристотелевское ученіе (подобно Платону въ „Филебѣ“) различаетъ между цѣлепричинами ($\tau\acute{o} \sigma\upsilon \xi\nu\epsilon\mu\alpha$) и механическими причинами ($\tau\acute{o} \epsilon\acute{\xi} \alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\varsigma$); первыя суть формы, реализирующіяся въ матеріи, послѣднія имѣютъ своей основой матерію, которая обнаруживаетъ побочныя и обратныя вліянія. Такимъ образомъ смѣну міровыхъ явленій Аристотель уподобляетъ дѣятельности скульптора, встрѣчающаго въ неблагоприятномъ матеріалѣ границу своего творческаго замысла. Хотя этотъ матеріалъ, поскольку идея вообще можетъ быть воплощена въ немъ, и сроденъ идеѣ, но въ то же время онъ представляетъ нѣчто чуждое ей и самостоятельное, такъ какъ при осуществленіи художественнаго замысла онъ является препятствіемъ. Отъ этого дуализма цѣлесообразности формы и противодѣйствія матеріи античная философія не сумѣла избавиться: съ телеологическимъ міросозерцаніемъ у нея соединялась наивная добросовѣстность наблюденія, которая не позволяла ей забыть о безцѣльной и противной всякимъ цѣлямъ необходимости, обнаруживающейся въ явленіяхъ дѣйствительности.

5. Наоборотъ, понятіе чистой формы непосредственно соединяется съ понятіемъ истинной дѣйствительности, и потому разумѣется сама собой, что она, не нуждаясь ни въ какой матеріи, представляетъ сама по себѣ высшую дѣйствительность. Допущеніе же такой чистой формы въ системѣ Аристотеля необходимо потому, что матерія, въ качествѣ просто возможнаго, не содержитъ въ себѣ принципа движенія или явленій. Хотя въ системѣ развитія, концентрирующейя вокругъ понятія самореализующейся сущности, не можетъ быть и рѣчи о началѣ движенія во времени, такъ какъ движеніе должно быть столь же вѣчно, какъ и само бытіе, въ существеннымъ признакамъ котораго оно принадлежитъ; но въ бытіи должно быть указано то, что составляетъ причину движенія. Такой причиной является вездѣ воздѣйствіе формы на матерію, въ которомъ Аристотель по отношенію къ единичнымъ вещамъ различаетъ два момента: влеченіе матеріи сформироваться и исходящее изъ самой формы цѣлесообразное движеніе. Поскольку же форма сама приводится въ движеніе, ее нужно разсматривать въ качествѣ матеріи для высшей формы, и такъ какъ о послѣдней можно сказать опять - таки тоже самое, то движеніе осталось бы непонятнымъ, еслибъ первымъ звеномъ въ цѣпи движенія не была чистая форма, которая находится внѣ движенія. Перводвижущее ($\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\upsilon \kappa\iota\omicron\upsilon\beta\omicron\upsilon$) само по себѣ недвижимо. При его воздѣйствіи на матерію обнаруживается, вслѣдствіе этого, лишь первый изъ двухъ названныхъ моментовъ; оно дѣйствуетъ не въ силу собственной дѣятельности, а вслѣдствіе того, что абсолютная реаль-

ность возбуждаетъ въ матеріи влеченіе уподобиться ему, — не какъ механическая, а какъ чистая цѣлепричина (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον οὐ κινούμενον*).

Перводвижущее или чистая форма означаетъ такимъ образомъ въ аристотелевской метафизикѣ тоже самое, какъ идея добра въ платоновской, и ей одной Аристотель приписываетъ всѣ предикаты платоновской идеи: она вѣчна, неизмѣнна, неподвижна, совершенно самостоятельна, обособлена (*χωριστὸν*) отъ всего остального, нематеріальна и при томъ составляетъ причину всего происходящаго. Она есть совершенное бытіе (*ἐνέργεια*), въ которомъ всякая возможность превратилась въ дѣйствительность, высшее и лучшее изъ всѣхъ существованій (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*) — она есть Божество.

Установленная такимъ образомъ въ своихъ соотношеніяхъ, высшая сущность характеризуется Аристотелемъ и со стороны содержанія: такой высшей сущностью, не считающейся ни съ какой возможностью, сосредоточенной въ самой себѣ дѣятельностью (*actus purus*) можетъ быть только мышленіе, не то мышленіе, которое направлено на отдѣльные предметы и ихъ измѣнчивыя состоянія, а занятое исключительно самимъ собой и своею вѣчною сущностью чистое мышленіе, не предпосылающее никакого иного объекта, кромѣ самого себя, и имѣющее самого себя вѣчно неизмѣннымъ своимъ содержаніемъ; это — мышленіе мышленія (*νόησις νοήσεως*) другими словами — самосознаніе.

Эти понятія имѣютъ огромное всемірно-историческое значеніе. Съ одной стороны, въ нихъ формулируется и получаетъ научное обоснованіе монотеизмъ, съ другой — монотеизмъ переходитъ у Аристотеля изъ пантеистической формы, которую онъ имѣлъ у Ксенофона и даже еще у Платона, въ форму деистическую. На ряду съ этой трансцендентностью, ученіе, что Богъ есть абсолютный духъ, характеризуется еще и тѣмъ, что нематеріальное, безплотное бытіе отождествляется въ немъ съ духовнымъ. Монотеизмъ духа представляетъ зрѣлый плодъ греческой науки.

При этомъ понятіе божественной духовности имѣетъ чисто интеллектуалистическій характеръ: сущность ея представляетъ исключительно сосредоточенное въ самомъ себѣ мышленіе. Всякая дѣятельность, всякія проявленія воли направлены на совершенно отличный отъ дѣятельнаго субъекта объектъ, представляющій собою матерію. Божественный духъ, въ качествѣ чистой формы, не нуждается ни въ какомъ объектѣ, онъ довольствуется самимъ собой, и его самопроизвольное знаніе (*θεωρία*), не имѣющее иной цѣли, кромѣ самого себя, есть его вѣчное свойство. Онъ управляетъ міромъ не посредствомъ своего движенія или своей дѣятель-

ности, а благодаря любви міра къ нему: міръ и все происходящее въ немъ имѣетъ своимъ источникомъ любовь къ Богу.

6. Матерія (представляющая собою лишь возможное) есть то, что приводится въ движеніе, не возбуждая его самостоятельно; Богъ же (какъ исключительно реальное начало) есть то, что приводитъ въ движеніе, не будучи движимо; а между Богомъ и матеріей расположенъ цѣлый рядъ вещей, которыя одновременно испытываютъ и вызываютъ движеніе, совокупность которыхъ Аристотель обозначаетъ именемъ природы ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$; по современному выраженію, слѣдовательно — міръ). Природа есть, такимъ образомъ, единая жизненная организація, въ которой матерія, развиваясь въ цѣломъ рядѣ формъ все выше и выше, приближается къ спокойному бытію божества и, уподобляясь ему, по возможности воспринимаетъ его.

При этомъ градація вещей, въ установленіи которой состоитъ аристотелевская философія природы, обнаруживаетъ двойной масштабъ метафизической квалификаціи; она производится въ двухъ совершенно различныхъ порядкахъ, которые только въ концѣ получаютъ, хотя и соответствующее основнымъ понятіямъ системы, но тѣмъ не менѣ неожиданное объединеніе.

Въ понятіи божества объединяются, по мнѣнію Аристотеля, въ качествѣ его главныхъ характеристическихъ признаковъ, атрибуты сосредоточеннаго въ самомъ себѣ и вѣчно равнаго самому себѣ существованія ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$) и духовности или разумности ($\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$). Поэтому отдѣльныя „формы“ природы занимаютъ тѣмъ болѣе высокое мѣсто, чѣмъ полнѣе онѣ воплощаютъ въ себѣ то и другое изъ этихъ высшихъ свойствъ. Въ одномъ направленіи вереница явленій восходитъ отъ безпорядочной смѣны земныхъ событій къ вѣчно-равномѣрному движенію звѣздъ, въ другомъ направленіи, начинаясь съ механической перемѣны мѣста, она завершается дѣятельностью души и ея наиболѣе цѣннымъ проявленіемъ, разумнымъ познаніемъ, и оба ряда имѣютъ одну и ту же конечную цѣль лишь постольку, поскольку находящіяся въ равномѣрномъ движеніи созвѣздія являются высшими духовными организаціями, разумнѣйшими духами.

7. Въ первомъ отношеніи Аристотель воспроизвелъ старопифагорейское противоположеніе земнаго и небеснаго міра, присоединивъ къ нему антропологическія воззрѣнія Платона. Побѣдоносному вліянію его философіи слѣдуетъ приписать, что болѣе зрѣлыя представленія позднѣйшихъ пифагорейцевъ, несмотря на подтвержденіе ихъ астрономами послѣдующаго времени, въ древности не получили признанія. Подобно тому, какъ вселенная имѣетъ совершеннѣйшую, вездѣ равную форму, а именно форму шара, со-

вершинѣйшимъ между всѣми родами движенія является непрерывное кругообразное движеніе. Такое движеніе свойственно эфиру, небесному элементу, изъ котораго состоятъ созвѣздія и прозрачныя сферическія оболочки, окружающія движущіеся съ неизмѣнной равномерностью міры: съ абсолютной неизмѣнностью (всего болѣе приближающейся къ божественному бытію) вращаются неподвижныя звѣзды, затѣмъ планеты, солнце и луна, кажущіяся уклоненія которыхъ отъ кругообразнаго движенія объяснялись при помощи сложной теоріи вложенныхъ одна въ другую сферъ, разработанной близкимъ къ академіи астрономомъ Эвдоксомъ и его ученикомъ Калиппомъ. Сами же созвѣздія были въ глазахъ Аристотеля существами, одаренными сверхчеловѣческимъ разумомъ, воплощенными божествами; они представлялись ему въ видѣ чистыхъ, уподобляющихся божеству формъ, которыя оказываютъ цѣлесообразно разумное вліяніе на низшій міръ земной жизни. Эта мысль явилась исходнымъ пунктомъ средневѣковой астрологіи.

Низшія формы земнаго существованія состояются изъ четырехъ (эмпедокловскихъ) элементовъ, которые характеризуются стремленіемъ къ прямолинейному движенію. Послѣднее включаетъ въ себѣ противоположность двухъ направленій, центробѣжнаго, свойственнаго огню, и центростремительнаго, присущаго землѣ; въ меньшей степени первое свойственно воздуху, второе — водѣ, и вслѣдствіе этого спокойная въ цѣломъ срединная масса, какою является наша земля, сформирована такимъ образомъ, что земную толщу облегаютъ сначала вода, а затѣмъ воздухъ, тогда какъ огонь стремится къ звѣздному міру. Что же касается измѣнчивыхъ соединеній, въ которыя вступаютъ эти четыре элемента, то они воплощаютъ въ себѣ несовершенное, бессмысленное, случайное начало земнаго міра; безразличное сосуществованіе и противодѣйствіе матеріи здѣсь сильнѣе, чѣмъ въ небесной сферѣ, гдѣ безпрепятственно осуществляется съ математической точностью круговое движеніе.

8. Въ измѣненіяхъ же земнаго міра механическія, химическія и органическія явленія связаны другъ съ другомъ такимъ образомъ, что высшее всегда обусловливается низшимъ. Безъ перемѣны мѣста (*φώρα* или *κίνησις* въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова) было бы невозможно качественное превращеніе (*ἀλλοίωσις*), а безъ качественного превращенія, въ свою очередь, невозможно превращеніе органическое, состоящее въ развитіи и замираніи (*αὔξησις* — *φθίσις*). Но въ то же время высшая форма никогда не представляетъ простого продукта низшей, а есть нѣчто самостоятельное, дающее низшему цѣлесообразное приложеніе.

Отсюда возникаетъ важное принципиальное разногласіе Арис-

тотеля съ Демокритомъ, спеціальныя естественно-научныя изслѣдованія котораго онъ весьма цѣнилъ, часто пользовалъ ими и ссылаясь на нихъ. Аристотель протестуетъ противъ дѣлаемой также и Платономъ попытки сведенія всѣхъ качественныхъ различій къ количественнымъ; онъ отвергаетъ метафизическое противопоставленіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ, признавая за послѣдними такую же или даже высшую степень реальности. И въ вереницѣ „формъ“ внутренніе логическіе признаки кажутся ему, очевидно, гораздо цѣннѣе внѣшнихъ, допускающихъ математическое опредѣленіе. Попытка Демокрита свести всѣ качественныя различія къ количественнымъ встрѣтила себѣ въ лицѣ Аристотеля побѣдоноснаго противника. Острый логическій умъ Аристотеля понималъ, что невозможно развить аналитически изъ количествъ качества, что качество (какимъ бы органомъ чувства оно ни воспринималось) есть нѣчто новое и что всякія различія количественныхъ отношеній служатъ лишь поводомъ къ обособленію качества.

9. Такого же мнѣнія Аристотель совершенно послѣдовательно придерживался о соотношеніи душевной и тѣлесной дѣятельности: послѣдняя есть, по его ученію, лишь матерія, для которой первая доставляетъ формы. О зависимости психическихъ отъ фізіологическихъ функцій, которую, по примѣру древнѣйшихъ метафизиковъ, признавалъ Демокритъ и отчасти (въ „Тимей“) даже Платонъ, у Аристотеля нѣтъ и рѣчи. Для него душа есть энтелехія тѣла, т.-е. реализующаяся въ движеніяхъ и измѣненіяхъ организма форма. Душа есть цѣлесообразная причина тѣлесной организаціи и тѣлеснаго движенія: безплотная по своей сущности, она реальна лишь въ качествѣ движущей тѣло и управляющей имъ силы.

Но и душевная жизнь подраздѣляется, по ученію Аристотеля, на отдѣльныя наслоенія, изъ которыхъ каждое является матеріей для наслоенія, стоящаго выше. Низшая форма органической жизни есть растительная душа (*φρῦτικόν*), которая формируетъ механическія и химическія измѣненія въ цѣлесообразныя функціи ассимиляціи и размноженія. Этими чисто фізіологическими проявленіями жизненной силы исчерпывается душа растений. Въ царствѣ животныхъ къ ней присоединяется животная душа, отличительными признаками которой являются способность къ самостоятельному передвиженію (*κίνητικόν κατὰ τόπον*) и чувство (*αἰσθητικόν*).

Цѣлесообразное самостоятельное движеніе животнаго тѣла обусловливается побужденіями (*ἄρεξις*), которыя возникаютъ въ формѣ стремленій или отвращенія на почвѣ чувства наслажденія и страданія. А эти чувства предпосылаютъ, въ свою очередь, представленіе ихъ объекта и связаны въ то же время съ сознаниемъ, что этотъ объектъ заслуживаетъ вниманія или отвращенія. Свой-

ственное всей греческой психологii убѣжденіе въ зависимости всѣхъ желаній отъ представленій у Аристотеля столь сильно, что онъ сопоставляетъ это соотношеніе съ логическимъ соотношеніемъ сужденія и умозаключенія. Утвержденіе и отрицаніе существуетъ, по его мнѣнію, и въ сферѣ человѣческихъ поступковъ, равно какъ и дедукціи отдѣльныхъ поступковъ изъ общей цѣли.

Очагомъ всей животной психической жизни является чувство. Въ фیزیологической психологii, къ области которой оно принадлежитъ, Аристотель обстоятельно воспользовался всѣми свѣдѣніями и теоріями, которыя онъ могъ почерпнуть по этому вопросу у своихъ предшественниковъ, въ особенности у Демокрита; при этомъ онъ устранилъ общую недостаточность всѣхъ прежнихъ ученій, придавъ въ процессѣ возникновенія воспріятія болѣе значительную роль душевной дѣятельности. Не довольствуясь старой теоріей, учившей, что воспріятіе состоитъ во взаимодействіи субъекта и объекта, онъ указалъ на единство сознанія (*μεσότης*), благодаря которому животная душа связываетъ отдѣльныя воспріятія различныхъ чувствъ въ общія воспріятія и отмѣчаетъ при этомъ соотношенія числа, положенія и движенія. Такимъ образомъ, помимо отдѣльныхъ чувствъ, необходимо допустить еще общее чувство (*κοινὸν αἰσθητήριον*), которое становится затѣмъ, въ силу того обстоятельства, что воспріятія превращаются въ представленія (*φαντασῆαι*), очагомъ воспоминанія, какъ произвольнаго (*μνήμη*), такъ и произвольнаго (*ἀνάμνησις*), и вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ нашего знанія о насъ самихъ.

10. Но растительная и животная душа образуютъ въ чловѣкѣ лишь матерію для реализаціи свойственной ему формы: разума (*νοῦς διανεσθηταί*). Благодаря его вліянію, влеченіе (*ὄρεξις*) превращается въ волю (*βούλησις*), а представленія въ познаніе (*ἐπιστήμη*). Последнее присоединяется ко всѣмъ психическимъ актамъ, развивающимся изъ воспріятія также и у животныхъ, какъ нѣчто новое и высшее („извнѣ“, *θόραθεν*), но можетъ существовать лишь вмѣстѣ съ этими актами и реализуется только въ нихъ. Это соотношеніе Аристотель выразилъ въ томъ, что чистую разумную дѣятельность онъ назвалъ дѣятельнымъ разумомъ (*νοῦς ποιητικός*), а тотъ матеріалъ, который доставляется разуму въ видѣ воспріятій жизнью, а затѣмъ обрабатывается и оформляется имъ, — страдательнымъ разумомъ (*νοῦς παθητικός*).

Сообразно съ этимъ, „страдательный“ разумъ обозначаетъ, обуславливающуюся задатками отдѣльнаго чловѣка и его личнымъ опытомъ, индивидуальную форму проявленія, а „дѣятельный“ разумъ — чистое, общее всѣмъ индивидуумамъ, принципиальное единство разума. Одинъ только онъ не рождается и не умираетъ, тогда

какъ первый раздѣляетъ судьбу индивидуумовъ, въ которыхъ онъ проявляется. Личное безсмертіе становится вслѣдствіе этого не менѣе проблематичнымъ, чѣмъ въ платоновскомъ „Тимеѣ“, гдѣ оно тоже прилагается лишь „разумной“, т.-е. совершенно равной себѣ, лишенной индивидуальности „части“ души. Ясно, что рѣчь здѣсь идетъ уже не объ эмпирической психологіи, а о такихъ ученіяхъ, которыя вытекаютъ изъ всей систематической связи цѣлаго ученія вслѣдствіе этическихъ и гносеологическихъ постулатовъ его.

11. Въ понятіи разума, какъ формы, свойственной человѣческой душѣ, Аристотель намелъ руководящую нить для рѣшенія этической проблемы, котораго безуспѣшно доискивался еще Платонъ. Счастіе человѣка (εὐδαιμονία), которое Аристотель тоже считаетъ высшей цѣлью всѣхъ стремленій (τέλος), зависитъ, правда, отчасти отъ внѣшней судьбы: оно можетъ быть полнымъ только въ томъ случаѣ, если судьба доставляетъ зависящія отъ нея блага. Но этика трактуетъ только о томъ, что имѣется въ нашемъ распоряженіи (τὰ ἐφ' ἡμῖν), только о томъ счастьѣ, которое человѣкъ можетъ получить благодаря своей дѣятельности (πρακτὸν ἀγαθόν). Каждое существо можетъ быть счастливо, только проявляя свою индивидуальность и свойственную ей дѣятельность; слѣдовательно, человѣкъ можетъ стать счастливымъ только посредствомъ разума. Добродѣтель человѣка есть, такимъ образомъ, то свойство (ἕξις), которое дѣлаетъ его способнымъ къ разумной дѣятельности: это свойство развивается изъ его природныхъ задатковъ и имѣетъ своимъ результатомъ удовлетвореніе, чувство наслажденія.

Какъ въ животной душѣ слѣдуетъ различать влеченіе и воспріятіе, точно также и разумъ проявляется отчасти въ разумныхъ поступкахъ, отчасти въ разумномъ мысленіи, въ нравственномъ укладѣ (ἦθος) человѣка съ одной и въ его представленіяхъ (αἰσθητικὰ, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова) съ другой стороны. Отсюда слѣдуетъ, что достоинства разумнаго человѣка заключаются въ этическихъ и діаноэтическихъ добродѣтеляхъ.

12. Этическія добродѣтели вырабатываются благодаря воспитанію воли, которое приучаетъ человѣка дѣйствовать сообразно здравому смыслу (φρόνησις—ὀρθὸς λόγος). Благодаря имъ, человѣкъ становится способнымъ слѣдовать въ своихъ рѣшеніяхъ указаніямъ практическаго разума, т.-е. соображеніямъ о томъ, какъ должно поступить. Въ этомъ ученіи Аристотель—явно опираясь на факты этической жизни—покидаетъ точку зрѣнія Сократа, не въ томъ смыслѣ конечно, чтобы онъ призналъ психологическую независимость воли отъ познанія, а въ томъ, что онъ отбрасываетъ мнѣніе, будто намѣренія, имѣющія своимъ источникомъ сообра-

жепія разума, безусловно могутественнѣ тѣхъ порывовъ, которые обусловливаются недостаточными познаніями. Такъ какъ опытъ нерѣдко удостовѣряетъ противное, то человекъ долженъ приобрести путемъ упражненія то самообладаніе (*ἐγκράτεια*), которое даетъ силу слѣдовать указаніямъ разума даже наперекоръ влеченію.

Такъ какъ этическая добродѣтель создается въ общемъ наклонностями, разсудкомъ и привычкой, то отдѣльныя добродѣтели различаются въ зависимости отъ того, къ какой сторонѣ человеческой жизни онѣ относятся. Систематическаго изслѣдованія о нихъ Аристотель намъ не оставилъ, но отдѣльныя добродѣтели онъ трактуетъ подробно и въ высшей степени остроумнымъ образомъ. Общій принципъ при этомъ тотъ, что разумное соображеніе вездѣ найдетъ надлежащую середину между неразумными крайностями, къ которымъ влекутъ естественныя склонности. Такъ, напр., храбрость есть надлежащая середина между трусостью и дерзостью и т. д. Особенно подробно онъ говоритъ о дружбѣ, какъ общемъ стремленіи ко всему хорошему и прекрасному и, съ другой стороны, — о справедливости, какъ основѣ политическаго общежитія.

13. Ибо Аристотель, подобно Платону, былъ убѣжденъ, что нравственное достоинство человека, такъ какъ оно всегда обнаруживается въ общественной средѣ, можетъ вполне проявляться лишь въ общественной жизни; для него, поэтому, тоже не существуетъ совершенной нравственности внѣ государства, существенной задачей котораго Аристотель считалъ образованіе гражданъ. Но, подобно тому, какъ у отдѣльнаго человека добродѣтель опирается на природныя задатки, точно также и политическія отношенія Аристотель разсматриваетъ съ той точки зрѣнія, что осуществленіе этой высшей задачи государства зависитъ отъ историческихъ условій.

Всякая государственная конституція хороша, если правительство видитъ свою высшую цѣль въ благѣ народа, и всякая конституція плоха, если это не такъ. Слѣдовательно, достоинство конституціи не опредѣляется ея внѣшнею формою, которая зависитъ отъ числа правителей; едновластіе можетъ быть хорошо въ качествѣ монархіи (*βασιλεία*) и дурно въ качествѣ тираниі (*τυραννίς*); господство немногихъ можетъ быть хорошо въ качествѣ аристократіи образованія и убѣжденія, но плохо въ формѣ олигархіи рожденія или богатства; народовластіе хорошо въ формѣ управляемой законами республики (*πολιτεία*) и дурно при анархіи черни (*δημοκρατία*). Эти воззрѣнія Аристотеля обнаруживаютъ глубокое пониманіе политической жизни. Въ нихъ резюмируются результаты греческой исторіи, и на основаніи ихъ Аристотель даетъ историко-философское освѣщеніе необходимости, съ ко-

торой совершается процессъ измѣненія и развитія государственныхъ формъ.

Послѣ всего сказаннаго понятно, что у Аристотеля не могло появиться и мысли о томъ, чтобы нарисовать въ деталяхъ, по примѣру Платона, идеальный государственный строй: онъ удовольствовался критическимъ выдѣленіемъ тѣхъ особенностей, которыя оказались въ отдѣльныхъ государствахъ благопріятными для выполнения общей задачи государства. При этомъ онъ присоединяется къ платоновскому требованію передачи воспитанія государству; этическое сообщество должно само заботиться о подготовленіи элементовъ своей будущей устойчивости, и задача воспитанія состоитъ въ томъ (на этомъ мѣстѣ отрывокъ политики обрывается), чтобы вывести человѣка съ помощью облагораживающихъ искусствъ изъ состоянія первобытной грубости и дать ему нравственное и интеллектуальное образованіе.

14. Къ практическимъ приложеніямъ разума (*λογιστικόν*) въ широкомъ смыслѣ слова Аристотель, на ряду съ „дѣятельностью“, (*πραξις*), причислялъ также и „творчество“ (*ποιεῖν*); но между этой творческой дѣятельностью, воплощающейся въ искусствѣ, и дѣлами повседневной жизни онъ призналъ столь глубокое различіе, что науку объ искусствѣ, поэтическую философію, онъ ставилъ на ряду съ теоретической и практической, въ качествѣ третьей категоріи. Отъ этой поэтической философіи, кромѣ реторики, до насъ дошелъ лишь извѣстный подъ названіемъ „Поэтики“ отрывокъ теоріи поэзіи, которая хотя и исходитъ изъ опредѣленной сущности искусства, но въ своей спеціальной области даетъ лишь основы теоріи трагедіи. При этомъ обнаруживаются столь своеобразныя отношенія этой науки объ искусствѣ къ двумъ остальнымъ отраслямъ философіи, что включеніе ея въ границы какой либо другой представляется, дѣйствительно, весьма затруднительнымъ.

Искусство есть воспроизводящее творчество; отдѣльные виды искусства различаются между собою, какъ въ отношеніи того, что они воспроизводятъ, такъ и въ томъ, какъ они воспроизводятъ. Объектами поэтическаго искусства являются люди и ихъ поступки; средства, которыми располагаетъ поэзія, суть рѣчь, ритмъ и гармонія. Что касается спеціально трагедіи, то она изображаетъ значительное дѣяніе въ непосредственномъ осуществленіи его говорящими и дѣйствующими людьми.

Но цѣль всего этого подражательнаго изображенія—этическая: аффекты человѣка, а въ трагедіи въ особенности страхъ и состраданіе, должны быть до такой степени напряжены, чтобы результатомъ ихъ возбужденія явилось очищеніе души (*κάθαρσις*) отъ этихъ аффектовъ.

Объ этой теоріи, приобрѣвшей впоследствии большое значеніе, и объ обширной литературѣ по этому вопросу ср. А. Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles (1876).

Эта цѣль достигается, однако, такимъ образомъ, что въ художественномъ изображеніи все частное воспроизводится не въ качествѣ такового, а въ своей общей сущности. Подобно наукѣ, искусство имѣетъ своимъ объектомъ общее въ его частныхъ проявленіяхъ; оно даетъ извѣстнаго рода познаніе и доставляетъ, благодаря этому, присущее познанію наслажденіе.

15. Высшей ступени своего развитія разумная сущность человѣка достигаетъ въ познаніи; діанозитическія добродѣтели стоятъ выше всѣхъ другихъ и однѣ только доставляютъ человѣку полное счастье. При этомъ дѣятельность теоретическаго разума (*ἐπιστημονικόν*) направлена на непосредственное усвоеніе тѣхъ, заключающихся въ понятіяхъ и сужденіяхъ, высшихъ истинъ, къ которымъ приводитъ лишь индуктивное изслѣдованіе и изъ которыхъ беретъ начало всякая дедукція.

Познаніе же этихъ высшихъ истинъ, полное проявленіе „дѣятельнаго разума“ въ человѣкѣ, Аристотель называетъ „созерцаніемъ“ (*θεωρία*). И въ этомъ созерцаніи высшей истины человѣкъ становится причастнымъ къ чистому размышленію о томъ, въ чемъ состоитъ сущность Божества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ вѣчному блаженству божественнаго самосознанія. Ибо это „созерцаніе“, существующее лишь ради себя самого, свободное отъ всякихъ постороннихъ цѣлей, — это безстрастное углубленіе въ созерцаніе высшей истины есть высшее и лучшее блаженство.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ЭЛИНСКО-РИМСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Общая литература указана въ первой главѣ.

Со времянь Аристотеля греческая культура теряетъ свое національную обособленность и присоединяется къ общему движенію, которое объединило обитавшіе на берегахъ Средиземнаго моря народы въ общей культурной жизни. Въ греческихъ государствахъ, основанныхъ преемниками Александра Македонскаго, этотъ процессъ начался сліяніемъ греческаго и восточнаго міровоззрѣнія; въ римской имперіи онъ нашелъ свое внѣшнее, въ христіанствѣ— свое внутреннее завершеніе: эллинизмъ, романизмъ, христіанство— таковы тѣ этапы, черезъ которые прошло развитіе міровой культуры.

Но духовно-господствующимъ элементомъ въ этомъ объединеніи была греческая наука, и въ этомъ состоитъ ея всемірно-историческое значеніе. Она сдѣлалась, подобно греческому искусству, обще-культурнымъ достояніемъ древности; къ ней примыкали неизмѣнно высшія культурныя стремленія народовъ, и она сдѣлалась формирующей силой всѣхъ народныхъ стремленій и идеаловъ. Греческая нація купила это выполненіе своей культурной задачи цѣною утраты политической самостоятельности и національной обособленности: разсѣявшись по всему свѣту, греки стали учителями міра.

При такомъ расширеніи исторической арены въ греческой наукѣ произошло обособленіе элементовъ, которые были до того времени объединены въ ней. Ея исходной точкой былъ чисто-теоретическій интересъ, нашедшій себѣ яркое выраженіе въ личности и ученіи Аристотеля; но съ теченіемъ времени съ нимъ слился интересъ практической, съ точки зрѣнія котораго наука представ-

лялась источникомъ жизненныхъ убѣжденій. Въ философіи Платона оба эти элемента слились нераздѣльно. Но теперь они разъединяются.

Научное мышленіе, достигшее въ аристотелевской логикѣ своего самопознанія, установило рядъ основныхъ понятій, при помощи которыхъ можно было разобраться во всемъ разнообразіи явленій. Противоположныя формулы міропониманія нашли себѣ выраженіе въ обширныхъ системахъ и, благодаря этому, были установлены прочныя рамки для спеціальнаго изслѣдованія. Насколько успѣшной была дѣятельность греческой науки по отношенію къ разработкѣ принциповъ раньше, несмотря на скудость спеціальныхъ познаній, настолько же ослабѣлъ теперь метафизическій интересъ и метафизическая концентрація мышленія.

Вслѣдствіе этого теоретическое изслѣдованіе перешло въ область спеціальныхъ вопросовъ; характерной чертой эллино-римскаго періода является развитіе учености и спеціальныхъ наукъ. Вступая въ одну изъ большихъ школъ, человѣкъ науки пріобрѣталъ законченное міровоззрѣніе и прочную опору для разработки отдѣльныхъ вопросовъ и спеціальныхъ проблемъ, которыми онъ интересовался. Равнодушіе къ общимъ метафизическимъ теоріямъ усиливалось еще и отъ того, что плодотворное изслѣдованіе въ спеціальныхъ областяхъ, расширеніе фактическаго знанія и пониманіе зависимости конкретныхъ явленій могло развиваться независимо отъ разногласій метафизическихъ системъ. Раздѣленіе проблемъ, установленное въ ученіи Аристотеля и примѣненное въ его школѣ, вело къ спеціализаціи, и потому руководимое чисто теоретическимъ интересомъ изслѣдованіе обращается въ эллино-римскую эпоху главнымъ образомъ къ спеціальнымъ наукамъ. Великіе ученые позднѣйшаго періода древней исторіи хотя и состояли въ болѣе или менѣе свободныхъ отношеніяхъ къ той или другой школѣ, но въ метафизическихъ вопросахъ были индифферентны. Этимъ объясняется, что научный вкладъ этой эпохи, по отношенію къ разработкѣ общихъ принциповъ, представляется крайне ничтожнымъ, тогда какъ математическое, естественно-научное, грамматическое, филологическое, литературно-историческое и историческое изслѣдованіе принесло обильные плоды. Имена огромнаго большинства тѣхъ „философовъ“, которые упоминаются въ схематическихъ трактатахъ по „исторіи философіи“, въ качествѣ руководителей или просто представителей различныхъ школъ, даютъ поводъ лишь къ упоминанію, что они занимались спеціально тѣмъ или другимъ предметомъ или—для исторіи философіи это столь же мало существенно—что они примкнули къ тому или другому изъ прежнихъ ученій; крайне рѣдко можно отмѣтить о нихъ чтонибудь въ фи-

лософскомъ отношеніи новое и самостоятельное. Въ теоретическомъ отношеніи эта эпоха довольствовалась пережевываніемъ старыхъ, разработанныхъ греческой философіей, проблемъ, двигалась по проложенному уже ранѣе пути.

Но тѣмъ могущественнѣе и шире сдѣлалось въ этотъ періодъ теоретической ассимпляции практическое значеніе философіи. По мѣрѣ того, какъ разлагались идеальныя основы греческой жизни, какъ народная религія все болѣе превращалась во внѣшнюю традицію, какъ ослабѣвали государственныя узы, переставая возбуждать чувство самоотверженнаго патріотизма, и индивидуумъ внутренне все болѣе обособлялся, потребность въ научномъ ученіи о цѣляхъ человѣческой жизни, въ такой мудрости, которая могла бы обезпечить счастье индивидуума, становилась все сильнѣе и сильнѣе. Такимъ образомъ основной проблемой послѣгреческой философіи сдѣлалась жизненная мудрость и то ограниченіе области философскаго изслѣдованія, которое было сдѣлано Сократомъ, и вслѣдъ затѣмъ киренской и ципической софистикой, является характерной чертой всего послѣдующаго періода.

Это не исключаетъ, что общія философскія теоріи съ ихъ рѣзкой противоположностью находятъ себѣ распространеніе и въ это время, но при этомъ онѣ, во-первыхъ, уже не возбуждаютъ самостоятельнаго интереса и потому разрабатываются лишь въ тѣхъ направленіяхъ, которыя имѣютъ существенное значеніе для цѣлей жизненной мудрости, и, во-вторыхъ, онѣ совершенно лишены всякой оригинальности; это лишь переработки старыхъ ученій, въ цѣляхъ пракческаго приложенія ихъ. Даже столь обширныя системы, какъ стоическая и неоплатоническая, оперируютъ исключительно съ понятіями предшествующей греческой философіи, ставя своей задачей выработать теоретическую основу для своего пракческаго идеала. Ключъ ко всѣмъ ихъ теоретическимъ ученіямъ слѣдуетъ всегда искать въ практической основной идеѣ, и потому всѣ онѣ являются типическими примѣрами смѣшенія проблемъ.

Въ связи съ этимъ преобладаніемъ пракческаго направленія находится и то, что зависимость философіи отъ общекультурнаго движенія, которая проникла въ тихую среду безкорыстнаго изслѣдованія еще со временъ софистовъ, становится въ эпоху эллинизма и римскаго владычества тѣсной и непрерывной. Она обнаруживается съ особенной яркостью въ измѣнившемся отношеніи философіи къ религіи.

Практическое направленіе, принятое греческой философіей, и все рѣзче и рѣзче обрисовывавшаяся противоположность ея къ народнымъ вѣрованіямъ имѣли своимъ результатомъ то, что главной задачей жизненной мудрости явилась замѣна религіозныхъ

вѣрваній. Образованное общество, потерявшее опору въ религіи и государствѣ, стало искать ее въ философіи. Поэтому, эллинско-римская философія становится на точку зрѣнія индивидуальной нравственности и получаетъ, вслѣдствіе этого, существенно этической характеръ. Всего рѣзче противоположность этой индивидуальной этики къ религіи обнаружилась у эпикурейцевъ; но и въ другихъ школахъ ученія о Божествѣ пріобрѣтають чисто этической и, пожалуй, отчасти теоретической отпечатокъ, и совершенно лишены религіознаго.

Это существенно-этическое философское теченіе началось еще въ Греціи, и, главнымъ образомъ, даже въ Афинахъ, которыя, несмотря на распространеніе греческаго образованія, какъ на востокъ, такъ и на западъ, въ продолженіе цѣлыхъ столѣтій оставались центромъ научной жизни. Но скоро выросли новые центры, сначала сосредоточившіе главнымъ образомъ спеціальныя изслѣдованія; такими центрами являлись большія бібліотеки и музеи въ Родосѣ, въ Пергамѣ, въ Александріи, въ Тарсѣ, въ Римѣ, позднѣе въ Антиохіи и Византіи. Изъ числа ихъ особенное значеніе пріобрѣла Александрія, гдѣ не только обрабатывающая ученость нашла себѣ столь типичное развитіе, что вся эта эпоха въ исторіи литературы обозначается ея именемъ, но гдѣ также и философскія стремленія времени испытали рѣшительную метаморфозу.

Ибо философія не могла равнодушно смотрѣть на то глубокое чувство неудовлетворенности, которое охватило древній міръ, несмотря на весь блескъ римской имперіи. Это огромное государство не могло замѣнить сплоченнымъ въ одну колоссальную государственную единицу народамъ потерю ихъ національной самостоятельности; оно не давало имъ ни внутренняго удовлетворенія, ни вѣшняго счастья. Напитокъ земной жизни пересталъ нравиться древнимъ народамъ; они жаждали религіи. Поэтому они пытались ассимилировать всѣ тѣ различныя культы и религіозныя обряды, которые они находили у разнообразныхъ народовъ; религіи востока смѣшались съ религіями запада.

Философія вовлекалась въ это движеніе тѣмъ сильнѣе, чѣмъ явственнѣе становилось, что ея жизненный идеалъ не могъ удовлетворить даже образованныхъ. Такимъ образомъ въ философію устремился—прежде всего это движеніе возникло въ Александріи—цѣлый потокъ перемѣшивающихся другъ съ другомъ религіозныхъ представленій, и философія пытается отнынѣ выработать на научномъ основаніи не только этическія убѣжденія, но точно также и религію. Она воспользовалась понятіями греческой науки въ цѣляхъ уясненія и систематизаціи религіозныхъ представленій, въ цѣляхъ выработки удовлетворяющаго религіознымъ стремленіямъ

міровоззрѣнія. Такъ создавались, въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ оспаривающими другъ у друга право на преобладаніе религіями, системы религіозной метафизики.

Изъ сказаннаго видно, что въ эллинско-римской философіи слѣдуетъ различать два періода: этический и религіозный. Временемъ перехода изъ одного періода въ другой является первое столѣтіе до Р. Х.

ГЛАВА I. — ЭТИЧЕСКІЙ ПЕРІОДЪ.

Слѣдуя за теченіемъ времени, уже школы обоихъ великихъ корифеевъ древней философіи, академическая и перипатетическая, раздѣлили науку на этическую философію и ученое изслѣдованіе. Если въ первомъ, современномъ Аристотелю, поколѣніи академіи преобладала пифагорейская метафизика, то вскорѣ она уступила мѣсто популярному морализированію (ср. стр. 91). Въ лицѣ же, хотя Теофрастъ и Стратонъ и продолжали заниматься разработкой аристотелевской метафизики, но какъ самъ Теофрастъ, такъ и его сотоварищи, Дикэархъ, Аристоксенъ и др. обратились къ литературно-историческимъ и естественно-научнымъ изслѣдованіямъ. Позднѣе именно перипатетики сдѣлались ревностными адептами александрійской учености. Исторія философіи нашла въ нихъ самыхъ ревностныхъ изслѣдователей. Но въ самой философіи они играли лишь консервативную роль, ограничиваясь защитой своей школьной системы отъ вторженія другихъ, въ особенности въ области этики. Переизданіе аристотельскихъ сочиненій Андроникомъ дало лишь новое побужденіе къ дѣятельному воспроизведенію ученія: парафразы, комментаріи, извлеченія, интерпретаціи составляли главное занятіе позднѣйшихъ перипатетиковъ.

Но вліянію академіи и лица въ Афинахъ сильно повредили двѣ новыя школы, основанныя въ концѣ 4-го вѣка и обязанныя своимъ успѣхомъ тому обстоятельству, что онѣ съ односторонней рельефностью и настоятельностью отражали стремленіе времени въ разработкѣ жизненной мудрости. Эти школы были стоическая и эпикурейская.

Первая была основана Зенономъ изъ Китіона (на Кипрѣ) въ *Στόα ποικίλη*; при немъ и при его преемникѣ Клеантѣ она имѣла еще болѣе сходства съ дивизмомъ, чѣмъ при третьемъ руководителѣ школы, Хризиппѣ, которому удалось направить ее на болѣе строгій научный путь. Эпикуръ, напротивъ того, основалъ сообщество, которое ставило себѣ въ руководство гедоническій принципъ въ утонченной и одухотворенной формѣ, но проявляло лишь

небольшую дозу научной дѣятельности. Тогда какъ общественно-этическій принципъ Эпикура и связанное съ нимъ міровоззрѣніе въ теченіе всей античной эпохи и въ особенности въ предѣлахъ римскаго владычества находили себѣ многочисленныхъ послѣдователей, въ научномъ отношеніи, все равно возьмемъ ли мы область общей философіи или спеціальнаго изслѣдованія, школа оставалось менѣе производительной, чѣмъ какая бы то ни было другая. Ея ученіе въ интересной формѣ изложилъ римскій поэтъ Лукрецій.

Эти четыре школы въ теченіе столѣтій существовали въ Афинахъ рядомъ другъ съ другомъ. Во времена имперіи, когда тамъ былъ созданъ своего рода университетъ, онѣ преобразовались въ кафедры. Однако руководителей школы можно прослѣдить лишь въ академіи, да и то съ большими пробѣлами; относительно стоиковъ и эпикурейцевъ наши свѣдѣнія обрываются уже въ первомъ столѣтіи до Р. Х. и немного позже относительно лицъ.

Въ первое время своего существованія, въ III и II столѣтіи до Р. Х., эти четыре школы находились въ самой оживленной полемикѣ, и предметомъ ихъ спора были главнымъ образомъ этическіе вопросы и лишь тѣ изъ метафизическихъ, физическихъ и логическихъ вопросовъ, которые находились съ ними въ связи.

Параллельно съ догматическими ученіями существовало въ теченіе всего этого времени еще одно теченіе, которое, подобно стоической и эпикурейской философіи, имѣло своимъ источникомъ тоже софистику: скептицизмъ. Хотя послѣдній и не принялъ форму особой школьной корпораціи, но это не помѣшало ему приобрѣсти систематическое развитіе и получить этическія приложенія. Таковую концентрацію отрицательныхъ ученій софистики произвелъ Пирронъ, ученія котораго изложены Тимономъ. Этотъ софистическій скептицизмъ проповѣдывался нѣкоторое время даже въ роцѣ Платона; средняя академія, если и не вполне ассимилировала его, то все же воспользовалась имъ для полемики со стоицизмомъ и обоснованія собственной морали. Руководителями школы во время этой фазы развитія ея были Аркезилай и Карнеадъ, отдѣленные другъ отъ друга почти цѣлымъ столѣтіемъ. Въ послѣдующее время, когда скептицизмъ снова былъ оставленъ академіей, онъ напелъ себѣ сочувствіе у врачей-эмпириковъ, изъ числа которыхъ въ концѣ этого періода слѣдуетъ назвать Энесидема и Агриппу. Полную сводку скептическихъ ученій мы находимъ въ принадлежащихъ значительно болѣе позднему времени сочиненіяхъ Секста Эмпирика.

Глубокое значеніе этого скептицизма заключалось въ томъ, что онъ давалъ выраженіе тому душевному настроенію, которое охватило всю античную цивилизацію. Сказавшійся въ немъ недо-

статокъ мужественнаго убѣжденія нашель себѣ другое выраженіе въ эклектизмѣ, распространившемся во второй половинѣ 2-го вѣка. Съ распространеніемъ философскихъ школъ въ предѣлахъ римской имперіи школьный духъ ослабѣлъ, полемика сократилась и обнаружилась потребность къ соглашенію и слиянію. Телеологическое міросозерцаніе сдѣлалось той общей основой, на которой платонизмъ, аристотелизмъ и стоицизмъ могли противопоставить свои ученія эпикуреизму.

Наклонность къ такому слиянію, къ синкретизму, первоначально возникла въ стоической школѣ и нашла себѣ наиболѣе яркихъ представителей въ лицѣ Панэтія и Посейдонія, давшихъ стоическому ученію, посредствомъ объединенія его съ возрѣніями Платона и Аристотеля, болѣе разностороннее примѣненіе. На встрѣчу имъ пошла новая академія; разорвавъ въ лицѣ Филона Ларисскаго свою связь съ скептицизмомъ, она сдѣлала попытку свести разрозненную философію къ тѣмъ ученіямъ, въ которыхъ сходятся между собою Платонъ и Аристотель (Антіохъ).

Менѣе значителенъ принципіально, но не менѣе важенъ по своему историческому вліянію, тотъ видъ эклектизма, который проявляли въ своемъ отношеніи къ греческой философіи римляне; это была механическая группировка, примѣнительно къ практическимъ цѣлямъ, ученій, заимствованныхъ у самыхъ разнородныхъ школъ. Такими эклектиками были Цицеронъ, Варронъ и отчасти школа Секстіевъ.

Изъ числа представителей перипатетической школы (лицца) прежде всего слѣдуетъ назвать соопователя ея, друга Аристотеля, Теофраста Лесбосскаго (приблизительно между 370—287), который приобрѣлъ, благодаря своей учебной и литературной дѣятельности, высокую авторитетность. Изъ его сочиненій дошли до насъ ботаническія работы, отрывокъ метафизики, извлеченія изъ его „Характеровъ“, изъ сочиненія о воспріятіи, изъ его исторіи физики и иныя друг.

Къ той же школѣ принадлежать Эвдемъ Родосскій, Аристоксенъ Тарпнтскій, занимавшійся исторіей и теоріей музыки, Дикеархъ Мессинскій, ученый полигисторъ, написавшій исторію греческой культуры (βίος Ἑλλάδος), и затѣмъ Стратонъ Ламисакскій, стоявшій въ 287—269 г. во главѣ школы.

Между перипатетическими доксографами слѣдуетъ назвать Гермиппа, Сотіона, Сатира, Гераклеяда Лембоса; къ числу позднѣйшихъ комментаторовъ принадлежитъ Александръ Афродизійскій (около 200 г. послѣ Р. X. въ Афинахъ).

Средняя академія начинается Аркезилаемъ изъ Пиптанен въ Эоліи (около 315—241), ученія котораго изложилъ его ученикъ Лавидъ, и кончается Карпеадомъ (155 г. въ Римѣ) и его послѣдователемъ Клейтомахомъ (ум. въ 110 г.). Изъ ихъ произведеній не осталось ничего. Источниками, наряду съ Діогеномъ Лаэртскимъ, служатъ главнымъ образомъ Сенека и Секстъ Эмпирикъ.

О новой академіи наши свѣдѣнія тоже исходятъ лишь изъ косвеннаго источника и притомъ имѣютъ крайне общій характеръ. Филоиъ Ларисскій былъ еще въ 87 г. въ Римѣ; его послѣдователя Антіоха Аскалонскаго Цицеронъ

слушала въ 78 г. въ Афинахъ. Къ представителямъ электического платонизма въ этой первоначальной существовавшей формѣ принадлежатъ, между прочимъ, Арей Дидимъ, обнаруживавшій большую наклонность къ электизму (во времена Августа) и Тразиллъ (при Тиберіи), которому принадлежатъ систематически-расположенныя изданія сочиненій Демокрита и Платона.

Огромное большинство представителей стоической школы принадлежали по происхожденію къ смѣшаннымъ народамъ востока. Такъ уже самъ основатель школы, Зенонъ (около 340—265), прибылъ съ Кипра въ Афины въ качествѣ купца и тамъ воспринялъ, заинтересованный философіей, ученія различныхъ школъ, а въ 308 г. основалъ свою собственную. Его наиболѣе выдающимся ученикомъ былъ Клеантъ изъ Асса (въ Троядѣ), изъ сочиненій котораго до насъ дошелъ монотенистическій гимнъ Зевсу. Научнымъ главой школы былъ Хризиппъ (280—209) изъ (Соль или Тарса въ) Киликіи. Онъ написалъ, по словамъ историковъ, очень много, но изъ его сочиненій, кромѣ заглавій, до насъ дошли лишь незначительные отрывки. Изъ числа принадлежавшихъ къ стоической школѣ историковъ литературы можно назвать Діогена Вавилонянина (155 въ Римѣ) и Аполлодора. Аристархъ и Эратосфенъ тоже близко стояли къ школѣ.

Синкретистическое движеніе въ средѣ стоиковъ открылъ Панэти (180—110), находившійся подъ сильнымъ вліяніемъ академическаго скептицизма и поддерживавшій близкія отношенія въ государственныхъ людяхъ Рима. Завершителемъ его явился Посейдоній изъ сирийской Апамен (около 135—50). Послѣдній былъ однимъ изъ величайшихъ полигисторовъ древности, въ особенности въ области исторической географіи; онъ училъ въ Родосѣ и имѣлъ въ числѣ своихъ слушателей многихъ римлянъ, между ними и Цицерона.

О стоикахъ время имперіи ср. слѣдующую главу.—Источниками для изученія стоической школы являются Цицеронъ и Діогенъ Лаэртскій, кн. VII; отчасти—сохранившіяся сочиненія стоиковъ времени имперіи и находки въ Геркуланумѣ.

D. Tiedeman, System der stoischen Philosophie (3 Bde 1776)—P. Weygoldt, Die Philosophie der Stoa (1883).—P. Ogereau, Essai sur système philosophique des Stoiciens (1885).—L. Stein, Die Psychologie der Stoa (2 Bde 1886—88).

Эпикуръ (341—270) род. въ Самосѣ; отецъ его былъ школьнымъ учителемъ въ Афинахъ. Сначала онъ выступилъ въ Митиленѣ и Лампсаки, а затѣмъ въ 306 г. основалъ школу въ Афинахъ, которая была названа по его „садамъ“ (κῆποι, hortii; другія школы тоже назывались по мѣсту своихъ собраній). Вслѣдствіе своей общительности онъ былъ очень любимъ учениками. Изъ его многочисленныхъ, легко написанныхъ произведеній до насъ дошли изреченія (κῆρικα δοξαι) три дидактическихъ посланія, отрывки изъ его сочиненія Περὶ φύσεως (въ числѣ геркуланскихъ находокъ) и разрозненные фрагменты. Все это собрано и приведено въ систематическій порядокъ Н. Usener'омъ, Epicurea (1887).

Среди его многочисленныхъ послѣдователей древніе писатели отмѣтили его ближайшаго друга Метродора Лампсакскаго, затѣмъ Зенона Сидонскаго (около 150 г.) и Федра (въ 100 г. до Р. X.); болѣе рельефной фигурой представляется для насъ Филодемъ изъ Коилесприн, благодаря тому, что часть его произведеній была найдена въ Геркуланумѣ (Herculaneusium voluminum quae supersunt, первая серія 1793, вторал.—1861); значительнѣйшее Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων.

Дидактическая поэма Лукреція Кара (98—54) De natura rerum издава Lachmann'омъ (1850) и J. Bernays (1852).

Дальнѣйшими источниками являются Цицеронъ и Діогенъ Лаэртскій въ 10-й книгѣ.

Ср. M. Guyau, La morale d'Epicure (1878).—P. v. Gizycky, Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur (1879).—W. Wallace, Epicureanism (1880).

Скептицизмъ выступаетъ не въ качествѣ закрытой школьной корпораціи, а въ формѣ свободнаго ученія. Сомнительно, находился ли систематизаторъ его, Пирронъ Элидскій (около 365—275), въ близкихъ отношеніяхъ къ сократовско-софистической школѣ своей родины. Нѣкій Бриссонъ, выдаваемыйъ за сына Стилопа, является промежуточнымъ звеномъ. Онъ участвовалъ съ однимъ изъ послѣдователей Демокрита по имени Анаксархомъ въ походѣ Александра въ Азію. Тимонъ изъ Флія съ точки зрѣнія Пиррона осмѣялъ философовъ. Орывки у Wachsmuth'a, De Timone Phlasiō (1859). Ср. Ch. Waddington, Pyrrhon (1877).

Вышнія условія позднѣйшаго скептицизма весьма темны и мало извѣстны. Въ Александріи училъ Энесидемъ изъ Кносса, написавшій сочиненіе Πυρρώνειοι λόγοι, отъ котораго не осталось ничего. Онъ жилъ, по всей вѣроятности, въ первомъ столѣтіи до Р. X.; однако время его жизни переносили и на два столѣтія позже. Объ Агриппѣ сколько нибудь опредѣленныхъ свѣдѣній вообще не имѣется. Литературнымъ представителемъ скептицизма является врачъ Секстъ Эмпирикъ, жившій около 200 г. до Р. X., изъ сочиненій котораго дошли „Пирроническіе очерки“ (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις) и собранныя подъ общимъ заглавіемъ „Adversus mathematicos“ изслѣдованія, 7—11-я книга которыхъ даетъ характеристику скептической ученія со многими интересными историческими указаніями.

Ср. K. Staudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus (1794—95) N. Maccoll, The greek sceptics (1869).—L. Haas, De philosophorum scepticorum successionibus (1875)

Въ средѣ римлянъ философія первоначально распространялась туго. Но уже въ началѣ I столѣтія до Р. X. у знатныхъ римлянъ вошло въ обычай отпра- вляться для изученія философіи въ Родосъ или Афины и слушать лекціи философскихъ авторитетовъ съ такимъ же цѣлями, какъ нѣкогда афиняне слушали софистовъ. Съ точки зрѣнія популяризаціи научныхъ ученій слѣдуетъ высоко поставить сочиненія Марка Туллія Цицерона (106—43); искусная группировка и изящество формы вознаграждаютъ у него за недостатокъ самостоятельности, обнаруживающійся въ безпринципомъ подборѣ разнообразныхъ ученій. Главнѣйшія его произведенія: De finibus, De officiis, Tusculanae disputationes, Academica, De natura deorum, De fato, De divinatione. Ср. Herbart, Ueber die Philosophie des Cicero. Ges. W. XII.

Ученіе Цицерона былъ его другъ М. Теренцій Варронъ (116—27), извѣстный полигисторъ, оставившій массу своихъ сочиненій. Изъ его работъ по исторіи философіи сохранились нѣкоторыя случайныя замѣтки.

Секстіями называются оба Квинта Секстія, отецъ и сынъ, и Сотіонъ Александрійскій. Послѣдній, какъ кажется, былъ тѣмъ посредникомъ, который приправилъ стоическую мораль александрійскимъ пифагорействомъ и далъ ей религиозное направленіе, сдѣлавшееся въ эпоху имперіи характерной чертой стоицизма. Нѣкоторые изъ нихъ (найденныхъ въ сирійскомъ переводѣ) сентенцій изд. Goldmeister (1873).

О литературной фізіономіи этой эпохи ср. R. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften (3 Bde 1877—83).

§ 14. Идеаль мудреца.

Этическая жилка, которая проходитъ черезъ всю философію этого періода, имѣетъ еще ту особенность, что центромъ тяжести изслѣдованій этой эпохи является индивидуальная этика. Воз-

вышеніе къ соціально-этическимъ идеаламъ, къ которымъ тяготѣла мораль Платона и Аристотеля, было чуждымъ эпохѣ панегирикомъ той живой идеѣ государственности, которая привела Грецію къ величію. Эта идея потеряла власть надъ умами и нашла даже въ школахъ обоихъ мыслителей столь мало сочувствія, что академики и перипатетики на первый планъ ставили тоже вопросъ объ индивидуальномъ счастьѣ и индивидуальной добродѣтели. Тѣ, что сохранилось изъ произведеній академика Крантора „О горѣ“ и изъ сочиненій Теофраста „Этические характеры“, всецѣло принадлежатъ въ область той философіи, которая считаетъ надлежащую оцѣнку жизненныхъ благъ своей существенной задачей.

Въ безконечныхъ дебатахъ по этимъ вопросамъ, служившимъ въ теченіе послѣдующихъ столѣтій главнѣйшимъ предметомъ школьныхъ препирательствъ, послѣдователи обоихъ великихъ представителей аттической мудрости выступали рука объ руку противъ новыхъ школъ; оба философа прослѣдили реализацію идеи добра во всей сферѣ эмпирической дѣйствительности, и оба, при всемъ идеализмѣ, уносившемъ особенно Платона далеко за предѣлы чувственнаго міра, не отрицали относительной цѣнности матеріальныхъ благъ. Какъ ни высоко цѣнили они добродѣтель, они не упустили изъ виду, что для полнаго счастья человѣка необходимы благопріятно складывающіяся обстоятельства, здоровье, благосостояніе и т. д.; особенно они отрицали циническо-стоическое ученіе, по которому добродѣтель была не только высшимъ, но и единственнымъ благомъ.

Но, во всякомъ случаѣ, они тоже стремились къ тому, чтобы установить надлежащіе жизненные принципы, которые могли бы сдѣлать человѣка счастливымъ, и тогда какъ отдѣльные сочлены предавались своимъ спеціальнымъ изслѣдованіямъ, общественная дѣятельность школъ, въ особенности полемическая дѣятельность ихъ руководителей, была направлена къ тому, чтобы нарисовать картину нормальнаго человѣка. Этого требовало отъ философіи время. „Покажите намъ, говорили философамъ современники, каковъ долженъ быть человѣкъ, чтобы быть увѣреннымъ въ своемъ счастьи, несмотря ни на какія превратности судьбы“. Что подобный нормальный человѣкъ долженъ быть достойнымъ, добродѣтельнымъ, и что этой своей добродѣтельностью онъ можетъ быть обязанъ лишь познанію, что онъ, слѣдовательно, долженъ быть „мудрецомъ“, — это сократовское положеніе признавалось въ теченіе всей эллинско-римской эпохи само собою разумѣющимся, и потому всѣ стремятся изобразить идеаль мудреца, т. е. человѣка, котораго знаніе дѣлаетъ добродѣтельнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ счастливымъ.

1. Наиболѣе характерной чертой понятія „мудреца“ въ это время является невозмутимость (*ἀταραξία*). Стоики, эпикурейцы

и скептики неутомимо восхваляютъ эту независимость отъ теченія событій, какъ преимущество мудраго: мудрецъ свободенъ какъ царь, какъ Богъ; что бы съ нимъ ни случилось, его знаніе, его добродѣтель и его счастье отъ этого не пострадаютъ. Его мудрость заключена въ немъ самомъ, и міръ его не волнуетъ. Этотъ идеалъ характеризуетъ всю эпоху: нормальнымъ человѣкомъ въ это время слыветъ не тотъ, кто работаетъ и творитъ ради великихъ цѣлей, а тотъ, кто умѣетъ освободиться отъ власти внѣшняго міра и найти свое счастье только въ самомъ себѣ. Внутреннее обособленіе индивидуумовъ и ихъ равнодушіе къ общимъ цѣлямъ получаетъ въ этомъ яркое выраженіе: счастье мудреца заключается въ преодолѣніи внѣшняго міра.

Но мудрецъ долженъ преодолѣть міръ, надъ которымъ у него нѣтъ власти, въ самомъ себѣ. Онъ долженъ стать господиномъ надъ тѣмъ воздѣйствіемъ, которое внѣшній міръ на него оказываетъ. Воздѣйствіе же это состоитъ въ чувствахъ и вождѣльнѣяхъ, вызываемыхъ въ человѣкѣ міромъ и жизнью: все это — нарушенія его истинной природы, аффективныя состоянія (*πάθος*, *affectus*). Мудрость состоитъ такимъ образомъ въ извѣстномъ отношеніи къ аффектамъ, она есть свобода отъ аффекта, спокойствіе (*απατία*, *ἀπάθεια* — стоическое выраженіе). Безраздѣльное успокоеніе въ самомъ себѣ — таковъ идеалъ этой „мудрости“.

Термины, которые употребляютъ при изложеніи этого ученія Эпикуръ и Пирронъ, указываютъ на ихъ зависимость отъ Аристиппа и Демокрита. Постепенное преобразованіе, совершившееся постепенно въ гедонической школѣ (ср. § 7, 9) выразилось въ томъ, что Эпикуръ, ассимилировавшій основной принципъ ея и объявившій наслажденіе высшимъ благомъ, все-таки оказывалъ продолжительной удовлетворенности и покою предпочтеніе передъ минутнымъ наслажденіемъ. Хотя киренаики и открыли сущность наслажденія въ мягкомъ движеніи, но, по мнѣнію Аристиппа, это было все-таки „наслажденіе вслѣдствіе движенія“, которое не можетъ сравниться съ состояніемъ безболѣзненнаго и безстрастнаго покоя (*ἡδονὴ καταστηματικὴ*). У эпикурейца нѣтъ даже мужества наслажденія: онъ охотно воспользовался бы всякимъ наслажденіемъ, но наслажденіе не должно волновать его, не должно приводить его въ движеніе. Душевное спокойствіе (*γαλήνησιμός*, ср. стр. 106) — объектъ всѣхъ его желаній, и онъ боязливо избѣгаетъ всякихъ потрясеній, которыя могли бы нарушить его покой.

Поэтому Эпикуръ долженъ былъ согласиться съ циниками, что добродѣтель и счастье заключаются въ отсутствіи потребностей, но онъ былъ далекъ отъ того, чтобы, подобно имъ, серьезно отказаться отъ наслажденія. Хотя въ случаѣ, если того требуютъ

обстоятельства, мудрецъ долженъ быть готовъ къ подобному отреченію, но его довольство все-таки тѣмъ выше, чѣмъ обширнѣе сфера желаній, которыя онъ можетъ удовлетворить. Именно потому ему необходимо соображеніе (*φρόνησις*), которое не только даетъ возможность оцѣнить устанавливаемые чувствами степени наслажденія и боли, какой можно ожидать въ данномъ случаѣ, но и рѣшаетъ также, насколько и въ какой мѣрѣ слѣдуетъ давать волю отдѣльнымъ желаніямъ. Въ этомъ отношеніи эпикуреизмъ различалъ три рода потребностей. Нѣкоторыя установлены природой (*φύσει*) и неизбѣжны, такъ что безъ удовлетворенія ихъ существованіе невозможно; отъ такихъ потребностей не въ силахъ освободиться и мудрый. Есть также потребности условныя (*νόμῳ*), искусственныя и воображаемыя; мудрецъ долженъ понять ихъ ничтожество и отбросить ихъ. Но между этими крайностями (въ этомъ Эпикуръ отступаетъ отъ радикальной односторонности цинизма) лежитъ огромное большинство тѣхъ потребностей, которыя имѣютъ естественное основаніе, но для существованія вовсе не представляются необходимыми. Поэтому, въ случаѣ надобности, мудрецъ долженъ отказаться отъ нихъ, но такъ какъ удовлетвореніе ихъ доставляетъ счастье, то онъ долженъ стремиться по возможности удовлетворять ихъ. Полное блаженство выпадаетъ на долю того, кто безъ бурныхъ порывовъ наслаждается всѣми этими благами.

Духовныя наслажденія Эпикуръ ставилъ выше физическихъ, связанныхъ со страстнымъ возбужденіемъ; но онъ ищетъ духовныхъ радостей не въ чистомъ познаніи, а въ эстетической утонченности жизни, въ оживленномъ и деликатномъ общеніи съ друзьями, въ удобномъ распорядкѣ повседневнаго существованія. Такъ создаетъ мудрецъ въ типичное блаженство самонаслажденія, независимость отъ условій момента, отъ его требованій и его результатовъ. Мудрецъ знаетъ, что онъ можетъ позволить себѣ, и въ этомъ онъ себѣ не отказываетъ. Но онъ не столь глупъ, чтобы негодовать на судьбу или жаловаться на то, что въ его распоряженіи находится не все то, чего онъ желалъ бы. Это и есть его невозмутимость, атараксія; она тоже представляетъ собою наслажденіе, но только чище, духовнѣе и искусствениѣ гедоническаго.

2. Въ другомъ направленіи примкнулъ къ гедонизму Пирронъ. Онъ попытался извлечь изъ скептическихъ ученій софистики практической результатъ. По словамъ своего ученика Тимона, онъ полагалъ, что задача науки состоитъ въ изслѣдованіи сущности вещей съ той цѣлью, чтобы опредѣлить надлежащее отношеніе къ нимъ со стороны человѣка и узнать выгоды, которыя онъ можетъ отъ нихъ получить. Однако, по мнѣнію Пиррона, понять сущность вещей мы совершенно не можемъ, а въ лучшемъ случаѣ познаемъ лишь тѣ

состоянія чувствъ (πάδη), въ которыя онѣ насъ приводятъ (Протагоръ, Аристиппъ). А такъ какъ нѣтъ познанія вещей, то и нельзя опредѣлить, каково должно быть надлежащее отношеніе къ нимъ и каковы будутъ результаты того или другого отношенія. Этотъ скептицизмъ представляетъ обратное и отрицательное развитіе сократовско-платоновской аргументаціи: тогда какъ Сократъ и Платонъ изъ обстоятельства, что для надлежащаго образа дѣйствій необходимо знаніе, выводили, что знаніе должно быть, у Пиррона оказывается, что вслѣдствіе невозможности знанія невозможенъ и правильный образъ дѣйствій.

При такихъ обстоятельствахъ мудрецу не остается ничего, какъ противиться, по мѣрѣ возможности, искушеніямъ къ принятію какихъ-либо мнѣній или рѣшеній. Всякій поступокъ исходитъ изъ представленій о вещахъ (Сократъ) и ихъ цѣнности; все неразумные или неудачные поступки вытекаютъ изъ ложныхъ мнѣній. Мудрецъ же, который знаетъ, что нельзя ничего сказать о самихъ вещахъ (ἀφασία) и который не можетъ согласиться ни съ однимъ мнѣніемъ (ἀκαταληψία), по возможности воздерживается отъ сужденій и, равнымъ образомъ, также и отъ поступковъ. Онъ сосредоточивается въ самомъ себѣ, и въ воздержаніи (ἐπιστή) отъ сужденій онъ находитъ невозмутимость, покой въ самомъ себѣ, атараксію.

Это и есть скептическая добродѣтель, имѣющая своимъ назначеніемъ освободить человѣка отъ міра. Она находитъ свою границу лишь въ томъ, что все же существуютъ условія, при которыхъ даже и сосредоточившійся въ самомъ себѣ мудрецъ долженъ дѣйствовать и при которыхъ ему не остается ничего иного, какъ поступать сообразно со своими мнѣніями и съ обычаемъ.

3. Глубже поняли отреченіе отъ міра стоики. Сначала они, правда, вполне примкнули къ циническому равнодушію ко всѣмъ благамъ вѣшняго міра, и самоудовлетворенность добродѣтельнаго мудреца сдѣлалась неизмѣннымъ идеаломъ ихъ этики. Но радикальный натурализмъ циниковъ у нихъ пріобрѣтаетъ скоро болѣе мягкій характеръ, благодаря разумной теоріи влеченій, обнаруживающей сильную зависимость отъ Аристотеля. Еще энергичнѣе Стагирита они указываютъ на единство и самостоятельность души во всѣхъ ея частныхъ состояніяхъ и проявленіяхъ, и, такимъ образомъ, личность становится у нихъ господствующимъ принципомъ. Руководящей силой души (τὸ ἡγεμονικόν) они считаютъ не только то, что, благодаря ощущенію отдѣльныхъ органовъ чувствъ, становится воспріятіемъ, но точно также и то, что превращаетъ чувственные возбужденія посредствомъ своей санскціи (συγκραδής) въ волевые акты. Это, призванное къ объединяющимъ воззрѣніямъ и комбинаціямъ, сознаніе по своей истинной и подлинной сущности есть ра-

зумъ (*νοῦς*); поэтому всё тѣ состоянія, при которыхъ сознание, вслѣдствие сильнаго возбужденія, санкціонируетъ какіе бы то ни было поступки, противорѣчатъ его собственной природѣ и разуму. Такія состоянія представляютъ собою состоянія страданія (*πάδη*) и душевной болѣзни, противныя природѣ и разуму душевныя волненія (*perturbationes*), а потому мудрецъ, хотя бы онъ и не былъ въ состояніи удержаться среди жизненныхъ волненій отъ наплыва подобныхъ чувствъ, долженъ противопоставить имъ силу своего разума онъ не допускаетъ ихъ сдѣлаться аффектами, его добродѣтель есть безстрастіе (*ἀπάθεια*); его борьба съ міромъ есть борьба съ собственными влеченіями. Только принимая извѣстное рѣшеніе, мы становимся зависимыми отъ теченія событій; удерживаясь отъ рѣшеній, наша личность остается сосредоточенной въ самой себѣ. Если человѣкъ не въ состояніи воспрепятствовать судьбѣ приносить ему наслажденіе и страданіе, то, отказываясь видѣть въ первомъ зло и въ послѣднемъ благо, онъ все-таки можетъ сохранить въ себѣ гордое сознание своего самоудовлетворенія.

Сама по себѣ, добродѣтель является, конечно, въ глазахъ стоика единственнымъ благомъ, и, съ другой стороны, обуславливающейся преобладаніемъ аффектовъ надъ разумомъ порокъ представляется единственнымъ зломъ, а всё остальныя вещи и условія кажутся ему въ сущности безразличными (*ἀδιάφορα*). Но уже въ своемъ ученіи о благахъ стоики смягчаютъ ригоризмъ этого положенія, различая желательное отъ нежелательнаго (*προηγμένα* и *ἀποπροηγμένα*). Какъ ни настоятельно они указывали при этомъ на то, что цѣнность (*ἀξία*), присущую желательному, слѣдуетъ отличать отъ истиннаго блага добродѣтели, изъ этого вытекало, въ противоположность къ цинической односторонности, по крайней мѣрѣ признаіе относительной цѣнности жизненныхъ благъ. Такъ какъ желательное имѣетъ цѣнность благодаря тому, что оно можетъ содѣйствовать благу и, наоборотъ, отрицательное значеніе нежелательнаго обуславливается затрудненіями, которыя оно создаетъ для добродѣтели, то, вслѣдствие этого, между индивидуумомъ и теченіемъ событій опять возникаетъ зависимость, которая была уничтожена парадоксальными ученіями циниковъ. Только то, что совершенно не можетъ быть приведено въ связь съ этикой, представляетъ середину между желательнымъ и нежелательнымъ, является абсолютно безразличнымъ.

Эта классификація, ослабивъ циническій элементъ стоицизма, сдѣлала его болѣе жизнеспособнымъ и, такъ сказать, болѣе свѣтскимъ; доступности его содѣйствовало и позднѣйшее уничтоженіе рѣзкой противоположности между добродѣтельнымъ мудрецомъ и порочнымъ глупцомъ, допущенной было въ первое время (*σοφῶσι*,

μωροί). Мудрецъ, какъ гласило первоначально ученіе стоиковъ, совершенно и во всемъ мудръ и добродѣтеленъ; глупецъ же во всемъ столь же глупъ и пороченъ; середины между ними не существуетъ. Разъ человѣкъ обладаетъ сильнымъ и здоровымъ разумомъ, при помощи котораго онъ можетъ властвовать надъ своими аффектами, то вмѣстѣ съ этой одной добродѣтелью онъ располагаетъ и всѣми другими специальными добродѣтелями, и въ этомъ обладаніи добродѣтелью, которое одно только и дѣлаетъ счастливымъ, ничто ему не можетъ воспрепятствовать; если же такой добродѣтели у него нѣтъ, то онъ становится игрушкой обстоятельствъ и своихъ собственныхъ страстей, и эта коренная болѣзнь души сообщаетъ всѣмъ его поступкамъ и чувствамъ. По мнѣнію стоиковъ, во всей огромной толпѣ дураковъ и грѣшниковъ совершенными людьми были лишь немногіе мудрецы; въ многочисленныхъ декламацияхъ они жаловались съ фарисейскимъ пессимизмомъ, столь пріятнымъ для человѣческаго самообольщенія, о низости человѣческой. Но мнѣніе, что всѣ глупцы одинаково заслуживаютъ презрѣнія, смѣнилось вскорѣ другимъ, по которому слѣдовало все-таки принимать во вниманіе различіе въ ихъ удаленіи отъ идеала добродѣтели: такимъ образомъ между мудрыми и глупцами возникъ цѣлый рядъ улучшающихся, идущихъ впередъ людей (*προκόπτου*). Хотя стоики придерживались того мнѣнія, что такое постепенное улучшеніе еще не можетъ считаться медленнымъ приближеніемъ къ истинной добродѣтели, что вступленіе въ совершенное состояніе совершается вслѣдствіе внезапнаго превращенія, но разъ подвергались изслѣдованію различныя стадіи нравственнаго прогресса (*προκοπή*) и высшимъ было признано состояніе, при которомъ апатія все еще не достигала полной увѣренности и непреклонности, то рѣзкія разграниченія вслѣдствіе этого стирались.

4. Несмотря на всѣ эти практическія уступки, концентрація личности въ самой себѣ остается существеннымъ признакомъ стоическаго идеала, но нигдѣ эта общая черта философіи греческихъ эпигоновъ не получила такого значительнаго положительнаго завершенія, какъ именно у стоиковъ. Скептицизмъ, насколько мы его знаемъ, совершенно не стремился къ положительнымъ идеаламъ (и это было съ его стороны совершенно послѣдовательно), а эпикуреизмъ сводилъ самымъ рѣшительнымъ образомъ всѣ этическія цѣли къ индивидуальному счастью. Ибо положительнымъ содержаниемъ огражденнаго отъ жизненныхъ тревоженій душевнаго покоя является для Эпикура и его послѣдователей лишь наслажденіе. При этомъ, однако, у нихъ не хватаетъ мужества возвести вмѣстѣ съ Аристиппомъ наслажденія минуты въ высшую цѣль, и въ ихъ ученіи о высшемъ благѣ холодная, обдуманная изыскан-

ность культурнаго человѣка объявляется этическимъ содержаніемъ жизни. Правда, Эпикуръ сводилъ въ своемъ психогенетическомъ объясненіи всякое наслажденіе къ чувственнымъ ощущеніямъ или, какъ выражались позднѣе, къ наслажденіямъ плоти, но, возражая киренаикамъ, онъ объявилъ, что производныя и потому утонченныя радости духа стоятъ несравненно выше чувственныхъ наслажденій. Онъ совершенно правильно думалъ, что индивидуумъ, который больше всего долженъ дорожить независимостью отъ внѣшняго міра, гораздо въ большей степени располагаетъ духовными наслажденіями, чѣмъ матеріальными. Плотскія удовольствія зависятъ отъ здоровья, богатства и другихъ даровъ счастья; но то, что доставляютъ искусство и наука, дружеское сообщество благородныхъ людей, безстрастное самоудовлетворенное спокойствіе свободнаго отъ всякихъ страстей духа,—все это почти или даже совершенно независимо отъ прихотей судьбы и составляетъ прочное достоинство мудреца. Эстетическое самоудовлетвореніе образованнаго человѣка есть высшее благо эпикурейца. Въ эпикуреизмъ мы такимъ образомъ уже не встрѣчаемъ грубыхъ и чувственныхъ чертъ гедонизма; сады Эпикура сдѣлались разсадникомъ изящнаго образа жизни, утонченныхъ нравовъ и элегантнаго времяпрепровожденія; по принципъ индивидуальнаго наслажденія остался въ прежней силѣ, и разница замѣчалась лишь въ томъ, что старѣющая Греція со своими римскими учениками наслаждалась утонченнѣе, духовнѣе, деликатнѣе своихъ предковъ. Только содержаніе, доставляемое наслажденію болѣе богатой и развитой культурой, облагородилось; но руководящимъ мотивомъ, побуждавшимъ опораживать кубокъ жизни не съ лихорадочной поспѣшностью, а медленными глотками, остался тотъ же, не признающій никакихъ обязанностей, эгоизмъ. Потому-то здѣсь мы тоже встрѣчаемъ, хотя и въ болѣе предусмотрительной формѣ, точно такое же равнодушіе въ этической традиціи и обычной морали, такое же отрицаніе всѣхъ религіозныхъ и метафизическихъ представленій, которыя могли бы нарушить это самодовольное наслажденіе и омрачить его сознаніемъ отвѣтственности и обязанностей.

5. Стоическая этика представляетъ въ этомъ отношеніи сильнѣйшій контрастъ къ эпикурейской. Уже напоминающая Аристотеля мысль (§ 13, 11) что душа проявляетъ свою сущность въ разумной силѣ, дѣлающей ее способной противиться влеченіямъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что стоики допускали въ душевной жизни человѣка своеобразный антагонизмъ. Именно тѣ влеченія, которыя теперь называютъ естественными,—влеченія, вызванныя черезъ посредство чувствъ предметами внѣшняго міра и направленныя на нихъ движенія чувства и воли, представляются стоикамъ, какъ уже было

сказано, противоположными (*παρὰ φύσιν*); разумъ, напротивъ того, воплощаетъ въ ихъ глазахъ „природу“ не только для человѣка, но и для всей вселенной. Поэтому, если они ассимилируютъ циническое воззрѣнiе, отождествляющее нравственное съ естественнымъ, то этотъ взглядъ имѣетъ у нихъ совершенно иное значенiе, чѣмъ у нихъ предшественниковъ. Они полагаютъ, что душа, какъ часть мірового разума, совершенно чужда чувственнымъ влеченiямъ, къ которымъ свели нравственность циники; требованiя природы, наравнѣ съ требованiями разума, находятся, по ихъ убѣжденiю, въ противорѣчii съ влеченiями чувствъ.

Сообразно этому положительное содержанiе нравственности представляется у стоиковъ согласiемъ съ природой и вмѣстѣ съ тѣмъ закономъ, который имѣетъ по отношенiю въ чувственному человѣку значенiе нормы (*νόμος*). Но слово „природа“ имѣетъ въ этой формулѣ двоякое значенiе. Съ одной стороны, здѣсь подразумѣвается всеобщая природа, творческая міровая сила, цѣлесознательный міровой разумъ (ср. § 15), *λόγος*, и, сообразно съ этимъ значенiемъ, нравственность человѣка есть его подчиненiе естественному закону, его добровольная покорность по отношенiю къ теченiю событiй, къ вѣчной необходимости, и—поскольку этотъ міровой разумъ имѣетъ значенiе божества,—повиновенiе Богу и божественному закону, покорность міровой цѣли и господство Провидѣнiя. Добродѣтель совершеннаго индивидуума, который удаляется отъ всѣхъ другихъ существъ и ихъ чувственнаго воздѣйствiя на него, подчиняется такимъ образомъ всеобщему, всемогущему началу.

Но такъ какъ, по стоическому воззрѣнiю, жизненное содержанiе человѣческой души есть однородная часть этого божественнаго мірового разума, *ἡγεμονικόν*, то согласная съ природой жизнь должна въ то же время соотвѣтствовать и человѣческой природѣ, сущности человѣка, и именно, какъ въ томъ общемъ смыслѣ, что нравственность совпадаетъ съ благородной, полной человѣчностью и обязательной для всѣхъ разумностью, такъ и въ спеціальномъ значенiи, что, выполняя эту всеобщую заповѣдь природы, всякій отдѣльный человѣкъ проявляетъ внутреннюю сущность своей индивидуальности. Объединяя обѣ точки зрѣнiя, стоики считали подчиняющуюся указанiямъ разума послѣдовательность образа дѣйствiй идеаломъ мудрости, высшей задачей добродѣтельнаго человѣка. Они считали сохраненiе безусловнаго согласiя съ самимъ собой во всѣхъ жизненныхъ перемѣнахъ высшей обязанностью добродѣтельнаго, полагая, что въ этомъ и состоитъ истинная сила характера. Политическое доктринерство грековъ нашло въ этомъ свою философскую формулировку и сдѣлалось убѣжденiемъ желѣзныхъ государственныхъ дѣятелей республиканскаго Рима.

Но какъ бы ни были разнообразны формы, въ которыхъ стоики выражали свою основную мысль, мысль эта всегда оставалась неизмѣнной; она заключалась въ томъ, что согласная съ природой и разумомъ жизнь есть обязанность (*καθήκον*), которой долженъ подчиниться мудрецъ, законъ, которому онъ, наперекоръ своимъ чувственнымъ влеченіямъ, долженъ повиноваться. И это чувство отвѣтственности, это строгое сознание долга, это признаніе высшаго порядка даетъ опору и жизненную силу ихъ ученію и ихъ жизни.

Иногда это требованіе подчиненія жизни обязанностямъ высказывается въ томъ одностороннемъ смыслѣ, что этическое сознание выставляетъ по указаніямъ разума извѣстныя требованія, запрещаетъ противоположное и все остальное объявляетъ нравственно безразличнымъ. Что не предписывается и не воспрещается, остается морально индифферентнымъ (*ἀδιάφορον*), и изъ этого стоики дѣлаютъ нерѣдко весьма смѣлые выводы, которые они отстаивали, можетъ быть, больше на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ. Но и здѣсь систематическая разработка теоріи создала цѣнные промежуточные звенья. А именно, если предписывается лишь благое, то отсюда становится этически существеннымъ также и желательное, и хотя порокъ въ собственномъ смыслѣ этого слова состоитъ лишь въ стремленіи къ безусловно запретному, нравственный человѣкъ будетъ избѣгать точно такъ же и всего того, что недостойно его. Такимъ образомъ классификаціи благъ соответствовала градація обязанностей, между которыми стоики различали абсолютныя и „среднія“. Но, съ другой стороны, при оцѣнкѣ человѣческихъ поступковъ съ нѣкоторымъ измѣненіемъ основного принципа проводилось различіе между тѣми поступками, которые удовлетворяютъ требованіямъ разума лишь внѣшнимъ образомъ,—такіе поступки называются приличными, согласными съ обязанностью (*καθήκοντα*) въ широкомъ смыслѣ этого слова—и такими, которые пеходятъ лишь изъ стремленія дѣлать добро; только въ послѣднемъ случаѣ мы видимъ полное исполненіе обязанности (*κατέρθωσις*), противоположностью которой является грѣхъ, осуществленное въ поступкѣ, противное обязанности, намѣреніе (*ἀμαρτήριον*). Такимъ образомъ, исходя изъ признанія обязанности, стоики углубились самымъ серьезнымъ образомъ и отчасти съ казуистическими тонкостями въ нравственную оцѣнку человѣческихъ намѣреній и поступковъ. Наибольше цѣннымъ выводомъ ихъ слѣдуетъ признать всесторонне разработанную мысль, что человѣкъ со всѣми его стремленіями и поступками, какъ съ внѣшней, такъ и съ внутренней стороны, несетъ отвѣтственность передъ высшею заповѣдью.

6. Глубокое различіе этического жизнепониманія, существо-

вавшее, несмотря на многочисленныя и существенныя точки соприкосновенія, между эпикурейцами и стоиками, всего яснѣе выражается въ ихъ теоріяхъ общества и государства. И тѣ, и другіе почти слово въ слово повторяютъ ту мысль, что мудрецъ въ своей добродѣтельной самоудовлетворенности столь же мало нуждается въ государствѣ, какъ и въ какомъ бы то ни было другомъ человѣческомъ сообществѣ, и что онъ, какъ въ интересахъ самонаслажденія, такъ и въ интересахъ исполненія своихъ обязанностей, долженъ иногда удаляться отъ государства и общества.

Въ этомъ смыслѣ даже стоики, въ особенности позднѣйшіе, предостерегаютъ отъ вступленія въ семейную жизнь и политическую дѣятельность, а для эпикурейцевъ отвѣтственности, которую налагаютъ на человѣка бракъ и общественная дѣятельность, было достаточно, чтобы относиться очень скептически какъ къ первому, такъ и къ послѣдней, и считать общественную дѣятельность только въ томъ случаѣ желательной, когда она необходима или общается совершенно опредѣленныя преимущества. Въ общемъ эпикуреецъ слѣдуетъ принципу своего учителя: *λάθῃ βίωσας*—жить въ тиши. Въ этомъ нашло свое типичное выраженіе разложеніе древняго общества.

Но между обоими возрѣніями на жизнь обнаруживается и крупное различіе, состоящее въ томъ, что стоикамъ жизненное общеніе людей представляется заповѣдью разума, которая только по временамъ должна уступать стремленію мудреца къ личному совершенству, тогда какъ Эпикуръ рѣшительно отрицалъ всякую естественную общность людей, сводя, поэтому, всѣ формы жизненнаго общенія къ соображеніямъ пользы. Такимъ образомъ, столь дѣятельно проповѣдуемой въ его школѣ, и до сантиментальности нѣжной дружбѣ не хватаетъ идеальной основы, которую мы находимъ у Аристотеля; она исходитъ лишь изъ стремленія увеличить путемъ общенія наслажденіе, доставляемое мудрецу образованіемъ.

Эпикуреизмъ разработалъ систематически сдѣланную уже софистами гипотезу происхожденія государственнаго сообщества изъ хорошо взвѣшеннаго интереса индивидуумовъ. Государство не есть продуктъ природы, а создано сознательно человѣкомъ ради тѣхъ выгодъ, которыя можно отъ него ожидать и получить. Оно вырастаетъ изъ договора (*συνθήκη*), который заключаютъ между собою, во избѣжаніе взаимнаго вреда, индивидуумы, и возникновеніе государствъ есть одинъ изъ тѣхъ могучихъ процессовъ, благодаря которымъ человѣческій родъ, при помощи возрастающей интеллигентности, поднялся изъ состоянія дикости къ цивилизаціи. Такимъ образомъ, законы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ возникали вслѣдствіе соглашенія объ общей пользѣ (*σὺμβολον τοῦ συμφέροντος*); нѣтъ ничего, что было бы справедливымъ или не-

справедливымъ само по себѣ, и такъ какъ умственное превосходство позволяетъ отдѣльнымъ личностямъ утилизировать договоръ въ свою пользу, то законодательство охраняетъ по большей части интересы мудрецовъ. Такъ какъ при возникновеніи и установленіи законовъ единственнымъ мотивомъ была польза, то сумма непріятныхъ ощущеній, которыя устраняются законами, и сумма наслажденій, доставляемаго ими, представляютъ единственный масштабъ для ихъ значенія и признанія. Исходя изъ атомистической посылки, что индивидуумы существуютъ прежде всего сами для себя и сами по себѣ и вступаютъ въ сообщество добровольно и сознательно, исключительно ради тѣхъ благъ, которыя они сами получить или отстоять не въ состояніи, Эпикуръ развиваетъ воззрѣніе, имѣющее характерныя черты утилистической теоріи общества.

7. Наоборотъ, въ глазахъ стоиковъ человѣкъ, уже въ силу однородности своей души съ міровымъ разумомъ, представляется существомъ, котораго сама природа предназначила для общественной жизни. Вслѣдствіе этого къ сообществу съ другими человѣка обязываетъ и заповѣдь разума, допускающая лишь нѣкоторыя исключенія. Простѣйшимъ отношеніемъ между людьми является дружба, нравственное общеніе добродѣтельныхъ индивидуумовъ, объединенныхъ общимъ стремленіемъ къ исполненію этического закона. Но отъ этихъ чисто личныхъ отношеній стоическое ученіе немедленно перескакиваетъ къ совокупности разумныхъ существъ, т.-е. къ самому широкому обобщенію общественныхъ отношеній. Какъ части одного и того же мірового разума, боги и люди образуютъ вмѣстѣ одно большое разумное общество, *πολιτικὸν σύνστημα*, въ которомъ каждый индивидуумъ является необходимымъ звеномъ (*μέλος*), и изъ этого вытекаетъ для человѣческаго рода идеальная задача создать обнимающее всѣхъ его представителей государство разума.

Идеальное государство стоиковъ, какъ его нарисовалъ, отчасти въ видѣ полемической параллели къ платоновскому, Зенонъ, не знаетъ никакихъ національныхъ или историческихъ границъ; это — разумное сообщество всѣхъ людей, идеальное міровое царство. Уже Плутархъ замѣтилъ, что эта философская конструкція идеализировала лишь то историческое движеніе, которое было открыто Александромъ Великимъ и, какъ мы знаемъ, завершено римлянами. Но при этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что стоики ставили политическое значеніе лишь на второй планъ и что прежде всего они думали о духовномъ объединеніи познанія и воли.

При столь высокопарномъ идеализмѣ стоиковъ понятно, что къ собственно политическимъ вопросамъ они обнаруживали лишь слабый интересъ. Хотя участіе въ партикулярной государственной жизни мудрецу было не только дозволено, но, въ цѣляхъ вы-

полненія его обязанности по отношенію къ цѣлому и въ этой низшей сферѣ, даже предписано, однако различныя государственныя формы и отдѣльныя, исторически-сложившіяся государства въ концѣ концовъ были для него безразличны. Что касается государственнаго строя, то стоики не высказались въ пользу ни одной изъ типическихъ формъ, а, по примѣру Аристотеля, предпочитали смѣшанныя системы, вродѣ той, которую рекомендуетъ Полибій, какъ результатъ своихъ историко-философскихъ изслѣдованій о неизбежныхъ превращеніяхъ одностороннихъ формъ изъ одной въ другую. Государственному дробленію человѣчества стоики противопоставляли идею космополитизма, вытекавшую непосредственно изъ ихъ представленія объ этическомъ общеніи всѣхъ людей. Въ согласіи съ великими теченіями своего времени они отказались видѣть какое-нибудь различіе между эллиномъ и варваромъ, и хотя они, въ силу своего этического принципа, были слишкомъ равнодушны къ внѣшнимъ условіямъ жизни, чтобы выступить агитаторами соціальной реформы, тѣмъ не менѣе они требовали, чтобы справедливость и всечеловѣчная любовь, которыя вытекали въ качествѣ высшихъ принциповъ изъ идеи царства разума, въ полной мѣрѣ сдѣлались достояніемъ и низшихъ классовъ человѣческаго общества, рабовъ.

Несмотря на антипатію къ греческой идеѣ національнаго государства, стоическая этика всего ярче формулируетъ высшіе и наиболѣе зрѣлые идеалы, выработанные греческою жизнью и сдѣлавшіяся наслѣдіемъ будущаго: нравственное достоинство личности, нравственная побѣда надъ міромъ и самимъ собою, подчиненіе личности божественному міровому закону, включеніе человѣка въ идеальное сообщество духовныхъ существъ, благодаря которому рамки земнаго существованія для него раздвигаются въ безпредѣльность, и вдобавокъ энергическое сознаніе обязанности — все это черты, съ научной стороны правда скорѣе механически сгруппированныя, чѣмъ внутренне объединенныя, но которыя все же характеризуютъ одно изъ самыхъ могучихъ и плодотворныхъ теченій въ исторіи человѣческаго жизнепониманія.

8. Всѣ эти ученія концентрируются въ понятіи установленнаго природой и разумомъ безразлично для всѣхъ людей жизненнаго закона: τὸ φύσει δίκαιον, который сдѣлался при посредствѣ Цицерона основнымъ принципомъ римской юриспруденціи.

Цицеронъ, въ своихъ эклектическихъ заимствованіяхъ у всѣхъ знаменитостей аттической философіи, не только отстаивалъ со всей своей энергіей мысль этического мірового порядка, опредѣляющаго отношенія разумныхъ существъ другъ къ другу, но и въ субъективномъ отношеніи, опираясь на свое гносеологическое воззрѣніе

(§ 17, 4), онъ полагалъ, что эта заповѣдь разума прирождена всѣмъ людямъ одинаково и неразрывно связана съ ихъ стремленіемъ къ самосохраненію. Изъ этого всеобщаго закона природы, *lex naturae*, стоящаго выше всякаго человѣческаго произвола, исходятъ, какъ нравственныя предписанія вообще, такъ и установленія человѣческаго сообщества, *jus naturale*. Когда же Цицеронъ дѣлаетъ попытку нарисовать съ этой точки зрѣнія идеальную форму правленія, стоическое міровое государство принимаетъ подъ его руками черты римской имперіи. Космополитизмъ, возникшій у грековъ въ качествѣ отдаленнаго политическаго идеала во времена упадка ихъ собственнаго политическаго значенія, превращается у римлянъ въ гордое сознаніе ихъ исторической миссіи.

Но уже въ теоретическое разсужденіе, что именно должно представляеть собою государство, Цицеронъ вплетаетъ изслѣдованіе о томъ, чѣмъ оно является въ дѣйствительности. Государство возникло не въ силу замысла или желанія индивидуумовъ, а представляеть собою продуктъ исторіи, и потому въ его реальномъ существованіи вѣчныя опредѣленія естественнаго закона перемѣшиваются съ историческими предписаніями положительнаго права: послѣднія развиваются отчасти въ качествѣ внутреннихъ установленій, *jus civile*, отчасти въ качествѣ правовыхъ нормъ, признаваемыхъ гражданами различныхъ государствъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Оба вида положительнаго права покрываются въ своемъ этическомъ содержаніи въ значительной мѣрѣ естественнымъ правомъ, но они дополняютъ его многочисленными историческими постановленіями, которыя содержатся въ нихъ.

Только-что названныя понятія имѣютъ не только то значеніе, что они создали основу для выдѣлившейся изъ философіи спеціальной науки права, но въ нихъ сверхъ того мы впервые находимъ полное философское пониманіе историческаго момента. Въ этомъ отношеніи Цицеронъ сумѣлъ превратить политическое величіе своего народа въ научную систему.

§ 15. Механическія теоріи и телеологія.

Въ школьной практикѣ послѣаристотелевской эпохи философскія изслѣдованія подраздѣлялись на 3 главныхъ отдѣла: этику, фізику и логику (послѣдняя у эпикурейцевъ называлась каноникой). Наибольшій интересъ между всѣми этими отдѣлами всегда привлекала къ себѣ этика, а оба остальные пользовались вниманіемъ, лишь постольку, поскольку правильный образъ дѣйствій опирается на познаніе вещей, а это послѣднее предпосылаетъ знакомство съ над-

лежащими методами познания. Поэтому этическая точка зрения пропикает и главнейшія физическія и логическія ученія этого времени, и практическая потребность легко удовлетворяется приспособленіемъ и преобразованиемъ прежнихъ ученій. Но, при всемъ томъ, великія метафизическія и физическія проблемы обнаруживаютъ свою притягательную силу даже и въ эту эпоху, и такимъ образомъ мы видимъ, что эти вѣтви философскаго изслѣдованія развиваются въ такихъ направленіяхъ, которыя совершенно не согласуются съ этическимъ происхожденіемъ ихъ. Въ особенности относительно физики нужно замѣтить, что широкое развитіе специальныхъ наукъ поддерживало живой интересъ и къ общимъ вопросамъ.

Въ этомъ отношеніи замѣтное измѣненіе въ установленныхъ учителемъ приемахъ изслѣдованія природы произвела перипатетическая школа.

1. Начало такого измѣненія мы находимъ уже у Теофраста, который хотя и отстаивалъ всѣ существенныя ученія аристотелизма, въ особенности противъ стоиковъ, но въ нѣкоторыхъ вопросахъ шелъ особымъ путемъ. Въ сохранившемся отрывкѣ его метафизики говорится главнымъ образомъ о такихъ затрудненіяхъ, которыя содержатся въ аристотелевскихъ представленіяхъ объ отношеніяхъ міра къ Божеству. Стагиритъ смотрѣлъ на природу, какъ на оживленное существо (*ζῷον*), но всѣ ея акты онъ считалъ (телеологическимъ) дѣйствіемъ божественнаго разума. Богъ, какъ чистая форма, по его мнѣнію, отличенъ отъ міра, трансцендентенъ и тѣмъ не менѣе является имманентной, воодушевляющей и движущей силой его. Эта, принадлежащая позднѣйшему времени, основная метафизическая проблема не ускользнула отъ Теофраста, но онъ не выходилъ по отношенію къ ней изъ рамокъ аристотелевскаго ученія. Гораздо опредѣленнѣе онъ высказался по очень близко соприкасающемуся съ этой проблемой вопросу объ отношеніи разума къ низшимъ проявленіямъ душевной дѣятельности: *νοῦς*, какъ форма животной души, долженъ быть, по его мнѣнію, имманентнымъ и прирожденнымъ свойствомъ челоѣка, но въ то же время совершенно отличенъ отъ нея по своей сущности и можетъ проникать въ животную форму лишь извнѣ. Такимъ образомъ Теофрастъ высказывается рѣшительно противъ трансцендентности; *νοῦς*, какъ развивающуюся дѣятельность, онъ подвелъ подъ понятіе смѣны явленій, движенія (*κίνησις*), признавъ, что различіе его отъ животной души есть лишь различіе степени, а не рода.

Еще энергичнѣе шелъ въ томъ же направленіи Стратонъ. Онъ совершенно уничтожилъ границу между разумомъ и низшей психической жизнью. Какъ разумъ, такъ и представленія, состав-

люютъ одно неразрывное цѣлое; нѣтъ мышленія безъ воспріятія и воспріятія безъ мышленія; это—составные элементы одного сознанія, которое стоики называли τὸ ἡγεμονικόν (Ср. § 14, 3). Стратонъ примѣнилъ ту же мысль, получившую у него психологическое развитіе, также и для разъясненія аналогичнаго метафизическаго соотношенія. Тὸ ἡγεμονικόν природы, естественный разумъ, не можетъ быть признанъ обособленнымъ отъ нея. Выражалось ли это въ томъ, что Стратонъ для объясненія природы и ея явленій думалъ обойтись безъ гипотезы Божества, или въ томъ, что онъ призналъ природу Божествомъ, отказавъ ей однакоже не только въ челоуѣкоподобіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ сознаніи, стратонизмъ образуетъ, по сравненію съ ученіемъ Аристотеля, односторонне-натуралистическую или пантеистическую систему. Онъ отрицаетъ монотеизмъ духа, понятіе трансцендентности Бога, и признавая, что чистая форма столь же мало мыслима, какъ и чистая матерія, онъ до такой степени отодвигаетъ назадъ платоновскій элементъ аристотелевой метафизики, состоявшій именно въ отдѣленіи (χωρισμός) разума отъ матеріи, что въ результатъ получаетъ преобладаніе взгляда Демокрита. Стратонъ видитъ въ міровыхъ явленіяхъ только имманентную естественную необходимость, а не результатъ духовной внѣміровой причины.

Однако этотъ натурализмъ все еще остается въ зависимости отъ Аристотеля, поскольку онъ ищетъ естественныя причины явленій не въ атомахъ и ихъ количественныхъ соотношеніяхъ, а въ первоначальныхъ качествахъ (ποιότητες) и силахъ (δυνάμεις). Если между послѣдними онъ особенно выдвигалъ тепло и холодъ, то это было совершенно въ духѣ динамическихъ теорій древнѣйшаго гилозоизма, къ которому, повидимому, близко примыкалъ въ своихъ колебаніяхъ между механическимъ и телеологическимъ міропониманіемъ Стратонъ. Но именно потому эта попытка Стратона осталась безрезультатной, ибо къ тому времени ее уже опередили физическія возрѣвнія эпикурейцевъ и стоиковъ. Послѣднія точно также стояли на точкѣ зрѣнія имманентнаго объясненія природы, но тогда какъ ученіе Стратона носитъ телеологическую окраску, эпикурейская и стоическая физика исходитъ изъ механическихъ началъ.

2. Своеобразное отношеніе стоиковъ къ метафизическимъ и натуръ-философскимъ вопросамъ обусловливается соединеніемъ въ ихъ ученіяхъ различныхъ элементовъ. На первомъ планѣ у нихъ стоитъ этическая потребность вывести содержаніе индивидуальной нравственности, для которой государство и національность уже потеряли рѣшающее значеніе, изъ всеобщаго метафизическаго принципа и установить его въ такой формѣ, чтобы стало возможнымъ восполь-

зоваться имъ въ этомъ смыслѣ. Но наслѣдіемъ цинизма явилось у стоиковъ рѣшительное отвращеніе къ признанію этого принципа трансцендентнымъ, выходящимъ за предѣлы всякаго опыта, сверхчувственнымъ и имматеріальнымъ. Тѣмъ большее значеніе пріобрѣтала возникшая въ перипатетической натуръ-философіи идея, что міръ есть цѣлесообразно-движущееся живое существо. При такихъ условіяхъ стоики все болѣе и болѣе приближались къ гераклитовскому ученію о логосѣ, которое казалось имъ всеобъемлющимъ рѣшеніемъ міровой загадки и которое сдѣлалось центромъ стоической метафизики.

Основная мысль стоиковъ заключается, слѣдовательно, въ томъ, что вселенная—одинъ, единый жизненный организмъ, а всѣ отдѣльныя вещи представляютъ собою лишь частичныя комбинаціи вѣчно движущейся божественной протосилы. Ихъ ученіе является принципиальнымъ и (въ оппозицію Аристотелю) сознательнымъ пантеизмомъ. Непосредственнымъ результатомъ этого воззрѣнія является энергичное стремленіе побороть платоновско-аристотелевскій дуализмъ и уничтожить противоположность чувственнаго и сверхчувственнаго, естественной необходимости и цѣлосознательнаго разума, матеріи и формы. Стоическая школа пытается достичь этой цѣли путемъ простой идентификаціи понятій, противоположности которыхъ она, разумѣется, все таки оказалась не въ силахъ уничтожить.

Стоики объявляютъ, повтому, божественное міровое существо первосилою, въ которой содержатся равномерно законобѣрная причинность и цѣлесообразная опредѣленность всѣхъ вещей и явленій, причиной и смысломъ міра. Божество есть зарождающая и творческая сила, *λόγος σπερματικός*, жизненный принципъ, который развертывается въ явленіяхъ въ качествѣ присущихъ имъ, особыхъ *λόγοι σπερματικοί*, т. е. творческихъ силъ. Но Божество представляетъ собою въ то же время цѣлосознательный и руководящій разумъ, и потому во всѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ оно есть всемогущее Провидѣніе (*πρόνοια*). Зависимость единичныхъ явленій отъ мірового цѣлага (составлявшаго основу всего стоическаго міросозерцанія) есть вполнѣ цѣлесообразный и разумный порядокъ, являющійся высшею нормой, съ которой должны сообразоваться въ своей жизни и дѣятельности всѣ отдѣльныя существа.

Однако, этотъ всеобъемлющій „законъ“ является одновременно, по мнѣнію стоиковъ,—въ этомъ отношеніи они идутъ по стопамъ Гераклита,—всепокоряющей силой, которая съ непреодолимой необходимостью (*ἀνάγκη*) и въ качествѣ неизбѣжной судьбы (*εἰρᾶρμένη*, *fatum*) въ неизмѣнной послѣдовательности причинъ и слѣдствій обуславливаетъ каждое отдѣльное явленіе. Ничто въ мірѣ

не совершается безъ предшествующей причины (*αἰτία προηγουμένη*), и именно благодаря этой безусловной причинной опредѣленности всѣхъ частныхъ явленій вселенная представляетъ собою цѣлесообразное цѣлое. Поэтому Хризиппъ самымъ настойчивымъ образомъ возсталъ противъ понятія случайности; онъ училъ, что кажущаяся безпричинность отдѣльныхъ явленій объясняется лишь недоступностью для человѣческаго ума причинной связи. Въ этомъ признаніи безусловной естественной необходимости всѣхъ явленій, не исключая самыхъ обособленныхъ и мельчайшихъ (которая проявлялась, разумѣется, и въ формѣ господства Провидѣнія надъ всѣми событіями жизни), стоическая школа слово въ слово вторитъ Демокриту, и только одна она примѣнила въ древности эту драгоценнѣйшую мысль великаго абдерита ко всѣмъ отраслямъ теоретической науки.

Во всѣхъ другихъ отношеніяхъ стоики являлись однако противниками Демокрита и стояли ближе къ Аристотелю. А именно, тогда какъ съ точки зрѣнія атомизма естественная необходимость всѣхъ явленій вытекаетъ изъ приданнаго отдѣльнымъ вещамъ движенія, по ученію стоиковъ она представляетъ непосредственный результатъ жизненности цѣлаго и, возставая противъ сведенія всѣхъ качествъ къ количественнымъ различіямъ, они были убѣждены въ реальности качествъ, какъ своеобразныхъ силъ единичныхъ вещей, равно какъ и въ реальности качественныхъ измѣненій (*ἀλλοίωσις*) въ противоположность къ пространственному движенію. Но въ особенности они возставали противъ чисто механическаго объясненія природы посредствомъ толчковъ и давленія. Однако въ своей телеологіи они опустили отъ великаго воззрѣнія Аристотеля, вездѣ указывавшаго на имманентную цѣлесообразность формъ, къ разсужденіямъ о пользѣ, которую приносятъ явленія природы одареннымъ разумомъ существамъ, „богамъ и людямъ“. Въ доказательствѣ, что земля и все, что находится въ ней и на ней, устроено съ изумительной цѣлесообразностью для человѣка, они доходятъ до смѣшной филистерства.

3. Во всѣхъ этихъ теоретическихъ взглядахъ и преимущественно въ нихъ діаметрально противоположную точку зрѣнія, по сравненію со стоиками, приняли эпикурейцы. Занятіе метафизическими и физическими проблемами имѣло у нихъ вообще лишь отрицательную цѣль устранить религіозныя представленія, по винѣ которыхъ можетъ быть нарушено спокойное самонаслажденіе мудреца. Поэтому Эпикуръ главнымъ образомъ стремился исключить изъ объясненія природы всякій моментъ, который дѣлалъ бы возможнымъ руководимое общими цѣлями господство надъ міромъ; по той же причинѣ въ эпикурейскомъ міровоззрѣніи совершенно нѣтъ положи-

тельного принципа. Такъ объясняется, что на всѣ вопросы естественно-научнаго свойства, которые не могли претендовать на практическій интересъ, Эпикуръ отвѣчалъ лишь скептическимъ пожиманіемъ плечей. И хотя многіе изъ его позднѣйшихъ учениковъ, повидимому, были менѣе ограничены и мыслили научнѣе, однако они слишкѣмъ глубоко сидѣли въ школьной колеѣ, чтобы у нихъ явилось желаніе стремиться къ болѣе отдаленнымъ цѣлямъ. Наоборотъ, чѣмъ болѣе телеологическое пониманіе природы становилось общей почвой, на которой сталкивались академическое, перипатетическое и стоическое ученіе въ синкретическомъ соединеніи, тѣмъ болѣе эпикуреизмъ отстаивалъ свою изолированную отрицательную точку зрѣнія; въ теоретическомъ отношеніи онъ былъ существенно антителеологиченъ и не создалъ въ этомъ отношеніи ничего новаго.

Успѣшной была лишь, во всякомъ случаѣ не особенно затруднительная, борьба эпикуреизма съ антропологическими крайностями, къ которымъ вело стоиковъ телеологическое міровоззрѣніе; но выработать принципиально противоположное воззрѣніе эпикуреизмъ былъ не въ состояніи. Хотя Эпикуръ и воспользовался для этой цѣли внѣшними данными матеріалистической метафизики, которыя онъ могъ заимствовать у Демокрита, но онъ далеко не достигъ научной высоты послѣдняго. Онъ слѣдовалъ великому атомисту лишь въ томъ, что надѣялся объяснить міръ исключительно при помощи пустого пространства и двигающихся въ немъ безчисленныхъ безконечно-различныхъ по формѣ и величинѣ недѣлимыхъ матеріальныхъ частицъ. Къ ихъ движенію, толчкамъ и давленію онъ сводилъ всѣ явленія, всѣ возникающія изъ нихъ и потомъ опять разрушающіяся вещи и системы вещей (міры), такъ что изъ этихъ количественныхъ соотношеній онъ хотѣлъ вывести и всѣ качественныя различія. Такимъ образомъ онъ принимаетъ чисто механическое воззрѣніе на явленія, но въ то же время онъ отрицаетъ непосредственную и безусловную необходимость ихъ. Поэтому ученіе Демокрита перешло къ эпикурейцамъ лишь по-стольку, по-скольку оно представляется атомизмомъ и механизмомъ, тогда какъ гораздо болѣе цѣнный и глубокой принципъ всеобщей необходимости явленій, какъ уже сказано, унаслѣдовали стоики.

Между тѣмъ это своеобразное отношеніе находится въ связи съ эпикурейской этикой и рѣшающимъ вліяніемъ, которое она оказала на фізику; можно даже сказать, что индивидуалистическая тенденція, характеризующая этическія воззрѣнія послѣаристотелевской эпохи, нашла себѣ въ ученіи Эпикура наиболѣе полное метафизическое выраженіе. Мораль, имѣвшая своимъ существеннѣйшимъ содержаніемъ обособленіе индивидуума и его сосредоточеніе

въ самомъ себѣ, вполне соответствовала міровоззрѣнію, которое признавало элементы дѣйствительности совершенно независимыми, какъ другъ отъ друга, такъ и отъ какой бы то ни было объединяющей силы, и считало дѣятельность ихъ обусловленной лишь самой собою. Демокритовское же ученіе о ненарушимой естественной необходимости всѣхъ явленій заключало въ себѣ, очевидно, (гераклитовскій) моментъ, уничтожающій эту самостоятельность вещей. Именно благодаря признанію этого момента этика стоиковъ (ср. § 14, 5) опередила цинически-одностороннія послылки ихъ. Тѣмъ понятнѣе, что Эпикуръ долженъ былъ отбросить этотъ моментъ; его міровоззрѣніе, въ противоположность стоическому, характеризуется именно тѣмъ, что тогда какъ послѣднее выводило все частное изъ общаго, онъ призналъ цѣлое продуктомъ первоначальныхъ и самопроизвольно дѣйствующихъ единичныхъ вещей. Его ученіе представляется, поэтому, во всѣхъ отношеніяхъ послѣдовательнымъ атомизмомъ.

Такимъ образомъ судьба демокритизма сложилась такъ, что въ древности, а вслѣдствіе этого точно также и въ средніе вѣка, онъ нашелъ себѣ пріютъ въ системѣ, которая хотя и удержала его атомистическое воззрѣніе, допускавшее реальность однихъ количественныхъ отношеній, но устранила законосообразность связи явленій.

4. Въ этомъ смыслѣ Эпикуръ преобразовалъ атомистическую теорію возникновенія міра. Въ противоположность къ установленному уже пифагорейцами и поддерживавшемуся Демокритомъ, Платономъ и Аристотелемъ воззрѣнію, что въ пространствѣ существуетъ лишь направленіе отъ центра къ периферіи и обратно, онъ ссылается, въ согласіи со своей теоріей познанія (§ 17), на свидѣтельство чувствъ, что существуетъ абсолютный верхъ и низъ, и сообразно съ этимъ онъ утверждаетъ, что атомы въ силу ихъ тяжести первоначально всѣ находились въ движеніи сверху внизъ. Для того же, чтобы объяснить изъ этого дождя атомовъ возникновеніе комплексовъ ихъ, онъ принялъ, что нѣкоторыя изъ нихъ самопроизвольно уклонились отъ прямой линіи паденія; вслѣдствіе этого начались столкновенія, атомы стали сгучиваться и наконецъ возникли вихри, которые ведутъ къ образованію міровъ и которые древнѣйшіе атомисты выводили изъ столкновенія беспорядочно движущихся атомовъ.

Но при этомъ замѣчательно то, что Эпикуръ, нарушивъ такимъ образомъ внутреннюю связь демокритовскаго ученія, при дальнѣйшемъ объясненіи отдѣльныхъ явленій природы отказался отъ самопроизвольнаго движенія атомовъ и начиная съ того момента, когда вихри атомныхъ группъ показали ему выясненными, оста-

вилъ лишь принципъ механической необходимости. Произвольное самоопредѣленіе атомовъ ему нужно было, слѣдовательно, лишь въ качествѣ принципа, могущаго объяснить начало чисто механическаго (вихревого) движенія, т.-е. для той же цѣли, которой у Анаксагора служила силоматерія *νοῦς* (ср. стр. 47). Ибо на этой метафизической основѣ Эпикуръ построилъ физическое ученіе, которое пользовалось для объясненія всѣхъ явленій природы исключительно механикой атомовъ. Этотъ принципъ онъ примѣнилъ и по отношенію къ организмамъ, примѣнивъ для объясненія цѣлесообразности ихъ строенія эмпедокловскую идею жизненности цѣлесообразнаго.

Демокритовскій принципъ естественной необходимости проявляется у Эпикура, наконецъ, и въ томъ, что послѣдній принималъ, что при постоянномъ возникновеніи и исчезновеніи міровъ, образующихся вслѣдствіе сгущиванія атомовъ, въ концѣ концовъ, въ силу соображеній, которыя въ настоящее время можно бы было подвести подъ теорію вѣроятности, каждая комбинація и, вмѣстѣ съ тѣмъ, каждая форма мірообразования должна повториться, такъ что, вслѣдствіе безконечности времени, въ природѣ не можетъ произойти ничего такого, чего уже не было раньше. Въ этомъ ученіи Эпикуръ опять приближается къ стоикамъ, учившимъ о множественности, хотя и не одновременно существующихъ, а слѣдующихъ другъ за другомъ во времени міровъ, но при этомъ полагавшихъ, что эти міры вплоть до мельчайшихъ частей своихъ формъ и явленій должны быть вполне тождественны другъ другу. Выходя изъ божественнаго первоогня, по истеченіи извѣстнаго времени міръ опять поглощается огнемъ; когда же потомъ, по исчезновеніи міра, первосила опять принимается за созданіе новаго міра, то вѣчно-равная самой себѣ *φύσις*, сообразно со своей разумностью и необходимостью, разворачивается всегда одинаковымъ образомъ. Это возвращеніе всѣхъ вещей (*παλιγγενεσία* или *ἀποκαταστάσις*) является, поэтому, необходимымъ слѣдствіемъ обоихъ стоическихъ основныхъ понятій *λόγος* и *εἰμαρμένη*.

5. Теоретическія представленія этихъ обѣихъ главныхъ школъ позднѣйшей древности такимъ образомъ сходятся между собою въ томъ, что и въ томъ и въ другомъ случаѣ они имѣютъ совершенно матеріалистическій характеръ, и эту свою точку зрѣнія обѣ школы съ полной опредѣленностью противопоставляли ученіямъ Платона и Аристотеля. Обѣ утверждаютъ, что дѣйствительное (*τὰ ὄντα*), такъ какъ оно обнаруживается въ дѣйствиіи и страданіи (*ποιεῖν καὶ πάσχειν*), можетъ быть только матеріальнымъ; лишь пустое пространство эпикурейцы признавали нематеріальнымъ. Они возставали противъ (платоновскаго) взгляда, что свойства тѣлъ

представляют собою и́что нематеріальное по существу (*καθ'ἑαυτό*), а стоики заходили даже столь далеко, что они объявляли „тѣлами“ даже силы и соотношенія вещей, смѣна которыхъ не уничтожала ихъ реальности, и опираясь на представленіе, наименовавшее появленіе и удаленіе гомеомерій у Анаксагора, они рассматривали присутствіе и смѣну свойствъ въ вещахъ въ видѣ особаго рода примѣси этихъ тѣлъ къ другимъ, изъ чего вытекало представленіе о всеобщемъ смѣшеніи и взаимномъ проникновеніи всѣхъ тѣлъ (*κράσις δι'ὅλων*).

Въ детальномъ развитіи матеріалистической теоріи у эпикурейцевъ едвали можно найти что либо новое. Напротивъ того, стоическая теорія природы обнаруживаетъ цѣлый рядъ новыхъ воззрѣній, которыя интересны не только сами по себѣ, но точно также послужили характерными контурами для послѣдующаго развитія представлений о мірѣ.

Прежде всего въ этой теоріи снова обнаруживается тѣ двѣ противоположности, которыя въ цѣльномъ понятіи природы должны уничтожиться (или быть отождествлены). Божественное существо раздѣляется на дѣйствующее и страдательное начала, силу и матерію. Поскольку Божество является силой, оно представляет собою огонь или горячее жизненное дыханіе, *πνεῦμα*, въ видѣ же матеріи оно превращается изъ сырого газа (воздуха) частью въ воду, частью же въ землю. Такимъ образомъ, огонь есть душа, а „влага“ — тѣло мірового Бога, но они образуютъ равное самому себѣ единое существо. Стоики примыкаютъ въ своемъ ученіи о превращеніи и восстановленіи матеріи къ Гераклиту, въ характеристикѣ четырехъ основныхъ элементовъ и изображеніи вселенной и цѣлесообразной системы ея движеній главнымъ образомъ — къ Аристотелю, но важнѣйшимъ ихъ физическимъ ученіемъ является ученіе о дыханіи, пневмѣ.

Богъ, въ качествѣ созидающаго разума (*λόγος σπερματικός*), и есть это теплое дыханіе жизни, формирующій, животворящій духъ, проникающій всѣ вещи и царящій въ нихъ въ видѣ дѣятельнаго принципа; Богъ, какъ самодвижущееся, цѣле- и законосообразно дѣятельное существо, представляет собою вселенную. Все это соединяется стоиками въ понятіи *πνεῦμα*, чрезвычайно сложномъ и компактномъ представленіи, въ которомъ смѣшались другъ съ другомъ элементы ученій Гераклита (*λόγος*), Анаксагора (*νοῦς*), Діогена Аполлонскаго (*ἄηρ*), Демокрита (огненные атомы) и въ значительной мѣрѣ точно также ученія нерипатетической натуръ-философіи и фізіологіи.

6. Наибольшее значеніе пріобрѣтаетъ при этомъ позаимствованная стоиками у Аристотеля аналогія между макрокосмомъ и микрокосмомъ, вселенной и человѣкомъ. Едипичная душа,

жизненная сила тѣла, которая скрѣпляетъ плоть и управляетъ ею, есть огненное дыханіе, пневма; всѣ отдѣльныя силы, дѣятельныя въ членахъ и управляющія ихъ цѣлесообразными функціями, тоже представляютъ собою подобныхъ же жизненныхъ духовъ (spiritus animales). Въ человѣческомъ и животномъ организмахъ дѣятельность пневмы приурочена къ крови и кровообращенію, тѣмъ не менѣе сама пневма—именно потому, что она тоже тѣло, какъ говорилъ Хризиппъ—можетъ быть отдѣлена отъ низшихъ элементовъ, которые она одушевляетъ, какъ это и случается въ моментъ смерти.

При этомъ единичная душа, такъ какъ она составляетъ лишь часть всеобщей міровой души, въ своей сущности и въ своей дѣятельности вполнѣ обуславливается послѣдней: она однородна съ божественной пневмой и находится въ зависимости отъ нея. Именно поэтому міровой разумъ, λόγος, представляетъ для нея высшій законъ (ср. выше § 14, 3). Но потому же ея самостоятельность ограничена во времени и въ концѣ концовъ должна при всеобщемъ пожарѣ мірозданія возвратиться въ лоно всеобъемлющаго божественнаго духа. О продолжительности этого самостоятельнаго существованія, т.-е. о предѣлахъ индивидуальнаго безсмертія, въ средѣ школы существовали различныя взгляды: нѣкоторые предполагали, что всѣ души будутъ существовать до самаго мірового пожара, другіе жъ думали, что это удѣлъ однихъ только мудрыхъ.

Какъ единое дыханіе вселенной (мѣстопробываніе котораго стоики предполагали то въ небѣ, то на солнцѣ, то въ центрѣ міра) изливается въ видѣ одушевляющей силы во всѣ вещи, точно также и руководящая часть единичной души (τὸ ἡγεμονικόν или λογισμός), въ которой живутъ представленія, сужденія и влеченія и сѣдалищемъ которой считалось сердце, протягиваетъ свои развѣтвленія, подобно „щупальцамъ полипа“, по всему тѣлу, и такихъ отдѣльныхъ пневмъ стоики насчитывали еще семь: пять чувствъ, способность рѣчи и способность къ воспроизведенію. Какъ въ небѣ обитаетъ единое божественное существо, точно также въ тѣлѣ живетъ единая душа.

Не лишено характерности то обстоятельство, что весь этотъ высшій аппаратъ психологическихъ возрѣній стоиковъ могли вполнѣ усвоить эпикурейцы. Душа, по ихъ мнѣнію, тоже огненное, воздухоподобное дыханіе (они пользуются тѣмъ же терминомъ: пневма); только они видятъ въ ней нѣчто высшимъ образомъ присоединенное къ тѣлу, удерживаемое имъ и механически связанное съ нимъ вплоть до момента смерти, когда душа тотчасъ же разрѣивается. Они дѣлаютъ также различіе между разумной и лишешней разума частями души; но придать первой такое же метафизическое значеніе, какое имѣетъ она въ стоической теоріи, они,

конечно, не могут. Въ цѣломъ ихъ ученіе и въ этой части бѣдно и неоригинально.

7. Метафизика и физика стойковъ образуютъ, какъ это разумѣется само собой, въ силу пантеистической посылки ихъ, въ тоже время и теологію, основанную на научныхъ данныхъ систему естественной религіи, которая нашла въ этой школѣ даже поэтическую обработку, вродѣ гимна Клеанта. Напротивъ того эпикуреизмъ по всей природѣ своей антирелигіозенъ. Онъ всецѣло стоитъ на просвѣтительной точкѣ зрѣнія, что наука опередила религію и что задача и гордость мудрости состоитъ въ томъ, чтобы уничтожить созданныя страхомъ и невѣжествомъ лживые призраки суевѣрія: поэтъ этой школы рисуетъ въ причудливыхъ чертахъ зло, принесенное религіей человѣчеству и воспѣваетъ побѣду научнаго познанія. Тѣмъ комичнѣе, что эпикурейское ученіе само пустилось въ сочиненіе своей собственной, по мнѣнію эпикурейцевъ, безвредной мифологіи. Они думали, что общей вѣрѣ въ боговъ присуща извѣстная доля истины; но они находили, что эта истина была слишкомъ затемнена ложными представленіями. Источникомъ послѣднихъ эпикурейцы считали мифы, въ которыхъ рассказывалось объ участіи боговъ въ человѣческой жизни и вмѣшательствѣ ихъ въ естественное теченіе явленій; даже стоическая вѣра въ Провидѣніе казалась имъ въ этомъ отношеніи лишь утонченнымъ заблужденіемъ. Эпикуръ считалъ, поэтому, боговъ—въ согласіи съ демокритовскимъ ученіемъ объ идолахъ (§ 10, 4)—человѣкоподобными гигантскими образами, обитающими въ промежуточныхъ пространствахъ между мірами (интермундіяхъ). Независимые отъ смѣны явленій и не тревожась о судьбѣ низшихъ существъ, они проводятъ блаженную жизнь въ созерцаніи и духовномъ общеніи. Такимъ образомъ и это ученіе эпикуреизма, въ сущности, является лишь попыткой облечь въ мифологическую форму жизненный идеалъ эстетическаго самонаслажденія.

8. Совершенно иное значеніе получили народно-религіозныя представленія въ стоической метафизикѣ, и тогда какъ до сихъ поръ въ развитіи греческаго мышленія философская теологія удалялась все дальше и дальше отъ мѣстныхъ мифологическихъ преданій, здѣсь мы въ первый разъ встрѣчаемъ попытку согласить естественную религію съ положительной. Если въ этомъ у стойковъ тоже проявилась потребность найти общее оправданіе распространенныхъ въ человѣчествѣ представленій (ср. § 17, 4), то ихъ ученіе о пневмѣ давало имъ все-таки не только прочную опору, но точно также и съ своей стороны побуждало ихъ къ такому объединенію. Ибо созерцаніе вселенной должно было навести ихъ на мысль, что божественная міровая сила, несомнѣнно, нашла болѣе

могущественныя и жизненныя частичныя проявленія, чѣмъ представляетъ собою индивидуальная человѣческая душа, и такимъ образомъ рядомъ съ единымъ, несозданнымъ и непреходящимъ Божествомъ, которое стоики большей частью называли Зевсомъ, возникало большое количество „созданныхъ боговъ“. Къ этой категоріи стоики причисляли, какъ то дѣлали уже Платонъ и Аристотель, прежде всего звѣзды, въ которыхъ они чтили чистыя формы первоогня и высшія разумныя существа, а затѣмъ всякія персонификаціи другихъ силъ природы, въ которыхъ проявляется милостивое къ человѣку господство Провидѣнія. Отсюда понятно, почему толкованіе мифовъ составляло обычное занятіе стоиковъ, старавшихся при помощи всякихъ аллегорій приурочить созданные народной фантазіей образы къ метафизической системѣ. Стоики охотно воспользовались и теоріей Эвгэмера, оправдывавшей не только обоготвореніе выдающихся людей, но и признававшей демоновъ покровителями отдѣльныхъ людей.

Такимъ образомъ міръ стоиковъ населялся цѣлой толпой высшихъ и низшихъ боговъ, но всѣ они въ концѣ концовъ являются лишь проявленіями единой высшей міровой силы; второстепенными силами, которыя, находясь сами въ зависимости отъ всеобъемлющей пневмы, являются однако господствующими духами міровой жизни. Они служили, поэтому, въ религіозной системѣ стоиковъ посредствующими органами, которые, каждый въ своей сферѣ, воплощаютъ въ себѣ жизненную силу и провидѣніе мірового разума, и къ нимъ обращалось въ формахъ поклоненія положительной религіи благочестіе стоиковъ. Этимъ былъ философски возстановленъ политеизмъ народной вѣры, сдѣлавшійся составною частью метафизическаго пантеизма.

Въ связи съ этой философской перестройкой положительной религіи у стоиковъ находится теоретическое обоснованіе мантики, къ которой они относились — за исключеніемъ немногихъ болѣе разсудительныхъ людей — съ большимъ интересомъ. Общая, руководимая Провидѣніемъ, связь міровыхъ явленій проявлялась, по ихъ мнѣнію, между прочимъ, и въ томъ, что различныя вещи и процессы, не находящіеся ни въ какомъ прямомъ причинномъ отношеніи, указываютъ въ рядѣ тонкихъ соотношеній другъ на друга и потому могутъ служить другъ для друга знаками: знаки эти доступны человѣческой душѣ уже въ силу ея сродства съ всемогущей пневмой, но для разъясненія такихъ откровеній къ мантикѣ должны присоединиться основывающіяся на опытѣ искусство и наука. На этомъ основаніи стоицизмъ, главнымъ образомъ въ лицѣ своихъ позднѣйшихъ представителей, особенно Посей-

донія, считалъ себя достаточно сильнымъ для того, чтобы обработать философски всю античную вѣру въ прорицанія.

§ 16. Свобода воли и совершенство міра.

Яркое выраженіе противоположности механическаго и телеологическаго міровоззрѣнія, въ особенности же различіе логическихъ формъ, въ которыхъ получила при этомъ (съ извѣстнымъ ограниченіемъ) выраженіе общая идея всеобщей законосообразности природы, въ связи съ этическими постулатами и посылками, которые въ то время руководили мышленіемъ, поставило на очередь двѣ новыхъ, во многихъ отношеніяхъ очень сложныхъ, проблемы: проблему чело-вѣческой свободы воли и проблему благости и совершенства міра. Обѣ проблемы имѣли своимъ источникомъ противорѣчія, обнаруживавшіяся между нравственными потребностями и тѣми метафизическими воззрѣніями, къ которымъ приходилось обращаться за ихъ удовлетвореніемъ.

1. Своеобразнымъ очагомъ этихъ новыхъ сліяній проблемъ является стоическое ученіе. Они представляютъ собою необходимое слѣдствіе глубокаго и въ концѣ концовъ непримиримаго антагонизма между основными воззрѣніями этой системы. Такими несогласимыми воззрѣніями являются метафизическій монизмъ и этической дуализмъ. Основное этическое ученіе стоиковъ, что чело-вѣкъ долженъ побѣдить міръ добродѣтелью, преодолевъ свои собственныя влеченія, предпосылаетъ антропологическую двойственность, противоположность въ чело-вѣческой природѣ, противопоставляющей разуму неразумную чувственность. Безъ этой противоположности вся стоическая этика теряетъ значеніе. Тѣмъ не менѣе метафизическое ученіе, которое имѣетъ назначеніемъ объяснить происхожденіе заповѣдей разума, исходитъ изъ столь всемогущей и неограниченной реальности міроваго разума, что съ нею совершенно пемыслимо согласить реальность неразумнаго, ни въ чело-вѣкѣ, ни во всемъ мірѣ. Отсюда возникли тѣ два вопроса, которые съ тѣхъ поръ не перестаютъ занимать чело-вѣческое мышленіе, хотя всѣ существенныя стороны ихъ получили уже тогда болѣе или менѣе ясное освѣщеніе.

2. Логическія посылки проблемы свободы лежатъ отчасти въ этическихъ соображеніяхъ о добровольности неправыхъ поступковъ, какія высказывались Сократомъ и получили нѣкоторую законченность въ блестящемъ изслѣдованіи Аристотеля. Соображенія эти носили вполнѣ этической характеръ и вращались исключительно въ психологической сферѣ. Рѣчь идетъ при этомъ въ сущности о свободѣ чело-вѣческихъ дѣйствій; реальность ея без-

условно подтверждается ссылками на непосредственное ощущение и на существующее въ челоѣкѣ сознание отвѣтственности, и затрудненіе возникаетъ лишь вслѣдствіе интеллектуалистическаго воззрѣнія Сократа, ставившаго волю въ безусловную зависимость отъ знанія. И это затрудненіе проявляется прежде всего въ двойственности значенія „свободы“, или какъ ее еще называютъ „доброй воли“ (*ἐκούσιον*), двойственности, которая съ этихъ поръ въ постоянно видоизмѣняющихся формахъ повторяется все снова и снова. Всякій нравственно ложный поступокъ вытекаетъ, по мнѣнію Сократа, изъ омраченнаго желаніями, ложнаго воззрѣнія: слѣдовательно, кто поступаетъ подобнымъ образомъ, не „знаетъ“, что онъ творитъ, и въ этомъ смыслѣ онъ поступаетъ недобровольно, т.-е. свободенъ только мудрецъ, а злой челоѣкъ несвободенъ. Съ этимъ этическимъ понятіемъ свободы не слѣдуетъ, однако, смѣшивать психологическаго понятія, т.-е. понятія свободы челоѣческихъ дѣйствій, способности выбора между различными мотивами. Дѣлалъ ли это различіе Сократъ, достовѣрно неизвѣстно, но во всякомъ случаѣ его дѣлаетъ Платонъ. Платонъ признаетъ свободу дѣйствій челоѣка, ссылаясь на его отвѣтственность — психологическій выводъ изъ существенно этическихъ основаній — и въ то же время онъ придерживался сократовскаго ученія, что злой челоѣкъ поступаетъ недобровольно, т.-е. этически-несвободенъ — то и другое онъ связываетъ даже непосредственно, говоря, что по собственной винѣ (слѣдовательно, будучи психологически свободенъ) челоѣкъ можетъ погрузиться въ состояніе нравственной неволи.

У Аристотеля, болѣе удалившагося отъ сократовскаго интеллектуализма, психологическое понятіе свободы выступаетъ яснѣе и самостоятельнѣе. Онъ исходитъ изъ того, что этическая квалифікація вообще можетъ быть примѣнена лишь къ добровольнымъ поступкамъ, и обсуждаетъ прежде всего тѣ ограниченія, которыя налагаются на добрую волю отчасти внѣшнимъ принужденіемъ (*βίαια*) — сюда относятся и принужденіе психическое — отчасти незнаніемъ положенія дѣла: вполне свободенъ лишь тотъ поступокъ, который имѣетъ своимъ источникомъ саму личность и совершенъ при полномъ знаніи условій. Все изслѣдованіе разработано съ точки зрѣнія отвѣтственности, и найденное понятіе доброй воли служитъ переходомъ къ понятію вмѣняемости. Первое содержитъ въ себѣ признаки внѣшней свободы дѣйствій и не омраченнаго никакой иллюзіей пониманія положенія вещей. Поэтому необходимо еще болѣе сузить его: ибо вмѣняемы между добровольными поступками лишь тѣ, которые исходятъ изъ рѣшенія челоѣка (*προαίρεσις*). Такимъ образомъ только свобода выбора, сообразующаяся съ цѣлями и средствами, является условіемъ нравственнаго вмѣненія.

Дальнѣйшихъ разъясненій о психологіи мотиваціи и причинахъ, воздѣйствующихъ на рѣшенія человѣка, Аристотель не дѣлаетъ; онъ довольствуется положеніемъ, что личность сама по себѣ является достаточнымъ основаніемъ поступковъ, которые приписываются ей. И на этой свободѣ выбора энергично настаивала также и его школа, въ особенности Теофрастъ, написавшій особое сочиненіе о свободѣ.

3. На той же почвѣ, поскольку рѣчь идетъ о чисто этическихъ соображеніяхъ, мы встрѣчаемъ прежде всего стойковъ. Живое чувство отвѣтственности, характеризующее ихъ мораль, требовало отъ нихъ признанія этой индивидуальной свободы выбора, и они всѣми силами старались поддержать ее.

Тѣмъ большее значеніе имѣло то обстоятельство, что ихъ метафизика и ученіе о судьбѣ и Провидѣніи вело ихъ дальше. Ибо тогда какъ эта теорія ставила человѣка и всѣ другія существа, во всѣхъ ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ особенностяхъ, въ зависимость отъ всеобъемлющей міровой силы, личность переставала быть истинной причиной (*ἀρχή*) ея поступковъ, и послѣдніе представлялись, подобно всѣмъ прочимъ явленіямъ, предопредѣленными и неизбѣжно-необходимыми продуктами бого-природы. Дѣйствительно, стоическая школа не останавливалась передъ этимъ крайнимъ выводомъ детерминизма. Хризиппъ подобралъ цѣлый рядъ доказательствъ въ пользу этого ученія. Онъ обосновалъ послѣднее при помощи закона достаточнаго основанія (ср. выше § 15, 2); онъ показалъ, что только съ принятіемъ его можно допустить истинность сужденій о будущемъ, такъ какъ только въ томъ случаѣ, если вещь уже опредѣлена, можетъ существовать критерій для ея истинности или ложности. Эту аргументацію онъ выразилъ еще и въ той формѣ, что такъ какъ звать можно только необходимое, а не то, что еще не рѣшено, предвѣдѣніе боговъ требуетъ допущенія детерминизма; Хризиппъ не пренебрегъ даже упомянуть въ качествѣ аргумента въ свою пользу объ исполненіи пророчествъ.

Въ этомъ, съ точки зрѣнія стоическаго ученія о логикѣ вполне послѣдовательномъ, ученіи противники увидѣли, конечно, отрицаніе свободы воли, и изъ всѣхъ упрековъ, которые дѣлались системѣ, этотъ упрекъ попадался все чаще и былъ вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе чувствительнымъ. Среди многочисленныхъ возраженій извѣстнѣйшимъ является такъ-наз. *ignava ratio* (*ἀργός λόγος*), дѣлающее изъ неизбѣжной необходимости будущихъ событій фаталистическое заключеніе, что въ такомъ случаѣ остается только безучастно ожидать событій; отъ этого возраженія даже Хризиппъ могъ уклониться лишь при помощи весьма искусственныхъ разграниченій.

Стойки старались показать, что, вопреки этому детерминизму

или скорѣе именно благодаря ему, человѣкъ остается причиною своихъ поступковъ въ томъ смыслѣ, что на немъ лежитъ отвѣтственность за нихъ. Проводя различіе между главными и побочными причинами, (которыя, впрочемъ, очень напоминаютъ платоническія αἴτιον и ξυαἴτιον), Хризиппъ показалъ, что во всякомъ случаѣ каждое волевое рѣшеніе необходимо вытекаетъ изъ взаимодействия среды и человѣка, но что при этомъ внѣшнія обстоятельства представляютъ лишь побочныя причины, тогда какъ главной причиной является исходящее изъ личности рѣшеніе, обуславливающее и вмѣняемость. Но если это свободно дѣйствующее ἡγεμονίᾳ человѣка опредѣляется всеобщей пневмой, то она формируется въ каждомъ отдѣльномъ существѣ въ самостоятельную, отличную отъ другихъ, натуру, которая представляетъ собою особую ἀρχή. Въ особенности же стоики выдвигали то обстоятельство, что возложеніе отвѣтственности, какъ сужденіе о нравственномъ качествѣ поступковъ и характеровъ, совершенно независимо отъ вопроса, могли ли бы люди и поступки быть иными при тѣхъ же условіяхъ или нѣтъ?

4. Сложная уже въ этическомъ и психологическомъ отношеніи проблема свободы воли получила такимъ образомъ еще метафизическое и (въ смыслѣ стоиковъ) теологическое осложненіе, слѣдствіемъ чего было то, что индетерминистическіе противники стоическаго ученія дали понятію свободы, которую, по ихъ мнѣнію, необходимо было отстоять отъ покушеній стоиковъ, новое старательно отточенное опредѣленіе.

Допущеніе безусловной причинной зависимости, которой подчинялись бы и волевая функція, повидимому, исключало возможность свободы выбора; но эта свобода выбора, со временъ Аристотеля, всѣми школами признавалась необходимымъ условіемъ нравственнаго вмѣненія. Поэтому противники стоиковъ были увѣрены, что они отстаиваютъ интересы нравственности, опровергая стоическое ученіе о судьбѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ демокритовскій принципъ естественной необходимости. И такъ какъ Хризиппъ, въ подтвержденіе этого ученія, сослался на законъ достаточнаго основанія, то Карнеадъ, для котораго свобода воли была неопровержимымъ фактомъ, не побоялся подвергнуть сомнѣнію и всеобщее, безусловное значеніе этого закона.

Но еще дальше пошелъ Эпикуръ. Онъ находилъ стоическій детерминизмъ столь несогласимымъ съ самоопредѣленіемъ мудреца, которое составляло существенную черту его этическаго идеала, что онъ скорѣе согласился бы повѣрить ложнымъ вѣрованіямъ религіи, чѣмъ допустить подобное рабство души. Поэтому онъ тоже отрицалъ всеобщность закона причинности и подводилъ свободу вмѣстѣ

съ случаемъ подъ понятіе безпричинныхъ явленій. Такъ возникло, въ противоположность къ стоическому детерминизму, понятіе метафизической свободы, съ помощью котораго Эпикуръ поставилъ безпричинныя волевыя функціи человѣка въ параллель съ безпричиннымъ отклоненіемъ атома отъ линіи паденія (ср. § 15, 4). Свобода индетерминизма означаетъ такимъ образомъ не обусловленный никакими причинами выборъ между различными возможностями, и Эпикуръ думалъ спасти съ ея помощью нравственную отвѣтственность.

Это метафизическое понятіе свободы, какъ безпричинности, въ научномъ мышленіи древности вовсе не было изолированнымъ. Одни только стоики оставались неизмѣнно вѣрны принципу причинности, тогда какъ даже Аристотель (ср. стр. 131) не вполне прослѣдилъ значеніе логическихъ опредѣленій; онъ удовольствовался неопредѣленнымъ ἐπι τὸ πολὺ и высказалъ свой отказъ отъ полнаго пониманія частнаго въ допущеніи случайнаго въ природѣ т.-е. безпринципнаго и безпричиннаго. Въ этомъ отношеніи однихъ только стоиковъ можно считать предшественниками новѣйшаго естествознанія.

5. Не менѣе значительныя трудности представились стоицизму и въ разработкѣ телеологіи. Пантеистическая система, разсматривавшая весь міръ, какъ живой продуктъ цѣлесознательнаго божественнаго разума, и видѣвшая въ немъ единственное объясненіе, должна была, разумѣется, признать цѣлесообразность, благость и совершенство вселенной, и, съ другой стороны, въ доказательство существованія боговъ и Провидѣнія, стоики указывали именно на цѣлесообразность, красоту и совершенство міра, т.-е. прибѣгали къ физико-телеологическому аргументу.

Нападки, съ которыми пришлось считаться этому воззрѣнію въ древности, были направлены не столько на правильность аргументаціи (хотя Карнеадъ и въ этомъ отношеніи нашелъ пробѣлы), а скорѣе на основныя послылки; указанія на многочисленныя недостатки и нецѣлесообразности, темныя стороны и нравственные недостатки міра служили, понятно, аргументами противъ допущенія разумной цѣлесознательной міровой причины и Провидѣнія. Такимъ аргументомъ прежде всего и съ полной энергіей воспользовался, конечно, Эпикуръ, поставившій вопросъ: желаетъ ли Богъ устранить зло міра, но не можетъ сдѣлать этого, или же можетъ, да не хочетъ, или, наконецъ, не можетъ и не хочетъ, и указывавшій на несправедливость того, что обстоятельства столь часто дѣлаютъ несчастными хорошихъ людей и счастливыми—дурныхъ.

Съ большей концентраціей и особенной тщательностью эти возраженія были формулированы Карнеадомъ. Къ указанію на тем-

ныя стороны и несправедливость естественнаго теченія вещей онъ присоединилъ несомнѣнно чувствительнѣйшее для стойковъ возраженіе: откуда же въ этомъ созданномъ разумомъ мірѣ берется неразумное и противное разуму, откуда въ мірѣ, преисполненномъ божественнымъ духомъ, возникаетъ грѣхъ и глупость, величайшее изъ всѣхъ золъ? И если бы стойки, какъ это, несмотря на весь ихъ детерминизмъ, дѣйствительно и случилось, пожелали возложить отвѣтственность за нихъ на свободную волю, то возникъ дальнѣйшій вопросъ, почему всемогущій мировой разумъ далъ человѣку свободу, которой можно было такъ злоупотреблять и почему онъ допускаетъ злоупотребленіе ею?

6. Съ подобными вопросами стойкамъ, при ихъ монистической метафизикѣ, было гораздо труднѣе справиться, чѣмъ, напр., Платону и Аристотелю, которые могли свести все иррациональное и дурное къ противодѣйствию матеріи. Несмотря на это, стойки смѣло приступили къ устраненію этихъ трудностей и не безъ пропущенности установили большинство тѣхъ аргументовъ, которые, въ послѣдствіи, служили для обоснованія теодицеи (ученіе о справедливости Бога).

Телеологическое ученіе о совершенствѣ вселенной можетъ быть защищено отъ такихъ упрековъ, или посредствомъ отрицанія дистелеологическихъ (противныхъ цѣлесообразности) фактовъ, или же путемъ признанія ихъ неизбѣжными средствами или побочными результатами въ общей цѣлесообразности цѣлаго. Оба пути были испробованы стойками.

Ихъ психологическія и этическія теоріи позволяли имъ утверждать, что то, что считается физическимъ зломъ, является таковымъ не само по себѣ, а только вслѣдствіе утвержденія человѣка, что, если, поэтому, болѣзни и т. п. обусловливаются необходимостью естественнаго хода вещей, то лишь по винѣ человѣка онѣ становятся зломъ, точно такъ же, какъ приносятъ вредъ невѣрное употребленіе, которое глупецъ дѣлаетъ изъ вещей, тогда какъ вещи сами по себѣ безразличны или даже полезны. Точно также возраженіе относительно несправедливости естественнаго хода вещей опровергается тѣмъ, что съ истинной точки зрѣнія для добродѣтельнаго и мудраго человѣка физическое зло вообще не есть зло и что, съ другой стороны, для всякаго другого возможно только призрачное чувственное удовлетвореніе, которое не дѣлаетъ его истинно счастливымъ, а скорѣе лишь ухудшаетъ и укрѣпляетъ нравственную болѣзнь, которою онъ страдаетъ.

Съ другой стороны, физическія невзгоды допускаютъ и то объясненіе, что, какъ это постарался показать, относительно болѣзней, напр., Хризишъ, онѣ составляютъ неизбѣжныя послѣдствія

цѣлесообразной въ своей сущности естественной организаціи, удовлетворяющей своему назначенію. Въ особенности же имъ при-
суще то нравственное значеніе, что онѣ отчасти служатъ испра-
вительными наказаніями со стороны Провидѣнія, отчасти же по-
лезнымъ побужденіемъ къ проявленію нравственныхъ силъ.

Если, такимъ образомъ, вѣшнія испытанія оправдываются ихъ этической цѣлесообразностью, то стойкамъ казалось тѣмъ болѣе настоятельнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оказывалось и весьма нелегкимъ, объяснить нравственное зло, грѣхъ. Здѣсь отрицаніе было совершенно невозможно, ибо испорченность огромнаго большинства людей была любимѣйшимъ объектомъ морализирующихъ декламацій стоиковъ. Такимъ образомъ тутъ приходилось считаться съ основной задачей теодицеи, а именно—показать, какимъ образомъ въ мірѣ, представляющемъ произведеніе божественнаго разума, возможно противное разуму въ влеченіяхъ, помыслахъ и поступкахъ одаренныхъ разумомъ существъ. Стоики въ этомъ случаѣ прибѣгли къ общимъ разсужденіямъ; они указывали на то, что совершенство цѣлаго не только не заключаетъ въ себѣ совершенства отдѣльныхъ частей, а, наоборотъ, исключаетъ его, и такимъ образомъ выводили, что Богъ долженъ былъ неизбѣжно допустить несовершенство и недостатки людей. Въ особенности они выдвигали то, что только вслѣдствіе противоположности къ злу добро проявляется, какъ таковое; если бы не было грѣха и глупости, то не было бы также ни добродѣтели, ни мудрости. И если такимъ образомъ порокъ выставляется необходимой антитезой добра, то стоики въ заключеніе напоминали, что вѣчное Провидѣніе въ концѣ концовъ даже зло превращаетъ въ добро и пользуется имъ какъ средствомъ, лишь видимо противорѣчащимъ своему назначенію, для исполненія своихъ высшихъ цѣлей.

§ 17. Критеріи истины.

Всего незначительнѣе философскіе результаты послѣаристотелевскаго времени оказались въ области логики. Столь крупное твореніе, какъ „Аналитика“ Стагирита, давшая мастерское систематическое выраженіе принципамъ греческой науки, должно была, естественно, въ теченіе долгаго времени сохранить господство надъ логическимъ мышленіемъ и дѣйствительно сохранила его вплоть до конца среднихъ вѣковъ и даже долѣе. Фундаментъ этой системы былъ столь прочно заложенъ, что въ первое время никто не думалъ что-либо улучшить въ ней, и школьной дѣятельности оставалась лишь разработка отдѣльныхъ частей, причемъ, конечно,

крупную роль играло уже и тогда часто подвергавшееся осмѣянію эпигонство.

1. Уже перипатетики старались систематически разработать въ этомъ направленіи аристотелевскую аналитику при помощи обстоятельнаго анализа, частичной передѣлки, болѣе обстоятельнаго раздѣленія, болѣе соотвѣтствующей школьнымъ потребностямъ формулировки. Эвдемъ и Теофрастъ произвели изслѣдованіе о гипотетическихъ и раздѣлительныхъ сужденіяхъ и объ обусловливаемомъ нахожденіемъ ихъ въ премиссахъ расширеніи силлогистики. Стоики применили къ этимъ стремленіямъ; новыя формы сужденія ($\alpha\zeta\omega\mu\alpha$), какъ сложныя, они противопоставили простымъ (категорическимъ), развили въ подробностяхъ вытекающія изъ нихъ слѣдствія, но особенно рельефно выдвигали качество сужденій и выводили законы мышленія въ измѣненныхъ формахъ. Вообще же они обратили логическія правила въ сухой схематизмъ и чистошкольный формализмъ, который все болѣе и болѣе удалялся отъ основныхъ идей аристотелевской аналитики, превращаясь въ рядъ мертвыхъ формулъ. Объектомъ бесплодныхъ ухищреній этого времени служило особенно разрѣшеніе софистическихъ ловушекъ, въ которыхъ реальное содержаніе безнадежно запутывалось въ противорѣчійхъ формы.

Лишь въ этихъ школьныхъ обработкахъ созданная Аристотелемъ наука логики получила чисто формальный характеръ, сохранившійся за нею до временъ Канта. Чѣмъ педантичнѣе производилась при этомъ разработка подробностей, тѣмъ болѣе на мѣсто уразумѣнія живого мышленія, къ которому стремился самъ Аристотель, растягивалась педантическая сѣть правилъ, предназначенная главнымъ образомъ для того, чтобы улавливать мысли и анализировать ихъ формальную безупречность, но негодная для оцѣнки творческой силы научной дѣятельности. Ученіе о доказательствѣ и опроверженіи стояло на первомъ планѣ уже у Аристотеля, теперь же одно только оно и остается; теоріи изслѣдованія древность не дала намъ. Ибо слабыя попытки къ этому, встрѣчающіяся въ сочиненіяхъ одного изъ позднѣйшихъ эпикурейцевъ, Филодема, объ индуктивныхъ заключеніяхъ и заключеніяхъ по аналогіи, стоятъ сравнительно одиноко и не принесли никакихъ сколько-нибудь значительныхъ результатовъ.

2. Болѣе существеннаго можно-бъ было ожидать отъ ученія о категоріяхъ, разработкѣ котораго стоики придавали большое значеніе. Совершенно правильно, но не особенно плодотворно, было ихъ указаніе на то, что высшая категорія, по отношенію къ которой всѣ другія представляютъ лишь частныя модификаціи, есть категорія бытія ($\tau\acute{o} \delta\upsilon$), заключающая въ себѣ нѣчто ($\tau\acute{\iota}$); точно

также и координація категорій, которую можно найти у Аристотеля по крайней мѣрѣ въ порядкѣ перечисленія ихъ, была замѣнена систематическою послѣдовательностью, въ которой каждая категория точнѣе опредѣлялась слѣдующею. Сущее, какъ непреходящій субстратъ всѣхъ возможныхъ соотношеній, есть субстанція (*ὀποκειμενον*); послѣдняя представляетъ основу прочныхъ качествъ (*ποιον*) и только въ этомъ смыслѣ она находится въ состояннн измѣненія (*τὸ πὼς ἔχον*) и вслѣдствіе этого также въ соотношеніяхъ съ другими субстанціями (*τὸ πρός τί πὼς ἔχον*).

Такимъ образомъ ученіе о категорияхъ превращается въ онтологію, т.-е. въ метафизическую теорію общихъ соотношеній реальныхъ формъ, и эта теорія принимаетъ у стоиковъ, согласно съ ихъ общей тенденціей (ср. § 15, 5), совершенно материалистическій характеръ. Въ качествѣ субстанціи сущее есть матерія, не имѣющая сама по себѣ никакихъ свойствъ (*ὄλη*), и присущія ей, какъ въ общемъ, такъ и въ отдѣльности, свойства и силы (*ποιότητες-δυναμεις*) суть тоже примѣшанныя къ ней (*κράσις δι' ἄλλων*) матеріи (воздушныя теченія). При этомъ субстанція и атрибуты разсматриваются, какъ съ точки зрѣннн общаго понятія, такъ и съ точки зрѣннн единичныхъ вещей, и относительно послѣднихъ указывается, что каждая отдѣльная вещь существенно и вполне опредѣленнымъ образомъ отлична отъ всѣхъ другихъ.

Къ этимъ категориямъ бытія у стоиковъ присоединяются тѣ логическія формы, въ которыхъ они выражали отношеніе мышленія къ бытію; въ послѣднихъ находитъ себѣ рѣшительное выраженіе разграниченіе субъективнаго отъ объективнаго, мало-по-малу подготавливавшееся въ развитіи греческаго мышленія. А именно, тогда какъ стоики признавали всѣ предметы, съ которыми приходится имѣть дѣло мышленію, матеріальными, и сама мыслительная дѣятельность, равно какъ и словесныя выраженія ея, представлялись имъ матеріальными функціями, они должны были тѣмъ не менѣе допустить, что представленія, какъ таковыя (*τὸ λεχτόν*), имѣютъ нематеріальный характеръ. Но такъ какъ между бытіемъ и сознаніемъ проводилась рѣзкая граница, то возникала гносеологическая основная проблема, какъ слѣдуетъ представлять себѣ соотношеніе и согласіе между ними?

3. Этотъ вопросъ былъ тѣмъ настоятельнѣе, что въ промежутокъ времени быстро развился скептицизмъ, занявъ сравнительно сильную позицію по отношенію къ догматическимъ системамъ.

Все равно, слѣдуетъ ли это приписать Пиррону или Тимону, но во всякомъ случаѣ, въ то самое время, когда развились и укрѣпились крупныя школьныя системы, получили систематическую за-

конченность и всё тѣ аргументы, которыми уже софистическая этика поколебала наивную вѣру въ возможность человѣческаго познанія. Хотя этическая цѣль въ концѣ концовъ имѣла вліяніе и тутъ (ср. § 14, 2), однако этотъ скептицизмъ представляетъ тщательно разработанную теоретическую доктрину. Онъ сомнѣвается въ возможности познанія въ обѣихъ формахъ его, какъ въ качествѣ воспріятія, такъ и въ качествѣ разсудочнаго мышленія, и подвергнувъ уничтожающему анализу каждый изъ этихъ обоихъ факторовъ, скептики прибавляютъ, что вслѣдствіе ненадежности ихъ, нельзя ожидать положительнаго результата и отъ ихъ соединенія.

По отношенію къ воспріятіямъ скептики становятся на точку зрѣнія протагоровскаго релятивизма, и уже въ такъ называемыхъ „десяти тропахъ“, въ которыхъ Энесидемъ очень нескладно изложилъ скептическую теорію, эта тенденція получаетъ широкое развитіе. Воспріятія имѣютъ различный характеръ не только у различныхъ разновидностей живыхъ существъ (1), не только у различныхъ людей (2) въ зависимости отъ ихъ привычекъ (9) и всего ихъ развитія (10), но даже у одного и того же индивидуума въ разное время (3), въ зависимости отъ его тѣлеснаго состоянія (4) и отъ неодинаковаго пространственнаго отношенія къ предмету (5); воспріятія находятся въ зависимости также и отъ различій въ состояніи объекта (7) и не могутъ заявлять притязаній на непосредственное воспроизведеніе вещей уже по той причинѣ, что ихъ возникновеніе обуславливается и состояніемъ среды, какъ напр., воздуха, вліянія которой мы не можемъ учесть (6). Человѣкъ, поэтому, совершенно не въ состояніи достигнуть чистаго познанія вещей (8) и не имѣетъ по отношенію къ противорѣчивому разнообразію впечатлѣній никакого средства отличить истинныя отъ ложныхъ. Одно имѣетъ не большее значеніе (*οὐ μᾶλλον*), чѣмъ другое.

Не менѣ воспріятій относительны и взгляды (*δόξαι*) людей. Въ этомъ отношеніи въ пирронизмѣ сказываются вліянія элеатской діалектики. Скептики указываютъ, что каждому мнѣнію можетъ быть противопоставлено другое, имѣющее за себя не менѣ вѣскіе доводы, и это равноправіе доводовъ (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*) поэтому, опять-таки не позволяетъ отличить истину отъ лжи: при такой противорѣчивости (*ἀντιλογία*) одно мнѣніе имѣетъ, въ свою очередь, не болѣе значенія, чѣмъ другое. Такимъ образомъ всё мнѣніе—по заимствованному скептиками софистическому выраженію—существуютъ лишь условно и въ силу привычки (*νόμῳ τε καὶ ἔθει*), не имѣя внутренняго основанія (*φύσει*).

Еще энергичнѣе позднѣйшіе скептики отрицали возможность научнаго познанія; они указывали на затрудненія силлогистичес-

каго мышленія и построеннаго Аристотелемъ на основаніи его метода. Карнеадъ, какъ кажется, первый показалъ, что каждое доказательство, предпосылая для обоснованія своихъ премиссъ другія доказательства и т. д., требуетъ regressus in infinitum, — выводъ, совершенно правильный съ точки зрѣнія скептика, въ противоположность Аристотелю, не признававшаго ничего непосредственно достовѣрнаго (ἄμεσον; ср. 12, 4). Тѣмъ же аргументомъ воспользовался Агриппа, который формулировалъ скептицизмъ въ пяти тропяхъ гораздо яснѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ Энесидемъ. Онъ напомнилъ снова объ относительности воспріятій (3) и взглядовъ (1); онъ показалъ, что всякое доказательство ведетъ въ безконечность (2: ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων), выяснивъ, насколько ошибочно исходить при доказательствѣ изъ посылокъ, имѣющихъ лишь гипотетическое значеніе (4) и, наконецъ, какъ часто даже въ наукѣ предпосылается въ качествѣ основанія премиссъ то, что должно быть еще довазано (5: ὁ διάλληλος — діаллель). Въ послѣднемъ отношеніи онъ указывалъ еще и на то, что при силлогистической дедукціи частнаго положенія изъ общаго, послѣднее можетъ быть истиннымъ только въ томъ случаѣ, если оправдывается первое.

Такъ какъ сущность вещей недоступна человѣческому познанію, то стоики требовали, чтобы человѣкъ по возможности воздерживался отъ сужденій (ἐποχή). О вещахъ мы не можемъ сказать ничего (ἄφασία); мы можемъ лишь установить, что одно намъ представляется такъ, а другое иначе, а этимъ мы сообщаемъ (такъ учили уже киренаики, § 83) лишь о нашемъ собственномъ моментальномъ состояніи. Даже скептическое утвержденіе о невозможности познанія (во избѣжаніе противорѣчія, къ которому привело бы теоретическое признаніе и обоснованіе даже отрицательнаго положенія) является больше вѣрованіемъ, чѣмъ знаніемъ, въ большей степени воздержаніемъ отъ утвержденія, чѣмъ утверженіемъ.

Ср. V. Brochard, Les sceptiques grecs (1887).

4. Всего рельефнѣе скептическая критика выразилась въ положеніи, что по отношенію къ иллюзіямъ, которымъ во всѣхъ своихъ представленіяхъ подверженъ человѣкъ, какаго бы происхожденія они ни были, не существуетъ никакого простаго, надежнаго признака для распознаванія истинности ихъ, никакого критерія истины. Если, поэтому, догматическія школы, исходя уже изъ сократовскаго мотива, что добродѣтель безъ знанія невозможна, убѣждались въ реальности познанія, то передъ ними возникала задача указать такой критерій и отстоять его отъ скептическихъ нападокъ. Это и сдѣлали, дѣйствительно, эпикурейцы и стоики,

хотя ихъ матеріалистическая метафизика и находящаяся съ нею въ связи сенсуалистическая психологія послужили причиною значительныхъ и въ концѣ концовъ непреодолимыхъ трудностей.

Дѣйствительно, психогенетическое ученіе обѣихъ школы исходило изъ положенія, что содержаніе всѣхъ представленій и познаній возникаетъ исключительно изъ чувственнаго воспріятія. Происхождение же послѣдняго эпикурейцы объясняли при помощи демокритовской теоріи идоловъ (§ 10, 3); эта теорія придавала, какъ извѣстно, даже чувственнымъ иллюзіямъ, снамъ и т. д. характеръ воспріятій соотвѣтствующей дѣйствительности; созданія комбинирующей фантазіи тоже можно объяснить сочетаніями, которыя объективно происходятъ между изображеніями. Стоики тоже считали воспріятіе матеріальнымъ процессомъ, впечатлѣніемъ, которое производятъ на душу внѣшніе предметы (τύψεις) и возможность котораго при всеобщемъ смѣшеніи всѣхъ тѣлъ казалась имъ сама собою разумѣющейся. Это грубо-чувственное возрѣніе они выражали въ часто повторявшемся съ тѣхъ поръ сравненіи, что душа первоначально представляетъ собою *tabula rasa*, неисписанную воощаную дощечку, на которую внѣшній міръ съ теченіемъ времени заноситъ свои знаки. Изначѣ, но не столь опредѣленно, хотя все еще чисто механически, звучитъ выраженіе Хризиппа, который называлъ воспріятіе качественной перемѣной (ἐτεροίωσις) души, ибо во всякомъ случаѣ представленіе (φαντασία) остается и въ его глазахъ матеріальнымъ дѣйствіемъ объекта (φανταστόν).

Исключительно постоянствомъ этихъ впечатлѣній или ихъ частей, равно какъ и ихъ комбинацій, обѣ школы объясняли и существованіе понятій и общихъ представленій (προλήψεις, а у стоиковъ κοινὰ ἔννοιαι). Поэтому онѣ оспаривали, подобно циникамъ, платоновско-аристотелевское ученіе объ идеяхъ и формахъ, въ особенности допущеніе самостоятельной дѣятельности или способности построенія понятій, и сводили даже наиболѣе общія и абстрактныя понятія къ этому механизму элементовъ воспріятія (котораго они, впрочемъ, повидимому, не подвергали точному анализу). И если стоики противопоставили этимъ безыскусственно и произвольно (φυσικῶς) возникающимъ общимъ представленіямъ опыта (ἐμπειρία) методически и сознательно разработанныя понятія науки, то содержаніе послѣднихъ должно было возникать тоже изъ чувственныхъ ощущеній. При этомъ обѣ школы придавали въ возникновеніи понятій особое значеніе содѣйствію языка.

Поскольку же общее содержаніе впечатлѣній и вмѣстѣ съ тѣмъ природа мышленія равны у всѣхъ людей, должны были при такихъ условіяхъ, благодаря психологическому механизму, образоваться повсемѣстно одинаковыя общія представленія, какъ въ тео-

ретической, такъ и въ практической области. Этотъ выводъ сдѣлали главнымъ образомъ стоики, которыхъ вся ихъ метафизика наводила на мысль объ общности душевныхъ функцій, такъ какъ всѣ онѣ происходятъ изъ божественной пневмы. Они учили поэтому, что въ тѣхъ представленіяхъ, которыя развиваются съ естественной необходимостью одинаково у всѣхъ людей, слѣдуетъ искать достовѣрнѣйшую истину; изъ этихъ *κοινὰ ἔννοια* или *communes notiones* они охотно исходили также и въ научныхъ доказательствахъ. Съ особеннымъ удовольствіемъ они ссылались на *consensus gentium*, согласіе всѣхъ людей, — аргументъ, значеніе котораго скептикамъ не трудно было поколебать указаніемъ на отрицательныя свидѣтельства опыта.

Поэтому, если въ позднѣйшей эклектической литературѣ эти общія представленія стали называться прирожденными (*innatae*), если особенно Цицеронъ видѣлъ въ нихъ не только то, чему природа равномѣрно научаетъ всѣхъ, но точно также и то, что она или божество внушило первоначально каждому, давъ ему разумъ, то это уже не было въ духѣ стоиковъ. Цицеронъ утверждаетъ это не только объ основныхъ понятіяхъ нравственности и права, но точно также и о вѣрѣ въ Бога и въ бессмертіе души. Богопознаніе въ частности является при этомъ лишь размышленіемъ о своемъ истинномъ происхожденіи. Благодаря этому ученію, между платоновской и стоической теоріей познанія былъ перекинутъ прекраснѣйшій мостъ, и подъ стоическимъ наименованіемъ *κοινὰ ἔννοια* вплоть до наступленія новаго періода философіи распространилось раціоналистическое ученіе о познаніи; послѣднее получило, благодаря этому, тотъ побочный психологическій смыслъ, что разумное познаніе состоитъ изъ прирожденныхъ понятій.

5. Но если первоначально въ психогенетическомъ отношеніи стоики сводили, подобно эпикурейцамъ, всѣ представленія къ чувственнымъ впечатлѣніямъ, то одни лишь эпикурейцы сдѣлали изъ этого послѣдовательный выводъ, что отличительный признакъ истины составляетъ исключительно чувство необходимости, съ которой воспріятіе проникаетъ въ сознаніе, — непроверяемая очевидность (*ἐνάργεια*), свойственная воспріятію дѣйствительности въ функціи чувствъ. Каждое воспріятіе, какъ таковое, истинно и непроверяемо: оно представляетъ собою, такъ сказать, самостоятельный атомъ міра представленій, будучи несомнѣнно въ самомъ себѣ, независимо и непоколебимо никакими доводами. И если объ однихъ и тѣхъ же предметахъ существуютъ, повидимому, различныя и противорѣчающія другъ другу воспріятія, то ошибка лежитъ въ соотвѣтствующемъ мнѣніи, а не въ воспріятіяхъ, разнообразіе которыхъ свидѣтельствуетъ о томъ, что имъ соотвѣтствуютъ различ-

ныя ви́шнія побужденія: относительность не есть, поэтому, возраженіе противъ истинности всѣхъ воспріятій

Между тѣмъ объ этомъ непосредственномъ содержаніи чувственныхъ впечатлѣній мнѣнія (*δόξαι*) постоянно и необходимо расходятся, ибо требующееся для поступковъ познаніе нуждается также и въ тѣхъ свѣдѣніяхъ, которыхъ непосредственное воспріятіе не даетъ, а именно, съ одной стороны, въ свѣдѣніяхъ о причинахъ явленій (*αἰτιολογία*), съ другой—о вытекающей изъ нихъ вѣроятности для будущаго (*προσμενον*). Но и для всѣхъ этихъ дальнѣйшихъ функцій психическаго механизма, по мнѣнію эпикурейцевъ, нѣтъ опять-таки никакой иной гарантіи, кромѣ воспріятія. Ибо если понятія (*προληψεις*) суть лишь сохранившіяся въ памяти чувственныя впечатлѣнія, то очевидность послѣднихъ является въ то же время ихъ собственной, недоказуемой и непровержимой опорой, и гипотезы, *ὀποληψεις*, какъ о невоспринимаемыхъ причинахъ вещей, такъ и о будущихъ событіяхъ, имѣютъ своимъ критеріемъ исключительно воспріятіе, поскольку послѣднее подтверждаетъ ихъ или, по крайней мѣрѣ, не противорѣчитъ имъ: первое относится къ предсказанію будущаго, послѣднее къ объяснительнымъ теоріямъ. О самостоятельной убѣдительности мышленія у стоиковъ нѣтъ и рѣчи. Основательно ли наше ожиданіе какого либо событія, мы можемъ, по ихъ мнѣнію, узнать лишь тогда, если событіе наступило. Это равносильно отказу отъ всякой дѣйствительной научной теоріи.

6. Отсюда видно, что эпикурейцы могутъ считать свою собственную атомистическую метафизику лишь неопровергнутой фактами, но въ то же время и не доказанной, гипотезой, — гипотезой, которой они, дѣйствительно, пользовались лишь въ цѣляхъ устраненія другихъ, по ихъ мнѣнію, сомнительныхъ въ этическомъ отношеніи теорій. Ихъ догматизмъ такимъ образомъ лишь проблематическій, и ихъ теорія познанія, поскольку рѣчь идетъ о раціональномъ знаніи, носитъ сильную скептическую окраску: поскольку-же они признаютъ только то, что представляется воспріятію „фактомъ“, по подобные факты считаютъ вполне достовѣрными, ихъ точка зрѣнія является точкой зрѣнія позитивизма.

Еще послѣдовательнѣе и безъ этическо-метафизическихъ симпатій Эпикура этотъ позитивизмъ былъ разработанъ въ возрѣніяхъ позднѣйшихъ, склонныхъ къ эмпиризму, врачебныхъ школъ древности; хотя во взглядахъ на познаніе всего воспринимаемаго и на всѣ раціональныя теоріи школы эти примыкали къ скептикамъ, но въ признаніи чувственной очевидности воспріятій онѣ были согласны съ эпикурейцами. Основой врачебнаго искусства здѣсь выставляется наблюденіе (*τήρησις*), и сущностью теоріи онѣ

считаютъ лишь наблюденіе, сохранившееся въ воспоминаніи, но особенно настойчиво онѣ принципиально отрицаютъ этиологическія объясненія.

Въ связи съ этимъ находится то обстоятельство, что и позднѣйшіе скептики въ обстоятельныхъ изслѣдованіяхъ тоже трактовали о понятіи причинности и открыли трудности послѣдняго. Уже Энесидемъ установилъ цѣлый рядъ подобныхъ пробѣловъ, а у Секста Эмпирика они получаютъ еще болѣе широкую и обстоятельную разработку. При этомъ не только указываются недостатки этиологическихъ теорій, сводящихъ извѣстное къ столь же необъяснимому, неизвѣстному, безо всякаго достаточнаго основанія обособляющихъ среди многихъ возможностей лишь отдѣльныя, не подвергающихъ данныя опыта достаточно тщательной критической оцѣнкѣ и объясняющихъ, наконецъ, недоступное воспріятію по какой либо извѣстной изъ воспріятія, простой, а потому и кажущейся само собой разумѣющейся схемѣ, но сверхъ того Секстъ Эмпирикъ выясняетъ также и всѣ тѣ общія трудности, которыя мѣшаютъ полученію нагляднаго представленія о причинномъ соотношеніи. Процессъ воздѣйствія, перехода движенія отъ одной вещи къ другой, не можетъ быть объясненъ ни предположеніемъ, что воздѣйствующее (въ качествѣ силы) имматериально, ни противоположной гипотезой; соприкосновеніе (*ἄφῆ*), которое признавалось (уже Аристотелемъ) *conditio sine qua non* причиннаго воздѣйствія, тоже не дѣлаетъ его понятнѣе. Равнымъ образомъ хронологическое соотношеніе причины и дѣйствія опредѣлить крайне затруднительно. Но важнѣйшимъ во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ является указаніе на относительность соотношенія причинности: ничто не представляетъ само по себѣ причины или дѣйствія; онѣ являются такими лишь по отношенію другъ къ другу; *ἄτιον* и *πάσχω*—коррелятивныя понятія, которыя не могутъ получить абсолютнаго значенія. Этимъ уничтожается (стоическое) понятіе дѣятельной по своей природѣ причины, понятіе творящаго Божества.

7. Въ другомъ направленіи искали замѣны раціональнаго познанія, на достовѣрность котораго они тоже не полагались, скептики академіи. А именно, такъ какъ въ практической жизни воздержаніе неосуществимо и человѣкъ неизбежно долженъ дѣйствовать, а для этого требуются руководящія представленія, то уже Аркезилай доказывалъ, что представленія, даже въ томъ случаѣ, если имъ отказываютъ въ полномъ признаніи, могутъ воздѣйствовать на волю, и что въ практической жизни приходится довольствоваться извѣстнымъ довѣріемъ (*πίστις*), при чемъ отдѣльныя представленія по сравненію съ другими могутъ считаться вѣроятными (*εὐλόγου*), цѣлесообразными и разумными.

Стремясь точнѣе опредѣлить отдѣльныя степени этой „вѣры“ въ ихъ логическихъ соотношеніяхъ, Карнеадъ разработалъ подробнѣе теорію пробабиллизма. Наименьшая степень вѣроятности (*πιθανότης*) есть та, которая присуща (въ качествѣ неясной и неполной формы чувственной очевидности — *ἐνάργεια*) отдѣльному, не стоящему ни въ какой связи съ другими, представленію; болѣе высокая степень вѣроятности принадлежитъ представленію, которое безъ всякаго противорѣчія можетъ быть приведено въ соглашеніе съ другими (*ἀπερίσπαστος*), къ разряду которыхъ оно принадлежитъ; наконецъ, наивысшая степень вѣроятія достигается въ томъ случаѣ, если удостовѣрено (*περιωδευμένη*), что вся система, связанныхъ подобнымъ образомъ представленій, не содержитъ никакихъ противорѣчій и подтверждается опытомъ. Эмпирическое довѣріе приходитъ такимъ образомъ отъ чувственно-обособленнаго къ логической связи научнаго изслѣдованія. Но хотя въ послѣдней формѣ оно вполне удовлетворяетъ потребности практической жизни (какъ предполагалъ Карнеадъ), оно все же не въ состояніи дать вполне надежное убѣжденіе.

8. Стоики, съ своей стороны, употребили всѣ усилія, чтобы создать для своей метафизики, которой они, по этическимъ соображеніямъ, придавали столь высокое значеніе, гносеологическую основу и спасти отъ покушеній психо-генетическаго сенсуализма рациональный характеръ науки. Уже ихъ ученіе о мировомъ разумѣ требовало принципа, что равное узнается равнымъ, познаніе внѣшняго логоса — внутреннимъ логосомъ чловѣка, его разумомъ, и этической антагонизмъ (или дуализмъ) между добродѣтелью и чувственными влеченіями требовалъ параллельнаго разграниченія познанія и чувственнаго представленія. Поэтому, хотя весь матеріалъ знанія имѣетъ своимъ источникомъ именно представленія, стоики указывали съ другой стороны, на то, что въ воспріятіи, какъ таковомъ, вообще не содержится никакого познанія, что оно не можетъ быть признано ни истиннымъ, ни ложнымъ. Истинность и ложность скорѣе только предикаты сужденій (*ἀξιώματα*), которыми что либо высказывается (или отрицается) о соотношеніи представленій.

Однако сужденіе стоики понимаютъ — и въ этомъ они занимаютъ новую и значительную позицію, къ которой въ древности приближаются до извѣстной степени только скептики — не только въ качествѣ теоретическаго процесса представленія и комбинирования представленій, но они увидѣли въ немъ, въ качествѣ существеннаго признака, своеобразный актъ подтвержденія (*συγκατάθεσις*), одобренія и увѣренности, съ которыми духъ ассимилируетъ содержаніе представленій, схватываетъ его и въ извѣстномъ смыслѣ

дѣлаетъ его своимъ владѣніемъ (*καταλαμβάνειν*). На этотъ актъ усвоенія стойки смотрятъ какъ на такую же самостоятельную функцію сознанія (*ἡγεμονικόν*), какъ проявляющее въ аффектѣ подтвержденіе влеченій. Возникновеніе представленій, подобно возбужденіямъ чувствъ, есть необходимый, совершенно независящій отъ человѣческаго произвола, процессъ (*ἀκούσιον*). Но подтвержденіе, при посредствѣ котораго мы превращаемъ первыя въ сужденія, а другія — въ аффекты, есть независимое отъ внѣшняго міра (*ἐκούσιον*) рѣшеніе (*κρίσις*) сознанія.

У мудреца это подтвержденіе, благодаря тождественности индивидуальнаго съ общимъ логосомъ, выпадаетъ на долю лишь тѣхъ представленій, которыя истинны, такъ что, схватывая содержаніе этихъ представленій, душа вмѣстѣ съ тѣмъ схватываетъ и дѣйствительность. Такое представленіе стойки называли *φαντασία καταληπτική*; они были убѣждены, что подобное представленіе должно вызвать въ непосредственной очевидности подтвержденіе разумаго человѣка. Поэтому, хотя само подтвержденіе (*συγκατάθεσις*) признается дѣятельностью мыслящей души, объектами послѣдней являются столько же отдѣльныя воспріятія, какъ и опирающіяся на нихъ функціи разсудка: понятіе, сужденіе и умозаключеніе.

Такимъ образомъ подъ *φαντασία καταληπτική* стойки разумѣли то представленіе, посредствомъ котораго духъ схватываетъ дѣйствительность, и которое для него стало столь очевидно, что, подтверждая, онъ усвоитъ его; это было вѣрное выраженіе требованія, которое они предъявляли къ истинному представленію; но такое опредѣленіе совершенно не годилось для цѣли, для которой оно предназначалось, т. е. для распознаванія истины. Ибо субъективный элементъ этого опредѣленія, подтвержденіе, какъ совершенно правильно возражали скептики, въ качествѣ психологическаго факта можно было удостовѣрить для цѣлаго ряда явно ложныхъ представленій.

Такимъ образомъ, антропологическая двойственность стоическаго ученія проявляется и въ этомъ центральномъ понятіи ихъ теоріи познанія. Какъ ихъ метафизика не могла объяснить, какимъ образомъ отдѣлившаяся отъ міроваго разума душа подпадаетъ подъ власть чувственныхъ влеченій, столь же мало понятно и то, что теоретическое подтвержденіе иногда выпадаетъ на долю ложныхъ представленій. Обѣ эти трудности имѣли общую причину. Вмѣстѣ съ Гераклитомъ стойки отождествляли, не смотря на то, что понятія съ теченіемъ времени значительно обособились, нормативный и фактическій порядокъ вещей. Разумъ былъ для нихъ въ столь же значительной мѣрѣ тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть, какъ и тѣмъ, что онъ есть: онъ былъ одновременно *νόμος*

и φύσις. И эта противоположность, которая рѣзко обнаруживалась въ ихъ ученіи о свободѣ и ихъ теодицеѣ, была проблемой будущаго.

ГЛАВА II. РЕЛИГИОЗНЫЙ ПЕРІОДЪ.

- J. Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie (1843 сл.).
 E. Matter, Essay sur l'école d'Alexandrie (1840 сл.).
 E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie (1846 сл.).
 Barthélemy St-Hilaire, Sur le concours ouvert par l'académie etc. sur l'école d'Alexandrie (1845).
 K. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum (1836).
 Georgii, Ueber die Gegensätze in der Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie (Zeitschr. f. historische Theologie 1879).
 E. Deutinger, Geist der christlichen Ueberlieferung (1850—51).
 A. Ritschl, Die Entstehung der alt-katholischen Kirche (2 Aufl. 1857).
 Chr. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (1860).
 J. Alzog, Grundriss der Patrologie (3 Aufl. 1876).
 Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit. (1859).
 J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter (1859).
 Fr. Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur (Hist. Zeitschrift. 1882).
 A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (3 Bde 1886—90).

Постепенный переходъ эллинско-римской философіи отъ этической точки зрѣнія къ религіозной имѣлъ свои внутреннія основанія въ самой философіи, а поводомъ послужили повелительныя требованія времени. Чѣмъ тѣснѣе становилось соприкосновение между системами, тѣмъ яснѣе обнаруживалось, насколько мало философія была въ состояніи разрѣшить задачу, поставленную ею же самою: воспитать человѣка при помощи вѣрнаго познанія къ добродѣтели, къ счастью и внутренней независимости отъ міра. Если уже все болѣе и болѣе распространявшееся скептическое воззрѣніе учило, что добродѣтель въ концѣ концовъ скорѣе состоитъ въ отказѣ отъ знанія, чѣмъ въ самомъ знаніи, то у стойковъ все болѣе и болѣе укрѣплялся взглядъ, что ихъ столь ярко и точно нарисованный идеаль мудреца не осуществляется вполнѣ ни въ одномъ человѣкѣ, и такимъ образомъ, что собственными силами человѣкъ не можетъ во всѣхъ отношеніяхъ добиться ни знанія, ни добродѣтели, ни счастья.

Если, такимъ образомъ, уже и въ самой философіи возникло стремленіе, наклонное къ допущенію для этическихъ цѣлей содѣйствія свыше, то и теоретическія ученія заключали въ себѣ значительное количество религіозныхъ моментовъ. Эпикурейцы, разумѣется, намѣренно исключали ихъ, но тѣмъ охотнѣе допускали ихъ стойки. Искать принципъ нравственности въ божественной

заповѣди ихъ побуждала не только метафизика, но точно также и ученіе о пневмѣ доставляло возможность придать мифическимъ образамъ философское значеніе, которое потомъ можно было распространить и на всѣ формы культа. Наконецъ, еще не исчезли изъ памяти монотеизмъ духа въ ученіи Аристотеля и то идеальное стремленіе, которое побуждало Платона искать непреходящую сущность вещей въ высшемъ мірѣ сверхчувственнаго.

Но именно этотъ дуализмъ, противопоставлявшій земной мірѣ преходящаго сверхчувственному міру божественнаго, оказался въ концѣ концовъ истиннымъ выраженіемъ того внутренняго разлада, который охватилъ всю жизнь старѣющаго греческаго и римскаго міра. Старая страсть къ наслажденіямъ, въ опьяненіи силы и чувственности, все еще справляла свои оргіи; но вмѣстѣ съ тѣмъ изъ пресыщенія и отвращенія возникало новое стремленіе къ болѣе чистымъ высшимъ радостямъ, а колоссальные контрасты, характеризовавшіе социальное состояніе Римской Имперіи, направляли взоръ всѣхъ тѣхъ милліоновъ, которые были исключены отъ пользованія благами земли, къ иному, лучшему міру. Такъ возникла глубокая, страстная потребность въ истинномъ спасеніи души (*σωτηρία*), жажда неземного, непримѣрное религиозное увлеченіе.

Это живое религиозное движеніе проявилось прежде всего въ той легкости, съ которой воспринимались чуждые религиозныя формы въ римско-греческомъ мірѣ, въ смѣшеніи и сліяніи восточныхъ и западныхъ религій. Но съ уравниемъ ихъ противоположностей гораздо энергичнѣе загорѣлся между ними споръ о господствѣ надъ душами, и такимъ образомъ почва античнаго культурнаго міра, принесшая плоды искусства и науки, превратилась въ мѣсто религиозной борьбы. Внутренніе интересы человѣка на цѣлыя столѣтія перемѣстились вслѣдствіе этого изъ земнаго міра въ небесный: человѣкъ сталъ искать свое спасеніе внѣ чувственнаго міра.

Однако формы, въ которыхъ совершалась борьба религій, доказываютъ, какого духовнаго могущества достигла греческая наука. Ибо старый міръ на столько былъ зараженъ преобладаніемъ рефлексіи, столь былъ полонъ стремленіемъ къ познанію, что каждая религія стремилась удовлетворить не только чувство, но точно такъ же и разумъ и потому старалась превратить свою практику въ ученіе. Это относится и къ христіанству и къ нему даже въ особенности. Конечно, истинная сила христіанской вѣры заключалась въ томъ, что она вступила въ этотъ отжившій, усталый міръ съ юношеской силой чистаго, высокаго религиознаго чувства и непреклоннаго убѣжденія; но она могла завоевать старый культурный міръ только тѣмъ, что она восприняла его въ себя и ассимилировала его. И точно также, какъ она выработала въ борьбѣ

съ нимъ свою организацію и приобрѣла вслѣдствіе этого такую силу, что могла захватить обладаніе Римскимъ государствомъ, въ своей защитѣ противъ старой философіи она усвоила себѣ ея понятія и при помощи ихъ построила свою догматическую систему.

Такъ встрѣтились потребности науки и жизни: наука искала въ религіи рѣшенія проблемы, которую ей никакъ не удавалось разрѣшить, а религія требовала для своихъ религіозныхъ стремленій или убѣжденій научной формулировки и обоснованія. Поэтому, начиная съ этого момента, исторія философіи на долгое время сливается съ исторіей догматики, и начинается періодъ религіозной метафизики. Мышленіе древности въ теченіе своего своеобразнаго развитія все болѣе и болѣе удалялось отъ религіи; крайней противоположности къ ней оно достигло въ эпикуреизмъ — и затѣмъ постепенно опять приблизилось къ ней.

При такихъ условіяхъ легко понять, что то міровоззрѣніе, которое обособляло сверхчувственное и чувственное, проводя границу между божественнымъ совершенствомъ и земнымъ ничтожествомъ, явилось общей почвой всего религіозно-философскаго движенія. Это воззрѣніе было установлено уже пифагорейцами (ср. § 5, 7) и затѣмъ было принято Аристотелемъ; но самое яркое развитіе оно получило, несомнѣнно, въ платоновской метафизикѣ. Послѣдняя послужила, поэтому, основой религіознаго завершенія античнаго мышленія: религіозное развитіе платонизма составляетъ главную особенность этого періода.

Философскимъ центромъ этого времени является городъ, который своей исторіей и по составу своего населенія служилъ самымъ яркимъ выраженіемъ смѣшенія племенъ и религій:—Александрія. Здѣсь въ сосредоточіи всѣхъ сокровищъ греческаго образованія, собранныхъ дѣятельными усиліями музеума, смѣшивались въ сутолокѣ торговаго центра всѣ религіи и формы поклоненія, искавшія научнаго выясненія волновавшихъ ихъ чувствъ.

Первое направленіе александрійской философіи составляетъ такъ называемый неопифагореизмъ, — воззрѣніе, которое возникнувъ изъ религіозной практики пифагорейскихъ мистерій, лишь внѣшнимъ образомъ примѣняло численную мистику старыхъ пифагорейцевъ, по имени которыхъ называется какъ оно само, такъ и его произведенія; теоретическую основу для отшельнической, религіозно-аскетической этики оно получаетъ при помощи переработки платоновской метафизики, обнаружившей въ послѣдующее время глубокое вліяніе на разработку вопросовъ духа. Типическимъ представителемъ этой школы является основатель религіи Апполоній Тианскій.

Не безъ вліянія этой школы въ эпоху имперіи энергично

выдвинула релігійозную сторону міровоззрѣнія и стоическая школа, такъ что не только получилъ болѣе рельефное выраженіе антропологическій дуализмъ, но точно такъ же и первоначальный пантеизмъ школы постепенно превратился въ теистическое воззрѣніе. Въ лицѣ Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелія стоическая философія вполнѣ превратилась въ философію искупленія.

Въ релігійозной формѣ въ это время ожилъ даже цинизмъ въ качествѣ грубой народной проповѣди отреченія. Извѣстнѣйшимъ представителемъ его считается Демонаксъ.

Трудно отличимы отъ неопифагорейцевъ въ первыхъ столѣтіяхъ нашей эры эклектическіе платоники, въ родѣ Плутарха изъ Херонеи и Апулея изъ Мадавы; въ послѣдующее время Нуменій изъ Апаimei и Никомакъ изъ Герасы, которые уже находятся подъ еврейскимъ и христіанскимъ вліяніемъ, являются свидѣтелями полного сліянія обоихъ направленій.

Но тогда какъ во всѣхъ этихъ формахъ эллинскій элементъ все еще сохраняетъ преобладаніе надъ восточнымъ, послѣдній гораздо сильнѣе проявляется въ еврейской философіи релігійи. Какъ изъ соприкосновенія неопифагореизма съ еврейскою релігійозною жизнью, вѣроятно, образовалась секта эссеніянъ, точно также многочисленныя попытки ученыхъ евреевъ приблизиться въ изложеніи своихъ догмъ въ греческой наукѣ привели въ концѣ концовъ къ ученію Филона Александрійскаго, и сдѣланная имъ оригинальная обработка этихъ бродящихъ идейныхъ массъ въ важнѣйшихъ пунктахъ оказала вліяніе на формы дальнѣйшаго развитія.

Въ болѣе крупномъ масштабѣ развернулась подобнымъ же образомъ философія христіанства, которую для этихъ первыхъ столѣтій обыкновенно обозначаютъ именемъ патристики. Эта философская обработка Евангелія начинается у апологетовъ, которые, въ цѣляхъ защиты христіанства въ глазахъ образованнаго міра отъ презрѣнія и преслѣдованія, пытались изобразить его релігійозное вѣроученіе въ качествѣ единственно истинной философіи и начали, поэтому, приспособлять содержаніе христіанства къ понятіямъ греческой науки; значительнѣйшіе между ними — Юстинъ и Минуцій Феликсъ.

Но и помимо этой полемической тенденціи въ христіанскихъ общинахъ возникла живая потребность превратить вѣру ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$) въ знаніе ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$). Однако первыя попытки, предпринятія гностиками, создать для новой релігійи соотвѣтствующее представленіе о мірѣ, исходили изъ фантастическаго бреда сирійскаго смѣшенія релігій и привели, несмотря на утилизацію греческихъ философъ, къ столь причудливымъ воззрѣніямъ, что усиливавшаяся и завершавшая свое міровоззрѣніе церковь должна была оттолкнуть

ихъ. Въ качествѣ извѣстнѣйшихъ между ними слѣдуетъ назвать Сатурнина, Базилида и Валентина.

Подъ впечатлѣніемъ подобныхъ скороспѣлыхъ продуктовъ религіозной фантастики въ христіанской литературѣ, у такихъ людей, какъ Татіанъ, Тертуліанъ, Арнобій, временно появилась сильная антипатія ко всякой философской обработкѣ христіанской вѣры и открытый антилогизмъ, который, впрочемъ, тоже оказался вынужденнымъ воспользоваться родственными ему ученіями греческой философіи. Безъ этой односторонности въ болѣе тѣсномъ соприкосновеніи съ первоначальными эллинизирующими апологетами гностицизмъ оспаривался Иринеемъ и его ученикомъ Ипполитомъ.

Только въ началѣ третьяго вѣка, послѣ всѣхъ этихъ попытокъ, началось обоснованіе положительнаго христіанскаго богословія, логически разработанной системы догматики; этимъ занялась александрійская школа катехетовъ въ лицѣ своихъ руководителей Климента и Оригена; послѣдній является философски значительнѣйшимъ представителемъ христіанства въ этомъ періодѣ.

Но на ряду съ нимъ изъ александрійской философской школы вышелъ человекъ, попытавшійся выразить религіозную тенденцію этого времени исключительно на эллинской почвѣ. Это былъ Плотинъ, величайшій мыслитель этого времени. Его попытка систематизировать съ точки зрѣнія религіознаго принципа всѣ главныя ученія какъ греческой, такъ и эллинско-римской философіи, получила названіе неоплатонизма. Ученіе Плотина представляетъ собою законченнѣйшую и полнѣйшую систему науки, какую только произвела древность. Если тѣмъ не менѣе уже его ученикъ Порфирій оказался болѣе наклоннымъ превратить это религіозное ученіе въ религію, то Ямблихъ, котораго считаютъ главой сирійскаго неоплатонизма, преобразовалъ его въ догматику политеизма, при помощи которой политическіе враги христіанства, подобно императору Юліану, надѣялись оживить разлагавшіяся формы языческихъ религій. Когда же эта попытка рушилась, афипская школа неоплатонизма, главами которой являются Плутархъ изъ Афинъ, Прокль и Дамаскій, ограничилась методической, схоластической разработкой платиновской системы.

Такимъ образомъ стремленіе эпохи эллинизма выработать путемъ науки новую религію въ этой формѣ осталось безрезультатнымъ: ученые не нашли прозелитовъ. Наоборотъ, потребность положительной религіи укрѣпиться и завершиться въ научной системѣ получила полное удовлетвореніе: религія создала свою догму. И теченіе исторіи при этомъ было таково, что гибнувшій эллинизмъ въ своей исполинской агоніи самъ создалъ тѣ средства, при помощи которыхъ новая религія преобразовалась въ догму.

Тогда какъ пифагорейскія мистеріи продолжались въ теченіи всей античной эпохи, научный пифагорензмъ со времени своего сліянія съ академіей (ср. стр. 27) въ качествѣ особой школы перестаетъ существовать. Только начная съ перваго столѣтія до Р. Х., снова появляются специфически-пифагорейскія ученія; они оживаютъ въ пифагорейскихъ сочиненіяхъ, которыя, судя по словамъ Діогена Лаэртія (VIII, 24, 39), опирающагося на Александра Полигистора, возникли, главнымъ образомъ, подъ стоическимъ влияніемъ, реставрируются ученымъ другомъ Цицерона, П. Нигидіемъ Фигуломъ (ум. въ 45 г. до Р. Х.) и встрѣчаютъ сочувствіе у многихъ въ Римѣ. Ср. Н. Hertz, *De P. Nig. Fig. studiis atque operibus*. 1845.

Но собственно неопифагорензмъ нашелъ литературное выраженіе въ длинномъ рядѣ работъ, появившихся въ началѣ нашей эры въ Александріи подъ именами Пифагора, или Филолая, или Архита или другихъ древнихъ пифагорейцевъ, отрывки которыхъ столь затрудняютъ изученіе истиннаго пифагорензма; ср. литературу, указанн. выше, стр. 28.

О представителяхъ этой новой школы извѣстно лишь очень немногое. Единственной ярко-очерченной фигурой является Аполлоній Тианскій, о жизни и стремленіяхъ котораго реторъ Филостратъ написалъ въ началѣ третьяго вѣка романтическое повѣствованіе съ цѣлью изобразить идеалъ пифагорейской жизни. Изъ сочиненій самого А., жившаго въ первомъ вѣкѣ послѣ Р. Х., до насъ дошли отрывки біографіи Пифагора и сочиненія о жертвоприношеніяхъ. Ср. Chr. Baur, *Apollonius u. Christus, in 3 Abhandlungen zur Geschichte d. alten Philosophie* (1876). На ряду съ нимъ можно еще упомянуть объ его современникѣ Модератѣ изъ Гадеса.

Неопифагорейскія и стоическія ученія перемѣшиваются другъ съ другомъ у столпаго близко къ Секстіямъ эклектика Сотіона изъ Александріи; ученикомъ его былъ глава стоической философіи эпохи имперіи, Л. Анней Сенека изъ Кордубы (4—65), извѣстный своею судьбою учителя Нерона, выразившій строгое жизненопиманіе своей школы и въ своихъ трагедіяхъ. Изъ его сочиненій, на ряду съ письмами, сохранилось значительное количество морально-философскихъ изслѣдованій (Ausg. v. Naase, 1852). Ср. Chr. Baur, *S. und Paulus*, въ „3 Abhandlungen“; ср. выше.

Рядомъ съ нимъ, кромѣ Л. Аннея Корнута (Фурнута), главнаго представителя стоическаго толкованія мифовъ (*περί τῆς τῶς θεῶν φύσεως*, изд. Osann'a 1844), сатирическаго поэта Персія и моралиста К. Музонія Руфа, слѣдуетъ назвать особенно Эпиктета (въ эпоху Домициана), ученія котораго были изданы въ двухъ сочиненіяхъ Арріаномъ: *Διατριβή* и *Ἐγχειρίδιον* (въ новѣйш. время изданы съ комментаріемъ Симплиція I. Schweighauser'омъ 1799 сл.). Ср. A. Bonhöffer, *Epiktetos und die Stoa* (1890).

Въ лицѣ благороднаго Марка Аврелія Антонина стоическая школа завладѣла престоломъ Римской имперіи (161—180). Его размышленія *τὰ εἰς αὐτὸν* (Изд. I. Stich, 1832) представляютъ характерный памятникъ этого эклектически-религіознаго стоицизма.

Уже въ древне-греческую эпоху изъ среды динической школы выдѣлилась столь оригинальная фигура, какъ странствующій проповѣдникъ Телесъ (ср. Willamovitz-Möllendorf, *Philologische Untersuchungen* IV, 292 ff); въ эпоху имперіи это уродливое теченіе часто служило объектомъ подражанія и преувеличивалось до смѣшного. Къ числу подобныхъ фигуръ принадлежатъ Дементій Эномай изъ Гадары, Демонаксъ и извѣстный изъ Лукіана Перегринъ Протей. Ср. I. Bernays, *Lukian und die Kyniker* (1879).

Изъ представителей религіознаго платонизма, не увлекавшихся теоріей чиселъ, назовемъ электическихъ комментаторовъ Эвдора и Арея Дидима, издателя сочиненій Платона и Демокрита Тразилла, въ особенности же Плутарха изъ Хероней (около 100 г. по Р. X.), изъ сочиненій котораго, на ряду съ знаменитыми жизнеописаніями, до насъ дошло значительное количество другихъ произведеній, въ особенности—философскія изслѣдованія догматическаго и полемическаго содержанія (*Moralia*, ed. Dübner, Paris Didot. t. III et IV 1855). (Ср. R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchos* 1872); далѣе—Максима Тирскаго, жившаго въ эпоху Антониновъ; его современника Апудея изъ Мадавры, который является представителемъ этого возрѣнія не только въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ (Изд. A. Goldbacher, 1876), но точно также и въ своемъ аллегорическо-сатирическомъ романѣ: „Золотой Осель“ (ср. Hildenbrand въ введеніи къ полному собранію сочиненій 1842), противника христіанства Кельса, произведеніе котораго *ἀληθὴς λόγος* (около 180 г.) извѣстно лишь изъ возраженій Оригена (*κατὰ Κέλσου*) (ср. Th. Keim, Kelsos' „wahres Wort“. 1873); наконецъ, врача Клавдія Галена (ум. около 200 г.), который, благодаря своему неразборчивому электизму, можетъ одинаково считаться перипатетикомъ и стоикомъ (ср. K. Sprengel, *Beiträge zur Geschichte der Medicin* I, 117 ff). Изъ этого круга представленій исходятъ и сочиненія, циркулирующія подъ именемъ Гермеса Трисмегиста, принадлежащія уже третьему вѣку (во франц. перев. L. Menard'a 1866; отчасти изд. G. Parthey, 1854).

Подъ сильнымъ вліяніемъ неопифагорейзма изъ числа платониковъ второго вѣка находятся Никомакъ изъ Герасы въ Аравіи, изъ сочиненій котораго мы имѣемъ арифметическіе учебники и (сдѣланное Фотіемъ) сокращенное изложеніе работы *Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα*, и Нуменій изъ Апалла, о которомъ мы знаемъ изъ Эвсебія.

Проникновеніе греческой философіи въ іудейскую теологію можно замѣтить съ середины второго вѣка до Р. X., когда оно обнаруживается въ толкованіи писанія Аристубуломъ. Затѣмъ оно проявляется въ уже болѣе близкой къ александрійскимъ идеямъ формѣ, въ псевдо-саломоновской „Книгѣ мудрости“. Однако все это лишь слабыя предшественники крупнаго творенія Филона Александрійскаго, о жизни котораго извѣстно только то, что въ 39 году, уже въ преклонномъ возрастѣ, онъ входилъ въ составъ посольства, отправленнаго его родиною къ императору Калигулѣ. Его многочисленныя сочиненія, въ число которыхъ пошло много ложно ему приписываемыхъ, издалъ Th. Mangey (London 1741); лейпцигское стереотипное изданіе 8 т. 1851—53.

F. Dähne, *Die judisch-alexandrinische Religionsphilosophie* (1834).—A. Gfröder, *Philon und die Alexandrinische Theosophie* (1835).—M. Wolff, *Die philonische Philosophie* (1858).—Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* VI, 231 ff.

Среди христіанскихъ апологетовъ, сочиненія которыхъ собраны въ изданномъ *Otto Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi*, наиболѣе выдающимся является Флавій Юстинъ Мартиръ изъ Зихема, жившій въ срединѣ второго вѣка. Изъ написанныхъ имъ произведеній до насъ дошли двѣ работы въ защиту христіанства и діалогъ съ евреемъ Трифономъ. Къ числу дальнѣйшихъ апологетовъ съ эллискимъ образованіемъ принадлежалъ Аристидъ (рѣчи котораго, найденныя на армянскомъ языкѣ, отпечатаны вмѣстѣ съ латинскимъ переводомъ въ Венеціи въ 1878 г., Афинагоръ изъ Афинъ (*πρὸς εἰς περὶ Χριστιανῶν*, въ 476 г. поднесено Марку Аврелію), Теофилъ Антиохійскій (письмо къ Автолѣу около 180) Мелитонъ Сардесскій, Аполлинарисъ изъ Герополиса и друг. Латинскую литературу приводитъ главнымъ образомъ Минуцій Феликсъ, діалогъ ко-

того „Октавія“ (въ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* изд. С. Halm 1867) написанъ около 200 г. Слѣдуетъ упомянуть также о реторѣ Форміанѣ Лактанціи (около 300 г.); его главное произведение—*Institutiones Divinae*.

О гностикахъ мы знаемъ главнымъ образомъ по отзывамъ ихъ противниковъ Приня (140—200, его произведение *Ἐλεγος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* изд. Stieren, Leipzig 1853), Ипполита (*Κατὰ πασῶν ἀρέσεων ἔλεγγος* изд. Doncker und Schneidewin 1859), Тертуліана (*Adversus Valentinianos*) etc. Изъ гностическихъ произведений осталось лишь одно, принадлежащее неизвѣстному автору: *Πίστις σοφία* (изд. Petermann 1851). Главными представителями этого ученія въ первой половинѣ второго вѣка были Сатурнинъ изъ Антиохіи, сиріецъ Базилідъ, и Карпократъ въ Александріи; въ серединѣ столѣтія—Валентинъ (ум. въ 1602); въ концѣ—Бардесанъ изъ Месопотаміи. Изложенія гностическихъ системъ даютъ А. Neander (1818). E. Matter (1843). Chr. Baur (1835). A. Hildenfeld (1834), онъ же, Bardesanes, der letzte Gnostiker (1864). A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1873).

Самымъ радикальнымъ противникомъ греческой науки является Татіанъ ассирійнинъ, сочиненіе котораго *Πρὸς Ἑλληνας* написано въ 170 г.; позднѣе онъ самъ впалъ въ валентиніановскій гностицизмъ. Въ противорѣчіе съ господствующей церковью пришелъ подъ конецъ (въ сектѣ монтанистовъ) и страстный апологетъ Кв. Септимій Флоренсъ Тертуліанъ (160—220; нѣкоторое время священникъ въ Карфагенѣ). Его сочиненіе издано Fr. Gehler'омъ (3 т. 1853 сл.) и недавно вновь—А. Reifferscheid'омъ и Wissowa (I Bd. 1890 въ *Corp. script. eccl. lat.*). Ср. А. Neander, *Antignosticus Geist des Tertullian* etc. (2 Aufl. 1849). А. Hauck, *T's Leben und Schriften* (1877). Къ нему присоединяется въ позднѣйшее время африканскій реторъ Аробіій, семь книгъ котораго *Adversus gentes* составлены около 300 г. (Изд. А. Reifferscheid въ *Corp. script. eccl. lat.* 1875).

Изъ сочиненій Климента Александрійскаго (ум. въ 217) дошло до насъ 3: *Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας* — *Παιδαγωγός* — *Στρωματεῖς* (Изд. I. Potter, Oxford 1715). Изъ его школы вышелъ основатель христіанскаго богословія Оригенъ (по прозвищу Адамантий). Послѣдній родился въ 185 г. въ Александріи; вооруженный всѣмъ образованіемъ своего времени, онъ рано выступилъ въ качествѣ преподавателя. Его ученія привели его въ конфликтъ съ синодомъ, который лишилъ его должности. Позже онъ жилъ въ Цезарѣи и Тирѣ; въ послѣднемъ городѣ онъ и умеръ въ 254 г. Изъ его сочиненій, кромѣ вышеупомянутаго сочиненія противъ Кельса, имѣетъ значеніе главнымъ образомъ *Περὶ ἀρχῶν*, дошедшее до насъ почти исключительно въ латинскомъ переводѣ Руфина (Изд. Redepening 1836). Ср. I. Reinkens, *De Clemente presbytero Al.* (1851), Redepening, O., *Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* (1841—46).

Собраніе сочиненій всѣхъ церковныхъ писателей этого времени издалъ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus Paris* въ 1840 г.

Основателемъ неоплатонизма по древнему преданію былъ нѣкій Аммоній Саккасъ; однако мы не знаемъ ничего, что оправдывало бы это извѣстіе. Къ числу его учениковъ, кромѣ Платона, принадлежалъ также Оригенъ, даже реторъ Лонгинъ (213—273) которому приписывали сочиненіе *περὶ ὕψους*, и другой Оригенъ.

Истинный основатель школы—Плотинъ (204—269). Онъ родился въ египетскомъ Ликополѣ и получилъ образованіе въ Александріи; въ цѣляхъ религіозныхъ занятій онъ принялъ участіе въ походѣ противъ персовъ; въ 244 г. онъ выступилъ съ огромнымъ успѣхомъ въ качествѣ преподавателя въ Римѣ и умеръ въ кампанскомъ имѣньи. Его, написанныя въ преклонномъ возрастѣ, изслѣдованія были сгруппированы въ 6 энеидъ и изданы его ученикомъ Порфиріемъ. Изд. Н. Muller'a

(1878—1880) съ нѣмецкимъ переводомъ. Ср. Н. Kirchner, Die Philosophie des Plotinos (1854.—А. Richter, Neuplatonische Studien (1864 сл.).—Н. v. Kleist, Neuplatonische Studien (1883).

Къ представителямъ александрійскаго неоплатонизма причисляются далѣе Гентиліанъ Амелій изъ Америкъ и Порфирій изъ Тира (около 230—300). Изъ числа сохранившихся его произведеній, кромѣ біографіи Плотина и Пифагора, слѣдуетъ упомянуть 'Αφορμαί προς τὰ νοητά, афористическій очеркъ платоновскаго ученія (напеч. въ изд. сочиненій, сдѣланномъ Creuzer'омъ Paris 1855); сочиненіе о воздержаніи (περί ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων, важно потому, что онъ пользовался сочиненіемъ Теофраста περί εὐσεβείας; ср. I. Bernays 1866) и изъ комментариевъ Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας (Изд. Busse 1877 и въ берлинскомъ изд. Аристотеля IV).

Сирійскій неоплатонизмъ основаль Ямвлихъ изъ Колхиды въ Койлесиріи (ум. въ 330 г.), ученіеъ Порфирія, комментировавшій въ своихъ сочиненіяхъ эллинскую и восточную теологію. Сохранились отчасти: περί τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (изд. Westermann Paris 1850), Λόγος προτρεπτικός εἰς φιλοσοφίαν (Изд. Kiesling 1813). Περί τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (Изд. Villoison Venetia 1781).

Изъ учениковъ этой школы Дексинъ комментировалъ аристотелевскія категоріи (Изд. L. Sprengel 1859), Саллюстіи написала коммендіумъ метафизики (Изд. Orelli 1821) и Темпстіи (около 317—387) получила извѣстность въ качествѣ парафраста и комментатора аристотелевскихъ сочиненій. Въ средѣ той же школы возникло сочиненіе De mysteriis Aegyptiorum (Изд. Parthey 1857).

Присоединеніе къ этой школѣ императора Юліана, надѣявшагося при ея помощи возобновить старую религію и вытѣснить христіанство, доставило ей временный политическій успѣхъ. Его сочиненія противъ христіанъ съ нѣмецкимъ переводомъ изд. K. I. Neumann (1880). Ср. A. W. Neander, Ueber d. Kaiser Julian und sein Zeitalter (1812). D. Fr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren (1847).—А. Mücke, Julian nach den Quellen (1866—68).

Основателемъ афинскаго неоплатонизма былъ Плутархъ изъ Афинъ (ум. послѣ 430) со своими учениками Сирианомъ и Герокломъ; всѣ они, какъ и ихъ послѣдователи, были авторами комментариевъ платоновскихъ и аристотелевскихъ или пифагорейскихъ сочиненій. Болѣе значенія имѣеть Проклъ (411—485), изъ сочиненій котораго слѣдуетъ Peri tēs kata Plātōna theologiaς (Изд. V. Cousin, Paris 1820—25. Ср. Н. Kirchner De Procl. metaphysica (1846) Ст. К. Steinhart'a въ энциклопедіи Эрша и Грубера.

Послѣднимъ руководителемъ платоновской академіи былъ Дамаскій.

§ 18. Авторитетъ и откровеніе.

Та непоколебимая самоувѣренность, то самодовольство, котораго искала послѣаристотелевская философія для мудреца и которое отчасти было достигнуто ею, съ теченіемъ времени было настолько потрясено, что оно уступило мѣсто теоретическому и этическому исканію помощи. Философствующій индивидуумъ не надѣялся болѣе собственными силами и собственнымъ умомъ добиться спасенія души и сталъ искать содѣйствія отчасти въ великихъ созданіяхъ прошлаго, отчасти въ божественномъ откровеніи. Оба направленія исходятъ въ концѣ концовъ изъ одного и того же основанія, ибо довѣріе, оказываемое людямъ и произведеніямъ прошлаго, обусловливалось тѣмъ, что въ нихъ видѣли особенно бла-

годатные источники высшаго откровенія. Авторитетъ пользовался такимъ образомъ, довѣриемъ въ качествѣ косвеннаго, исторически-сохранившагося откровенія, тогда какъ божественное просвѣтленіе человѣка является непосредственнымъ откровеніемъ. Сколь бы ни были различны воззрѣнія на соотношеніе этихъ двухъ формъ, общій признакъ всей александрійской философіи состоитъ въ томъ, что она считаетъ божественное откровеніе высшимъ источникомъ познанія. Уже въ этомъ гносеологическомъ нововведеніи проявляется то повышенное значеніе, которое это время придало личности и проявленіямъ чувства. Истина въ глазахъ этой эпохи стремленія къ лучшей жизни представляется общеніемъ человѣка съ высшимъ существомъ.

1. Ссылки на авторитетъ въ греческой и греко-римской философіи дѣлаются хотя и часто, въ смыслѣ подтвержденія и подкрѣпленія собственныхъ взглядовъ, но не въ качествѣ рѣшающаго и конечнаго аргумента. Хотя у второстепенныхъ сочленовъ школы, можетъ быть, и было употребительнымъ *jurare in verba magistri*,¹⁾ но руководители школъ относились вообще къ предшествующимъ ученіямъ скорѣе критически, чѣмъ въ духѣ непосредственнаго подчиненія. И хотя въ философскихъ школахъ, особенно въ академической и перипатетической, привычка комментирования развила наклонность охранять и защищать ученіе основателя, какъ неприкосновенное сокровище, тѣмъ не менѣе при всѣхъ спорахъ о критеріи истины вѣкогда не было выставлено принципа, что извѣстное положеніе должно быть признано потому, что его высказалъ тотъ или другой великій человѣкъ.

Какъ сильно возросла въ позднѣйшее время потребность въ авторитетѣ, можно заключить изъ того злоупотребленія именами знаменитыхъ авторовъ, которое было особенно употребительно въ александрійской литературѣ. Виновники этого злоупотребленія, которые дѣйствовали по большей части, можетъ быть, *bona fide*, считая свои идеи лишь развитіемъ и приложеніемъ старыхъ ученій, не придумали для большей популяризаціи своихъ произведеній ничего лучшаго, какъ снабдить ихъ именами героевъ философіи, Аристотеля, Платона, Пифагора. Это явленіе обнаруживается въ обширнѣйшихъ размѣрахъ у неопифагорейцевъ, стремившихся главнымъ образомъ окружить свои ученія ореоломъ древней мудрости. Однако чѣмъ сильнѣе сказывался религіозный характеръ обосновываемыхъ подобнымъ образомъ убѣжденій, тѣмъ живѣе чувствовалась потребность признать авторитеты глашатаями религіознаго

¹⁾ Между тѣмъ даже извѣстное *αὐτὸς ἔφα* (самъ сказалъ), пифагорейцевъ засвидѣтельствовано лишь позднѣйшими авторами (Цицеронъ).

откровения, и потому въ нихъ начали отыскивать и приписывать имъ именно тѣ черты, которыя могли бы служить подтвержденіемъ этого. Но не довольствуясь этимъ, позднѣйшіе греки думали придать своей философіи (какъ и всей своей культурѣ) особую санкцію тѣмъ, что они выводили ее изъ восточныхъ религій. Такъ Пуменій безъ всякаго стѣсненія утверждалъ, что Пифагоръ и Платонъ передали лишь древнюю мудрость браминовъ, маговъ, египтянъ и евреевъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ чрезвычайно возросло и количество литературныхъ авторитетовъ: позднѣйшіе неоплатоники, Ямблихъ и Прокль, комментировали не только греческихъ философовъ, но точно также и всю теологію грековъ и варваровъ и съ благоговѣніемъ воспринимали ихъ мифы и чудесныя повѣствованія.

Точно такимъ же образомъ свидѣтельствовала о своемъ уваженіи къ эллинизму и восточная литература. Изъ числа предшественниковъ Филона Аристокбулъ ссылался на стихи, приписываемыя Орфею и Линосу, Гомеру и Гезіоду, и у самого Филона, великаго еврейскаго богослова, на ряду съ Вѣтхимъ Завѣтомъ источниками мудрости являются также столпы греческой философіи.

Всего сильнѣе потребность въ авторитетѣ проявлялась, разумѣется, въ непосредственной вѣрѣ въ религіозные тексты. Въ этомъ отношеніи Вѣтхій Завѣтъ считался прочной основой еврейской науки, а также и науки (ортодоксальнаго) христіанства. Въ христіанской же церкви потребность въ собраніи сочиненій, дающихъ точное изложеніе вѣроученія, прежде всего напла себѣ выраженіе у Марціона и привела къ обособленію Новаго Завѣта. Уже у Иринея и Тертулліана оба завѣта имѣютъ безусловное значеніе церковнаго авторитета.

2. Если такимъ образомъ даже научное мышленіе, переставшее въ результатѣ скептическаго анализа приписывать себѣ силу истины, добровольно покорилось авторитетамъ старины и религіозныхъ вѣроученій, то этимъ оно связывало себя все таки далеко не въ столь сильной степени, какъ можно предположить. Наоборотъ, это соотношение сложилось такъ, что научныя ученія, имѣвшія своимъ источникомъ новыя религіозныя движенія, просто выводились изъ авторитетныхъ источниковъ или вкладывались въ нихъ. Если при этомъ не прибѣгали къ содѣйствию авторитетныхъ именъ, употребленіе которыхъ встрѣчается не только у неопифагорейцевъ, но и во всей литературѣ того времени, то пользовались средствомъ аллегорическаго толкованія текстовъ.

Такое толкованіе мы встрѣчаемъ прежде всего въ еврейскомъ богословіи. Оно имѣетъ своимъ образцомъ, конечно, аллегорическое толкованіе мифовъ, рано вошедшее въ употребленіе въ греческой литературѣ, практиковавшееся софистами и въ большихъ размѣрахъ

примѣняемое стойками. Къ религіознымъ текстамъ его примѣнилъ уже Аристокбулъ, а Филонъ пользовался имъ съ методическою послѣдовательностью, исходя изъ убѣжденія, что въ писаніи слѣдуетъ различать между букввальнымъ и духовнымъ значеніемъ, между его тѣломъ и душою. Для того, чтобы сообщить людямъ, которые въ силу своей чувственности не были въ состояніи понять божественное, свои заповѣди, Богъ придалъ откровенію антропоморфическую форму, за которой только духовно-зрѣлый человѣкъ можетъ постичь истинный смыслъ. Смыслъ же этотъ слѣдуетъ искать въ философскихъ понятіяхъ, которыя скрыты въ исторической оболочкѣ. Поэтому со временъ Филона теологія увидѣла свою задачу въ превращеніи религіозныхъ текстовъ въ систему научныхъ ученій, и если Филонъ пользуется для указанной цѣли греческой философіей и находитъ въ ней, слѣдовательно, высшій смыслъ писанія, то онъ объясняетъ это тѣмъ, что мыслители Греціи почерпнули свои ученія изъ текста Моисея.

По его примѣру гностики пытались при помощи аллегорическаго толкованія преобразовать восточные мифы въ греческія понятія, воображая, что они открыли этимъ тайное апостольское вѣроученіе; апологеты доказывали тождественность христіанскаго вѣроученія съ догмами греческой философій; даже люди, подобные Иринею и Тертуллиану въ томъ же смыслѣ обработали новый завѣтъ, и, наконецъ, Оригенъ, сумѣлъ согласовать философію христіанства съ его памятниками. Подобно гностикамъ, впервые сдѣлавшимъ попытку создать христіанское богословіе, великій александрійскій богословъ различалъ—въ согласіи съ метафизическо-антропологическими представленіями времени, ср. § 19 сл.— между плотскимъ (соматическимъ), душевнымъ (психическимъ) и духовнымъ (пневматическимъ) пониманіемъ религіознаго писанія, и задачу богословія онъ тоже видитъ въ томъ, чтобы опираясь на буквально-историческій текстъ, который самъ по себѣ даетъ лишь плотское христіанство (*христианισμός σωματικός*) и, при помощи нравственнаго толкованія, на которомъ останавливаются психики, привести къ идеальному содержанію писанія, которое должно быть очевидно, какъ сама собой разумѣющаяся истина. Только тотъ, кто усвоитъ ее, принадлежитъ къ пневматикамъ, которые сквозь оболочку постигаютъ вѣчное Евангеліе.

То же самое исканіе философскаго смысла въ религіозныхъ текстахъ встрѣчается въ обширныхъ размѣрахъ у неоплатониковъ. Ямвлихъ примѣняетъ этотъ пріемъ, по стоическому образцу, ко всѣмъ формамъ восточной и западной мифологіи, а Проклъ заявляетъ, что мифы укрываютъ истину отъ тѣхъ чувственныхъ людей, которые недостойны ея.

3. Но во всѣхъ этихъ ученіяхъ научный интересъ (въ христіанскихъ ученіяхъ—*γνῶσις*) преобладаетъ все-таки надъ религіознымъ: это—приспособленіе, аккомодация науки къ религіознымъ потребностямъ времени. Основной посылкой здѣсь является, поэтому, тожество авторитета и разумнаго познанія. Это тожество признается столь важнымъ, что въ тѣхъ случаяхъ, когда ему начинаетъ грозить опасность, примѣняются всѣ уловки аллегорическаго толкованія, чтобы спасти его. Однако подобная увѣренность, съ которой наука развивала свое содержаніе, какъ смыслъ религіознаго писанія, въ концѣ концовъ вытекала изъ убѣжденія, что историческій авторитетъ и научное ученіе суть лишь различныя откровенія одной и той же божественной силы.

Психологическимъ источникомъ вѣры въ авторитеты, наравнѣ съ потребностью въ исцѣленіи и помощи, было возросшее значеніе личности. Оно обнаруживается въ изумленіи передъ гигантами прошлаго, какъ мы его находимъ у Филона и во всѣхъ развѣтвленіяхъ платонизма, и въ не меньшей степени—въ полномъ довѣрїи къ своимъ руководителямъ, превратившемся у позднѣйшихъ неоплатониковъ въ безграничное преклоненіе передъ руководителями школы ¹⁾.

Въ теоретическомъ отношеніи этотъ психологическій мотивъ оправдывался именно тѣмъ, что служившая объектомъ почитанія личность въ своей жизни и въ своемъ ученіи представлялась откровеніемъ божественнаго міроваго разума. Метафизическія и гносеологическія основы такого воззрѣнія были созданы платонизмомъ и особенно стоицизмомъ. Принятіе платоновскаго ученія о познаніи, какъ воспоминанія, съ (высказываемымъ уже Цицерономъ) поясненіемъ, что истинное знаніе вложено въ душу Богомъ, прирождено ей, разработка стоическаго ученія о логосѣ и лежащаго въ его основѣ представленія, что разумная часть души есть равносущное истеченіе божественнаго міроваго разума, — все это побуждало считать каждую форму истиннаго познанія проявленіемъ божественнаго откровенія въ человѣкѣ; все знаніе, какъ говоритъ Нуменій, заключается въ томъ, чтобы зажечь маленькую свѣчку отъ большого свѣточа, озаряющаго міръ.

Этимъ-то ученіемъ и воспользовался Юстинъ для доказательства родственности, существующей, по его мнѣнію, между древней філософіей и христіанствомъ, и превосходства послѣдняго. Хотя Богъ и проявилъ себя внѣшнимъ образомъ въ совершенствѣ своего творенія и съ внутренней стороны — въ ра-

¹⁾ Культурно-историческую параллель этому явленію представляетъ обоготвореніе римскихъ императоровъ.

зумной природѣ (σπέρμα λόγου ἔμφροτον) созданнаго по его подобію человѣка, но развитіе этого всеобщаго потенциальнаго откровенія задерживается злыми демонами и чувственными влеченіями человѣка. Поэтому Богъ, чтобы облегчить человѣку уразумѣніе, далъ особое откровеніе, которое было возвѣщено не только Моисеемъ и пророками, но точно также и творцами греческой науки. Юстинъ называетъ это, данное всѣмъ людямъ, откровеніе λόγος σπερματικός. Однако то разрозненное и часто затемненное откровеніе, которое можно найти у людей древности, еще не есть полная истина: полный и чистый логосъ открыть лишь въ Христѣ, Сынѣ Божіемъ.

Въ этомъ ученіи у апологетовъ, съ одной стороны, пробивается стремленіе изобразить христіанство въ качествѣ истинной и высшей философіи и показать, что оно соединяетъ въ себѣ всѣ цѣнныя ученія древней философіи. Христосъ есть учитель (διδάσκαλος), и этотъ учитель—самъ разумъ. Если христіанство, такимъ образомъ, приводилось въ возможно близкое отношеніе къ раціональной философіи, и философскій принципъ познанія отождествлялся съ религіознымъ, то это имѣло одновременно своимъ результатомъ, что воззрѣнія на содержаніе религіи даже у Юстина и подобныхъ ему апологетовъ, какъ, напр., у Минуція Феликса, приняли сильную раціоналистическую окраску: специфически-религіозные моменты отступили на задній планъ, и христіанство принимаетъ нравственно-денстическій характеръ, приближаясь вмѣстѣ съ тѣмъ къ религіозному стоицизму.

Но, съ другой стороны, въ этомъ сказывалась также увѣренность христіанства въ томъ, что его полное откровеніе дѣлаетъ излишними всѣ другіе виды откровенія, какъ общіе, такъ и частныя. И въ этомъ пунктѣ апологетика становится, какъ это обнаруживается особенно у Афинагора, полемической. Откровеніе является просто истинно разумнымъ; но именно по этой причинѣ разумное не можетъ быть демонстрируемо, а можетъ лишь служить объектомъ вѣры. Такъ какъ философы не хотѣли или не могли познать Бога при помощи самого Бога, они не нашли полной истины.

4. Такимъ образомъ въ апологетикѣ мало-по-малу подготавливается, несмотря на то, что разумное признается ею супранатуральнымъ, выходящимъ за предѣлы естественнаго, откровеніемъ, противоположность между откровеніемъ и разумнымъ познаніемъ. Чѣмъ болѣе удалялись гностики въ разработкѣ своей теологической метафизики отъ простаго содержанія христіанской вѣры, тѣмъ настоятельнѣе предостерегалъ Иринеи отъ размышленій свѣтской мудрости, тѣмъ энергичнѣе громилъ Татіанъ съ восточнымъ пренебреженіемъ ко всему греческому заблужденія гре-

ческой философіи, которая никогда не может притти къ соглашенію мнѣній и стремится тѣмъ не менѣе возвести свои мнѣнія въ законъ, тогда какъ христіане всѣ одинаково подчиняются божественному откровенію.

Въ еще болѣе рельефной формѣ эта противоположность выражается у Тертуллиана и Арнобія. Первый усвоилъ въ метафизическомъ отношеніи, какъ отчасти уже и Татіанъ, стоическій материализмъ, воспользовавшись имъ однако лишь съ цѣлью установить сенсуалистическую теорію познанія. Этой теоріи Арнобіи далъ интересную разработку, показавъ, въ цѣляхъ опроверженія платоновской и платонизирующей теоріи познанія, что человѣкъ, оставленный со дня рожденія въ полномъ одиночествѣ, былъ бы духовно совершенно беспомощнымъ и не могъ бы приобрѣсти высшаго познанія. По самой природѣ своей, способная лишь къ чувственнымъ впечатлѣніямъ, человѣческая душа совершенно неспособна добыть собственными силами познаніе Бога и своего выходящаго за предѣлы земной жизни предназначенія. Именно потому она нуждается въ откровеніи и находитъ спасеніе въ вѣрѣ въ него. Такимъ образомъ здѣсь въ первый разъ сенсуализмъ оказывается основой ортодоксизма; чѣмъ ниже и чувственно ограниченнѣе естественная способность къ познанію у человѣка, тѣмъ необходимѣе откровеніе.

Поэтому содержаніе откровенія у Тертуллиана не только превышаетъ силы разума, а въ извѣстномъ смыслѣ даже противно разуму, поскольку подъ разумомъ понимается естественная познавательная дѣятельность человѣка. Евангеліе не только непонятно, но и находится въ необходимомъ противорѣчьи съ свѣтскимъ знаніемъ: *credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est — credo, quia absurdum*. Поэтому, по его мнѣнію, христіанство не имѣетъ ничего общаго съ философіей, какъ не имѣетъ ничего общаго Иерусалимъ съ Афинами: философія въ качествѣ естественнаго познанія есть невѣріе; поэтому не существуетъ никакой христіанской философіи.

5. Къ такому обособленію откровенія отъ естественнаго познанія съ раціоналистической точки зрѣнія представлялось достаточно побужденій. Ибо благодаря указанному отождествленію возникло опасеніе, чтобы не исчезъ всякій критерій истины: обиліе ученій, выдававшихся въ это религіозно возбужденное время за откровеніе, ставило въ необходимость рѣшить, чтѣ слѣдуетъ считать истиннымъ откровеніемъ, и критеріемъ послѣдняго опять-таки нельзя было установить разумное познаніе отдѣльнаго человѣка, ибо этимъ былъ бы нарушенъ самый принципъ откровенія. То же самое затрудненіе ощущалось и въ философскихъ ученіяхъ

эпохи эллинизма. Плутархъ, напр., считающій всякое познаніе откровеніемъ, хотя и желаетъ, слѣдуя стоическому раздѣленію теологій на теологию поэтовъ, законодателей и философовъ, передать высшее рѣшеніе о религіозной истинѣ наукъ, и съ живостью высказывается противъ суевѣрія (*δεισιδαιμονία*); но въ концѣ концовъ онъ высказываетъ по отношенію ко всякаго рода пророчествамъ и чудесамъ столько же наивности и легковѣрія, какъ и все его время. Полное отсутствіе всякой критики, характеризующее въ этомъ отношеніи позднѣйшихъ неоплатониковъ, въ родѣ Ямблиха и Прокла, является естественнымъ результатомъ отреченія отъ собственного мудрствованія, вызваннаго самой потребностью въ откровеніи.

Развитіе организуемой церкви началось въ этомъ отношеніи установленіемъ принципа преданія и исторически-удостовереннаго авторитета. Церковь признаетъ писанія Ветхаго и Новаго Завѣта безусловнымъ, но и единственнымъ откровеніемъ; она принимаетъ, что составители ихъ всегда лишь воспринимали откровенія свыше, и подтвержденіе этого божественнаго происхожденія она видитъ не въ согласіи съ человѣческимъ разумнымъ познаніемъ, а главнымъ образомъ въ исполненіи пророчествъ, содержащихся въ нихъ, и въ цѣлесообразной связи ихъ хронологической послѣдовательности.

Ссылка на пророчества, которая приобрѣла въ дальнѣйшемъ развитіи богословія столь широкое значеніе, возникла такимъ образомъ изъ потребности установить критерій для разграниченія истиннаго и ложнаго откровенія. Такъ какъ предвѣдѣніе будущаго путемъ естественнаго познанія для человѣка невозможно, то исполненіе пророческихъ предсказаній является признакомъ вдохновенія свыше, при помощи котораго пророки и устанавливали свои ученія.

Къ этому аргументу присоединяется еще другой Ветхій и Новый Завѣтъ по ученію церкви, выразителемъ котораго въ данномъ случаѣ является главнымъ образомъ Иринеи, имѣютъ между собою то общее, что одинъ и тотъ же Богъ давалъ людямъ свое откровеніе все въ болѣе и болѣе чистой формѣ, смотря по степени ихъ восприимчивости: всему человѣческому роду онъ далъ это откровеніе въ его разумной, хотя не исключющей злоупотребленія, природѣ, еврейскому народу—въ строгомъ законѣ Моисея, всему человечеству вторично—въ законѣ любви и свободы, который возвѣстилъ Иисусъ Христосъ. Въ послѣдовательномъ рядѣ пророковъ проявляется такимъ образомъ предначертаніе божественнаго воспитанія, такъ что откровенія Ветхаго Завѣта слѣдуетъ считать подготовленіемъ для подтверждающаго ихъ Новаго Завѣта. Исполненіе пророчествъ

является въ произведеніяхъ отцовъ церкви и въ этомъ отношеніи связующимъ звеномъ различныхъ степеней откровенія.

Таковы тѣ формы, въ которыхъ установился въ христіанской церкви историческій авторитетъ божественнаго откровенія. Но психологической основной силой при этомъ оставалась преданность Иисусу Христу, который, будучи полнымъ воплощеніемъ божественнаго откровенія, являлся средоточіемъ христіанскаго міровоззрѣнія.

6. Совершенно въ иномъ направленіи ученіе объ откровеніи развилось въ языческой философіи. Здѣсь научному движенію не хватало живой связи съ послѣдователями и вмѣстѣ съ тѣмъ опоры историческаго авторитета; поэтому откровеніе, которое требовалось для пополненія естественнаго познанія, приходилось искать въ непосредственномъ просвѣтленіи человѣка Божествомъ. Такимъ образомъ откровеніе здѣсь является выходящимъ за предѣлы разума усвоеніемъ божественной истины, котораго человѣкъ можетъ достигнуть въ непосредственномъ соприкосновеніи (*αφή*) съ самимъ Божествомъ. Хотя при этомъ и приходится допустить, что его достигаютъ лишь немногіе, да и тѣ лишь въ рѣдкія мгновенія, но все же этимъ отрицается существованіе опредѣленнаго, исторически—авторитетнаго откровенія, которое имѣло бы безусловное значеніе для всѣхъ.

Этотъ взглядъ на откровеніе въ послѣдствіи былъ названъ мистическимъ, и въ этомъ отношеніи неоплатонизмъ представляетъ источникъ всей позднѣйшей мистики.

Корни этого воззрѣнія слѣдуетъ искать опять-таки у Филона. Ибо онъ училъ, что вся добродѣтель человѣка можетъ возникать и проявляться лишь вслѣдствіе воздѣйствія божественнаго логоса и что познаніе Бога заключается лишь въ самоотреченіи, въ отстраненіи индивидуальности и въ углубленіи въ божественное перво-существо. Познаніе высшаго существа есть соединеніе, непосредственное соприкосновеніе съ нимъ. Духъ, который хочетъ созерцать Бога, долженъ самъ сдѣлаться Богомъ. Въ этомъ состояніи душа представляется лишь страдающей и воспринимающей, она должна отречься отъ всякой самодѣятельности, отъ всякаго собственнаго мышленія и всякихъ помысловъ о самой себѣ. Даже *νοῦς*, разумъ, долженъ молчать, чтобы человѣкъ могъ проникнуться блаженствомъ созерцанія Бога: въ этомъ состояніи экстаза (*ἔκστασις*) въ человѣка (по Филону) входитъ божественный духъ. Поэтому въ такомъ состояніи онъ является пророкомъ божественной мудрости, предсказателемъ и чудотворцемъ. Какъ уже стойки объясняли значеніе предсказаній однородностью человѣческой и божественной пневмы, точно также и александрійцы объясняютъ это „обожествленіе“ человѣка его воссоединеніемъ съ міровою

причиной. Въ состояніи экстаза, какъ учитъ Плотинъ, всякое мышленіе безсильно, ибо мышленіе есть движеніе, стремленіе къ познанію; экстазъ же есть увѣренность въ Богъ, божественное успокоеніе въ Немъ: къ божественной *θεωρία* (Аристотель) человѣкъ становится причастнымъ лишь тогда, если онъ самъ вполнѣ вознесся къ божеству.

Экстазъ есть такимъ образомъ состояніе, которое, подобно его объекту (ср. § 21), выше всякаго опредѣленія, а потому и выше всякаго самосознанія индивидуума; это—безсознательное погруженіе въ божественное существо, обладаніе Божествомъ, воссоединеніе съ нимъ, неподдающееся никакому описанію, никакому пониманію и никакому опредѣленію.

Какъ достигъ этого состоянія? Оно представляется во всякомъ случаѣ даромъ Божества, подаркомъ безконечнаго, воспринимающаго въ себя конечное. Но человѣкъ со своею свободной волей долженъ сдѣлаться достойнымъ обожествленія. Онъ долженъ отринути всю свою чувственность и всю свою личную волю; онъ долженъ отвлечься отъ разнообразія частныхъ соотношеній и обратиться къ своей чистой простой сущности *ἁπλως*: дорогою къ этому, по словамъ Прокла, служатъ любовь, истина и вѣра; но только въ послѣдней находитъ душа свое полное воссоединеніе съ Богомъ и міръ блаженнаго восторга. Въ качествѣ наиболѣе дѣйствительной поддержки въ приготовленіи къ этому воспріятію божественной благодати Ямблихъ и его школа рекомендуютъ молитву и всѣ средства религіознаго культа. Если послѣднія не всегда ведутъ къ высшимъ откровеніямъ Божества, то они доставляютъ по крайней мѣрѣ, какъ думалъ Апулей, утѣшительныя и подкрѣпляющія откровенія низшихъ боговъ и демоновъ, святыхъ и благодѣтельныхъ геніевъ. Такимъ образомъ въ позднѣйшемъ неоплатонизмѣ пророческіе экстазы, о которыхъ говорили стоики, являются низшими и подготовительными формами для высшаго экстаза обожествленія. Ибо въ концѣ концовъ всѣ формы поклоненія для неоплатоника представляютъ лишь символическія средства для соединенія человѣка съ Богомъ.

Такимъ образомъ теорія вдохновенія получаетъ въ христіанствѣ и неоплатонизмѣ двѣ совершенно различныя формы: въ христіанствѣ божественное откровеніе закрѣплено въ качествѣ историческаго авторитета, здѣсь же оно представляется свободнымъ отъ всякаго внѣшняго содѣйствія углубленіемъ человѣка въ божественную первопричину. Въ христіанствѣ лежитъ источникъ средне-вѣковой схоластики, въ неоплатонизмѣ—источникъ мистики.

§ 19. Духъ и матерія.

Въ числѣ аргументовъ, въ которыхъ проявляется потребность александрийской философіи въ откровеніи, ни одинъ не имѣеть такого значенія, какъ тотъ, который исходитъ изъ положенія, что погрязшій въ мірѣ чувственности человѣкъ можетъ достигъ познанія высшаго духовнаго міра лишь благодаря помощи свыше; въ этомъ проявляется религіозный дуализмъ, легшій въ основу всего міровоззрѣнія этого времени. Его источники носятъ отчасти антропологическій характеръ, отчасти—метафизическій; стоическое противоположеніе разума и противнаго разуму соединяется въ этомъ случаѣ съ платоновскимъ разграниченіемъ сверхчувственнаго, вѣчно равносущнаго міра и міра чувственнаго, вѣчно смѣняющагося.

Отожествленіе духовнаго и имматеріальнаго, намѣченое, но не осуществленное Платономъ, было примѣнено Аристотелемъ лишь по отношенію къ божественному самосознанію; напротивъ того вся духовная дѣятельность человѣка несмотря на гносеологическое и этическое противоположеніе разума чувственности, даже по ученію Платона, принадлежала къ міру явленій (*γένησις*) и оставалась такимъ образомъ изгнанной изъ міра безплотнаго бытія (*οὐσία*). И хотя въ противорѣчивыхъ представленіяхъ, которыя перекрещивались въ Аристотелевскомъ ученіи о разумѣ, разумъ выставлялся между прочимъ и нематеріальнымъ, проникающимъ извнѣ въ животную душу, принципомъ, перипатетическая школа въ своемъ послѣдующемъ развитіи тотчасъ же снова отбросила эту мысль (ср. § 15, 1). Наиболѣе же яркое выраженіе сознательное матеріализированіе души и душевной дѣятельности нашло себѣ въ ученіи Эпикура и стоиковъ.

Но, съ другой стороны, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе подчеркивался этический дуализмъ, со всей энергіей обособлявшій замкнутую въ самой себѣ внутреннюю жизнь человѣка отъ міра внѣшнихъ чувствъ, и по мѣрѣ того, какъ онъ принималъ религіозную форму, онъ все болѣе превращался въ міровоззрѣніе, которое дѣлало эту противоположность метафизическимъ принципомъ.

1. Всего нагляднѣе это отношеніе проявляется, можетъ быть, въ мнѣніяхъ позднѣйшихъ стоиковъ, которые столь сильно подчеркиваютъ антропологическій дуализмъ, что онъ впадаетъ въ очевидное противорѣчіе съ метафизикой школы. Представленіе объ единствѣ человѣческаго существа, которое свойственно было до тѣхъ поръ стоикамъ, было, правда, поколеблено уже Посейдоніемъ, который полагалъ, что аффекты не могутъ исходить изъ разума, *ἡγεμονικόν*, а только изъ другихъ, неразумныхъ, частей души. Но

у Сенеки мы находимъ уже рѣзкое противорѣчiе между душой и „плотью“: плоть есть лишь оболочка, это—лишь цѣпи, лишь тюрьма для духа. Равнымъ образомъ Эпиктетъ называетъ разумъ и тѣло двумя составными частями человѣка, и хотя Маркъ Аврелій въ чувственномъ существѣ человѣка различаетъ между грубой матерiей и оживляющимъ ее душевнымъ дыханiемъ, пневмой, но онъ все-таки рѣзко отдѣляетъ отъ послѣдняго душу, въ собственномъ смыслѣ, безтѣлесное существо, духъ. Соответственно этому у всѣхъ названныхъ философовъ мы встрѣчаемъ представленiе о божествѣ, удерживающее лишь духовные признаки стоическаго понятiя и признающее матерiю противоположнымъ божеству, враждебнымъ разуму принципомъ.

Можетъ быть, всѣ эти измѣненiя стоическаго ученiя обязаны своимъ происхожденiемъ возрастающему влiянiю неопифагореизма, который сдѣлалъ платоновскiй дуализмъ съ его этически-религiозными соображенiями центральнымъ пунктомъ своего ученiя. Представители этого ученiя настаиваютъ самымъ дѣятельнѣйшимъ образомъ на основномъ различiи души и тѣла, и съ этимъ въ непосредственнѣйшей связи находится ученiе, требующее лишь духовнаго поклоненiя Богу, какъ чисто духовному существу, путемъ молитвы и добродѣтельнаго образа мыслей, а не посредствомъ внѣшнихъ дѣйствiй;—этимъ же различiемъ обусловливается, съ другой стороны, совершенно аскетическая мораль, которая, посредствомъ обмыванiя, очищенiя, избѣжанiя извѣстныхъ яствъ, особенно мяса, путемъ полового воздержанiя и умерщвленiя всѣхъ чувственныхъ влеченiй стремится высвободить душу отъ цѣпей матерiи и вернуть къ ея духовной первоосновѣ. Въ противоположность къ Божеству, которое составляетъ принципъ добра, матерiя (ὄλη) является причиной всѣхъ золъ, а склонность къ ней—кореннымъ грѣхомъ человѣка.

То же самое возрѣнiе мы встрѣчаемъ въ его этическомъ выраженiи у эссенiанъ и въ теоретическомъ—въ ученiи Филона. Онъ тоже различаетъ между душой, въ качествѣ жизненной силы тѣлеснаго организма, имѣющей свое мѣстопробыванiе въ крови, и пневмой, которая является истеченiемъ чисто духовнаго божества, истинной сущностью человѣка; онъ находитъ, что эта сущность находится въ неволѣ у тѣла и стѣсняется въ своемъ проявленiи чувственностью (αἰσθησις) послѣдняго, а такъ какъ въ этомъ именно и заключается причина всеобщей грѣховности людей, то спасенiе ихъ можетъ заключаться лишь въ искорененiи всѣхъ чувственныхъ влеченiй. Поэтому матерiя представляется материальнымъ субстратомъ, который въ цѣлесообразномъ и благомъ мiрѣ

хотя и находится въ распоряженіи божества, но тѣмъ не менѣе составляетъ причину зла и несовершенства.

2. Родственно этому ученію и все-таки отлично отъ него представленіе христіанскихъ апологетовъ. Аристотелевское понятіе о Богѣ, какъ о чистомъ Духѣ (*νοῦς τέλειος*), связывается у нихъ съ ученіемъ, что Богъ создалъ міръ изъ безформенной матеріи. Однако матерія не представляется имъ самостоятельнымъ принципомъ, а, наоборотъ, причину зла они видятъ въ извращенномъ употребленіи свободы со стороны человѣка и искушающихъ его демоновъ. Здѣсь совершенно ясно выступаетъ основная черта, характеризующая дуализмъ этого времени: матерія сама по себѣ признается чѣмъ то индифферентнымъ и только вслѣдствіе вмѣшательства духовныхъ силъ становится добромъ или зломъ. Точно такимъ же образомъ эллинскіе платоники, исходившіе, подобно Плутарху, изъ понятія о матеріи, какъ безформенно-несуществующемъ, искали принципъ зла не въ ней, а въ особой, противоположной благому существу, силѣ, которая борется съ нимъ за обладаніе матеріей. Плутархъ отыскалъ эту идею въ мифахъ разнообразныхъ религій; но онъ могъ точно также вспомнить и то мѣсто, гдѣ Платонъ говоритъ о злой душѣ міра въ противоположность къ благой.

Между тѣмъ, здѣсь тоже обнаруживается тенденція отождествить противоположность добра и зла съ противоположностью духа и матеріи; противоположность эта проявляется въ томъ, что сущностью зла признается его склонность къ чувственному и плотскому, къ матеріи, тогда какъ добромъ представляется любовь къ чисто духовному божеству. Это не только характеристическая особенность древне-христіанской морали, но ее мы находимъ точно также и у упомянутыхъ платониковъ. Освобожденіе отъ плоти Плутарху тоже представляется необходимымъ подготовленіемъ къ воспріятію божественной благодати, составляющему цѣль человѣческой жизни. И если Нуменій развилъ эту теорію въ томъ смыслѣ, что какъ во всей вселенной, такъ и въ человѣкѣ, борются двѣ души, добрая и злая, то плоть и ея влеченія онъ тоже считаетъ воплощеніемъ злой души.

Въ этихъ ученіяхъ указывается равнымъ образомъ не только на чистую духовность и безплотность Бога, а точно также и на безплотность индивидуальнаго духа. У Плутарха это опять-таки выражается въ томъ, что онъ отличаетъ *νοῦς*, разумный духъ, отъ души, *ψυχή*, которая вмѣстѣ съ силой передвиженія тѣла обладаетъ точно также чувствительностью и способностью къ аффекту. Точно также и Ириней отличаетъ душевное, имѣющее временное существованіе и связанное съ тѣломъ, жизненное дыханіе (*πνοή ζῳής*)

отъ живительнаго духа (πνεῦμα ζωοποιόν), вѣчнаго по своей природѣ.

Эти взгляды выступаютъ, разумѣется, постоянно вмѣстѣ съ ученіями о безсмертіи, о предсуществованіи и переселеніи душъ, о грѣхопаденіи, вслѣдствіе котораго или въ возмездіе за которое человѣкъ подпалъ подъ власть матеріи, и объ очищеніи, посредствомъ котораго онъ можетъ отъ нея избавиться. Именно въ этомъ опять-таки все полнѣе осуществляется синтезъ, о которомъ идетъ рѣчь, такъ какъ неизмѣнно равносуцная вѣчная сущность (платоновская *οὐσία*) отождествляется съ духомъ; преходящее и смѣняющееся—съ матеріей.

3. Такимъ образомъ мало-по-малу стало распространяться обособленіе обонихъ признаковъ, которые первоначально были соединены въ понятіи души, фізіологическаго и психологическаго, признака жизненной силы и признака дѣятельности сознанія. На ряду съ душой, движущей тѣло, въ качествѣ самостоятельнаго и независимаго отъ нея принципа, выдвигается духъ (къ этому стремился уже Аристотель), и въ послѣднемъ находитъ свое выраженіе не только общая дѣятельность разума, но и истинная сущность индивидуальной (а равно и божественной) личности. Въ разнообразнѣйшихъ формахъ вводится подраздѣленіе человѣка на тѣло, душу и духъ; понятно, что при этомъ границы, отдѣляющія тѣло и душу, и еще болѣе граница души отъ духа, становятся еще болѣе шаткими, ибо душа играетъ при этомъ роль посредствующаго звена между обѣими крайностями: матеріей и духомъ.

Непосредственнымъ результатомъ этого было то, что дѣятельность сознанія, которая теперь, какъ дѣятельность духовная, отдѣлялась отъ фізіологическихъ функцій души, нашла себѣ новое и болѣе глубокое выраженіе. Ибо, обособленный отъ матеріальнаго міра, духъ, ни въ своей дѣятельности, ни въ объектѣ ея, не могъ быть зависимымъ отъ чувственныхъ вліяній, и тогда какъ во всей греческой философіи познаніе разсматривалось въ качествѣ созерцанія и воспріятія даннаго, и отношеніе мышленія къ дѣйствительности признавалось чисто пассивнымъ, теперь получаетъ распространеніе представленіе о духѣ, какъ о самостоятельномъ творческомъ принципѣ.

4. Зачатки этого ученія мы встрѣчаемъ уже въ неопифагорейскомъ ученіи, поскольку въ немъ впервые была допущена духовность нематеріальнаго міра. Нематеріальныя субстанціи платоновской метафизики, идеи, являются уже не самостоятельными сущностями, а сторонами духовной дѣятельности. И если для человѣческаго познанія эти субстанціи все еще представляютъ нѣчто данное, опредѣляющее, то въ то же время онѣ становятся первоначальными идеями Бога. Вмѣстѣ съ тѣмъ безплотные перво-

образы эмпирическаго міра переносятся въ пѣдра духа, разумъ уже не является чѣмъ-то лишь свойственнымъ бытію, *οὐσία*, или родственнымъ ему; это—сама *οὐσία*: имматеріальный міръ признается міромъ духа.

Соотвѣтственно этому, духъ (*νοῦς*) дефинируется Платиномъ, какъ единое, несущее въ себѣ множественность, т.-е., говоря метафизически, какъ опредѣляемая единицей, неопредѣленная сама по себѣ двойственность (ср. § 20), и, говоря антропологически—какъ синтетическая функція, которая изъ своего высшаго единства порождаетъ множественность. Съ этой точки зрѣнія неоплатоники подвели психологію познанія подъ принципъ активности сознанія. Ибо высшая душа при этомъ уже не можетъ считаться страдательной, а по самой природѣ своей можетъ быть во всѣхъ своихъ функціяхъ лишь дѣятельной. Все ея познаніе основывается на объединеніи (*σύνθεσις*) различныхъ моментовъ; даже въ тѣхъ случаяхъ, когда познаніе имѣетъ своимъ объектомъ чувственный воспріятія, страдающимъ является лишь тѣло, тогда какъ душа въ своемъ усвоеніи (*συναίσθησις* и *παρακολούθησις*) активна; тоже самое слѣдуетъ сказать объ аффектахъ и чувствахъ. Такимъ образомъ въ сферѣ чувственныхъ представленій состояніе возбужденія обособляется отъ усвоенія его сознаніемъ; первое есть состояніе тѣла (или же низшей души); послѣднее уже въ сознательномъ воспріятіи (*ἀντίληψις*) есть дѣйствіе, актъ высшей души, который Платинъ характеризуетъ какъ своего рода возвратное отклоненіе (рефлексію) мысли.

Если сознаніе признавалось дѣятельнымъ наблюденіемъ собственныхъ состояній, функцій и проявленій духовной дѣятельности—эта теорія была (по словамъ Филопона) особенно обстоятельно разработана Плутархомъ—то у Платина отсюда выработалось точно также и понятіе самосознанія (*παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*). Онъ понималъ его въ томъ смыслѣ, что духъ, въ качествѣ движущагося, дѣятельнаго мышленія (*νόησις*), имѣетъ своимъ объектомъ самого же себя, какъ спокойное предметное мышленіе (*νοητόν*); духъ, какъ знаніе, и духъ, какъ бытіе, при этомъ тождественны.

Понятіе самосознанія принимаетъ, слѣдуя духу времени, также религіозно-этическую окраску. *Σύνεσις* (сознаніе) есть въ то же время *συνείδησις*—совѣсть, т.-е. не только знаніе своего собственного состоянія и своихъ поступковъ, но точно также и ихъ нравственнаго значенія, равно какъ и той заповѣди, къ исполненію которой оно стремится. И именно въ ученіи отцовъ церкви ученіе о самосознаніи разрабатывается не только какъ знаніе человѣка о своемъ грѣхѣ, но точно также и какъ раскаяніе въ дѣятельной борьбѣ съ грѣхомъ (*μετάνοια*).

5. Возрѣніе на духъ, какъ на самостоятельный, творческій принципъ, не остановилось, однако, на его психологическомъ, этическомъ и гносеологическомъ значеніи, а сформировалось въ исходѣ античной эпохи въ господствующую идею религіозной метафизики. Ибо это возрѣніе доставляло возможность оставить тотъ дуализмъ, который являлся основой всего религіознаго движенія времени, и попытаться вывести изъ этого творческаго духа и матерію.

Поэтому послѣдняя и высшая проблема древней философіи заключалась въ томъ, чтобы понять міръ, какъ созданіе духа, и уразумѣть духовное происхождение и содержаніе всѣхъ его явленій. Одухотвореніе вселенной представляетъ конечный результатъ, древней философіи.

Надъ этой задачей равномерно работали, какъ христіанство такъ и неоплатонизмъ, Оригенъ и Плотинъ. Поскольку рѣчь идетъ о пониманіи міра явленій и въ частности этическихъ вопросовъ, дуализмъ духа и матеріи остается въ обоихъ ученіяхъ въ полной силѣ. Чувственное попрежнему признается зломъ и чуждымъ Богу; оба ученія согласны, что для того, чтобы вернуться къ соединенію съ чистымъ духомъ, душа должна отвратиться отъ чувственнаго. Но и этотъ мракъ имѣетъ своей причиной вѣчный свѣтъ и является созданіемъ Бога. Такимъ образомъ послѣдній продуктъ древней философіи—монизмъ духа.

Однако въ рѣшеніи этой общей проблемы философія христіанства и неоплатонизмъ совершенно расходятся другъ съ другомъ: ибо это проявленіе божественнаго духа въ мірѣ явленій вплоть до его матеріальной формировки, разумѣется, должно было сообразоваться съ представленіями о сущности Бога и его отношеніи къ міру, а въ этомъ отношеніи языческая философія эллинизма имѣла совершенно иную основу, чѣмъ ученіе новой религіи.

§ 20. Богъ и міръ.

Своеобразное колебаніе между метафизическимъ монизмомъ и этико-религіознымъ дуализмомъ, налагающее свой отпечатокъ на всю александрійскую философію, направляетъ мышленіе этого времени къ наиболѣе сложной и трудной проблемѣ, проблемѣ соотношенія Бога и міра.

1. Уже съ чисто-теоретической стороны эта проблема возбуждалась противоположностью аристотелевской и стоической философіи: первая столь же сильно настаивала на трансцендентности Бога, т.-е., на полномъ отдѣленіи его отъ міра, какъ послѣдняя на имманентности, т.-е. полномъ отождествленіи Бога съ міромъ. Поэтому, какъ

самую проблему, такъ и попытку ея принципіального разрѣшенія мы встрѣчаемъ уже въ эклектическомъ смѣшеніи перипатетической и стоической космологіи, типичнымъ образчикомъ которой считается псевдо-аристотелевское сочиненіе „О мірѣ“. Съ аристотелевскимъ ученіемъ, что сущность Бога слѣдуетъ искать за предѣлами природы (какъ совокупности приведенныхъ имъ въ движеніе отдѣльныхъ вещей) и что она несравненно выше всѣхъ явленій земной жизни, соединяется стоическое стремленіе прослѣдить воздѣйствіе Божества во всей вселенной вплоть до самыхъ мельчайшихъ явленій. Если вмѣстѣ съ тѣмъ міръ представлялся стоикамъ самимъ Богомъ, если Аристотель видѣлъ въ немъ цѣлесознательное живое существо, крайняя сфера котораго приводится въ движеніе, сообщающееся затѣмъ въ меньшемъ совершенствѣ и низшимъ сферамъ, только въ силу стремленія къ вѣчно неподвижной формѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ макрокосмъ представляется симпатической системой отдѣльныхъ вещей, въ которой царитъ въ качествѣ жизненнаго принципа въ самыхъ разнообразныхъ формахъ сила вѣсміроваго Бога. Примиреніе теизма и пантеизма достигается отчасти при помощи разграниченія между сущностью и силой Бога, отчасти благодаря установленію извѣстной послѣдовательности въ божественномъ воздѣйствіи на міръ, нисходящемъ отъ неподвижныхъ звѣздъ къ землѣ. Ученіе о пневмѣ, благодаря тому, что силы природы отождествляются съ воздѣйствіями чистаго духа, соединяется съ аристотелевскимъ понятіемъ Бога.

Благодаря такому видоизмѣненію, затрудненіе, представлявшееся уже въ аристотелевскомъ ученіи о воздѣйствіи Божества на міръ, еще болѣе увеличивалось: ибо съ чистой духовностью, составляющей сущность Божества, не легко было согласовать матеріализацію его воздѣйствія; между тѣмъ послѣднее должно было представлять собою именно движеніе матерій. И даже самъ Аристотель не вполне уяснилъ это отношеніе неподвижнаго и движущаго къ движущемуся (ср. § 13).

2. Дальнѣйшую разработку эта проблема получила одновременно съ развитіемъ религіознаго дуализма, который, не довольствуясь противопоставленіемъ Бога, какъ духа, матеріи, сверхчувственной сферы—сферѣ чувственной, стремился вознести сущность Божества за предѣлы всякаго опыта и всякаго опредѣленнаго содержанія, и вмѣстѣ съ тѣмъ превратить сверхміроваго точно также и въ сверхдуховнаго Бога. Мы встрѣчаемъ эту тенденцію уже у неопифагорейцевъ, у которыхъ колебаніе между различными стадіями дуализма скрывается за численно-символическими выраженіями. Если въ этомъ ученіи основнымъ принципомъ является „единое“ и „неопредѣленная двойственность“, то послѣдняя озна-

часть, конечно, всегда матерію, какъ нечистое, какъ причину несовершенства и зла; единица же объявляется то чистою формою, духомъ, то выходящей за предѣлы разума „причиной всѣхъ причинъ“, первосуществомъ, которое произвело изъ самого себя противоположность относительной единицы и двойки, духа и матеріи: въ этомъ случаѣ вторая единица, первородное единое (πρωτόγονον εἶν) является совершеннымъ подобіемъ высшей единицы.

Благодаря тому, что духъ въ ученіи неопифагорейцевъ представляется лишь созданіемъ Божества, хотя бы первымъ и совершеннѣйшимъ, это стремленіе вело къ тому, что понятіе Божества превращалось въ полное отсутствіе какихъ бы то ни было свойствъ. Это мы видимъ уже у Филона, который столь ясно указывалъ на противоположность между всѣмъ конечнымъ съ Богомъ, что Бога онъ прямо называлъ не имѣющимъ никакихъ свойствъ (ἀποιος). Такъ какъ Богъ выше всего, то о немъ можно лишь сказать, что онъ не обладаетъ ни однимъ изъ извѣстныхъ человѣческому познанію предикатовъ: никакое имя не вызываетъ его. Эту (какъ она была названа впоследствии) „отрицательную теологію“ мы встрѣчаемъ также и у находившихся подъ вліяніемъ Филона апологетовъ христіанства, въ особенности у Юстина и отчасти точно также у гностиковъ.

Но ту же теологію, даже въ еще болѣе яркой формѣ, мы находимъ и въ неоплатонизмѣ. Уже въ теоретическихъ сочиненіяхъ Богъ признается безконечнымъ и непонятнымъ, безыменнымъ, стоящей выше всякаго бытія причиной бытія и разума, созданныхъ имъ. Точно также и у Плотина Божество, какъ абсолютно трансцендентное первосущество, какъ совершенная единица стоитъ выше духа, который, представляя собою принципъ, содержащій въ единцѣ множественность (§ 19, 4), можетъ исходить лишь отъ Бога. Это единое, τὸ εἶν, предшествуетъ всякому мышленію и бытію, оно безконечно, безформенно и находится „за предѣлами“ (ἐπέκεινα) духовнаго, равно какъ и чувственнаго міра, а потому не можетъ также имѣть ни сознанія, ни дѣятельности.

Если, наконецъ, Плотинъ призналъ это неизрекомое первоначало (τὸ πρῶτον) „единнымъ“, составляющимъ причину всего мышленія и всего бытія, сверхъ того—благомъ, абсолютной цѣлью всѣхъ явленій, то позднѣйшимъ неоплатоникамъ всего этого еще было мало:—Ямвлихъ поставилъ надъ платоновскимъ εἶν еще одно, совершенно невыразимое (πάντη ἀρρητος ἀρχή) единое, и Проклъ примкнулъ къ нему.

3. Въ противоположность къ этимъ діалектическимъ ухищреніямъ церковное развитіе христіанскаго мышленія сохранило импозантную энергію благодаря тому, что церковь отстаивала понятіе Бога,

какъ духовной личности. Она поступала такъ не вслѣдствіе философскаго размышленія и не потому, чтобы ей удалось обосновать это повятіе, а въ силу непосредственнаго общенія съ живымъ убѣжденіемъ вѣрующихъ, и именно въ этомъ состояла ея психологическая, ея всемірно-историческая сила. Этой вѣрой дышетъ Новый Завѣтъ, ее защищаютъ, несмотря на различіе своихъ стремленій и взглядовъ, всѣ представители патристики, и именно она отграничиваетъ христіанское ученіе отъ языческихъ рѣшеній основной религіозно-философской проблемы.

Эллинизмъ видитъ въ личности—даже тогда, когда онъ разсматриваетъ ее съ чисто духовной стороны—ограниченіе и предѣльность, которыя чужды высшему существу и могутъ быть допущены, по его мнѣнію, лишь для особыхъ боговъ; христіанство же, въ качествѣ живой религіи, требуетъ личнаго отношенія человѣка къ признаваемой высшей личностью причинѣ міра, и эта сторона его ученія находитъ себѣ выраженіе въ идеѣ, что человѣкъ есть сынъ Божій.

Если, поэтому, повятіе личности, какъ духовной сущности, представляетъ существенно новый результатъ, въ которомъ слились для греческаго и эллинистическаго мышленія теоретическіе и этические мотивы, то христіанство приняло это наслѣдіе древности, тогда какъ неоплатонизмъ вернулся въ старому представленію, видѣвшему въ личности лишь преходящій продуктъ личной совокупности жизни. Существенная черта христіанскаго міровоззрѣнія заключаются въ томъ, что ядромъ дѣйствительности оно считаетъ личность и отношеніе личностей другъ къ другу.

4, Несмотря на это значительное различіе, всѣ направленія александрійской философіи работаютъ надъ одной и той же проблемой: привести находящееся внѣ чувственнаго міра Божество опять въ такое отношеніе къ міру, которое могло бы удовлетворить религіозную потребность: ибо чѣмъ глубже чувствовалась противоположность между Богомъ и міромъ, тѣмъ настоятельнѣе разгоралось желаніе примирить ее,—примирить въ познаніи, объясняющемъ міръ изъ Бога, и въ жизни, которая вернула бы отъ міра къ Богу.

Поэтому дуализмъ Бога и міра, подобно дуализму духа и матеріи, является лишь инстинктивнымъ исходнымъ пунктомъ александрійской философіи, цѣль же ея, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи, заключается въ уничтоженіи дуализма. Особенность этого времени состоитъ именно въ томъ, что оно стремится прикрыть въ сферѣ знанія и воли ту пропасть, которую оно находитъ въ чувствѣ.

Правда, это время дало и міросозерцанія, въ которыхъ дуа-

лизмъ получилъ такое чрезмѣрное значеніе, что онъ опредѣлилъ весь ихъ кругозоръ. Къ этой категоріи относятся платоники въ родѣ Плутарха, которые не только признавали матерію первоначальнымъ принципомъ наравнѣ съ Божествомъ, въ силу того, что послѣднее никоимъ образомъ не могло быть причиной зла, но точно также и въ сформировавшемся изъ этой индифферентной матеріи мірѣ на ряду съ Богомъ допускали въ качествѣ третьяго принципа „злую душу міра“. Особенно это свойственно нѣкоторой части гностическихъ системъ.

Эта первая фантастическая попытка христіанскаго богословія всецѣло находилась подъ вліяніемъ идеи грѣха и искупленія; основная черта гностицизма состоитъ въ томъ, что при посредствѣ подобной точки зрѣнія понятія греческой философіи вступаютъ въ соприкосновеніе съ мифами восточныхъ религій. Вотъ почему у Валентина рядомъ съ проявляющимся во всемъ разнообразіи (τὸ πλήρομα) духовныхъ формъ Божествомъ (προπάτωρ) допускается одинаково первоначальная отъ вѣчности пустота (τὸ κένωμα), рядомъ съ формой—матерія, рядомъ съ добромъ—зло. И хотя изъ саморазвитія Божества (см. ниже № 6) сформировался весь духовный міръ во всемъ его „разнообразіи“, но міръ матеріальный признается лишь твореніемъ падшаго эона (ср. § 21), который даетъ матеріи ея внутреннюю природу. Точно также противопоставлялъ матерію, какъ область господства сатаны, свѣтлому царству Бога Сатурнинъ; онъ считалъ земной міръ спорной границей, изъ-за обладанія которой борются добрые и злые духи при посредствѣ воздѣйствія на человѣка. Аналогичный характеръ имѣла и теологія Бардесана, присоединившая при міросозиданіи къ „Отцу жизни“ женское божество въ качествѣ воспринимающей потенціи.

Но наиболѣе рѣзкое выраженіе дуализмъ получилъ въ манихеизмѣ, смѣшанной религіи, возникшей въ III столѣтіи подъ вліяніемъ гностическихъ системъ, къ которымъ присоединилась древне-персидская мифологія. Здѣсь царство добра и царство зла, царство свѣта и мрака, мира и вражды, противопоставляются другъ другу подобно ихъ властелинамъ, Богу и сатанѣ; міръ, по ученію манихеевъ, возникъ вслѣдствіе нарушенія границъ смѣшавшимися благими и злыми элементами; человѣкъ представляется имъ ареной борьбы доброй, принадлежащей къ царству свѣта, и злой, исходящей изъ мрака, души, и только искупленіе въ состояніи снова отдѣлить обѣ эти части.

Такъ обнаруживается въ концѣ концовъ со всею желательною ясностью, что дуализмъ этого времени имѣлъ своимъ источникомъ главнымъ образомъ религіозно-этическіе мотивы. Дѣлая принципомъ объясненія оцѣнку людей, вещей и отношеній съ точки зрѣнія

воплощенія въ нихъ добра и зла, приходится приписать происхождение раздѣленнаго такимъ образомъ міра дѣйствию двухъ различныхъ причинъ, изъ которыхъ, правда, въ смыслѣ оцѣнки, признается положительной и получаетъ наименованіе Божества лишь одна причина добра, но въ теоретическомъ отношеніи съ немалымъ правомъ заявляетъ притязаніе на метафизическую первоначальность и вѣчность (*οὐσία*) точно также и другая. Однако уже изъ этого можно видѣть, что, какъ только метафизическое отношеніе Бога и міра вполне приспособляется къ этическому, и самый дуализмъ сглаживается.

5. Дѣйствительно, дуализмъ самъ послужилъ источникомъ цѣлаго ряда представленій, которыя привели къ его уничтоженію. А именно: чѣмъ рѣзче обрисовывалась противоположность между духовнымъ Богомъ и матеріальнымъ міромъ, чѣмъ значительнѣе становилось разстояніе между человѣкомъ и объектомъ его религіознаго влеченія, тѣмъ сильнѣе чувствовалась потребность примирить обѣ противоположности при помощи промежуточныхъ звеньевъ. Теоретически ихъ назначеніе состояло въ томъ, чтобы уяснить и уразумѣть воздѣйствіе Божества на чуждую ему, недостойную его, матерію; практически эти звенья имѣли тотъ смыслъ, что они служили посредниками между Богомъ и человѣкомъ, которые могутъ возвести человѣка изъ его чувственнаго униженія къ высшему. Эти задачи, которыя должно было выполнить подобное примиряющее ученіе, обусловливали и методъ, при посредствѣ котораго стоики сумѣли включить въ свою естественную религію и вѣру въ низшихъ боговъ.

Первая крупная попытка примирительной теоріи подобнаго рода принадлежала Филону, который старался сблизить ее, съ одной стороны съ неопифагорейскимъ ученіемъ объ идеяхъ, съ другой—съ ученіемъ своей религіи объ ангелахъ. Посредствующія звенья, при установленіи которыхъ онъ руководился главнымъ образомъ теоретическими соображеніями и объясненіемъ вліянія Бога на міръ, онъ называетъ, въ разныхъ частяхъ своего изслѣдованія, то идеями, то дѣятельными силами, то ангелами Бога, но всегда съ этимъ связывается идея, что эти промежуточные звенья столь же причастны къ Богу, какъ къ міру, что они принадлежатъ къ Богу и все-таки отличны отъ него. Такимъ образомъ идеи являются, съ одной стороны, мыслями Бога (неопифагорейское воззрѣніе) и содержаніемъ его мудрости, съ другой же стороны (старо-платоновское воззрѣніе)—созданнымъ Богомъ умопостигаемымъ міромъ первообразовъ. И если эти первообразы въ то же время представляютъ дѣятельныя силы, формирующія подчиненныя имъ матеріи соответственно ихъ цѣлесообразному содержанію, то силы являются при этомъ или столь

самостоятельными потенціями, что, созидая и поддерживая міръ, онѣ исключаютъ всякое непосредственное соотношеніе между Богомъ и міромъ, или же представляютъ собою нѣчто присущее божественному существу и изображающее его; въ качествѣ ангеловъ онѣ, наконецъ, хотя и являются своеобразными мифическими образами и называются слугами, посланниками, послами Бога, но, съ другой стороны, онѣ выражаютъ различныя стороны и свойства божественнаго существа, которое хотя въ цѣломъ непознаваемо и невыразимо въ своей глубинѣ, но открывается именно въ нихъ. Эта двойственность, обуславливающаяся самой сущностью системы, ведетъ къ тому, что такія идеальныя силы получаютъ значеніе общихъ понятій и тѣмъ не менѣе снабжены всѣми признаками личности. И именно такое своеобразное сочетаніе научнаго и мифическаго воззрѣнія, эти неопредѣленныя сумерки, проникающія все ученіе, составляютъ его сущность и обуславливаютъ его значеніе.

То же самое приходится сказать и о конечномъ выводѣ, которымъ Филонъ заключаетъ этотъ рядъ идей. Идеи, силы и ангелы составляютъ сами по себѣ особый міръ, въ которомъ царятъ множественность и движеніе: между ними и единымъ, неподвижнымъ, неизмѣннымъ Божествомъ должно, поѣтому, находиться еще одно высшее промежуточное звено. Какъ относится идея къ отдѣльнымъ явленіямъ, точно такъ же должна относиться къ другимъ идеямъ высшая изъ нихъ (τὸ γενικώτατον), „идея идей“. Это понятіе божественнаго воздѣйствія на міръ Филонъ обозначаетъ стоническимъ терминомъ „логосъ“. Но поѣтому и логосъ выступаетъ у него въ мерцающемъ, измѣнчивомъ освѣщеніи: логосъ есть, съ одной стороны, покоящаяся въ самой себѣ божественная мудрость (σοφία-λόγος ἐνδιάθετος) и творческая разумная сила высшаго, но, съ другой стороны, это—исходящій изъ Бога разумъ (λόγος προφορικὸς), самостоятельный снимокъ, перворожденный сынъ; онъ не первопричиненъ, какъ Богъ, но и не созданъ подобно человѣку; это—второй Богъ. Черезъ него Богъ создалъ міръ, и онъ же является защитникомъ, поддерживающимъ своими заботами отношенія между человѣкомъ и Божествомъ. Онъ познаваемъ, тогда какъ Богъ, выходя за предѣлы всякой опредѣленности, не можетъ быть познанъ: онъ—Богъ, поскольку Богъ представляетъ жизненный принципъ міра.

Такъ обособляются, въ качествѣ спеціальныхъ потенцій, трансцендентность и имманентность; логосъ, какъ внутриміровой Богъ, есть „обитель“ въміроваго Бога. Чѣмъ сложнѣе становится съ логической стороны это отношеніе, тѣмъ обильнѣе образныя выраженія, въ которыхъ оно характеризуется Филономъ.

6. Это ученіе было первымъ шагомъ къ заполненію пропасти

между Богомъ и міромъ чувствъ цѣлой вереницей образовъ, которая путемъ послѣдовательныхъ переходовъ нисходила отъ единства къ множественности, отъ неизмѣнности къ измѣняемости, отъ нематеріальнаго къ матеріальному, отъ духовнаго къ чувственному, отъ совершеннаго къ несовершенному, отъ добра къ злу. И если эта вереница образовъ представлялась въ то же время системой причинъ и дѣйствій, которыя, въ свою очередь, опять-таки являются причинами, то, въ результатѣ, отсюда возникало новое пониманіе космогоническаго процесса, посредствомъ котораго, благодаря всѣмъ этимъ промежуточнымъ звеньямъ, чувственный міръ выводился изъ божественнаго существа; но въ такомъ случаѣ легко могла возникнуть также мысль прослѣдить этапы въ обратномъ порядкѣ, какъ ступени воссоединенія опутаннаго міромъ чувствъ чловѣка съ Богомъ. Такъ готовится теоретическое и практическое устраненіе дуализма.

Этимъ опять выдвигалась проблема, которая была поставлена уже Платономъ въ послѣдній, обнаруживающій наклонность къ пифагореизму, періодъ его дѣятельности, и древнѣйшими академиками, стремившимися уяснить при помощи теоріи чиселъ происхожденіе идей и вещей изъ божественной единицы. Уже тогда обнаружилось, что эта схема развитія множественности изъ единицы въ своемъ отношеніи къ предикатамъ оцѣнки допускала два противоположныхъ толкованія. Платоновскому воззрѣнію, которое поддерживалъ Ксенократъ, что единица есть благо и совершенство, а все производное изъ нея является несовершеннымъ и въ концѣ концовъ становится зломъ, Спевзиппъ противопоставилъ тотъ взглядъ, что добро составляетъ лишь конечный продуктъ, а не исходную точку развитія, которую слѣдуетъ искать, напротивъ того, въ неопредѣленномъ, незавершившемся. Эти ученія обыкновенно называютъ системой эманации и системой эволюціи. Первое наименованіе обязано своимъ происхожденіемъ тому, что въ этой системѣ, получившей рѣшительное преобладаніе въ религіозной философіи александрійскаго періода, особыя проявленія міросозидающаго логоса часто получали стойческое обозначеніе „истеченія“ божественной сущности (*ἀπέρροια*).

Однако въ александрійской философіи мы встрѣчаемъ и эволюціонистскія попытки; особенную наклонность къ нимъ выказалъ гностицизмъ, ибо при своемъ рѣзкомъ дуализмѣ духа и матеріи, онъ долженъ былъ искать монистическій исходъ въ индифферентной первопричинѣ, разложившейся въ противоположности. Поэтому во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда гностики покидаютъ дуализмъ—а это мы встрѣчаемъ именно у значительнѣйшихъ представителей гностицизма,—они излагаютъ не только космогоническій, но и

теогоническій процессъ, въ которомъ Божество изъ темнаго первоуущества развернулось въ полное откровеніе. Такъ Базилідъ называетъ безыменную первопричину не существующимъ (еще) Богомъ ($\delta\ \sigma\acute{\upsilon}\chi\ \acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$), Богъ какъ говоритъ Базилідъ, создалъ міровое сѣмя ($\pi\alpha\nu\sigma\pi\epsilon\rho\mu\acute{\iota}\alpha$), въ которомъ вмѣстѣ съ матеріальными силами ($\acute{\alpha}\mu\omicron\rho\varphi\acute{\iota}\alpha$) въ безпорядкѣ скрывались духовныя ($\upsilon\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$); формированіе же и упорядоченіе этого хаоса силъ совершается благодаря его влеченію къ Божеству. При этомъ обособляются различныя „произрожденія“: духовный міръ ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\alpha$) и міръ матеріальный ($\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$) и въ хронологическомъ теченіи событій послѣдовательно—всѣ сферы раскрывающагося въ нихъ Божества. Каждая сфера попадаетъ въ предназначенное для нея мѣсто, безпокойство стремленія утихаетъ, и міръ просвѣтленія распространяется по всей вселенной.

Въ своеобразномъ смѣшеніи мы встрѣчаемъ эволюціонистскіе и эмапаціонные элементы въ ученіи Валентина. Духовный міръ ($\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\rho\mu\alpha$) или система „эоновъ“, вѣчныхъ сущностей, здѣсь представляется въ одной своей части развитіемъ темной первоглубины ($\beta\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$) къ самооткровенію, въ другой же части—нисходящимъ произрожденіемъ несовершенныхъ образовъ. Мифической схемой для этого представляется восточное сочетаніе мужскихъ и женскихъ божествъ. Въ высшей „сизигіи“ къ первопричинѣ присоединяется „молчаніе“ ($\sigma\iota\gamma\acute{\eta}$), называемое также „мышленіемъ“ ($\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$). Изъ этого соединенія первобытія съ способностью сознанія вытекаетъ перворожденный духъ (здѣсь называемый $\nu\omicron\theta\acute{\iota}\varsigma$), который во второй сизигіи имѣетъ своимъ объектомъ „истину“, т.-е. умопостигаемый міръ, царство идей. Сдѣлавшись такимъ образомъ полнымъ откровеніемъ самого себя, божество превращается въ третьей „сизигіи“ въ „разумъ“ ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) и „жизнь“ ($\zeta\omega\acute{\eta}$) и становится въ четвертой сизигіи, въ „идеальномъ человѣкѣ“ ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$) и „сообществѣ“ ($\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$), принципомъ внѣшняго откровенія. Однажды начавшись, нисходящій процессъ развитія идетъ дальше. Изъ третьей и четвертой сизигіи исходятъ дальнѣйшіе эоны; лишь достигнувъ священнаго числа восьми, они образуютъ всю „плерому“, и каждый изъ нихъ отстоитъ все дальше и дальше отъ первопричины. И только послѣдній изъ этихъ эоновъ, „мудрость“ ($\sigma\omicron\varphi\acute{\iota}\alpha$), своимъ грѣшнымъ влеченіемъ къ первопричинѣ производитъ то, что это влеченіе отдѣляется отъ нея и отбрасывается въ пространственную пустоту, $\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\rho\mu\alpha$, гдѣ и создаетъ земной міръ.

Если принять во вниманіе, что за этой сбивчивой мифической конструкціей скрываются чрезвычайно разнообразныя философскія идеи, то становится легко понятнымъ, почему въ школѣ валентиніанцевъ обнаружилось такое большое количество разно-

образныхъ взглядовъ. Ибо ни въ одной другой системѣ того времени не перемѣшивались въ такой степени другъ съ другомъ дуалистическія и монистическія представленія, какъ эволюціонистскаго, такъ и эманационнаго происхожденія.

7. Съ большей логической точностью и послѣдовательностью и безъ мифическихъ прикрасъ тѣ же элементы входятъ и въ ученіе Плотина, у котораго, однако, въ цѣломъ принципъ эманации почти совершенно замѣняетъ оба другихъ (эволюціонистскій и дуалистическій).

Объединеніе трансцендентности и имманентности Плотинъ ищетъ тоже въ томъ направленіи, чтобы сущность Бога осталась абсолютно единой и неизмѣнной, а множественность и измѣняемость были бы присущи лишь его воздѣйствію. О выходящемъ за предѣлы всякихъ опредѣленій и противоположностей „первомъ“ въ строгомъ смыслѣ слова не можетъ быть высказано ничего (ср. выше № 2); только косвенно въ его отношеніи къ міру оно можетъ быть названо безконечнымъ единымъ благомъ и высшею силой (*πρώτη οὐραμια*), и проявленія этой силы, составляющія вселенную, представляютъ не обособленія и дѣленія его субстанціи, и потому не „истеченія“ въ собственномъ смыслѣ этого слова, а скорѣе не производящія въ самой субстанціи ни малѣйшаго измѣненія и тѣмъ не менѣе необходимо вытекающія изъ ея сущности побочные результаты.

Въ качествѣ образнаго, но точнаго выраженія для этого отношенія Плотинъ прибѣгаетъ къ сравненію его съ свѣтомъ, который не измѣняя своей сущности и даже приходя въ движеніе, тѣмъ не менѣе освѣщаетъ мракъ и распространяетъ вокругъ себя атмосферу свѣта, ослабѣвающую по мѣрѣ отдаленія отъ источника и теряющуюся въ концѣ концовъ во мракѣ. Точно также и проявленія единаго и благого, по мѣрѣ удаленія отъ него черезъ отдѣльныя сферы, становятся все несовершеннѣе и въ концѣ концовъ превращаются въ мрачную, злую противоположность, — въ матерію.

Первой сферой этой божественной дѣятельности въ ученіи Плотина является духъ (*νοῦς*), въ которомъ высшее единство разлагается на двойственность мышленія и бытія, т.-е. сознанія и предметовъ. Сущность Божества сохраняется въ духѣ въ видѣ единства мыслительной функціи (*νόησις*), ибо это тождественное съ бытіемъ мышленіе признается не періодической, имѣющей начало и конецъ и измѣняющейся въ зависимости отъ своихъ объектовъ, дѣятельностью, а неизмѣнно равнымъ, вѣчнымъ созерцаніемъ собственнаго равнотечнаго содержанія. Но это содержаніе, міръ идей, по отношенію къ явленіямъ — вѣчное бытіе (*αὐσία* въ платоновскомъ смыслѣ), въ качествѣ умопостигаемаго міра (*κόσμος*

νοητός) включаетъ въ себѣ одновременно принципъ множественности. Ибо идеи суть не только мысли и первообразы, а въ то же время движущія силы (νοῦ-δυνάμεις) низшей дѣйствительности. Основные понятія (категоріи) этого умопостигаемаго міра, такъ какъ въ немъ соединяются и въ то же время обособляются принципы непреходящаго существованія и смѣны явленій, суть слѣдующія пять: сущее (τὸ ὄν), покой (στάσις), смѣна явленій (κίνησις), тождественность (ταὐτότης) и различіе (ἐτερότης). Духъ, какъ опредѣленная по существу, заключающая въ себѣ множественность, функція, есть, слѣдовательно, та форма, при посредствѣ которой Божество выдѣляетъ изъ себя всю эмпирическую дѣйствительность. Богъ, въ качествѣ творческаго принципа, міровой причины, есть духъ.

Но для того, чтобы создать изъ самого себя міръ, духу необходимо подобное ему воплощеніе. Его ближайшимъ продуктомъ является душа, и послѣдняя опять-таки проявляетъ себя въ томъ, что она формируетъ матерію въ тѣлѣ. Своеобразное значеніе, „души“ заключается, слѣдовательно, въ томъ, что она воспринимаетъ въ своемъ созерцаніи содержаніе духа, міръ идей и формируетъ все чувственное по его прообразу. По отношенію къ творческому духу она представляетъ воспринимающій, по отношенію къ матеріи — дѣятельный принципъ. И эта двойственность въ отношеніяхъ въ высшему и къ низшему столь подчеркивается, что „душа“ (подобно раздвоенію „духа“ въ мышленіе и бытіе) у Платина прямо-таки раздвояется: погружаясь въ блаженное созерцаніе идей, она является высшей душой, ψυχή въ собственномъ смыслѣ этого слова; въ качествѣ формирующей силы, она есть низшая душа, φύσις (подобно λόγος σπερματικόςъ стойковъ).

Всѣ эти опредѣленія относятся, съ одной стороны, къ всеобщей душѣ (міровая душа — Платонъ), съ другой же — и къ отдѣльнымъ душамъ, составляющимъ ея особья проявленія, слѣдовательно, и къ человѣческимъ душамъ. Отъ чистой идеальной міровой души отлична φύσις, формирующая сила природы: изъ первой возникаютъ божества, изъ послѣдней — демоны. Познающей душѣ человѣка, которая возносится къ породившему ее духу, подчинена жизненная сила, созидающая тѣло. Такимъ образомъ разложеніе атрибутовъ души, матеріально вытекавшее изъ дуализма, здѣсь формально требуется основными принципами системы.

При этомъ, хотя воздѣйствіе „души“ на матерію и принимается, разумѣется, цѣлесообразнымъ, такъ какъ душа исходитъ въ концѣ концовъ изъ духа и разума (λόγος), однако это есть воздѣйствіе низшей души; оно безцѣльно, бессознательно и естественно-необходимо. Подобно тому, какъ крайніе лучи свѣта пронизываютъ тьму, точно также и сущность души состоитъ въ томъ,

чтобы озарять матерію своимъ, исходящимъ изъ духа и единого, свѣтомъ.

Но матерія—и это одинъ изъ наиболѣе существенныхъ пунктовъ плотинской метафизики—не можетъ быть признана существующей на ряду съ единымъ матеріальной массой. Напротивъ, она безтѣлесна и имматеріальна. Хотя изъ нея создаются тѣла, но она сама не представляетъ тѣла, и такъ какъ она, поэтому, не духовна, но и не матеріальна, то она не можетъ быть опредѣлена никакими признаками (*ἄποιος*). Но эта гносеологическая неопредѣленность является у Плотина одновременно и метафизической неопредѣленностью. Матерія представляется ему абсолютнымъ отрицаніемъ, чистой безформенностью (*στέρησις*), полнымъ отсутствіемъ бытія, абсолютнымъ небытіемъ: она относится къ единому точно такъ же, какъ мракъ относится къ свѣту, какъ пустота—къ заполненному пространству. Эта *ὄλη* неоплатониковъ не совпадаетъ ни съ аристотелевской, ни съ стоической; это—платоновское пустое, мрачное пространство. Такъ далеко простирается въ исторіи античнаго мышленія вліяніе эдеатскаго отождествленія пустого пространства съ небытіемъ и демокритовско-платоновскаго развитія этого ученія. Въ неоплатонизмъ пространство тоже считается условіемъ того дробленія, которое испытываютъ идеи въ чувственномъ мірѣ явленій. Поэтому низшая, предназначенная для озаренія матеріи, душа, *ψύσις*, у Плотина тоже представляетъ принципъ дѣлимости, тогда какъ высшей душѣ свойственна родственная духу недѣлимость.

Въ этой чистой отрицательности кроется причина того, что лишенная свойствъ матерія можетъ получить и извѣстную оцѣнку: она есть зло. Какъ абсолютное отсутствіе (*πενία παντελής*), какъ отрицаніе единого и бытія, она есть отрицаніе добра; *ἀπουσία ἀγαθοῦ*. Но введенное такимъ образомъ понятіе зла получаетъ и свою спеціальную формулировку: зло не есть нѣчто положительно существующее, а недостатокъ, отсутствіе добра, небытіе. Эта конструкція послужила для Плотина аргументомъ въ пользу теодицеи: если зла нѣтъ, то его незачѣмъ и оправдывать, и такимъ образомъ уже изъ опредѣленій вытекаетъ, что все, что существуетъ, есть благо.

Поэтому чувственный міръ для Плотина самъ по себѣ столь же мало представляется зломъ, какъ и добромъ. Такъ какъ свѣтъ превращается въ немъ во тьму, единое—въ матерію, и такъ какъ міръ представляется, поэтому, смѣшеніемъ бытія и небытія (здѣсь снова получаетъ значеніе платоновское понятіе *γένεσις*), то міръ есть благо, поскольку онъ причастенъ къ Богу или къ добру, т. е. поскольку онъ есть, и міръ есть зло, поскольку онъ прича-

стенъ въ матеріи или злу, т.-е. поскольку онъ не есть. Истинное зло (*πρότου κακόν*) есть матерія, отрицаніе; матеріальный міръ можетъ быть названъ зломъ только потому, что онъ сформированъ изъ зла; онъ — второстепенное зло (*δεύτερον κακόν*), и предикатъ зла можетъ быть приписанъ душамъ лишь въ томъ случаѣ, если онѣ отдаются во власть матеріи. Конечно, погруженіе въ матерію принадлежитъ къ существеннымъ признакамъ самой души; послѣдняя представляетъ ту сферу, черезъ которую сіяніе божества переходитъ въ матерію, и эта причастность къ злу составляетъ для нея, поэтому, естественную необходимость, которую слѣдуетъ понимать, какъ воспроизведеніе ея отношенія къ духу.

Благодаря этому разграниченію чувственнаго міра и матеріи, Плотинъ могъ допустить въ явленіяхъ и положительную сторону. Такъ какъ первосила черезъ посредство духа и души дѣйствуетъ на матерію, то все, что въ мірѣ чувствъ истинно существуетъ, есть душа или духъ. Отсюда — возможность спиритуализаціи матеріальнаго міра, одухотвореніе вселенной, представляющее характеристическую черту воззрѣнія Плотина на природу. Матеріальное представляетъ лишь внѣшній покровъ, за которымъ скрываются, въ качествѣ истинно дѣятельнаго начала, души и духи. Тѣло есть воспроизведеніе или тѣнь идеи, которая въ немъ присоединяется къ матеріи; его истинную сущность составляетъ духовное, проявляющееся въ этомъ чувственномъ воспроизведеніи.

Въ подобномъ просвѣчиваніи идеальной сущности сквозь чувственныя формы и состоитъ красота; благодаря этому сіянію духовнаго свѣта въ матеріи весь чувственный міръ и всякая отдѣльная вещь, воспроизводящая свой первообразъ, прекрасны. Въ плотинскомъ изслѣдованіи о красотѣ (*Εἰπεὶ δὲ*, I, 6) мы въ первый разъ встрѣчаемъ это понятіе между основными принципами міровоззрѣнія: это — первая попытка метафизической эстетики. До сихъ поръ прекрасное фигурировало лишь въ качествѣ омонима благого и совершеннаго и слабыя попытки обособленія и выдѣленія этого понятія, которыя мы встрѣчаемъ въ „Симпозионѣ“ Платона, были восприняты только Плотиномъ, ибо даже теорія искусства, которою ограничивалась эстетическая наука, какъ это всего яснѣе можно видѣть по отрывку аристотелевской поэтики, рассматривала прекрасное лишь въ его этическомъ значеніи (ср. § 13, 14). Потребовалась вся эволюція античной жизни и все то самоуглубленіе, которое характеризуетъ религіозный періодъ, для того, чтобы выработалось сознаніе этого утонченнѣйшаго и высшаго содержанія эллинства, и понятіе, въ которомъ проявляется это сознаніе, характеризуетъ, поэтому, и то развитіе, результатомъ котораго оно явилось; красота, которую создали и которою наслаждались греки,

эта красота признается побѣднымъ господствомъ духа въ его чувственныхъ проявленіяхъ. Это понятіе является тоже триумфомъ духа, который въ развитіи своей дѣятельности позналъ свою собственную сущность и уяснилъ ее въ качествѣ мірового принципа.

По отношенію къ міру явленій Платонъ стоитъ, слѣдовательно, на точкѣ зрѣнія, которую можно-бъ было охарактеризовать какъ парафразъ природы въ критеріи душевной жизни, и такимъ образомъ оказывается, что по отношенію къ этимъ противоположностямъ античное мышленіе, выйдя изъ одной крайности, пришло къ другой. Древнѣйшая наука признавала душу лишь однимъ изъ многихъ продуктовъ природы, неоплатонизмъ же признаетъ всю природу дѣйствительной лишь въ той мѣрѣ, поскольку она есть душа.

Разъ этотъ идеалистическій принципъ примѣняется къ объясненію отдѣльныхъ вещей и процессовъ въ мірѣ чувствъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ прекращается всякая трезвость и ясность изслѣдованія природы. На мѣсто законосообразной причинной зависимости является таинственная, фантастически бессознательная дѣятельность міровой души, господство боговъ и демоновъ, духовная симпатія всѣхъ вещей, которая высказывается въ чудесныхъ соотношеніяхъ между ними. Всѣ формы мантики, астрологіи, вѣры въ чудесное сами собой входятъ въ это созерцаніе природы и человѣкъ представляется окруженнымъ исключительно высшими таинственными силами: этотъ произрожденный духомъ, одушевленный міръ охватываетъ его подобно магическому кругу.

Все возникновеніе міра изъ Божества представляется такимъ образомъ выходящей за предѣлы времени, вѣчной необходимостью, и хотя Платонъ говоритъ и о періодическомъ возвращеніи однѣхъ и тѣхъ же формъ, но міровой процессъ въ его глазахъ не имѣетъ ни начала, ни конца. Точно такъ же, какъ сущность свѣта состоитъ въ томъ, чтобы вѣчно свѣтить во мракѣ, Богу присуще озарять своимъ сіяніемъ производимую ими матерію.

Въ этой всеобщей духовной жизни индивидуальная личность, какъ второстепенное частное явленіе, исчезаетъ совершенно. Выходя изъ всеобщей души, въ качествѣ одного изъ ея безчисленныхъ проявленій, она, по своей склонности къ ничтожному, выбрасывается изъ чистаго предсуществованія въ чувственное тѣло, и ея задача состоитъ въ томъ, чтобы отречься и „очиститься“ отъ него. Только если это удалось, она можетъ надѣяться подняться въ обратномъ порядкѣ по тѣмъ ступенямъ, которыя отдѣляютъ ее отъ Божества и такимъ образомъ возвратиться къ послѣднему. Первымъ положительнымъ шагомъ къ этому возвышенію души является гражданская и политическая добродѣтель, при помощи которой человѣкъ проявляетъ себя въ качествѣ разумно-

формирующей силы въ мірѣ явленій; но такъ какъ эта добродѣтель проявляется лишь въ отношеніи къ чувственнымъ объектамъ, то высоко надъ нею (ср. Аристотель) стоитъ діаноэтическая добродѣтель сознанія, благодаря которой душа углубляется въ свое собственное духовное жизненное содержаніе. Въ качествѣ полезнаго пособия Плотинъ рекомендуетъ для этой цѣли созерцаніе прекраснаго, улавливающее въ чувственныхъ предметахъ идею и восходящее въ преодоленіи влеченія къ матеріи отъ чувственно-прекраснаго къ духовно-прекрасному. И даже эта діаноэтическая добродѣтель, эта эстетическая θεωρία и самосозерцаніе духа есть лишь предварительная ступень восторженнаго экстаза, въ которомъ человѣкъ вступаетъ въ безсознательное объединеніе съ міровой причиной (§ 18, 6). Спасеніе и блаженство индивидуума заключается въ его исчезновеніи во все-единомъ.

Позднѣйшіе неоплатонники, Порфирій и еще въ большей степени Ямвлихъ и Прокль, гораздо сильнѣе Плотина отбѣняютъ при этомъ возвышеніи души содѣйствіе, которое индивидуумъ получаетъ въ положительной религіи и въ ея культѣ. Такъ какъ эти философы, при помощи всякаго рода болѣе или менѣе произвольныхъ аллегорій, отождествляли различныя, еще болѣе умноженныя ими, ступени послѣдовательности происхожденія міра изъ „единаго“, съ божествами различныхъ народныхъ религій, то представлялось весьма естественнымъ при возвращеніи души къ Богу, которое должно было пройти тѣ же самыя ступени, прежде чѣмъ достигнуть экстатического обоженія, обратиться къ содѣйствію этихъ низшихъ боговъ, и подобно тому, какъ метафизика неоплатониковъ превращалась въ мифологію, точно такъ же пхъ этика сдѣлалась теургическимъ искусствомъ.

8. Въ общемъ платиновская дедукція міра изъ Бога, несмотря на все одухотвореніе природы, вытекаетъ изъ физической смѣны явленій. Это исхожденіе вещей изъ первосилы есть вѣчная, коренящаяся въ самой природѣ послѣднихъ, необходимость; произрожденіе есть безсознательное, неумышленное и цѣлесообразное воздѣйствіе.

Но въ то же время въ этомъ воззрѣніи сказывается логическій мотивъ, источникъ котораго кроется въ староплатоновской характеристикѣ идей, какъ родовыхъ понятій. Какъ идея къ отдѣльнымъ чувственнымъ вещамъ, такъ и божество къ идеямъ, относятся какъ общее къ частному. Богъ есть абсолютно всеобщее, а по закону формальной логики, въ силу котораго, чѣмъ безсодержательнѣе понятіе, тѣмъ значительнѣе его объемъ, такъ что объему ∞ должно соответствовать содержаніе 0,—абсолютно всеобщее и есть безсодержательное понятіе „перваго“. Если же изъ этого „перваго“ сначала вытекаетъ умопостигаемый, затѣмъ психическій и, наконецъ, чувственный міръ, то это метафизическое соотношеніе соответствуетъ логическому процессу детерминаціи или обособленія. Главнымъ представителемъ этой точки зрѣнія, сообразно съ

которой общее рассматривается въ качествѣ высшей, метафизически первоначальной дѣйствительности, а частное и въ своей метафизической реальности, представляется вслѣдствіе гипостазирования силлогистическаго метода Аристотеля (ср. § 12, 3), продуктомъ общаго, между позднѣйшими неоплатониками является Порфирій выразившій ее въ своемъ введеніи въ аристотелевское ученіе о категорияхъ.

Между тѣмъ Прокль, взявшійся за методическую разработку этой логической схемы эманации и ради логическаго принципа подчинившій высшему, неизмѣющему никакихъ свойствъ, *ἐν* рядъ простыхъ, тоже неизмѣющихся признаковъ, „генадъ“, увидѣлъ себя вынужденнымъ для объясненія этого логическаго возникновенія частнаго изъ общаго прибѣгнуть еще къ особому діалектическому принципу. Систематизаторъ эллинизма нашелъ подобный схематизмъ въ логически-метафизическомъ отношеніи, которое Плотинъ положилъ въ основу развитія міра въ Божества. Возникновеніе многаго изъ единаго имѣетъ своимъ результатомъ, что, съ одной стороны, частное остается подобнымъ общему и такимъ образомъ вслѣдствіе пребываетъ въ причинѣ; съ другой же стороны произведенное является по отношенію къ производящему чѣмъ-то новымъ и самостоятельнымъ и обособляется отъ него; но, въ концѣ концовъ, частное, благодаря этому антитетическому отношенію, возвращается къ своей причинѣ. Такимъ образомъ пребываніе, обособленіе и возвращеніе (*μονή, πρόδος, ἐπιστροφή*) или тождество, различіе и присоединеніе отличнаго являются тремя моментами діалектическаго процесса. Прокль сконцентрировалъ въ этой формулѣ эманационнаго развитія, въ которомъ каждое понятіе представлялось возвращающимся изъ самого себя къ самому себѣ, всю метафизическо-мифологическую конструкцію, при помощи которой въ послѣдовательной тройственной логической детерминаціи онъ опредѣлялъ значеніе различныхъ религіозныхъ системъ въ мистическо-магической системѣ міра.

9. Особенность христіанской философіи состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что въ пониманіи отношенія Бога и міра она стремилась отгнать этическое значеніе свободной творческой дѣятельности. Исходя, въ силу своего религіознаго убѣжденія, изъ личности первосущества, она представляла возникновеніе міра изъ Бога не въ видѣ физической или логической необходимости раскрытія сущности Божества, а въ видѣ акта воли, и вслѣдствіе этого сотвореніе міра представлялось ей не вѣчнымъ процессомъ, а однократнымъ событіемъ во времени. Понятіемъ же, въ которомъ находятъ себѣ выраженіе всѣ эти мотивы, было понятіе свободы воли.

Это понятіе имѣло первоначально своимъ назначеніемъ придать нравственно-дѣйствующей личности способность свободнаго отъ внѣшняго вліянія и принужденія выбора между различными данными возможностями (Аристотель). Затѣмъ оно пріобрѣло метафизическое значеніе безпричинной дѣятельности единичныхъ существъ (Эпикуръ). Въ христіанской философіи оно получаетъ абсолютное значеніе, становится качествомъ Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ преобразуется въ идею „созданія изъ ничего“, въ ученіе о безпричинномъ сотвореніи міра волею Бога. Этимъ отстраняется всякая попытка объясненія міра: міръ существуетъ по волѣ Божіей и существуетъ такъ, какъ хочетъ Богъ. Противоположность между платонизмомъ и христіанствомъ нигдѣ не проявляется съ такою силой, какъ именно въ этомъ пунктѣ.

Между тѣмъ тотъ же принципъ свободы воли примѣняется и къ тому, чтобы преодолѣть затрудненія, которыя изъ него вытекаютъ. Ибо безграничная творческая свобода всемогущаго Бога выдвигаетъ еще энергичнѣе, чѣмъ въ другихъ міровоззрѣніяхъ, проблему теодицеи: какъ согласить съ всеблагостью Бога существованіе зла въ мірѣ? Оптимизмъ космогоніи и пессимизмъ потребности въ искупленіи, теоретическій и практический, метафизическій и этический моменты религіознаго убѣжденія рѣзко сталкиваются другъ съ другомъ. Исходъ же изъ этихъ затрудненій проникнутая сознаниемъ отвѣтственности вѣра находитъ въ признаніи, что Богъ одарилъ созданныхъ имъ духовъ и человѣческія души свободой, подобной своей собственной, и что только по винѣ ихъ зло распространилось на землѣ.

Такую вину церковные мыслители видятъ собственно не въ склонности къ матеріи или чувственному: ибо матерія, будучи созданной Богомъ, не можетъ быть зломъ. Прегрѣшеніе свободныхъ духовъ состоитъ въ ихъ возмущеніи противъ воли Божіей, въ ихъ стремленіи къ самостоятельному безграничному самоопредѣленію и только косвенно въ томъ, что они вмѣсто Бога обратили свою любовь къ его твореніямъ, къ міру. Матеріально въ понятіи зла здѣсь содержится, слѣдовательно, отрицательный моментъ удаленія и отпаденія отъ Бога. Вліяніе религіознаго убѣжденія здѣсь сказывается въ томъ, что это отпаденіе признается не только отсутствіемъ добра, а положительнымъ, извращеннымъ актомъ воли.

Такимъ образомъ дуализмъ Бога и міра и, вмѣстѣ съ тѣмъ, духа и матеріи глубоко вѣдряется въ христіанское міровоззрѣніе. Богъ, и вѣчная жизнь духа, міръ и преходящая плотская жизнь, рѣзко сталкиваются и здѣсь. Въ противоположность божественной пневмѣ чувственный міръ полонъ „гилическими“, матеріальными (ὄλη) духами, злыми демонами, которые увлекаютъ человѣка во

враждебные Богу поступки, заглушаютъ въ немъ голосъ всеобщаго естественнаго откровенія и этимъ вызываютъ необходимость въ особомъ откровеніи; безъ удаленія же отъ нихъ для древне-христіанской этики невозможно и спасеніе души.

Но по своей истинной сущности этотъ дуализмъ здѣсь не представляется ни необходимымъ, ни первоначальнымъ: это не противоположность между Богомъ и матеріей, а противоположность между Богомъ и падшими духами, чисто внутренній антагонизмъ безконечной и конечной воли. Въ этомъ направленіи христіанская философія и осуществила, въ ученіи Оригена, метафизическое одухотвореніе и внутреннюю концентрацію чувственнаго міра. Матеріальный міръ въ ея глазахъ столь же переполненъ духовными функціями и столь же опирается на нихъ, какъ и у Плотина; но сущностью этихъ функцій здѣсь является воля. Подобно тому, какъ переходъ Бога въ міръ не есть физическая необходимость, а этическая свобода, матеріальный міръ есть не крайняя эманация духа и души, а созданіе Бога для наказанія и преодоленія грѣха.

Въ разработку этихъ идей Оригенъ включилъ, правда, родственный неоплатонизму элементъ, который привелъ его въ конфликтъ съ религіозными представленіями вѣрующихъ. Хотя онъ стоялъ всецѣло на сторонѣ понятія личности и хотя сотвореніе міра онъ считалъ свободнымъ актомъ божественной благодати, однако научное мышленіе, стремящееся къ уясненію актовъ изъ сущности, било въ немъ слишкомъ сильной струей, чтобы онъ могъ признать твореніе завершившимся, безпричиннымъ актомъ во времени. Вѣчная, неизмѣнная сущность Бога предпосылаетъ, наоборотъ, по его мнѣнію, что Богъ отъ вѣчности до вѣчности остается творцомъ, что Онъ непрестанно творитъ, что для его творенія времени не существуетъ.

Но это твореніе вѣчной воли, поэтому, таково, что оно относится лишь къ вѣчному бытію, къ духовному міру (*οὐσία*). Такимъ-то вѣчнымъ образомъ—учить Оригенъ—рождаетъ Богъ вѣчнаго Сына, логоса, какъ совокупность своихъ міровыхъ идей (*ἰδέα ἰδεῶν*) и черезъ него — царство свободныхъ духовъ, которое, будучи ограничено въ самомъ себѣ, облекаетъ Божество подобно живому покрову. Тѣ изъ духовъ, которые пребываютъ въ познаніи и любви къ Творцу, остаются при немъ въ неизмѣнномъ блаженствѣ; тѣ же, которые тяготеютъ и пренебрегаютъ этимъ и въ высокомѣрїи и самомнѣнїи отвращаются отъ Творца, въ наказаніе бросаются въ созданную для этой цѣли матерію. Такъ возникаетъ міръ чувствъ, который такимъ образомъ не представляетъ ничего самостоятельнаго, а есть только символическое отчужденіе духовныхъ

функцій. Ибо то, что можетъ въ немъ считаться реальнымъ, это — не отдѣльныя тѣла, а скорѣе духовныя идеи, которыя объединены съ ними и которыя находятся въ нихъ ¹⁾.

Такимъ образомъ платонизмъ соединяется у Оригена съ теоріей творческой воли. Вѣчный міръ духовъ есть вѣчное созданіе неизмѣнной божественной воли. Принципъ же временнаго существованія и чувственности (*γένεσις*) есть смѣняющаяся воля духовъ. вмѣстѣ съ тѣмъ познается послѣдній и глубочайшій смыслъ всей дѣйствительности и отношеніе личностей другъ къ другу, въ особенности отношеніе конечной личности къ безконечной.

§ 21. Проблема исторіи міра.

Съ этой побѣдой религіозной этики надъ космологической метафизикой, которая завершается въ ученіи христіанства, находится въ связи возникновеніе дальнѣйшей проблемы, вызвавшей тотчасъ же цѣлый рядъ попытокъ рѣшенія: проблемы историко-философской.

1. По сравненію съ греческимъ міровоззрѣніемъ въ этомъ проявляется нѣчто принципиально новое. Ибо интересъ греческой науки съ самаго начала былъ направленъ на *φύσις*, на непреходящую сущность (ср. стр. 65), и такая постановка проблемы, обуславливавшаяся потребностью уразумѣнія природы, оказала столь сильное вліяніе на дальнѣйшую формировку понятій, что хронологическая послѣдовательность явленій всегда считалась чѣмъ-то второстепеннымъ, не возбуждая никакого метафизическаго интереса. При этомъ греческая наука смотрѣла не только на отдѣльнаго человѣка, но и на весь человѣчскій родъ, со всѣми его

¹⁾ Въ высшей степени поэтичное изображеніе этого преображенія природы въ духовныя особенности мы встрѣчаемъ у гностиковъ, въ особенности у остроумнѣйшаго изъ нихъ, Валентина. Въ его теогоническо-космогонической поэмѣ происхожденіе міра изображается такъ: когда низшій изъ эоновъ (женскій), мудрость (*σοφία*) въ безцѣльнѣйшемъ увлеченіи хотѣлъ броситься въ первопричину и былъ возвращенъ духомъ мѣры на свое мѣсто, высшій Богъ отдѣлилъ отъ него страсть (*πάθος*) въ качествѣ низшей мудрости (*χατὸ σοφία*), называемой ахамотъ и изгналъ его въ пустоту (ср. § 20, 4). Однако эта низшая мудрость, оплодотворенная для ея освобожденія *βροσ'*омъ, произвела на свѣтъ деміурга и чувственный міръ. Поэтому-то во всѣхъ формахъ и образцахъ этого міра высказывается горячая страсть этой *σοφία*; ея чувства составляютъ сущность явленій; ея порывы и жалобы проникаютъ всю жизнь природы. Изъ ея слезъ возникли ручьи, рѣки и моря, изъ ея оцѣненія передъ божественнымъ глаголомъ образовались скалы и горы; изъ ея порывовъ къ освобожденію возникли свѣтъ и эфиръ, примирительно распространяющіеся по землѣ. Съ большими подробностями эта тема развита въ гностическомъ произведеніи *Πίστις σοφία*, гдѣ можно найти жалобныя и покаянныя пѣсни *σοφία*.

судьбами, дѣлами и страданіями, какъ на эпизодъ, частное проявленіе совершающагося съ вѣчно-равной законосообразностью мірового процесса.

Это высказывается съ величественной простотой въ космологическихъ зачаткахъ греческаго мышленія, и даже послѣ того, какъ антропологическое направленіе достигло въ философіи господства, теоретическимъ основаніемъ всѣхъ воззрѣній на сущность искусства жизни оставалась идея, что человѣческая жизнь, вытекающая изъ вѣчно равнаго естественнаго процесса, въ концѣ концовъ снова должна быть поглощена имъ (стойки). Правда, возникла въ вопросъ о ковенной цѣли земной жизни (Платонъ) и изслѣдовалась законообразная послѣдовательность явленій политической жизни (Аристотель), но вопросъ объ общемъ смыслѣ человѣческой исторіи, о цѣлесообразной связи историческаго развитія оставался совершенно незатронутымъ, и еще менѣе древнимъ мыслителямъ приходило въ голову видѣть въ ней сущность міра.

Всего характернѣе въ этомъ случаѣ точка зрѣнія неоплатонизма. Его метафизика тоже вытекаетъ изъ религіознаго мотива, но онъ пользуется послѣднимъ въ чисто эллинскомъ смыслѣ. Неоплатоники разсматриваютъ исхожденіе несовершеннаго изъ совершеннаго, какъ вѣчный естественно-необходимый процессъ; въ процессѣ этомъ находятъ себѣ мѣсто и человѣческое существо, на долю котораго остается лишь искать самостоятельнаго спасенія въ возвращеніи къ безконечному.

2. Христіанство съ самаго начала открыло сущность всей міровой исторіи въ судьбахъ личностей: внѣшняя природа была для него лишь ареной, на которой разыгрывалось отношеніе личности къ другимъ и прежде всего отношеніе ограниченнаго духа къ Божеству. Къ этому присоединялся, въ качествѣ дальнѣйшаго момента, принципъ любви, сознаніе солидарности человѣческаго рода, глубокое убѣжденіе во всеобщей грѣховности и вѣра во всеобщее искупленіе. Все это вело къ тому, что исторія грѣхопаденія и искупленія была признава истиннымъ метафизическимъ содержаніемъ міровой дѣйствительности и что на мѣсто вѣчнаго естественнаго процесса содержаніемъ христіанской метафизики сдѣлалась драма всемірной исторіи, какъ развитія во времени дѣятельности воли.

Можетъ быть, наилучшимъ свидѣтельствомъ о силѣ впечатлѣнія, произведеннаго личностью Іисуса Христа, служить тотъ фактъ, что всѣ ученія христіанства, сколь бы они ни расходились въ философскомъ или догматическомъ отношеніи, видятъ въ Немъ и Его явленіи центральный фокусъ всемірной исторіи. Онъ рѣшаетъ борьбу между добромъ и зломъ, между свѣтомъ и тьмой.

Но эта несокрушимая вѣра христіанъ въ Спасителя имѣла еще другую сторону: частью побѣжденнаго имъ зла являлись, между прочимъ, и другія религіи. Ибо христіанство того времени вовсе не отрицало существованія языческихъ боговъ, а видѣло въ нихъ лишь злыхъ демоновъ, падшихъ духовъ, которые соблазняли человека къ поклоненію имъ, чтобы помѣшать его возвращенію къ истинному Богу.

Вслѣдствіе этого борьба религій, разыгравшаяся въ александрійскій періодъ, получаетъ въ глазахъ самихъ христіанскихъ мыслителей метафизическое значеніе: силами, борьба которыхъ составляетъ сущность исторіи міра, являются боги различныхъ религій, и исторія этой борьбы есть внутреннее значеніе всей дѣйствительности. И такъ какъ всякій отдѣльный человекъ со своими нравственными стремленіями тоже является участникомъ міровой борьбы, то значеніе индивидуальности распространяется далеко за предѣлы чувственной жизни въ сферу метафизическаго бытія.

3. Сообразно съ этимъ исторія міра представляется почти всѣмъ христіанскимъ мыслителямъ неповторяющейся послѣдовательностью внутреннихъ событій, имѣющихъ своимъ результатомъ возникновеніе и явленія чувственнаго міра; одинъ только Оригенъ остался на точкѣ зрѣнія греческой науки (ср. часть I, гл. 1, стр. 24), поскольку онъ настаивалъ на вѣчности мірового процесса. Онъ старался примирить оба этихъ элемента тѣмъ, что изъ вѣчнаго духовнаго міра, который онъ признавалъ непосредственнымъ твореніемъ Бога, онъ выводилъ рядъ преходящихъ міровъ, начинающихъ свое существованіе вмѣстѣ съ возмущеніемъ и паденіемъ свободныхъ духовъ и заканчивающихъ его искупленіемъ и восстановленіемъ (*ἀποκατάστασις*) послѣднихъ.

Основное стремленіе христіанскаго мышленія заключается въ томъ, чтобы изобразить всемірно-историческую драму грѣхопаденія и искупленія въ качествѣ послѣдовательнаго ряда неповторяющихся событій, который начинается грѣхопаденіемъ духовъ и достигаетъ своего поворотнаго пункта въ искупляющемъ откровеніи, въ возвѣщеніи божественной свободы. Исторія—въ противоположность натуралистическимъ воззрѣніямъ греческой философіи—признается царствомъ неповторяющихся свободныхъ поступковъ личностей, и эти поступки, сообразно съ воззрѣніями времени, имѣютъ существенно религіозное значеніе.

4. Въ высшей степени интересно своеобразное отношеніе христіанства къ іудейству, высказываемое въ мифическо-метафизическихъ поэмахъ гностиковъ. Въ кругу гностиковъ преобладало теченіе, дружественное язычеству, стремившееся отграничить какъ можно рѣзче новую религію отъ іудейства, и эта тенденція,

именно благодаря воздѣйствию философіи, разростается въ открытую вражду къ евреямъ.

Эта тенденція обнаруживается во взглядѣ, что ветхозавѣтный Богъ, давшій Моисеевы заповѣди, признается—по большей части онъ обозначается платоновскимъ наименованіемъ деміурга — создателемъ чувственнаго міра и получаетъ въ іерархіи космическихъ образовъ (эоновъ) и въ исторіи вселенной то мѣсто, которое соотвѣтствуетъ этому значенію.

Но первоначально непріязненное отношеніе къ іудейству еще не выливается въ форму явнаго противорѣчія. Уже нѣкій Керонтъ (около 115 г.) проводилъ различіе между высшимъ Богомъ, не оскверняемымъ прикосновеніемъ матеріи, и Богомъ еврейства, деміургомъ; онъ училъ, что, въ противоположность данному деміургомъ „закону“, Иисусъ Христосъ принесъ откровеніе высшаго Бога. Еврейскій Богъ является также и у Сатурнина главой семи планетныхъ духовъ, которые, какъ низшая эманация царства духовъ, въ стремленіи къ самостоятельной власти завладѣваютъ частью матеріи, чтобы создать изъ нея чувственный міръ и стражемъ его поставить человѣка; но въ борьбѣ, которая разыгрывается въ этомъ мірѣ, вслѣдствіе того, что сатана, чтобы отвоевать обратно эту часть своего царства, высылаетъ противъ человѣка своихъ демоновъ и низшихъ, „гилическихъ“ людей, пророки деміурга оказываются безсильными, пока высшій Богъ не высылаетъ эона *υους* въ качествѣ Спасителя, чтобы онъ спасъ духовныхъ, „пневматическихъ“ людей, да и самого деміурга и его духовъ отъ власти сатаны. О точно такомъ же искупленіи самого еврейскаго Бога говоритъ Базилидъ, который вводитъ его подъ именемъ „великаго архонта“, какъ произрожденіе божественнаго сѣмени міра, какъ главу чувственнаго міра. По ученію Базилида спасительная миссія, данная Христу высшимъ Богомъ, потрясла деміурга и привела его къ раскаянію въ своемъ превознесеніи.

У Карпократа Богъ Ветхаго Завѣта принадлежитъ подобнымъ же образомъ къ падшимъ ангеламъ, которые, получивъ приказаніе создать міръ, сдѣлали это по собственному произволу и основали особая царства, въ которыхъ они служатъ предметомъ поклоненія второстепенныхъ духовъ и людей; но тогда какъ эти отдѣльныя религіи враждуютъ другъ съ другомъ, подобно своимъ богамъ, высшее Божество дало въ Иисусѣ Христѣ, какъ уже раньше въ великихъ воспитателяхъ человѣчества, Пифагорѣ и Платонѣ, откровеніе единой, истинной, универсальной религіи.

Въ рѣшительной полемикѣ съ іудействомъ сиріецъ Кердонъ отличалъ далѣе Бога Ветхаго Завѣта отъ Бога Новаго Завѣта:

Богъ, возвѣщенный Моисеемъ и пророками, какъ цѣлесознательный создатель міра и какъ Богъ справедливости, доступенъ даже и естественному познанію (стоическое понятіе); Богъ же, открытый Иисусомъ Христомъ — непознаваемый, благой Богъ (понятіе Филона). Въ рѣзкой формулировкѣ оба опредѣленія были утилизированы Марціономъ (около 150 г.) съ тою цѣлью, чтобы изобразить христіанскую жизнь, рисуемую имъ въ аскетическомъ освѣщеніи, въ видѣ борьбы противъ деміурга, борьбы за высшаго возвѣщенного Иисусомъ Бога, а его ученикъ Апеллесъ объявляетъ іудейскаго Бога прямо Люциферомъ, внесшимъ въ созданный благимъ „Деміургомъ“, верховнымъ ангеломъ, чувственный міръ плотскій грѣхъ, такъ что по просьбѣ деміурга высшій Богъ послалъ ему искупителя.

5. Въ противоположность къ этому не только приписываемыя Клименту Римскому размышленія, а точно также и вся ортодоксальная христіанская литература выдвигаетъ то обстоятельство, что Богъ Новаго и Ветхаго Завѣта одинъ и тотъ же; ортодоксальное ученіе признаетъ цѣлесообразно — предначертанное развитіе откровенія и ищетъ въ этомъ развитіи исторію искупленія, т.-е. внутреннюю исторію міра. На этой точкѣ зрѣнія, опираясь на посланія ап. Павла, стоятъ Юстинъ и главнымъ образомъ Иринеи: ихъ теорія откровенія получаетъ законченность только (ср. § 18) въ связи съ этими историко-философскими взглядами.

Ибо предвосхищенія христіанскаго откровенія, которыя они находятъ, съ одной стороны, у іудейскихъ пророковъ, съ другой въ греческой философіи, признаются лишь подготовленіемъ этого откровенія. И такъ какъ искупленіе грѣшнаго человѣка по христіанскому воззрѣнію составляетъ единственный смыслъ и единственное содержаніе исторіи міра и вмѣстѣ съ тѣмъ всей внѣбожественной дѣйствительности, то планомѣрная послѣдовательность откровеній Бога является сущностью всѣхъ міровыхъ событій.

При этомъ, соотвѣтственно ученію объ откровеніи, они различаютъ три существенныхъ ступени спасительнаго божественнаго воздѣйствія: теоретически, во-первыхъ, — обще-человѣческую, которая объективно дана цѣлесообразностью природы, субъективно-разумной природой духа, во-вторыхъ, — подготовку, выпавшую на долю еврейскаго народа въ заповѣдяхъ Моисея и предсказаніяхъ пророковъ, въ-третьихъ, — полное откровеніе черезъ Иисуса Христа; хронологически эти ступени группируются такъ: отъ Адама до Моисея, отъ Моисея до Христа, отъ Христа до конца міра. Это тройственное раздѣленіе казалось древнему христіанству тѣмъ болѣе естественнымъ, что оно не сомнѣвалось въ томъ, что открытый явленіемъ Иисуса Христа заключительный періодъ искупленія міра

долженъ окончиться въ наискорѣйшемъ времени. Эсхатологическія (связанныя съ концомъ міра) ожиданія составляютъ существенную часть древне-христіанской метафизики, ибо философія исторіи, въ глазахъ которой Іисусъ Христосъ былъ поворотнымъ моментомъ всемірной исторіи, въ значительной степени основывалась на увѣренности, что Распятый снова вернется, чтобы произвести судъ надъ міромъ и осуществить побѣду свѣта надъ мракомъ. Какъ ни измѣнялись съ теченіемъ времени эти представленія, по мѣрѣ того, какъ охлаждались первыя ожиданія, сколь сильно не сказывалось вліяніе дуализма и монизма въ томъ, что по однимъ воззрѣніямъ судъ надъ міромъ представлялся окончательнымъ отдѣленіемъ добра и зла, а по другимъ полной побѣдой перваго надъ послѣднимъ (*ἀποκατάστασις πάντων* у Оригена) и какъ бы часто ни просвѣчивало различіе матеріальнаго и духовнаго взгляда на блаженство и мученія, небо и адъ,—все же страшный судъ всегда составляетъ завершеніе искупленія и заключительное звено божественнаго предначертанія.

6. Такимъ образомъ, хотя христіанскіе мыслители смотрятъ на исторію міра исключительно съ религіозной точки зрѣнія, въ ихъ воззрѣніяхъ находитъ себѣ тѣмъ не менѣе выраженіе общій принципъ исторической телеологіи. Если греческая философія углубилась въ созерцаніе цѣлесообразности природы съ энергіей, которой не могло превзойти религіозное мышленіе, то на исторической почвѣ возникаетъ совершенно новая мысль, что и хронологическая послѣдовательность событій человѣческой дѣятельности имѣетъ цѣлесообразный общій смыслъ. Надъ телеологіей природы вырастаетъ телеологія исторіи, и эта послѣдняя представляется болѣе важной, вслѣдствіе чего первой приходится занять служебное положеніе.

Такая концепція могла возникнуть лишь въ эпоху, которая, опираясь на достигнутые результаты, была проникнута живымъ сознаніемъ всемірно-историческаго значенія своихъ успѣховъ. Мировое распространеніе Римской имперіи и римской культуры пробуждало мысль о существованіи цѣлесообразной связи въ судьбахъ народовъ, благодаря которой возникла и она сама; представленіе объ этомъ великомъ процессѣ складывалось главнымъ образомъ подъ вліяніемъ тысячелѣтней традиціи греческой литературы. Религіозное міровоззрѣніе, развившееся изъ этой универсальной античной культуры, имѣло въ своей основѣ ту мысль, что смыслъ историческаго процесса слѣдуетъ искать въ попеченіяхъ Бога о спасеніи человѣчества, и такъ какъ культурные народы древности чувствовали и сами, что время ихъ дѣятельности подходитъ къ

концу, то становится понятнымъ, что закатъ ихъ культуры казался имъ концомъ всей исторіи.

Рука объ руку съ этой идеей цѣлесообразнаго единства чело-вѣческой исторіи развивается, поэтому, мысль о независимомъ отъ пространства и времени единствѣ чело-вѣческаго рода. Разрушающее всякія національныя перегородки, сознание общей культуры завершается вѣрой въ общее откровение и искупление всѣхъ людей. Спасение всего чело-вѣческаго рода становится содержаниемъ божественнаго предназначенія, и важнѣйшимъ среди всѣхъ проявленій Божественной воли является то общеніе (*ἐκκλησία*), къ которому призваны всѣ члены чело-вѣческаго рода, благодаря участію въ общемъ дѣлѣ искупленія. Въ подобномъ отношеніи къ религіозной философіи исторіи находится созданное жизнью понятие церкви, среди отличительныхъ признаковъ которой всеобщность (католичность) является однимъ изъ важнѣйшихъ.

7. Человѣкъ и его судьбы становятся такимъ образомъ центральнымъ пунктомъ вселенной. Этотъ антропоцентрическій характеръ представляетъ существенное отличие христіанскаго міровоззрѣнія отъ неоплатоническаго. Послѣднее придавало, правда, индивидууму, душевно-духовную сущность котораго оно считало способной къ обожествленію, высокое метафизическое значеніе; оно разсматривало правда, цѣлесообразныя явленія природы и съ точки зрѣнія ихъ полезности для чело-вѣка, но неоплатонизмъ никогда не рѣшился бы признать чело-вѣка, представлявшагося ему частичнымъ проявленіемъ божественной дѣятельности, цѣлью міро-зданія.

Но именно это мы и встрѣчаемъ въ патристикѣ. По Иринею чело-вѣкъ есть цѣль и завершеніе творенія; ему, какъ познающему существу, далъ свое откровение Богъ, и ради него существуетъ все остальное. Ради него создана вся природа; онъ же вызвалъ злоупотребленіемъ предоставленной ему свободы дальнѣйшее откровеніе и искупленіе. Человѣкъ, какъ учитъ Григорій Нисскій, въ качествѣ высшаго воплощенія душевной жизни, есть вѣнецъ творенія, его господинъ и царь; природа же создана для того, чтобы онъ могъ созерцать ее, а затѣмъ будетъ возвращена къ своей первоначальной духовности. И даже у Оригена именно люди суть тѣ падшіе духи, которые съ цѣлью наказанія и исправленія облечены въ чувственный міръ; только вслѣдствіе ихъ грѣховности и существуетъ природа, и она снова исчезнетъ, когда историческій процессъ достигнетъ своего завершенія въ возвращеніи всѣхъ духовъ къ добру.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что антропологизмъ, проникшій первоначально въ греческую науку лишь въ качествѣ

измѣненія въ постановкѣ проблемы, развивается въ теченіе эллинско-римскаго періода въ матеріальный принцип міросозерцанія и, наконецъ, въ союзъ съ религіозной потребностью, завладѣваетъ метафизикой. Человѣческій родъ получилъ сознаніе единства своего историческаго развитія и смотритъ на исторію своего спасенія, какъ на мѣру всѣхъ ограниченныхъ вещей. Все то, что возникаетъ и исчезаетъ въ пространствѣ, имѣетъ истинное значеніе лишь въ той мѣрѣ, поскольку оно занимаетъ мѣсто въ отношеніи человѣка къ своему Богу.

О бытіи и возникновеніи спрашиваетъ древняя философія въ своемъ началѣ; ея заключительныя понятія—Богъ и человѣческій родъ.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

СРЕДНЕВѢКОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge 1840—42.

B. Hauréau, De la philosophie scolastique. Paris. 1850.

— — Histoire de la philosophie scolastique. Paris. 1872—80.

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1864—66.

Когда надъ Римской имперіей пронеслось разрушительнымъ ураганомъ переселеніе народовъ и у нея не оказалось политической силы отстоять свое существованіе отъ напора сѣверныхъ варваровъ, научной культурѣ угрожала опасность полнаго уничтоженія, ибо тщательно разработанная философская система понятій находила у племень, къ которымъ перешла теперь власть, еще менѣ интереса и пониманія, чѣмъ свѣтлые образы греческаго искусства. При этомъ античная цивилизація претерпѣвала такой внутренній разладъ и настолько утратила свою жизненную силу, что она оказалась не въ состояніи подчинить себѣ суровыхъ побѣдителей.

Результаты дѣятельности греческаго духа погибли бы безвозвратно, еслибы при крушеніи стараго міра не возникла новая духовная сила, передъ которой преклонились сыны сѣвера и которая увѣренною рукой сумѣла спасти для будущаго культурныя завоеванія античнаго міра. Этой силой была христіанская церковь. Чего не могло сдѣлать ни государство, ни наука, то сдѣлала религія. Недоступные для утонченныхъ впечатлѣній эстетическаго творчества и научной дѣятельности, германцы были потрясены до глубины души проповѣдью Евангелія, дѣйствовавшего на нихъ со всей силой своей величественной простоты.

Только черезъ посредство религіознаго воздѣйствія и могъ, поэтому, начаться процессъ усвоенія античной науки народами

современной Европы; только при помощи церкви и могъ новый міръ ознакомиться со старымъ. Естественнымъ слѣдствіемъ этого факта было то, что изъ духовнаго содержанія античной культуры осталось первоначально только то, что было воспринято ученіемъ христіанской церкви; все остальное, и въ особенности все ей противное, учащая церковь оставила безо всякаго вниманія. Этимъ устранялось, конечно, всякое смущеніе въ юношеской душѣ народовъ, которые еще не были въ состояніи понимать многого. Но вмѣстѣ съ тѣмъ исчезли цѣлыя міры духовной жизни, которые только гораздо позднѣе съ трудомъ были извлечены изъ-подъ развалинъ.

Великую задачу сдѣлаться воспитательницею европейскихъ народовъ церковь могла принять на себя потому, что изъ скромнаго религіознаго сообщества она съ неудержимой силой развилась въ объединенную организацію, которая среди хаотическаго состоянія политической жизни представляла единую прочную и увѣренную въ самой себѣ силу. И такъ какъ эта организація исходила изъ той идеи, что церковь призвана принести благодать искушенія всему человѣчеству, то религіозное воспитаніе варваровъ явилось для нея предписанной ея основными цѣлями задачей. Тѣмъ легче она могла приняться за эту задачу, когда она, съ увѣренностью разбираясь между неизвѣданными путями, выработала объединенное, законченное ученіе. Къ этому присоединилось еще то благопріятное обстоятельство, что на порогѣ новой эры вся совокупность ея убѣжденій была представлена въ видѣ послѣдовательной научной системы такимъ первокласснымъ умомъ, какъ Августинъ.

Августинъ былъ истиннымъ учителемъ среднихъ вѣковъ. Въ его философіи не только соединяются нити христіанскаго и неоплатоническаго мышленія, идеи Оригена и Плотина, но онъ съ творческой энергіей концентрировалъ въ своей системѣ точно также всѣ идеи своего времени о необходимости спасенія и осуществленія его въ церковномъ сообществѣ; его ученіе представляетъ философію христіанской церкви. Августинъ далъ въ немъ въ строгой послѣдовательности систему, которая легла въ основаніе всего научнаго образованія европейскихъ народовъ; черезъ ея посредство романскіе и германскіе народы переняли наслѣдіе грековъ.

Потому-то средневѣковая эпоха прошла тотъ путь, который былъ совершенъ греками въ ихъ внутреннемъ отношеніи къ наукѣ, въ обратномъ направленіи. Въ древности наука возникла изъ чистаго эстетическаго стремленія къ самому познанію и только съ теченіемъ времени стала служить для практическихъ потребностей, для разрѣшенія этическихъ задачъ, для удовлетворенія религіознаго

влеченія. Средніе вѣка начинаютъ съ сознательнаго подчиненія познанія великимъ цѣлямъ вѣры; они видятъ въ наукѣ первоначально лишь работу интеллекта, при помощи которой онъ уясняетъ и логически выражаетъ то, что онъ находитъ достовѣрнымъ и неопровержимымъ въ своемъ чувствѣ и убѣжденіи; но среди этой дѣятельности, сначала робко и неувѣренно, потомъ все сильнѣе и самоувѣреннѣе, снова пробуждается стремленіе къ самому познанію; оно проявляется первоначально въ тѣхъ областяхъ, которыя всего болѣе удалены отъ неприкосновенныхъ принциповъ вѣры, но въ концѣ концовъ оно неудержимо прорывается во всѣ сферы; наука начинаетъ обособляться отъ вѣры, философія—отъ богословія.

Воспитаніе европейскіхъ народовъ, которое составляетъ содержаніе исторіи философіи среднихъ вѣковъ, имѣетъ своей исходной точкой ученіе церкви, а результатомъ его является развитіе научнаго духа; интеллектуальная культура древности сообщается новѣйшимъ народамъ въ ея религіозной заключительной формѣ и доставляетъ имъ мало по малу зрѣлость къ самостоятельной научной дѣятельности.

При такихъ условіяхъ понятно, что исторія этого воспитанія обладаетъ значительнымъ психологическимъ и культурно-историческимъ интересомъ, но не въ состояніи представить новые и самостоятельные результаты философскаго изслѣдованія. Конечно, при усвоеніи чужого матеріала тамъ и сямъ обнаруживаются индивидуальныя особенности ученика; конечно, проблемы и понятія древней философіи и при этомъ усвоеніи новыми народами иногда испытываютъ не мало любопытныхъ превращеній, а въ разработкѣ новой латинской терминологіи въ средніе вѣка съ педагогичностью и безвкусіемъ часто соперничаютъ остроуміе и глубокомысліе. Но въ основныхъ философскихъ идеяхъ средневѣковая философія не только по отношенію къ проблемамъ, а точно также и въ ихъ рѣшеніяхъ, не выходитъ изъ круга понятій греческой и эллинско-римской философіи. Какъ бы ни была высока цѣнность этихъ работъ, для интеллектуальнаго воспитанія европейскіхъ народовъ, лучшія произведенія этого періода остаются въ концѣ концовъ лишь блестящими школьными упражненіями, въ которыхъ даже при самомъ тщательномъ наблюденіи глазу представляются лишь зарождающіяся основы новаго мышленія, и которыя въ цѣломъ представляютъ собою лишь воспроизведеніе идейнаго міра позднѣйшей древности. Средневѣковая философія по всему своему духу является продолженіемъ эллинско-римской, и различіе между обѣими заключается главнымъ образомъ въ томъ, что то, что еще только вырабатывалось въ первыхъ столѣтіяхъ нашей эры, въ средніе вѣка представляется законченнымъ и завершеннымъ.

Это время подготовки новѣйшаго міровоззрѣнія продолжалось цѣлое тысячелѣтіе. И какъ будто по заранѣе намѣченному плану воспитаніе разростается, благодаря непрерывному притоку античнаго образовательнаго матеріала, въ науку. Изъ противоположностей, которыя обнаруживаются при ознакомленіи съ нимъ, вырастаютъ философскія проблемы, и изъ разработки воспринятыхъ понятій формируются научныя міровоззрѣнія среднихъ вѣковъ.

Въ этомъ матеріалѣ между разработаннымъ Августиномъ ученіемъ церкви и неоплатонизмомъ съ самаго начала существовалъ разладъ,—разладъ, который, правда, не вездѣ былъ одинаково силенъ, такъ какъ Августинъ въ нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ оставался подъ влияніемъ неоплатонизма, но который обусловливалъ противоположное воззрѣніе по фундаментальному вопросу объ отношеніи философіи къ вѣрѣ. Августинизмъ концентрируется вокругъ понятія церкви; по его ученію задача церкви заключается главнымъ образомъ въ томъ, чтобы обосновать и разработать ученіе церкви въ видѣ научной системы. Поскольку средневѣковая философія ставитъ себѣ эту задачу, она представляется церковно-школьной наукой, схоластикой. Неоплатоническая же тенденція направлена, наоборотъ, къ тому, чтобы при помощи познанія привести индивидуумъ къ блаженному соединенію съ Божествомъ, и поскольку средневѣковая наука задается этой цѣлью, она является мистикой.

Схоластика и мистика такимъ образомъ дополняютъ, а не исключаютъ другъ друга: подобно тому, какъ схоластика можетъ сдѣлать своимъ догматомъ мистическое созерцаніе, точно также и мистическія ученія могутъ опираться на схоластическую систему. Поэтому, хотя въ теченіе среднихъ вѣковъ мистика обнаруживаетъ большую наклонность къ уклоненію отъ ортодоксальности, чѣмъ схоластика, было бы ошибочно видѣть въ этомъ ихъ существенное различіе. Схоластика, во всякомъ случаѣ, въ общемъ вполне правовѣрна; тѣмъ не менѣе ея представители радикально расходятся другъ съ другомъ; не только по отношенію къ вновь возникающимъ догматамъ, но точно также и въ научномъ анализѣ установившихся ученій многіе изъ нихъ пришли къ совершенно особымъ взглядамъ, принятіе которыхъ имѣло своимъ результатомъ возникновеніе болѣе или менѣе тяжелыхъ внутреннихъ конфликтовъ. Что же касается мистики, то хотя неоплатоническая традиція и служила часто теоретической подкладкой тайной или открытой оппозиціи церковному монополизированію религіозной жизни, но, съ другой стороны, мы встрѣчаемъ пламенныхъ мистиковъ, которые чувствуютъ себя призванными защитить истинную вѣру отъ крайностей схоластической науки.

Такимъ образомъ представляется малоцѣлесообразнымъ обозначать средневѣковую философію общимъ именемъ схоластики; напротивъ того, при внимательномъ разсматриваніи оказывается, что въ медленномъ приспособленіи и преобразованіи получившихъ въ послѣдствіи значеніе философскихъ ученій по меньшей мѣрѣ столь же значительная доля принадлежитъ мистикѣ и что, съ другой стороны, рѣзкое разграниченіе обоихъ ученій по отношенію къ большому количеству выдающихся представителей философіи непримѣнимо.

Къ этому, наконецъ, присоединяется еще то, что схоластикой и мистикой еще ни въ какомъ случаѣ не исчерпывается характеристика средне-вѣковой философіи. Тогда какъ сущность этихъ обоихъ теченій опредѣляется ихъ отношеніемъ къ религиознымъ основамъ мышленія: въ схоластикѣ—къ утвердившемуся церковному ученію, въ мистикѣ—къ личному благочестію,—рядомъ съ ними идетъ, особенно въ позднѣйшія столѣтія среднихъ вѣковъ, такъ сказать, свѣтское теченіе, все болѣе обогащающее устанавливающуюся науку данными греческаго и римскаго мірового опыта. При этомъ вначалѣ преобладаетъ еще стремленіе органически включить также и этотъ матеріалъ знаній и господствующія надъ нимъ понятія въ систему схоластики. Но чѣмъ болѣе разростается эта сторона научнаго кругозора, тѣмъ сильнѣе видоизмѣняются всѣ очертанія философскаго міровоззрѣнія, и по мѣрѣ того, какъ посредничество религиознаго чувства все болѣе ослабѣваетъ, философское познаніе снова обращается къ чисто-теоретическому изслѣдованію.

Этимъ разнообразіемъ нерѣдко спутанныхъ между собою нитей античной традиціи объясняется та яркость и живость, которая характеризуетъ философію этого тысячелѣтія; различные элементы ея, то сталкиваясь, то объединяясь другъ съ другомъ, группируются, по мѣрѣ расширяющагося воспріятія античныхъ ученій, все въ новыя и новыя комбинаціи; въ сліяніи этихъ элементовъ обнаруживается поразительная тонкость оттѣнковъ и переходовъ. вмѣстѣ съ тѣмъ передъ нами открывается цѣлый міръ умственнаго труда, воплощающійся въ значительномъ количествѣ интересныхъ личностей, въ изумляющей своими размѣрами литературной дѣятельности и въ страстномъ обсужденіи спорныхъ вопросовъ знанія.

Литературно-историческое изслѣдованіе далеко еще не охватило весь этотъ разнообразный матеріалъ ¹⁾. Но для исторіи фи-

¹⁾ Причины этого заключаются отчасти въ мало-по-малу исчезающемъ предрассудкѣ, который долгое время служилъ препятствіемъ справедливаго отношенія къ среднимъ вѣкамъ, но въ значительной степени обусловливается и характеромъ средневѣковой литературы. Многорѣчивая, но бесплодная пространность изслѣдованій,

лософскихъ принциповъ, которая, несмотря на это, по вышеизложеннымъ основаніямъ, довольно скудна, основныя черты развитія уже выяснены, хотя и нужно остерегаться сводить этотъ сложный процессъ къ черезчуръ простымъ формуламъ, забывая о всемъ разнообразіи положительныхъ и отрицательныхъ соотношеній, которыя возникли въ теченіе столѣтій между различными, проникавшими въ средне-вѣковое мышленіе, элементами.

Въ общемъ развитіе науки совершалось у средне-вѣковыхъ народовъ Европы слѣдующимъ образомъ:

Глубокомысленное ученіе Августина первоначально имѣло вліяніе не вслѣдствіе своего философскаго значенія, а какъ авторитетное изложеніе ученія церкви. Рядомъ съ нимъ сохранилась неоплатоническая мистика; научное образованіе было принуждено довольствоваться незначительными учебниками и отрывками аристотелевской логики. Несмотря на это, разработка послѣдней возбудила логическо-метафизическую проблему весьма крупнаго значенія, и вокругъ нея началось живое идейное движеніе, которое, правда, за недостаткомъ научнаго матеріала грозило выродиться въ бесплодный формализмъ. Въ противоположность къ этому и стала развиваться мало-по-малу свое могучее вліяніе августиновская психологія. Но одновременно сказались и первые результаты соприкосновенія съ арабской наукой, отъ которой западъ получилъ сначала по крайней мѣрѣ извѣстный толчекъ къ занятію реальными предметами, и которая потомъ вызвала расширеніе всего кругозора западно-европейскихъ народовъ. Главное значеніе имѣло при этомъ, пріобрѣтенное такимъ окольнымъ путемъ, ознакомленіе, со всей системой Аристотеля, ближайшимъ слѣдствіемъ котораго было то, что съ помощью его метафизическихъ понятій церковное ученіе получило величественную законченность и было заботливо разработано въ деталяхъ. Между тѣмъ аристотелизмъ былъ воспринятъ отъ арабовъ (и евреевъ) не только въ ихъ латинскомъ переводѣ, но и съ ихъ комментаріями и въ ихъ освѣщеніи, носившемъ сильную неоплатоническую окраску, и тогда какъ вслѣдствіе этого неоплатоническіе элементы прежней традиціи (даже

схематическое однообразіе метода, постоянное повтореніе однихъ и тѣхъ же терминовъ и наконецъ расточеніе остроумія на разрѣшеніе искусственныхъ, а часто и прямо глупыхъ вопросовъ, натянутыя школьныя остроты—все это черты, хотя и неизбежно связанныя съ всемірно-историческимъ процессомъ ознакомленія и усвоенія, который мы видимъ въ исторіи средне-вѣковой философіи, но въ тоже время чрезвычайно затрудняющія ознакомленіе съ литературнымъ матеріаломъ, совершенно несоответственно его значенію. Такъ объясняется, что именно тѣ изслѣдователи, которые съ трудолюбіемъ и энергіей погружались въ изученіе средне-вѣковой философіи, перѣдко въ рѣзкихъ выраженіяхъ изливаютъ свое недовольство.

въ августиновской формѣ) во многихъ отношеніяхъ были усилены, специфическіе моменты августиновской метафизики получили, вслѣдствіе естественной реакціи болѣе рѣзкую и энергичную формулировку, и вмѣстѣ съ тѣмъ, при общей зависимости отъ Аристотеля, въ научномъ мышленіи возникла двойственность, нашедшая свое выраженіе въ отдѣленіи теологіи и философіи. Пропастъ между ними увеличилась еще болѣе вслѣдствіе новаго, не менѣе существеннаго, осложненія. Рука объ руку съ аристотелизмомъ съ востока проникъ эмпирическій методъ изслѣдованія въ медицинѣ и естествознаніи, распространившійся и среди европейскихъ народовъ. Не безъ содѣйствія августиновскаго направленія методъ этотъ завоевалъ точно также область психологіи и благопріятствовалъ развитію аристотелевской логики въ направленіи, которое рѣшительно отстраняло церковно-аристотелевскую метафизику. И тогда какъ спутанныя нити традиціи разбѣгались такимъ образомъ по всѣмъ направленіямъ, на мѣсто старыхъ ученій появлялись уже новые побѣги.

Въ столь разнообразныхъ взаимныхъ соотношеніяхъ, то поддерживая, то отстраняя другъ друга и претерпѣвая многочисленныя измѣненія, идеи древней философіи сохраняютъ господствующую роль въ теченіи всего средневѣковаго періода; но важнѣйшимъ и рѣшительнѣйшимъ событіемъ, представляется, несомнѣнно усвоеніе, рецепція аристотелизма, совершившаяся около 1200 года. Она раздѣляетъ всю исторію средневѣковой науки на два отдѣла, которые по своему философскому содержанію относятся другъ къ другу такимъ образомъ, что интересы, проблемы и противоположности движенія перваго періода въ расширенной и вмѣстѣ съ тѣмъ углубленной формѣ повторяются во второмъ періодѣ. Отношеніе этихъ двухъ эпохъ не можетъ быть, поэтому, охарактеризовано какими либо различіями по существу.

ГЛАВА I. ПЕРВЫЙ ПЕРИОДЪ.

(Приблизительно до 1200 г.).

Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie I Theil. 1863.

То направленіе, въ которомъ развилась средневѣковая философія и которое дало результаты, послужившіе продолженіемъ философіи древности, было предписано ей ученіемъ Августина. Послѣдній въ первый разъ выставилъ принципъ самоуглубленія, подготовлявшійся всѣмъ развитіемъ древней науки, въ качествѣ центрального пункта философскаго мышленія, и потому въ исторіи

філософіи Августину належить місце провозвістника нової епохи, ібо об'єднання всіх ниток церковної і еллінської філософії, яке було здійснено їм, стало можливо тільки завдяки їх свідомому зосередженню в тій новій ідеї, яка здійснилася зародком філософії майбутнього; але ця ідея принесла плідотворні результати лише в віддаленому майбутньому; для сучасників же і найближчих століть її філософське значення залишилося прихованим. Замість з давньою культурою загасла і творча сила мислення, і нові народи повинні були поступово підготуватися до наукової роботи.

В церковних і приходських школах, здійснених засадниками цієї знову розвиваючої культури, на ряду з необхідними для духовних знань, мало-помалу вдалося включити в число предметів викладання діалектику. Для цього викладання елементарної логіки використовувалися в перших століттях середніх віків лише два найважливіших твори аристотелівського „Органона“ *De categoriis* і *De interpretatione* в латинському перекладі з введенням Порфирія і коментаріями неоплатонічної епохи, головним чином приналежними Боетію. Посібниками при ознайомленні з реальними знаннями служили підручники пізнішої давнини: Марціана Капеллы, Кассіодора і Ісидора Севільського. З великих творів давньогрецької філософії був відомий лише платонівський „Тимей“ в перекладі Халкидія.

При таких обставинах шкільні заняття мали своїм предметом головним чином вивчення формально-логічного схематизма, а розробка матеріальної частини знання, в особливості релігійної догми, яка вважалася по суті завершенією і не підлягає ніяким запереченням, мала своєю метою лише сформулювати і викласти встановившіся учення в формах і за правилами аристотелівсько-стоїчної логіки, причому центр ваги лежав в формальному порядку, конструкції і розділенні родових понять і в правильній дедукції. Подібно тому, як на сході антична логіка була використана Іоанном Дамаскином для строго-логічного розвитку церковного учення, для цієї ж мети вона стала служити і на заході.

Між тим ці заняття, обумовлені сучасним прийнятим науковим матеріалом, мали не тільки дидактичне значення умовного вправлення, але результатом їх було також виникнення питання про значення логічних відношень, і таким чином в літературі заходу вже рано з'являються дослідження про відношення поняття до слова з одного боку, а до предметів з другого боку.

Эта проблема получила еще большую настоятельность вслѣдствіе новаго своеобразнаго осложненія. Рядомъ съ ученіемъ церкви существовала на половину терпимая, на половину осужденная мистическая традиція христіанства въ неоплатонической формѣ. Она опиралась на сочиненія, которыя, возникнувъ въ пятомъ вѣкѣ, приписывались первому епископу афинскому, Діонисію Ареопагиту; въ девятомъ вѣкѣ, когда эти сочиненія были переведены Іоанномъ Скотомъ Эригеной и сдѣлались основой его собственнаго ученія, она получила дальнѣйшее распространеніе. Главной характерной чертой этого ученія было отождествленіе различныхъ степеней абстракціи со ступенями метафизической реальности, которое было сдѣлано уже древнимъ платонизмомъ и неоплатонизмомъ (ср. § 20, 8).

Вслѣдствіе этихъ условій въ теченіе ближайшихъ столѣтій вопросъ о метафизическомъ значеніи родовыхъ понятій сдѣлался центромъ философскаго мышленія. Вокругъ него группировались остальные логическо-метафизическія проблемы, и смотря по тому или другому отношенію къ нимъ опредѣлялось направленіе отдѣльныхъ мыслителей. Среди разнообразныхъ мнѣній, высказанныхъ по поводу этого спора объ общихъ понятіяхъ (универсалияхъ), обнаруживаются три направленія: Реализмъ, признающій самостоятельное существованіе родовъ, представляетъ ученіе Ансельма Кэнтербурійскаго, Вильгельма Шампоссаго и собственно платониковъ, среди которыхъ выдается Берваръ Шартрскій. Представителемъ номинализма, видящаго въ общихъ понятіяхъ лишь наименованія, является въ эту эпоху главнымъ образомъ Росцеллинъ. Нейтральное ученіе, называемое концептуализмомъ или сермонизмомъ, связывается съ именемъ Абеяра.

Эти вопросы дебатировались главнымъ образомъ въ безконечныхъ словопреніяхъ парижскаго университета, во все это время являвшихся средоточіемъ научной жизни Европы, и философскіе турниры, на которыхъ примѣнялись всѣ діалектическія уловки, оказывали на эту эпоху такое же притягательное вліяніе, какъ нѣкогда дебаты софистовъ и послѣдователей Сократа. Здѣсь, какъ и тамъ, непосредственность народнаго сознанія была сломлена; какъ и въ ту эпоху, лихорадочная жажда знанія и страстное желаніе принять участіе въ непривычномъ умственномъ развлеченіи охватили широкіе слои общества. Пробудившееся стремленіе къ познанію вышло изъ узкаго круга духовныхъ, которые до этого времени были хранителями научной традиціи.

Однако это чрезмѣрное оживленіе діалектическаго мышленія нашло и многочисленныхъ противниковъ. Дѣйствительно, оно скрывало въ себѣ серьезную опасность. Этому блестящему проявленію

абстрактнаго мышленія совершенно не хватало основы реальнаго знанія; съ своими формалистическими разграниченіями и умо-заключеніями діалектика могла только совершать всякаго рода фокусы, совершенно лишеныя твердой почвы, которые хотя и на-прягали формальныя способности ума, но, несмотря ни на какія усилія, не могли привести къ реальному знанію. Поэтому рассу-дительные люди, въ родѣ Герберта, ознакомившіеся съ эмпириче-скими изслѣдователями арабовъ, совѣтовали оставить формализмъ и обратиться къ тщательному изслѣдованію природы и разработкѣ практическихъ культурныхъ задачъ.

Голосъ этихъ людей не былъ услышанъ, но діалектика на-толкнулась на болѣе энергичное противодѣйствіе въ лицѣ вѣрующаго благочестія и церковныхъ властей. Логическая разработка религіозной метафизики и высказанныя въ дебатахъ объ общихъ понятіяхъ безо всякаго отношенія къ религіозной догмѣ возрѣ-нія неизбѣжно должны были вступить въ противорѣчіе съ послѣд-ней, и чѣмъ чаще это повторялось, тѣмъ въ болѣеи степени діалектика стала казаться не только совершенно излишней съ точки зрѣнія благочестія, но точно также и опасной для церкви. Въ этомъ смыслѣ она оспаривалась, отчасти съ значительной рѣз-костью, ортодоксальными мистиками; непримиримѣйшимъ между ними былъ Бернаръ Клервоскій, тогда какъ викторинцы отъ крайностей діалектическаго сомнѣнія вернулись къ изученію Августина и старались усвоить богатыя данныя внутренняго опыта, которыми изобилуютъ его произведенія, придавая въ то же время его метафизическимъ основнымъ принципамъ эмпирической ха-рактеръ.

Аврелій Августинъ (354—430) род. въ Тагастѣ въ Нумидіи и получилъ юридическое образованіе, которое онъ продолжилъ въ Мадаврѣ и Карфагенѣ. Въ своей молодости онъ прошелъ почти черезъ всѣ стадіи научно-религіоз-наго движенія того времени: сначала, въ поискахъ религіознаго охлажденія своихъ жгучихъ религіозныхъ сомнѣній, онъ обратился къ манихейству, затѣмъ вналъ въ академической скептицизмъ, рано воспринятый имъ отъ Цицерона. Отъ мистицизма Августинъ перешелъ постепенно къ неоплатонической доктринѣ и, наконецъ, былъ обращенъ миланскимъ епископомъ Амвросіемъ въ христіанство, философскимъ представителемъ котораго ему было суждено стать.

Сдѣлавшись священникомъ, а затѣмъ епископомъ въ Гинно-Перин, онъ не-утомимо работалъ, какъ практически, такъ и теоретически, надъ объединеніемъ христіанской церкви и ея ученія; его догматика получила особенное развитіе въ спорѣ съ донатистами и пелагианами. Изъ числа его сочиненій для ознакомленія съ его философіей имѣютъ значеніе главнымъ образомъ автобіографія *Confessiones*, далѣе *Contra academicos*, *De beata visa*, *De ordine*, *De quantitate animae*, *De civitate Dei*.—Ср. С. Bindeman, *Der heilige Aug.* (3 Bde 1844—1869)—Fr. Böhringer, *Kirchengeschichte in Biographien* XI. Bd. въ двухъ частяхъ. (Stutt-gart 1877—78).—А. Dörner, *Augustin* (Berlin 1873).—W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* I (Leipzig 1883) S. 322 ff.

Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας Порфирія (изд. Busse Berl. 1887) въ переводѣ Бозція дало вышней точкѣ къ возникновенію спора объ общихъ понятіяхъ. Бозціей сверхъ того имѣлъ вліяніе на равній періодъ среднихъ вѣковъ своими переводами и комментаріями обоихъ аристотелевскихъ и нѣкоторыхъ Цицероновскихъ произведеній. Къ его книгамъ присоединились еще другія, обращавшіяся подъ именемъ Августина. Ср. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II и A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Paris. 2 изд. 1843.

Изъ числа реальныхъ энциклопедій конца древней эпохи принадлежатъ Марціану Капеллѣ Satyrikon (изд. Eyssenhardt, Leipzig 1866), (изъ Карфагена въ серединѣ пятого вѣка), послѣ причудливаго вступленія De uirtutibus Mercurii et philologiae, трактуетъ о семи свободныхъ искусствахъ, изъ которыхъ въ послѣдствіи грамматика, риторика и діалектика были названы въ школьной практикѣ trivium, а геометрія, арифметика, астрономія и музыка (со включеніемъ поэтики)—quadrivium. Цѣнный комментарий къ Марціану Кап. написалъ позднѣе Скотъ Эригена (изд. В. Hauréau. Paris, 1861).—Institutiones divinarum et saecularium lectionum и De artibus ac disciplinis litterarum liberalium Кассиодорія Сенатора (480—570. Сочиненія. Paris, 1588) и Originum sive Etymologiarum libri XX, Исидора Испанскаго (ум. въ 636 г.), стоятъ уже совершенно на богословской почвѣ. Классическій примѣръ утилизациі античной школьной логики въ цѣляхъ систематизаціи ученія церкви даетъ Іоаннъ Дамаскинъ (около 700) въ своей Πρώτη γυνώσκωσ (сочин. Венеція, 1748).

Въ то время, какъ на континентѣ бушевала буря переселенія народовъ, научныя занятія водворились на британскихъ островахъ, въ особенности въ Ирландіи и достигли въ послѣдствіи въ іоркской школѣ въ лицѣ Бэды Почтеннаго извѣстнаго процвѣтанія. Отсюда ученое образованіе по инициативѣ Карла V. было перенесено Алькуномъ обратно на континентъ; рядомъ съ епископскими и монастырскими школами возникла придворная школа, резиденціей которой Карлъ Лысый назначилъ Парижъ. Важнѣйшія монастырскія школы находились въ Фульдѣ и Турѣ. Въ первой работали Рабанъ Мавръ (Rabanus Maurus изъ Майнца 776—856; De universo libri XXII) и Эрикъ (Heiricus) изъ Оксерра; изъ нея вышелъ Ремигій Оксеррскій и влиятельный составитель комментарія Super Porphyrium (нап. въ Ouvrages inédits d'Abélard Cousin'a. Paris, 1836). Въ Турѣ послѣ Алькуна аббатомъ сдѣлался Фредегизъ, котораго мы знаемъ по письму De nihilo et tenebris (въ собраніи Migne'я, т. 105). Позднѣе главнымъ центромъ научной традиціи сдѣлался монастырь въ С. Галленѣ (Ноткеръ Лабонъ, ум. въ 1022 г.).

Ср. относительно литературныхъ явленій Histoire littéraire de la France.

Сочиненія, приписываемыя Ареопагиту (ср. Act. Apost. 17. v. 34, главнымъ образомъ Περί μυστικῆς θεολογίας и Περί τῆς ἱεραρχίας οὐρανίου; въ собр. Migne'я, вѣм. пер. Engelhardt. 1823) обнаруживаютъ тоже смѣшеніе христіанской и неоплатонической философіи, какъ оно было распространено на востокѣ (подъ вліяніемъ Оригена) и въ особенно характерной формѣ встрѣчаты у епископа Синезія (около 400: ср. R. Volkman, Synesios v. Cyrene, Berlin, 1869). Псевдо-діонисіевскія сочиненія, возникшія по всей вѣроятности въ пятомъ вѣкѣ, впервые упоминаются въ 532 г., при чемъ подлинность ихъ отрицается; однако ее отстаивалъ Максимъ Исповѣдникъ (580—662; De variis difficilioribus locis patrum Dionysii et Gregorii, изд. Oehler Halle, 1857).

Подъ вліяніемъ этой мистики находится первая значительная научная личность среднихъ вѣковъ, Скотъ Эригена (Ierugena изъ Ирландіи, около 810—880),

о жизни котораго извѣстно лишь то, что онъ былъ призванъ Карломъ Лысымъ въ парижскую высшую школу и нѣкоторое время преподавалъ въ ней. Онъ перевелъ сочиненія Ареопагита, написалъ противъ Готтшалька сочиненіе de praedestinatione и изложилъ свои воззрѣнія въ капитальномъ сочиненіи De divisione naturae (пѣм. пер. Noack, 1870—76). Его сочиненія составляютъ въ собраніи Migne'я т. 122. Ср. J. Huber, J. S. Erigena. München 1861.

Ансельмъ Кэнтербурійскій (1033—1109) былъ родомъ изъ Аосты, долгое время жилъ въ норманскомъ монастырѣ Вес и въ 1093 былъ назначенъ архіепископомъ кэнтербурійскихъ. Изъ его сочиненій (у Migne'я т. 155) въ философскомъ отношеніи, кромѣ сочиненія Sur deus homo? особенно важны Monologium и Proslogium. Оба они изданы С. Haas'омъ (1863) вмѣстѣ съ возраженіемъ монаха Gaunilo (изъ монастыря Мармутъ близъ Тура) Liber pro insipiente и отвѣтомъ Ансельма. Ср. Ch. Rémusat. Anselm de C., tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XI-me siècle (2 изд. Paris, 1868).

Вильгельмъ Шампосскій (ум. въ 1121 г. епископомъ въ Шалонѣ) былъ любимымъ учителемъ кафедральной школы въ Парижѣ и положилъ начало научныхъ занятіямъ въ августиніанскомъ монастырѣ въ С. Викторѣ тамъ же. Объ его философскихъ взглядахъ мы знаемъ главнымъ образомъ со словъ его противника Абельяра; его логическое сочиненіе утеряно. Ср. E. Michaud, Guillaume de Champeax et les écoles de Paris au 12-me siècle (Paris, 1868).

Платонизмъ ранняго періода среднихъ вѣковъ въ существенныхъ пунктахъ опирался на „Тимей“ и формулировалъ ученіе объ идеяхъ, въ особенности подъ вліяніемъ неоплатоническаго парафраза въ нѣсколько отступавшей отъ первоначальнаго смысла формѣ. Значительнѣйшимъ представителемъ этого направленія является Бернаръ Шартрскій (въ первой половинѣ XII-го вѣка); его сочиненіе De mundi universitate sive megacosmos et microcosmos изд. Barach (Innsbr. 1876). Его учениками считаются Вильгельмъ Коннскій (Magna de naturis philosophia; Dragmaticon philosophiae) и Вальтеръ Мортанскій; въ томъ же духѣ писалъ Аделяръ Батскій (De eodem et diverso; Quaestiones naturales).

Росцеллинъ Арморикскій (Бретань) былъ учителемъ во многихъ мѣстахъ, въ особенности въ Локменахъ, гдѣ его слушателемъ былъ Абелиръ; на Суассонскомъ соборѣ онъ былъ принужденъ отказаться отъ своихъ взглядовъ (1092). Источниками для ознакомленія съ его ученіемъ служатъ сочиненія Ансельма, Абельяра и Иоанна Салисбурійскаго.

Абелиръ (Abaelar, Abeillard), характернѣйшая и энергичнѣйшая личность среди мыслителей этого времени, род. въ 1079 г. въ Палле (графство Нантъ), и былъ ученикомъ Вильгельма Шампосскаго и Росцеллина. Мѣстами его собственной педагогической дѣятельности были Мелуль и Корбейль; по съ наибольшимъ успѣхомъ онъ выступилъ въ кафедральной школѣ въ Парижѣ и въ логической школѣ св. Женевьевы. Несчастье, въ которое повергло его его извѣстное отношеніе къ Элонзѣ, и конфликты съ католическимъ духовенствомъ, которые возникли вслѣдствіе его ученія и обострились особенно благодаря травлѣ его неутомимаго преслѣдователя Бернара Клервоскаго (Соборы Суассонскій 1121 г. и Сепсскій 1141 г.), не дали безпокойному Абелиру возможности придти въ ясность по отношенію къ самому себѣ и заставили его искать пріюта по разнымъ монастырямъ. Онъ умеръ въ 1142 г. въ монастырѣ St. Marcel близъ Шалона на Сенѣ. Ср. его Historia calamitatum mearum и его переписку съ Элонзой (M. Carrière, Abaelard und Heloise, 2 изд. Giessen 1853). Его сочиненія издалъ V. Cousin въ двухъ томахъ (Paris 1849—1859). Среди нихъ наиболѣе выдающимися являются его Dia-

lectica, Introductio in Theologiam. Theologia christiana, Dialogus inter philosophum, Christianum et Judaeum, сочинение, озаглавленное Sic et non, и этическое изслѣдованіе Scito te ipsum. Ср. Ch. de Rémusat, Abaelard (2 т. Paris, 1845).

Къ точкѣ зрѣнія Абеляра приближаются нѣсколько анонимныхъ изслѣдованій (опубликованныхъ Кузеномъ), въ томъ числѣ комментарий къ сочиненію De interpretatione, De intellectibus и De generibus et speciebus (последнее, можетъ быть, принадлежитъ Жосселину, умершему въ 1151 г. епископу суассонскому); родственно Абеляру также философско-богословское мировоззрѣніе Жильбера де ля Порре (Gilbertus porretanus, ум. епископомъ въ Пуатье въ 1154 г.), учившаго въ Шартрѣ и Парижѣ и вовлеченнаго Бернаромъ Клервосскимъ въ преслѣдованіе Абеляра. Сверхъ комментарія къ ложно приписываемому Боэцію сочиненію De trinitate и De duabus naturis in Christo онъ написалъ очеркъ De six principiis, въ послѣдствіи сдѣлавшійся объектомъ многочисленныхъ комментариевъ.

Опасные съ церковной точки зрѣнія выводы „діалектики“ уже очень рано встрѣчаются у Беренгара Турскаго (999—1088), ученіе котораго о вечерѣ встрѣтило противника въ Ланфранкѣ (Lanfranc 1005—1089, предшественникъ Ансельма въ Кэнтербюри и Бекѣ). Последній, по всей вѣроятности, былъ авторомъ приписывавшагося ранѣе Ансельму Elucidarium sive dialogus summam totius theologiae complectens. Въ этомъ учебникѣ впервые проявляется стремленіе, безо всякихъ діалектическихъ новшествъ передать всѣ установленныя ученія церкви въ формѣ логически расположеннаго учебника. Позднѣе это сочиненіе послужило исходной точкой суммистовъ, значительнѣйшимъ между которыми является Петръ Ломбардскій (ум. въ 1164 г. епископомъ парижскимъ). Его сочиненіе Libri IV sententiarum составляетъ 192 т. изданія Migne'я. Изъ числа предшествующихъ представителей этого направленія слѣдуетъ упомянуть, пожалуй, еще о Робертѣ Пуллейѣ (Robertus Pullus ум. въ 1150 г.), изъ числа послѣдующихъ—о Петрѣ Пуатьескомъ (ум. въ 1205) и Аланѣ Русселѣ (Alanus Ryssel ab insulis; ум. въ 1203 г.)

Герберту (папа Сильвестръ II, ум. въ 1003 г.) принадлежитъ та заслуга, что онъ энергично указывалъ на необходимость занятія математикой и естествовѣдѣніемъ. Въ Испаніи и Италіи онъ узналъ о работахъ арабовъ и приобрѣлъ массу познаній, служившую объектомъ зависти и досады для его современниковъ. Ср. K. Werner, Gerbert v. Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit (2 изд. Wien 1881).—Подобно ему его ученикъ Фульбертъ (ум. въ 1029 г. епископомъ шартрскимъ) требовалъ возвращенія отъ діалектики въ простому благочестію; въ тому же стремился Гильдебертъ Лавардинскій (1057—1133, епископъ турскій).

Таково же было стремленіе ортодоксальной мистики XII вѣка. Ея дѣятельнѣйшимъ поборникомъ является Бернаръ Клервосскій (1091—1153). Среди его сочиненій наиболѣе выдающіяся: De contemptu mundi и De gradibus humilitatis (Изд. Mabillon, Paris, 1839 сл.). Ср. Neander, Der heilige Bernhard und seine Zeit (3-е изд. 1865); Morison, Life and times of St. Bernhard (London, 1868).

Въ научномъ отношеніи плодотворные результаты дала мистика вѣкторицевъ, руководителей монастырской школы св. Виктора въ Парижѣ. Значительнѣйшій—изъ нихъ Гуго Сент-Викторъ (по рожденію графъ Бланкенбургъ, род. въ 1096 г. въ Гарнѣ, ум. въ 1141 г.). Значительнѣйшее изъ его произведеній. De sacramentis fidei christianaе (Migne, т. 175—177); для мистической психологій имѣютъ значеніе Soliloquium de arrha animae, De arca Noe и De vanitate mundi,

сверхъ того энциклопедическій сборникъ *Eruditio didascalica* Ср. A. Liebner, Hugo v. St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit (Leipzig, 1836).

Его ученикъ—Ричардъ Сенъ Викторъ (шотландецъ, ум. въ 1173 г.), написалъ *De statu et de eruditione hominis interioris, De praeparatione animi ad contemplationem, De gratia contemplationis*. Сочиненія его составляютъ 194 т. Мннн. Ср. W. A. Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard v. St. V. (въ *Abhandlungen der böhmischen Gesellsch. der Wissenschaften* 1863 сл.). Его послѣдователь Вальтеръ Сенъ Викторъ выдвинулся въ мало научной полемикѣ съ еретической діалектикой (*In quatuor labyrinthos Franciae*).

Въ концѣ этого періода обнаруживается въ лицѣ Іоанна Салисбургскаго начало гуманистической реакціи противъ односторонности схоластики (*Johannes Saresberiensis*, ум. въ 1180 г. епископомъ шартрскимъ), произведенія котораго *Policraticus* и *Metalogicus* (Migne, т. 199) служатъ цѣннымъ источникомъ для ознакомленія съ научной дѣятельностью этого времени. Ср. C. Schaarschmidt, *Johannes S. nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie* (Leipzig 1862).

§ 22. Метафизика внутренняго опыта.

Философія великаго учителя церкви Августина ни въ одномъ изъ его произведеній не представляетъ законченной системы; она развивается во всемъ своемъ объемѣ лишь въ совокупности его произведеній; философскіе вопросы онъ затрагиваетъ обыкновенно лишь въ связи съ другими, по большей части богословскаго свойства. При этомъ получается впечатлѣніе какъ будто эти идеи развиваются въ двухъ направленіяхъ, объединяемыхъ лишь мощною личностью философа. Какъ теологъ, Августинъ во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ путеводной звѣздой выставляетъ понятіе церкви; какъ философъ, онъ сосредоточиваетъ всѣ свои идеи въ принципѣ самостоятельности сознанія. Вокругъ этихъ двухъ неподвижныхъ пунктовъ группируются у него всѣ вопросы. Идеинный міръ Августина походитъ на эллиптическую систему, движущуюся вокругъ двухъ неподвижныхъ центровъ, и эта внутренняя двойственность часто переходитъ въ противорѣчіе ¹⁾.

На исторіи философіи лежитъ обязанность выдѣлить изъ этой системы тѣ идеи, благодаря которымъ Августинъ далеко опередилъ свою эпоху и ближайшія къ нему столѣтія и сдѣлался однимъ изъ первыхъ провозвѣстниковъ новѣйшаго мышленія. Всѣ эти идеи имѣютъ своимъ конечнымъ основаніемъ принципъ самодостовѣрности внутренняго опыта, и всѣ онѣ сходятся въ этомъ

¹⁾ Несомнѣнно, что самъ Августинъ по мѣрѣ своего собственнаго развитія перемѣщалъ все болѣе и болѣе центръ тяжести своей личности изъ философской области въ сферу интересовъ церкви; особенно ясно это обнаруживается въ его обзорѣ своихъ собственныхъ произведеній.

принципъ, который впервые съ полною ясностью былъ установленъ Августиномъ и формулированъ въ качествѣ исходной точки философіи. Подъ влияніемъ этическо-религіозныхъ интересовъ постепенно и почти незамѣтно метафизическій интересъ перемѣстился изъ сферы внѣшней жизни во внутреннюю. На мѣсто физическихъ понятій основными факторами міровоззрѣнія сдѣлались психическія. Августину было суждено твердо и сознательно установить этотъ переворотъ, намѣченный уже Оригеномъ и Платиномъ.

Это преобладаніе внутренняго опыта отражается даже на литературной индивидуальности Августина. Августинъ — виртуозъ самонаблюденія и саморазложенія; онъ обладаетъ изумительнымъ мастерствомъ въ изображеніи душевныхъ состояній и не менѣе выдающейся способностью разлагать эти состоянія при помощи рефлексіи и обнажать глубочайшіе элементы чувства и желаній. Но именно потому воззрѣнія, въ которыхъ его метафизика стремится объять вселенную, исходятъ почти исключительно изъ этого источника. Въмѣстѣ съ тѣмъ на смѣну древне-греческой философіи открывается новое теченіе философскаго мышленія, теченіе, которое во время среднихъ вѣковъ мало ушло впередъ отъ Августина и развитіе котораго принадлежитъ уже новому времени.

1. Коренной переворотъ въ мышленіи ясно обнаруживается уже въ ученіи Августина объ исходной точкѣ философскаго познанія. Соотвѣтственно ходу своего собственнаго развитія онъ ищетъ путь къ увѣренности въ сомнѣніи, и скептическія теоріи служатъ ему при этомъ путеводителемъ. Съ неукротимой жаждой счастья, свойственной его горячей натурѣ, онъ уничтожаетъ сомнѣніе прежде всего (сократовскимъ) постулатомъ, что обладаніе истиной (не предпосялая которой, нельзя установить и вѣроятности) необходимо для счастья и потому должно быть признано достижимымъ; но съ большимъ удареніемъ онъ показываетъ, что даже скептикъ, отрицающій внѣшнюю реальность воспріятій или по крайней мѣрѣ сомнѣвающейся въ ней, не можетъ отрицать внутренняго существованія впечатлѣнія, какъ такового. Однако, вмѣсто того, чтобы довольствоваться релятивистскимъ или позитивистскимъ комментированіемъ этого факта, Августинъ именно при его помощи приходитъ къ побѣдоносной достовѣрности. Онъ показываетъ, что вмѣстѣ съ воспріятіемъ дано не только сомнительное въ томъ или другомъ отношеніи содержаніе, но точно также и реальность воспринимающаго субъекта, и эта самодостовѣрность сознанія вытекаетъ изъ самаго акта сомнѣнія. Если я сомнѣваюсь, говоритъ онъ, я знаю, что я, сомнѣвающийся, существую, и такимъ образомъ сомнѣніе заключаетъ въ себѣ драгоценную истину реальности сознательнаго существа; даже если я ошибаюсь во всемъ

другомъ, въ этомъ я не могу ошибаться, ибо для того, чтобы ошибиться, я долженъ существовать.

Эта фундаментальная достовѣрность обнимаетъ равномѣрно всѣ состоянія сознанія (*cogitare*). и Августинъ старался показать, что всѣ различные виды его заключены уже въ самомъ актѣ сомнѣнія. Кто сомнѣвается, не только знаетъ, что онъ живетъ, но точно также, что у него есть воспоминанія, что онъ познаетъ и что онъ имѣетъ волю, ибо основаніемъ его сомнѣній служатъ его прежнія представленія; когда онъ взвѣшиваетъ причины своего сомнѣнія, развивается его мышленіе, знаніе, сужденія, и мотивомъ его сомнѣнія является въ концѣ концовъ только то, что онъ ищетъ истины. Не предаваясь по поводу этого факта особеннымъ размышленіямъ и не дѣлая изъ него дальнѣйшихъ заключеній, Августинъ выказываетъ въ данномъ случаѣ свое глубокое пониманіе душевной жизни, признавая отдѣльные виды психической дѣятельности не обособленными сферами, а нераздѣльно-связанными сторонами одного и того же акта. Душа для него—и въ этомъ онъ далеко опережаетъ Аристотеля и неоплатониковъ—единая живая совокупность личности, которая въ своемъ самосознаніи увѣрена въ собственной реальности, какъ въ достовѣрнѣйшей истинѣ.

2. Однако этой первой достовѣрностью ученіе Августина не ограничивается. Не только его религиозное убѣжденіе, но точно также и глубокое гносеологическое размышленіе побуждаютъ его непосредственно включить въ самодостовѣрность индивидуальнаго сознанія идею Бога. Фундаментальный фактъ сомнѣнія сохраняетъ свое значеніе и въ этомъ отношеніи и содержитъ въ себѣ *implicite* полную истину. Какимъ образомъ мы могли бы, спрашиваетъ Августинъ, подвергать сомнѣнію воспріятія внѣшняго міра, съ такою элементарною силой овладѣваюція нами, еслибъ рядомъ съ ними мы не имѣли бы изъ другого источника критерія и масштаба истины? Кто сомнѣвается, долженъ знать истину: ибо онъ сомнѣвается лишь ради нея. Въ самомъ дѣлѣ, продолжаетъ философъ, человекъ, наравнѣ съ чувствомъ, обладаетъ высшей способностью разума (*intellectus, ratio*), т. е. непосредственной интуиціи нематеріальныхъ истинъ; подъ послѣдними же Августинъ подразумѣваетъ не только логическіе законы, а точно также и нормы добра и красоты, вообще—всѣ тѣ недоступныя ощущенію истины, которыя требуются для того, чтобы обработать и оцѣнить данный матеріалъ, т. е. всѣ принципы сужденія.

Такія нормы разума становятся масштабомъ оцѣнки, какъ въ сомнѣніи, такъ и при всякой другой дѣятельности сознанія; однако, по сравненію съ индивидуальнымъ сознаніемъ, въ которое нормы эти съ теченіемъ времени вступаютъ, онѣ представляютъ

нѣчто высшее: эти нормы одинаковы для всѣхъ мыслящихъ и не претерпѣваютъ въ своемъ значеніи никакого измѣненія. Такимъ образомъ, индивидуальное сознаніе въ своей собственной функціи сообразуется съ чѣмъ-то общимъ и выходящимъ за его предѣлы.

Но для истины существенно то, что она есть, существуетъ. Изъ этого основного ученія античной, равно какъ и всякой наивной теоріи познанія, исходитъ и Августинъ. Однако, „бытіе“ этихъ всеобщихъ истинъ, имѣющихъ совершенно нематеріальный характеръ, можетъ быть мыслимо, вслѣдъ за неоплатониками, какъ бытіе идей въ Богѣ; онѣ суть неизмѣнныя формы и нормы всей дѣйствительности (*principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur*) и опредѣленія Духа Божія. Въ немъ всѣ онѣ содержатся въ высшемъ сочетаніи: онъ есть абсолютное единство, всеобъемлющая истина; онъ есть высшее бытіе, совершенная красота (*unum, verum, bonum*). Всякое разумное познаніе въ сущности есть богопознаніе. Правда, Августинъ тоже допускаетъ, что въ земной жизни человѣческой разумъ не можетъ достигъ полного познанія Бога. Вполнѣ достоверна въ нашемъ представленіи о Немъ можетъ быть одна лишь отрицательная сторона; въ особенности мы не имѣемъ никакого представленія о томъ, какимъ образомъ различныя опредѣленія божественной истины, созерцаемой разумомъ, объединяются въ немъ въ высшее реальное единство. Ибо его безтѣлесная и имматеріальная сущность (*essentia*) далеко оставляетъ за собой всѣ формы человѣческаго мышленія: даже категорія субстанціи столь же мало характеризуетъ его, какъ и остальные.

3. Хотя эти доводы представляютъ прямой выводъ изъ неоплатоническаго воззрѣнія, однако въ изложеніи Августина они сохраняютъ христіанскій характеръ, благодаря тому, что съ философскимъ понятіемъ Божества, какъ воплощенія всей истины, неразрывно сливается религіозное представленіе о Божествѣ, какъ объ абсолютной личности. Но именно по этой причинѣ вся августиновская метафизика построена на самопознаніи конечной личности, т.-е. на матеріалѣ внутренняго опыта. Ибо насколько для человѣка вообще доступно пониманіе божественнаго существа, оно можетъ быть добыто лишь по аналогіи человѣческаго самопознанія. Послѣднее же обнаруживаетъ нижеслѣдующую основную градацію внутренней жизни: непреходящая сущность духовнаго бытія заключается въ совокупности данныхъ сознанія или воспроизводимыхъ представленій; ея движеніе и жизнь состоитъ въ процессахъ соединенія и отдѣленія этихъ элементовъ путемъ сужденій, и двигательной силой въ этомъ движеніи является направленная къ дости-

женію высшаго блаженства воля. Такъ возникаютъ три стороны психической дѣйствительности: представленіе, сужденіе и воля: *memoria, intellectus, voluntas*, и Августинъ особо предостерегаетъ отъ уподобленія этихъ функцій личности хотя бы свойствамъ тѣлъ. Столь же мало онѣ обозначаютъ различныя наслоенія или сферы ея бытія, а образуютъ въ неразрывномъ объединеніи субстанцію самой души. Исходя изъ этихъ данныхъ относительно духовной жизни человѣка, Августинъ не только стремится составить аналогичное представленіе о таинствѣ Троицы, но въ *esse, posse* и *velle* онъ признаетъ также основныя черты всей дѣйствительности: въ бытіи, знаніи и волѣ заключена вся дѣйствительность, и во всемогуществѣ, всемудрости и всеблагости Божество обнимаетъ вселенную.

Дѣлаемое Августиномъ признаніе недостаточности физическихъ (аристотелевскихъ) категорій только на первый взглядъ напоминаетъ неоплатонизмъ, умопостигаемыя категоріи котораго (ср. стр. 224), равно какъ и вся его метафизическая схема имѣютъ совершенно физическій характеръ. Августинъ впервые дѣлаетъ серьезную попытку превратить своеобразныя формы внутренняго міра въ метафизическіе принципы. Въ остальномъ его космологія безъ заслуживающихъ вниманія отступленій придерживается колен, проложенной неоплатонизмомъ. Ученіе о существованіи двухъ міровъ со своими антропологическими коррелатами служитъ основой ея. Чувственный міръ познается посредствомъ воспріятій, умопостигаемый міръ—разумомъ, и обѣ эти части знанія, благодаря дѣятельности разсудка (*ratiopatio*), приводятся въ соотношеніе другъ съ другомъ. Воззрѣніе на природу получаетъ при этомъ обусловленную ученіемъ объ идеяхъ телеологическую окраску: матеріальный міръ созданъ божественной силой, мудростью и добротой изъ ничего, и въ своей красотѣ и своемъ совершенствѣ сохраняетъ печать своего происхожденія. Дурное (со включеніемъ зла, ср. однако ниже) здѣсь тоже не представляетъ чего либо истинно дѣйствительнаго; это—не предметъ, а поступокъ; оно не имѣетъ никакой *causa efficiens*, а только *causa deficiens*, его происхожденіе нужно искать не въ положительномъ бытіи (Богъ), а въ недостаткѣ бытія у конечныхъ существъ; ибо послѣднимъ, какъ созданнымъ, присуща лишь ослабленная и потому неполная реальность. Такимъ образомъ теодицея Августина стоитъ по существу на почвѣ теодицеи Оригена и Плотина.

4. Дальнѣйшимъ и значительнымъ слѣдствіемъ сознательно антропологическаго обоснованія философіи у Августина является то, что центральное положеніе онъ придаетъ въ своемъ міровоззрѣніи волѣ. Руководящими мотивами служилъ при этомъ, несомнѣнно, собственный опытъ Августина, который, будучи одаренъ горячей и сильной натурой, при мысленномъ анализѣ собственной личности въ качествѣ сокровеннѣйшаго внутренняго ядра находилъ волю. При этомъ воля во всѣхъ людяхъ представляется ему единственно существующимъ: *omnes nihil aliud quam voluntates sunt*.

Въ его психологіи и теоріи познанія это обнаруживается прежде всего въ томъ, что господствующее значеніе воли онъ ста-

рается всесторонне обнаружить во всемъ процессѣ представленія и познанія. Если уже неоплатоники различали между матеріальнымъ состояніемъ возбужденія и проникновеніемъ его въ сознаніе, то Августинъ, при помощи точнаго анализа зрѣнія, показываетъ, что это сознательное усвоеніе есть актъ воли (*intentio animi*). И подобно тому, какъ уже фізическое вниманіе есть актъ воли, точно также и дѣятельность внутренняго чувства (*sensus interior*) обнаруживаетъ совершенно аналогичную зависимость отъ воли. Сознаемъ ли мы наши собственныя состоянія и поступки или нѣтъ, зависитъ въ столь же значительной степени отъ произвольной рефлексіи, какъ припоминаніе чего-либо входящаго въ сферу нашей памяти и направленная къ опредѣленной цѣли дѣятельность комбинирующей фантазіи. Наконецъ, точно также и разсудочное мышленіе (*ratiocinatio*) со своими сужденіями и заключеніями совершается исключительно по предначертаніямъ воли, ибо воля должна установить направленіе и цѣль, въ которомъ и ради которой данныя (внѣшняго или внутренняго) опыта должны быть подчинены общимъ истинамъ разумнаго познанія.

Нѣсколько сложнѣе это отношеніе складывается, если разсматривать разумное познаніе само по себѣ, ибо по отношенію къ этой высшей божественной истинѣ дѣятельности человѣческаго духа не можетъ быть предоставлена столь же обширная арена, какъ въ его интеллектуальныхъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру и къ своему собственному внутреннему міру. Этому препятствуютъ уже философскія соображенія, ибо по метафизической основной схемѣ общему, какъ высшему и болѣе сильному бытію въ причинномъ сопрововеніи должна принадлежать активная роль. Къ этой метафизически стоящей выше его истинѣ человѣческой духъ можетъ относиться въ общемъ лишь страдательно. Познаніе умопостигаемаго міра для Августина тоже по существу просвѣтленіе, откровеніе. Такъ какъ здѣсь духъ предстаетъ передъ своимъ творцомъ, то у духа нѣтъ не только творческой, но даже и воспринимающей инициативы. Августинъ далекъ отъ того, чтобы считать интуитивное познаніе умопостигаемыхъ истинъ самостоятельнымъ продуктомъ духа изъ его собственной природы; онъ не въ состояніи даже приписать ему въ этомъ случаѣ точно такую же самопроизвольность вниманія или сосредоточенія сознанія, какъ по отношенію къ эмпирическимъ даннмъ внѣшняго или внутренняго воспріятія; онъ считаетъ, наоборотъ, просвѣтленіе индивидуальнаго сознанія божественной истиной актомъ благодати (ср. ниже), при которомъ сознаніе сохраняетъ выжидательное и чисто воспринимающее положеніе. Эти метафизическія размышленія, которыя были бы возможны и на почвѣ неоплатонизма, получаютъ у Августина силь-

ное подкрѣпленіе въ значеніи, которое онъ придаетъ въ своей теологіи божественной благодати. Познаніе истинъ разума есть часть блаженства, и этимъ блаженствомъ человѣкъ обязанъ не собственной волѣ, а Богу.

Тѣмъ не менѣе Августинъ все же пытается сохранить за индивидуальной волей по крайней мѣрѣ извѣстную долю участія. Онъ не только указываетъ на то, что Богъ даруетъ откровеніе своихъ истинъ только тому, кто своими добрыми стремленіями и добрыми нравами, т.-е. качествами своей воли, оказался достойнымъ его, а учитъ также, что усвоеніе божественной истины совершается не столько посредствомъ познанія, сколько посредствомъ вѣры. Вѣра же, какъ актъ представленія, сопровождаемый подтвержденіемъ сознанія, но не соединяющійся съ пониманіемъ, хотя и предпосылаетъ представленіе своего объекта, но содержитъ въ немотивированномъ никакимъ интеллектуальнымъ принужденіемъ подтвержденіи первоначальный волевой актъ утвердительнаго сужденія. Значеніе этого факта, по мнѣнію Августина, столь велико, что не только по отношенію къ божественнымъ и вѣчнымъ объектамъ, но точно также по отношенію къ объектамъ земнымъ и переходящимъ это непосредственно обусловливаемое волею убѣжденіе создаетъ первоначальные элементы мышленія, изъ которыхъ лишь благодаря комбинирующей дѣятельности разсудка возникаетъ пониманіе. Точно также и въ важнѣйшихъ вопросахъ, напр., въ вопросѣ о спасеніи души, диктуемая доброю волей вѣра въ божественное откровеніе и въ то, что это откровеніе содержится въ ученіи церкви, должна предшествовать разумно-усволяющему и понимающему познанію. По значенію первое мѣсто принадлежитъ, конечно, полному разумному познанію, но по времени первой является вѣра въ откровеніе.

5. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Августина центромъ тяжести является понятіе свободы воли, какъ независимаго отъ функцій разсудка и необусловленнаго мотивами познанія, а, наоборотъ, безъ сознательныхъ основаній обусловливающаго ихъ рѣшенія выбора или санкціи воли. Августинъ добросовѣстно старался отстоять это понятіе отъ различныхъ возраженій. Наравнѣ съ сознаніемъ нравственно религіозной отвѣтственности онъ отстаиваетъ главнымъ образомъ дѣло божественной справедливости, и наибольшія затрудненія ему доставляетъ согласованіе безпричинности поступковъ, свобода которыхъ, по его мнѣнію, вполнѣ возможна и объективно мыслима, съ божественнымъ предвѣднѣемъ. Онъ ссылается при этомъ на различіе вѣчности (отсутствія времени) и времени; послѣднему онъ въ своемъ чрезвычайно остроумномъ изслѣдованіи придаетъ вообще реальное значеніе лишь въ цѣляхъ сопо-

ставленія функцій внутренняго опыта и только косвенно для внѣшняго опыта. Стоящее внѣ времени, такъ-называемое предвѣдѣніе Божества имѣетъ для будущихъ событій столь же мало причинно-обуславливающей силы, какъ воспоминаніе—для минувшаго. Въ этомъ отношеніи Августинъ справедливо считается однимъ изъ энергичнѣйшихъ и сильнѣйшихъ представителей ученія о свободѣ воли.

Но на это, отстаиваемое оружіемъ древней философіи, возрѣніе у Августина надвигается, нарастая отъ сочиненія къ сочиненію, другая масса идей, зародышъ которой кроется въ понятіи церкви и въ ученіи объ ея избавительной силѣ. Принципъ самодостовѣрности индивидуальнаго духа здѣсь уступаетъ мѣсто принципу историческаго коллективизма. Идея христіанской церкви, которая нашла себѣ въ Августинѣ своего сильнѣйшаго защитника, коренится въ мысли о необходимости искупленія для всего человѣческаго рода, а эта мысль безусловно исключаетъ неограниченную свободу воли отдѣльнаго человѣка. Ибо она предпосылаетъ, что всякій человѣкъ неизбѣжно грѣховенъ и потому нуждается въ искупленіи. Подъ давленіемъ этой мысли Августинъ присоединилъ къ своей столь подробно разработанной въ его философскихъ сочиненіяхъ теоріи свободы воли другую, которая совершенно противорѣчитъ первой.

Чтобы сохранить человѣческую отвѣтственность и божественную справедливость, Августинъ стремится разрѣшить столь важный для него вопросъ о происхожденіи зла—въ противоположность къ манихеизму—при помощи понятія свободы воли; но въ своей богословской системѣ онъ считаетъ достаточнымъ придать эту свободу воли одному Адаму, первому человѣку. Представленіе о субстанціальномъ единствѣ человѣческаго рода, которое имѣло значеніе и для вѣры въ искупленіе всѣхъ единымъ Спасителемъ, дало опору и ученію, что въ лицѣ Адама согрѣшило все человѣчество. Ибо злоупотребленіе свободой воли со стороны перваго человѣка настолько извратило всю человѣческую природу, что она не можетъ не грѣшить (*non posse non peccare*). Эта утрата свободы воли постигаетъ весь происшедшій отъ Адама человѣчскій родъ безо всякаго исключенія: каждый человѣкъ приноситъ съ собою на свѣтъ эту испорченную природу, неспособную своими собственными силами и при помощи одной своей свободы достичь добра, и этотъ прирожденный грѣхъ есть наказаніе за первородный грѣхъ. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ люди безъ исключенія нуждаются въ искупленіи и благодатномъ содѣйствіи церкви. Становясь участниками благодати, они всѣ одинаково мало заслужили это; поэтому, думаетъ Августинъ, нельзя видѣть никакой не-

справедливости въ томъ, что Богъ даруетъ эту благодать, на которую никто не можетъ имѣть притязанія, не всѣмъ, а только нѣкоторымъ; кому именно, — неизвѣстно. Но, съ другой стороны, божественная справедливость требуетъ, чтобы по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ людей наказаніе за паденіе Адама продолжалось, чтобы они были исключены отъ благодати и искупленія. Такъ какъ, наконецъ, вслѣдствіе испорченности своей природы, всѣ одинаково грѣшны и неспособны къ самостоятельному исправленію, то благодать даруется Богомъ не по достоинству людей (ибо до воспріятія благодати такового не существуетъ), а по неисповѣдимымъ предназначеніямъ Божиимъ. Кого Онъ хочетъ искупить, тому Онъ даруетъ свое откровеніе съ его непреодолимою силой; оставшіеся же неизбранными не могутъ быть никоимъ образомъ искуплены. Человѣкъ не можетъ сдѣлать собственными силами ни шага къ добру: все добро исходитъ отъ Бога и только отъ Него одного.

Въ ученіи о предопредѣленіи абсолютная причинность Бога затѣняетъ свободную волю индивидуума (и въ этомъ ея философское значеніе); отъ послѣдняго вмѣстѣ съ метафизической самостоятельностью отнимается всякая самопроизвольность поступковъ; его натура сама по себѣ предназначаетъ его къ добру или къ злу. Такимъ образомъ у Августина рѣзко сталкиваются другъ съ другомъ два сильныхъ идейныхъ теченія. Несомнѣнно, навсегда останется изумительнымъ фактомъ, что тотъ же самый человѣкъ, который обосновалъ свою философію при помощи самодостовѣрности сознательнаго индивидуальнаго духа, который бросилъ испытующій лотъ пронизательнѣйшаго изслѣдованія въ глубину внутренняго опыта и открылъ въ волѣ жизнепричину духовной личности, въ богословскихъ интересахъ долженъ былъ принять ученіе о спасеніи, которое разсматриваетъ поступки индивидуальной воли въ качествѣ неизмѣнно опредѣленныхъ слѣдствій общей испорченности или божественной благодати. Индивидуализмъ и универсализмъ въ пониманіи душевной дѣйствительности здѣсь рѣзко сталкиваются другъ съ другомъ, и ихъ явное противорѣчіе едва прикрывается разнообразіемъ значеній слова свобода, которая въ одномъ направленіи отстаивается въ своемъ психологическомъ, въ другомъ — въ своемъ этическо-религіозномъ значеніи. Противоположность обоихъ идейныхъ мотивовъ, которая здѣсь проявляется съ такою рельефностью, оказала вліяніе и на послѣдующее развитіе философіи.

6. Въ освѣщеніи ученія о предопредѣленіи величественная картина историческаго развитія человѣчества, которую Августинъ набросалъ, слѣдуя пріемамъ и духу всей патристики, принимаетъ темную окраску и своеобразно-неподвижныя формы. Ибо если не

только вся исторія спасенія человѣчества, но даже и участіе каждаго человѣка въ немъ предопредѣлены божественною волей, то нельзя отстранить отъ себя мрачное представленіе, что всѣ стремленія людей къ спасенію въ исторіи имѣютъ лишь призрачное значеніе, такъ какъ результатъ ихъ неизбѣжно опредѣленъ заранее.

Духовный міръ распадается у Августина на протяженіи всей исторіи на двѣ сферы: царство Бога и царство сатаны. Къ первому, кромѣ удержавшихся отъ паденія ангеловъ, принадлежатъ и люди; другое охватываетъ злыхъ демоновъ и всѣхъ тѣхъ людей, которые не предопредѣлены къ искупленію, а оставлены Богомъ въ состояніи грѣха и виновности: первое есть царство небесное, второе—царство міра. Оба относятся другъ къ другу въ исторіи, какъ два различныхъ пола, смѣшиваясь другъ съ другомъ лишь во внѣшнихъ проявленіяхъ, но внутренно строго обособленные другъ отъ друга. Община избранныхъ на землѣ не имѣетъ отечества; отвергнутые же раздѣлены раздорами; они борются въ земныхъ царствахъ за призрачную власть и призрачное могущество. На этой ступени развитія христіанская мысль еще столь мало освоилась съ міровой дѣйствительностью, что въ историческихъ государствахъ Августинъ видитъ лишь осужденныя на взаимный раздоръ области царства грѣшниковъ. Царство Бога въ его ученіи дѣйствительно не отъ міра сего, и церковь представляется ему частью царства божія, снисшедшаго въ ней на землю для спасенія людей.

Теченіе всемірной исторіи разсматривается при этомъ съ той точки зрѣнія, что въ немъ должно обнаружиться послѣдовательно обостряющееся обособленіе обоихъ царствъ, и ея конечной цѣлью является полное и окончательное разграниченіе ихъ. Августинъ группируетъ исторію міра на шесть періодовъ, соотвѣтствующихъ шести днямъ творенія и примыкающихъ къ событіямъ древне-еврейской исторіи. При этомъ съ непониманіемъ сущности эллинизма у него соединяется пренебреженіе къ римскому міру. Рѣшающимъ моментомъ въ этомъ развитіи представляется ему явленіе Спасителя, благодаря которому совершается не только искупленіе избранныхъ благодатью, но и отдѣленіе ихъ отъ сыновъ міра. вмѣстѣ съ тѣмъ начинается послѣдній періодъ міра, концомъ котораго будетъ судъ; вслѣдъ за тѣмъ, по окончаніи тревогъ борьбы, должна наступить суббота, миръ божій,—но это будетъ миръ лишь для избранныхъ, ибо не предназначенные къ искупленію, по отдѣленіи отъ святыхъ, будутъ преданы въ жертву страданіямъ.

Сколько бы ни были духовно-утопчены это блаженство и эти

муки (хотя дѣло никогда не обходится безъ физическихъ сопоставленій) и хотя бы лишеніе блаженства признавалось лишь ослабленіемъ бытія вслѣдствіе отсутствія божественной причинности, дуализмъ добра и зла для Августина является, несомнѣнно, конечнымъ результатомъ всемірной исторіи. Обуреваемый такой массой разнообразныхъ идей, Августинъ не вполне отрѣшился отъ своей юношеской наклонности къ манихеизму—послѣдній онъ воспринялъ въ христіанство. У манихеевъ противоположность добра и зла признается первоначальной и неустранимой; у Августина же эта противоположность, хотя и создана, но не можетъ быть искоренена. Всемогущій, всевѣдущій, всеблагой Богъ создалъ міръ, на вѣки распадающійся на его царство и на царство сатаны.

7. Изъ числа всемірно-историческихъ сліяній идей и проблемъ, содержащихся въ августинизмѣ, слѣдуетъ въ заключеніе упомянуть еще объ одномъ: оно содержится въ самомъ понятіи блаженства, въ которомъ перекрещиваются всѣ мотивы мышленія Августина. Несмотря на то, что внутренней побудительной энергіей Августинъ признавалъ волю человѣческаго существа, несмотря на то, что стремленіе къ счастью казалось ему побудительнымъ мотивомъ всѣхъ душевныхъ функций, онъ тѣмъ не менѣе былъ твердо убѣжденъ въ томъ, что удовлетвореніе всѣхъ этихъ порывовъ и стремленій можетъ быть найдено лишь въ созерцаніи божественной истины. Высшее благо есть Богъ; но Богъ есть истина, а истиной можно наслаждаться, лишь созерцая ее и находя въ этомъ созерцаніи успокоеніе. Всѣ стремленія воли представляютъ лишь путь къ этому миру, въ которомъ она прекращаетъ существованіе. Конечная задача воли заключается въ томъ, чтобы безмолствовать въ благодати божественнаго откровенія, безмолствовать, когда снисходитъ на человѣка, по наитію свыше, созерцаніе истины.

Здѣсь соединяются въ общей противоположности къ индивидуализму воли христіанская идея абсолютной причинности Бога и созерцательная мистика неоплатониковъ. Съ обѣихъ сторонъ возникаетъ одинаковая тенденція признать причастность человѣка къ спасенію результатомъ божественнаго воздѣйствія, преисполненія и просвѣтленія высшей истиной, безвольнаго созерцанія единого безконечнаго бытія. Правда, Августинъ сильною рукою намѣтилъ тѣ практическіе результаты, которые должно вызвать воздѣйствіе благодати въ земной жизни, очищеніе образа мыслей и безупречность образа жизни—и въ этомъ сказывается именно импозантная широта его натуры и его духовнаго кругозора,—онъ вносилъ живую энергію своей собственной воинственной личности въ этическое ученіе, которое, въ противоположность къ вялой разочаро-

ванности неоплатонизма, вовлекаетъ человѣка въ міровую борьбу добра и зла, превращая его въ поборника небснаго царства. Но высшей наградой, какую только можетъ ожидать воинъ Бога, Августинъ считаетъ не неустанную дѣятельность воли, а покой созерцанія. Въ земной жизни Августинъ требуетъ безраздѣльнаго и неустаннаго напряженія борющейся и дѣятельной души; въ вѣчности онъ общаетъ ей миръ погруженія въ божественную истину. Хотя состояніе блаженныхъ онъ называетъ высшей изъ добродѣтелей — любовью ¹⁾ (*caritas*), но по наступленіи вѣчнаго блаженства, когда уже не придется больше бороться съ сопротивленіемъ міра и грѣховной воли, когда въ любви не будетъ болѣе потребности, — эта любовь можетъ быть только упоеніемъ созерцанія Божества.

Въ этой двойственности августиновской этики старое и новое тоже тѣсно соприкасаются другъ съ другомъ. Въ требованіи непреклонной силы воли для земной жизни и въ перенесеніи этической оцѣнки въ глубину души проявляется человѣкъ новаго міра, но въ пониманіи высшей жизненной цѣли одерживаетъ вверхъ античный идеаль духовнаго созерцанія.

Въ этомъ отношеніи само ученіе Августина заключаетъ въ себѣ противорѣчіе съ индивидуализмомъ воли; въ него проникаетъ аристотелевскій, неоплатоновскій элементъ, и это внутреннее противорѣчіе развертывается въ исторіи средневѣковаго мышленія.

§ 23. Споръ объ общихъ понятіяхъ.

Iohannes Saresberensies, *Metalogicus*, II cap. 171.

I. H. Löwe, *Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf*. Prag 1876.

Формально — логической школой, которую должны были пройти вступившіе въ началѣ среднихъ вѣковъ въ научное движеніе народы, послужила для нихъ разработка вопроса о логическо-метафизическомъ значеніи родовыхъ понятій (*universalia*). Однако было бы большою ошибкою думать, что этотъ вопросъ имѣлъ лишь дидактическое значеніе объекта для упражненія въ мыслительной дѣятельности, долгое время служившаго почвой для ознакомленія все болѣе и болѣе возрастающей толпы учениковъ съ правилами логическаго мышленія, раздѣленія, сужденія и умозаключенія. Энергія, съ которой средневѣковая наука въ безконечныхъ спо-

¹⁾ Въ системѣ надъ практическими и діанозическими добродѣтелями греческой этики стоятъ три христіанскія добродѣтели: вѣра, надежда и любовь.

рахъ стремилась разрѣшить эту проблему—характернымъ образомъ наука запада и наука востока принялись за нее съ одинаковымъ усердіемъ, совершенно независимо другъ отъ друга—является сама по себѣ доказательствомъ того, что въ этомъ вопросѣ кроется реальная и очень трудная проблема.

Дѣйствительно, когда схоластика сдѣлала исходнымъ пунктомъ своихъ первыхъ робкихъ опытовъ самостоятельнаго мышленія то мѣсто во введеніи Порфирія къ категоріямъ Аристотеля, гдѣ формулируется эта проблема ¹⁾, съ инстинктивнымъ чутьемъ она натолкнулась именно на ту проблему, которая уже въ великую эпоху греческой философіи составляла центръ интереса. Когда Сократъ далъ наукѣ задачу мыслить міръ при посредствѣ понятій, вопросъ, какъ относятся родовыя понятія къ реальности, въ первый разъ сдѣлался одною изъ главныхъ темъ философіи; этотъ вопросъ создалъ платоновское ученіе объ идеяхъ и аристотелевскую логику, и такъ какъ послѣдняя имѣла своимъ существеннымъ содержаніемъ ученіе о формахъ зависимости, въ которой находится частное по отношенію къ общему, то становится понятнымъ, что даже изъ столь скудныхъ остатковъ и отрывковъ этого ученія, какими можно было располагать въ ранній періодъ среднихъ вѣковъ, должна была возникнуть во всей ея силѣ та же самая проблема. И столь же понятно, что старый загадочный вопросъ долженъ былъ дѣйствовать на наивныя, непривыкшіе къ мышленію средневѣковыя умы, точно такъ же, какъ и на грековъ. Дѣйствительно, страсть къ логическимъ пререканіямъ, развившюся со времени одиннадцатаго вѣка въ высшихъ школахъ Парижа, можно сравнить лишь съ философскими дебатами въ Афинахъ, въ которыхъ, какъ свидѣлствуютъ многочисленныя анекдоты, тѣсно связанный съ ученіемъ объ идеяхъ вопросъ о реальности общихъ понятій игралъ главную роль.

При этомъ возобновеніи проблемы совершилось однакоже при значительно менѣе благопріятныхъ условіяхъ. Греки располагали, когда передъ ними возникъ этотъ вопросъ, богатымъ запасомъ собственнаго научнаго опыта и большимъ количествомъ познаній и наблюденій, которыя, хотя и не всегда, но все-таки часто предохраняли ихъ отъ перенесенія спора въ сферу формально-логической абстракціи. Но именно этого-то противовѣса и не было у средневѣковой науки, въ особенности въ періодъ ея зарожденія, и потому она должна была столь долгое время вертѣться въ кругу

¹⁾ Въ переводѣ Боэція это мѣсто гласитъ такъ: "... de generibus et speciebus — sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia"...

съ попытками создать свою метафизику изъ однихъ логическихъ размышленій.

Но то обстоятельство, что средніе вѣка припались за этотъ спорный вопросъ, который былъ объектомъ препирательства между Платономъ и циниками, а потомъ между академіей, лицеемъ и стоиками, съ такимъ упорствомъ, объяснялось не только тѣмъ, что при недостаточности историческихъ данныхъ въ это время ничего не знали о предшествующихъ дебатахъ, а тутъ была и болѣе глубокая причина. Чувство достоинства личности, которое получило столь мощное выраженіе въ христіанствѣ и въ особенности въ ученіи Августина, нашло живое сочувствіе именно у народовъ, сдѣлавшихся носителями новой культуры. Въ сердцахъ ихъ бушевалъ юношескій восторгъ передъ яркой дѣйствительностью, передъ всѣми проявленіями жизни. Въ церковномъ же ученіи они нашли философію, съ умѣреннымъ спокойствіемъ греческаго мышленія разсматривавшую сущность вещей въ ихъ всеобщей связи, метафизику, отождествлявшую ступени логической общности съ различными степенями бытія. Въ этомъ скрывалась непослѣдовательность, въ скрытомъ видѣ существовавшая уже въ ученіи Августина и послужившая надолго темой для философскаго размышленія.

1. Вопросъ о причинѣ бытія индивидуума, отъ котораго не могло отдѣлаться средневѣковое мышленіе, былъ для него въ началѣ тѣмъ ближе, чѣмъ упорнѣе подъ покровомъ христіанской мистики сохранялась неоплатоновская метафизика. Ничто не могло легче вызвать возраженія наивнаго индивидуализма, какъ безупречная послѣдовательность, съ которой Скотъ Эригена разработалъ основную идею неоплатоновскаго реализма. Можетъ быть, ни одинъ философъ не выразилъ яснѣе и послѣдовательнѣе его крайніе выводы той метафизики, которая, опираясь на сократовско-платоновскій принципъ, что истина, а потому и бытіе, содержатся въ общихъ понятіяхъ, отождествляетъ ступени обобщенія со степенями напряженности и непосредственности бытія. Общее (родовое) понятіе здѣсь является существенно и непосредственно дѣйствительнымъ, которое производитъ изъ себя и содержитъ въ себѣ частное (видъ и въ концѣ концовъ индивидуумъ). Общія понятія такимъ образомъ суть не только субстанціи (гес, отсюда и названіе: реализмъ), но по отношенію къ матеріальнымъ предметамъ они являются также первоначальными, творческими и обуславливающими ихъ, болѣе реальными субстанціями. И при этомъ они тѣмъ реальнѣе, чѣмъ болѣе общій характеръ они имѣютъ. Поэтому логическія соотношенія понятій становятся въ данномъ случаѣ метафизическими соотношеніями: формальный порядокъ получаетъ реальное значеніе. Логическое подчиненіе превращается въ

родовую зависимость частнаго отъ общаго; логическое раздѣленіе и опредѣленіе преобразуется въ процессъ причинности, при помощи котораго общее формируется и развертывается въ частное.

Получившая такимъ образомъ метафизическое значеніе пирамида понятій завершается понятіемъ Божества, какъ самаго общаго начала. Но послѣдній продуктъ абстракціи, абсолютно всеобщее есть неопредѣленное (ср. стр. 229). Поэтому все это ученіе представляется тождественнымъ съ древней „отрицательной теологіей“, сообразно съ которой о Богѣ можетъ быть сказано только то, что несвойственно Ему, и однако это высшее бытіе въ чисто плотиновскомъ родѣ здѣсь характеризуется „какъ несозданная, но созидаящая природа“. Ибо это „всеобщее“ порождаетъ изъ себя совокупность всѣхъ вещей, которыя, поэтому, не содержатъ въ себѣ ничего другого, кромѣ его проявленія, и которыя относятся къ нему такимъ же образомъ, какъ относятся отдѣльные экземпляры къ виду: онѣ содержатся въ немъ и существуютъ лишь въ качествѣ его проявленій. Такимъ образомъ изъ этихъ посылокъ развивается логическій пантеизмъ: всѣ вещи міра суть „теофаніи“; міръ есть проявляющійся въ частномъ, сформировавшийся изъ самого себя Богъ (*deus explicitus*). Богъ и міръ -- одно и то же. Одна и та же природа, какъ созидающее единство, есть Богъ и, какъ созданная множественность — есть міръ.

Процессъ развитія (*egressus*) совершается соотвѣтственно градациямъ логической общности. Изъ Бога вытекаетъ прежде всего умпостигаемый міръ, какъ „природа, которая создана и созидаетъ сама“, царство общихъ понятій, идей, которыя (въ качествѣ *усѣ* въ плотиновскомъ смыслѣ) образуютъ дѣятельныя силы чувственнаго міра явленій. Сообразно со степенью своей общности и потому также интенсивности бытія онѣ образуютъ небесную іерархію, и въ этомъ смыслѣ христіанская мистика вырабатываетъ по неоплатоническому образцу ученіе объ ангелахъ. Но при этомъ подъ мистическимъ покровомъ постоянно тлѣетъ значительная мысль, что реальная зависимость есть зависимость логическая: причинной зависимости приписывается значеніе логическаго подчиненія частнаго общему.

Поэтому въ чувственномъ мірѣ дѣятельнымъ въ собственномъ смыслѣ этово слова является только общее: совокупность матеріальныхъ предметовъ образуетъ „природу, которая создана и не созидаетъ сама“. Но отдѣльная вещь при этомъ проявляетъ свою дѣятельность не какъ таковая, а, наоборотъ, въ зависимости отъ общихъ свойствъ, которыя проявляются въ ней. Чувственнымъ вещамъ присуща такимъ образомъ лишь наименьшая степень бытія, слабѣйшій или лишенный всякой самостоятельности видъ реальности: нео-

платоновскій идеализмъ поддерживается Эригеной въ полномъ объемѣ.

Ступенямъ развитія соотвѣтствуетъ, съ другой стороны, обратное движеніе всѣхъ вещей къ Богу (*regressus*), поглощеніе разнообразнаго міра вѣчнымъ первосуществомъ, обожествленіе міра. Представляемый такимъ образомъ въ качествѣ конечной цѣли всѣхъ явленій, въ качествѣ уничтоженія всѣхъ частныхъ особенностей, Богъ получаетъ характеристику „природы, которая не создана и не созидаетъ“. Это — идеаль неподвижнаго единства абсолютнаго покоя въ концѣ міроваго процесса. Всѣ теофаніи предвзначаются лишь къ тому, чтобы вернуться въ безразличное единство божественнаго всесущества. Такимъ образомъ въ судьбахъ вещей осуществляется всемогущая, поглощающая въ себѣ все частное, реальность общаго.

2. Какъ въ древности (ср. стр. 112), такъ и теперь, въ результатѣ стремленія приписать общимъ понятіямъ истинность и реальность возникаетъ своеобразная идея градаціи бытія. Одно (общее) существуетъ въ большей степени, чѣмъ другое (частное): „бытіе“, подобно другимъ качествамъ, признается допускающимъ сравненіе, способнымъ къ ослабленію и усиленію; однѣмъ вещамъ оно присуще въ большей степени, чѣмъ другимъ. Такъ возникаетъ привычка приводить понятіе бытія въ подобное же отношеніе къ тому, что существуетъ, какъ всѣ другіе признаки и свойства. Точно такъ же, какъ вещь обладаетъ бѣльшимъ или меньшимъ протяженіемъ, силою, прочностью, она обладаетъ и бѣльшимъ или меньшимъ бытіемъ и, подобно тому, какъ она можетъ получить или утратить другія качества, она можетъ приобрести или утратить и свое бытіе. Эти идеи реализма необходимо должны быть приняты во вниманіе для пониманія цѣлаго ряда метафизическихъ ученій средних вѣковъ; онѣ объясняютъ точно также и значительнѣйшее ученіе реализма: онтологическое доказательство бытія Бога, которое было установлено Ансельмомъ Кэнтербурійскимъ.

Чѣмъ больше общности, тѣмъ больше реальности. Изъ этого слѣдуетъ, что если Богъ есть всеобщее существо, онъ въ то же время есть и реальнѣйшее, что если онъ является абсолютно-общеею сущностью, то въ то же время онъ есть абсолютно реальная сущность: *ens realissimum*. Поэтому, по своему понятію, онъ обладаетъ не только сравнительно наибольшею реальностью, но и абсолютною реальностью, т.-е. реальностью, больше и выше которой не можетъ быть ничего мыслимо.

Но при этомъ на протяженіи всего развитія этого ряда идей, начало котораго мы встрѣчаемъ уже въ древности, въ понятіе бытія неразрывно входитъ предикатъ совершенства. Степени бытія

суть степени совершенства: чѣмъ болѣе что-либо существуетъ, тѣмъ совершеннѣе оно, и, наоборотъ, чѣмъ совершеннѣе что-либо, тѣмъ въ большей степени оно существуетъ. Понятіе высшаго бытія есть въ то же время понятіе абсолютнаго совершенства, т.-е. совершенства, выше и больше котораго ничего нельзя себѣ представить: *ens perfectissimum*.

Исходя изъ этихъ посылокъ, Ансельмъ вполне справедливо заключаетъ, что изъ одного понятія Бога, какъ всесовершеннѣйшаго и всереальнѣйшаго существа, должно быть выведено, что Онъ существуетъ. Для этого Ансельмъ попытался прибѣгнуть къ различнымъ способамъ доказательства. Въ своемъ *Monologium* онъ слѣдуетъ древнему космологическому аргументу, что если бытіе вообще существуетъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть допущено и высшее и абсолютное бытіе, изъ котораго заимствуетъ свое бытіе все существующее и которое существуетъ само по себѣ, въ своей собственной сущности. Тогда какъ все единичное бытіе можетъ быть мыслимо и несуществующимъ и потому обязано реальностью своей сущности не самому себѣ, а другому (абсолютному), совершеннѣйшее мыслимо только какъ существующее и существуетъ такимъ образомъ въ силу своей собственной природы. Сущность Бога (и только Бога) заключаетъ въ себѣ его существованіе. Жизненнымъ нервомъ этого доказательства является такимъ образомъ элеатская идея *ἔστιν εἶναι*: бытіе есть и можетъ быть мыслимо только существующимъ.

Пытаясь упростить и обособить эту идею, Ансельмъ лишь запуталъ ее. Въ *Proslogium* онъ изложилъ (такъ-называемое онтологическое въ собственномъ смыслѣ слова) доказательство, что безо всякаго отношенія къ бытію другихъ вещей уже простое понятіе совершеннѣйшаго существа содержитъ въ себѣ его реальность. Когда это понятіе становится объектомъ мышленія, оно обладаетъ психической реальностью: всесовершеннѣйшее существо существуетъ въ сознаніи (*esse in intellectu*). Если бы это существо существовало лишь въ сознаніи, а не въ метафизической дѣйствительности (*esse etiam in re*), то, очевидно, было бы мыслимо еще болѣе совершенное существо, обладающее не только психической, но и метафизической реальностью, и вмѣстѣ съ тѣмъ это существо было бы всесовершеннѣйшимъ. Такимъ образомъ понятіе совершеннѣйшаго существа (*quo maius cogitare non potest*) заключаетъ въ себѣ, что оно обладаетъ не только воображаемой, но и абсолютной реальностью.

Очевидно, что Ансельму не посчастливилось въ этой формулировкѣ понятій и что онъ выразилъ очень нескладно то, что онъ хотѣлъ. Не нужно особенной проницательности, чтобы убѣдиться,

что Ансельмъ доказалъ только то, что если Богъ (какъ совершеннѣйшее существо) мыслится, то онъ необходимо долженъ быть мыслимъ существующимъ, и не можетъ быть мыслимъ въ качествѣ несуществующаго. Но онтологическое доказательство *Proslogium*'а нисколько не доказало того, что Богъ, т.-е. совершеннѣйшее существо, долженъ быть мыслимъ. Принужденіемъ къ тому для Ансельма лично являлось не только его вѣрующее убѣжденіе, къ тому же приводили его и космологическіе доводы „Монолога“. Сдѣлавши попытку обойтись безъ этой посылки и ограничиться однимъ понятіемъ Бога для доказательства его существованія, онъ выразилъ въ типической формѣ основное представленіе реализма, приписывавшаго понятіямъ характеръ истины, т.-е. реальность, безо всякаго отношенія къ ихъ происхожденію и обоснованію. Лишь по этой причинѣ онъ могъ попытаться вывести изъ психической реальности понятіе Бога его метафизическую реальность.

Поэтому полемика Гаунило дѣйствительно затронуло больное мѣсто этого ученія. Гаунило доказывалъ, что по методу Ансельма можно подобнымъ же образомъ доказать реальность каждаго представленія, какъ, напр., представленія острова, если включить въ него признакъ совершенства.

Ибо совершеннѣйшій островъ, еслибы онъ не былъ дѣйствительнымъ, былъ бы очевидно превзойденъ въ совершенствѣ дѣйствительнымъ островомъ, обладающимъ тѣми же признаками: по сравненію съ послѣднимъ первому не хватало бы бытія. Но въ своей репликѣ, вмѣсто того, чтобы—какъ слѣдовало ожидать—указать на то, что понятіе совершеннаго острова—излишняя произвольная фикція, или что оно содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, тогда какъ понятіе всереальнѣйшаго существа необходимо и не заключаетъ въ себѣ никакихъ противорѣчій, Ансельмъ повторяетъ лишь аргументъ, что если совершеннѣйшее существо содержится въ интеллектѣ, то оно должно существовать также и въ дѣйствительности, *in re*.

Какъ ни мало убѣдительна эта аргументація для того, кто, въ противоположность тому, какъ это дѣлаетъ безсознательно Ансельмъ, не считаетъ понятіе абсолютнаго бытія логически необходимымъ, онтологическій аргументъ имѣетъ большое значеніе для характеристики средневѣковаго реализма, послѣдовательнѣйшее выраженіе котораго онъ представляетъ. Ибо идея, что высшее существо обладаетъ реальностью только благодаря своей собственной сущности и что, поэтому, реальность его можетъ быть выведена уже изъ одного понятія его, является естественнымъ завершеніемъ ученія, которое сводитъ бытіе объектовъ воспріятія къ причастности къ понятіямъ и въ сферѣ самихъ понятій устанавливаетъ градацію реальности сообразно съ степенью общности.

3. Когда возникъ вопросъ о томъ, чтобы опредѣлить видъ дѣйствительности, присущей общимъ понятіямъ и ихъ отношеніе къ чувственнымъ единичнымъ предметамъ, средневѣковому реализму пришлось натолкнуться на точно такое же затрудненіе, какъ нѣкогда платоновскому. Идея другого, высшаго, имматеріальнаго міра, которую тогда пришлось впервые формулировать, теперь представлялась однако законченнымъ и само собою разумѣющимся ученіемъ, и неоплатоновское воззрѣніе на идеи, какъ на опредѣленія божественнаго духа, вполнѣ отвѣчало потребностямъ религіознаго мышленія. По образцу платоновскаго „Тимея“, мифическая форма котораго располагала, къ подражанію, Бернаръ Шартрскій написалъ космогоническую поэму въ причудливомъ фантастическомъ родѣ, а у его брата Теодориха мы находимъ возникшія изъ одинаковыхъ побужденій попытки символики чиселъ, цѣлью которой является не только (какъ это бывало и въ иныхъ случаяхъ) развитіе догмата о Троицѣ, но и дальнѣйшихъ метафизическихъ понятій изъ элементовъ единства, равенства и неравенства.

На ряду съ этой первообразной реальностью идей въ духѣ Бога, рѣчь идетъ еще и о томъ, какое значеніе должно быть приписано имъ въ созданномъ мірѣ. Крайній реализмъ, какъ онъ былъ первоначально установленъ Вильгельмомъ Шампосскимъ, отстаиваетъ и въ этомъ пунктѣ полную субстанціальность родового понятія: общее, по его мнѣнію, присуще всѣмъ отдѣльнымъ индивидуумамъ, какъ неизмѣнная равная самой себѣ, нераздѣльная сущность. Сообразно съ этимъ родъ представляется однородной субстанціей, а специфическіе признаки входящихъ въ его составъ отдѣльныхъ предметовъ — акциденціями этой субстанціи. Только возраженіе Абельяра, что, слѣдуя этому воззрѣнію, одной и той же субстанціи пришлось бы приписать противорѣчація другъ другу акциденціи, принудило представителей реализма покинуть эту крайнюю позицію и ограничиться положеніемъ, что родъ содержится въ индивидуумахъ *individualiter*, т.-е., что ихъ общая, тождественная сущность принимаетъ въ каждомъ отдѣльномъ экземплярѣ особую субстанціальную форму. Этотъ взглядъ соприкасался съ поддерживаемымъ Боэціемъ и Августиномъ и встрѣчающимся въ литературѣ переходнаго времени воззрѣніемъ неоплатониковъ, и въ изложеніи его часто примѣняется аристотелевская терминологія, въ которой общес представляется неопредѣленной возможностью, реализующейся въ индивидуумахъ при помощи своеобразныхъ формъ ея. Понятіе становится при этомъ уже не субстанціей въ собственномъ смыслѣ этого слова, а общимъ субстратомъ, который въ отдѣльныхъ экземплярахъ принимаетъ различныя формы.

Другимъ способомъ пытался устранить это затрудненіе Валь-

теръ Мортаньскій: онъ называлъ индивидуализацію родовъ въ виды и видовъ въ отдѣльные предметы вхожденіемъ субстрата въ различныя состоянія (status), которыя онъ считалъ реально-спеціализирующими опредѣленіями общаго.

Но въ обоихъ направленіяхъ реализму трудно было удержаться отъ крайняго вывода, который первоначально былъ совершенно чуждъ его вѣрующимъ представителямъ. Представлялось ли отношеніе общаго къ частному въ видѣ самореализаціи субстрата въ индивидуальныя формы, или спеціализаціи его въ отдѣльныя состоянія, — въ концѣ концовъ, въ восходящей линіи абстрактныхъ понятій приходилось считаться съ представленіемъ наболѣе общаго существа, *ens generalissimum*, самореализацію или видоизмѣненныя состоянія котораго представляютъ въ нисходящей линіи роды, виды и индивидуумы, т.-е. съ ученіемъ, что во всѣхъ явленіяхъ міра должно видѣть лишь единую божественную субстанцію. Пантеизмъ былъ у реализма, благодаря его неоплатоновскому происхожденію, въ крови и проявлялся все снова и снова, и противники его, не преминули, подобно Абельяру, поставить это реализму въ упрекъ.

Между тѣмъ до сознательнаго выраженія реалистическаго пантеизма въ этотъ періодъ дѣло еще не дошло: реализмъ нашелъ въ своей теоріи общихъ понятій средство для обоснованія нѣкоторыхъ фундаментальныхъ догматовъ и потому пользовался благорасположеніемъ церкви. Установленіе субстанціальной реальности родовъ, повидимому, не только дѣлало возможнымъ раціональное изложеніе ученія о Троицѣ, но оказывалось точно также, какъ это показали Ансельмъ и Одо изъ Камбрэ, надежнымъ философскимъ основаніемъ для ученія о первородномъ грѣхѣ и объ его искупленіи.

4. Судьба номинализма по тѣмъ же самымъ причинамъ первоначально сложилась въ противоположномъ смыслѣ; въ это время онъ все болѣе отгѣснялся и подавлялся. При этомъ зачатки его носили совершенно невинный характеръ. Онъ развился изъ отрывковъ аристотелевской логики, въ особенности сочиненія *De categoriis*. Въ этомъ послѣднемъ отдѣльныхъ эмпирическихъ вещи признавались истинными, „первыми“ субстанціями, при чемъ устанавливалось логическо-грамматическое правило, что „субстанція“ не можетъ быть сказуемымъ въ сужденіи: *res non praedicatur*.

А такъ какъ логическое значеніе общихъ понятій заключается по существу въ томъ, чтобы служить сказуемымъ въ сужденіи (и въ умозаключеніи), то изъ этого, повидимому, слѣдовало, — это ученіе мы встрѣчаемъ уже въ комментаріи *Super Porphyrium*, — что общія понятія не могутъ быть субстанціями.

Но что же они такое? У Марціана Капеллы мы читаемъ, что

общее есть объединеніе многихъ частныхъ посредствомъ одного имени (nomen), одного и того же слова (vox); слово же, какъ опредѣляетъ Боецій, есть производимое языкомъ движеніе воздуха. Тутъ мы находимъ всѣ элементы ученія крайняго номинализма, что общія понятія суть лишь собирательныя имена, общія обозначенія различныхъ вещей, звуки (fatus vocis), которые служатъ знаками для обозначенія разнообразныхъ субстанцій или ихъ акциденцій.

Въ какой степени формулированный такимъ образомъ номинализмъ, игнорировавшій въ этой крайней формѣ даже реальныя основы такихъ коллективныхъ обозначеній, въ это время дѣйствительно выражался и отстаивался, мы установить не можемъ; но соотвѣтствующая подобной теоріи познанія метафизика индивидуализма выражается ясно и точно въ утвержденіи, что только индивидуальныя отдѣльныя вещи могутъ быть признаны субстанціями, истинно реальными. Всего рѣшительнѣе высказалъ это, несомнѣнно, Росцеллинъ; онъ показавъ, съ одной стороны, что объединеніе многихъ индивидуумовъ подъ однимъ и тѣмъ же именемъ есть лишь человѣческое обозначеніе, и что, съ другой стороны, обособленіе частей въ отдѣльныхъ субстанціяхъ есть разложеніе, дѣлаемое для облегченія человѣческаго мышленія и для сообщенія другимъ; истинно дѣйствительна лишь индивидуальная единичная вещь.

Но индивидуумъ есть вѣчто данное въ чувственной дѣйствительности; поэтому, познаніе для этой метафизики есть лишь чувственный опытъ. Что этотъ сенсуализмъ дѣйствительно явился результатомъ номинализма, что были люди, которые не могли вполне вмѣстить свое мышленіе въ матеріальныя образы, это мы узнаемъ не только отъ Ансельма, но и отъ Абеяра; но кто были эти люди и какъ они изложили свое ученіе, мы не знаемъ.

Опаснымъ это ученіе сдѣлалось вслѣдствіе примѣненія къ теологическимъ вопросамъ, которое мы встрѣчаемъ у Беренгара Турскаго и Росцеллина. Первый оспаривалъ въ ученіи о Тайной Вечерѣ возможность превращенія субстанціи при условіи сохраненія прежнихъ акциденцій, другой же пришелъ къ выводу, что три лица Божественной Троицы слѣдуетъ признавать тремя различными, обладающими лишь извѣстными общими свойствами и воздѣйствіями, субстанціями (Тритеизмъ).

5. Если въ литературномъ развитіи этихъ противоположностей реализмъ считался платоновскимъ ученіемъ, номинализмъ же аристотелевскимъ, то послѣднее очевидно было гораздо ошибочнѣе, чѣмъ первое; но, при недостаточности источниковъ, именно этимъ воззрѣніемъ слѣдуетъ объяснить, что попытки примиренія реализма и номинализма начались стремленіемъ согласовать ученія обоихъ

величайшихъ мыслителей древности. Мы должны упомянуть главнымъ образомъ о двухъ такихъ попыткахъ: о такъ называемомъ индифферентизмѣ, опиравшемся на реалистическое ученіе, и объ исходившемъ изъ номинализма ученіи Абелияра.

Когда реализмъ отказался отъ особаго существованія понятій (платоновскихъ $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\beta\epsilon\varsigma$), отстаивая только „*universalia in re*“, обнаружилось стремленіе смотрѣть на различныя ступени общности, какъ на реальныя состоянія одного и того же субстрата. Одна и таже абсолютная дѣйствительность въ своихъ различныхъ „*status*“ является живымъ существомъ, человѣкомъ, грекомъ, Сократомъ. Субстратомъ этихъ состояній умѣренные реалисты признавали общее, (и въ конечной инстанціи *ens realissimum*); поэтому, если нѣкоторые реалисты признавали субъектомъ этихъ состояній индивидуумъ, то это было значительной уступкой въ пользу номинализма. Истинно сущее, какъ они допускали, есть единичная вещь; но эта вещь заключаетъ въ себѣ, въ видѣ существенныхъ опредѣленій своей собственной природы, извѣстныя свойства и группы свойствъ, которыя у ней общи съ другими вещами. Это реальное сходство (*consimilitudo*) во всѣхъ индивидуумахъ есть индифферентное (безразличное), и такимъ образомъ родъ содержится въ своемъ видѣ, видъ въ своихъ экземплярахъ — *indifferenter*. Главнымъ представителемъ этого направленія является Аделяръ Батскій (*Adélard*); однако у него были, по всей вѣроятности, и другіе представители, воззрѣнія которыхъ носили, можетъ быть, нѣсколько болѣе яркую номиналистическую окраску.

6. Но живымъ, всесторонне-дѣятельнымъ средоточіемъ спора объ общихъ понятіяхъ былъ Абелиаръ. Ученикъ и вмѣстѣ съ тѣмъ противникъ, какъ Росцеллина, такъ и Вильгельма Шампоссаго, онъ оспаривалъ номинализмъ и реализмъ при помощи другъ друга, и такъ какъ оружіе для своей полемики онъ беретъ то съ одной, то съ другой стороны, то его доводы неизбежно должны были встрѣтить весьма разнообразное отношеніе и оцѣнку. И однако основныя черты его воззрѣній ясны и выпуклы. Въ его полемикѣ противъ всѣхъ видовъ реализма мысль, что послѣдній неизбежно ведетъ къ пантеизму, появляется столь часто, что въ ней пельзя видѣть исключительно удобное орудіе борьбы, а скорѣе — выраженіе индивидуалистическаго убѣжденія, вполне понятнаго у столь энергичной, самонадѣянной, гордо полагающейся на себя личности. Но въ глубинѣ этой индивидуальности скрывалась ясная, сильная дѣятельность разума, съ оттѣнкомъ французской раціональности. Отсюда объясняется не менѣе сильная противоположность Абелияра къ сенсуалистическимъ наклонностямъ номинализма.

Общія понятія, какъ учитъ Абельяръ, не могутъ быть вещами, но столь же мало они могутъ считаться простыми словами. Слово (vox), какъ сочетаніе звуковъ, есть само по себѣ нѣчто частное; оно можетъ только косвеннымъ образомъ получить общее значеніе, а именно—становясь изреченіемъ (sermo). Такое употребленіе словъ для изреченій возможно при помощи пониманія (conceptus), которое изъ сравненія воспріятій узнаетъ, что можетъ быть по существу высказано (quod de pluribus natum est praedicari). Общее есть такимъ образомъ логическое изреченіе (сермонизмъ) или само понятіе (концептуализмъ). Но если общее, какъ таковое, состоитъ такимъ образомъ въ мышленіи и въ сужденіяхъ и въ возможныхъ только при ихъ посредствѣ изреченіяхъ, то этимъ оно еще вовсе не лишается отношеній къ абсолютной дѣйствительности. Общія понятія не могли бы быть тѣми необходимыми формами всякаго познанія, какими они являются въ дѣйствительности, если бы въ природѣ вещей не существовало ничего, чтѣ мы могли бы въ нихъ понимать и высказывать. И это общее есть равенство или подобіе (conformitas) существенныхъ свойствъ индивидуальныхъ субстанцій. Общее въ природѣ существуетъ, не какъ численная или субстанціальная тождественность, а какъ однородное разнообразіе, и только въ человѣческомъ мышленіи становится объединеннымъ понятіемъ, которое дѣлаетъ возможнымъ изреченіе. Это однородное разнообразіе индивидуумовъ Абельяръ объясняетъ тѣмъ, что Богъ создалъ міръ по первообразамъ, которые Онъ послѣ въ своемъ духѣ (Noys). Такимъ образомъ общія понятія существуютъ, по его мнѣнію, во-первыхъ, въ Богѣ, какъ conceptus mentis, передъ вещами, во-вторыхъ—въ вещахъ, какъ равенство существенныхъ признаковъ индивидуумовъ, въ третьихъ, — послѣ вещей въ человѣческомъ разсудкѣ, какъ его, добытыя сравнительнымъ мышленіемъ, понятія и изреченія.

Такъ соединяются въ Абельярѣ различныя идейныя направленія этого времени. Но онъ изложилъ отдѣльные элементы этого возрѣнія лишь въ случайной связи, отчасти въ полемикѣ, и въ разные періоды выдвигая болѣе ту или другую сторону; систематическаго рѣшенія проблемы онъ не далъ. По существу Абельяръ настолько уловилъ суть вопроса, что его взглядъ, выраженный въ воспринятой отъ арабскихъ философовъ (Авиценна) формулѣ: *universalia ante multiplicitatem, in multiplicitate et post multiplicitatem*, сдѣлался господствующимъ ученіемъ, что общимъ понятіямъ присуще значеніе передъ вещью по отношенію къ божественному духу, въ вещи—по отношенію къ природѣ и послѣ вещи—по отношенію къ человѣческому познанію. И такъ какъ Томасъ (Аквинскій) и Дунсъ Скотъ съ этимъ были въ общемъ согласны, то проблема общихъ понятій,

хотя она конечно не была разрѣшена этимъ¹⁾, на время была оставлена и снова возникла лишь съ возобновленіемъ номинализма (ср. § 27).

7. Но еще болѣе крупное значеніе, чѣмъ въ спорѣ объ общихъ понятіяхъ, Абельяръ пріобрѣтаетъ благодаря тому, что онъ во всей своей личности далъ типическое выраженіе тому значенію, которое получила примѣненная къ этому спору діалектика во всей духовной жизни того времени. Насколько это было возможно для его времени, Абельяръ былъ проповѣдникомъ свободной науки, пророкомъ вновь возникшаго влеченія къ собственному и самостоятельному познанію. Абельяръ (и вмѣстѣ съ нимъ Жильберъ) прежде всего рационалистъ: мышленіе является для него нормой истины. Діалектика имѣетъ задачей отличать истинное отъ ложнаго. Правда, онъ подчиняется сохраненному традиціей откровенію; но не потому, говоритъ онъ, вѣримъ мы божественнымъ откровеніямъ, что оно разумно. Діалектика, поэтому, имѣетъ у него не только задачу сдѣлать содержаніе вѣры понятнымъ для разума, которую приписывалъ ей Ансельмъ. Абельяръ требуетъ для діалектики сверхъ того критическаго права въ сомнительныхъ случаяхъ приходитъ къ самостоятельному рѣшенію. Такимъ образомъ въ сочиненіи „*Sic et non*“ онъ сопоставилъ въ цѣляхъ діалектическаго анализа взгляды отцовъ церкви, признавъ въ заключеніе достовѣрнымъ лишь доказуемое. Познающій разумъ является судьей различныхъ религій и въ его „Діалогѣ“, и если Абельяръ считаетъ христіанство идеальнымъ завершеніемъ исторіи религій, то у него въ то же время встрѣчаются выраженія, въ которыхъ онъ сводитъ содержаніе христіанства къ первоначальному нравственному закону, возстановленному Иисусомъ Христомъ во всей своей чистотѣ. Благодаря этой точкѣ зрѣнія, Абельяръ впервые пролагаетъ дорогу къ свободному взгляду на древность; онъ былъ поклонникомъ эллиновъ, какъ ни мало ему было о нихъ извѣстно; въ ихъ философахъ онъ видитъ христіанъ

¹⁾ Даже если проблему общихъ понятій свести къ вопросу о реальности родовыхъ понятій, какъ это дѣлала схоластика, проблема эта прошла въ дальѣйшемъ развитіи существенно новыя фазы и при современномъ состояніи науки не можетъ считаться окончательно разрѣшенной. Но влѣдъ за нею вырастаетъ болѣе сложный и болѣе общій вопросъ, какое метафизическое значеніе присуще тѣмъ общимъ опредѣленіямъ, познаніе которыхъ составляетъ цѣль всякой науки? Ср. Н. Lotze, *Logik* (1874) § 313—321. Поэтому тѣмъ современнымъ изслѣдователямъ, которые сдаютъ вопросъ объ общихъ понятіяхъ въ архивъ, или смотрятъ на споръ о нихъ, какъ на дѣтскую болѣзнь науки, пока они не будутъ въ состояніи съ полной точностью и ясностью отвѣтить, въ чемъ состоитъ метафизическая дѣйствительность и дѣятельность того, что они называютъ закономъ природы, все еще пельзя не сказать: *mutato nomine de te fabula narratur*. Ср. также O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (2 изд. 1880) 313 ff. 471 ff., и *Gedanken und Thatsachen* (1 Heft 1882) 89 ff.

до христіанства; онъ считаетъ людей, подобныхъ Сократу и Платону, вдохновленными свыше и спрашиваетъ при этомъ, не исходить ли отъ нихъ отчасти и религіозное ученіе. Христіанство представляется ему демократизированной філософіей грековъ.

Если бы кого-либо ввело въ сомнѣніе относительно этого значенія Абельяра, — болѣе яркаго съ религіозно- и культурно-исторической, чѣмъ съ філософской точки зрѣнія — то обстоятельство, что онъ, какъ и всѣ „просвѣтители“ среднихъ вѣковъ, былъ вѣрнымъ сыномъ церкви, то стоитъ лишь вспомнить о тѣхъ преслѣдованіяхъ, объектомъ которыхъ онъ сдѣлался. Въ самомъ дѣлѣ, его споръ съ Бернаромъ Клервосскимъ есть споръ знанія съ вѣрой, разума съ авторитетомъ, науки съ церковью. И хотя Абельяру въ концѣ концовъ не хватило силы и внутренней опоры для того, чтобы побѣдить въ этой борьбѣ, но, съ другой стороны, слѣдуетъ помнить, что наука, которую могло дать двѣнадцатое столѣтіе — независимо отъ внѣшняго могущества, прибрѣтеннаго въ то время церковью, — должна была подчиниться силѣ вѣры, сколь бы ни была сильна та личность, въ которой воплотилась наука. Ибо какими средствами для своего осуществленія располагалъ въ то время смѣлый и плодотворный постулатъ, что одно лишь, несвязанное никакими предвзятыми послылками, научное познаніе должно обусловливать вѣру? Такими средствами были лишь безсодержательныя правила діалектики, а то содержаніе, которымъ располагала въ то время наука, обязано было своимъ возникновеніемъ именно традиціи, противъ которой она возставала въ критикѣ разума. Этой наукѣ не хватало матеріальной силы для того, чтобы выполнить роль, къ которой она чувствовала призваніе; но она все же поставила себѣ задачу, которая, хотя наука въ то время и не была еще въ состояніи разрѣшить ее, не изгладилась изъ памяти народовъ.

При этомъ мы много слышимъ о шумной дѣятельности тѣхъ, которые все хотятъ изучать лишь „научнымъ образомъ“ („*rigi philosophi*“); со временъ Ансельма не прекращаются жалобы на возрастающій раціонализмъ времени, на нехорошихъ людей, которые вѣрятъ только тому, что они могутъ понять и доказать, на софистовъ, съ смѣлой ловкостью аргументирующихъ *pro* и *contra*, на „отрицателей“, превратившихся будто бы изъ раціоналистовъ въ матеріалистовъ и нигилистовъ: но до насъ не дошли даже имена этихъ людей, не говоря уже объ ученіяхъ. И именно этотъ недостатокъ собственнаго содержанія былъ причиной того, что діалектическое движеніе; главой котораго является Абельяръ, несмотря на всю горячность и на всю свою проникательность, осталось безрезультатнымъ.

§ 24. Дуализмъ тѣла и души.

По этимъ причинамъ становится понятнымъ, почему въ двѣнадцатомъ (и отчасти уже въ одиннадцатомъ вѣкѣ) мы находимъ сознание бесплодности діалектики столь же распространеннымъ, какъ и лихорадочное стремленіе достигнуть при ея посредствѣ истиннаго познанія. На ряду съ горячей жаждой знанія мы встрѣчаемъ въ это время и признаки разочарованія: не удовлетворяясь тонкостями діалектики, которая—даже въ лицѣ людей, подобныхъ Ансельму,—заявляла притязаніе раціонально изслѣдовать глубочайшія тайны вѣры, одни бросались отъ бесплодной теоріи въ практическую жизнь, въ водоворотъ времени и грохотъ событій, другіе—въ мистически-непостижимое созерцаніе, третьи, наконецъ, обращались къ дѣятельной работѣ эмпирическаго изслѣдованія. На ряду съ діалектикой развиваются и противоположныя теченія, какія могутъ возникнуть на почвѣ дѣятельности разсудка съ преобладающимъ логическимъ направленіемъ, и въ болѣе или менѣе тѣсномъ союзѣ они выступаютъ противъ діалектики; эти теченія—практика, мистика и эмпирія.

Отсюда возникало прежде всего своеобразно-одностороннее отношеніе къ научной традиціи. Аристотель, который былъ извѣстенъ только какъ отецъ формальной логики и какъ мастеръ діалектики, именно благодаря этому невѣжеству былъ возведенъ въ герои чисто разсудочнаго міросозерцанія и, какъ таковой, казался подозрительнымъ съ точки зрѣнія вѣры и церкви. Платона, наоборотъ, знали только отчасти въ качествѣ творца ученія объ идеяхъ (безсознательно фальсифицированнаго по неоплатоновскому образу), отчасти же, благодаря сохранившемуся „Тимею“, какъ основателя натуръ—философіи, теологическій основной характеръ которой встрѣчалъ у вѣрующихъ самыя горячія симпатіи. Если, поэтому, Гербертъ, увлеченный примѣромъ арабовъ, въ видѣ противовѣса самоувѣреннымъ пріемамъ діалектики, въ которой онъ передъ этимъ не особенно удачно дебютировалъ и самъ, рекомендовалъ изученіе природы, то это соотвѣтствовало его собственному, стремившемуся къ живой дѣятельности, характеру, но на сочувствіе онъ могъ рассчитывать лишь въ средѣ тѣхъ людей, которые, подобно ему, стремились къ расширенію фактическихъ знаній и ради этого—къ усвоенію античныхъ изслѣдованій. Такимъ образомъ здѣсь мы видимъ впервые, въ противоположность къ (аристотелевской) діалектикѣ, возвращеніе къ древности, какъ къ источнику фактическихъ знаній,—первый, слабый, полугуманистическій-полунатуралистическій ренессансъ, который стремится къ пріобрѣтенію познаній, имѣ-

ющихъ жизненное содержаніе. Ученикъ Герберта Фульбертъ (ум. въ 1029 г.) открылъ шартрскую школу, которая въ послѣдующее время сдѣлалась резиденціей сдружившагося съ изученіемъ природы платонизма: здѣсь учили братья Бернаръ и Теодорихъ Шартрскіе, здѣсь получилъ свое направленіе Вильгельмъ Коншскій. Въ ихъ сочиненіяхъ сильное вліяніе классической древности смѣшивается постоянно съ интересомъ къ живому познанію природы; это—одно изъ самыхъ своеобразныхъ теченій въ исторіи литературы. Платонъ и Аристотель помѣнялись ролями, послѣдній представляется идеаломъ абстрактной науки понятій, а первый—исходнымъ пунктомъ фактическаго изученія природы. То познаніе внѣшней дѣйствительности, которое мы встрѣчаемъ въ наукѣ этого періода, связывается съ именемъ Платона; поскольку въ названный періодъ существуетъ естествознаніе, оно является естествознаніемъ платониковъ, Бернара Шартрскаго, Вильгельма Коншскаго и ихъ сотоварищей.

Но это реалистическое направленіе, отличающее средневѣковыхъ платониковъ отъ высокопарной метафизики діалектиковъ, приняло еще другую, гораздо болѣе значительную форму. Не будучи еще въ состояніи добыть изъ внѣшняго опыта большіе результаты, чѣмъ можно было найти въ греческой научной литературѣ, эмпирическое теченіе среднихъ вѣковъ направилось къ изученію духовной жизни и развило всю энергію собственнаго наблюденія и провицательнаго анализа въ области внутренняго опыта, въ психологіи. Послѣдняя является той сферой научной дѣятельности, въ которой средніе вѣка достигли плодотворнѣйшихъ результатовъ. Опытъ практической жизни и утонченнаго благочестія, полный субстанціального содержанія, здѣсь былъ противопоставленъ логической игрѣ понятій.

1. Непосредственнымъ руководителемъ и въ этой области былъ Августинъ, психологическія воззрѣнія котораго имѣли тѣмъ болѣе вѣса, что, съ одной стороны, они, тѣсно переплетались съ религиознымъ убѣжденіемъ и что, съ другой стороны, аристотелевская психологія оставалась мало извѣстной. Августинъ же въ своей системѣ придерживался полнаго дуализма, съ точки зрѣнія котораго душа представлялась имматеріальной субстанціей, а человѣкъ—соединеніемъ двухъ субстанцій, тѣла и души. Именно потому онъ не могъ искать познанія души въ ея отношеніяхъ къ тѣлу и вполне сознательно сталъ на точку зрѣнія внутренняго опыта.

Добытый такимъ образомъ изъ метафизическихъ посылокъ, новый методологическій принципъ могъ быть примѣняемъ безпрепятственно, пока оставалась неизвѣстной монистическо-метафизическая психологія перипатетиковъ, и такое приложеніе этого метода бла-

гопріятствовалося настоятельнѣйшимъ образомъ тѣми потребностями, которыя привели средніе вѣка къ изученію психологіи. Вѣра искала самопознанія души ради ея спасенія, и это спасеніе было найдено именно въ той трансцендентной дѣятельности, при помощи которой душа, отрѣшаясь отъ тѣла, устремляется въ высшій міръ. Поэтому, проникнуть въ тайны внутренней жизни и освоиться съ психологіей стремились главнымъ образомъ мистики.

Важнѣе и въ философскомъ отношеніи значительнѣе отдѣльныхъ, часто весьма фантастическихъ и весьма спутанныхъ, ученій, затрагивавшихъ этотъ вопросъ, является фактъ, что, благодаря этому, дуализмъ чувственного и сверхчувственного міра былъ выраженъ съ полной рельефностью и послужилъ сильнымъ противовѣсомъ неоплатоническаго монизма. Но это метафизическое вліяніе онъ оказалъ только позднѣе; первоначально же онъ сдѣлался въ болѣе ограниченной формѣ антропологическаго дуализма души и тѣла исходнымъ пунктомъ психологіи, какъ науки внутренняго опыта.

Любопытно при этомъ то, что представителями этой психологіи въ смыслѣ „естествознанія внутренняго чувства“, какъ она была названа позднѣе, являются именно люди, добросовѣстно стремящіеся добыть изъ всего матеріала, находящагося въ ихъ распоряженіи, знаніе вѣшняго міра. Отвернувшись отъ діалектики, они ищутъ познанія эмпирически дѣйствительнаго, натуръ-философіи; но они раздѣляютъ ее на двѣ вполне обособленныя области: *Physica corporis* и *Physica animae*. При этомъ у платониковъ преобладаетъ склонность къ изученію вѣшней, у мистиковъ—къ изученію внутренней природы.

2. Характеристическимъ, существенно новымъ и плодотворнымъ признакомъ этой эмпирической психологіи слѣдуетъ считать стремленіе не только классифицировать душевную дѣятельность и душевныя состоянія, но точно также схватить живую связь ихъ и понять ихъ развитіе. Люди, принявшіеся за ея разработку, въ своихъ благочестивыхъ чувствахъ, въ своихъ порывахъ къ наслажденію божественной благодатью, видѣли внутреннія событія, исторію своей души, и имъ хотѣлось написать эту исторію. И если они для обозначенія отдѣльныхъ фактовъ исторіи души пользовались въ пестромъ чередованіи платоновскими, августиновскими и неоплатоновскими понятіями, то существеннымъ и рѣшающимъ остается все-таки то обстоятельство, что они попытались изобразить именно ходъ развитія внутренней жизни.

Немного труда доставилъ этимъ мистикамъ, не искавшимъ метафизики, такъ какъ метафизикой была для нихъ вѣра, ставшій впоследствии столь существеннымъ вопросомъ, какъ слѣдуетъ представлять себѣ эту двойственность тѣла и души. Такъ Гуго Сенъ

Викторъ сознавалъ, что хотя душа представляетъ низшую ступень нематеріальнаго міра, а человѣческое тѣло—вышую ступень міра матеріальнаго, они тѣмъ не менѣе столь противоположны другъ другу, что ихъ соединеніе (unio) остается непонятной загадкой; однако онъ полагаетъ, что именно въ этомъ Богъ показалъ и желалъ показать, что для него нѣтъ ничего невозможнаго. Въмѣсто того, чтобы діалектически размышлять объ этомъ, мистики дѣлаютъ этотъ дуализмъ своей посылкой для того, чтобы получить возможность изолировать душу для своего научнаго наблюденія и такимъ образомъ созерцать ея внутреннюю жизнь.

Но эта жизнь для мистики есть развитіе души въ Бога, и такимъ образомъ эта первая форма психологіи внутренняго чувства есть исторія спасенія индивидуума. Мистики смотрятъ на душу, какъ на чувство; они выводятъ развитіе жизненнаго процесса изъ чувствъ, и свою литературную виртуозность они выказываютъ именно въ изображеніи состояній и движеній чувства. И въ этомъ они опять-таки истинные послѣдователи Августина; при анализѣ описываемаго ими процесса они всегда отыскиваютъ побудительные мотивы воли, изслѣдуютъ ея настроенія, благодаря которымъ вѣра обуславливаетъ возникновеніе познанія, и въ концѣ концовъ высшей ступеню развитія души они признаютъ мистическое созерцаніе Бога, отождествляемое ими съ любовью. Такъ поступаютъ, по крайней мѣрѣ, оба вполне проникнутые духомъ науки викторинца, Гуго и Ричардъ, тогда какъ Бернаръ Клервоскій болѣе выдвигаетъ практическій моментъ воли. Послѣдній неутомимо преслѣдуетъ пробудившееся въ его время, свободно проявляющееся, чистое стремленіе къ знанію ради самаго знанія, какъ стремленіе языческое, и однако послѣдней изъ двѣнадцати ступеней смиренія для него тоже является тотъ экстазъ обожествленія, при которомъ индивидуумъ поглощается вѣчнымъ существомъ, „подобно каплѣ воды въ ведрѣ вина“.

Психологія познанія конструируется викторинцами тоже по августиновской схемѣ. Человѣку даны три ока, тѣлесное для того, чтобы познавать матеріальный міръ, око разума, чтобы познавать самого себя въ глубинѣ своей души, и созерцательное око—для познанія духовнаго міра и божества. Если, поэтому, по ученію Гуго *cogitatio, meditatio et contemplatio* суть три ступени интеллектуальной дѣятельности, то интересно и характеристично для самой его личности, что онъ въ столь значительной мѣрѣ допускаетъ содѣйствіе силы воображенія (*imaginatio*) во всѣхъ видахъ познанія. Созерцаніе (*contemplatio*) есть тоже *visio intellectualis*, духовное зрѣніе, которое одно только улавливаетъ въ истинномъ видѣ высшую истину, тогда какъ мышленіе къ этому неспособно.

Такъ переплетаются въ сочиненіяхъ викторинцевъ старое и новое: къ тонкимъ наблюденіямъ и изящнымъ изображеніямъ психическихъ функцій примѣшиваются у нихъ фантазіи мистическаго восторга. Несомнѣнно, методу самонаблюденія и здѣсь угрожаетъ опасность выродиться въ бесплодный энтузіазмъ, но, съ другой стороны, онъ даетъ не мало самостоятельныхъ результатовъ; онъ подготавливаетъ почву для будущаго изслѣдованія и, что важнѣе всего, онъ отграничиваетъ сферу, въ которой развилась новѣйшая психологія.

3. Эта новая наука внутренняго опыта получила поддержку и содѣйствіе съ совершенно чуждой ей стороны: ей послужилъ въ пользу косвенный, но, тѣмъ не менѣе, важный результатъ спора объ общихъ понятіяхъ. Если номинализмъ и концептуализмъ отрицали самостоятельное существованіе общихъ понятій и объявляли всѣ роды и виды субъективными созданіями познающаго духа, то имъ необходимо было объяснить возникновеніе этихъ общихъ представленій въ душѣ человѣка. Такимъ образомъ имъ пришлось обратиться къ эмпирическому изученію развитія представленій, и они дали утонченной поэзіи мистиковъ хотя и трезвое, но тѣмъ болѣе желательное дополненіе. Ибо именно потому, что здѣсь дѣло было въ объясненіи происхожденія чисто субъективныхъ идей, которыя признавались продуктами развитія человѣка во времени, такое изслѣдованіе не могло не служить къ развитію психологіи внутренняго опыта.

Уже вышеупомянутое положеніе крайняго номинализма (стр. 274) дало противникамъ его поводъ затронуть отношеніе слова къ идеѣ и привело Абеяра къ тщательному разсмотрѣнію той роли, которая принадлежитъ въ развитіи идей языку. Вслѣдствіе этого былъ снова поднятъ вопросъ о значеніи знаковъ и наименованій въ движеніи представленій. Еще глубже въ сердце теоретической психологіи вело изслѣдованіе вопроса о необходимой взаимозависимости между интеллектомъ и воспріятіемъ, какое мы встрѣчаемъ въ сочиненіи *De intellectibus*. Здѣсь указывается, что чувство входитъ въ комбинирующее его съ другими чувствами воображеніе (*imaginatio*) лишь въ видѣ спутаннаго представленія (*Confusa conceptio*) и остается въ воображеніи, которое можетъ его воспроизводить; здѣсь устанавливается также, что разумъ перерабатываетъ этотъ разнообразный матеріалъ постепенно (*discursiv*) въ понятія и сужденія, и что только по выполненіи всѣхъ этихъ условій возникаютъ мнѣніе, вѣра и знаніе, причемъ интеллектъ познаетъ предметъ въ моментальномъ умозрѣніи (*intuitiv*).

Подобнымъ же образомъ изобразилъ процессъ психическаго развитія Іоаннъ Салисбуръ; у него всего сильнѣе проявляется свой-

ственная августиновскому возрѣвію на душу тенденція рассматри-
вать различныя формы дѣятельности, не какъ расположенныя другъ
около друга или одно надъ другимъ, наслоенія, а какъ содержа-
щіяся одно въ другомъ функціональныя проявленія одного и того
же живого цѣлага. Онъ видитъ уже въ ощущеніи и еще въ боль-
шей мѣрѣ въ интуиціи одновременно и актъ сужденія; для сое-
диненія же вновь возникающихъ ощущеній съ воспроизводимыми
воображеніемъ служатъ чувства (*passiones*) страха и надежды. Такъ
развивается изъ воображенія, какъ основного психического состоя-
нія, двойной рядъ дѣятельности сознания: въ теоретическомъ от-
ношеніи прежде всего — мнѣніе, въ результатъ сравненія мнѣній —
знаніе, равно какъ и, находящееся подъ вліяніемъ мудрости (*pru-
dentia*), разумное убѣжденіе (*ratio*), и въ результатъ стремленія къ
безмятежной мудрости (*sapientia*), наконецъ, — созерцательное позна-
ніе интеллекта; въ практическомъ же отношеніи — чувство доволь-
ства и неудовольствія со всѣми ихъ развѣтвленіями въ измѣняю-
щихся жизненныхъ состояніяхъ.

Такимъ образомъ у Іоанна формулируется въ зачаточномъ
видѣ вся программа позднѣйшей психологіи ассоціаціи представле-
ній, руководителями которой слѣлались его компатріоты. И не
только въ проблемахъ, но точно также и въ разработкѣ ихъ, онъ
можетъ считаться образцомъ. Онъ далекъ отъ беспочвенныхъ тон-
костей діалектики; преслѣдуя практическія цѣли знанія, онъ лишь
стремится разобратъся въ томъ мірѣ, въ которомъ живетъ чело-
вѣкъ, и прежде всего въ реальной внутренней жизни человѣка;
онъ вноситъ въ философію свѣтскую утопченность и свободу духа,
которая въ тѣ времена встрѣчается не часто. Это объясняется у
него въ значительной степени присутствіемъ развитого вкуса и
здороваго свѣтскаго разсудка, изощренныхъ благодаря классиче-
скимъ занятіямъ, и въ этомъ его компатріоты опять-таки безъ
вреда для себя послѣдовали за нимъ. Онъ является предшествен-
никомъ англійскаго просвѣщенія, точно такъ же, какъ Абельяръ былъ
предшественникомъ французскаго.

4. Своеобразное проявленіе этого признанія противоположности
внѣшняго и внутренняго и этого перенесенія научнаго принципа
во внутреннюю жизнь представляетъ, наконецъ, и этика Абельяра.
Уже по своему заглавію (*Scito te ipsum*) она заявляетъ себя уче-
ніемъ, основывающимся на внутреннемъ опытѣ, и значеніе ея со-
стоитъ именно въ томъ, что она въ первый разъ трактуетъ снова
объ этикѣ, какъ особой философской дисциплинѣ, и отрѣшаетъ ее
отъ догматико-метафизическихъ стремленій. И это несмотря на
то, что она тоже исходитъ изъ христіанскаго сознания грѣховности,
какъ изъ фундаментальнаго факта. Но это обстоятельство не мѣ-

шаетъ ей перейти немедленно въ глубину внутренней жизни. Добро и зло, учитъ она, состоятъ не во внѣшнихъ поступкахъ, а въ ихъ внутреннихъ причинахъ. Добро и зло заключаются даже не въ мысляхъ (*suggestio*), не въ чувствахъ и не въ влеченіяхъ (*delectatio*), предшествующихъ рѣшенію воли, а исключительно въ этомъ рѣшеніи (*consensus*). Ибо наклонность къ добру или злу (*voluntas*), обуславливаемая природой и отчасти тѣлесной конституціей, сама по себѣ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, не можетъ быть названа ни добромъ, ни зломъ. Порокъ (*vitium*) — къ пороку сводитъ Абельяръ прирожденный грѣхъ — только благодаря рѣшенію (*consensus*) становится грѣхомъ (*peccatum*). Но разъ оно сдѣлано, то вмѣстѣ съ нимъ и грѣхъ вполне находится на лицо, и физическій поступокъ со своими внѣшними послѣдствіями этически не прибавляетъ къ нему ничего.

Такимъ образомъ сущность нравственности переносится Абельяромъ исключительно въ волевое рѣшеніе (*animi intentio*). Но въ чемъ же заключается норма, по которой это рѣшеніе можетъ быть охарактеризовано добрымъ или дурнымъ? Абельяръ и въ этомъ случаѣ отказывается отъ всякаго внѣшняго и объективнаго опредѣленія въ формѣ закона: норму оцѣнки онъ видитъ исключительно во внутренней сторонѣ индивидуальнаго рѣшенія, она состоитъ именно въ согласіи или несогласіи съ совѣстью (*conscientia*). Хорошимъ является всякій поступокъ, который согласуется съ собственнымъ убѣжденіемъ рѣшающагося; дурнымъ представляется лишь поступокъ, противорѣчащій этому убѣженію.

И что такое совѣсть? Въ тѣхъ случаяхъ, когда Абельяръ выступаетъ въ качествѣ философа, діалектика раціоналиста, онъ признаетъ ее (по примѣру Цицерона) естественнымъ нравственнымъ закономъ, который присущъ всемъ людямъ, хотя и не въ одинаковой степени познается ими, и который, какъ былъ убѣжденъ Абельяръ, послѣ своего затемненія грѣхомъ и слабостью въ полной ясности былъ восстановленъ въ христіанской религіи (ср. выше § 23, 7). Этотъ естественный законъ (*lex naturalis*) для богослова представляется тождественнымъ съ волею Бога. Слѣдовать совѣсти, значить, поѣтому, повиноваться Богу, поступать противъ совѣсти — значить презирать Бога. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда содержаніе естественнаго нравственнаго закона становится сколько-нибудь сомнительнымъ, индивидууму остается только поступать по своей совѣсти, т.-е. руководствуясь своимъ пониманіемъ божественной заповѣди.

Эта этика образа мыслей, проповѣдывавшаяся главой діалектиковъ и перипатетиковъ, представляетъ собою развитіе августиновскихъ принциповъ самоуглубленія и индивидуализма воли; развившись

изъ системы великаго церковнаго учителя, она вышла за предѣлы этой системы и оказала благодѣтельное вліяніе на послѣдующее время.

ГЛАВА II. ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ.

(Приблизительно съ 1200 г.).

Karl Werner, *Der hl. Thomas v. Aquino*. 1858.

— — *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. 3 Bde. 1881 сл.

Потребность въ фактическихъ познаніяхъ, овладѣвшая западной наукой, когда прошелъ первый пылъ увлеченія діалектикой, скоро нашла себѣ неожиданное удовлетвореніе. Соприкосновеніе съ восточной культурой, сначала побѣдоносно противившейся напору крестовыхъ походовъ, открыло народамъ Европы новые міры духовной жизни. Арабская и вслѣдъ за нею еврейская наука ¹⁾

¹⁾ Авторъ считаетъ своею обязанностью, но точно также и своимъ правомъ, отказаться отъ самостоятельной характеристики арабской и еврейской философіи среднихъ вѣковъ: — обязанностью потому, что значительная часть первоисточниковъ для него недоступна и онъ долженъ былъ бы ограничиться данными, взятыми изъ вторыхъ рукъ; и правомъ — по той причинѣ, что все то, что изъ этой обширной литературы имѣло плодотворное вліяніе на европейскую науку — лишь о такихъ элементахъ въ этой характеристикѣ общепилософскаго развитія и могла бы быть рѣчь, — за ничтожными исключеніями представляетъ духовную собственность древности, греческой и эллинистической философіи. Поэтому здѣсь слѣдуетъ лишь сжать

Обзоръ арабской и еврейской философіи въ средніе вѣка.

Что касается литературы этого, интереснаго болѣе съ историко-литературной, чѣмъ съ философской стороны, но все еще не вполне изслѣдованнаго, періода, который и до сихъ поръ не получилъ общей компетентной характеристики, то мы укажемъ на слѣдующія сочиненія;

Mohammed al Schahrestani, *Geschichte der religiösen und philosophischen Secten bei den Arabern* (deutsch v. Haarbrücker, Halle, 1850 f.). — A. Schmolders, *Documenta philosophiae Arabum* (Bonn, 1836) и *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, 1842). — Fr. Dieterici, *Die Philosophie der Ar. im zehnten Jahrhundert* (8 Hefte, Leipzig, 1865 — 76). — Ср. также v. Hammer Purgstall, *Geschichte der arabischen Litteratur*.

S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859) и его статьи объ отдѣльныхъ философахъ въ *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Eisler, *Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters* (3 Bde. Wien. 1870 — 84). — M. Joël, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (1876). — J. Spiegler, *Geschichte der Philosophie des Judenthums* (1890). Ср. также Fürst, *Bibliotheca Judaica* и исторіи еврейскаго народа Греца и Гейгера.

Какъ ни были тѣсны отношенія между философіей и религіозными интересами обоихъ семитическихъ культурныхъ народовъ, арабская наука обязана тѣмъ не менѣе своимъ своеобразнымъ характеромъ тому обстоятельству, что ея

проникли въ Парижъ. Эта наука сохранила ученіе греческаго мышленія и знанія въ болѣе непосредственномъ и полномъ видѣ, чѣмъ монастыри запада. Багдадъ и Кордова сдѣлались болѣе обширными и богатыми центрами научнаго преданія, чѣмъ Римъ и Иоркъ. Но и они располагали немного болѣе крупнымъ запасомъ новыхъ свѣдѣній, чѣмъ послѣдніе. По отношенію къ собственно принципиальнымъ идеямъ восточная философія среднихъ вѣковъ даже еще бѣднѣе европейской. Превосходство оставалось на

творцами и представителями въ большинствѣ случаевъ были не духовные, какъ на западѣ, а врачи (ср. F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*. Göttingen. 1840). Такимъ образомъ изученіе античной медицины и естествознанія шло рука объ руку съ изученіемъ философіи. Гиппократъ и Галенъ были столь же часто переводимы и столь же читаемы, какъ Платонъ, Аристотель и неоплатоники. Поэтому въ арабской метафизикѣ противобѣсомъ въ діалектикѣ всегда являлась натуръ-философія. Несмотря на то, что это обстоятельство должно было дать научному мышленію болѣе широкую основу, самостоятельныя изслѣдованія арабовъ въ области естествознанія и медицины особеннаго значенія не имѣютъ. Арабская наука среднихъ вѣковъ тоже представляетъ собою ученую традицію. Знанія, которыя арабы могли передать, исходили главнымъ образомъ изъ греческихъ книгъ. Въ самостоятельныхъ работахъ арабовъ не получили существеннаго расширенія и опыты науки; болѣе самостоятельное значеніе ихъ научная дѣятельность имѣетъ лишь въ нѣкоторыхъ специальныхъ областяхъ, какъ, напр., въ химіи и минералогіи, и въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ медицины, напр., въ физиологіи. Въ методѣ же и въ принципиальныхъ воззрѣніяхъ, во всей системѣ философскихъ понятій они находятся, насколько мы можемъ судить по имѣющимся у насъ свѣдѣніямъ, подъ двойнымъ вліяніемъ аристотелизма и неоплатонизма. (Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ евреяхъ). Нельзя точно также утверждать, что въ усвоеніи этого материала сказываются національныя особенности. Все это научное образованіе привито арабамъ искусственно, не приобрѣло прочныхъ корней, и послѣ короткаго расцвѣта оно снова увядаетъ. Въ исторіи науки миссія арабовъ ограничивается тѣмъ, что они вернули развитію западнаго духа непрерывность, которая временно была утрачена имъ.

По существу дѣла усвоеніе античной науки арабами совершилось въ обратномъ порядкѣ. Началомъ его послужило ознакомленіе съ не исчезнувшимъ еще въ своей сирийской формѣ и симпатичнымъ для вѣрующихъ по своей религіозной окраскѣ неоплатонизмомъ; затѣмъ перешли къ болѣе значительнымъ источникамъ; но результатомъ подобной послѣдовательности было то, что на Аристотеля и Платона стали смотрѣть сквозь очки Плотина и Прокла. Во время господства Абассидовъ, въ особенности въ царствованіе покровительствовавшаго наукѣ халифа Аль-мамуна (въ началѣ IX вѣка), Багдадъ былъ центромъ оживленной научной дѣятельности: неоплатоники, лучшіе комментаторы, почти всѣ учебники Аристотеля, Республика, Законы и Тимей Платона были извѣстны въ переводахъ.

Первые болѣе или менѣе опредѣленно очерченные представители арабской науки, Алькенди (умеръ около 870 г.) и Альфараби (ум. въ 950 г.) въ своихъ ученіяхъ мало отличаются отъ неоплатоническихъ комментаторовъ Аристотеля. Болѣе крупное самостоятельное значеніе имѣлъ Авиценна (Ибнъ Сина, 980 — 1037), „Кавонъ“ котораго сдѣлался настольной книгой средневѣковой медицины; какъ на западѣ, такъ и на востокѣ, онъ оказалъ могучее вліяніе также и своими философскими сочиненіями (въ особенности „Метафизикой“ и „Логикой“). Его уче-

сторонѣ востока лишь относительно количества и обширности традицій, объема ученаго матеріала и обилія реальныхъ познаній, но и эти сокровища теперь тоже перешли въ обладаніе христіанскихъ народовъ.

Въ философскомъ отношеніи важнѣе всего при этомъ то, что парижская наука ознакомилась не только со всей логикой Аристотеля, но точно также и со всѣми матеріальными частями его философіи. Эта „новая логика“ придала умирающей діалектикѣ свѣжія силы, и если за раціональную разработку религіознаго міра не снова приближается къ аристотелизму и изъ всѣхъ арабскихъ ученій всего ближе къ послѣднему.

Однако магометанское духовенство смотрѣло на распространеніе этихъ философскихъ воззрѣній очень косо, и какъ самъ Авиценна, такъ и научное движеніе, подверглись уже въ X столѣтіи столь сильнымъ преслѣдованіямъ, что оно должно было укрыться въ тайное сообщество „честныхъ братьевъ“. Послѣдніе изложили въ рядѣ сочиненій весьма значительное количество тогдашнихъ знаній, но у нихъ обнаруживается, повидимому, болѣе сильная наклонность къ неоплатонизму, чѣмъ у Авиценны.

Изъ литературныхъ произведеній противниковъ извѣстна, съ одной стороны, причудливая метафизика ортодоксальной Мотекаллемины, которая, въ противоположность къ аристотелевско-платоновскому воззрѣнію на существованіе въ явленіяхъ природы жизненнаго единства, исходитъ изъ идеи всеобъемлющей причинности Бога и, въ поискахъ выхода изъ своей метафизической безпомощности, прибѣгаетъ къ искаженному атомизму; съ другой стороны въ сочиненіяхъ Альгазеля (1059 -- 1111, *Destructio philosophorum*) мы встрѣчаемъ скептическо-мистическое разложеніе философіи.

Эти тенденціи тѣмъ легче могли одержать побѣду, чѣмъ быстрѣе совершался духовный упадокъ магометанскаго міра, послѣ короткаго подъема. Продолженіе арабской науки слѣдуетъ искать въ Андалузій, гдѣ процвѣтала нѣкоторое время магометанская культура. Здѣсь въ болѣе свободныхъ условіяхъ философія выработала энергичный натурализмъ, носившій сильный неоплатоническій отгѣнокъ.

Характерное изложеніе ученія о познаніи, котораго придерживалась эта философія, мы встрѣчаемъ въ „Наставленіи одинокаго“ Авемпаса (ум. въ 1138 г.); аналогичныя идеи развиваются у Абубакра (Ибнъ Тофанль, ум. въ 1185 г.) въ интересномъ сопоставленіи естественной религіи съ религіей положительной. Философскій романъ послѣдняго „Живущій, сынъ бодрствующаго“ изображающій интеллектуальное развитіе человѣка, уединеннаго на необитаемомъ островѣ отъ всякаго историческо-культурнаго сообщества, изданъ въ латинскомъ переводѣ Роскокомъ подъ названіемъ *Philosophus autodidactus* (Oxford, 1671 и 1700 — менѣе, чѣмъ за двадцать лѣтъ до Робинзона Крузе!) и въ нѣмецкомъ переводѣ — *Eichhorn*омъ (*Der Naturmensch*, 1783).

Но значительнѣйшимъ и во всякомъ случаѣ самостоятельнѣйшимъ между арабскими мыслителями является Аверроэсъ (родился въ 1126 году въ Кордовѣ, нѣкоторое время былъ судьей и потомъ придворнымъ врачомъ халифа; позднѣе, вслѣдствіе религіозныхъ преслѣдованій, онъ былъ изгнанъ въ Марокко; ум. въ 1198 г.). Онъ снабдилъ почти всѣ сочиненія Аристотеля, котораго онъ считалъ высшимъ учителемъ истины, парафразами и комментаріями (напеч. въ старыхъ изд. Аристотеля). Изъ его собственныхъ сочиненій (Венеція, 1553, нѣкоторыя

воззрѣнія принялись теперь съ новой энергіей и болѣе зрѣлой техникой мышленія, то съ другой стороны теперь явился необозримый матеріалъ знанія, требовавшій подчиненія и обработки въ духѣ метафизическо-религіозныхъ принциповъ.

Средневѣковое мышленіе оказалось вполне на высотѣ этой задачи и разрѣшило ее подъ обаяніемъ того блестящаго періода развитія папства, который былъ открытъ папой Иннокентіемъ III. Неоплатоническо-арабскій аристотелизмъ, первоначально, повидимому, подкрѣплавшій своими натуралистическими

существуютъ лишь въ еврейскомъ переводѣ) слѣдуетъ упомянуть объ опроверженіи Альгаселя, *Destructio destructionis*. Два его изслѣдованія объ отношеніи философіи къ богословію изд. въ нѣм. пер. Müller'a (1875). Ср. E. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, 3-е изд. 1869.

Съ изгнаніемъ арабовъ изъ Испаніи теряются и слѣды ихъ философской дѣятельности.

Еврейская средневѣковая наука является преимущественно спутницей арабской и находится въ зависимости отъ нея. Исключеніе представляетъ только Кабала, фантастическое тайное ученіе, основы котораго (позднѣе не разъ подвергавшіяся переработкѣ) обнаруживаютъ своеобразное сочетаніе восточной мифологіи съ идеями эллинистической науки и возникли въ одно время и изъ того же религіозно-возбужденнаго круга представленій смѣшенія религій, какъ и христіанскій гностицизмъ. Ср. A. Franck, *Système de la Kabbale* (Paris, 1842; нѣм. переводъ Jellineck, 1844). Н. Joël, *Die Religionsphilosophie des Sohar* (Leipzig, 1849). Напротивъ того главныя произведенія еврейской философіи—что весьма характерно—записаны на арабскомъ языкѣ и только сравнительно поздно были переведены на еврейскій.

Родственна раннему арабскому аристотелизму и еще болѣе свободомыслиющимъ магометанскимъ богословамъ, такъ-называемымъ мугазилитамъ, книга Сааджи Фаджуми (ум. въ 942 году) „О религіяхъ и философіяхъ“, которая представляетъ собою аналогію еврейской догмы. Неоплатоническое теченіе воплощается въ Авицебронѣ (Ибнъ Гебироль, испанскій еврей XI вѣка, сочиненіе котораго *Fons vitae* дошло до насъ въ еврейской и латинской обработкахъ. Значительнѣйшимъ еврейскимъ философомъ среднихъ вѣковъ считается Моисей Маймонидъ (1135—1204), принадлежавшій по своему ученію и образованію къ той фазѣ арабской наукѣ, центромъ которой является Аверроесъ. Его главное сочиненіе: „Наставникъ колеблющихся“ (*Doctor perplexorum*), изд. по-арабски и по-французски, съ комментаріями Munk'a (3 тома. Paris, 1856—66). Еще ближе примыкаетъ къ Аверроесу Герсонидъ (Леви бенъ Герсонъ, 1288—1344).

Благодаря своимъ обширнымъ торговымъ сношеніямъ, евреи посредствомъ переводовъ и распространенія сочиненій восточныхъ философовъ всего болѣе содѣйствовали проникновенію ихъ на западъ; особенно важное значеніе имѣло посредничество еврейскихъ школъ южной Франціи въ XIII и XIV вѣкѣ.

Къ арабско-еврейской литературѣ, воспринятой около 1200 г. христіанской наукой, принадлежитъ, наконецъ, рядъ псевдонимныхъ и анонимныхъ сочиненій, которыя возникли въ послѣдній періодъ неоплатонизма, а отчасти можетъ быть и еще позже; въ томъ числѣ главнымъ образомъ „Теологія Аристотеля“ (на арабскомъ и нѣм. яз., изд. Dieterici, 1882—83) и *Liber de causis* (*De essentia purae bonitatis*), сокращеніе приписываемаго Проклу *στοχαστικὴ θεολογική*; по-арабски, латински и нѣм., изд. O. Bardenhewer (1882).

выводами рационалистическую смѣлость діалектики, былъ съ замѣчательной быстротой приспособленъ для потребностей церковной системы. Конечно это было возможно только потому, что въ этой вполне систематической разработкѣ согласной съ учениемъ вѣры философіи интеллектуалистическіе и сродные неоплатонизму элементы августиновскаго мышленія получили рѣшительный перевѣсъ. Такимъ образомъ безъ творческаго вліянія какого-либо новаго философскаго принципа, вслѣдствіе одного стремленія къ созданію системы, произошло величественнѣйшее сліяніе всемірно-историческихъ идейныхъ массъ, какое только видѣла исторія. Его духовнымъ отцомъ является Альбертъ Болльштетскій; своей всесторонней органической разработкой, своей литературной кодификаціей и вмѣстѣ съ тѣмъ своей исторической формой оно обязано Томасу Аквинскому, а поэтическое изображеніе далъ ему Данте въ своей „Божественной комедіи“.

Но какъ только эллинистическая и христіанская наука, повидимому, были приведены въ полную гармонію, въ томизмѣ тотчасъ же обнаружилась ихъ основная противоположность. Подъ вліяніемъ арабскихъ доктринъ пантеизмъ, содержащійся въ логическихъ выводахъ реализма, достигъ широкаго развитія, и непосредственно вслѣдъ за Томасомъ его сотоварищъ по ордену, мастеръ Эккартъ, разработалъ схоластическій интеллектуализмъ въ чуждую ученію церкви идеалистическую мистику.

Поэтому понятно, что и томизмъ натолкнулся на противодействие платоновско-августиновскаго направленія, которое, хотя и охотно воспринимало расширившееся познаніе природы и пополненіе логическаго аппарата, но отрицало интеллектуалистическую метафизику и тѣмъ энергичнѣе разрабатывало противоположныя стороны августинизма.

Полной силы это направленіе достигло въ лицѣ проницательнѣйшаго и глубочайшаго мыслителя христіанскаго средневѣковья, Дунса Скота, который впервые разработалъ философію воли, заключающуюся въ зачаточномъ состояніи въ августиновской системѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ далъ метафизическій толчекъ къ полному измѣненію стремленій философскаго мышленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ подготовленное эллинистической философіей сліяніе религіознаго и научнаго интереса начинаетъ разлагаться.

Къ одинаковому результату вело съ еще большей настоятельностью возстановленіе номинализма, къ которому направилось духовное движеніе послѣдняго періода среднихъ вѣковъ, принявъ чрезвычайно любопытную форму. Вновь получившая господство и нашедшая выраженіе въ многочисленныхъ спорахъ діалектика превратила въ своихъ логическихъ учебникахъ аристотелевско-стоическій

схематизмъ — въ особенности съ его грамматической стороны — въ теорію, которая соединила ученіе о заключеніи и сужденіи съ воззрѣніемъ на понятія (*termini*), какъ на субъективные знаки реально-существующихъ отдѣльныхъ вещей. У Вильгельма Оккама этотъ терминизмъ соединялся съ натуралистическими тенденціями арабско-аристотелевской теоріи познанія и приводилъ къ отрицанію реализма, поддерживавшагося какъ Томасомъ, такъ и Дунсомъ Скотомъ. Въ соединеніи съ августиновскимъ ученіемъ о волѣ терминизмъ становился ярко выраженнымъ индивидуализмомъ, въ сочетаніи съ начатками эмпирической психологіи онъ превращался въ особый видъ идеализма внутренняго опыта, и вмѣстѣ съ приобретающимъ все большее и большее значеніе естествознаніемъ — сливался въ эмпиризмъ: такимъ образомъ подъ схоластической оболочкой развиваются зародыши новаго мышленія.

Безуспѣшно въ этомъ чрезвычайно пестромъ движеніи пытались нѣкоторые создать раціональную систему религіозной метафизики. Напрасно столь крупный философъ, какъ Николай Кузанскій, пробовалъ соединить всѣ эти элементы новой свѣтской науки подъ властью полусхоластическаго и полумистическаго интеллектуализма: эти элементы именно въ его системѣ оказали сильнѣйшее вліяніе на будущее.

Рецепція Аристотеля (о которой см. цитированное на стр. 251 сочиненіе A. Jourdain'a) совершилась въ теченіе столѣтія между 1150 и 1250 г. Она началась ознакомленіемъ съ неизвѣстною до тѣхъ поръ частью „Органона“ (*vetus — nova logica*); затѣмъ очередь перешла къ метафизическимъ, физическимъ и этическимъ книгамъ, въ сопровожденіи арабскихъ комментаріевъ. Церковь неохотно допустила новую логику, хотя діалектика приобрѣтала вслѣдствіе этого новую силу; но скоро она убѣдилась, что новый методъ, введенный съ помощью силлогистики, оказался полезнымъ для изложенія ея собственнаго ученія.

Этотъ, въ собственномъ смыслѣ слова схоластическій, методъ состоитъ въ томъ, что являющійся объектомъ изслѣдованія текстъ при помощи раздѣленія и разъясненія разлагается на нѣсколько положеній. Соотвѣтственно этимъ послѣднимъ выставляется рядъ вопросовъ и указываются возможные отвѣты. Наконецъ, приводимые для обоснованія и для опроверженія этихъ отвѣтовъ аргументы излагаются въ формѣ ряда умозаключеній, изъ которыхъ вытекаетъ окончательный выводъ.

Эту схему впервые примѣнили въ своей *Summa universae theologiae* Александръ Гельскій (ум. въ 1245 году), воспользовавшійся ею съ виртуозностью, далеко опередившей по богатству матеріала, ясности изложенія и опредѣленности выводовъ всѣ предшествовавшія работы суммистовъ, да, пожалуй, не превзойденной и впоследствии. Аналогичную методологическую реформу совершили Винцентъ Бовз (*Vincentius Bellovacensis*, ум. въ 1265 г.) въ своемъ *Speculum quadruplex*, гдѣ разработаны реально-энциклопедическій матеріалъ, и Іоаннъ Фиданца, по прозванію Бонавентура (1221 — 1274) въ примѣненіи къ ученіямъ мистики, въ особенности викторинской. Среди сочиненій послѣдняго характерно особенно *Reductio artium ad theologiam*. Cp. K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des B.* (Wien, 1876).

Значительно холоднѣе церковь отнеслась къ метафизикѣ и физикѣ Аристотеля и именно потому, что послѣдняя первоначально проникла въ тѣсномъ объединеніи съ аверроизмомъ, превратившимъ утвердившуюся со временъ Скота Эригены мистику въ открытый пантеизмъ. Представителями его около 1200 года являются Амальрихъ изъ Бены (у Шартра) и Давидъ изъ Динана, объ ученіяхъ которыхъ мы знаемъ только по отзывамъ позднѣйшихъ авторовъ, въ особенности Альберта и Томаса. Въ связи съ распространенной, подвергнутой Латеранскимъ соборомъ 1215 г. преслѣдованію огнемъ и мечемъ, сектой амальриканцевъ находится „Вѣчное евангеліе“ Іоахима Флориса.

Осужденіе, которому подвергся аверронскій пансихизмъ (ср. § 27), отразилось и на Аристотелѣ. Уничтоженіе связи между этими обоими ученіями и реабилитация перипатетизма въ глазахъ духовной власти составляетъ заслугу нищенствующихъ орденовъ доминиканцевъ и францисканцевъ. Въ упорной борьбѣ, шансы которой часто перевѣшивались то въ одну, то въ другую сторону, они добились учрежденія двухъ кафедръ аристотелевской философіи въ парижскомъ университетѣ и, наконецъ, включенія ихъ въ факультетъ (ср. Kaufmann, *Geschichte der Universitäten*. I, 275 ff). Послѣ этой побѣды имя Аристотеля вскорѣ приобрѣло значеніе высшаго философскаго авторитета; онъ считался предшественникомъ Христа по отношенію къ природѣ, предшественникомъ Іоанна Крестителя по отношенію къ благодати. Въ глазахъ христіанской науки (точно также, какъ въ глазахъ Аверроеса) Аристотель былъ до такой степени воплощеніемъ научной истины, что въ послѣдующей литературѣ онъ часто цитируется просто въ качествѣ „философа“.

Ученіе доминиканцевъ, остающееся до сихъ поръ официальной философіей католической церкви, создано Альбертомъ и Томасомъ.

Альбертъ Болльштедтскій (Albertus Magnus), род. въ 1193 г. въ Лаунгенѣ (въ Швабін), учился въ Падуѣ и Болоньѣ, былъ преподавателемъ въ Кельнѣ и Парижѣ, затѣмъ сдѣлался епископомъ въ Регенсбургѣ и ум. въ 1280 году въ Кельнѣ. Его сочиненія представляютъ собою главнымъ образомъ парафразы и комментаріи къ Аристотелю; самостоятельное значеніе, кромѣ его *Summa*, имѣетъ въ особенности составленная имъ ботаника (*De vegetabilibus libri*, VII, изд. Meyer и Jessen, Berlin, 1867). Ср. J. Sighart, *Al. M., sein Leben und seine Wissenschaft* (1857) v. Hertling, *A. M. und die Wissenschaft seiner Zeit* (*Historisch-politische Blätter*, 1874), J. Vach, *A. M.* (1881).

Томасъ (Фома) Аквинскій, род. въ 1225 или 27 г. въ Рокказиккѣ (Нижн. Италия), получилъ образованіе сначала въ знаменитомъ своими работами по естествознанію монастырѣ Монте Кассино, затѣмъ въ Неаполѣ, Кельнѣ и Парижѣ. Въ тѣхъ же университетахъ развернулась и его профессорская дѣятельность. Сверхъ того онъ преподавалъ въ Римѣ и Болоньѣ. Онъ умеръ въ 1274 г. въ монастырѣ близъ Террачины. На ряду съ мелкими изслѣдованіями, среди его сочиненій мы встрѣчаемъ комментаріи къ Аристотелю, къ *Liber de causis* и къ сентенціямъ Петра Ломбардскаго. Главнѣйшими же его произведеніями являются *Summa theologiae* и *De veritate fidei catholicae contra gentiles* (*Summa contra gentiles*).

Изслѣдованіе *De regimine principum* принадлежитъ ему только отчасти. Изъ весьма обширной литературы о Томасѣ назовемъ: Ch. Jourdain, *La philosophie de St. Thomas* (Paris, 1858). Z. Gonzalez. *Studien über die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino*, aus dem Spanischen übersetzt v. Nolte (1885), R. Eucken, *Die Philosophie des Th. v. A. und die Cultur der Neuzeit* (1886). A. Froschhammer, *Die Philosophie des Th. v. A.* (1889).

Философское значеніе Данте Алигьери между издателями оцѣнилъ всего лучше Philalethes въ комментаріи къ своему переводу „Божественной Комедіи“

(3 т. 2 изд. Leipzig, 1871). На ряду съ великой міровой поэмой, въ философскомъ отношеніи не слѣдуетъ также забывать объ изслѣдованіи De monarchia. Ср. A. F. Ozanam, Dante et la philosophie catholique au 13-me siècle (1845).—G. Baur, Boëtius und Dante (1873, рѣчь).

Остальные томисты, число которыхъ велико, представляютъ лишь литературно-историческій интересъ.

Къ доминиканскому ордену принадлежалъ и отецъ нѣмецкой мистики мастеръ Эккартъ, младшій современникъ Томаса. Онъ родился въ срединѣ XIII вѣка, вѣроятно—въ Саксоніи. Въ 1300 г. Эккартъ былъ профессоромъ философіи въ Парижѣ, затѣмъ сдѣлался провинціаломъ своего ордена въ Саксоніи, нѣкоторое время жилъ въ Кельвѣ и Страсбургѣ и умеръ во время слѣдствія надъ правотѣрностью своего ученія въ 1329 г. Сохранившіяся произведенія Эккарта (Собраніе Pfeiffer'a II, 1857) суть главнымъ образомъ проповѣди, трактаты и изреченія. Ср. C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, т. II (Hamburg 1842). W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter (1875 и 81) и различныя изданія и изслѣдованія S. Denifle'я. Специально объ Эккартѣ J. Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation (1864). A. Lasson, M. E. der Mystiker (1868).

Въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкая мистика развѣтвилась на двѣ еретическихкія секты: секту беггардовъ и базельскихъ „друзей Бога“; у первыхъ она привела къ радикальному сближенію съ аверронстскимъ пантеизмомъ. Популярной проповѣдью мистика сдѣлалась у Іоганна Таулера Страсбургскаго (1300—1361), поэтическимъ гимномъ—у Генриха Сузо Констанцскаго (1300—1365). Ея теургическія ученія въ нѣсколько смягченной формѣ сохранились въ „Deutsche Theologie“ (изданной впервые въ 1516 г. Лютеромъ).

Главными представителями августиновско-платоновской оппозиціи аристотелизму, подозрѣвавшими его въ арабизмѣ, были:

Вильгельмъ Овернскій изъ Орильяка, преподаватель и епископъ въ Парижѣ, гдѣ онъ въ 1249 г. скончался, авторъ сочиненія De universo. О немъ трактуетъ K. Werner, Die Philosophie des Wilhelm von Auvergne (1873).

Гейнрихъ Гентскій (Henricus Gandavensis, Heinrich Goethals 1217—1293), воинственный защитникъ ученія о первенствѣ воли противъ томизма. Кромѣ теологическаго учебника онъ написалъ Summa quaestionum ordinarium и главнымъ образомъ Quodlibeta theologica. Ср. K. Werner, Heinrich v. Gent als Repräsentant des christlichen Atomismus im 13 Jahrhundert (1878).

Здѣсь можно упомянуть еще о Ричардѣ изъ Миддлѣтоуна (R. de mediavia, ум. въ 1300 г.) и Вильгельмъ де ля Маррѣ, авторъ страстно написаннаго Correctorium fratris Thomae. Въ слѣдующихъ столѣтіяхъ, на ряду съ томизмомъ и схолизмомъ существовала особая августиновская теологія, вождемъ которой признается Эгидій Колонна (Aegidius Romanus, 1247—1316). Ср. объ этомъ K. Werner, Scholastik des späteren Mittelalters т. III.

Самаго яраго противника томизма напелъ себя въ лицѣ францисканскаго ордена. Всесторонне и плодотворно дѣятельнымъ, но ни въ одной отрасли изслѣдованія не выказавшимъ себя съ полной рельефностью, умомъ былъ среди представителей этого теченія Рожеръ Бэконъ. Онъ родился въ 1214 г. близъ Ильчестера, получилъ образованіе въ Оксфордѣ и Парижѣ. Благодаря своимъ занятіямъ естественными науками, Бэконъ часто подвергался преслѣдованіямъ и лишь временно пользовался покровительствомъ папы Климента IV; онъ умеръ вскорѣ послѣ

1292 г. Его ученія изложены въ *Opus maius* (изд. Jebb, London, 1773) и въ сокращенномъ видѣ въ *Opus minus* (изд. Brewer, London, 1859) Ср. E. Charles. Roger Bacon, *sa vie, ses ouvrages, ses doctrines* (1861) и K. Werner, въ двухъ изслѣдованіяхъ объ его психологій, теоріи познаванія и физикѣ (1879).

Значительнѣйшимъ мыслителемъ христіанскаго средневѣковья является Іоаннъ Дунсъ Скотъ. Мѣсто его родины (Ирландія или Нортгумберландъ) и годъ его рожденія (около 1270) въ точности неизвѣстны. Онъ учился и самъ преподавалъ въ Оксфордѣ. Въ Парижѣ, гдѣ онъ училъ съ 1304 г., онъ достигъ большой извѣстности и въ 1308 г. переселился въ Кельнъ, гдѣ вскорѣ — слишкомъ рано для своего возраста — и умеръ. Въ предпринятомъ орденомъ изданіи его сочиненій (12 томовъ, Lyon, 1639) вмѣстѣ съ нѣсколькими подлинными сочиненіями включено много чужого и переработаннаго, въ особенности часто встрѣчаются записки, составленныя по его диспутаціямъ и лекціямъ. Къ числу послѣднихъ принадлежатъ такъ наз. *Opus Parisiense*, представляющее комментарий къ Петру Ломбардскому. Таково же происхожденіе сочиненія *Quaestiones quodlibetales*. Самимъ Скотомъ написано *Opus oxiense*, первоначальный комментарий къ Петру Ломбардскому. Къ этому присоединяются комментарии аристотелевскихъ сочиненій и нѣкоторые мелкіе трактаты. Его ученіе изложено у К. Вернера и Штекля. Исчерпывающей, соответствующей его значенію монографіи не имѣется.

Среди его многочисленныхъ послѣдователей извѣстнѣйшимъ былъ Францъ Майронъ (ум. въ 1325 г.) Споръ между томистами и скотистами въ началѣ XIV столѣтія принялъ весьма оживленный характеръ и создалъ много компромиссовъ; но скоро обѣимъ партіямъ пришлось считаться съ терминизмомъ.

Среди логическихъ учебниковъ позднѣйшей схоластики наибольшимъ вліяніемъ пользовался составленный Петромъ Испанскимъ (Пана Іоаннъ XXI, ум. въ 1277 г.). Его *Summulae logicae* представляли переводъ византийско-греческаго учебника *Σύνοψις εἰς τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆν ἐπιστήμην* Михаила Пселла (въ одиннадцатомъ вѣкѣ). По его примѣру (*γράμματα ἑγραφε γράφιδι τεχνικός*) вошли въ употребленіе извѣстные варварскіе перечни видовъ силлогизма. Развившіяся изъ этой риторическо-грамматической логики въ номиналистическомъ духѣ терминизмъ въ качествѣ *Logica moderna* былъ противопоставленъ старой логикѣ реалистовъ (Скотъ и томисты).

Въ стремленіи къ реставраціи номинализма Вильгельмъ Дюранъ де Сенъ-Пурсэнъ (умеръ епископомъ въ Мо въ 1332 г.) и Петръ Авреоль (ум. въ 1321 г. въ Парижѣ), изъ которыхъ первый исходилъ изъ томизма, второй изъ ученія Дунса Скота, сходятся, поэтому, съ Вильгельмомъ Оккамомъ, Абеляромъ второго періода. Съ обширнымъ и глубокимъ пониманіемъ дѣйствительности, со смѣлой безнокойной страстью къ новшествамъ, Оккамъ соединяетъ всѣ моменты, которые побуждали къ выдѣленію изъ схоластики новой науки. Онъ родился въ одной деревнѣ графства Surrey, получилъ образованіе подъ руководствомъ Дунса Скота, былъ профессоромъ въ Парижѣ, затѣмъ энергично вмѣшался въ борьбу государства съ церковью, выступивъ вмѣстѣ съ Филиппомъ Красивымъ и Людовикомъ Баварскимъ противъ папы (*Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa* и *Defensorium* противъ папы Іоанна XXII) и умеръ въ 1347 г. въ Мюнхенѣ. Изъ его сочиненій (полнаго собранія нѣтъ) важнѣйшія: *Summa totius logicae*, *Expositio aurea super artem veterem*, *Quodlibeta septem*, *Centilogium theologicum* и комментарий къ Петру Ломбардскому. Ср. W. A. Schreiber, *Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Baier* (1858). C. Prantl, *Der Universalienstreit im 13 und 14 Jahrhundert* (*Sitzungs-Berichte der Münchener Akad.* 1874).—Оккамъ тоже еще не нашелъ компетентнаго въ философскомъ отношеніи біографа.

Изъ числа представителей терминистическаго номинализма въ XIV в. обыкновенно упоминаются Иоаннъ Буридавъ, ректоръ парижскаго и сооснователь вѣнскаго университета, и Марсилій изъ Ингена, одинъ изъ первыхъ гейдельбергскихъ профессоровъ. Соединеніе мистическихъ ученій съ номиналистическимъ отрицаніемъ метафизики нашло себѣ выраженіе въ сочиненіяхъ Пьера д'Эльи (Petrus de Alliaco, 1350—1425) и у Иоанна Герсона (Charlier, 1363—1429).

Попытку рациональнаго изложенія церковнаго ученія сдѣлалъ въ цѣляхъ его защиты и распространенія Раймундъ Луллъ (изъ Каталоніи 1235—1315), извѣстный главнымъ образомъ своимъ „великимъ искусствомъ“, т. е. механическимъ приспособленіемъ, которое посредствомъ комбинаціи основныхъ понятій должно было дать систему всѣхъ возможныхъ познаній. Извлеченіе оттуда сдѣлано у J. E. Erdmann, Grundriss I, § 206. Его попытка была повторена въ пятнадцатомъ вѣкѣ Раймундомъ Сабундскимъ, пизанскимъ врачомъ, преподававшимъ въ Тулузѣ и получившимъ извѣстность благодаря своей *Theologia naturalis (sive liber creaturarum)*.

Интересное выраженіе духовнаго состоянія, въ которомъ находилось мышленіе заключительнаго періода среднихъ вѣковъ, въ теченіе котораго предвосхищенія будущаго затемняются идеями эпохи, представляетъ философія Николая Кузанскаго (Nicolaus Cusanus, род. въ Кузѣ близъ Трира въ 1401 г. и умеръ кардиналомъ и епископомъ Бриксена въ 1464 г.). Главное его сочиненіе носитъ заглавіе *De docta ignorantia* (съ другими важнѣйшими произведеніями изд. на нѣм. яз. F. Scharpfомъ 1862). Ср. R. Falkenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus v. Cues (1880).

§ 25. Царство природы и царство благодати.

У всѣхъ философовъ позднѣйшаго періода среднихъ вѣковъ съ большей или меньшей ясностью основой мышленія является живое чувство подчиненія двоякаго рода традиціи. Ранѣе всякое знаніе и мышленіе какъ бы само собой подчинялось религіозной метафизикѣ, а теперь рядомъ съ послѣдней явился мощный, хорошо сгруппированный рядъ идей, къ воспріятію которыхъ подготовляла возбужденная діалектикой жажда фактическаго знанія. Разнообразныя соотношенія этихъ, охватывающихъ другъ друга и проникающихъ другъ друга, системъ опредѣляютъ научный характеръ послѣднихъ столѣтій среднихъ вѣковъ, и общій ходъ развитія при этомъ заключается въ томъ, что эти антагонистическія системы стремятся къ уничтоженію своей, первоначально рѣзкой, противоположности, къ примиренію и соглашенію, чтобы потомъ, когда эта цѣль, повидимому, была достигнута, тѣмъ рѣшительнѣе вновь разойтись. Это столь же относится ко взглядамъ на соотношенія различныхъ наукъ другъ къ другу, какъ и къ пониманію конечныхъ причинъ вещей. Въ обоихъ направленіяхъ вслѣдъ за попытками синтеза наступило еще болѣе глубокое обособленіе.

Въ противоположность къ религіозному мышленію запада,

высшей проблемой котораго было уясненіе природы божественной благодати, въ восточной философіи получило преобладаніе древнегреческое стремленіе къ познанію природы, а процессъ усвоенія ея западомъ начался опять-таки съ конечныхъ выводовъ и только постепенно достигъ исходныхъ посылокъ.

1. Поэтому арабская наука первоначально была воспринята въ формѣ аверроизма. Наука была въ этомъ ученіи самымъ опредѣленнѣйшимъ образомъ отграничена отъ положительной религіи. Такое обособленіе было не только результатомъ нападковъ, съ которыми пришлось считаться философскому изслѣдованію на востокѣ, но еще въ большей степени являлось слѣдствіемъ великихъ духовныхъ переворотовъ, которые были вызваны въ эпоху крестовыхъ походовъ тѣснымъ соприкосновеніемъ трехъ мопотеистическихъ религій. Чѣмъ сильнѣе враждовали эти религіи между собою въ исторической дѣйствительности, тѣмъ болѣе сглаживались ихъ противоположности въ теоріи. Тѣ, кому пришлось быть мыслящими свидѣтелями этой борьбы религій, не могли удержаться отъ искушенія искать за различіями общія черты и надъ полями битвъ установить идею всеобщей религіи. Для достиженія подобной религіи приходилось отречься отъ всѣхъ формъ особаго историческаго откровенія и вступить на путь общепризнаннаго научнаго познанія. Такимъ образомъ, приходилось возвратиться къ идеѣ религій, основывающейся на наукѣ, и конечное содержаніе этого общаго убѣжденія составлялъ нравственный законъ. Подобно тому, какъ это сдѣлалъ по своему Абельяръ, Рожеръ Бэконъ объявилъ подъ арабскимъ вліяніемъ, что содержаніе универсальной религіи есть нравственность.

Но этой научной естественной религіи арабы придали исключительный характеръ эсотерическаго ученія. Установленное Филономъ и употребительное во всей патристикѣ разграниченіе между буквально-историческимъ и духовнымъ смысломъ религіозныхъ памятниковъ¹⁾ (ср. стр. 203) превращается здѣсь въ ученіе, что положительная религія представляетъ для массы народа необходимую потребность, тогда какъ человекъ науки ищетъ въ нихъ полную истину — ученіе, въ которомъ были согласны Аверроэсъ и Маймонидъ и которое вполнѣ соответствовало социальному положенію арабской науки. Ибо послѣдняя всегда распространялась въ замкнутыхъ кружкахъ и, подобно экзотическому растенію, не получила соприкосновенія съ пародной массой; не даромъ Аверроэсъ открыто

¹⁾ Центромъ этихъ возрѣній и вообще средоточіемъ обмѣна мыслей между востокомъ и западомъ является дворъ высокообразованнаго гогенштауфена Фридриха II въ Сициліи.

признавалъ Аристотеля основателемъ этой высшей всеобщей религіи человѣчества.

Весьма характерно, что „естественный человѣкъ“ Абубакра, достигшій въ уединеніи философскаго богопознанія, придя въ соприкосновеніе съ историческимъ человѣчествомъ, дѣлаетъ открытіе, что то, что онъ ясно и логически понималъ, здѣсь служить предметомъ вѣры въ образной оболочкѣ, и что то, что ему кажется само собою разумѣющимся требованіемъ разума, здѣсь вынуждается у толпы путемъ наказанія и награды.

Разъ установлено, что естественная и возвѣщенная откровеніемъ религіи имѣютъ въ концѣ концовъ одинаковое содержаніе, то изъ этого слѣдуетъ, что онѣ по меньшей мѣрѣ необходимо отличаются другъ отъ друга въ формѣ выраженія общей истины, что понятія философской религіи не поняты вѣрующими и образныя представленія вѣрующихъ не признаются философами полной истиной. Если подъ теологіей понимать (на западѣ это соотношеніе сложилось именно такъ) расположенное и отстаиваемое по формальнымъ законамъ науки—аристотелевской логики—изложеніе положительнаго вѣроученія, то отсюда слѣдуетъ, что то, что теологически истинно, въ философскомъ смыслѣ можетъ быть ложно и наоборотъ. Такъ объясняется ученіе о двойной истинѣ, богословской и философской, которое проходитъ черезъ всѣ средніе вѣка, хотя мы и не можемъ установить автора этой формулы. Она является точнымъ выраженіемъ духовнаго состоянія, обусловленнаго противоположностью тѣхъ авторитетовъ, подъ вліяніемъ которыхъ находилось средневѣковье: эллинистической науки и религіозной традиціи, и если впоследствии она часто служила защитой научныхъ взглядовъ отъ церковнаго преслѣдованія, то даже и въ этихъ случаяхъ она была по большей части добросовѣстнымъ выраженіемъ внутренняго разлада, въ которомъ находились значительные умы.

2. Эта противоположность науки и религіи была воспринята наукой христіанскихъ народовъ, и если ученіе о двойной истинѣ открыто защищалось смѣлыми діалектиками въ родѣ Симона Турнэ и Иоанна изъ Бресчии, но, съ другой стороны, было строго осуждено церковной властью, то руководящіе умы не могли все-таки не признать факта, что философія, какъ она развилась подъ вліяніемъ Аристотеля и арабовъ, была внутренне чужда и должна была остаться чуждой специфическимъ и характернымъ ученіямъ христіанской религіи. Съ полнымъ сознаніемъ этой противоположности приступилъ Альбертъ къ своей великой задачѣ. Онъ понималъ, что различіе между естественной и данной въ откровеніи религіей, которое онъ нашелъ вполне установившимся, не можетъ быть уничтожено, что философія и богословіе не могутъ быть ото-

жествлены; но онъ прилагалъ всѣ свои силы къ тому, чтобы не допустить это различіе сдѣлаться противорѣчіемъ. Онъ пожертвовалъ раціональной формулировкой богословскихъ „тайнъ“ ученія о Троицѣ и воплощеніи, и, съ другой стороны, онъ исправилъ ученіе „философа“ въ столь важныхъ вопросахъ, какъ по вопросу о вѣчности или временности существованія міра. Онъ старался показать, что все то, что было познано философіей благодаря „естественному свѣтучу“ (*lumine naturali*), признается и въ богословіи, но въ то же время человѣческая душа можетъ вполне познать только то, принципъ чего заключается въ ней самой, и потому въ такихъ вопросахъ, въ которыхъ философское познаніе не приходитъ ни къ какому окончательному рѣшенію и въ которыхъ оно должно остановиться передъ антиноміей различныхъ возможностей — въ этомъ Альбертъ слѣдуетъ главнымъ образомъ доводамъ Маймонида, — рѣшающее значеніе принадлежитъ откровенію. Вѣра дорога именно тѣмъ, что она не можетъ быть установлена естественнымъ познаніемъ. Откровеніе выходитъ за предѣлы разума, но не противно ему.

На той же точкѣ зрѣнія гармоніи естественной и данной въ откровеніи теологіи стоитъ въ общемъ и Томасъ, хотя послѣдній стремится еще болѣе ограничить сферу философскаго познанія и расширить область вѣры. Но сверхъ того, соотвѣтственно своей систематической основной идеѣ, онъ представляетъ себѣ отношеніе вѣры къ познанію въ видѣ различныхъ ступеней развитія, и сообразно съ этимъ онъ видитъ въ философскомъ познаніи обусловленную естественной природой человѣка возможность дать заключающейся въ откровеніи благодати полное и всестороннее осуществленіе.

Поэтому слѣдуетъ обратить вниманіе на то обстоятельство, что схоластика, въ эпоху высшаго своего развитія, совершенно не думала отождествлять философію съ богословіемъ или ставить задачей первой полное пониманіе догмы. Это воззрѣніе принадлежитъ первому періоду средневѣковой науки (Ансельмъ), и спорадически оно встрѣчается точно также въ эпоху ея разложенія. Такъ, напримеръ, Раймундъ Луллъ создалъ свое „великое искусство“¹⁾ именно

¹⁾ Это оригинальное и во многихъ отношеніяхъ интересное приспособленіе состояло въ системѣ концентрическихъ круговъ, изъ которыхъ каждый служилъ для обозначенія группы понятій и въ свою очередь подраздѣлялся на извѣстное количество болѣе мелкихъ частей. При помощи перестановки этихъ круговъ должны были получиться всевозможныя комбинаціи между понятіями, всевозможныя проблемы и ихъ рѣшенія. Такъ, фигура А (*Dei*) обнимала всю теологію, *figura animae* — всю психологію. Мнемотехническія приспособленія, равно какъ и попытки созданія всемірнаго языка или системы философскихъ значковъ, часто опирались на это *ars combinatoria*; введеніе буквеннаго счисленія тоже находится въ связи съ этими стремленіями.

въ той надеждѣ, что, доставивъ возможность систематическаго изложенія всѣхъ истинъ, оно будетъ въ состояніи убѣдить всѣхъ „невѣрующихъ“ въ истинности христіанской религіи. Точно также позднѣ Раймундъ Сабундскій желалъ съ помощью искусства Лулла показать, что если Богъ открылъ себѣ вдвойнѣ, въ библии (*liber scriptus*) и въ природѣ (*liber vivus*), то содержаніе этихъ обоихъ откровеній, изъ которыхъ одно выражено въ богословіи, другое въ философіи, должно быть, очевидно, одно и то же. Но въ классическую эпоху схоластики всегда признавалось различіе естественной и откровенной религіи, и оно получило тѣмъ болѣе рельефное выраженіе, что въ интересахъ церкви было устранить возможность смѣшенія ея ученія съ „естественной теологіей“.

3. Пропастъ между богословіемъ и философіей расширили такимъ образомъ и сдѣлали непроходимой именно вѣрные сыны церкви. Во главѣ ихъ стоитъ Дунсъ Скотъ, признавшій богословіе лишь практической дисциплиной, философію, напротивъ того, чистой теоріей. Поэтому въ его глазахъ, какъ и въ глазахъ продолжателей его ученія, онѣ не дополняютъ, а исключаютъ другъ друга. Естественная теологія получаетъ лишь очень скудное приложеніе. Кругъ недоступныхъ для естественнаго познанія мистерій богословія все болѣе увеличивается. У Дунса Скота сюда относится уже и начало созданнаго міра и безсмертіе человѣческой души, а Оккамъ отрицаетъ даже значеніе обычныхъ аргументовъ, которыми раціональная теологія доказывала существованіе Бога.

Эта критика съ полной искренностью ставила себѣ цѣлью гарантировать вѣрѣ ея права. Въ связи съ обострившимся метафизическимъ дуализмомъ (см. ниже, № 5) возникающее изъ чувственнаго воспріятія познаніе разсудка казалось неспособнымъ проникнуть въ тайны неземнаго міра. Такимъ образомъ философы въ родѣ Герсона для обоснованія своихъ мистическихъ ученій могли воспользоваться именно номинализмомъ. Различіе между философіей и богословіемъ необходимо, противорѣчіе между знаніемъ и вѣрой неизбежно. Откровеніе возникаетъ изъ благодати и имѣетъ своимъ содержаніемъ божественное царство благодати, разумное же познаніе есть естественный процессъ взаимодѣйствія между познающимъ духомъ и объектами воспріятія. Поэтому номинализмъ, хотя онъ лишь съ трудомъ и поздно пришелъ при помощи схоластическаго метода къ этому выводу, завершился признаніемъ, что природа составляетъ исключительный объектъ науки. Во всякомъ случаѣ философія, какъ свѣтская наука, уже и въ это время была противопоставлена богословію, какъ наукѣ божественной.

Такъ говорили Дунсъ Скотъ и Оккамъ, съ внѣшней стороны

вполнѣ въ духѣ ученія о „двойной истинѣ“. Такое разграниченіе имѣло тотъ смыслъ, что въ вопросахъ вѣры діалектика не должна была имѣть слова. Но это обособленіе у другихъ неизбежно должно было привести къ противоположному выводу въ духѣ первоначальнаго смысла тезиса о существованіи двойной истины. Оно сдѣлалось вольной грамотой свѣтской філософіи. Можно было доводить діалектическое изслѣдованіе до самыхъ смѣлыхъ положеній и тѣмъ не менѣе избѣжать всякаго столкновения, прибавивъ только, что все это имѣетъ значеніе лишь *secundum rationem*, но что *secundum fidem* все это, разумѣется, совершенно иначе. Это случалось столь часто, что томисты и скотисты вооружились противъ такого обыкновенія. Правда, многіе, пользовавшіеся этимъ приемомъ, были, несомнѣнно, совершенно искренни, но столь же несомнѣнно и то, что другіе вполнѣ сознательно видѣли въ этомъ лишь удобное средство излагать подъ защитой такого ограниченія ученія внутренне противорѣчащей съ религіей філософіи. Это слѣдуетъ сказать во всякомъ случаѣ о процвѣтавшей въ Падуѣ въ концѣ 15 вѣка школѣ авероистовъ.

4. Параллельно съ этими метаморфозами въ отношеніи богословія къ філософіи совершается аналогичное развитіе метафизической психологіи, и обѣ онѣ одинаково имѣютъ своимъ объектомъ основное соотношеніе сверхчувственнаго и чувственнаго міра. Дуализмъ является и здѣсь исходнымъ пунктомъ и, впоследствии, вмѣстѣ съ тѣмъ — конечнымъ результатомъ. Съ особенной рельефностью онъ былъ формулированъ въ концѣ перваго періода викторинцами: въ этой мистикѣ была уничтожена всякая зависимость между тѣломъ и душой. Духовный и матеріальный міръ раздѣлились на двѣ обособленныхъ сферы міровой дѣйствительности.

Аристотелизмъ выполнилъ свою историческую миссію уничтоженія дуалистической теоріи двухъ міровъ, какъ нѣкогда по отношенію къ Платону, такъ и теперь по отношенію къ Августину; понятіе развитія и градаціи явленій должно было упиточить это обособленіе и въ томистической психологіи. Если Гуго Сень Викторъ въ самомъ существѣ человѣка, провелъ рѣзкую пограничную черту, указавъ на полную несравнимость соединенныхъ въ немъ субстанцій, то именно человѣческая душа должна была явиться связующимъ звеномъ, при помощи котораго органически соединяются въ общемъ развитіи всѣхъ вещей оба міра. Къ такому объединенію Томасъ приходитъ при помощи чрезвычайно остроумнаго видоизмѣненія аристотелевскаго ученія о формахъ и ихъ отношеніи къ матеріи. Матеріальный и имматеріальный міръ характеризуется тѣмъ, что въ послѣднемъ чистыя формы (*formae separatae*, называемыя точно также субсистентными формами), какъ дѣятель-

ное начало, дѣйствительны безо всякой зависимости отъ матеріи, тогда какъ въ первомъ формы осуществляются лишь въ соединеніи съ матеріей (ингерентныя формы). Но человѣческая душа, какъ низшая изъ чистыхъ формъ, есть *forma separata* (на этомъ основывается ея безсмертіе) и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ энтелехія тѣла — высшая изъ тѣхъ формъ, которыя осуществляются въ матеріи. Обѣ эти стороны ея сущности соединены въ ней въ абсолютное субстанціальное единство, и она является единственной формой, которая одновременно субсистентна и ингерентна ¹⁾. Такимъ образомъ рядъ единичныхъ существъ восходитъ отъ низшей формы матеріальнаго существованія за предѣлы растительной и животной жизни, черезъ посредство человѣческой души, непосредственно въ міръ чистыхъ разумныхъ существъ ангеловъ и, наконецъ, къ абсолютной формѣ — Божеству. Вслѣдствіе этого центрального положенія метафизической психологін пропасть между обоими мірами въ томизмѣ уничтожается.

5. Однако послѣдующему времени казалось, что эта пропасть лишь прикрыта и что объединеніе столь разнородныхъ опредѣленій, какъ энтелехія тѣла и субсистенція чистаго разумнаго существа, выходитъ за предѣлы понятія отдѣльной субстанции. Поэтому Дунсъ Скотъ, метафизика котораго пользуется равнымъ образомъ аристотелевской терминологіей, допустилъ между разумной душой, которую онъ называетъ также „существенной формой“ тѣла, и самимъ тѣломъ еще (ингерентную) *forma congregateitatis*, и такимъ образомъ опять было восстановлено августиновско-викторинское обособленіе сознательнаго существа отъ фізіологической жизненной силы.

Оккамъ не только воспринимаетъ это различіе, но и разлагаетъ сознательную душу, вслѣдствіе потребности въ дальнѣйшемъ расчлененіи, въ интелективную и сензитивную часть, и этому разграниченію онъ приписываетъ реальное значеніе. Съ существованіемъ призванныхъ къ созерцанію нематеріальнаго міра разумныхъ существъ чувственныя представленія кажутся ему столь же мало согласимыми, какъ форма и движеніе тѣла. Такимъ образомъ душа распадается у него на рядъ отдѣльныхъ силъ, опредѣлить отношеніе которыхъ (въ особенности въ ихъ пространственной зависимости) для него нелегко.

6. Существеннымъ представляется при этомъ то, что вмѣстѣ съ тѣмъ міръ сознанія и міръ тѣлесный вполне обособляются; особенно это обнаруживается въ оккамовскомъ ученіи о познаніи, ко-

¹⁾ Въ этомъ концентрируется логически антропоцентричность міровоззрѣнія, которая свойственна и томизму.

торое изъ этихъ посылокъ пришло къ чрезвычайно значительнымъ новымъ выводамъ.

Древнегреческое представленіе, что въ процессѣ познанія, вслѣдствіе взаимодѣйствія души и внѣшняго объекта, возникаетъ изображеніе послѣдняго, которая схватывается и созерцается душой, было принято обоими „реалистами“, Томасомъ и Дунсомъ Скотомъ, хотя и съ нѣкоторыми измѣненіями въ ученіи о *species intelligibiles*. Оккамъ уничтожаетъ эти умопостигаемые виды, какъ бесполезное удвоеніе внѣшней дѣйствительности, которая, по скольку она является объектомъ познанія, вслѣдствіе этого учитывается два раза (въ физической и психической дѣйствительности). Но вмѣстѣ съ тѣмъ чувственное познаніе теряетъ у него характеръ точнаго воспроизведенія своего объекта. Представленіе (*conceptus, intellectio rei*), какъ таковое, есть состояніе или актъ души (*passio—intentio animae*) и образуетъ знакъ (*signum*) для соответствующей ему внѣшней вещи. Но этотъ внутренній образъ представляетъ собою нѣчто иное, чѣмъ внѣшняя дѣйствительность, знакомъ которой онъ является, и потому онъ не представляетъ изображенія послѣдней. О „сходствѣ“ рѣчь можетъ быть лишь по столько, по скольку внутренне-дѣйствительное (*esse objective* = содержаніе сознанія) и внѣшнее дѣйствительное (*esse formaliter* = реальность) ¹⁾ необходимо относятся другъ къ другу и образуютъ, такъ сказать, соответствующіе пункты въ обѣихъ разнородныхъ сферахъ.

Такъ развивается у терминистовъ изъ древней двойственности духа и матеріи начало психологическо - гносеологическаго идеализма: міръ сознанія не есть міръ вещественный. То, что находится въ первомъ, не есть изображеніе, а только знакъ для соответствующаго ему во внѣшнемъ мірѣ. Вещи отличны отъ нашихъ представлений о нихъ (*ideae*).

7. Въ полной опредѣленности дуализмъ Августина высказался въ его воззрѣніи на исторію. Царство Бога и царство сатаны, церковь и свѣтское государство представлялись ему полной антитезой. Историческая дѣйствительность, отраженіемъ которой было это ученіе, съ тѣхъ поръ совершенно перемѣнилась. Но до сихъ поръ у средневѣковья не только не было историческихъ воззрѣній, которыя могли бы исправить это ученіе, но и научное мышленіе имѣло столь односторонній теологическій и діалектическій характеръ, что этические и социальныя проблемы еще болѣе удалялись отъ кругозора философа, чѣмъ физическія. И тѣмъ не менѣе историческая дѣйствительность была ареной столь коллосальныхъ

¹⁾ Термины „объективный“ и „субъективный“ въ средніе вѣка имѣли такимъ образомъ совершенно обратное значеніе, чѣмъ теперь.

движеній, что и науѣ приходилось сказать о нихъ свое слово. Если во второй періодъ своей дѣятельности она оказалась на высотѣ своей задачи, то этому она была обязана аристотелевской системѣ, которая дала ей средство дать идейную переработку крупныхъ явленій государственной и исторической жизни, сдѣлать эти формы развитія составною частью своей метафизики и такимъ образомъ превратить въ понятія существенное содержаніе переживаемыхъ событій. Въ этомъ заключается блестящій успѣхъ средневѣковой философіи, непревосхищенный арабскими комментаторами, и главная заслуга въ этомъ отношеніи принадлежитъ Томасу, тогда какъ Альбертъ болѣе сосредоточился на вопросахъ физики.

Томасъ, въ противоположность Августину, считаетъ свѣтское государство не результатомъ грѣхопаденія, а необходимымъ звеномъ свѣтской жизни. Право представляется ему, поэтому, истеченіемъ божественнаго существа и должно быть понято какъ таковое: надъ всѣми человѣческими установленіями царить естественный законъ, *lex naturalis*, на которомъ основывается нравственность и общественная жизнь. Человѣкъ же по своей природѣ, какъ это доказываютъ языкъ, беспомощность единичнаго человѣка и общественные инстинкты, предназначенъ для жизни въ государствѣ. Цѣль государства—такъ училъ Аристотель—заключается въ осуществленіи добродѣтели, и изъ этой цѣли (въ философскомъ правѣ—естественномъ правѣ) вытекаютъ всѣ его атрибуты. Однако (и здѣсь начинается новая мысль) гражданская добродѣтель, въ которой должно воспитывать человѣка государство, не исчерпываетъ предназначенія человѣка. Въ этой добродѣтели онъ выполняетъ свою цѣль, лишь какъ земное существо; его высшее назначеніе заключается въ спасеніи, которое даетъ ему въ церковномъ общеніи благодать. Но подобно тому, какъ высшее вездѣ осуществляется при посредствѣ низшаго и послѣднее существуетъ ради перваго, точно также и государственное сообщество является приготовленіемъ къ высшему сообществу государства Бога. Такимъ образомъ государство подчиняется церкви, какъ средство къ цѣли, какъ подготовка къ назначенію. Общеніе земной жизни есть школа для общенія въ жизни небесной—*praesambula gratiae*.

Рядомъ съ телеологіей природы, выработанной греческой философіей, патристика поставила телеологію исторіи, но какъ та, такъ и другая, остались совершенно обособленными другъ отъ друга. Государственное ученіе Томаса подчиняетъ логически одну другой и вмѣстѣ съ тѣмъ совершаетъ глубочайшее и обширнѣйшее объединеніе античнаго и христіанскаго міросозерцанія, какое только когда-либо было испробовано.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ завершается также и метафизическая си-

стема томизма. Благодаря этому переходу изъ естественнаго сообщества въ сообщество благодати, человекъ выполняетъ задачу, которую возлагаетъ на него его значеніе во вселенной; но онъ исполняетъ ее не какъ индивидуумъ, а какъ составная часть рода. Идея античнаго государства снова ожила въ христіанствѣ; но теперь оно не представляетъ уже самостоятельной цѣли, а главное средство для выполненія божественнаго предназначенія.

8. Однако и этотъ высшій синтезъ не долго сохранялъ безусловное значеніе. Какъ въ политической дѣйствительности, такъ и въ теоріи, отношеніе государства къ церкви складывалось неблагоприятно для послѣдней. Уже у Данте на мѣсто подчиненія вступаетъ кординація. При этомъ поэтъ раздѣляетъ съ метафизикомъ представленіе, что, такъ какъ человѣческое предназначеніе исполняется только въ родѣ, то становится необходимымъ полное объединеніе политической организаціи: оба требуютъ мірового государства, монархіи, и оба видятъ въ имперіи исполненіе этого требованія. Однако великій гибеллинь не имѣетъ того теократическаго образа мыслей, какой мы встрѣчаемъ у доминиканца, и въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣдній говоритъ о подчиненіи власти священству, первый выставляетъ ихъ въ качествѣ равноправныхъ силъ. Богъ предназначилъ человека равномерно къ земному и къ небесному счастью: къ земному счастью его ведетъ государство при помощи естественнаго философскаго познанія, къ небесному же — его ведетъ церковь путемъ откровенія. Въ этой кординаціи проявляется столь же побѣдоносно свѣтскость возрожденія, какъ и сознаніе силы свѣтскаго государства.

Въ томъ же направленіи развитіе совершалось и дальше. Если установленная Томасомъ градація дѣйствительности снова привела къ двойственности человѣческаго существа, то какъ духовный, такъ и матеріальный міръ, и вмѣстѣ съ тѣмъ духовное государственное могущество распались, и теорія давала возможность свести задачу священства въ глубину сверхчувственнаго, а власти предоставить исключительное господство въ мірѣ чувствъ. Такова именно точка зрѣнія, которую принялъ Оккамъ въ своемъ *Disputatio*. Этимъ онъ сталъ на сторону свѣтской власти. Однако при его посылкахъ становится невозможнымъ положить въ основаніе теоріи государства (реалистическую) идею единства человѣческаго рода. Номиналистъ считаетъ субстанціальной основой общественной и исторической жизни лишь одаренныхъ волей индивидуумовъ и смотритъ на государство и общество, какъ на продуктъ интересовъ (*bonum commune*). Въ теоріи, какъ и въ жизни, первенство остается за индивидуализмомъ.

§ 26. Первенство (приматъ) воли или разсудка.

W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes (1886).

Въ тѣснѣйшей связи съ этими общими вопросами находится специальная психологическая проблема, оживленное обсужденіе которой проходить черезъ все это время и въ которой въ уменьшенномъ масштабѣ, но тѣмъ не менѣе въ яркой формѣ, отразились противоположности партій. Вопросъ состоитъ въ томъ, какой изъ душевныхъ способностей слѣдуетъ приписать большее значеніе: волѣ или разсудку (*ultra potentia nobilior*). Этотъ вопросъ занимаетъ въ литературѣ даннаго періода столь широкое мѣсто, что является искушеніе признать психологическую противоположность, которая развертывается въ немъ, доминантой всего періода. Однако ходъ развитія указываетъ слишкомъ ясно, что собственно движущая сила лежала въ религіозной метафизикѣ, а строгость систематической концепціи, отличающая философскія ученія этого времени, объясняетъ съ достаточной ясностью то, что отношеніе къ отдѣльной проблемѣ можетъ служить типической чертой для характеристики различныхъ мыслителей. Во всякомъ случаѣ характерно, что эта проблема принадлежитъ къ области внутренняго міра.

Главные устои научной традиціи, августинизмъ и аристотелизмъ, были и въ этомъ пунктѣ несогласны между собою, но ихъ соотношеніе не было открытымъ противорѣчіемъ. Съ точки зрѣнія августинизма самая постановка вопроса казалась неправильной. Единая сущность личности въ немъ столь сильно подчеркивалась, и столь часто указывалась взаимная зависимость различныхъ сторонъ ея дѣятельности, что о какой либо градаціи ихъ въ собственномъ смыслѣ этого слова не могло быть и рѣчи. Но, съ другой стороны, особенно въ своей теоріи познанія, Августинъ приписалъ волѣ, какъ движущей силѣ, столь центральное положеніе и въ процессѣ возникновенія представленій, что оно не могло быть поколеблено въ своемъ значеніи по отношенію къ эмпирическимъ явленіямъ, даже если конечной цѣлью развитія признать неоплатоническое созерцаніе Божества. Полной противоположностью его воззрѣнія былъ интеллектуализмъ аристотелевской системы, и если онъ допускалъ еще какое-либо усиленіе, то онъ получилъ послѣднее при посредствѣ арабской философіи, въ особенности благодаря аверроизму. Такимъ образомъ обнаружались противоположности, которыя скоро привели къ дѣйствительной розни.

Томизмъ и въ этомъ непосредственно слѣдуетъ Аристотелю; при этомъ онъ находитъ на своей сторонѣ родственную ему нѣ-

медкую мистику; противниками же его являются августины, скотисты и оккамисты, такъ что противоположность доминиканцевъ и францисканцевъ проявляется въ этой группировкѣ съ полной ясностью.

1. Вопросъ о томъ, принадлежитъ ли преимущество воли или разсудку сначала выступаетъ въ качествѣ чисто психологической проблемы и требуетъ отвѣта, что представляется болѣе существеннымъ въ процессѣ душевной жизни, зависимость ли рѣшенія воли отъ представленія или зависимость представленій отъ воли? Такимъ образомъ обсужденіе этого вопроса благопріятствовало зарожденію генетической разработки психологіи (ср. § 24) и имѣло бы этотъ результатъ еще въ большей степени, еслибы оно не переходило тотчасъ же на почву діалектики или метафизики; послѣднее случилось главнымъ образомъ потому, что спорнымъ пунктомъ являлось всегда захватывающее область этическихъ и религіозныхъ вопросовъ понятіе свободы. Правда, обѣ партіи, уже въ интересѣ отвѣтственности, стремились сохранить „свободу“ челоуѣка и, слѣдовательно, защищали ее; но это было возможно только потому, что они понимали подъ нею совершенно различныя вещи.

Въ частности Томасъ не только допускаетъ вліяніе воли на движеніе, но точно также на подтвержденіе и отрицаніе представленій. Это вліяніе онъ всецѣло признаетъ и въ вѣрѣ. Но въ общемъ онъ по античному образцу признаетъ волю зависимой отъ познанія добра. Разсудокъ же не только схватываетъ идею добра вообще, но познаетъ въ частности и то, что представляется добромъ, и такимъ образомъ опредѣляетъ волю. Воля необходимо стремится къ признанному добромъ; слѣдовательно, она зависитъ отъ разсудка. Разсудокъ есть высшая сила (*supremus motor*) душевной жизни; „разумность“, какъ говорилъ и Эккартъ, есть глава души, и только одно познаніе обусловливаетъ „благочестіе“. Свобода (какъ этический идеалъ) есть, поэтому, по ученію Томаса, та необходимость, которая возникаетъ на основѣ знанія, и, съ другой стороны, какъ по его ученію, такъ и по ученію Альберта, (психологическая) свобода выбора (*facultas electiva*) возможна только благодаря тому, что разсудокъ предлагаетъ различныя возможности какъ средства къ цѣли, и воля дѣлаетъ рѣшеніе въ пользу того изъ нихъ, которое она признала лучшимъ. Этотъ интеллектуалистическій детерминизмъ, хотя Томасъ и самъ всегда указывалъ на то, что рѣшеніе воли зависитъ отъ чисто внутренней дѣятельности познанія, былъ до такой степени преувеличенъ его современникомъ Готффридомъ Фонтэнскимъ, что послѣдній считалъ даже чувственное представленіе (*phantasma*) *causa efficiens* дѣятельности воли.

Но именно это понятие необходимаго опредѣленія послужило объектомъ нападокъ для противниковъ. Возникновеніе представленій, какъ училъ уже Гейнрихъ Гентскій, а за нимъ Дунсъ Скотъ и позднѣе Оккамъ, есть естественный процессъ, и воля неизбѣжно запутывается въ этихъ представленіяхъ, если она зависитъ только отъ нихъ. Но съ этимъ, какъ говорилъ Дунсъ, не можетъ быть приведена въ согласованіе контингентность (т.-е. произвольность выбора) волевыхъ функцій, ибо естественный процессъ вездѣ имѣетъ одинъ и тотъ же характеръ. Гдѣ онъ происходитъ, тамъ нѣтъ мѣста для выбора. А съ контингентностью рушится и отвѣтственность. Такимъ образомъ послѣднюю можно допустить лишь въ томъ случаѣ, если будетъ признано, что разсудокъ не имѣетъ принудительной силы надъ волей. Конечно, содѣйствіе воображенія при всякой волевой дѣятельности неизбѣжно; оно даетъ волѣ объекты и возможности для выбора. Но оно совершаетъ это лишь въ качествѣ слуги, а рѣшеніе принадлежитъ господину. Представленіе можетъ быть лишь случайной причиной (*causa per accidens*) отдѣльнаго желанія. Ученіе Томаса смѣшиваетъ, по мнѣнію Дунса, практическое размышленіе съ чистымъ интеллектомъ. Хотя послѣдній и даетъ объектъ, но рѣшеніе есть исключительно дѣло воли; воля есть *movens per se*, ей присуще абсолютное самоопредѣленіе.

Индетерминизмъ, какъ его формулируютъ Дунсъ и Оккамъ, видитъ, слѣдовательно, въ волѣ основную силу души; онъ признаетъ въ противоположность къ Томасу, что въ дѣйствительности воля обуславливаетъ развитіе дѣятельности разсудка. Это пытался доказать по примѣру Гейнриха Гентскаго, по ученію котораго теоретическія функціи тѣмъ активнѣе, чѣмъ менѣе онѣ матеріальны, особенно Дунсъ въ чрезвычайно интересной формѣ. Естественный процессъ, говоритъ онъ, приводитъ въ сознаніе (*cogitatio prima*) рядъ представленій, болѣе или менѣе смутныхъ (*confusae-indistinctae*) и несовершенныхъ, изъ которыхъ отчетливыми (*distincta*) и совершенными становятся только тѣ, на которыя обращаетъ свое вниманіе воля, представляющаяся вполнѣ самостоятельной. Дунсъ учитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что воля усиливаетъ интенсивность этихъ представленій, которыя она изъ смутнаго состоянія приводитъ въ ясность, и что представленія, которыя она оставляетъ безъ вниманія, по своей слабости въ концѣ концовъ исчезаютъ.

Къ этимъ психологическимъ основаніямъ присоединяется въ спорѣ ссылка на авторитеты Ансельма и Аристотеля, съ одной, и Августина, съ другой стороны, и затѣмъ еще цѣлый рядъ другихъ аргументовъ. Аргументы эти имѣютъ отчасти чисто діалектическій характеръ. Томасъ утверждаетъ, что истинное, къ которому стре-

мится интеллектъ, выше по достоинству, чѣмъ добро, къ которому стремится воля; Дунсъ же сомнѣвается въ правильности этой градаціи. Томасъ полагаетъ точно также, что разумъ схватываетъ чистое, единое понятіе добра, тогда какъ воля исходитъ лишь изъ его эмпирическихъ проявленій, а Гейнрихъ Гентскій и Дунсъ, формулируя это положеніе почти въ обратномъ смыслѣ, доказываютъ, что воля всегда направлена къ добру, какъ къ таковому, а разумъ долженъ указывать, въ чемъ состоитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ добро. Съ такими варіаціями вопросъ этотъ впослѣдствіи много разъ перевертывался на разные лады, и, напримѣръ, Іоаннъ Буриданъ колеблется между детерминизмомъ и индетерминизмомъ. Ибо въ пользу послѣдняго говоритъ возможность допущенія отвѣтственности, а въ пользу перваго то, что всѣ явленія необходимо опредѣляются своими условіями.

Другіе аргументы, выдвигаемые въ этомъ спорѣ, захватываютъ болѣе общія области міросозерцанія и жизнепониманія.

2. Сюда привадлежитъ прежде всего приложеніе градаціи воли и разума къ понятію Бога. Крайній интеллектуализмъ арабовъ въ лицѣ Аверроэса, слѣдуя аристотелевскому взгляду, что всякое желаніе есть потребность, несовершенство и зависимость, отнялъ у высшаго существа всякую волю. Наоборотъ, Авицебронъ, оказавшій сильное вліяніе на Дунса Скота, отстаивалъ религіозный принципъ сотворенія міра, опираясь именно на божественную волю; въ томъ же направленіи отстаивалъ непосредственность воли въ сущности Бога и въ его творческой дѣятельности, на ряду съ интеллектомъ, Вильгельмъ Овернскій. Эти противоположности играютъ значительную роль и въ спорѣ между томизмомъ и скотизмомъ.

Само собою разумѣется, Томасъ тоже признаетъ реальность божественной воли, но онъ смотритъ на нее, какъ на необходимое слѣдствіе божественнаго интеллекта и считаетъ ее матеріально зависимою отъ послѣдняго. Богъ создаетъ только то, что онъ признаетъ въ своей мудрости благомъ. Онъ необходимо желаетъ самого себя, т.-е. идеальнаго содержанія своего интеллекта, и въ этомъ состоитъ опредѣляемая сама собою свобода, съ которой онъ хочетъ отдѣльныхъ вещей. Такимъ образомъ божественная воля опредѣляется стоящей выше ея мудростью Бога.

Однако противники видятъ въ этомъ ограниченіе всемогущества Бога, противорѣчащее понятію *ens realissimum*. Воля, по ихъ мнѣнію, свободна лишь въ томъ случаѣ, если для нея не существуетъ никакихъ условій и никакихъ ограниченій. Богъ создалъ міръ по ученію Дунса, по абсолютно произвольному желанію; еслибъ онъ хотѣлъ, то онъ могъ бы создать міръ и въ другихъ

формахъ и другихъ условіяхъ, и помимо этой совершенно неопредѣленной воли нѣтъ никакихъ причинъ. Воля Бога съ его немотивированными творческими рѣшеніями есть основной фактъ всей дѣйствительности, о причинахъ которой вслѣдъ затѣмъ не можетъ быть и рѣчи, и рѣшеніе, къ которому приходитъ располагающая различными возможностями воля со своимъ *liberum arbitrium indifferentiae*, каждый разъ создаетъ новый фактъ, вовсе не представляющійся необходимымъ.

3. Всего рельефнѣе эта противоположность выражается въ основныхъ метафизическихъ опредѣленіяхъ этики. Обѣ стороны признаютъ, разумѣется, нравственный законъ заповѣдью Бога. Но Томасъ учитъ, что Богъ властвуетъ надъ добромъ, потому что оно есть благо и познается въ качествѣ блага его мудростью. Дунсъ утверждаетъ, что добро хорошо только потому, что его хотѣлъ и повелѣлъ Богъ, а Оккамъ прибавляетъ къ этому, что Богъ могъ бы сдѣлать нравственнымъ закономъ и другое, даже противоположность къ добру. Поэтому благодѣтельность представляется Томасу необходимымъ слѣдствіемъ и проявленіемъ божественной мудрости, и Эккартъ говоритъ также, что подъ облаченіемъ „благости“ скрывается сущность Бога; интеллектуализмъ ведетъ къ признанію *perseitas boni*, рациональности добра. Мораль представляется съ этой точки зрѣнія философской дисциплиной, принципы которой познаются при помощи естественнаго свѣточа. Совѣсть (*synteresis*) есть познаніе Бога *sub ratione boni*. У Дунса и Оккама, напротивъ того, добро не можетъ быть предметомъ естественнаго познанія, ибо оно могло бы быть и другимъ; оно опредѣляется не разумомъ, а безпричинною волею. Ничто, какъ учить съ крайней послѣдовательностью Пьеръ д'Эльи, не есть само по себѣ грѣхъ; лишь божественная заповѣдь и божеское запрещеніе устанавливаютъ добро и зло. Значеніе этого ученія легко понять, если вспомнить, что, по мнѣнію этихъ людей, велѣніе Бога человѣку возвыщается только устами церкви.

Въ связи съ этимъ находится то, что богословіе, остававшееся для Томаса все еще спекулятивной наукой, сдѣлалось для его противниковъ, какъ указывалось уже выше (§ 25, 3), практической дисциплиной. Уже Альбертъ высказывалъ подобнаго рода мысль. Ричардъ Миддльтоунъ и Бонавентура подчеркивали „аффективный“ характеръ богословія. Рожеръ Бэконъ училъ, что тогда какъ всѣ другія науки основаны на разумѣ или опытѣ, одно лишь богословіе имѣетъ своимъ фундаментомъ авторитетъ божественной воли. Дунсъ Скотъ завершилъ и укрѣпилъ обособленіе богословія и философіи, сдѣлавъ его необходимымъ слѣдствіемъ метафизики воли.

4. Съ меньшей опредѣленностью развѣтывается таже про-

тивоположность въ ученіи о конечномъ предназначеніи человѣка, объ его состояніи при наступленіи вѣчнаго блаженства. Если древняя *θεωρία*, безвольное и безстрастное созерцаніе Бога уже у Августина было идеальнымъ содержаніемъ просвѣщеннаго божественной благодатью человѣка, и если этотъ идеаль былъ оставленъ неприкосновеннымъ и въ ученіяхъ первыхъ мистиковъ, то теперь онъ нашелъ себѣ новую пищу въ аристотелевскомъ интеллектуализмѣ, который привелъ Альберта къ выводу, что человѣкъ, по скольку онъ есть истинно человѣкъ, является интеллектомъ. Участие въ божественной сущности, приобретаемое человѣкомъ путемъ познанія, есть высшая ступень жизни, какой онъ только можетъ достигнуть. Поэтому и Томасъ ставитъ діанозическія добродѣтели надъ практическими; поэтому же *visio divinæ essentiæ*, интуитивное, выходящее за предѣлы времени, созерцаніе Бога представляется ему цѣлью всѣхъ человѣческихъ стремленій. Изъ этого воззрѣнія вытекаетъ непосредственно любовь къ Богу, какъ и вообще рѣшеніе воли необходимо примыкаетъ къ заключеніямъ интеллекта. Именно эта тенденція томизма нашла себѣ прекраснѣйшее выраженіе у его поэта, Данте. Этотъ идеаль воплотился навсегда въ поэтическомъ образѣ Беатриче.

Между тѣмъ возникло и здѣсь другое, противоположное, теченіе. Уже Гуго Сенъ Викторъ призналъ свойствомъ высшаго ряда ангеловъ любовь и только второму приписалъ мудрость. И если Бонавентура высшей ступеню подражанія Христу призналъ созерцаніе, то онъ при этомъ указалъ, что созерцаніе тождественно съ „любовью“. Дунсъ же училъ съ явной полемической тенденціей, что блаженство есть состояніе воли и именно воли, устремленной исключительно къ Богу; конечное просвѣтленіе человѣка онъ видитъ не въ созерцаніи, а въ любви, которая выше созерцанія и онъ ссылается на слова апостола: „любовь есть величайшая изъ нихъ“.

Поэтому, если Томасъ конечною сущностью человѣка признавалъ интеллектъ, а Дунсъ—волю, то Томасъ могъ удержать ученіе Августина о *gratia irresistibilis*, по которому откровеніе повелительно господствуетъ надъ интеллектомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ надъ волей человѣка, тогда какъ Дунсъ Скотъ долженъ былъ прибѣгнуть къ „синергистическому“ взгляду, что воспріятіе благодати въ извѣстной степени обуславливается свободною волею индивидуума. Такимъ образомъ, великій послѣдователь Августина съ непреклонной послѣдовательностью высказался противъ ученія о предопредѣленіи.

5. Напротивъ того, интеллектуализмъ Томаса нашелъ свои крайніе выводы въ нѣмецкой мистикѣ, создатель которой Эккартъ въ логическихъ основахъ своего ученія выказываетъ полную зави-

симость отъ теоретика своего ордена. Эккартъ опережаетъ его только въ томъ, что онъ, какъ непосредственная личность, стремится перелить глубокое и могучее чувство своего благочестія безо всякаго остатка въ познаніе и въ этомъ своемъ внутреннемъ стремленіи разрываетъ традиціонныя преграды, передъ которыми остановился Томасъ. Въ убѣжденіи, что міровоззрѣніе, вытекающее изъ религіознаго сознанія, должно быть сдѣлано содержаніемъ высшаго знанія, онъ превращаетъ свою искреннюю вѣру въ созерцательное познаніе, по сравненію съ чистой духовностью котораго церковная догма является лишь внѣшнимъ, преходящимъ символомъ. Но если онъ раздѣляетъ эту тенденцію со многими своими предшественниками, то его индивидуальная особенность состоитъ именно въ томъ, что глубочайшую и сокровеннѣйшую истину онъ считаетъ не достояніемъ какого-либо обособленнаго кружка, а приписываетъ ее всему народу. Истиннаго пониманія этого внутренняго ядра религіознаго ученія онъ ищетъ именно въ простомъ благочестіи, и такимъ образомъ утонченнѣйшія представленія науки онъ разбрасываетъ съ кафедры въ народъ. Съ геніальной силой и увлекательностью онъ преобразуетъ схоластику въ пламенную проповѣдь, и создаетъ для своей націи зачатки философскаго языка, легшаго въ основу дальнѣйшаго развитія.

Но въ его ученіи мистическо-интеллектуалистическіе элементы томизма усиливаются неоплатоновскимъ идеализмомъ, который онъ заимствовалъ, вѣроятно, отъ Скота Эригены, и онъ приходитъ къ слѣдующему выводу: бытіе и познаніе—одно и то же, и всѣ явленія міра въ своей глубочайшей сущности представляютъ собою познание. Процессомъ познаванія, самооткровенія, ему представляется исхожденіе міра изъ Бога,—процессъ познаванія, восходящаго все выше и выше умозрѣнія, есть и возвращеніе вещей къ Богу. Идеальное существованіе всего дѣйствительнаго—такъ говорилъ позднѣе Николай Кузанскій, усвоившій это ученіе Эккарта—истиннѣе, чѣмъ развертывающееся во времени и въ пространствѣ матеріальное существованіе.

Но, поэтому, первопричина всѣхъ вещей, Божество, должно быть выше всякаго бытія и познанія; оно есть сверхразумъ, сверхбытіе, оно не имѣетъ никакихъ опредѣленій, есть „ничто“. Но это „Божество“ (отрицательной теологіи) открывается въ триединомъ Богѣ; сущій и познающій Богъ создаетъ изъ ничего тѣ творенія, идеи которыхъ онъ познаетъ въ себѣ, ибо это познаваніе есть его творчество. При этомъ процессъ самооткровенія принадлежитъ къ сущности Божества; поэтому онъ есть лежащая внѣ времени необходимость, и для того, чтобы произвести міръ, Богъ не нуждается ни въ какомъ особомъ актѣ воли. Божество, какъ творящее существо, какъ „несотворенная“ природа, дѣйствительно только благодаря

тому, что оно познает себя и развертывается въ Богъ и въ міръ какъ созданная дѣйствительность, какъ „сотворенная природа“. И съ другой стороны, всѣ вещи по Эккарту имѣютъ сущность лишь въ той мѣрѣ, поскольку въ нихъ воплотился самъ Богъ. Все, что въ нихъ замѣчается сверхъ того, ихъ пространственныя и хронологическія опредѣленія, ихъ, „Hic“ и „Nunc“ (hic et nunc у Томаса) — ничто.

Но потому же и человѣческая душа въ своей глубинѣ имѣетъ божественную сущность, и только въ своемъ преходящемъ проявленіи она обладаетъ разнообразіемъ „силъ“, при помощи которыхъ она становится звеномъ *natura naturata*. Ея внутреннее ядро Эккартъ называетъ „искрой“, и въ послѣдней онъ видитъ живой поворотный пунктъ мірового процесса.

Ибо „возникновенію“ соотвѣтствуетъ разложеніе, исчезновеніе, и оно тоже есть познаніе, при помощи котораго отчужденныя отъ Божества вещи возвращаются къ первопричинѣ. Когда Божество познается человѣкомъ, чувственный міръ вновь получаетъ свою истинную, духовную сущность. Поэтому человѣческія познанія съ своимъ восхожденіемъ отъ чувственнаго воспріятія къ разумному пониманію состоятъ „въ отдѣленіи“ множественности и матеріальности: духовная сущность извлекается изъ-подъ своей оболочки. Въ теченіе временной жизни въ этомъ и состоитъ высшая задача человѣка, изъ силъ котораго познаніе является драгоцѣннѣйшей. Въ этомъ мірѣ человѣкъ тоже долженъ быть дѣятельнымъ и проявлять свою разумную сущность, но надъ всей внѣшней дѣятельностью, надъ чувственной праведностью стоитъ „внутренняя дѣятельность“, чистота образа мыслей, благородство сердца, и еще выше „отреченіе“, „бѣдность“ души, ея полное возвращеніе отъ внѣшняго міра къ его сокровеннѣйшей сущности, къ Божеству. Въ познаніи она достигаетъ той безцѣльной дѣятельности, той свободы въ самой себѣ, въ которой состоитъ ея красота.

Но и это еще не все. Познаніе должно еще получить высшую санкцію. Цѣль всей жизни есть познаніе Бога. Но познаніе есть бытіе, общеніе жизни и общеніе бытія съ познающимъ. Если душа хочетъ познать Бога, то она должна быть Богомъ, должна перестать быть сама собой. Она должна отрѣшиться не только отъ грѣха и отъ міра, но и отъ самой себя. Она должна позабыть все свое знаніе, все уразумѣніе явленій. Такъ какъ Божество есть „ничто“, то оно познается только при посредствѣ подобнаго „сознанія своего невѣжества“ — *docta ignorantia*, какъ назвалъ его впоследствии Николай Кузанскій — и подобно тому, какъ „ничто“ есть первопричина всей дѣйствительности, точно такъ же и невѣдѣніе есть высшее, блаженнѣйшее созерцаніе. Это уже не дѣятель-

ность человѣка, а дѣятельность Бога въ человѣкѣ. Человѣкъ „врождается“ въ душу, и въ его чистой, вѣчной сущности „исера“ отрѣшаетъ его силы отъ всякой преходящей дѣятельности и уничтожаетъ всякое различіе ихъ. Это—состояніе сверхъразумнаго познанія, погруженія человѣка въ Бога,—состояніе, о которомъ Николай Кузанскій говорилъ, что оно есть вѣчная любовь (*charitas*), познаваемая любовью (*amore*) и которую можно полюбить познаніемъ.

§ 27. Проблема индивидуальности.

Возникнувъ изъ глубокаго личнаго благочестія, изъ чисто индивидуальной потребности внутренней религіозной жизни, ученіе нѣмецкой мистики привело къ идеалу самоотреченія, отчужденія отъ міра, отрицанія. Всякое обособленіе, всякое единичное явленіе дѣйствительности представляется ей, какъ и древнему востоку, грѣхомъ или несовершенствомъ. Въ этомъ достигло полнаго и осязательнаго развитія противорѣчіе, скрывавшееся въ глубинѣ августиновской системы (ср. стр. 264), и вмѣстѣ съ тѣмъ ясно обнаружилось, что неоплатоническій интеллектуализмъ, въ какомъ бы видѣ онъ ни выступалъ, самъ по себѣ долженъ былъ располагать къ отрицанію метафизической самостоятельности индивидуума, которая для другой стороны представляла постулатъ ученія о волѣ. Но если интеллектуализмъ благопріятствовалъ усиленію тенденции въ пользу признанія реальности общихъ понятій, то это должно было вызвать отпоръ со стороны другого течения, и противоположность идейныхъ мотивовъ, приведшая къ діалектическому спору объ общихъ понятіяхъ (ср. стр. 267), припала въ вопросѣ о причинѣ индивидуальнаго бытія (*principium individuationis*) болѣе спеціальную метафизическую форму.

1. Настоятельнымъ поводомъ къ этому послужили тѣ выводы, къ которымъ привелъ универсализмъ (признаніе первенствующаго значенія общихъ понятій) и интеллектуализмъ арабовъ. Послѣдніе пошли при разработкѣ аристотелевскаго ученія въ направленіи натурализма, родоначальникомъ котораго является Стратонъ (ср. стр. 164 и сл.), а главнымъ представителемъ между позднѣйшими комментаторами—Александръ Афродизійскій, и которое стремилось удалить изъ системы стагирита послѣдніе остатки метафизическаго обособленія идеальнаго отъ чувственнаго. Это стремленіе нашло себѣ двоякое проявленіе: въ ученіяхъ объ отношеніи Бога къ міру и объ отношеніи разума къ другимъ душевнымъ силамъ. Въ этихъ двухъ направленіяхъ и развивается своеобразный характеръ арабскаго перипатетицизма, прибѣгнувшаго для своихъ цѣлей къ

разнообразнымъ переработкамъ аристотелевскаго ученія о соотношеніи формы и матеріи.

Въ общемъ характерной чертой андалузской философіи является метафизическое обособленіе матеріи. Послѣдняя разсматривается не какъ абстрактно возможное, а какъ нѣчто, несущее въ самомъ себѣ, въ видѣ зародышей, свойственныя ей формы и осуществляющее ихъ въ своемъ движеніи. По отношенію къ отдѣльнымъ явленіямъ Аверроэсъ удержалъ, правда, аристотелевскій принципъ, что всякое движеніе матеріи, при помощи котораго реализуется низшая форма, обусловливается высшей, и заключительнымъ звеномъ этой цѣпи формъ у Аверроэса также является Богъ, какъ высшій и первый источникъ движенія. Какъ показываетъ ученіе Авицебропа, трансцендентность Бога можетъ быть сохранена при этомъ только при условіи, если сама матерія признается созданіемъ божественной воли. Но, съ другой стороны, тотъ же еврейскій философъ, исходя изъ тѣхъ же посылокъ, подчеркивалъ, что кромѣ Божества ни одно существо не можетъ быть мыслимо иначе, какъ въ матеріальной оболочкѣ, что вмѣстѣ съ тѣмъ и духовныя формы нуждаются для своей реальности въ матеріи, въ которой онѣ проявляются, и что въ концѣ концовъ единство вселенной требуетъ для всего міра формъ существованія единой матеріи, въ качествѣ своей основы. Но именно потому, что Аверроэсъ признавалъ матерію вѣчно движущейся и неизмѣнно живой, движущая форма не могла быть обособлена отъ нея *realiter*, и такимъ образомъ одно и то же божественное существо представлялось, съ одной стороны, формой и движущей силой (*natura naturans*) и съ другой — матеріей, движимымъ міромъ (*natura naturata*).

Къ этому ученію объ единствѣ, внутренней сформированности и вѣчномъ самодвиженіи матеріи, распространившемуся съ аверроизмомъ въ видѣ односторонне натуралистическаго толкованія философіи Аристотеля, присоединились тѣ выводы діалектическаго реализма, которые побудили видѣть въ Богѣ, какъ въ *ens generalissimum*, единственную субстанцію и признавать отдѣльными вещи лишь ея болѣе или менѣе переходящими реализаціями въ определенной формѣ (ср. § 23). Амальриканцы учатъ дѣйствительно, что Богъ есть общая сущность всѣхъ вещей (*essentia*), что сотвореніе міра есть лишь самоформированіе этого божественнаго существа, происходящая въ вѣчномъ движеніи реализація содержащихся въ этой единой матеріи возможностей. Тотъ же пантеизмъ Давидъ изъ Динава, пользуясь понятіями Авицебропа, обосновываетъ слѣдующимъ образомъ: какъ „гиле“ (*ὄλη* — вещественная матерія) составляетъ субстанцію всѣхъ тѣлъ, точно такъ же духъ (*ratio-mens*) есть субстанція всѣхъ душъ, а такъ какъ Богъ, какъ

наиболѣе общее изъ всѣхъ существъ, есть субстанція всѣхъ веществъ вообще, то въ конечной инстанціи Богъ, матерія и духъ тождественны, и міръ есть лишь ихъ самореализація въ различныхъ формахъ.

2. Въ особенности же метафизическая самостоятельность духовной индивидуальности поколебалась подъ вліяніемъ другого ряда идей. Аристотель училъ, что $\psi\upsilon\lambda\eta$, какъ безусловно тождественная дѣятельность разума, присоединяется къ животной душѣ „извнѣ“, и затрудненія, связанныя съ этимъ взглядомъ, не были имъ замѣчены потому, что проблема личности, возникающая вмѣстѣ съ стоическимъ понятіемъ $\gamma\gamma\epsilon\rho\mu\omicron\iota\kappa\omicron\nu$, еще не входила въ его кругозоръ. Комментаторы же, какъ греческіе, такъ и арабскіе, разработавшіе его систему, не остановились передъ выводами, которые вытекали отсюда для метафизической оцѣнки духовной личности.

У Александра Афродизійскаго мы еще встрѣчаемъ подъ именемъ „пассивнаго разума“ (ср. стр. 137) способность индивидуальной психики воспринимать во всѣхъ своихъ животныхъ и эмпирическихъ наклонностяхъ воздѣйствіе дѣятельнаго разума, и этотъ *intellectus agens* отождествляется здѣсь (сообразно съ натуралистической тенденціей всей системы) съ божественнымъ духомъ, который только такимъ образомъ и представляется еще „обособленной формой“ (*intellectus separatus*). Но уже у Симплиція этотъ *intellectus agens*, реализующійся въ разумномъ познаніи человѣка, превращается по неоплатоническому образцу въ низшее изъ разумныхъ существъ, господствующихъ въ подлунномъ мірѣ. Оригинальное развитіе это ученіе получаетъ у Аверроэса; по его мнѣнію *intellectus passivus* слѣдуетъ искать въ способности индивидуума къ познанію, возникающей и исчезающей, подобно ему самому, въ качествѣ формы индивидуальнаго тѣла; поэтому эта способность имѣетъ лишь индивидуальное и частное значеніе. Напротивъ того, *intellectus agens*, существующая внѣ и независимо отъ эмпирическихъ индивидуумовъ форма, есть вѣчный коллективный разумъ человѣческаго рода, который не возникаетъ и не уничтожается и который заключаетъ въ себѣ общія истины въ обязательной для всѣхъ формѣ. Онъ есть субстанція истинно-духовной жизни, и познавательная дѣятельность индивидуума образуетъ лишь частное проявленіе ея. Эта (актуальная) познавательная дѣятельность (какъ *intellectus acquisitus*) по своему содержанію, по своей сущности, поскольку она представляетъ дѣятельный разумъ, вѣчна; но какъ эмпирическая функція индивидуальнаго познанаія, она переходяща, какъ и сама индивидуальная душа. Полнымъ воплощеніемъ дѣятельнаго разума, по мнѣнію Аверроэса, былъ Аристотель. Разумное познаніе человѣка есть, слѣдовательно, безличная и сверхлич-

ная функція: это — временное причастіе индивидуума къ вѣчному разуму. Послѣдній есть та общая сущность, которая реализуется въ высшихъ проявленіяхъ индивидуальной дѣятельности.

Этотъ пампсихизмъ встрѣчается, какъ спутникъ неоплатонической мистики, въ западной литературѣ уже и раньше, но въ качествѣ открытаго и распространеннаго ученія онъ вмѣстѣ съ аверроизмомъ появляется около 1200 г.; упоминанія о немъ встрѣчаются вслѣдствіе, гдѣ идетъ рѣчь о лжеученіяхъ арабскаго перипатетизма, и главное стремленіе доминиканцевъ состояло въ томъ, чтобы предотвратить смѣшеніе ученія самого Аристотеля съ этимъ возрѣніемъ: Альбертъ и Томасъ оба писали *De unitate intellectus contra Averroistas* (Объ единствѣ разума противъ аверроистовъ).

3. Пампсихизму у христіанскихъ мыслителей, въ качествѣ рѣшающаго мотива, провинопоставляется подогрѣтое Августиномъ сознаніе метафизическаго достоинства личности. Это — та точка зрѣнія, съ которой люди, подобные Вильгельму Овернскому и Гейнриху Гентскому, оспариваютъ Аверроэса, и въ то же время это истинное основаніе, почему главныя системы схоластики, въ диаметральной противоположности къ мистикѣ Экарта, не дали полнога развитія содержавшемуся въ интеллектуалистическихъ посылкахъ ихъ метафизики реализму. Въ затруднительномъ положеніи въ этомъ отношеніи оказался томизмъ, который по формулѣ Авиценны (ср. стр. 276) хотя и утверждалъ, что общія понятія (слѣдовательно и родовое понятіе „душа“) существуютъ только въ „индивидуумахъ“, т.-е. въ отдѣльныхъ эмпирическихъ экземплярахъ, въ видѣ ихъ общаго существеннаго свойства (*quidditas*), но тѣмъ не менѣе приписывалъ имъ метафизическую первоначальность въ божественномъ духѣ. Поэтому ему приходилось объяснить, какимъ образомъ эта единая сущность (какъ общая матерія) принимаетъ столь разнообразныя формы, т.-е. онъ искалъ *principium individuationis* и находилъ его въ томъ, что матерія количественно опредѣлена (*materia signata*) во времени и пространствѣ. Въ способности матеріи къ количественнымъ видоизмѣненіямъ состоитъ возможность индивидуаціи, т.-е. возможность того, что одна и та же форма (напр., человѣчество) въ различныхъ экземплярахъ реальна въ видѣ частныхъ субстанцій. Поэтому чистыя формы (*separatae sive subsistentes*) по ученію Томаса индивидуируются только посредствомъ самихъ себя, т.-е. имъ соответствуетъ лишь одинъ экземпляръ. Каждый ангелъ есть одновременно родъ и индивидуумъ. Ингерентныя формы, напротивъ того, къ которымъ, несмотря на свою субсистентность, принадлежатъ и человѣческая душа (ср. стр. 301), въ зависимости отъ ко-

личественныхъ различій времени и пространства, обнаруживающихся въ ихъ матеріи, реальны во многихъ экземплярахъ.

Въ противоположность къ этому, францисканцы, въ своей опирающейся на Августина религіозно-метафизической психологіи, самостоятельной самой по себѣ реальностью признають прежде всего индивидуальную душу, а затѣмъ—послѣдовательно расширяя обще-метафизическія понятія—отдѣльную сущность вообще. Они отбрасываютъ различіе обособленныхъ и ингерентныхъ формъ. Уже Бонавентура (и точно также, впрочемъ, Гейнрихъ Гентскій), но еще энергичнѣе Дунсъ Скотъ утверждаютъ вслѣдъ за Авицеброномъ, что и духовныя формы имѣютъ свою собственную матерію, а Дунсъ учитъ, что „душа“ индивидуализируется и субстанціализируется не вслѣдствіе своего отношенія къ опредѣленному тѣлу (какъ это имѣетъ мѣсто у Томаса), а уже въ самой себѣ. Скотизмъ выказываетъ въ этомъ отношеніи, очевидно, не вполне примиренную въ духѣ своего основателя двойственность. Съ одной стороны, онъ подчеркиваетъ самымъ энергичнѣйшимъ образомъ реальность общаго, отставая совершенно въ духѣ арабовъ единство матеріи (*materia primo-prima*), и, съ другой стороны, онъ учитъ, что это общее реально только при томъ условіи, если оно реализуется въ рядѣ нисходящихъ отъ общаго къ частному формъ, и, наконецъ, въ опредѣленной единичной формѣ (*haecceitas*). Послѣдняя является, поэтому, у Дунса первоначальнымъ фактомъ, о причинѣ котораго не можетъ быть никакого объясненія. Онъ называетъ индивидуальность (какъ въ смыслѣ отдѣльной субстанціи, такъ и въ смыслѣ единичнаго явленія) случайнымъ (*contingens*) т.-е., тѣмъ, что не можетъ быть выведено изъ общаго основанія, а можетъ быть лишь констатировано. Поэтому вопросъ о принципѣ индивидуаціи, какъ уже и для его предшественника Рожера Бэкона, для него не имѣетъ никакого смысла; индивидуумъ есть „конечная“ форма дѣйствительности, благодаря которой только и существуетъ общая матерія, и спрашивается, наоборотъ, какимъ образомъ при этой исключительной реальности отдѣльныхъ сущностей съ опредѣленною формою можетъ быть рѣчь о реальности общихъ „натуръ“ ¹⁾?

Этой своеобразной чертой ученія Скота объясняется, что тогда какъ нѣкоторые изъ его сторонниковъ, въ родѣ Франца Майрона, приходили, опираясь на него, къ крайнему реализму, у Оккама оно преобразуется въ возобновленіе номиналистическаго тезиса, что все дѣйствительное заключается въ единичныхъ сущностяхъ, а общее—лишь продуктъ сравнивающаго мышленія.

¹⁾ Этого, свойственный Дунсу Скоту, способъ рѣшенія проблемы общихъ понятій обыкновенно называется формализмомъ.

4. Побѣдоносное развитіе, которое получилъ номинализмъ во второй періодъ средневѣковой философіи, имѣеть своей опорой въ высшей степени своеобразную комбинацію весьма разнообразныхъ идейныхъ мотивовъ. Въ глубинѣ царитъ августиновское сознание метафизическаго достоинства личности; въ господствующемъ философскомъ теченіи обнаруживается антиплатоновская тенденція только теперь становящейся извѣстной аристотелевской теоріи познанія, которая приписываетъ значеніе „первой субстанціи“ эмпирическимъ единичнымъ существамъ, а на поверхности мы видимъ логическо-грамматическій схематизмъ, явившійся результатомъ воздѣйствія византійской традиціи. Всѣ эти вліянія концентрируются въ страстной, яркой личности Вильгельма Оккама.

Учебники „новой“ логики, типичнымъ образчикомъ которыхъ можетъ считаться книга Петра Испанскаго, при изложеніи теоріи понятій и примѣненіи къ сужденію и умозаключенію, перенесли, какъ это бывало уже въ древности, центръ тяжести на теорію суппозиціи, подстановленія, при посредствѣ котораго родовое понятіе (*terminus*) можетъ замѣнять въ рѣчи, и, какъ въ то время думали, точно также и логически, сумму всѣхъ своихъ видовъ, видовое понятіе—сумму всѣхъ своихъ экземпляровъ (*homo = omnes homines*), такъ что въ процессѣ мышленія знакъ употребляется въ замѣну того, что онъ означаетъ. Въ формахъ этого терминализма Оккамъ развиваетъ номинализмъ (ср. стр. 302) Отдѣльныя вещи, за которыми онъ вмѣстѣ съ Дунсомъ Скотомъ признаетъ реальность первоначальныхъ формъ, представляются пами интуитивно (безъ посредства *species intelligibiles*); однако эти представленія суть лишь „естественные“ знаки вещей и имѣють лишь одно необходимое отношеніе къ нимъ, тогда какъ сходство ихъ съ вещами столь же мало необходимо, какъ и вообще сходство знаковъ съ обозначаемыми предметами. Это необходимое отношеніе есть отношеніе „перваго акта“. Но точно такъ же, какъ индивидуальныя представленія могутъ служить замѣной индивидуальныхъ вещей, въ мышленіи, въ бесѣдѣ и при письмѣ на мѣсто индивидуальнаго представленія могутъ быть подстановлены „неопредѣленные“ общія представленія абстрагирующаго познанія, слѣдовательно, выражающія ихъ, написанныя или произнесенныя слова. Это—„второй актъ“, при которомъ общее представленіе при помощи слова относится не къ предмету непосредственно, а къ его представленію; такое отношеніе уже не необходимо, а произвольно (*ad placitum instituta*). На этомъ различіи Оккамъ основываетъ различіе реальной и рациональной науки: первая относится непосредственно (интуитивно) къ вещамъ, другая (абстрактивно) къ имманентнымъ соотношеніямъ представленій между собою.

Такимъ образомъ ясно, что и раціональная наука предпосылаетъ „реальную“ и находится въ зависимости отъ доставляемаго послѣдней матеріала представленій, но ясно точно также, что даже „реальное“ знаніе охватываетъ лишь внутренній міръ представленій, которыя хотя и признаются „знаками“ вещей, по отличны отъ нихъ самихъ. Духъ, — какъ говорилъ уже Альбертъ и какъ доказывалъ Николай Кузанскій, — познаетъ только то, что онъ содержитъ въ себѣ; его познаніе міра ограничено, какъ заключаетъ терминистическій номинализмъ, внутренними состояніями, которыя возбуждаетъ въ немъ жизненная связь съ дѣйствительностью. По отношенію къ истинной сущности вещей, учить Николай Кузанскій, ставшій вполнѣ на сторону этого идеалистическаго номинализма, человѣческое мышленіе можетъ дѣлать лишь предположенія, конъектуры, т.-е. располагаетъ лишь представленіями, возникающими изъ его собственной сущности, и сознаніе относительности всѣхъ положительныхъ сужденій, знающее незнаніе, *docta ignorantia*, есть единственный путь для достиженія и за предѣлами раціональной науки невыразимой, не имѣющей никакихъ знаковъ, непосредственной общности познанія съ истиннымъ бытіемъ, Божествомъ.

5. Несмотря на это крупное гносеологическое ограниченіе истинная жизненная сила номинализма направлена къ развитію реальной науки, и если результаты его стремленій въ теченіе четырнадцатаго и пятнадцатаго столѣтія остались весьма ограниченными, то причина этого явленія заключалась въ томъ, что достигшій полного развитія схоластическій методъ съ его цитированіемъ авторитетовъ безусловно господствовалъ въ наукѣ, и что новыя идеи, заключенныя въ эту стѣснительную форму, не могли свободно развернуться. Это явленіе можно наблюдать, впрочемъ, даже въ философіи возрожденія. Тѣмъ не менѣе Дунсъ Скотъ и Оккамъ дали главный толчекъ къ тому, что рядомъ съ религіозно настроенной метафизикой философіи постепенно выработалась свѣтская наука фактически-реальнаго, сознательно ставшая на точку зрѣнія эмпиризма. Если Дунсъ Скотъ называлъ первобытную индивидуальную форму, *haecceitas*, контингентной, то это означало, что она можетъ быть познана не посредствомъ логической дедукціи, а лишь при помощи фактическаго констатированія, и если Оккамъ объявилъ истинно реальными одни единичныя сущности, то этимъ онъ указалъ „реальной наукѣ“ путь къ непосредственному пониманію дѣйствительнаго. Оба францисканца находятся въ этомъ отношеніи подъ вліяніемъ Рожера Бэкона, со всей своей энергіей призывавшаго современную ему науку отъ авторитетовъ къ вещамъ, отъ мнѣній — къ источникамъ, отъ діалектики —

къ опыту, отъ книгъ—къ природѣ. Къ нему присоединился Альбертъ, отстаивавшій тоже направленіе, умѣвшій цѣнить самоличное наблюденіе и опытъ и давшій въ своихъ ботаническихъ изслѣдованіяхъ блестящій образчикъ самостоятельнаго изслѣдованія.

Однако для естествознанія время еще не созрѣло, какъ ни стремился Рожеръ Бэконъ къ количественнымъ изслѣдованіямъ и къ распространенію математическаго образованія. Попытки, въ родѣ предпринятыхъ Александромъ Неккамомъ (около 1200 года) или позднѣе (около 1350 г.) Николаемъ д'Аутрикуріа, остались безрезультатны и не произвели никакого впечатлѣнія.

Плодотворное приложеніе эмпиризмъ нашель себѣ въ эту эпоху только въ психологіи. Подъ вліяніемъ арабовъ, въ особенности Авиценны и фізіологической оптики Альгадина, уже у Александра Гельсака (Hales), его ученика Іоанна изъ Рошелли, у Винцента де Бове и въ особенности у Альберта господствующимъ стремленіемъ изслѣдованія душевной жизни было выясненіе и классификація фактическихъ данвыхъ, и уже у Альфреда Англичанина (Альфредъ де Серешель, въ первой половинѣ XIII в.) мы встрѣчаемъ чисто фізіологическую психологію со всѣми радикальными выводами. Эти молодые побѣги психологическаго эмпиризма были бы совершенно заглушены метафизической психологіей томизма, еслибъ они не нашли себѣ поддержки въ августиновскомъ ученіи, признававшемъ высшимъ принципомъ самонаблюденіе личности. Въ этомъ смыслѣ противъ томизма возсталъ особенно Гейнрихъ Гентскій, давшій рельефную формулировку точкѣ зрѣнія внутренняго опыта и придавшій ему рѣшающее значеніе въ особенности въ анализѣ душевныхъ состояній. Именно въ этомъ отношеніи, въ эмпирическомъ изученіи дѣятельности чувствъ, теорія которой такимъ образомъ освободилась, какъ отъ теоріи воли, такъ и отъ теоріи интеллекта, на встрѣчу ему вышелъ Рожеръ Бэконъ, со свойственной ему ясностью взора и безъ всякой примѣси метафизическихъ соображеній уяснившій и принципиальное различіе внѣшняго и внутренняго опыта.

Такъ получился замѣчательный результатъ, что чисто теоретическая наука, въ противоположность къ интеллектуалистическому томизму, развилась, опираясь на августиновское ученіе о самодостовѣрности личности. Это самопознаніе признавалось, какъ мы можемъ наблюдать даже и у номиналистическихъ мистиковъ, напр., у Пьера д'Эльи, достовѣрнѣйшимъ устоемъ „реальной науки“. Поэтому послѣдняя въ исходѣ среднихъ вѣковъ въ большей степени обращается къ бурной человѣческой жизни, чѣмъ къ природѣ, и начатки свѣтской науки о сущности человѣческаго сообщества проявляются не только въ теоріяхъ Оккама и Марсилія Падуан-

скаго (ср. стр. 304) и въ развитіи болѣе обширной, жизненной и глубокой исторіографіи, но и въ эмпирическомъ изученіи социаль-ныхъ условій, родоначальникомъ котораго является Николай д'Оресмъ.

6. Это колебаніе между первоначальными послылками его мышленія и новымъ, опирающимся на эмпирію, изслѣдованіемъ, нашло себѣ наиболѣе яркое выраженіе въ философіи Николая Кузанскаго, всѣми фибрами своей души отдавагоса новому движенію, но въ то же время стремившагоса включить новыя идеи въ систему стараго міровоззрѣнія.

Эта попытка имѣетъ интересъ вслѣдствіе своеобразности логическихъ формъ, въ которыхъ она была предпринята. Руководящій мотивъ ея заключается въ стремленіи показать, что индивидуумъ и въ своемъ метафизическомъ обособленіи тождественъ съ наиболѣе общимъ, божественнымъ существомъ. Для этой цѣли Николай Кузанскій впервые систематически утилизируетъ понятія безконечнаго и конечнаго. Въ глазахъ древности совершенное представлялось всегда ограниченнымъ въ самомъ себѣ, безконечной же считалась лишь неопредѣленная возможность. Въ александрійской философіи наивысшее существо было, наоборотъ, лишено всѣхъ конечныхъ свойствъ. Плотинъ приписалъ „единому“, какъ всеформирующей силѣ, соотвѣтственно безконечности матеріи, въ которой она проявляется, неограниченную интензивность бытія; въ христіанскомъ мышленіи могущество, равно какъ воля и знаніе Бога, все болѣе и болѣе приобрѣтали характеръ безпредѣльности. Здѣсь прежде всего оказало вліяніе то обстоятельство, что воля уже въ индивидуумѣ представлялась христіанству неустаннымъ, никогда не умиroтворяющимся стремленіемъ и что эта безконечность внутренняго опыта была возведена въ метафизическій принципъ. Но только Николай Кузанскій далъ методу отрицательной теологіи положительное выраженіе, признавъ безконечность существеннымъ признакомъ Бога въ противоположность къ міру. Тождественность Бога и міра, предпославшаяся мистическимъ міровоззрѣніемъ точно такъ же, какъ и натуралистическимъ, формулировалась, поэтому, въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ въ безконечной формѣ содержится то же самое абсолютное бытіе, которое въ мірѣ становится конечнымъ.

Этимъ устанавливалась дальнѣйшая противоположность единства и множественности. Безконечное есть живое и вѣчное единство того, что въ конечномъ представляется разсѣянною множественностью. Но эта множественность—Николай Кузанскій придаетъ этому особое значеніе—есть множественность противоположностей. То, что въ конечномъ распределено въ различныхъ

мѣстахъ и только потому возможно одно рядомъ съ другимъ, должно уравниваться въ безконечности божественнаго существа. Богъ есть единство всѣхъ противоположностей, *coincidentia oppositorum*. Онъ является, поэтому, абсолютной дѣйствительностью, въ которой реализуются *eo ipso* всѣ возможности, какъ таковыя (*Possesit*), тогда какъ все конечное само по себѣ лишь возможно и только благодаря Богу дѣйствительно.

Среди противоположностей, которыя соединены въ Богѣ, важнѣйшими являются тѣ, которыя существуютъ между нимъ самимъ и міромъ, т.-е. противоположности безконечнаго и конечнаго, единства и множественности. Вслѣдствіе этого безконечное становится одновременно и конечнымъ, въ каждомъ изъ его проявленій единый *Deus implicitus* есть въ то же время разлитый во множественности *Deus explicitus* (ср. стр. 268). Богъ есть величайшее, но вмѣстѣ съ тѣмъ и мельчайшее. Но, съ другой стороны, это мельчайшее и конечное тоже причастно въ своемъ родѣ къ безконечности и представляетъ, какъ цѣлое, гармоническое единство множественности въ самомъ себѣ.

Вслѣдствіе этого вселенная тоже по своему безконечна, хотя и не въ томъ смыслѣ, какъ Богъ, т.-е. она неограничена въ пространствѣ и времени (*interminatum*). Точно также извѣстная безконечность присуща и каждой отдѣльной вещи въ томъ смыслѣ, что въ своихъ существенныхъ свойствахъ она заключаетъ свойства всѣхъ другихъ индивидуумовъ: все находится во всемъ—*omnia ubique*. Такимъ образомъ каждый индивидуумъ вмѣщаетъ въ себѣ вселенную, но въ ограниченной, свойственной ему одному и отличной отъ всѣхъ другихъ формѣ. *Im omnibus partibus relucet totum* (во всѣхъ частяхъ отражается цѣлое). Каждая единичная вещь какъ говорилъ уже арабскій философъ Алькенди, если присмотрѣться къ ней и понять ее, есть зеркало вселенной.

Особенно это относится, конечно, къ человѣку и рассматривая его, какъ микрокосмъ, Николай остроумно утилизируетъ терминистическое ученіе. Особая форма, въ которой остальные вещи содержатся въ человѣкѣ, характеризуется представленіями, служащими знаками для внѣшняго міра. Человѣкъ отражаетъ вселенную при помощи своихъ „конъектуръ“, при помощи свойственнаго ему способа представленія (ср. выше стр. 319).

Такимъ образомъ вмѣстѣ съ безконечнымъ дано и конечное, вмѣстѣ съ общимъ и въ немъ самомъ—также и индивидуумъ. При этомъ безконечное необходимо само по себѣ, конечное же (по Дунсу Скоту) абсолютно контингентно, т.-е. представляетъ простой фактъ. Между безконечнымъ и конечнымъ не существуетъ никакой пропорціональности; далѣе безконечная вереница конеч-

наго все-таки несоизмѣрима съ истинно-бесконечнымъ. Зависимость міра отъ Бога непонятна, и отъ знанія конечнаго нѣтъ пути къ знанію бесконечнаго. Индивидуально-дѣйствительное познаваемо эмпирически, его соотношенія, и обнаруживающіяся въ немъ противоположности могутъ быть поняты и уловлены разсудкомъ. Но созерцаніе бесконечнаго единства, которое, поднимаясь надъ всѣми этими противоположностями, заключаетъ ихъ всѣ въ себѣ, возможно только при помощи отрѣшенія отъ всякаго подобнаго конечнаго знанія, при помощи мистическаго экстаза *docta ignorantia*. Такимъ образомъ элементы, которые Николай Кузанскій хотѣлъ соединить, снова распадаются. Попытка дать средневѣковой философіи всестороннюю законченность приводитъ къ ея внутреннему разложенію.

ИНДИВИДУАЛЬНО-ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

ФИЛОСОФІЯ ВОЗРОЖДЕНІЯ.

- J. E. Erdman, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 3 части въ 6 томахъ, 1834—53.
- H. Ulrich, Geschichte und Kritik der Principen der neueren Philosophie. 2 т. 1845.
- Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 3 изд., München 1880 сл. (Есть русскій переводъ Н. Страхова).
- Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz. 2 изд. 1875.
- W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie 2 т. Leipzig, 1878—80.
- R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie 1886. (Есть два русскіихъ перевода: изд. подъ редакціею проф. А. Введенскаго и переводъ Ипоземцева).
- J. Schaller, Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon 2 т. 1841—44.
- J. Bauman, Die Lehren vom Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. 2 т. 1868 сл.
- F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts-, und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg. 1855.
- F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 т. (Есть русскій переводъ, подъ ред. Вл. Соловьева).
- B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 т. Braunschweig 1880—83.

Противоположности, обнаружившіяся въ философіи заключительнаго періода среднихъ вѣковъ, имѣютъ глубокое историческое значеніе: онѣ обнаруживаютъ въ теоретической формѣ усиленіе свѣтской культуры по сравненію съ духовной. Теченіе, которое въ продолженіе цѣлаго тысячелѣтія сопровождало религіозную эволюцію, тамъ и сямъ неудержимо прорываясь наружу, но въ общемъ оставаясь въ глубинѣ, окончательно пробилось на поверхность, и его, не сразу доставшаяся ему, побѣда составляетъ существенный признакъ начала новаго времени.

Постепенно развиваясь и непрестанно прогрессируя, новѣйшая наука освобождается мало-по-малу отъ средневѣковыхъ воззрѣній, и ея упроченіе идетъ рука объ руку съ развитіемъ новыхъ жизнен-

ныхъ условий. Это развитіе начинается мощнымъ проявленіемъ индивидуальности. Всеобъемлющее единство, къ которому стремились средневѣковая жизнь, съ теченіемъ времени распадается, свѣжія жизненныя силы разрываютъ цѣпи общей традиціи, въ которыя заковала исторія духъ народовъ. Новое время характеризуется пробужденіемъ національности; время міровыхъ государственныхъ организацій прошло даже въ духовномъ мірѣ, и на мѣсто общей концентраціи, къ которой стремились средніе вѣка, является децентрализація во всемъ разнообразіи ея проявленій. Римъ и Парижъ перестаютъ быть господствующими центрами европейской культуры, латинскій языкъ утрачиваетъ значеніе всеобщаго языка образованнаго міра.

Въ религіозной области все это отразилось въ томъ, что Римъ утратилъ безусловное господство надъ церковной жизнью христіанства. Виттенбергъ, Женева, Лондонъ и т. д. сдѣлались новыми центрами религіозной организаціи. Глубокая вѣра, возмущавшаяся уже въ формѣ мистики противъ обмірщенія церковной жизни, добилась побѣдоноснаго освобожденія, чтобы тотчасъ же снова получить неизбѣжную во вѣшнемъ мірѣ организацію. И хотя тотъ расколъ, который вносили эти явленія, разжегъ религіозное чувство во всей его силѣ, и былъ причиной характеризующаго послѣдующія столѣтія страстнаго конфессіональнаго фанатизма, но именно благодаря этому и было сломлено на высотахъ научной жизни господство замкнутаго религіознаго убѣжденія. Процессъ, начавшійся въ эпоху крестовыхъ походовъ вслѣдствіе соприкосновенія религій, завершился борьбой христіанскихъ вѣроисповѣданій.

Нѣтъ ничего случайнаго въ томъ, что въ то же время быстро возросло число центровъ научной жизни. Если уже раньше Оксфордъ пріобрѣлъ значеніе, какъ центръ оппозиціи францисканцевъ, то теперь къ нему присоединяются Вѣна, Гейдельбергъ, Прага, многочисленныя академіи Італіи, наконецъ цѣлый рядъ протестантскихъ университетовъ Германіи. вмѣстѣ съ тѣмъ изобрѣтеніе книгопечатанія дало столь могучій толчекъ и столь крупныя размѣры литературной жизни, что, слѣдуя своему внутреннему влеченію, она получила возможность освободиться отъ строгаго школьнаго режима, сбросить съ себя оковы ученой традиціи и явилась сферой свободнаго проявленія индивидуальностей. Такимъ образомъ философія утрачиваетъ въ эпоху возрожденія цеховой характеръ и въ своихъ лучшихъ созданіяхъ становится продуктомъ свободной дѣятельности индивидуумовъ. Она ищетъ себѣ опоры въ современной дѣйствительности и получаетъ съ вѣшной стороны національный обликъ, благодаря усиливающемуся употребленію національнаго языка.

Наука подверглась такимъ образомъ глубокому броженію. Тисячелѣтнія формы духовной жизни оказались отжившими и непригодными. Страстное, хотя первоначально и не вполне ясное, стремленіе къ новшествамъ охватило умы, и возбужденная фантазія овладѣла движеніемъ. Рука объ руку съ этимъ стремленіемъ въ философію проникли многообразные интересы свѣтской жизни: сильное развитіе государственности, подъемъ внѣшней культуры, распространеніе европейской культуры въ другихъ частяхъ свѣта и въ значительной степени—жизнерадостность вновь пробудившагося искусства. И это обиліе новаго жизненнаго содержанія имѣло своимъ результатомъ то, что философія не подпала подъ власть ни одного изъ этихъ элементовъ, что она, наоборотъ, восприняла ихъ въ себя и что съ теченіемъ времени философія снова возвысилась въ свободной познавательной дѣятельности, снова поставила себѣ идеаломъ знаніе ради него самого.

Возрожденіе чисто теоретическаго духа есть истинный смыслъ научнаго „ренессанса“, и въ этомъ состоитъ его сродство съ греческимъ мышленіемъ, оказавшее рѣшающее вліяніе на его развитіе. Подчиненіе цѣлямъ практической, этической и религіозной жизни, съ которымъ приходилось считаться всей философіи эллинско-римскаго времени и среднихъ вѣковъ, съ наступленіемъ новаго времени мало-по-малу исчезло, и познаніе дѣйствительности снова сдѣлалось конечною цѣлью научнаго изслѣдованія. Точно такъ же, какъ и въ эпоху зарожденія греческаго мышленія, это теоретическое стремленіе сосредоточилось въ сферѣ естествознанія. Какъ ни окрѣпъ человѣческой умъ, воспринявшій результаты научной дѣятельности позднѣйшей древности и среднихъ вѣковъ, по сравненію съ античною наукой, первымъ самостоятельнымъ интеллектуальнымъ проявленіемъ его дѣятельности было возвращеніе къ неруководимому никакими другими интересами уясненію природы: къ этому стремится вся философія возрожденія и въ этомъ же направленіи она достигла наибольшихъ результатовъ.

Въ сознаніи этой тождественности своего основнаго стремленія наука новаго времени въ своихъ страстныхъ поискахъ новаго ухватила прежде всего за древнѣйшее. Она жадно воспринимала добытыя гуманистическими изысканіями свѣдѣнія о древней философіи и въ рѣзкой оппозиціи въ средневѣковой традиціи возстановила системы греческой философіи. Но это возвращеніе къ древности въ общемъ теченіи исторіи представляется лишь инстинктивнымъ подготовленіемъ къ самостоятельной работѣ новаго мышленія ¹⁾, почерпнувашаго въ этомъ кастальскомъ источникѣ юноше-

¹⁾ Въ этомъ отношеніи развитіе науки въ эпоху возрожденія совершалось параллельно съ развитіемъ искусства. Линія, идущая отъ Джіотто къ Леонардо, Рафаэлю,

скія силы. Ассимилируя идейный міръ грековъ, оно находило въ ихъ понятіяхъ средство для идейной переработки современной дѣйствительности, и вооруженная подобнымъ образомъ, наука изъ міра внутреннихъ состояній и чувствъ съ окрѣпшими силами вернулась къ изслѣдованію природы и въ этой сферѣ проложила себѣ новыя пути.

Существеннымъ содержаніемъ исторіи философіи возрожденія представляется, поэтому, главнымъ образомъ постепенное возникновеніе естественнонаучнаго міросозерцанія изъ гуманистическаго обновленія науки; она распадается на два періода: гуманистическій и естественно-научный. Хронологической границей между ними можетъ считаться приблизительно 1600 г. Первый изъ этихъ періодовъ характеризуется тѣмъ, что средневѣковая традиція вытѣсняется подлинными сочиненіями грековъ; представляя обширный культурно-историческій интересъ и отличаясь значительнымъ литературнымъ оживленіемъ, оба входяція въ него столѣтія въ философскомъ отношеніи обнаруживаютъ лишь ту комбинацію болѣе раннихъ идей, при помощи которой получили развитіе новыя. Второй періодъ заключаетъ первое самостоятельное развитіе современнаго естествознанія и вслѣдъ за нимъ—возникновеніе великихъ метафизическихъ системъ XVII вѣка.

Оба періода образуютъ одно неразрывно связанное цѣлое. Ибо внутреннимъ побудительнымъ мотивомъ въ философскомъ движеніи гуманизма остается тоже самое стремленіе къ совершенно новому познанію міра, которое нашло свое удовлетвореніе въ развитіи и принципиальной разработкѣ естествознанія. Но способъ, который былъ примѣненъ при этомъ, и логическія формы, въ которыя вылилось это развитіе, обнаруживаютъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ зависимость отъ тѣхъ толчковъ которые дало воспріятіе греческой философіи. Современное естествознаніе—дитя гуманизма.

Микель-Анжело, Тиціану, Дюреру и Рембрандту, отъ возрожденія классическихъ формъ ведетъ непосредственно къ самостоятельному и непосредственному изученію природы. Точно также Гете служитъ доказательствомъ, что для современности путь къ природѣ идетъ черезъ Грецію.

ГЛАВА I. ГУМАНИСТИЧЕСКІЙ ПЕРІОДЪ.

Jac. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien. 4 изд. Leipzig 1886.

Mor. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2 изд. Leipzig. 1887.

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. III. 1866.

Непрерывность духовнаго развитія европейскихъ народовъ нигдѣ не обнаруживается съ такою ясностью, какъ именно въ ренессансѣ. Никогда потребность въ полномъ и радикальномъ обновленіи не только познанія, но и всей общественной жизни, не была такъ сильна и не находила столь разнообразныхъ и страстныхъ проявленій, какъ въ это время, и ни одна эпоха не пережила такихъ оригинальныхъ и широкихъ попытокъ нововведеній. И однако, если взглянуть внимательнѣе, не увлекаясь приподнятымъ настроеніемъ и наивными увлеченіями, свойственными литературѣ этой эпохи, то обнаруживается, что вся разнообразная дѣятельность ея не выходитъ изъ рамокъ античной и средневѣковой традиціи, устремляясь скорѣе къ смутно угадываемой, чѣмъ къ ясно познанной цѣли. Это идейное броженіе и эта внутренняя борьба улеглись лишь въ XVII вѣкѣ.

Но ферментомъ этого движенія была противоположность между традиціонной, въ это время уже разлагавшейся средневѣковой философійей и оригинальными произведеніями греческихъ мыслителей, знакомство съ которыми распространяется въ XV вѣкѣ. Изъ Византіи черезъ Флоренцію и Римъ устремился новый потокъ образованія, значительно отклонившій теченіе западнаго мышленія отъ его прежняго направленія. Въ этомъ отношеніи гуманистическій ренессансъ, такъ наз. возрожденіе классической древности, представляетъ продолженіе и завершеніе того обширнаго процесса ассимиляціи, который мы видимъ и въ средніе вѣка (ср. стр. 242 сл., 288), и поскольку этотъ процессъ представляетъ собою обратное воспроизведеніе развитія античной мысли, теперь онъ достигаетъ своего конца, такъ какъ въ эту эпоху стало извѣстно все то, чѣмъ ограничивается наше знаніе античнаго міра и по сію пору.

Ознакомленіе съ греческими оригиналами и распространеніе гуманистическаго образованія вызвало, сначала въ Италіи, а вслѣдъ затѣмъ точно также въ Германіи, Франціи и Англии, оппозиціонное движеніе противъ схоластики. Эта оппозиція возставала по существу противъ средневѣковыхъ переработокъ греческой метафизики, въ методологическомъ отношеніи—противъ авторитетной дедукціи изъ предвзятыхъ понятій, съ формальной стороны—она ратовала противъ неуклюжей монашеской латыни и съ ея изу-

мительной точностью въ передачѣ античныхъ идей, съ свѣжей пластичностью жизнерадостности, съ изяществомъ и остроуміемъ художественной эпохи ей было легко одержать быструю побѣду.

Но у нея не было внутренняго единства. Въ составъ ея входили какъ платоники, которые съ большимъ основаніемъ могли бы называться неоплатониками, такъ и послѣдователи аристотелизма, распадавшіеся въ свою очередь, смотря по симпатіямъ къ тому или другому комментатору, на различныя, яро полемизирующія между собою группы. Въ то же время ожили и древнія греческія космологическія ученія, — ученія іонянъ и пиѳагорейцевъ. Съ новой силой возродилось и демокритовско-эпикурейское воззрѣніе на природу. Ожилъ и скептицизмъ, и популярно-философскій эклектизмъ.

Тогда какъ это гуманистическое движеніе въ религіозномъ отношеніи было или индифферентно, или же съ открытой тенденціей къ „язычеству“ вступало въ борьбу съ христіанской догмой, въ католической жизни возникла не менѣе ожесточенная борьба традицій. Католическая церковь укрылась подъ руководствомъ іезуитовъ отъ натиска ума подъ защиту томизма. Для протестантовъ руководящимъ мыслителемъ сдѣлался въ это продолженіе средневѣковаго антагонизма Августинъ. Но въ философской формулировкѣ догмы ближе подошли къ нему реформисты, тогда какъ въ лютеранской церкви, вслѣдствіе вліянія гуманизма, обнаружилась большая наклонность къ аристотелевской системѣ въ ея первоначальной формѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ и германская мистика со всѣми воспринятыми ею ученіями (ср. стр. 310 сл.), оказавшая въ послѣдующее время болѣе плодотворное вліяніе на философію, оказалась жизнениѣ церковной учености, безуспѣшно пытавшейся подавить ее.

Въ этой борьбѣ подготовлялось завершеніе того движенія, которое началось въ эпоху расцвѣта средневѣковой философіи, и инициаторомъ котораго былъ Дунсъ Скотъ: обособленія философіи отъ теологіи. Чѣмъ болѣе философія становилась независимой свѣтской наукой, тѣмъ рѣшительнѣе ея истинной задачей признавалось познаніе природы. Въ этомъ сходятся всѣ направленія философіи возрожденія; философія должна быть естественной наукой — таковъ пароль эпохи.

Однако при осуществленіи этой задачи первоначально приходилось опираться на традиціонныя представленія, общей чертой которыхъ была антропоцентричность всего міровоззрѣнія, явившаяся результатомъ разработки философіи въ смыслѣ жизнепониманія и искусства жить. Поэтому натуръ-философія возрожденія видитъ свою основную проблему въ уясненіи положенія чело-

вѣка въ мірозданіи, и переворотъ, совершившійся въ воззрѣніяхъ на этотъ вопросъ, привелъ къ измѣненію всего міровоззрѣнія. Метафизическая фантазія нашла себѣ въ этомъ особенно благодарную почву, на которой и возникли капитальныя міровыя поэмы Джордано Бруно и Якова Бѣме, ставшія образцами для будущаго.

О возрожденіи античной философіи вообще трактуютъ: L. Heeren, *Geschichte der Studien der classischen Literatur*, Göttingen 1797—1802. G. Vogt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*. Berlin 1880 сл.

Главнымъ средоточіемъ платонизма была академія въ Флоренціи, основанная Лоренцо Медичи и сохранившая свой блескъ и при его преемникахъ. Инициаторомъ этого дѣла былъ Георгій Гемистосъ Плетонъ (1355 — 14⁰), авторъ многочисленныхъ комментаріевъ и компендіевъ и (греческаго) сочиненія о различіи платоновской и аристотелевской доктрины. Ср. Fr. Schultze, G. G. Pletho. Jena 1874. Его вліятельнымъ ученикомъ былъ Виссаріонъ (род. въ 1453 г. въ Трапезунтѣ, умеръ кардиналомъ римской церкви въ Равеннѣ въ 1472 г.). Его главное произведеніе *Adversus calumniatorem Platonis* вышло въ Римѣ въ 1469 г. Собраніе сочиненій въ изд. Mign'я, Paris 1866. Значительнѣйшими представителями платоническихъ воззрѣній были Марсиліо Фичино (изъ Флоренціи 1433—1499), переводчикъ сочиненій Платона и Плотина и авторъ *Theologia Platonica* (Флоренція 14²) и позднѣе—Франческо Патрици (1529—1597), давшій натурфилософскимъ воззрѣніямъ этого направленія законченнѣйшее выраженіе.

Точно такъ же, какъ и у послѣдняго, неоплатонизмъ перемѣшивается съ неопифагорейскими и старопифагорейскими элементами уже у Юанна Пико делла Мирандола (1463—1494).

Непосредственному ознакомленію съ Аристотелемъ въ Италіи содѣйствовали Георгій Трапезунтскій (1396—1484; *Comparatio Platonis et Aristotelis Venetia* 1523) и Теодоръ Газа (ум. въ 1478 г.), въ Голландіи и Германіи Рудольфъ Агрикола (1442—1485), во Франціи Жакъ Лефевръ (*Faber Stapulensis*, 1455—1537).

Принадлежащіе эпохѣ возрожденія послѣдователи Аристотеля распадаются (не говоря о церковно-схоластическомъ направленіи) на двѣ партіи: партію аверроистовъ и александристовъ. Падуанскій университетъ, какъ резиденція аверроизма, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и мѣстомъ оживленнѣйшихъ дебатовъ обѣихъ партій.

Изъ представителей аверроизма слѣдуетъ назвать Николо Верніаса (ум. въ 1499 г.), въ особенности уроженца Болоньи Александра Ахиллини (ум. въ 1518 г. Сочиненія изд. въ Венеціи 1545), далѣе Августино Пифо (1473—1546, главное произведеніе *De intellectu et daemonibus*; *Opuscula* Paris 1654) и неаполитанца Зимара (ум. въ 1532 г.)

Къ числу александристовъ принадлежитъ Ермолао Барбаро (венеціанецъ, 1454—1493; *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele*, Ven. 1547); далѣе значительнѣйшій представитель аристотелизма въ эпоху возрожденія Пьетро Помпонаци (род. въ Мантуѣ въ 1462 г., ум. въ 1524 въ Болоньѣ). Его главнѣйшія произведенія: *De immortalitate animae* съ *Defensorium* противъ Ница, *De fato libero arbitrio praedestinatione providentia dei libri quinque*; ср. L. Ferri, *la psicologia di Pietro Pomponazzi*. Roma 1877) и его ученики Гаспаро Контарини (ум. въ 1542 г.) Симонъ Порта (ум. въ 1555 г.) и Юлій Цезарь Скалигеръ (1484—1558).

У позднѣйшихъ представителей аристотелизма Джакобо Цабарелла (1532—1589), Андреа-а Цезальпина (1519—1603) Чезаре Кременини (1552—1631) и др. эти противоположности уже сглаживаются.

Изъ авторовъ, реставрировавшихъ другія древнія философскія системы, должны быть упомянуты въ особенности:

Гюстъ Липсъ (1547—1606), *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (Antwerpen 1604) и другія сочиненія, и Каспаръ Шоппе, *Elementa Stoicae philosophiae moralis* (Mainz 1606), далѣе

Дав. Зенвертъ (1572—1637) *Physica* (Wittenberg 1618), Себастьянъ Бассо (*Philosophia naturalis adversus Aristotelem*, Женева 1621) и Иоаннъ Магненусъ *Democritus reviviscens* (Pavia 1646).

Клодъ де Беригаръ, пытавшійся реставрировать въ своемъ *Cerculi pisani* ювническую философію (Udine 1643 сл.).

Пьеръ Гассендъ (1592—1655) *De vita moribus et doctrina Epicuri* (Leyden 1647), а наконецъ,

Эммануилъ Мэнъянъ (1601—1671), сочиненіе котораго *Cursus philosophicus* излагаетъ эмпедокловскія ученія.

Въ духъ античнаго скептицизма писали: Мишель де Монтэнъ (1533—1592; *Essays*, Bordeaux 1580, новыя изданія. Парижъ 1865 и Бордо 1870) Франсуа Санхець (1562—1632; это былъ португалець, учившій въ Тулузѣ, авторъ *Tractatus de multum nobile et prima universalis scientia quod nihil scitur*, Lyon 1581; ср. L. Gerkrath, François Sanchez. 1860), Пьеръ Шарронъ (1541—1603; *De la sagesse*, Bordeaux 1601); позднѣе Франсуа де ла Моттъ де Вае (le Vayer; *Cinq dialogues*, Mons 1673), Самуилъ Сорбьеръ (1615—1670, переводчикъ Секста Эмпирика) и Симонъ Фуше (1644—1696), авторъ исторіи академическихъ скептиковъ (Парижъ 1690).

Наиболѣе рѣзкая полемика противъ схоластики исходила отъ тѣхъ гуманистовъ, которые противопоставляли ей римскую электическую популярную философію здраваго человѣческаго разсудка въ изящной формѣ и, насколько возможно, съ реторическими приправами. Изъ числа ихъ слѣдуетъ назвать Агриколлу съ его сочиненіемъ *De inventione dialecticae* (1430); до него писалъ Лоренцо Валла (1408—1457) *Dialecticae disputationes contra Aristoteleos*, Ven. 1499), затѣмъ Людовико Вивесъ (род. въ Валенсіи въ 1492 г., ум. въ 1546 г. въ Брюгге, *De disciplinis*, Brügge 1531, Собраніе сочиненій, Basel 1555; ср. A. Lange въ *Schmidt's Encyclopädie der Pädagogik*, т. IX), Маріи Низоліи (1498—1576; *De veris principis et vera ratione philosophandi*, Parma 1553), наконецъ Пьеръ де ла Рамэ (*Petrus Ramus*, 1515—1572) *Institutiones dialecticae*, Paris 1543).

Томистическая схоластика всего прочнѣе удержалась въ испанскихъ университетахъ. Среди ея представителей особенно выдается Францискъ Суарець (изъ Гранады, 1548—1617; *Disputationes metaphysicae* 1605. Собраніе сочиненій 26 томовъ, Парижъ 1856—66; ср. K. Werner, Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861) рядомъ съ нимъ слѣдуетъ упомянуть о сборникѣ иезуитовъ Коимбры, т. наз. *Collegium Conembriense*.

Протестантизмъ съ самаго начала былъ болѣе близокъ къ гуманистическому движенію. Въ Германіи они шли рука объ руку; ср. K. Hagen Deutschland's litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3 т. Frankfurt 1868.

Въ протестантскихъ университетахъ аристотелизмъ былъ введенъ главнымъ образомъ Филиппомъ Меланхтономъ. Въ изданіи его сочиненій, сдѣланномъ Bretschneider'омъ и Bindseil'емъ, философскія произведенія занимаютъ 13 и 16 томы; главнѣйшія изъ нихъ — учебники логики (діалектики) и этики. Ср. A. Rich-

ter, Melanchtons Verdienste um den philosophischen Unterricht (1870). К. Hartfelder, M. als Praeceptor Germaniae (1889).

Самъ Лютеръ стоялъ гораздо ближе къ августинизму (ср. Chr. Weisse, Die Christologie Luther's, 1852); еще въ большей степени это можно сказать о Кальвинѣ, тогда какъ Цвингли болѣе симпатизировалъ современной философіи, въ особенности итальянскому неоплатонизму. Однако научное значеніе всѣхъ трехъ великихъ реформаторовъ столь исключительно принадлежитъ религіозной области, что здѣсь о нихъ слѣдуетъ упомянуть лишь, какъ о типичныхъ представителяхъ идейнаго теченія XVI вѣка.

Протестантскій аристотелизмъ нашелъ себѣ противника въ Николаѣ Тауреллѣ (1547 — 1606, профессоръ въ Базелѣ и Альторфѣ. *Philosophiae triumphos*, Basel 1573, *Alpes caeae* Frankfurt 1597; ср. F. X. Schmidt-Schwarzenberg, *Nicolaus Taurellus, Der erste deutsche Philosoph*, 1864); антагонистиченъ ему точно также социніанизмъ, основанный Леліо Социни (изъ Сіены, 1525 — 1562) и его племянникомъ Фаусто (1539 — 1604). (Ср. A. Fock, *Der Socinianismus*, 1847 и статью S. v. Herzog'a въ его *Theolog. Encyclopädie* 2 изд. XIV, 377 и сл.), и въ особенности враждебна ему народная мистика. Среди ея представителей выдаются: Андреасъ Осіандеръ (1498 — 1552), Каспаръ Швенкфельдъ (1490 — 1561), Себастьянъ Франкъ (1500 — 1545; ср. K. Hagen, l. c. III cap. 5) и въ особенности Валентинъ Вейгель (1553 — 1588; *Libellus de vita beata* 1606, *Der guldne Griff* 1613, *Vom Ort der Welt* 1613, *Dialogus de Christianismo* 1614, Γνώσις σαβότων 1615; ср. J. O. Opel, Val. Weigel 1864).

Натуръ-философская тенденція ясно обнаруживается у Шарля Булье (Bovillus, 1470 — 1553; *De intellectu* и *De sensibus*; *De sapientia*. Ср. I. Dippel, *Vorsuch einer systematischen Darschstellung der Philosophie des Ch. B.* 1862) и Джироламо Кардано (1501 — 1576, *De vita propria*, *De varietate rerum*, *De subtilitate*; собраніе сочиненій, Лионъ 1664). Ср. Rixner und Siber, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker im 16 und 17 Jahrhundert*, 7 Hefte, 1819 и сл.

Самымъ блестящимъ представителемъ итальянстой натуръ-философіи является Джордано Бруно изъ Ноли въ Кампаніи. Онъ род. въ 1548 г. и былъ воспитанъ въ Неаполѣ. Поступивъ въ доминиканскій орденъ, онъ встрѣтилъ тамъ столько неприятностей, что онъ бѣжалъ и съ тѣхъ поръ велъ скитальческую жизнь. Черезъ Римъ и Верхнюю Италію онъ пробрался въ Женеву, Лионъ, Тулузу, читалъ лекціи въ Парижѣ и Оксфордѣ, затѣмъ въ Виттенбергѣ и Гельмштедтѣ, побывалъ также въ Марбургѣ, Прагѣ, Франкфуртѣ и Цюрихѣ и, наконецъ, въ Венеціи, вслѣдствіе измѣны, попался въ руки инквизиціи, послѣ чего онъ былъ выданъ Риму и тамъ, послѣ продолжительнаго тюремнаго заключенія, вслѣдствіе отказа отречься отъ своихъ ученій, былъ сожженъ въ 1600 г. Его латинскія сочиненія (3 т. Неаполь 1880 — 1891) трактуютъ отчасти объ „искусствѣ“ Лулла (въ особенности *De imaginum signorum et idcarum compositione*) отчасти же представляютъ собою дидактическія поэмы или метафизическіе трактаты (*De monade numero et figura*; *De triplici minimo*); его итальянскія произведенія (изд. A. Wagner 1829; новое изд. P. de Lagarde 2 т. Göttingen 1888) состоятъ изъ сатирическихъ поэмъ (*Il sandelajo*, *La cena della ceneri*, *Spaccio della bestia trionfante*, нѣм. пер. Kühlenbeck'a Leipzig 1890, *Cabala del cavallo Pegaseo*) и изъ законченныхъ изложеній его ученія: *Dialoghi della causa principio ed uno*, нѣм. пер. Lasson 1872; *Degli eroici furor*; *Dell'infinito universo e dei mondi*. Ср. Bartholmèss, *Giordano Bruno*, Paris 1816 сл.; Dom. Berti, *Vita di G. B.* Turin 1867 и *Documenti intorno a G. B.* Turin 1880; Chr. Sigwart въ „*Kleine Schriften* I 1889; H. Brunnhofer, *G. B.'s Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig 1892.

Другую группу составляют Бернардино Телезио (1508—1588; *De rerum natura iuxta propria principia*, Римъ 1565 и Неаполь 1586) и его болѣе значительный послѣдователь Томасо Компанелла. Послѣдній род. въ Стило (Калабрія), рано сдѣлался доминиканцемъ и послѣ долгихъ преслѣдованій и многолѣтняго заключенія бѣжалъ во Францію, гдѣ онъ завязалъ сношенія съ картезианцами. Онъ умеръ въ Парижѣ въ 1639 г., не успѣвъ довести до конца полное собраніе своихъ сочиненій, которое должно было называться *Instauratio scientiarum*. Новое изданіе съ биграфическимъ введеніемъ, составленнымъ d'Ancona, вышло въ Туринѣ въ 1854 г. Изъ его весьма многочисленныхъ сочиненій назовемъ слѣдующія: *Prodromus philosophiae instaurandae*, 1617; *Realis philosophiae partes quatuor* (съ прибавленіемъ *Civitas Solis*), 1623; *De monarchia hispanica*, 1625; *Philosophiae rationalis partes quinque*, 1638; *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres*, 1638. Ср. Baldachini, *Vita e filosofia di T. Campanella*, Napoli 1840 и 43; Dom. Berti, *Nuovi documenti di T. C. Roma* 1881.

Теософско-магическія ученія мы встрѣчаемъ у Іоанна Рейхлина (1455—1522; *De verbo mirifico*, *De arte cabbalistica*), у Аггриппы ф. Неттсгейма (1487—1535; *De occulta philosophia*; *De incertitudine et vanitate scientiarum*) и Франческо Цорци (1460—1540, *De harmonia mundi* Paris 1549).

Значительнѣе и самостоятельнѣе Теофрастъ Бомбасть Парацельсъ изъ Регенгейма (род. въ 1493 г. въ Эйзидельфѣ; онъ былъ профессоромъ химіи въ Базелѣ; жизнь его была полна приключеній, ум. въ 1541 г. въ Зальцбургѣ). Изъ его произведеній (изд. Huser Strassburg 1616—18) слѣдуетъ упомянуть о *Opus paramirarum*, *Die grosse Wundarznei* и *De natura rerum*. Ср. R. Eucken, *Beiträge zur Gesch. der neueren Philosophie*. 1886. Среди его многочисленныхъ учениковъ болѣе выдающимися являются Іоаннъ Баптистъ фонъ Гельмонтъ (1577—1644; нѣмецк. изд. его сочиненій 1638) и его сынъ Францъ Меркурій, далѣе Робертъ Флудъ (1574—1637, *Philosophia Mosaica*, Guda 1638) и др.

Оригинальнѣйшимъ продуктомъ этого течения является ученіе Якова Бѣме. Онъ родился въ 1575 г. близъ Герлица; во время своихъ странствованій онъ набрался разнаго рода идей и затѣмъ перерабатывалъ ихъ въ тиши. Открывъ въ Герлицѣ сапожную мастерскую, онъ выступилъ въ 1610 г. со своимъ главнымъ произведеніемъ „*Augura*“, за которымъ, послѣ нѣкотораго выпущеннаго перерыва, послѣдовали многія другія, въ особенности: „*Vierzig Fragen von der Seele* (1620), *Mysterium magnum* (1623); *Von der Gnadenwahl* (1623). Онъ умеръ въ 1624 г. Собраніе его сочиненій изд. Schiebler, Leipzig 1862. Ср. Н. А. Fechner, *Jacob Boehme, sein Leben und seine Schriften*, Görlitz 1853; A. Peip., *J. V. der deutsche Philosoph*, 1860.

§ 28. Борьба традицій.

Непосредственныя заимствованія изъ греческой философіи, характеризующія эпоху возрожденія, встрѣчались уже и въ средніе вѣка, и если рука объ руку съ гуманистическимъ движеніемъ расширялся интересъ къ познанію природы, то люди, подобные Бернару Шартрскому и Вильгельму Коншскому (ср. стр. 280), являются и въ этомъ отношеніи типическими предшественниками ренессанса.

Замѣчательно и характерно то обстоятельство, что сочетаніе гуманизма съ натурь-философіей, какъ раньше, такъ и въ это время, связывается съ именемъ Платона и находится въ оппозиціи къ Аристотелю.

1. Дѣйствительно, возрожденіе античной литературы имѣло своимъ результатомъ усиленіе платонизма. Гуманистическое движеніе, начавшееся во времена Данта, Петрарки и Боккачю, исходило изъ увлеченія римской популярной литературой, которое находилось въ связи съ пробужденіемъ національнаго самосознанія. Но внѣшнимъ толчкомъ къ усиленію этого теченія послужило переселеніе византійскихъ ученыхъ въ Италію. Среди этихъ послѣднихъ аристотелевцы были столь же многочисленны и значительны, какъ и платоники; но ученіе послѣднихъ было сравнительно менѣе извѣстно и потому производило болѣе сильное впечатлѣніе. Къ этому присоединялось, что Аристотель считался на западѣ философомъ, согласнымъ съ церковнымъ ученіемъ и что оппозиція, искавшая новинокъ, возлагала, поѣтому, на Платона гораздо больше надеждъ; въ пользу Платона располагало и поэтическое очарованіе, присущее произведеніямъ великаго афинянина, на которое не могла отозваться болѣе живо никакая другая эпоха. Такимъ образомъ Италію охватило увлеченіе Платономъ, сходное съ тѣмъ, которое мы видѣли въ позднѣйшей древности. Въ цѣляхъ непосредственнаго возстановленія платонизма во Флоренціи возникла академія, и подъ защитой Медичисовъ, дѣйствительно, развилась широкая научная дѣятельность, причемъ руководители ея, въ родѣ Гемистоса Плетона и Виссаріона, пользовались не меньшимъ уваженіемъ, чѣмъ нѣкогда схолярхи неоплатонизма.

Но родство съ неоплатонизмомъ этимъ не ограничивалось: византійская традиція, въ которой было воспринято платоновское ученіе, носила неоплатоническій характеръ. То ученіе, которое тогда преподавалось во Флоренціи въ качествѣ платонизма, въ дѣйствительности было неоплатонизмомъ. Марсиліо Фичино, наравнѣ съ Платономъ, перевелъ и Плотина, и его „платоновская теологія“ мало отличалась отъ теологіи Прокла. Точно также и фантастическая натурь-философія Патрицци по своимъ логическимъ основаніямъ представляла собою ничто иное, какъ неоплатоническую систему эманации; любопытно при этомъ то обстоятельство, что дуалистическіе моменты неоплатонизма были совершенно устранены, и монистическая тенденція выражалась чище и полнѣе. Поѣтому неоплатоникъ ренессанса ставитъ на первый планъ красоту вселенной; по той же причинѣ Божество, Упомята, всеединое, представляется ему возвышеннымъ міровымъ единствомъ, гармонически заключающимъ въ себѣ множественность, и это даетъ ему

возможность въ чрезвычайно яркихъ краскахъ расписывать безконечность вселенной.

2. Пантеистическая тенденція, присущая этому теченію, была достаточнымъ поводомъ для того, чтобы навлечь на платонизмъ подозрѣніе церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ дать перипатетическимъ противникамъ средство для борьбы съ нимъ. И средствомъ этимъ пользовались не только представители аристотелевской схоластики, но точно также и другіе. Платоники, съ своей стороны, могли конечно поставить новому гуманистическому аристотелизму въ упрекъ его натуралистическія тенденціи и выставляли на видъ родственность своего стремленія къ сверхчувственному съ христіанствомъ. Такъ боролись между собою два великихъ ученія греческой философіи, и каждое изъ нихъ попрекало другое въ противности христіанству. Въ этомъ духѣ Плетонъ въ *υβίωσι συγγραφῆ* полемизировалъ съ аристотелевцами и былъ осужденъ за это патріархомъ Геннадіемъ въ Константинополѣ; въ томъ же духѣ Георгъ Трапезундскій напалъ на академію, и въ томъ же духѣ, хотя въ болѣе мягкой формѣ, отвѣтилъ ему Виссаріонъ. Такимъ образомъ вражда обѣихъ школъ и литературныя препирательства, возбужденныя этой враждой въ древности, перешли и въ эпоху возрожденія, и напрасно люди, въ родѣ Леоника Томея въ Падуѣ (умеръ въ 1533 году), указывали на глубокое единство, существующее между обоими философами древности.

3. При этомъ между самими аристотелевцами вовсе не было согласія. Греческіе комментаторы Стагирита и ихъ послѣдователи смотрѣли на аверроистовъ столь же презрительно, какъ на томистовъ. И тѣ и другіе представлялись имъ варварами; сами же они болшею частью придерживались толкованія, родственнаго стратонизму, наиболѣе выдающимсяъ представителемъ котораго является между комментаторами Александръ Афродизійскій. Такимъ образомъ и здѣсь одна традиція боролась съ другой. Въ особенности сильно было столкновение ихъ въ Падуѣ, когда аверроистамъ представилась опасность утратить свое первенствующее положеніе вслѣдствіе успѣшной преподавательской дѣятельности Помпонацци. Главный объектъ спора представляла проблема безсмертія. Полнаго индивидуальнаго безсмертія не допускала ни одна партія; но аверроизмъ видѣлъ по крайней мѣрѣ замѣну его въ единствѣ интеллекта, тогда какъ александристы поставили въ зависимость отъ фізіологическихъ условій и разумную часть души и считали ее одинаково смертной. Въ связи съ этимъ находились споры о теодицеѣ, о Провидѣніи, судьбѣ и свободѣ воли, чудесахъ и знаменіяхъ, причемъ Помпонацци часто обнаруживалъ сильную склонность къ стоическому ученію. Съ теченіемъ времени эта зависи-

мость отъ комментаторовъ и ихъ мнѣній исчезла, и на ея мѣсто явилось чистое, непосредственное пониманіе Аристотеля. Всего лучше удалось достигнуть этого Цезальпину, вполне принявшему воззрѣнія Аристотеля. Столь же вѣрное пониманіе перипатетической системы было достигнуто съ филологической точки зрѣнія и нѣмецкими гуманистами, но въ своихъ собственныхъ ученіяхъ они, по примѣру Меланхтона, восприняли эту систему лишь въ той мѣрѣ, поскольку она согласовалась съ протестантской догматикой.

4. Во всѣхъ этихъ случаяхъ возрожденіе греческой философіи вело къ разногласію со схоластикой по существу; другое же направленіе гуманизма, ближе стоявшее къ римской литературѣ, склонялось главнымъ образомъ къ формальной оппозиціи, средневѣковымъ предшественникомъ которой можетъ считаться Іоаннъ Салисбурійскій. Вкусъ гуманистовъ возмущался противъ варварскихъ формъ средневѣковой литературы; привыкнувъ къ блестящему изяществу и прозрачной выпуклости античныхъ писателей, они не сумѣли оцѣнить существенное ядро, скрывавшееся подъ грубой скорлупой схоластической терминологіи. Эстетически настроенные умы возрожденія питали антипатію къ абстрактной наукѣ понятій. По всей линіи они открываютъ борьбу съ нею, пользуясь оружіемъ ума и насмѣшки; на мѣсто понятій они требуютъ вещей, вмѣсто искусственныхъ словосочетаній они вводятъ языкъ образованнаго міра, вмѣсто изысканныхъ доказательствъ и разграниченій они стремятся къ изящному, увлекающему фантазію и чувство живого человѣка, изложенію.

Лоренцо Валла былъ первымъ, кликнувшимъ боевой кличъ. Агрикола поддержалъ его; то же сдѣлалъ Эразмъ. Идеаломъ этихъ людей были Цицеронъ и Квинтиліанъ; для того, чтобы преобразовать методъ философіи по ихъ образцу, необходимо было устранить схоластическую діалектику, замѣнивъ ее началами реторики и грамматики. Истинная діалектика, по ихъ мнѣнію, есть наука о рѣчи. „Аристотелевская“ логика является, поэтому, объектомъ самой ожесточенной полемики; силлогистика, по мнѣнію гуманистовъ, нуждается въ упрощеніи и не должна играть господствующей роли. Силлогизмъ не можетъ дать ничего новаго, это — бесплодная форма мысли: позднѣе тоже самое, какъ и гуманисты, утверждали Бруно, Бэконъ и Декартъ.

Но такъ какъ господство силлогизма было тѣсно связано съ діалектическимъ „реализмомъ“, то съ гуманистической оппозиціей сближались номиналистическіе и терминистическіе мотивы. Это обнаруживается у Вивеса и Низолія. Они ратуютъ противъ господства общихъ понятій, въ которомъ, по мнѣнію Вивеса, заключается истинная причина средневѣкового упадка науки. Общія

понятія, учить Низолій, суть колективныя найменованія, которыя возникаютъ вслѣдствіе „пониманія“ (Comprehensio), а не вслѣдствіе абстракціи; реальны единичныя вещи съ ихъ качествами. Ихъ то и необходимо понять, а второстепенная дѣятельность сравнивающего разсудка должна складываться насколько возможно проще и безыскусственнѣе. Поэтому изъ логики должны быть изгнаны всѣ метафизическія послышки, представлявшія такое затрудненіе въ традиціонной діалектикѣ. Эмпиризмъ нуждается лишь въ чисто формальной логикѣ.

„Естественную“ діалектику искали въ реторикѣ и грамматикѣ, ибо она должна, какъ полагалъ Рамусъ, учить насъ только слѣдовать при нашемъ произвольномъ мышленіи тѣмъ же самымъ законамъ, которые, благодаря природѣ разума, господствуютъ и надъ нашимъ произвольнымъ мышленіемъ и проявляются сами собою въ вѣрныхъ выводахъ. При размышленіи дѣло состоитъ въ томъ, чтобы найти существенную для вопроса точку зрѣнія и затѣмъ вѣрно примѣнить ее къ предметамъ. Соответственно этому Рамусъ подраздѣляетъ свою новую діалектику, слѣдуя замѣчанію Вивеса, на ученіе объ Inventio и ученіе о Judicium. Первая часть есть своего рода общая логика, которая въ формѣ „loci“ снова вводитъ категоріи въ родѣ причинности, ингерентности, рода и т. д., и въ безсистемномъ перечисленіи ихъ воспринимаетъ наивную метафизику обычнаго представленія о мірѣ. Ученіе о способности сужденія Рамусъ развиваетъ въ трехъ ступеняхъ: первая есть простое рѣшеніе вопроса при помощи простого разсматриванія предмета съ найденной точки зрѣнія; здѣсь мѣсто принадлежитъ силлогистикѣ, которая такимъ образомъ сильно урѣзывается. Затѣмъ способность сужденія при помощи опредѣленій и разграниченій должна объединить однородныя знанія въ систематическое цѣлое. Но свою высшую задачу она выполняетъ только въ томъ случаѣ, если все знаніе она относитъ къ Богу и выводитъ изъ Бога. Такимъ образомъ естественная діалектика находитъ свое завершеніе въ теософій.

Какъ ни мало могла претендовать эта реторика на глубину и оригинальность, она возбудила въ жадной ко всему новому эпохѣ большое вниманіе. Въ особенности въ Германіи сторонники Рамуса и противники его ожесточенно враждовали другъ съ другомъ; изъ числа друзей этого ученія слѣдуетъ упомянуть объ Іоаннѣ Штурмѣ, типическомъ педагогѣ гуманизма, поставившемъ воспитанію задачу довести ученика до такого развитія, чтобы онъ могъ познать вещи и судить о нихъ съ надлежащей точки зрѣнія, а равно и обсуждать ихъ въ связной формѣ.

5. Характерно для этого направленія холодное отношеніе къ

метафизикѣ; это — наслѣдіе римской популярной философіи. Цицеронъ, на котораго оно главнымъ образомъ опиралось, оказывалъ вліяніе главнымъ образомъ въ духѣ своего академическаго скептицизма или пробабиллизма. Пресыщеніе логическими спорами удалило значительную часть гуманистовъ и отъ великихъ системъ древности. Къ этому присоединилось распространеніе религіознаго невѣрія или индифферентизма, настроившаго многихъ образованныхъ людей въ духѣ скептицизма. Приманки внѣшней жизни, блескъ утонченной культуры сдѣлали остальное, и результатомъ явилось равнодушіе къ философскимъ размышленіямъ.

Законченное выраженіе этому свѣтскому скептицизму далъ Монтэнъ. Съ легкостью и изяществомъ великаго писателя онъ далъ основной тонъ французской литературѣ. Однако и это движеніе идетъ по проложенной древностью колеѣ. Философскія идеи, разбросанныя въ его „Essays“, имѣютъ своимъ источникомъ пирронизмъ. Это лишь возстановленіе давно забытаго ученія. Относительность теоретическихъ мнѣній и представленій о нравственности, иллюзія чувствъ, пропасть между объектомъ и субъектомъ, постоянныя измѣненія, которыя претерпѣваетъ тотъ и другой, зависимость всякой дѣятельности разсудка отъ столь сомнительныхъ данныхъ — всѣ эти аргументы античнаго скептицизма фигурируютъ и здѣсь, но они излагаются не въ систематической формѣ, а при обсужденіи отдѣльныхъ вопросовъ.

Въ болѣе строгой дидактической формѣ пирронизмъ былъ воспроизведенъ одновременно Санхецомъ; но и послѣдній трактуетъ вопросъ съ такой же живостью и не теряетъ надежды, что современнымъ человѣку, можетъ быть, удастся добиться болѣе достовѣрнаго познанія. Какъ отдѣльныя главы, такъ и все свое сочиненіе, онъ заключаетъ вопросомъ: „Nescis? At ego nescio. Quid?“ На это „Quid?“ онъ, правда, не далъ отвѣта, и наставленія къ истинному познанію у него нѣтъ. Но мы знаемъ вполне опредѣленно, въ какомъ направленіи онъ искалъ его. Его стремленія — тѣ же, что у Монтэня. Наука должна отряхнуть съ себя весь хламъ школьной мудрости и обратиться непосредственно къ изслѣдованію сущности вещей. Такъ формулируетъ Санхець задачи новаго знанія, возникновеніе котораго онъ предчувствовалъ. Но онъ не знаетъ, гдѣ и какъ искать этого знанія. Мѣстами кажется, какъ будто онъ стремится къ эмпирическому изслѣдованію природы; но въ этомъ ему препятствуетъ скептическое ученіе о внѣшнемъ воспріятіи, и если онъ допускаетъ болшую достовѣрность внутренняго опыта, то послѣдній утрачиваетъ опять-таки всякую цѣнность вслѣдствіе своей неопредѣленности.

Съ болшей твердостью выступаетъ Шарронъ, намѣчая прак-

тическую цѣль мудрости. Подобно обоимъ своимъ предшественникамъ, онъ сомнѣвается въ возможности теоретическаго познанія; въ этомъ отношеніи всѣ трое опираются на авторитетъ церкви и вѣры: метафизика можетъ быть дана лишь откровеніемъ. Человѣческаго познанія для этого недостаточно. Но его вполне достаточно, продолжаетъ Шарронъ, для того самопознанія, которое необходимо для нравственной жизни. Для этого необходимо прежде всего смиреніе скептика, не предполагающаго въ себѣ никакого истиннаго познанія; на смиреніе же опирается свобода духа, съ которой онъ воздерживается отъ теоретическаго сужденія. Несомнѣнной въ этомъ самопознаніи признается этическая заповѣдь справедливости и исполненія обязанности.

Это отклоненіе въ практическую область, соотвѣтственно духу времени, не было продолжительно. Послѣдующіе скептики снова выдвинули теоретическую сторону пирронистической традиціи, и это отразилось главнымъ образомъ въ томъ, что догматическія убѣжденія утрачиваютъ свою незыблемость.

6. Церковное ученіе было не въ состояніи подчинить себѣ всѣ эти идеи, какъ оно сдѣлало по отношенію къ арабско-аристотелевскому вторженію; для этого новый кругъ идей былъ слишкомъ разнообразенъ и разнороденъ, да и способность догмы къ ассимиляціи слишкомъ ослабла. Поэтому римская церковь ограничилась самозащитой при помощи всѣхъ тѣхъ средствъ, которыя доставляло ей ея духовное и свѣтское могущество, и думала лишь о томъ, чтобы какъ можно прочнѣе установить свое собственное ученіе.

Въ этой видоизмѣненной формѣ іезуитамъ пришлось разрѣшить ту же задачу, которая выпала въ XIII вѣкѣ на долю нищенствующихъ орденовъ. Съ ихъ помощью на Триентскомъ соборѣ (1563) разъ навсегда была установлена церковная догма, и философскимъ ученіемъ церкви былъ объявленъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ томизмъ. Для послѣдующаго времени рѣчь могла быть не о принципиальныхъ измѣненіяхъ, а только о болѣе искусномъ изложеніи и частныхъ дополненіяхъ. Такимъ образомъ церковь обособилась отъ движенія эпохи, и подчиненная ей философія въ теченіе послѣдующихъ вѣковъ неизбѣжно должна была притти въ застой. Короткій періодъ процвѣтанія схоластики въ испанскихъ университетахъ, наступившій около 1600, не принесъ никакихъ самостоятельныхъ плодовъ. Суарецъ былъ выдающійся писатель, съ яснымъ, пронизательнымъ и точнымъ умомъ, обладавшій большимъ искусствомъ въ группировкѣ мыслей; съ точки зрѣнія литературной формы онъ стоитъ значительно выше большинства старыхъ схоластиковъ, но въ содержаніи своихъ уче-

ній онъ столь же связанъ традиціей, какъ и іезуиты Коимбры въ своемъ большомъ коллективномъ трудѣ.

Этой формѣ религіозной традиціи протестантскія вѣроисповѣданія противопоставили другую. Оппозиція и здѣсь опирается на болѣе древнія ученія и отвергаетъ ихъ средневѣковыя переработки. Реформація стремилась къ восстановленію первоначальнаго христіанства; она ограничила число каноническихъ книгъ, признала обязательнымъ лишь греческій текстъ Евангелія, отвергнувъ Вулгату, и вернулась къ пикейскому вѣроисповѣданію. Религіозная борьба XVI вѣка въ теоретическомъ отношеніи сосредоточивается вокругъ вопроса о томъ, какая традиція христіанства должна быть признана обязательной?

Но богословское разногласіе имѣло своимъ результатомъ возникновеніе философскаго, и такимъ образомъ повторяется то явленіе, которое мы не разъ встрѣчали въ средніе вѣка. Въ ученіи Августина религіозная потребность находила болѣе глубокое и полное удовлетвореніе и болѣе непосредственное выраженіе, чѣмъ въ логическихъ хитросплетеніяхъ схоластиковъ. Глубокое сознаніе грѣховности, страстная потребность въ искупленіи, глубокая и искренняя вѣра — все это черты, которыя были общи у Августина съ Лютеромъ и Кальвиномъ. Но только ученіе послѣдняго обнаруживаетъ глубокое вліяніе великаго учителя церкви; все же это оживило антагонизмъ томизма и августинизма, оказавшій особенно сильное вліяніе на французскую литературу XVII вѣка (Ср. § 30 сл.) Для католиковъ господствующимъ авторитетомъ былъ подъ руководствомъ іезуитизма — Томасъ, для реформистовъ и болѣе свободныхъ теченій католицизма — Августинъ.

Нѣмецкій протестантизмъ пошелъ другимъ путемъ. На разработку лютеранской догмы оказало вліяніе содѣйствіе Меланхтона, внесшаго въ нее гуманистическій элементъ. Какъ ни мало согласовалось съ могучей и непосредственной, глубоковѣрующей душой Лютера теоретическо-эстетическое и религіозно-индифферентное міровоззрѣніе гуманистовъ, онъ былъ вынужденъ, для приданія своему ученію научной формы, позаимствовать логическія основы у философіи. Тутъ-то и сказала примиряющая натура Меланхтона, и если Лютеръ страстно отвергъ схоластическій аристотелизмъ, то его ученый другъ сдѣлалъ гуманистическій аристотелизмъ философіей протестантизма, противопоставивъ древнюю форму его преобразованной. Конечно, во многихъ мѣстахъ этотъ оригинальный аристотелизмъ приходилось исправлять Писаніемъ, и механическое соединеніе обоихъ ученій не могло превратиться въ такое же органическое сліяніе, какое было достигнуто томизмомъ въ средніе вѣка въ результатъ медленнаго развитія; но перипате-

тическая система въ протестантизмѣ представлялась скорѣе свѣтскимъ дополненіемъ богословія, и Меланхтонъ сумѣлъ сгруппировать и изложить свой матеріалъ съ такимъ искусствомъ, что въ теченіе двухъ столѣтій его учебники служили въ протестантскихъ университетахъ основой законченнаго въ общихъ чертахъ ученія.

7. Однако въ протестантизмѣ существовали и другіе традиціонные элементы. Реформа Лютера своимъ возникновеніемъ и своимъ успѣхомъ въ значительной степени была обязана мистикѣ, — конечно не тому изысканному, одухотворенному міровоззрѣнію, которому далъ гениальное выраженіе Эккартъ, а глубоко-религіозному движенію, распространившемуся съ Рейна при содѣйствіи „Союза Божіихъ друзей“, „Братевъ общей жизни“ и „Практической мистики“. Въ его глазахъ исключительнымъ содержаніемъ религіи была чистота помысловъ и сердца и подражаніе Христу; подчиненіе же догмѣ, внѣшнее благочестіе, вся свѣтская организація церковной жизни представлялись или излишними, или даже вредными. Вѣрующая душа искала не внѣшнихъ формъ, а свободы своей индивидуальной религіозной жизни. Это былъ внутренній источникъ реформаціи. Самъ Лютеръ не только изучалъ Августина, но и издавалъ „Нѣмецкую теологію“. И его слово подняло бурю религіознаго увлеченія, къ которому въ борьбѣ противъ Рима примѣшивалось стремленіе къ національной самостоятельности.

Когда же протестантская государственная церковь застыла, въ свою очередь, въ установившихся формахъ теоретической догматики и въ борьбѣ съ другими исповѣданіями прочно ухватилась за нее, то, чуждое конфессіональности, мистическое стремленіе было столь же разочаровано, какъ и національное созваніе. Теологическое выраженіе идеи реформаціи казалось ся искаженіемъ, и какъ Лютеръ нѣкогда громилъ „софізмы“ схоластиковъ, такъ и теперь тихо бродившее въ народѣ мистическое движеніе направилось противъ своего собственнаго дѣтища. Въ лицѣ Осіандера и Швенкфельда оно боролось съ плотью отъ своей плоти и съ продуктами своего развитія. Но при этомъ обнаружилось, что ученія средне-вѣковой мистики удержались подъ оболочкой фактическихъ воззрѣній и неясныхъ образовъ и распространились въ легендарной формѣ. То, что было высказано Себастіаномъ Франкомъ или въ полномъ трактатѣ Валентина Вейгеля, имѣло своимъ источникомъ идеализмъ Эккарта, превращавшаго все внѣшнее во внутреннее, все историческое въ вѣчное, и видѣвшаго въ природѣ и въ исторіи лишь символъ духовнаго и божественнаго. Такова была, подчасъ причудливая, подкладка борьбы, которую открыли въ Германіи мистики XVI вѣка противъ „буквы“ теологіи.

8. Съ какой бы стороны мы ни взяли литературное движеніе

XV и XVI вѣка, вездѣ традиція возстаетъ противъ другой традиціи, и всякая борьба превращается въ борьбу воспринятыхъ ученій. Духъ западныхъ народовъ воспринялъ все образованіе прошлаго, и въ лихорадочномъ возбужденіи, въ которое привело его непосредственное знакомство съ величайшими созданіями античной науки, онъ достигаетъ полной самостоятельности. Онъ чувствуетъ себя достаточно закаленнымъ для самостоятельнаго труда, и въ сознаніи обилія самостоятельныхъ идей онъ ищетъ себѣ новыхъ задачъ. Въ этой литературѣ чувствуется дыханіе юности; въ ней господствуетъ чувство, что должно случиться нѣчто неслыханное, небывалое. Люди ренессанса возвѣщаютъ о полномъ обновленіи науки и человѣчества. Борьба традицій ведетъ къ пресыщенію минувшимъ. Ученые розыски древней истины заканчиваются тѣмъ, что весь старинный хламъ отбрасывается, и полный юношеской бодрости духъ погружается въ жизнь вѣчно-юной природы.

Классическимъ выраженіемъ этого настроенія является первый монологъ гетевского Фауста.

§ 29. Макрокосмъ и микрокосмъ.

Благодаря скотизму и терминизму, средневѣковая метафизика вѣры распалась и раздвоилась: все сверхчувственное было представлено догмѣ, и объектомъ философіи явился лишь одинъ міръ опыта. Но прежде чѣмъ мышленіе успѣло уяснить себѣ методъ и спеціальныя задачи этого свѣтскаго познанія, развился гуманизмъ, и вмѣстѣ съ нимъ было восстановлено платоновское міровоззрѣніе. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что разрѣшенія задачи, которая пока была поставлена лишь въ туманной формѣ, искали первоначально именно въ немъ. И это ученіе, въ особенности въ своей неоплатонической формѣ, тѣмъ болѣе удовлетворяло этому назначенію, что за міромъ чувствъ оно рисовало міръ сверхчувственного, рельефно выводя изъ него чувственно обособленное въ цѣлесообразно опредѣленныхъ формахъ. Если такимъ образомъ сверхчувственное и все, что имѣло отношеніе къ спасенію человѣка, могло быть предоставлено теологіи, философія могла посвятить себя задачѣ изслѣдованія природы тѣмъ спокойнѣе, что, по неоплатоническому примѣру, она разсматривала и природу въ качествѣ продукта духа и видѣла такимъ образомъ въ понятіи Божества высшее единство науки, свѣтской и духовной. Если теологія учила, въ чемъ заключается откровеніе, данное Богомъ въ писаніи, то дѣломъ философіи было въ благочестивомъ изумленіи изучать его откровеніе въ природѣ. Поэтому начала новѣйшаго естествознанія

имѣли теософскій характеръ, находясь вполнѣ подъ вліяніемъ неоплатонизма.

1. Но при этомъ характерно то, что при возобновленіи неоплатонизма исчезли послѣдніе дуалистическіе мотивы, содержащіеся въ немъ. Они ступались вмѣстѣ съ специфически религиозными стремленіями, изъ которыхъ исходили они, и теоретическій моментъ познанія творческой силы Бога въ природѣ нашель себѣ чистое выраженіе. Поэтому характерной чертой натуръ-философіи ренессанса было поэтическое представленіе о божественномъ единствѣ всего живущаго, восхищеніе макрокосмомъ. Ученіе Плотина о красотѣ вселенной ни въ какую другую эпоху не могло встрѣтить столь дружественнаго приѣма, какъ теперь, и эта красота признавалась проявленіемъ божественной идеи. Такое возрѣніе высказываетъ почти въ совершенно неоплатонической формѣ Патрици; въ оригинальномъ освѣщеніи и съ сильной поэтической окраской оно выражается у Джордано Бруно и Лкова Бѣме. Первый пользуется образомъ всеформирующаго и всеоживляющаго первосвѣта (ср. стр. 224), послѣдній же смотритъ на міръ, какъ на организмъ: міръ—это дерево, наполненное отъ корней до цвѣтовъ и плодовъ однимъ и тѣмъ же живительнымъ сокомъ, сформировавшееся и организовавшееся при помощи своей собственной жизненной силы.

По существу дѣла это возрѣніе ведетъ къ полному монизму и пантеизму. Все должно имѣть свою причину, и послѣдней причиной можетъ быть лишь Богъ. По ученію Бруно, онъ является одновременно причиной формальной, причиной дѣятельной и цѣлепричиной; по мнѣнію Бѣме онъ „первооснова“ и „причина“ (*principium* и *causa* у Бруно) міра. Вселенная же есть такимъ образомъ ничто иное, какъ „проявившаяся въ твореніи сущность самаго Бога“. Тѣмъ не менѣе, какъ въ неоплатонизмѣ, такъ и въ данномъ случаѣ, съ этимъ возрѣніемъ связывается представленіе о трансцендентности Бога. Бѣме настаиваетъ на томъ, что Богъ долженъ быть мыслимъ не какъ неразумная и „ненаучная“ сила, а какъ „всеѣдущій, всевидящій, всеслышащій, всеобняющій, всевкушающій“ духъ. И Бруно прибавляетъ къ этому еще одно сравненіе: Богъ, въ его глазахъ, художникъ, который непрерывно творитъ и формируетъ въ своихъ вѣдрахъ богатую жизнь.

Такимъ образомъ и для Бруно гармонія составляетъ глубочайшую сущность міра, и кто можетъ проникнуть въ нее одухотвореннымъ взоромъ (какъ это дѣлаетъ философъ въ діалогахъ и въ поэмахъ *Degli eroici furori*), передъ тѣмъ исчезаютъ въ красотѣ цѣлаго кажущіеся недостатки и несовершенства частнаго. Ему не нужно никакой особенной теодицеи; міръ совершененъ, ибо онъ

есть жизнь Бога; жаловаться может только тотъ, кто не можетъ подняться къ созерцанію цѣлаго. Сочиненія Бруно представляютъ собою дифирамбъ жизнерадостности эстетическаго ренессанса: въ его поэмахъ съ увлекательной силой выражается универалистскій оптимизмъ.

2. Понятія, на которыя опирается метафизическая фантазія Бруно, восходятъ къ Николаю Кузанскому, ученіе котораго отстаивалъ Шарль Булье, хотя въ его изложеніи они и утратили нѣсколько свою первоначальную свѣжесть. Ее то и вернулъ имъ Бруно. Онъ возвелъ принципъ *coincidentia oppositorum* (совпаденіе противоположностей) въ художественное примиреніе противоположностей, въ гармоническое взаимодействіе противорѣчивыхъ частичныхъ силъ божественнаго первосущества; но онъ придалъ также гораздо болѣе глубокое значеніе понятіямъ безконечнаго и конечнаго. Въ своихъ воззрѣніяхъ на Божество и его отношеніе къ міру онъ остается по существу на почвѣ неоплатоническаго ученія. Самъ Богъ, какъ возвышающееся надъ всѣми противоположностями единство, не можетъ получить никакого конечнаго опредѣленія и потому по своей собственной природѣ не познаваемъ (отрицательная теологія), но при этомъ онъ все-таки представляется неисчерпаемой, безконечной міровой силой (*natura naturans*), которая въ вѣчномъ измѣненіи законосообразно и цѣлесообразно преобразуется и „выражается“ въ *natura naturata*. Это отождествленіе Бога и міра представляетъ общее ученіе натуръ-философіи ренессанса; оно встрѣчается и у Парацельса, и у Себастьяна Франка, и у Бѣме, и, наконецъ, у всѣхъ платониковъ. Что оно могло принимать крайне натуралистическія формы и приводитъ къ отрицанію всякой трансцендентности, доказываетъ агитационное, ярко полемическое ученіе Ванье.

Что касается *natura naturata*, „вселенной“, совокупности твореній, то ей приписывается не признакъ истинной безконечности, а безконечность въ пространствѣ и времени. Это понятіе получило, однако, несравненно болѣе рельефную форму и болѣе прочное значеніе благодаря теоріи Коперника. Представленіе о шарообразности земли и вращеніи ея вокругъ своей оси не было чуждо Николаю Кузанскому, равно какъ и древнимъ пифагорейцамъ, отъ которыхъ онъ воспринялъ его; но только неопровержимо доказанная гипотеза о вращеніи земли вокругъ солнца была въ состояніи создать совершенно новый взглядъ на значеніе человѣка во вселенной, характеризующій науку возрожденія. Антропоцентрическое представленіе о мірѣ, господствовавшее въ средніе вѣва, разбилось. Какъ земля, такъ и человѣкъ, перестали считаться средоточіемъ вселенной и всѣхъ явленій міра. Отъ та-

кой „ограниченности“ отрелись на основаніи ученія Коперника, которое было по этой причинѣ осуждено духовенствомъ всѣхъ вѣроисповѣданій, даже Патрици и Бѣме; но честь натурь-философскаго и метафизическаго развитія системы Коперника во всѣхъ ея выводахъ принадлежитъ Джордано Бруно.

Опираясь на нее, Бруно высказалъ мнѣніе, что вселенная представляетъ систему естественныхъ міровъ, каждый изъ которыхъ, вращаясь вокругъ своего солнца, живетъ собственной жизнью, изъ хаотическаго состоянія достигаетъ полного развитія и затѣмъ снова разрушается. Эта теорія множественности возникающихъ и снова умирающихъ міровъ возникла не безъ вліянія демокритовско-эпикурейской традиціи; однако характерная черта ученія Бруно состоитъ именно въ томъ, что множественность солнечныхъ системъ представляется ему не механическимъ соединеніемъ, а органическимъ цѣлымъ; въ процессѣ расцвѣта и увяданія міровъ онъ видѣлъ проявленія жизни единого божественнаго начала.

3. Если универсализмъ грозилъ такимъ образомъ, въ своемъ смѣломъ полетѣ черезъ пространственную и хронологическую безконечность, отдаться всецѣло на волю фантазіи, то въ перипатетическо-стоическомъ ученіи объ аналогіи между макрокосмомъ и микрокосмомъ, открывавшемъ всю совокупность, „квинтъ-эссенцію“ космическихъ силъ въ существѣ человѣка, заключался противовѣсъ, удерживавшій отъ такого влеченія. Въ эпоху возрожденія ученіе это возрождается въ самыхъ разнообразныхъ формахъ; оно вполне овладѣваетъ теоріей познанія этой эпохи, при чемъ почти всегда удерживается неоплатоническая тройственность, служащая схемой метафизической антропологіи. Знать можно только то, говоритъ Валентинъ Вейгель, что человѣкъ есть самъ: человѣкъ познаетъ вселенную, поскольку онъ самъ есть вселенная. Это былъ основной принципъ мистики Эккарта. Но этотъ идеализмъ принимаетъ теперь опредѣленную форму. Своимъ тѣломъ человѣкъ принадлежитъ матеріальному міру; онъ соединяетъ въ себѣ, какъ учитъ Парацельсъ и, вслѣдъ за нимъ, Вейгель и Бѣме, въ тончайшей эссенціи сущность всѣхъ матеріальныхъ вещей, и именно потому онъ можетъ понимать матеріальный міръ. Но какъ интеллектуальное существо, онъ имѣетъ „небесное“ происхожденіе и потому можетъ познавать духовный міръ во всѣхъ его формахъ. Наконецъ, какъ божественная „искра“, какъ *spīgaculum vitae*, частичное проявленіе высшаго жизненнаго принципа, онъ можетъ сознать и божественное существо, подобіе котораго онъ представляетъ.

Болѣе абстрактное приложеніе того же принципа, по которому все міропознаніе покоится на самопознаніи человѣка, мы

встрѣчаемъ у Кампанеллы; оно ведетъ не къ неоплатоническому обособленію міровыхъ наслоеній (хотя у Кампанеллы мы встрѣчаемъ и его), а къ установленію основныхъ категорій всей дѣйствительности. Человѣкъ, говоритъ Кампанелла, познаетъ собственно лишь самого себя, а остальное только посредствомъ себя. Все знаніе есть воспріятіе (*sentire*); но мы воспринимаемъ не вещи, а лишь состоянія, которыя они вызываютъ въ насъ. Но при этомъ мы узнаемъ, что мы, существуя, имѣемъ извѣстную власть, нѣчто знаемъ и нѣчто хотимъ, и что мы ограничены соотвѣтствующими функціями другихъ существъ. Отсюда вытекаетъ, что сила, знаніе и воля суть „первоосновы“ (*Primalitäten*) всего дѣйствительнаго, и что если они безо всякаго ограниченія свойственны Богу, онъ долженъ быть всемогущъ, всевѣдущъ и всеблагъ.

4. Ученіе, что все богопознаніе и міропознаніе въ концѣ концовъ заключается въ самопознаніи человѣка, есть, однако, лишь гносеологическій выводъ изъ общаго метафизическаго принципа, по которому божественное существо вполнѣ и безраздѣльно содержится во всѣхъ своихъ конечныхъ проявленіяхъ. Джордано Бруно слѣдуетъ Николаю Кузанскому и въ томъ, что Богъ представляется ему одновременно самой малой и самой крупной величиной, жизненнымъ принципомъ единичнаго существа и цѣлой вселенной. Такимъ образомъ каждая отдѣльная вещь, а не одинъ только человѣкъ, становится „зеркаломъ“ міровой субстанціи. Все безъ исключенія по своей сущности есть само Божество, хотя по своему, иначе, чѣмъ все другое. Эту мысль Бруно выразилъ въ понятіи монады. Монадой онъ называлъ вѣчно живое, неразрушимое существо, которое, будучи въ равной степени матеріальнымъ и духовнымъ, представляетъ собою, въ качествѣ вѣчно сформированной матеріи, одно изъ тѣхъ частичныхъ проявленій міровой силы, во взаимодействіи которыхъ состоитъ міровая жизнь. Каждая монада есть индивидуальная форма существованія божественнаго бытія, конечная форма существованія безконечной сущности. Такъ какъ кромѣ Бога и монадъ ничего не существуетъ, то вселенная вплоть до мельчайшаго явленія одушевлена, и безконечная всеобъемлющая жизнь въ каждомъ пунктѣ индивидуализируется особымъ образомъ. Отсюда вытекаетъ, что всякая вещь (подобно тому, какъ небесныя тѣла вращаются одновременно вокругъ собственной оси и вокругъ солнца) въ своемъ жизненномъ движеніи слѣдуетъ отчасти закону своего особаго существа, отчасти общему закону. Кампанелла, воспринявшій вмѣстѣ съ системой Коперника и это ученіе, называлъ это стремленіе къ цѣлому, это влеченіе къ первоисточнику всей дѣйствительности, религіей, и говорилъ въ этомъ смыслѣ объ „естественной“ религіи, т. е. о религіи, какъ

„естественномъ влеченіи“ (мы назвали бы это, пожалуй, центростремительнымъ влеченіемъ), которое онъ послѣдовательно приписывалъ всѣмъ вещамъ и которое въ человѣкѣ принимаетъ спеціальную форму „раціональной“ религіи, т.-е. стремленія слиться въ любви и познаніи съ Богомъ.

Этотъ принципъ безконечной видоизмѣняемости божественной міропричины, проявляющійся въ каждой отдѣльной вещи въ особой формѣ, встрѣчается одинаково и у Парацельса. Подобно Николаю Кузанскому, послѣдній учитъ, что въ каждой вещи содержатся всѣ матеріи, и каждая вещь представляетъ, слѣдовательно, микрокосмъ; но каждая, въ свою очередь, имѣетъ свой собственный принципъ жизни и дѣятельности. Этотъ особый духъ индивидуума Парацельсъ называетъ археемъ; Яковъ Бѣме, къ которому перешло это ученіе, называетъ его „примусъ“.

У Бруно понятіе монады соединяется весьма интереснымъ образомъ, хотя и безъ дальнѣйшаго вліянія на его физическія воззрѣнія, съ понятіемъ атома, которое онъ заимствовалъ, подобно своимъ предшественникамъ, изъ эпикурейскаго ученія (Лукрецій). „Мельчайшее“, въ метафизикѣ—монада, въ математикѣ—точка, въ физикѣ представляется атомомъ, недѣльнымъ, шарообразнымъ элементомъ матеріальнаго міра. Такъ оживаетъ въ неоплатонизмѣ пифагорейско-платоновское ученіе и родственная ему демокритовская теорія атомовъ; у Бассо, Зеннетра и другихъ этотъ взглядъ получилъ самостоятельную разработку и привелъ къ такъ-называемой корпускулярной теоріи, по которой матеріальный міръ состоитъ изъ недѣлимыхъ группъ атомовъ, корпускулъ, тѣлецъ. Въ самихъ атомахъ допускалась, въ связи съ ихъ математической формой, первоначальная и неизмѣнная законосообразность, которой объяснялось и значеніе корпускулъ.

5. Уже въ этомъ признается значеніе математики въ той же формѣ, какъ его ввели древніе пифагорейцы и какъ оно допущено въ демокритовско-платоновской переработкѣ. Конечныя составныя части физической дѣйствительности опредѣляются своей стереометрической формой, и къ этой формѣ должны быть сведены качественныя эмпирическія свойства. Соединеніе же элементовъ предпосылаетъ, въ качествѣ принципа множественности, числа и ихъ порядокъ. Такимъ образомъ формы пространства и численныя соотношенія снова представляются существеннымъ и первоначальнымъ элементомъ физическаго міра. Этимъ устраняется аристотелевско-стоическое ученіе о качественно опредѣленныхъ силахъ, о внутреннихъ „формахъ“ вещей, о *qualitates occultae*. Какъ нѣкогда оно побѣдило пифагорейско-демокритовско-платоновскій принципъ, такъ теперь оно должно было уступить этому принципу, и

это представляет одну изъ важнѣйшихъ подготовительныхъ ступеней въ развитіи новаго естествознанія.

Начало этому перевороту положилъ уже Николай Кузанскій. Но теперь явилось сильное подкрѣпленіе изъ того же источника, откуда онъ почерпнулъ свое воззрѣніе: изъ древней литературы, въ особенности изъ неопифагорейскихъ ученій. Но именно потому повое теченіе облекается въ фантастическо-метафизическую оболочку мистики и символики чиселъ. Книга природы написана цифрами, гармонія вещей есть гармонія системы чиселъ. Все установлено Богомъ мѣрою и числомъ, вся жизнь есть развитіе математическихъ соотношеній. Но точно такъ же, какъ въ позднѣйшей древности, такъ и теперь, эта идея ведетъ къ произвольному нагроможденію понятій и мистической спекуляціи. Булье, напр., попытался, установивъ понятіе Троицы, изобразить снова исхожденіе міра изъ Бога, какъ процессъ превращенія единства въ систему чиселъ, и такими фантазіями увлекались люди, подобные Кардану и Пико. Рейхлинъ присоединилъ къ этому еще мифологическіе образы еврейской кабалистики.

6. Такимъ образомъ принципъ, которому предстояло еще плодотворно развиваться, первоначально вступилъ въ новый міръ въ старой метафизической фантастичности, и понадобилось не мало свѣжихъ силъ, чтобы очистить его отъ этихъ наслоеній. Между тѣмъ онъ перемѣшался съ совершенно иными стремленіями, тоже коренившимися въ неоплатонической традиціи. Идея единства душевной жизни, фантастическое одухотвореніе природы вызывало стремленіе измѣнить теченіе явленій таинственными средствами, заклинаніями и волшебствомъ и направлять событія по волѣ чловѣка. Фантастическіе порывы возбужденнаго времени исходили и здѣсь изъ высокой идеи: идеи господства надъ природой посредствомъ изученія дѣятельныхъ въ пей силъ. Но и эта идея была воспринята подъ оболочкой античнаго суевѣрія. Такъ какъ природа, по примѣру неоплатониковъ, признавалась царствомъ духовъ, таинственнымъ сочетаніемъ внутреннихъ силъ, то стремленія направлялись именно къ подчиненію ихъ чловѣческому знанію и волѣ. Такимъ образомъ любимымъ объектомъ изученія ренессанса сдѣлалась магія, и наука этой эпохи старалась внести въ суевѣріе систему.

Астрологія съ ея предположеніями о воздѣйствіи созвѣздіи на чловѣческую жизнь, толкованіе сновъ и знаменій, некромантика съ заклинаніями духовъ, предсказанія въ состояніи экстаза—всѣ эти элементы стоическо-неоплатоновской мантики въ это время процвѣтали. Пико и Рейхлинъ привели ее въ связь съ численной мистикой, Агриппа ф. Неттесгеймъ принялъ всѣ скептическія возраженія противъ воз-

возможности рациональной науки и обратился къ мистическимъ просвѣтленіямъ и таинственному волшебству. Карданъ вполне серьезно пытался доказать законосообразность таинственныхъ явленій, а Кампанелла придалъ имъ въ своемъ міровоззрѣніи чрезвычайно крупную роль.

Къ магическимъ искусствамъ особенную склонность обнаружили врачи, профессія которыхъ требовала внимательства въ естественные процессы, и которые ожидали отъ тайныхъ познаній особой помощи. Въ этомъ направленіи стремился реформировать медицину Парацельсъ. Онъ тоже исходитъ изъ симпатіи всѣхъ вещей, изъ духовнаго единства вселенной. Сущность болѣзни онъ видитъ въ столкновеніи индивидуальнаго жизненнаго принципа, архея, съ чуждыми силами, и онъ ищетъ средствъ освободить и укрѣпить архея. А такъ какъ этого можно достигнуть путемъ надлежащаго состава веществъ, то онъ занимался варкой всякаго рода чудесныхъ напитковъ, тинктуръ и другихъ тайныхъ средствъ. Такъ развилась алхимія, которая, несмотря на всѣ свои несообразности, дала нѣкоторые цѣнные результаты для химическаго изслѣдованія.

При этомъ основная метафизическая посылка о существенномъ единствѣ всѣхъ жизненныхъ силъ сама собою вела къ мысли, что должно существовать простое, сильнѣйшее универсальное средство для укрѣпленія всякаго архея, что есть панацея противъ всѣхъ болѣзней и для укрѣпленія всѣхъ жизненныхъ силъ, а макрокосмическія стремленія магіи всеяли надежду, что обладаніе этой силой должно дать высшую волшебную власть и можетъ доставить драгоценнѣйшія сокровища. Такой силой долженъ обладать „камень мудрецовъ“; онъ можетъ исцѣлять всѣ болѣзни, онъ превращаетъ всѣ вещества въ золото, приводитъ всѣхъ духовъ во власть своего обладателя. Такимъ образомъ чудеса алхиміи предвзначались для исполненія весьма реальныхъ и трезвыхъ стремленій.

7. Включеніе этого магическаго воззрѣнія на природу въ религиозно-созерцательную систему нѣмецкой мистики составляетъ особенность философіи Як. Бѣме. Онъ тоже охваченъ мыслью, что философія должна быть познаніемъ природы; но глубина и серьезность религиознаго чувства, легшаго въ основу нѣмецкой реформации, не позволяетъ ему удовольствоваться обычнымъ въ то время отдѣленіемъ религиозной метафизики отъ естествознанія, и онъ стремился къ объединенію ихъ. Подобныя стремленія, выходяшія за предѣлы догматической фиксаціи протестантизма и ставившія себѣ цѣлью разрѣшить при помощи христіанской метафизики задачи новой науки, дѣлались, на ряду съ официальнымъ перипатетизмомъ, и помимо Бѣме. Таурелль стремился выработать виѣ-

конфессіональную философію христіанства и съ вѣрнымъ инстинктомъ приспособилъ для этой цѣли нѣкоторые элементы августиновскаго ученія о волѣ, но оказался не въ состояніи освободиться вполне отъ реалистическихъ стремленій своего времени и вполне отдаться этой идеѣ; опъ пришелъ въ заключеніе къ полному обособленію эмпирическаго изслѣдованія отъ всякой метафизики. Тоже произошло и съ мистическимъ движеніемъ, противоположность котораго къ новой ортодоксіи усиливалась по мѣрѣ того, какъ послѣдняя становилась все суше и черствѣе; мистическія ученія тоже оставались общими и неопредѣленными до тѣхъ поръ, пока Вейгель и затѣмъ Бѣме не привели ихъ въ связь съ парадельсизмомъ.

Въ ученіи Бѣме неоплатонизмъ снова принимаетъ совершенно религіозную окраску. Человѣкъ здѣсь признается микрокосмомъ, изъ котораго могутъ быть познаны тѣлесный, „звѣздный“ и божественный міръ, если, не смущаясь учеными теоріями, слѣдовать истинному просвѣтленію. Самопознаніе имѣетъ религіозный характеръ; основной чертой человѣческаго существа оно признаетъ противоположность добра и зла. Та же самая противоположность господствуетъ и во всемъ мірѣ. Она господствуетъ какъ на небѣ, такъ и на землѣ, и такъ какъ все имѣетъ своей причиной лишь Бога, то и ее можно вывести лишь изъ Бога. Бѣме расширяетъ до крайнихъ предѣловъ понятіе *coincidentia oppositorum* и причину двойственности видитъ въ необходимости самооткровенія божественной первопричины. Какъ свѣтъ можетъ сіять лишь во мракѣ, такъ благодать Бога можетъ быть познана лишь въ Его гнѣвѣ. Съ этой точки зрѣнія Бѣме изображаетъ процессъ вѣчнаго самопроизрожденія Бога. Изъ темной причины бытія въ немъ „стремленіе“ или воля, имѣющая своимъ объектомъ лишь саму себя, достигаетъ самооткровенія въ божественной мудрости, и это самооткровеніе формируется въ міръ. Если такимъ образомъ теогоническое развитіе непосредственно переходитъ въ космогоническое, то въ послѣднемъ обнаруживается стремленіе выразить основную религіозную противоположность въ натуръ-философскихъ категоріяхъ парадельсовской системы. Такъ конструируетъ Бѣме три царства міра и семь образовъ или „Qualen“, которые восходятъ отъ матеріальныхъ силъ притяженія и отталкиванія къ свѣту и теплу, а отъ нихъ — къ чувственнымъ и интеллектуальнымъ функціямъ. Къ этому изображенію вѣчной сущности вещей присоединяется исторія земного міра, начинающаяся грѣхопаденіемъ Люцифера и облеченіемъ духовной сущности въ чувственную форму и заканчивающаяся преодолѣніемъ высокоумной „влюбленности“ въ матерію чистой, мистической преданностью Божеству и, наконецъ, возстановленіемъ чистой духовной природы. Все это Бѣмъ излагаетъ въ пророческой

рѣчи, исполненной глубокаго убѣжденія, въ безпримѣрномъ сочетаніи глубокомыслія и диллетантизма. Это—попытка ээкартовской мистики овладѣть интересами новѣйшей науки, и первый неуверенный шагъ къ превращенію естествознанія въ идеалистическую метафизику. Но такъ какъ на первомъ планѣ при этомъ стоитъ внутренняя религіозная жизнь, то интеллектуалистическія черты старой мистики у Бѣме ступеваются; если у Ээкарта міровой процессъ какъ въ возникновеніи, такъ и разрушеніи есть познаніе, то у Бѣме онъ есть колебаніе воли между добромъ и зломъ.

8. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ результатомъ обособленія философіи отъ догматическаго богословія было только то, что искомое познаніе природы получило форму древней метафизики. Этотъ исходъ былъ неизбѣженъ до тѣхъ поръ, пока стремленіе къ познанію природы еще не располагало ни самостоятельно собранныхъ фактическимъ матеріаломъ, ни новыми логическими формами для обработки его. Для достиженія же этого необходимо было уясненіе недостаточности метафизическихъ теорій и замѣщеніе ихъ эмпиризмомъ. Эту службу въ развитіи новаго мышленія сослужили тенденціи номинализма и терминизма, отчасти же реторическо-грамматическая оппозиція школьной наукѣ, равно какъ и возстановленіе античной скептики.

Общимъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ этихъ стремленій должны быть признаны сочиненія Людовика Вивеса; но значеніе ихъ чисто отрицательнаго свойства. На мѣсто темныхъ словъ и произвольныхъ понятій метафизики номинализмъ требуетъ непосредственнаго, интуитивнаго пониманія самихъ вещей посредствомъ опыта, но разъясненія о томъ, какъ долженъ производиться опытъ, скудны и неопредѣленны; рѣчь идетъ объ экспериментѣ, но безъ глубокаго пониманія его сущности. Тоже самое слѣдуетъ сказать о Санхеѣ. И если искусственные приемы силлогистическаго метода и служатъ объектомъ шумныхъ нападокъ, то на мѣсто ихъ это направленіе предлагало лишь произволь „естественной логики“ Рамуса.

Къ этому присоединялось, что охарактеризованный эмпиризмъ, именно благодаря своему терминистическому происхожденію, могъ лишь очень неуверенно говорить о вѣнней природѣ. Онъ не могъ отречься отъ оккамовскаго дуализма. Чувственное воспріятіе представлялось ему не отпечаткомъ вещи, а, соотвѣтствующимъ ея моментальному состоянію, внутреннимъ состояніемъ субъекта. Эти затрудненія еще болѣе осложнялись теоріями античнаго скептицизма, такъ какъ приходилось считаться съ ученіемъ объ обманахъ чувствъ, объ относительности и измѣняемости всѣхъ воспріятій. Поэтому эмпиризмъ гуманистовъ болѣе сосредоточивался на внутреннемъ опытѣ, который въ общемъ признавался гораздо болѣе

достовернымъ, чѣмъ вѣшней. Всего удачнѣе аргументація Вивеса складывается въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ отстаиваетъ эмпирическую психологію; Низолій, Монтанъ, Санхець раздѣляли его взглядъ, а Шарронъ придавалъ ему практическое значеніе. У всѣхъ нихъ, какъ они ни стремятся къ познанію самихъ вещей, вѣшнее воспріятіе имѣетъ сравнительно скудный характеръ.

Какъ мало убѣдительно и мало плодотворно въ принципіальномъ отношеніи былъ тогдашній эмпиризмъ, можно всего лучше судить по обимъ его главнымъ представителямъ въ Италіи: Телезіо и Кампанеллѣ. Первый, одинъ изъ энергичнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ противниковъ аристотелизма, уже и въ свое время признавался (между прочимъ Бэкономъ и Бруно) наиболѣе выдающимся сторонникомъ того воззрѣнія, что наука должна опираться лишь на чувственно воспріятыя факты. Онъ основалъ въ Неаполѣ академію, которая по мѣсту его родины получила наименованіе козентинской (Козенца) и, дѣйствительно, много сдѣлала для развитія эмпиристическо-естественно-научнаго духа. Но если присмотрѣться, какъ онъ трактуетъ о природѣ *justa propria principia*, то мы найдемъ чисто натуръ-философскія теоріи, которыя отъ немногихъ наблюдений, совершенно въ духѣ древнихъ іонянъ, поспѣшно перескакиваютъ къ общимъ метафизическимъ принципамъ. Сухое и теплое и холодное и сырое выставляется двумя основными противоположными силами, борьбою которыхъ объясняется какъ макрокосмическая, такъ и микрокосмическая жизнь. Чуть ли не въ еще большей степени тоже самое внутреннее противорѣчіе обнаруживается и у Кампанеллы. Его ученіе представляетъ собою безусловный сенсуализмъ. Все знаніе представляется ему „чувствомъ“ (*sentire*); даже воспоминаніе, сужденіе и умозаключеніе суть лишь видоизмѣненныя формы чувствованія. Но и у него сенсуализмъ приводитъ къ психологическому идеализму: онъ слишкомъ номиналистъ для того, чтобы не понимать, что все воспріятіе есть лишь состояніе воспринимающаго. Поэтому онъ ищетъ исхода во внутреннемъ опытѣ и строитъ на единичномъ наблюденіи (см. выше), по принципу аналогіи макрокосма и микрокосма, сложную онтологію. Онъ увлекаетъ въ эту онтологію и схоластическую противоположность бытія и небытія (*ens — non ens*), которая, по неоплатоническому образцу, отождествляется съ противоположностью совершеннаго и несовершеннаго, и между этими противоположностями онъ набрасываетъ пеструю метафизическую картину складывающейся въ рядъ наслоеній системы міра.

Такъ тѣсно вѣковыя привычки метафизическаго мышленія смѣшиваются съ зачатками новаго изслѣдованія.

ГЛАВА II. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ ПЕРИОДЪ.

Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie au 17 siècle. 1846.

Kuno Fischer, Fr. Bacon und seine Nachfolger. 2 изд. 1875.

Ch. de Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, 2 т. 1875.

Рѣшающее вліяніе на развитіе новой филозофіи естествознаніе приобрѣло только тогда, когда оно добилаь самостоятельности и, опираясь на нее, сумѣло овладѣть по формѣ и по содержанію всеобщимъ движеніемъ мышленія. Поэтому развитіе естественно-научнаго метода отъ Кеплера и Галилея до Ньютона, хотя и не есть процессъ возникновенія новой филозофіи, но все-таки представляетъ рядъ событій, которыя обусловливають его.

Вообще положительныя зачатки новѣйшей филозофіи слѣдуетъ искать, поэтому, не столько въ новыхъ по содержанію ученіяхъ, сколько въ методической послѣдовательности, изъ которой современнымъ выработались, конечно, и новыя по существу точки зрѣнія для разработки теоретическихъ и практическимъ проблемъ. Но первоначально опорными пунктами новѣйшаго мышленія были тѣ воззрѣнія, которыя, возникнувъ изъ гуманистической оппозиціи противъ схоластики и изъ экзальтированныхъ метафизическихъ фантазій переходнаго времени, привели къ плодотворной постановкѣ задачи и разработкѣ обусловленнаго ею метода новой науки.

Въ этомъ состоитъ существенное отличіе новой филозофіи отъ древней: первая начинаетъ столь же обдуманно, какъ послѣдняя наивно, и это вполне понятно, такъ какъ новая филозофія развивалась изъ тѣхъ традиціонныхъ воззрѣній, которыя создала древняя филозофія. Такимъ образомъ для преобладающаго большинства системъ новой филозофіи характерно то, что она ищетъ путь къ матеріальнымъ проблемамъ, опираясь на методологическія и гносеологическія соображенія. XVII столѣтіе, въ особенности по отношенію къ его филозофіи, можно прямо назвать эпохой борьбы методовъ.

Но тогда какъ движеніе гуманистическаго періода разыгралось главнымъ образомъ въ Италіи и Германіи, теперь для обоихъ культурныхъ народовъ наступилъ періодъ болѣе холодной разсудительности. Италія замолкла вслѣдствіе контръ-реформаціи, Германія ослабѣла вслѣдствіе губительной религіозной борьбы. Для Англіи же и Франціи XVIII столѣтіе является расцвѣтомъ ихъ интеллектуальной культуры. Лежащіе между ними Нидерланды тоже сдѣлались оживленнымъ средоточіемъ искусства и науки.

Въ развитіи естественно-научнаго метода эмпиризмъ и ма-
виндельсандтъ, исторія филозофій.

тематическая теорія вели въ одномъ и томъ же направленіи; но въ философскихъ обобщеніяхъ они представляются менѣе зависимыми другъ отъ друга. Программа эмпирической философіи, установленная Бэкономъ, не получила плодотворнаго развитія, на которое онъ рассчитывалъ. Гораздо многостороннѣе выразилъ научное движеніе своего времени въ возобновленіи раціонализма Декартъ, наполнивъ схоластическую систему понятій богатымъ содержаніемъ изслѣдованій Галилея. Отсюда возникли обширныя метафизическія проблемы, вызвавшія во второй половинѣ XVII в. чрезвычайно живое движеніе философскаго мышленія, движеніе, въ которомъ новые принципы вступили въ многочисленныя противорѣчивыя сочетанія съ принципами средневѣковой философіи. Картезіанская школа (школа Декарта) явилась источникомъ окказіонализма, главными представителями котораго были Гелинксъ и Мальбраншъ; но завершеніемъ этого развитія явились великія философскія системы, созданныя Спинозой и Лейбницемъ.

Воздѣйствіе, оказанное могучимъ развитіемъ теоретической философіи на разработку практическихъ проблемъ, обнаруживается главнымъ образомъ въ области философіи права. Господствующее значеніе въ этой сферѣ принадлежитъ вождю этического натурализма Гоббсу, который былъ одновременно ученикомъ Бэкона и Декарта и въ качествѣ такового представляетъ существенную стадію и въ методическо-метафизическомъ развитіи; тотъ же натурализмъ въ измѣненной формѣ встрѣчается у его противниковъ, въ родѣ Герберта Чербюрійскаго и Кумберлэнда: въ этой сферѣ подготовляются проблемы философіи просвѣщенія.

Рядъ великихъ естествоиспытателей, затронувшихъ непосредственно и философскіе вопросы, открываетъ Иоганнъ Кеплеръ (1571—1630) изъ Вейля въ Бюртембергѣ, закончившій свою полную нужды и заботъ жизнь въ Регенсбургѣ. Изъ его произведеній (Изд. Frisch, Frankfurt 1858—71 8 т.) слѣдуетъ упомянуть о *Mysterium cosmographicum*, *Harmonice mundi*, *Astronomia nova seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*. Cp. Chr. Sigwart, *Kleine Schriften* I, 182 и сл. R. Eucken, *Philosophische Monatshefte* 1878.—Непосредственно прѣмываетъ къ нему Галилео Галилеи (род. въ 1564 г. въ Пизѣ, ум. въ 1642 г. въ Арчетри). Въ собраніи сочиненій (15 томовъ, Флоренція, 1842—56 съ біографическимъ дополнительнымъ томомъ, написаннымъ Араго) тт. 11—14 содержатъ *Fisico-mathematica*; въ томъ числѣ II *saggiatore* (1623) и діалогъ о системахъ Птолемея и Коперника (1632). Cp. H. Martin, *Galilei, les droits de la science et la méthode des sciences physiques* (1868); P. Natorp, *G. als Philosoph* (*Philos. Monatsh.* 1882).

Исаакъ Ньютонъ (1642—1727) имѣетъ для насъ значеніе главнымъ образомъ въ своей *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687; 2 изд. Cotes'a 1713; нѣм. пер. Wolfers'a 1872) и своей „Оптикѣ“ (1704). Изъ его современниковъ слѣдуетъ упомянуть о химикѣ Робертѣ Бойлѣ (1626—1691); *Chemista scpticus*; *Origo formarum et qualitatuum*; *De ipsa natura*) и о нидерландцѣ Христіанѣ Гюйгенсѣ (1629—1695; *De causa gravitatis*, *De lumine*).

Ср. W. Whewell, History of the inductive sciences (1837): есть русскій переводъ).—E. F. Apelt, Die Epochen der Geschichte der Menschheit (1845).—E. Dühring, Kritische Geschichte der Principien der Mechanik (1872).—A. Lange, Geschichte des Materialismus (есть русскій переводъ).—K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 2 т. (1890).

Фрэнсисъ Бэконъ (Francis Bacon) баронетъ Веруламскій, виконтъ Сентъ-Альбанъ, род. въ 1561 г., учился въ Кэмбриджѣ, сдѣлалъ въ царствованіе Елизаветы и Іакова I блестящую карьеру, но, наконецъ, противъ него былъ возбужденъ политическій процессъ, носившій тенденціозный характеръ, и, уличенный въ подкупности, онъ былъ свергнутъ съ должности государственнаго канцлера. Бэконъ умеръ въ 1626 г. Последнее изданіе его произведеній сдѣлано Spedding'омъ и Heath'омъ (London, 1857); главными произведеніями, кромѣ Essays (Sermones fideles), являются De dignitate et augmentis scientiarum (1623; первоначально On the proficience and advancement of learning divine and human, 1605) и Novum Organon scientiarum (1620, первоначально Cogitata et visa, 1612)¹). Ср. Ch. de Rémusat, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours (1854). Н. Neussler, Francis B. und seine geschichtliche Stellung (1889).

Ренэ Декартъ (René Descartes, Cartesius), род. въ 1596 г. въ Турэни, получилъ воспитаніе въ іезуитской школѣ во Флешѣ, первоначально предназначался для военной службы и участвовалъ, состоя на службѣ у различныхъ государей, въ походахъ 1618—1621 г., но затѣмъ онъ предался, сначала въ Парижѣ, а потомъ въ различныхъ мѣстахъ Нидерландовъ, научному уединенію, которое онъ заботливо и тщательно охранялъ. Когда споры, возбужденные его ученіями въ нидерландскихъ университетахъ, нарушили его покой, онъ удалился въ 1649 г., слѣдуя приглашенію королевы Христины, въ Стокгольмъ, гдѣ онъ однако черезъ годъ умеръ. Его сочиненія на латинскомъ языкѣ можно найти въ амстердамскихъ изданіяхъ (1650 и друг.), на французскомъ въ изд. V. Cousin'a (11 томовъ, Paris, 1824); основныя сочиненія переведены на нѣмецкій яз. Куно Фишеромъ. („Разсужденіе о методѣ“ имѣется и въ русскомъ переводѣ Любимова). Его главныя произведенія: Le monde ou traité de la lumière (напеч. впервые послѣ смерти въ 1654 г.); Essays, 1637, въ томъ числѣ Discours de la méthode и Діоптрика; Meditationes de prima philosophia, 1641, съ приложеніемъ возраженій различныхъ ученыхъ и отвѣтовъ Декарта; Principia philosophiae 1644; Passions de l'âme, 1650. Ср. F. Bouillier, Histoire de philosophie cartésienne (1854). X. Schmid—Schwarzenberg R. D. und seine Reform der Philosophie (1859). G. Glogau in Zeitschrift f. Philosophie 1878 стр. 209 и сл. P. Natorp. D.'s Erkenntnisstheorie (1882).

Нейтральное положеніе между этими двумя вождями новой философіи занимаетъ Томасъ Гоббсъ (Thomas Hobbes), род. въ 1588 г., получилъ образованіе въ Оксфордѣ. Онъ рано ознакомился съ Франціей, привлеченный научными занятіями, и часто возвращался туда, былъ лично знакомъ съ Бэкономъ, Гассенди, Кампанеллой и картезианскимъ кружкомъ, ум. въ 1679 г. Полное собраніе его сочиненій, по-англійски и по-латински издалъ Molesworth, London, 1839 и сл. Его первое сочиненіе, Elements of law natural and political (1639), было издано его друзьями въ двухъ частяхъ Human nature и De corpore politico, 1650; пе-

¹) Какъ извѣстно въ новѣйшее время много шуму надѣлало открытіе, что лордъ Бэконъ въ часы досуга написалъ и сочиненія Шекспира. Объединеніе двухъ великихъ литературныхъ личностей въ одну можетъ быть не лишено заманчивости. Но во всякомъ случаѣ непонятно, почему авторомъ въ обоихъ случаяхъ долженъ быть именно Бэконъ. Гораздо вѣроятнѣе, что и бэконовскія произведенія написаны Шекспиромъ.

редь этимъ онъ опубликовалъ *Elementa philosophiae de cive* 1642 и 47, далѣе *Leviathan or the matter form and authority of government* 1651. Резюме даютъ *Elementa philosophiae*, I. De corpore, II. De homine 1668 (оба сочиненія раньше вышли по-англійски 1655 и 1658). Ср. F. Tönnies, in *Vierteljahrschr. f. wissenschaftl. Philosophie*, 1879 и сл.

Изъ представителей картезианской школы (ср. Bouillier, l. с.) слѣдуетъ упомянуть объ янсенистахъ Поръ-Рояля, воззрѣнiя которыхъ нашли себѣ выраженiе въ изданной Антуаномъ Арно (1612—1694) и Пьеромъ Николемъ (1625—1695), *Logique ou l'art de penser* (1662); далѣе къ числу ихъ принадлежать мистики Блэзъ Паскаль (1623—1662; *Pensées sur la religion* и Пьеръ Пуаре (1646—1719; *De eruditione triplici, solida superficialia et falsa*).

Развитiе окказионализма постепенно прогрессируетъ въ сочиненiяхъ Луи де ла Форжа (*Traité de l'esprit humain* 1666), Клобера (Clauberg, 1622—1665; *De coniunctione corporis et animae in homine*), Кордуга (*Le discernement du corps et de l'âme*, 1666), но полного завершенiя оно достигаетъ независимо отъ нихъ у Арнольда Гелинкса (Geulinx 1625—1669; профессоръ въ Левенѣ и Лейденѣ). Его главное произведенiе—„Этика“ (1665; 2 изд. съ примѣчанiями 1675), *Logica*, 1662, *Methodus*, 1663. Новое изд. сдѣлано Land'омъ (I т., Гага. 1891). Ср. E. Pfeiderer, A. G. als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik (1882). V. von der Haegen, A. G. *Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages* (Liege, 1886).

Изъ основаннаго кардиналомъ Беруллемъ, другомъ Декарта, ораторiума, къ которому принадлежалъ Жъбье (*De libertate dei et creaturae*, Paris, 1630), вышелъ Николь Мальбраншъ (1638—1715). Его главное произведенiе *De la recherche de la vérité* вышло въ 1675 г., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1688. Собранiе сочиненiй изд. J. Simon'омъ (Paris, 1871).

Барухъ (Бенедиктъ де) Спиноза, род. въ 1632 г. въ Амстердамѣ; по рожденiю онъ принадлежалъ къ общинѣ португальскихъ евреевъ, но впоследствии за свои воззрѣнiя былъ отверженъ ею; онъ жилъ въ импозантной простотѣ и уединенiи въ различныхъ мѣстахъ Голландiи и умеръ въ Гагѣ въ 1677 г. Онъ опубликовалъ изложенiе картезианской философи съ самостоятельнымъ метафизическимъ прибавленiемъ (1663) и *Tractatus theologico-politicus* (анонимно 1670). Послѣ его смерти въ *Opera posthuma* (1677) явилось его главное произведенiе *Ethica more geometrico demonstrata*, *Tractatus politicus* и отрывокъ *De intellectus emendatione*. Сверхъ того имѣетъ значенiе его переписка и вновь открытое юношеское произведенiе *Tractatus (brevis) de deo et homine eiusque felicitate*. О послѣднемъ ср. Chr. Sigwart (1870). Лучшее изданiе его произведенiй сдѣлано van Vloten'омъ и Land'омъ (2 т. Amsterdam, 1882 и сл.). Ср. I. Camerer, *Die Lehre Spinoza's* (1877).

Изъ философскихъ писателей, примкнувшихъ въ Германiи къ научному движенiю обонхъ западныхъ народовъ, могутъ быть названы Иохимъ Юнгъ (1587—1657; *Logica Hamburgensis*, 1638; ср. G. E. Guhrauer, *J. Jung und sein Zeitalter*, 1859); иенскiй математикъ Эргардъ Вейгель, учитель Лейбница и Пуфендорфа; Вальтеръ ф. Чирнгаузенъ (1651—1708; *Medicina mentis sive artis inveniendi praeccepta generalia*, Amsterdam, 1687) и Самуиль Пуфендорфъ (1632—1694; псевдонимъ Severinus a Mozambano, *de statu rei publicae germanicae*, 1667, иѣм. пер. H. Bresslau, 1870; *De jure naturae et gentium*, London, 1672).

Лейбницъ принадлежитъ этому періоду не только по времени, но и по возникновенiю и мотивамъ своей метафизики, хотя въ другихъ отношенiяхъ, при

своей невѣроятной разносторонности, приближается къ эпохѣ просвѣщенія: ср. объ этомъ часть пятую. Поэтому изъ его произведеній здѣсь приняты во вниманіе главнымъ образомъ методологическія и метафизическія: *De principio individui*, 1663; *De arte combinatoria*, 1666; *Nova methodus pro maximis et minimis*, 1684; *De scientia universali seu calculo philosophico*, 1684 (ср. А. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie* III, 1 и сл.); *De primae philosophiae emendatione*, 1694; *Système nouveau de la nature*, 1695, съ тремя относящимися сюда *éclaircissements*, 1696; сверхъ того: *Монадологія*, 1714, *Principes de la nature et de la grâce*, 1714, и значительная часть обширной переписки. Прекрасное изданіе его сочиненій, сдѣланное Edmann'омъ (1840), теперь отстываетъ на второй планъ благодаря новому изданію С. J. Gerhardt'a (7 томовъ, Berlin, 1875—1891).—О системѣ Лейбница въ ея цѣломъ ср. L. Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der L.'schen Philosophie* (1837). А. Nourrisson, *La philosophie de L.* (Paris, 1860). E. Wendt, *Die Entwicklung der L.'schen Monadenlehre bis 1695* (1886).

Объ историческомъ и систематическомъ соотношеніи системъ между собою: H. C. W. Sigwart, *Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartes. Philosophie* (Tübingen, 1816) и *die Leibnitz'sche Lehre von der prästabiliten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit früheren Philosophemen* (1822).—C. Schaarschmidt, *Descartes und Spinoza* (1850).—A. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1863).—E. Pfeiderer, L. und Geulinx (1884).—E. Zeller, *Sitzungsber. der Berliner Akad.* 1884, стр. 673 и слѣд.—F. Tönnies, *Leibniz und Hobbes in Philosoph. Monatsh.* 1887, стр. 357 и сл.—L. Stein, *Leibniz und Spinoza* (1890).

Основателями философіи права (ср. С. v. Kaltenborn, *Die Vorläufer des Hugo Grotius*, 1848 и R. v. Mohl, *Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften* 1855—58) являются Николо Макиавелли (1469—1527; *Il Principe, Discorsi sulla prima decade di Tito Livio*); Томасъ Муръ (Moore, 1480—1535, *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia*, 1516); Жюанъ Боденъ (Bodin, 1530—1597; *Six livres de la république*, 1577), Альберикъ Гентилісъ (1551—1611, *De jure belli*, 1588); Иоаннъ Альтусъ (1557—1638, *Politica*, Gröningen 1610, ср. O. Gierke, *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, 1880); Гуго де Гроотъ (de Groot, 1583—1645; *De jure belli et pacis*, 1645; ср. H. Luden, H. Grotius, 1806).

Изъ протестантскихъ философовъ права рядомъ съ Меланхтономъ могутъ быть названы I. Ольдендорфъ (*Elementaris introductio*, 1539), Ник. Геммингъ (*De lege naturae*, 1562), Б. Винклеръ (*Principia juris*, 1615), изъ числа католическихъ, рядомъ съ Суаресомъ, Р. Беллярминъ (1542—1621; *De potestate pontificis in temporalibus*) и Маріана (1537—1624, *De rege et regis institutione*).

Главными представителями ученія объ естественной религіи и естественной морали среди англичанъ являются Гербертъ Чербюріійскій (1581—1648; *Tractatus de veritate*, 1624; *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1663) и Ричардъ Кумберлендъ (*De legibus naturae dispositio philosophica*, 1672). Изъ английскихъ неоплатониковъ этой эпохи выдаются Ральфъ Кэвортъ (1617—1688: *The intellectual system of the universe*; London, 1678, во латински, Iena, 1733) и Генри Моръ (1614—1687; *Encheiridion metaphysicum*. Его переписка съ Декартомъ приложена къ сочиненіямъ послѣдняго—Cousin, т. X.

§ 30. Проблема метода.

Зачаткамъ новой философіи свойственна инстинктивная оппозиція противъ „схоластики“ и наивное непониманіе общей зависимости, въ которой и сами они находятся отъ какой-либо ея традиціи. Этотъ оппозиціонный характеръ имѣетъ своимъ результатомъ, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда старымъ ученіямъ противопоставляются не только потребности чувства и не фантастическія воззрѣнія, на первомъ планѣ стоитъ обсужденіе новыхъ методовъ познанія. Изъ сознанія бесплодности „силлогизма“, который можетъ путемъ доказательства или опроверженія обнаружить только извѣстное или примѣнить его къ частному, возникаетъ потребность въ *Arg inveniendi*, въ методѣ изслѣдованія, вѣрномъ способѣ къ розысканію новаго.

1. Такъ какъ съ риторикой въ этомъ случаѣ ничего нельзя было подѣлать, то изслѣдованіе вещей всего естественнѣе было начать въ обратномъ порядкѣ съ частнаго, съ фактовъ. Это рекомендовали Вивесъ и Санхець, Телезіо и Кампанелла. Но они все еще не прониклись полнымъ довѣріемъ къ опыту, да и не умѣли еще пользоваться фактами. Бэконъ стремился проложить въ обоихъ направленіяхъ новые пути, и въ этомъ смыслѣ онъ противопоставилъ свой „Новый Органонъ“ аристотелевскому.

Повседневное наблюденіе, — сознается онъ, принимая извѣстный скептическій аргументъ, — не даетъ, конечно, твердой почвы для истиннаго познанія природы; чтобы сдѣлаться научно-цѣннымъ опытомъ, оно должно быть очищено отъ ошибочныхъ прибавленій, съ которыми оно срослось при безсознательномъ усвоеніи. Эти лживые придатки чистаго опыта Бэконъ называетъ „идолами“, и ученіе объ ошибочныхъ представленіяхъ онъ ставитъ въ параллель къ ученію о лжесиллогизмахъ древней діалектики. Ложными представленіями являются прежде всего „обманчивыя представленія рода“ (*idola tribus*), обусловленныя человѣческой природой вообще, и побуждающія насъ искать всегда въ вещахъ цѣль и порядокъ, дѣлать себя мѣрою внѣшняго міра, слѣпо отдаваться возникшимъ вслѣдствіе случайныхъ впечатлѣній представленіямъ и т. п.; затѣмъ — „обманчивыя представленія берлоги“ (*idola specus*), благодаря которымъ каждый индивидуумъ по своей организаціи и своему жизненному положенію какъ бы заключенъ въ особую берлогу¹⁾; далѣе — „обманчивыя представленія рынка“ (*idola fori*), ко-

¹⁾ Языкъ Бэкона вообще риторически-приподнятъ и избылуетъ образами. Этимъ терминомъ Бэконъ намекаетъ на извѣстное сравненіе Платона (*Rep.* 514); но онъ неудаченъ уже потому, что Платонъ говоритъ въ данномъ случаѣ объ ограниченности чувственнаго познанія вообще.

торыя возникаютъ вслѣдствіе общенія людей, въ особенности вслѣдствіе вліянія языка, вслѣдствіе пристрастія къ словамъ, которыми мы замѣняемъ понятія; наконецъ, — „обманчивыя представленія сцены“ (*idola theatri*), иллюзіи, которыя мы воспринимаемъ изъ человѣческой исторіи и которыя мы безъ всякой критики повторяемъ. Бэконъ пользуется случаемъ, чтобы вступить въ рѣзкую полемику противъ риторической мудрости схоластики, противъ господства авторитета, противъ антропоморфизма прежней философіи; онъ требуетъ самоличнаго наблюденія вещей, непредвзятаго изученія дѣйствительности. Однако дѣло ограничивается однимъ пожеланіемъ, ибо его разъясненія о томъ, какимъ образомъ можетъ быть полученъ чистый опытъ, *meta experientia*, и какъ онъ можетъ быть извлеченъ изъ подъ оболочки идоловъ, крайне скудны, и если Бэконъ учитъ, что не слѣдуетъ ограничиваться случайными воспріятіями, а необходимо производить методическія наблюденія и дополнять ихъ обдуманномъ и самостоятельнымъ опытомъ, то и это — лишь общая характеристика задачи, причемъ теоретическое пониманіе сущности эксперимента еще отсутствуетъ.

Точно также дѣло обстоитъ и съ методомъ индукціи, который Бэконъ объявилъ единственно вѣрнымъ способомъ обработки фактовъ. Съ ихъ помощью слѣдуетъ устанавливать общія познанія (аксіомы), чтобы, опираясь на нихъ, объяснить, въ свою очередь, другія явленія. При этомъ человѣческой духъ, къ числу основныхъ недостатковъ котораго принадлежитъ наклонность къ слишкомъ поспѣшному обобщенію, долженъ быть, насколько возможно, сдерживаемъ; онъ долженъ лишь постепенно восходить отъ частнаго къ общему. Эти совѣты здравы и цѣнны. Но тѣмъ болѣе поразительно то, что ихъ подробной формулировкой Бэконъ обнаруживаетъ полную зависимость отъ схоластическихъ воззрѣній и понятій.

Все познаніе природы имѣетъ цѣлью понимать причины вещей. Причины же — по старой аристотелевской схемѣ — могутъ быть формальными, матеріальными, дѣйствующими или конечными. Изъ всѣхъ нихъ имѣютъ значеніе лишь „формальныя“ причины, ибо всѣ явленія коренятся въ „формахъ“, въ „натурахъ“ вещей. Если, поэтому, индукція Бэкона ищетъ „формы“ явленій, напр., формы теплоты, то при этомъ подъ формой, совершенно въ смыслѣ скотизма, разумѣется имманентная сущность явленій. Форма данныхъ воспріятія составляется изъ болѣе простыхъ „формъ“ и ихъ „особенностей“, „дифференцій“; ихъ то и слѣдуетъ распознать. Для этой цѣли возможно большее количество случаевъ, въ которыхъ встрѣчается данное явленіе въ качествѣ положительныхъ инстанцій, сопоставляются въ *tabula praesentiae*; случаи, въ которыхъ оно отсутствуетъ, образуютъ *tabula absentiae*. Къ этому присоединяется, въ третьихъ,

tabula graduum, въ которой степень интенсивности, обнаруживаемая явленіемъ, сравнивается съ интенсивностью другихъ явленій. Задача рѣшается затѣмъ, соотвѣтственно этому, при помощи послѣдовательнаго исключенія (exclusio). Напр., „формой“ теплоты будетъ то, что встрѣчается вездѣ, гдѣ присутствуетъ теплота, чего нѣтъ, въ случаѣ ея отсутствія, что замѣтно въ большей степени при болѣе интенсивной теплотѣ, въ меньшей — при меньшемъ количествѣ теплоты. То, что Бэконъ предлагаетъ подѣ видомъ индукціи, не есть во всякомъ случаѣ простое перечисленіе, а сложный процессъ абстракціи, опирающійся на метафизическія посылки схоластическаго формализма: предчувствіе новой эпохи еще скрывается у него подѣ старыми формами мышленія.

2. Послѣ сказаннаго становится понятнымъ, что Бэконъ не былъ въ состояніи оказать самому естествознанію ни методологической, ни матеріальной услуги, но это нисколько не уменьшаетъ его философскаго значенія, которое состоитъ именно въ томъ, что онъ требовалъ всеобщаго примѣненія принципа, которому онъ не сумѣлъ еще придать по отношенію къ его ближайшему объекту, познанію природы, полезной или плодотворной формы. Онъ понималъ, что новая наука отъ безконечнаго обсужденія понятій должна обратиться къ самимъ вещамъ, что она можетъ основываться лишь на наблюденіи и что только постепенно она можетъ перейти отъ наблюденій къ абстракціямъ. Не менѣе ясно онъ сознавалъ и то, что при такой индукціи рѣчь можетъ идти лишь объ отысканіи простыхъ элементовъ дѣйствительнаго; изъ „природы“ въ ея законосообразной связи и соотношеніи должно быть объяснено все воспринимаемое. Индукція, полагалъ онъ, найдетъ „формы“, которыя послужатъ къ „интерпретаціи“ природы. Въ космологіи онъ ушелъ не далеко отъ традиціоннаго атомизма и остался чуждъ великимъ открытіямъ Коперника. Но въ тоже время онъ потребовалъ приложенія эмпиристическаго принципа къ познанію чловѣка. Не только тѣлесное существованіе въ своихъ нормальныхъ и аномальныхъ жизненныхъ процессахъ, а точно также и движеніе представленій и волевыхъ актовъ, въ особенности соціальная и политическая организація — все это должно быть изучено по естественному научному методу, во всемъ должны быть уяснены и безпристрастно указаны движущія силы. Антропологическій и соціальный натурализмъ, который Бэконъ возвѣщаетъ въ энциклопедическихъ замѣчаніяхъ своего сочиненія *De augmentis scientiarum*, содержитъ программы многихъ отраслей знаній¹⁾ и вездѣ

¹⁾ Поэтому, если считать все намѣченное Бэкономъ осуществленнымъ имъ, то у него можно найти все современное естествознаніе.

стремится понять человѣка и всю его жизненную дѣятельность, какъ продуктъ тѣхъ же элементовъ дѣйствительности, которые лежатъ въ основѣ внѣшней природы.

Въ этой антропологической постановкѣ вопроса обнаруживается еще другой моментъ. Пониманіе человѣка, какъ и познаніе природы, не есть для Бэкона конечная цѣль. Все его мышленіе имѣетъ, наоборотъ, практическую цѣль, и цѣль очень широкую. Вся человѣческая наука имѣетъ въ концѣ концовъ свою цѣлью лишь доставлять человѣку путемъ познанія господство надъ міромъ. Знаніе—сила и притомъ единственно надежная сила. Если магія стремилась овладѣть дѣйствующими силами фантастическими средствами, то это темное стремленіе превращается въ сознаніе, что власть надъ вещами человѣку можетъ доставить лишь трезвое изслѣдованіе ихъ сущности. Поэтому интерпретація природы (*interpretatio naturae*) представляется ему только средствомъ подчинить природу человѣческому духу, и на его великомъ произведеніи „Возстановленіе наукъ“ — *Instauratio magna*, „*Temporis partus maximus*“, стоитъ также заглавіе *De regno hominis*, „О царствѣ человѣка“.

Бэконъ этимъ высказалъ то, что чувствовали въ это время, подъ впечатлѣніемъ великихъ событій, тысячи. Заокеанскія открытія, благодаря которымъ человѣкъ впервые овладѣлъ своей планетой, изобрѣтеніе компаса, пороха и книгопечатанія въ короткое время произвели могучій переворотъ, какъ въ общественной, такъ и въ индивидуальной жизни человѣка. Открывалась новая эпоха культуры, и фантазіей овладѣло страстное возбужденіе. Все казалось возможнымъ. Телескопъ открылъ тайны неба, земныя силы начинали повиноваться изслѣдователю. Наука стремилась сдѣлаться руководительницей человѣка въ его побѣдахъ надъ природой; она вѣрила, что своими открытіями ей удастся вполне преобразовать человѣческую жизнь. Какія перспективы рисовала въ это время фантазія, можно судить по утопическому отрывку „Новая Атлантида“ (*Nova Atlantis*) и по „Государству солнца“ Кампанеллы. Но англійскій канцлеръ думалъ, что конечная задача познанія природы заключается въ томъ, чтобы превратить изобрѣтательную дѣятельность, зависѣвшую до сихъ поръ отъ случая, въ сознательное искусство. Правда, этой мысли онъ далъ выраженіе лишь въ фантастической картинѣ соломоновскаго дома, которую онъ рисуетъ въ своей утопіи, но значеніе, которое онъ приписывалъ при этомъ „искусству изобрѣтенія“, дѣлало его противникомъ чисто-теоретическаго изслѣдованія и „созерцательнаго“ знанія. Съ этой именно точки зрѣнія онъ возражалъ Аристотелю и говорилъ о бесплодности монастырской науки. Въ его рукахъ философія столкнулась

съ опасностью изъ-подъ власти религіозной цѣли попасть въ зависимость отъ техническихъ интересовъ.

Но результаты этихъ стремленій являются доказательствомъ, что драгоценные плоды науки созрѣваютъ только тамъ, гдѣ ихъ не ищутъ. Въ поискахъ непосредственной полезности Бэконъ прошелъ мимо своей цѣли; основой нашей внѣшней культуры естествознаніе сдѣлалось благодаря усиліямъ другихъ людей, которые безъ всякихъ заднихъ намѣреній и безъ стремленій къ перестройкѣ міра добивались познанія естественнаго порядка, возбуждавшаго ихъ изумленіе.

3. Увлеченіе практическими цѣлями помѣшало Бэкону понять теоретическую цѣнность математики. Значеніе ея проникло въ сознаніе первоначально опять-таки въ фантастическихъ формахъ (ср. выше § 29, 5) неоплатоническаго увлеченія гармоніей чиселъ. Изумленіе передъ красотой и стройностью вселенной руководило и великими естествоиспытателями; новое же въ ихъ ученіяхъ состоитъ въ томъ, что этотъ математическій смыслъ міроустройства они ищутъ не въ символическихъ соотношеніяхъ чиселъ, а стремятся понять и доказать его изъ фактовъ. Современное естествознаніе родилось въ формѣ эмпирическаго пифагореизма. Эту задачу естествознанія понялъ уже Леонардо да Винчи; честь же разрѣшенія ея принадлежитъ Кеплеру. Психологическимъ мотивомъ его изысканій было философское убѣжденіе въ существованіи математическаго строя вселенной, и онъ подтвердилъ это убѣжденіе, открывъ при помощи величественной индукціи законы движенія планетъ.

При этомъ, съ одной стороны, обнаружилось, что истинная задача естественно-научной индукціи состоитъ въ томъ, чтобы найти то математическое отношеніе, которое существуетъ въ цѣломъ рядѣ опредѣленныхъ измѣреніемъ явленій, и что, съ другой стороны, объектомъ, по отношенію къ которому изслѣдованіе можетъ разрѣшить эту задачу, является движеніе. Божественная арифметика и геометрія, которой искалъ во вселенной Кеплеръ, была найдена въ законахъ явленій. Исходя изъ этого принципа, Галилей, уже съ болѣе яснымъ методическимъ сознаніемъ, создалъ механику, какъ математическую теорію движенія. Чрезвычайно поучительно сравнить идеи, которыя Галилей высказываетъ въ *Saggiatore*, съ бэконовскою интерпретаціей природы. Оба стремятся разложить данныя воспріятіемъ явленія на ихъ составные элементы. Но тогда какъ индукція Бэкона доискивается „формъ“, разлагающей (*resolutiv*) методъ Галилея слѣдитъ за простѣйшими, допускающими математическое опредѣленіе, процессами движенія; у перваго интерпретація состоитъ въ указаніи взаимодѣйствія натуръ въ ихъ эмпирическомъ продуктѣ, Галилей же при помощи

синтетическаго метода указываетъ, что математическая теорія, опираясь на простые элементы движенія, приводитъ къ тѣмъ же результатамъ, какіе обнаруживаетъ и опытъ. Съ этой точки зрѣнія совершенно иное значеніе пріобрѣтаетъ и экспериментъ; это не только мудрый вопросъ, обращенный къ природѣ, а въ то же время сознательное вмѣшательство, при помощи котораго изолируются простыя формы явленій въ цѣляхъ ихъ измѣренія. Такимъ образомъ, благодаря математическому принципу и благодаря приложенію его къ движенію все то, что предчувствовали Бэконъ, у Галилея получаетъ опредѣленное, примѣнимое въ естествознаніи, значеніе. Слѣдуя этимъ принципамъ механики, Ньютонъ сумѣлъ, при помощи гипотезы о притяженіи небесныхъ тѣхъ, создать математическую теорію для разъясненія кеплеровскихъ законовъ.

Этимъ въ совершенно новой формѣ была закрѣплена побѣда демокритовско - платоновскаго принципа, что объектъ истиннаго познанія природы составляетъ исключительно количественно опредѣлимое, но на этотъ разъ рѣчь шла не о бытіи, а объ явленіяхъ природы. Научное познаніе охватываетъ область математической теоріи движенія. Въ теоретической философіи точку зрѣнія галилеевской физики принялъ Гоббсъ. Геометрія есть единственная достовѣрная наука, и на нее опирается все познаніе природы. Мы въ состояніи познавать лишь тѣ предметы, которые мы можемъ построить, благодаря чему всѣ дальнѣйшіе выводы мы можемъ обосновать на нашей собственной операціи. Поэтому познаніе всѣхъ вещей, поскольку оно намъ доступно, состоитъ въ сведеніи воспринятаго къ движенію тѣлъ въ пространствѣ. Наука должна искать въ явленіяхъ ихъ причины и изъ этихъ причинъ выводить ихъ дѣйствіе; но явленія по своей сущности суть движенія, причины — элементы движенія, и результаты ихъ суть опять-таки движенія. Такъ возникаетъ кажущееся матеріалистическимъ положеніе: философія есть ученіе о движеніи тѣлъ! Это послѣдній выводъ ея, начатаго англійскими мноритами, обособленія отъ теологіи.

Въ философскомъ отношеніи эти методическіе зачатки естествознанія дали двоякій результатъ: эмпиризмъ былъ исправленъ математикой, и безформенный пифагорейзмъ гуманистической традиціи, благодаря эмпиризму, превратился въ математическую теорію. Узловымъ пунктомъ этого сочетанія является ученіе Галилея.

4. Въ математической теоріи такимъ образомъ былъ найденъ тотъ раціональный моментъ, котораго требовалъ для практической разработки чувственнаго воспріятія Джордано Бруно, обсуждая ученіе Коперника. Раціональная наука есть математика. Изъ этого убѣжденія исходилъ, предпринимая свою реформу философіи, Декартъ. Воспитанный въ духѣ іезуитской схоластики, онъ при-

шелъ къ личному убѣжденію, что серьезная потребность въ истинѣ не можетъ быть удовлетворена ни метафизическими теоріями, ни учеными познаніями эмпирическихъ дисциплинъ, а исключительно математикой, и по ея образцу Декартъ, какъ извѣстно бывшій и самъ гениальнымъ математикомъ, думалъ преобразовать все остальное знаніе людей: его философія стремится сдѣлаться универсальной математикой. При такомъ обобщеніи галилеевскаго принципа нѣкоторые моменты, имѣвшіе значеніе по отношенію къ специальнымъ задачамъ естествознанія, отпали, такъ что въ исторіи физики ученіе Декарта не считается шагомъ впередъ; но тѣмъ могущественнѣе оказалось его воздѣйствіе на философское развитіе, которое въ теченіе XVII вѣка и даже долѣе оставалось подъ его вліяніемъ.

Къ методическимъ идеямъ, которыя общи Бэкону и Галилею, Декартъ присоединилъ постулатъ, имѣющій обширнѣйшее значеніе: онъ полагалъ, что индуктивный или резолютивный методъ долженъ привести къ единому принципу наивысшей и абсолютной достовѣрности, изъ котораго по композитивному (синтетическому) методу должна быть объяснена вся совокупность опыта. Это требованіе было вполне оригинально и имѣло своимъ источникомъ потребность въ систематическомъ объединеніи всего человѣческаго познанія; оно коренилось въ пресыщеніи традиционнымъ усвоеніемъ исторически накопившагося знанія и въ назрѣвшей потребности въ новой цѣльной и законченной философской системѣ. Соотвѣтственно этому, при помощи индуктивнаго перечисленія и критической оцѣнки всѣхъ представленій Декартъ стремится достигнуть единственно достовѣрнаго пункта, чтобы затѣмъ вывести изъ него всѣ дальнѣйшія истины. Первая задача философіи имѣетъ аналитическій характеръ, вторая — синтетическій.

Классическое развитіе этой мысли мы находимъ въ „Размышленіяхъ“ Декарта. Въ драматическомъ монологѣ философъ изображаетъ свою внутреннюю борьбу въ стремленіи къ истинѣ. Въ силу принципа „De omnibus dubitandum“ онъ подвергаетъ всесторонней оцѣнкѣ весь кругъ представленій, при чемъ приводится въ дѣйствіе весь аппаратъ скептическихъ аргументовъ. Намъ слишкомъ часто приходится считаться съ измѣненіемъ мнѣній и обманами чувствъ, говоритъ Декартъ, чтобы мы могли довѣряться имъ. Вслѣдствіе различія впечатлѣній, производимыхъ при различныхъ обстоятельствахъ однимъ и тѣмъ же предметомъ, невозможно рѣшить, содержитъ ли какое-нибудь изъ нихъ и какое именно истинную сущность вещи, а извѣстная всѣмъ жизненность и яркость сновидѣній возбуждаетъ сомнѣніе, котораго мы не можемъ вполне устранить никакими доводами, не сновидѣнія ли и тѣ наши воспріятія, которыя мы получаемъ, находясь, повидимому, въ бодр-

ствующемъ состояніи. Между тѣмъ въ основѣ всѣхъ комбинацій, которыя можетъ создать воображеніе, лежатъ простыя элементы представленій, и въ нихъ мы наталкиваемся на истины, о которыхъ мы можемъ безусловно сказать, что мы не въ состояніи не признавать ихъ, напр., простыя аксіомы арифметики, въ родѣ того, что $2 \times 2 = 4$. Но чтѣ, если мы созданы такъ, что по своей природѣ неизбѣжно должны ошибаться? Чтѣ, если насъ создалъ какой либо демонъ, которому вздумалось дать намъ разумъ, который, воображая, что онъ учитъ истину, неизбѣжно впадаетъ въ ошибку? Противъ такого ослѣпленія мы беззащитны, и эта мысль способна внушить намъ сомнѣніе даже въ наиболѣе очевидныхъ истинахъ разума.

Но когда это принципиальное сомнѣніе достигаетъ своего апогея, оказывается, что оно само уничтожаетъ себя, что оно само представляетъ фактъ несомнѣнной достовѣрности: для того, чтобы сомнѣваться, для того, чтобы видѣть сны, для того, чтобы подвергаться иллюзіямъ, я долженъ существовать. Само сомнѣніе доказываетъ, что я существую, какъ мыслящее, сознательное существо (*res cogitans*). Положеніе *cogito sum* истинно всякій разъ, когда оно у меня въ мысляхъ или когда я его высказываю. И при томъ достовѣрность бытія содержится не въ какой-либо другой моей дѣятельности, а именно въ сознаніи. Что я иду гулять, я могу вообразить и во снѣ, но что у меня есть сознаніе, не можетъ быть иллюзіей, ибо сама иллюзія есть видъ сознанія ¹⁾. Достовѣрность существованія сознанія есть единая и фундаментальная истина, которую Декартъ находитъ при помощи аналитическаго метода.

Противоядіемъ сомнѣнія является, слѣдовательно, августиновскій аргументъ (ср. стр. 254 сл.) о реальности сознательнаго существа. Но Декартъ дѣлаетъ изъ этого аргумента иное примѣненіе, чѣмъ послѣдній находитъ себѣ у самого Августина и у всѣхъ находившихся подъ вліяніемъ его ученія, сказавшемся особенно сильно въ переходное время. Самодостовѣрность души представлялась имъ несомнѣннѣйшимъ изъ всѣхъ наблюденій, основнымъ фактомъ внутренняго развитія; благодаря ей послѣднее получило гносеологическое превосходство надъ внѣшнимъ воспріятіемъ. Такое приложеніе далъ августиновскому принципу—не говоря о морали-

¹⁾ Обычное выраженіе для *cogitare*: мыслить можетъ повести къ недоразумѣніямъ, ибо мышленіе по-иѣмецки (и по-русски) представляетъ родъ теоретическаго сознанія. Самъ Декартъ поясняетъ значеніе *cogitare* замѣчаніемъ, что онъ понимаетъ подъ этимъ: сомнѣваться, утверждать, отрицать, понимать, хотѣть, чувствовать отвращеніе, воображать, чувствовать. Для совокупности всѣхъ этихъ функций у насъ нѣтъ другого термина, кромѣ „сознанія“. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о *cogito* Спинозы.

зирующемъ толкованіи Шаррона — въ особенности Кампанелла, преобразившій, въ духѣ великаго отца церкви, моментъ этого самонаблюденія въ метафизическіе прималитеты всѣхъ вещей (ср. выше § 29, 3), основныя категоріи дѣйствительности. Подобнымъ же образомъ позднѣе—не говоря о Локкѣ—якобы слѣдуя Декарту, призналъ самопознаніе главнѣйшимъ опытомъ, *experientia evidētissima* Чирнгаузенъ; самосознаніе представлялось ему апостериорнымъ началомъ философіи (ср. ниже № 7), такъ что изъ него могли быть построены а priori всѣ дальнѣйшія познанія, ибо въ немъ заключена тройная истина, а именно, что одно намъ пріятно, а другое непріятно, что одно мы понимаемъ, а другое—нѣтъ, что къ внѣшнему міру мы относимся въ нашихъ представленіяхъ пассивно. И эти три истины являются точками опоры для трехъ раціональныхъ наукъ—этики, логики и физики.

5. У Декарта, напротивъ того, положеніе *cogito sum* имѣетъ не столько значеніе наблюденія, сколько значеніе первой, основной, раціональной истины. Очевидность его не есть очевидность умозаключенія, а — очевидность непосредственной интуитивной достовѣрности. Аналитическій методъ, какъ у Галилея, ищетъ простыхъ, само собой разумѣющихся, элементовъ, изъ которыхъ должно быть объяснено все остальное; но тогда какъ Галилей открываетъ наглядную основную форму движенія, которая должна объяснить всѣ матеріальныя явленія, метафизикъ разыскиваетъ элементарныя истины сознанія. Въ этомъ состоитъ раціонализмъ Декарта.

Этотъ раціонализмъ высказывается въ томъ, что преимуществомъ самосознанія признается полная ясность и отчетливость и что Декартъ принципомъ синтетическаго метода выставляетъ положеніе, что истинно все то, что столь же ясно и опредѣленно, какъ и самосознаніе, т.-е. все то, что представляется духовному взору столь же яснымъ и столь же непосредственнымъ, какъ и его собственное существованіе. Ясное Декартъ опредѣляетъ какъ интуитивно очевидное для духа, отчетливое — какъ вполне ясное въ самомъ себѣ и точно установленное. А тѣ представленія или—какъ онъ говоритъ на языкѣ позднѣйшей схоластики, — идеи, которыя ясны и опредѣлены въ этомъ смыслѣ, очевидность которыхъ не можетъ быть выведена ни изъ какихъ другихъ, а существуетъ исключительно сама по себѣ, онъ называетъ врожденными идеями. Съ этимъ выраженіемъ у него хотя иногда и соединяется психогенетическое представленіе, что эти идеи вложены въ человѣческую душу Богомъ, но по большей части оно имѣетъ у него лишь гнесологическое значеніе непосредственно-раціональной очевидности.

Оба значенія своеобразно смѣшиваются въ декартовскихъ доказательствахъ бытія Бога, образующихъ составную часть его теоріи познания, поскольку эта „идея“ есть первая, которой приписывается въ синтетическомъ развитіи его метода таже ясность и опредѣленность „естественнаго свѣточа“, какъ и самосознанію. Новое (такъ наз. картезіанское) доказательство, которое онъ вводитъ, опирается на цѣлый рядъ схоластическихъ посылокъ. Онъ констатируетъ, что индивидуальное самосознаніе сознаетъ себя конечнымъ, а потому и несовершеннымъ (это — старое отождествленіе оцѣнки съ онтологическими градаціями), но что это значеніе можетъ возникнуть лишь изъ понятія абсолютно совершеннаго существа (*ens perfectissimum*). Это понятіе, которое мы открываемъ въ насъ самихъ, должно имѣть причину, которая, однако, не можетъ быть найдена ни въ насъ самихъ, ни въ какихъ либо иныхъ конечныхъ вещахъ. Ибо принципъ причинности требуетъ, чтобы въ причинѣ содержалось по меньшей мѣрѣ столько же реальности, какъ и въ дѣйствиіи. Эта, въ схоластическомъ смыслѣ реалистическая, теорема примѣняется, по примѣру Ансельма, къ отношенію представленія (*esse in intellectu* или *esse objective*) къ реальному (*esse in re* или *esse formaliter*), и отсюда дѣлается выводъ, что у насъ не могло бы быть идеи совершеннѣйшаго существа, еслибы она не вызывалась въ насъ самимъ совершеннѣйшимъ существомъ. Это антропологическо-метафизическое доказательство имѣетъ затѣмъ у Декарта тотъ смыслъ, что при его содѣйствіи разсѣивается скептически-гипотетическій призракъ обманывающаго демона: такъ какъ совершенство Бога включаетъ въ себѣ его истинность и такъ какъ Онъ не могъ насъ создать такъ, чтобы мы неизбежно заблуждались, этимъ восстанавливается и окончательно обосновывается довѣріе къ *lumen naturale*, естественному свѣтучу, т.-е. въра въ непосредственную очевидность разумаго познания. Такъ вводитъ Декартъ при помощи схоластическихъ приѣмовъ современный рационализмъ; ибо это доказательство даетъ ему увѣренность, что всѣ ясно и опредѣленно познаваемые разумомъ истины обладаютъ полной достовѣрностью. Сюда принадлежать прежде всего всѣ истины математики, но сюда же принадлежитъ и онтологическое доказательство бытія Божія. Ибо съ тою же самой логической необходимостью, — такъ формулируетъ Декартъ аргументъ Ансельма, — съ которой изъ опредѣленія треугольника вытекаютъ всѣ геометрическія теоремы о немъ, изъ простаго опредѣленія всереальнѣйшаго существа вытекаетъ, что оно обладаетъ признакомъ существованія. Возможность мыслить Бога достаточна для того, чтобы доказать его существованіе.

Такимъ образомъ изъ критерія ясности и отчетливости вы-

текаетъ, что и о конечныхъ вещахъ и, въ особенности, о тѣлахъ можетъ быть познано то, что ясно и точно представляется разумомъ. Такое познаніе, по мнѣнію Декарта, возможно въ математикѣ и ограничивается количественными опредѣленіями, тогда какъ все чувственно-качественное въ воспріятіи онъ считаетъ неяснымъ и смутнымъ. Поэтому метафизика и теорія познания и для него завершается математической физикой. Чувственное воспріятіе качественного онъ называетъ воображеніемъ (*imaginatio*) познаніе же, допускающее математическую конструкцію — познаніемъ разсудка (*intellectio*), и какъ онъ ни цѣнитъ содѣйствіе, которое оказываетъ опытъ въ первой своей формѣ, дѣйствительно-научное познаніе основано лишь на другой его формѣ.

Разграниченіе (встрѣчающееся уже у Дунса и даже раньше) между отчетливыми и спутанными представленіями служитъ у Декарта къ тому, чтобы разрѣшить проблему ошибки, возникающую для Декарта изъ принципа *veracitas dei*, вслѣдствіе того, что исходя изъ него, повидимому, нельзя объяснить, какимъ образомъ совершенное Божество могло создать человѣческую природу такъ, что она въ состояніи ошибаться. Въ этомъ отношеніи Декартъ прибѣгаетъ къ своеобразному ученію о свободѣ, которое стремится примирить томистскій детерминизмъ съ индетерминизмомъ Дунса Скота. Декартъ принимаетъ именно, что только ясныя и отчетливыя представленія оказываютъ на духъ столь непреодолимое и могучее воздѣйствіе, что онъ не въ состояніи не признать ихъ, тогда какъ по отношенію къ неяснымъ и спутаннымъ представленіямъ онъ сохраняетъ безграничное и произвольное *liberum arbitrium indifferentiae* (которое является его главною силой и которое Декартъ, вслѣдъ за Скотомъ, приводитъ въ аналогію со свободой Бога). Ошибка возникаетъ тогда, если утвержденіе и отрицаніе дѣлаются произвольно (безпричинно) по отношенію къ неясному и неотчетливому матеріалу сужденія¹⁾. Возникающее отсюда требованіе воздерживаться отъ сужденія во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ вполне яснаго и отчетливаго познания, такъ близко напоминаетъ античную *ἐποχή*, что родственность этой теоріи ошибки съ ученіями скептиковъ и стоиковъ о *συχνατάθεσις* становится очевидной (ср. стр. 154 и 191)²⁾. Въ самомъ дѣлѣ Декартъ (и въ этомъ онъ сходится съ ученіемъ о познаніи Августина и Дунса Скота)

¹⁾ Ошибка представляется, сообразно съ этимъ, актомъ свободы воли въ параллель къ грѣху и предпосылаетъ виновность человѣка; это—вина самообмана. Эту идею развилъ особенно Мальбраншъ. (*Entret.* III сл.)

²⁾ Эта родственность проявляется и въ этикѣ Декарта. Изъ яснаго и отчетливаго познания разума вытекаютъ необходимо надлежащее направленіе воли и надлежащіе поступки; изъ темныхъ и смутныхъ влеченій чувственной природы вслѣдствіе

ясно призналъ участіе воли въ сужденіи, и Спиноза настолько слѣдуетъ за нимъ, что даже утвержденіе и отрицаніе онъ называлъ необходимымъ признакомъ каждаго представленія и вмѣстѣ съ тѣмъ училъ, что человѣкъ не можетъ мыслить безъ того, чтобы въ немъ не возбуждалась его воля.

6. Математическая реформа философіи, произведенная Декартомъ, имѣла своеобразную судьбу. Ея метафизическіе результаты послужили началомъ широкаго и плодотворнаго теченія, а ея методологическая тенденція скоро до такой степени была искажена, что вмѣстѣ съ тѣмъ она получила совершенно обратное значеніе. Самъ Декартъ стремился къ приложенію аналитическаго метода въ обширномъ масштабѣ и къ отдѣльнымъ проблемамъ, а синтетическій методъ онъ представлялъ себѣ въ видѣ поступательнаго движенія отъ интуитивной истины. Ученики же смѣшали творческо-свободную дѣятельность духа, которую имѣлъ въ виду Декартъ, съ той строго-логической системой изложенія, которую они нашли въ эвклидовскомъ учебникѣ геометріи. Монистическій характеръ картезианской методологіи, установленіе общаго принципа, изъ котораго должна вытекать всякая другая достовѣрность, благопріятствовали этому смѣшенію, и новый методъ изслѣдованія превратился опять въ *Ars demonstrandi*: идеаломъ философіи являлась задача развить изъ основнаго принципа всѣ ея познанія съ такою же строгой послѣдовательностью, какъ выводилъ эвклидовскій учебникъ изъ аксіомъ и опредѣленій геометрію со всѣми ея теоремами.

Въ отвѣтъ на такое стремленіе Декартъ, указывая на затруднительность подобнаго перенесенія, далъ пробный очеркъ: но именно благодаря этому, искушеніе приводитъ значеніе математики для метода философіи въ связь съ тѣмъ обстоятельствомъ, что она считалась идеаломъ доказывающей науки, повидимому, только усилилось. По крайней мѣрѣ вліяніе картезианской философіи въ послѣдующее время въ этомъ отношеніи сказалось всего сильнѣе. Во всѣхъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ вплоть до 18 столѣтія, это воззрѣніе на математику для всѣхъ партій оставалось общепризнанной аксіомой. У людей, въ родѣ Паскаля, оно сдѣлалось, подъ прямымъ вліяніемъ Декарта, основой скептицизма и мистицизма. Такъ какъ никакая другая человѣческая наука, думалъ Паскаль, ни метафизика, ни эмпирическія дисциплины не могутъ достигъ математической очевидности, то человѣкъ въ своемъ рациональномъ стремленіи къ познанію долженъ тѣмъ въ большей сте-

злоупотребленія свободой практически вытекаетъ грѣхъ, теоретически—ошибка. Нравственный идеалъ Декарта есть сократовско-стоическое преобладаніе разума надъ чувственностью.

пени слѣдовать влеченію своего сердца къ полной предчувствіями вѣрѣ и такту жизненнаго благородства. Точно такъ же и (находящійся подъ вліяніемъ Бѣме) мистикъ Пуаре и ортодоксальный скептикъ Гюэ отвернулись отъ картезіанства по той причинѣ, что онъ не былъ въ состояніи осуществить программу универсальной математики.

Положительныя стремленія къ преобразованію картезіанскаго метода въ эвклидовскія доказательства мы встрѣчаемъ въ логикѣ Поръ-Рояля и въ логическихъ сочиненіяхъ Гелингса; но въ законченной формѣ, какъ бы вылитый изъ одного куска, этотъ методическій схематизмъ находитъ себѣ примѣненіе у Спинозы. Онъ далъ первоначально изложеніе картезіанской философіи „*more geometrico*“, развилъ изъ установленныхъ имъ опредѣленій и аксіомъ въ рядѣ теоремъ (*Propositiones*), каждая изъ которыхъ доказывалась при помощи опредѣленій, аксіомъ и предшествующихъ теоремъ, шагъ за шагомъ все содержаніе системы; къ нѣкоторымъ изъ нихъ присоединяются королларіи и болѣе независимыя пояснительныя схоли. Въ ту же тяжеловѣсно-могучую форму Спиноза облекъ въ „Этикѣ“ и свою собственную философію, и онъ считалъ ее столь же точно доказанной, какъ и эвклидовскую систему геометріи. Этимъ предпосылалась не только безупречная корректность доказательства, но точно также и несомнѣнная очевидность и безспорная достовѣрность опредѣленій и аксіомъ. Достаточно бѣлаго взора на начало „Этики“ (и не только первыхъ, но и послѣдующихъ книгъ), чтобы убѣдиться въ наивности, съ которой Спиноза превращаетъ сконцентрированные продукты схоластическаго мышленія въ само собой разумѣющіяся понятія и принципы и вмѣстѣ съ тѣмъ *implicite* вкладываетъ въ нихъ всю свою метафизическую систему.

Но этотъ геометрический методъ имѣетъ у Спинозы — и въ этомъ заключается его психо-генетическое оправданіе — и свое спеціальное значеніе. Основное религіозное убѣжденіе, что изъ единой сущности Бога выходятъ необходимо всѣ вещи, по его мнѣнію требовало такого метода философскаго познанія, который изъ идеи Бога точно такимъ же образомъ выводитъ идеи всѣхъ вещей. Въ истинной философіи порядокъ идей долженъ соответствовать порядку вещей¹⁾. А изъ этого само собой вытекаетъ, что реальный процессъ исхожденія вещей изъ Бога долженъ быть мыслимъ по аналогіи логическаго исхожденія слѣдствія изъ причины,

¹⁾ Взглядъ, что истинное познаніе должно воспроизвести въ генетическомъ опредѣленіи возникновеніе своего объекта, развилъ особенно Чирнгаузенъ, не остановившись даже передъ парадоксомъ, что, напр., полное опредѣленіе смѣха было бы въ состояніи вызвать смѣхъ.

и такимъ образомъ методическое опредѣленіе задачи философіи включало въ себѣ метафизическій характеръ ея разрѣшенія; ср. § 31.

7. Какъ ни мало было въ то время охотниковъ къ признанію содержанія философіи Спинозы, она импонировала своей методической формой. И чѣмъ болѣе водворялся геометрической методъ въ школьной философіи, тѣмъ болѣе снова приобрѣталъ права гражданства силлогистическій методъ, такъ какъ всѣ истины выводились при помощи корректныхъ умозаключеній изъ высшихъ истинъ. Въ этомъ направленіи усвоили геометрической методъ особенно обладавшіе математическимъ образованіемъ нѣмецкіе картезианцы; къ числу ихъ принадлежать, напр., Юнгъ и Вейгель. Академическая страсть къ составленію учебниковъ нашла себѣ въ этомъ методѣ чрезвычайно симпатичную ей форму. Чрезвычайно пространное приложеніе его далъ въ своихъ латинскихъ учебникахъ Христіанъ Вольфъ (ср. V часть), и для систематизаціи прочно установленнаго и ясно продуманнаго учебнаго матеріала, дѣйствительно, нельзя было придумать лучшей формы. Это обнаружилось, когда Пуфендорфъ попытался при помощи геометрическаго метода изъ единаго принципа потребности въ обществственности вывести съ логической необходимостью всю систему естественнаго права.

Въ то время, когда этотъ взглядъ только что еще вырабатывался, его воспринялъ подъ влияніемъ Эргарда Вейгеля Лейбницъ, и первоначально онъ былъ однимъ изъ послѣдовательнѣйшихъ представителей этого возрѣнія. Онъ не только придалъ въ шутку эту необычную форму¹⁾ политической брошюрѣ, но и серьезно думалъ, что философскія препирательства кончатся только тогда, если философія приобрѣтетъ такую же ясность и достовѣрность, какъ математическое счисленіе.

Лейбницъ чрезвычайно энергично схватился за эту мысль. Нѣкоторую роль тутъ играло, можетъ быть, и влияніе Гоббса, — который тоже — хотя совершенно съ другою цѣлью, ср. § 31, 2 — объявилъ мышленіе счисленіемъ посредствомъ логическихъ знаковъ вещей; лулловское „искусство“ и старанія, которыя приложилъ для усовершенствованія послѣдняго Джордано Бруно, были ему тоже хорошо извѣстны. Мысль преобразовать математическій методъ въ правильное искусство изобрѣтеній, часто обсуждалась и въ картезианскихъ кругахъ: на ряду съ Іоахимомъ Юнгомъ въ этомъ смыслѣ оказали на Лейбница влияніе альторфскій профессоръ І. Кристофъ

¹⁾ Въ вышедшемъ подъ псевдонимомъ *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* (1669) онъ доказалъ по „геометрическому методу“ въ шести-десяти пропозиціяхъ и демонстраціяхъ, что пфальцграфъ Нейбургскій долженъ быть избранъ польскимъ королемъ.

Штурмъ. Къ этому, наконецъ, присоединилось то, что идея выразить основныя метафизическія понятія и логическія операціи ихъ сочетанія по образцу шифрованного письма при помощи извѣстныхъ знаковъ, повидимому, сулила возможность излагать философскія изслѣдованія въ общихъ формулахъ и такимъ образомъ сдѣлать излишнимъ обращеніе къ тому или другому національному языку; это дало толчекъ къ попыткамъ созданія универсальнаго научнаго языка, „Lingua Adamica“, которыя во времена Лейбница дѣлались многими. Неудивительно, что Лейбницъ чрезвычайно интересовался идеей всеобщаго языка, *characteristica universalis*, и методами философскаго счисленія.

Результатомъ этихъ своеобразныхъ усилій было то, что была сдѣлана попытка установить тѣ высшія истины, изъ логическихъ комбинацій которыхъ можно-бъ было вывести всѣ познанія. Такимъ образомъ Лейбницъ, подобно Галилею и Декарту, долженъ былъ сосредоточиться на изслѣдованіи того, что непосредственно и интуитивно достовѣрно представляется духу само собою разумѣющимся и обосновываетъ въ своихъ сочетаніяхъ всѣ производныя познанія. При этихъ соображеніяхъ Лейбницъ натолкнулся на открытіе (которое до него сдѣлалъ Аристотель), что существуетъ два совершенно различныхъ вида этихъ интуитивныхъ познаній: общія, самоочевидныя для разума, истины и факты опыта. Одни имѣютъ значеніе внѣ времени, другія — въ данное время: *vérités éternelles* и *vérités de fait*. Но оба вида имѣютъ между собою то общее, что они достовѣрны интуитивно, т.-е. въ самихъ себѣ, а не вслѣдствіе дедукціи изъ чего-либо другого; они называются, поэтому, *primae veritates* или же *primae possibilitates*, такъ какъ на нихъ опирается возможность всякой дедукціи. Ибо „возможность“ понятія познается двумя способами: или посредствомъ „причиннаго опредѣленія“, выводящаго понятіе изъ его первыхъ возможностей, т.-е. *a priori*, или же при помощи непосредственнаго наблюденія его реальности, т.-е. *a posteriori*.

Лейбницъ чрезвычайно интереснымъ образомъ приурочилъ оба этихъ вида „первыхъ истинъ“ — т.-е. истины рациональныя и истины эмпирическія, — къ картезіанскимъ признакамъ интуитивной самоочевидности: ясности и отчетливости. Для этого онъ нѣсколько видоизмѣняетъ значеніе обоихъ выраженій. Ясно то представленіе, которое, будучи точно отграничено отъ другихъ, пригодно для воспоминанія своего объекта; отчетливо же — то, что ясно въ отдѣльныхъ своихъ составныхъ частяхъ и въ уразумѣннн сочетанія ихъ. Соответственно этому апіорныя „геометрическія“ или „метафизическія“ вѣчныя истины ясны и отчетливы, апостеріор-

ныя же или фактическія истины, хотя и ясны, но не отчетливы. Поэтому первыя, будучи совершенно прозрачными, связаны съ убѣжденіемъ въ невозможности противоположнаго, по отношенію же къ послѣднимъ противоположное возможно. Въ первыхъ интуитивная достовѣрность опирается на законъ противорѣчія, въ послѣднихъ удостоверяемая фактической дѣйствительностью возможность нуждается еще въ поясненіи соотвѣтственно закону достаточнаго основанія.

Первоначально Лейбницъ приписывалъ эти различія лишь несовершенству человѣческаго разсудка. Въ раціональныхъ истинахъ мы понимаемъ невозможность противоположнаго, по отношенію же къ эмпирическимъ это не имѣетъ мѣста, и мы должны довольствоваться констатированіемъ дѣйствительности; тѣмъ не менѣе послѣднія *in natura rerum* и для божественнаго разума тоже исключаютъ возможность противоположнаго, хотя для насъ она мыслима. Сравнивая это различіе съ различіемъ соизмѣримыхъ и несоизмѣримыхъ величинъ, Лейбницъ первоначально думалъ, что несоизмѣримость обусловливается лишь ограниченностью способности человѣка къ познанію. Но по мѣрѣ его развитія эта противоположность стала представляться ему абсолютной и приобрѣла метафизическое значеніе. Лейбницъ сталъ различать *realiter* между безусловной необходимостью, которая заключаетъ въ себѣ логическую невозможность противоположнаго, и необходимостью условной, имѣющей „только“ фактической характеръ. Начало вещей онъ подраздѣлилъ на такія, противоположность которыхъ немыслима, и тѣ, противоположность которыхъ мыслима; онъ различалъ и метафизически между необходимыми и случайными истинами. Это находилось въ связи съ метафизическими мотивами, которые были отголоскомъ теоріи Дунса Скота о контингентности всего копечнаго и уничтожали геометрической методъ.

§ 31. Субстанція и причинность.

Матеріальнымъ результатомъ новыхъ методовъ, какъ въ метафизикѣ, такъ и въ естествознаніи, было преобразование основныхъ представленій о сущности вещей и формъ ихъ соотношенія въ явленіяхъ: понятія субстанціи и причинности приобрѣли новое содержаніе. Но эта перемѣна не могла совершиться въ метафизикѣ столь же радикально, какъ въ естествознаніи. Въ болѣе ограниченной сферѣ послѣдняго, опираясь на галилеевскій принципъ, можно было начать нѣкоторымъ образомъ *ob ovo* и дать дѣйствительно совершенно новую теорію; между тѣмъ въ общихъ философскихъ

ученіяхъ сила и права традиціи были слишкомъ велики, чтобы ихъ можно было совершенно отбросить въ сторону.

Это различіе сказалось прежде всего въ деликатномъ отношеніи къ религіознымъ понятіямъ. Естествознаніе могло совершенно обособиться отъ теологіи и относиться къ пей совершенно индифферентно; метафизика же въ понятіи Божества и въ теоріи духовнаго міра неизбѣжно вступала то въ дружественное, то во враждебное сопривосновеніе съ религіозными представленіями. Галилей могъ объявить, что изслѣдованія физики, каковы бы ни былъ ихъ результатъ, не имѣютъ ни малѣйшаго отношенія къ ученію библии, и Ньютону его математическая філософія природы нисколько не мѣшала углубляться съ горячимъ религіознымъ чувствомъ въ тайны апокалипсиса. Метафизикамъ же, сколь бы ни были они религіозно-индифферентны и хотя бы они разрабатывали свою науку лишь въ чисто религіозномъ направленіи, всегда приходилось соображаться съ тѣмъ, что они трактовали о предметахъ, о которыхъ существовало установившееся церковное ученіе. Это ставило философію новаго времени въ нѣсколько неловкое положеніе: тогда какъ интересъ средневѣковой філософіи къ объектамъ догмы носилъ и самъ по себѣ существенно-религіозный характеръ, новая философія всегда рассматривала ихъ исключительно съ теоретической точки зрѣнія. Всего увѣреннѣе чувствовали себя, поэтому, тѣ, которые, подобно Бэкону и Гоббсу, ограничивали философію естествознаніемъ, отбрасывали метафизику въ собственномъ смыслѣ этого слова и предоставляли вопросы, подобные вопросу о Божествѣ и сверхчувственномъ предназначеніи человѣка, всецѣло догмѣ. Бэконъ сдѣлалъ это въ высокопарной формѣ, подъ которой лишь съ трудомъ можно разгадать его истинное мнѣніе. Гоббсъ болѣе ясно намекалъ, что его натуралистическое воззрѣніе, подобно эпикурейскому, сводитъ супранатуралистическія представленія къ, обусловливающемуся недостаточностью познанія природы, суевѣрію, которое, благодаря государству, становится принудительной религіей. Но гораздо болѣе затруднительнымъ было положеніе тѣхъ философовъ, которые удерживали метафизическое понятіе Божества въ самомъ объясненіи природы. Такъ вся литературная дѣятельность Декарта сопряжена съ тщательными предосторожностями противъ возможности религіознаго столкновенія, тогда какъ Лейбницъ могъ сдѣлать гораздо болѣе положительную попытку доказать согласіе своей метафизики съ религіей. И, съ другой стороны, примѣръ Спинозы показалъ, какъ опасно было для философіи выставлять различіе своего понятія Бога отъ догматическаго.

1. Но главное затрудненіе состояло въ томъ обстоятельстве,

что новый методическій принципъ механики исключалъ всякую возможность сведенія матеріальныхъ явленій къ духовнымъ силамъ. Природа лишилась всякой духовности, наука видѣла въ ней лишь движенія мельчайшихъ тѣлецъ, изъ которыхъ одно составляетъ причину другихъ. Тутъ не оставалось мѣста для дѣйствія сверхъестественныхъ силъ. Магія, астрологія и алхимія, въ которыхъ царили платоновскіе призраки, сразу были сданы въ архивъ. Уже Леонардо требовалъ, чтобы явленія внѣшняго міра объяснялись исключительно естественными причинами; великія системы XVII вѣка допускаютъ исключительно послѣднія, и картезианецъ Балтазаръ Беккеръ написалъ особую книгу, чтобы показать, что, по принципамъ новѣйшей науки, вѣра во всякаго рода духовъ, въ заклинанія, волшебство, принадлежитъ въ числу гибельнѣйшихъ ошибокъ, и такое указаніе среди многочисленныхъ суевѣрій ренессанса было весьма умѣстнымъ.

Но вмѣстѣ съ духами должна была ступеваться и телеологія. Объясненіе явленій природы ихъ цѣлесообразностью въ концѣ концовъ всегда приводило къ идеѣ духовнаго происхожденія или порядка вещей и такимъ образомъ противорѣчило принципамъ механики. Въ этомъ пунктѣ побѣда демокритизма надъ платоновско-аристотелевской натуръ-философіей была всего замѣтнѣе, и новая философія всего энергичнѣе настаивала на немъ. Бѣконъ причислялъ телеологическое возрѣніе на природу къ идоламъ и именно къ наиболее опаснымъ идоламъ рода, къ основнымъ ошибкамъ, которыя обуславливаются самой природой человѣка; онъ училъ, что философія имѣетъ дѣло лишь съ формальными или дѣйствующими причинами, и сведеніе ихъ къ физикѣ, и свое отрицаніе метафизики онъ выразилъ въ утвержденіи, что объясненіе природы есть физика, если оно имѣетъ въ виду *causae efficientes*, и метафизика, — если объектомъ его являются *causae finales*. У Гоббса, который былъ ученикомъ его и Галилея, этотъ взглядъ представляется само собою разумѣющимся. Но и Декартъ устраняетъ изъ объясненія природы всѣ конечныя причины; онъ считаетъ дерзкимъ добиваться познанія божеской воли. Гораздо болѣе открытымъ образомъ и несравненно рѣзче полемизируетъ съ антропоморфизмомъ телеологіи Спиноза. При его возрѣніи на Бога и его отношеніе къ міру представляется абсурдомъ говорить о цѣляхъ Божества и тѣмъ болѣе о такихъ цѣляхъ, которыя имѣютъ своимъ объектомъ человѣка: гдѣ все вытекаетъ съ вѣчной необходимостью изъ сущности Божества, нѣтъ мѣста для дѣятельности, ставящей себѣ какія либо цѣли. Противъ этой механическо-антитеологической тенденціи новой метафизики со всѣмъ краснорѣчіемъ старыхъ аргументовъ, но безуспѣшно, боролись англійскіе неопла-

тоники въ родѣ Кэдворта и Генри Мора. Телеологическое воззрѣніе должно было окончательно отказаться отъ научнаго объясненія единичныхъ явленій, и только въ общей метафизической теоріи Лейбницъ (ср. ниже № 8) и, подобно ему, нѣкоторые англійскіе естествоиспытатели нашли удовлетворительный компромиссъ между противоположными принципами.

Съ исключеніемъ изъ объясненія природы всего духовнаго былъ разбитъ третій моментъ древняго міросозерцанія: предположеніе о разнородности и неодинаковомъ значеніи сферъ природы, всего рельефтѣ выразившееся въ установленной неоплатониками градациі вещей. Въ этомъ отношеніи многое было сдѣлано уже фантастической натуръ-философіей ренессанса. Николай Кузанскій возстановилъ стоическое ученіе о вездѣсущиіи всѣхъ веществъ въ каждомъ пунктѣ вселенной; но только съ побѣдой системы Коперника, какъ это можно видѣть у Бруно, вполнѣ утвердилось представленіе объ однородности всѣхъ частей вселенной; подлунный міръ уже не могъ быть противопоставленъ болѣе духовной сферѣ звѣзднаго неба; матерія и движеніе и тамъ, и здѣсь совершенно одинаковы. Изъ этой идеи исходили Кеплеръ и Галилей, и когда Ньютонъ установилъ тождественность силы при паденіи яблока и при круговращеніи звѣздъ, идея эта нашла свое завершеніе. Для новѣйшаго естествознанія стараго различія въ сущности и въ значеніи неба и земли не существуетъ. Вселенная совершенно однородна. То же воззрѣніе было противопоставлено и аристотелевско-томистической системѣ развитія матерій и формъ; оно уничтожило всякія высшія и низшія силы—столь часто опровергаемыя *qualitates occultae*, признало объяснительной причиною всѣхъ явленій одинъ только механическій принципъ движенія и поэтому уничтожило и принципиальное различіе между оживленнымъ и безжизненнымъ. Если неоплатонизмъ, вслѣдствіе допущенія жизненности всей вселенной, и въ этомъ случаѣ содѣйствовалъ уничтоженію противоположности, то механикъ Галилея пришлось взять на себя задачу дать механическое объясненіе и явленіямъ жизни. Открытіе механизма кровообращенія Гарвеемъ (1626) дало этой тенденціи сильный толчокъ. Декартъ принципиально высказался въ томъ смыслѣ, что животныя тѣла съ научной точки зрѣнія слѣдуетъ считать сложнѣйшими автоматами и что ихъ жизненныя проявленія суть механическіе процессы. Гоббсъ и Спиноза выразили эту мысль уже точнѣе. Во врачебныхъ школахъ Франціи и Нидерландовъ началось дѣятельное изученіе рефлекторныхъ движеній; понятіе души, какъ жизненной силы, разлагалось. Только платоники и сторонники витализма въ духѣ Парацельса и Вѣме, въ родѣ фанъ Гельмонта, по старому отстаивали его.

2. Это механистическое устраненіе духовности въ природѣ вполне соотвѣтствовало дуалистическому міровоззрѣнію, которое подготовлялось на почвѣ гносеологическихъ мотивовъ въ терминистическомъ номинализмѣ и которое исходило изъ полной противоположности внутренняго и внѣшняго міра. Къ признанію ихъ качественного различія теперь присоединилось признаніе ихъ реальной и причинной обособленности. Міръ тѣлъ казался не только совершенно разнороднымъ съ міромъ духа, но и въ своемъ существованіи и въ своихъ движеніяхъ совершенно отдѣленнымъ отъ него. Обостренію этой противоположности особенно сильно благопріятствовало въ философіи ренессанса возстановленное гуманистами ученіе объ интеллектуальности чувственно-воспринимаемыхъ качествъ. Изъ скептической и эпикурейской литературы ученіе, что краски, тоны, запахи, вкусы, давленіе, тепло, осязательныя ощущенія не суть свойства вещей, а только знаки ихъ, перешло, въ сопровожденіи античныхъ примѣровъ, въ большинство ученій новой философіи. Вивесъ, Монтанъ, Санхецъ, Кампанелла были согласны въ этомъ. Галилей, Гоббсъ, Декартъ возстановили демокритовское ученіе, что этимъ качественнымъ различіямъ воспріятія *in natura rerum* соотвѣтствуютъ лишь количественныя различія, такъ что первыя являются внутренними представленіями послѣднихъ. Декартъ считалъ чувственныя свойства темными и спутанными представленіями, тогда какъ уясненіе количественныхъ отношеній внѣшняго міра, вслѣдствіе ихъ математическаго характера, опъ считалъ единственно яснымъ и отчетливымъ представленіемъ о немъ.

Поэтому, по мнѣнію Декарта, не только фізіологическія чувства, но и содержаніе ощущеній, принадлежатъ не къ пространственному міру, а только къ міру душевной дѣятельности и служатъ въ немъ замѣной геометрическихъ формъ, знаками которыхъ они являются. Объ этой истинной математической сущности тѣлъ мы можемъ, правда, судить при изслѣдованіи единичныхъ явленій лишь на основаніи воспріятій, въ которыхъ она неизбежно смѣшивается съ качественными элементами воображенія; но именно въ томъ и состоитъ задача фізическаго изслѣдованія, чтобы выдѣлить изъ субъективныхъ представленій, при помощи размышленія объ ясныхъ и отчетливыхъ элементахъ воспріятія, эту реальную сущность тѣлъ. Джонъ Локкъ, усвоившій и популяризовавшій позднѣе этотъ взглядъ Декарта, называлъ тѣ качества, которыя присущи тѣламъ самимъ по себѣ, первичными, а тѣ, которыя присущи имъ только вслѣдствіе воздѣйствія на наши чувства или наши ощущенія, вторичными. Декартъ признавалъ первичными качествами лишь форму, величину, положеніе и движеніе, такъ что фізическое тѣло въ его

глазахъ совпадало съ математическимъ (ср. ниже № 4). Чтобы сохранить различіе между ними Генри Моръ потребовалъ включенія въ сущность физическихъ тѣлъ и непроницаемости, какъ принципа заполнения пространства, и вслѣдъ за нимъ Локкъ причислилъ массивность (*solidity*) къ первичнымъ свойствамъ¹⁾.

У Гоббса эти идеи принимаютъ болѣе терминистическую окраску. По его мнѣнію пространство, (какъ *phantasma rei existentis*) и время (какъ *phantasma motus*) суть тоже формы представленія, и именно потому, что мы можемъ построить ихъ и сами, математическая теорія имѣетъ достоинство единственно раціональной науки. Но вмѣсто того, чтобы дѣлать изъ этого феноменалистическіе выводы, онъ заключаетъ, что философія можетъ трактовать только о тѣлахъ и должна предоставить все духовное откровенію. При всемъ томъ научное мышленіе представляетъ собою, вслѣдствіе этого, лишь имманентное сочетаніе знаковъ. Знаки эти отчасти произвольны и содержатся въ воспріятіяхъ, отчасти произвольны — въ словахъ. (Сходное воззрѣніе высказалъ Оккамъ, стр. 318). Только при помощи послѣднихъ становятся возможны общія понятія и сужденія. Наше мышленіе есть, поэтому, счисленіе посредствомъ словъ. Оно заключаетъ свою истину въ самомъ себѣ и представляетъ нѣчто совершенно отличное отъ внѣшняго міра, къ которому оно относится.

3. Всѣ эти элементы сконцентрировались у Декарта въ ученіе о дуализмѣ субстанцій. Аналитическій методъ долженъ служить для нахожденія простыхъ, само собой разумѣющихся, не поддающихся никакой дальнѣйшей дедукціи, элементовъ дѣйствительности. Декартъ открылъ, что все доступное опыту есть видъ пространственнаго или сознательнаго бытія. Пространственность и сознательность (протяженіе и мышленіе, какъ обыкновенно переводятся выраженія *extensio, cogitatio*) суть послѣдніе, первоначальные, простые атрибуты реальности. Все, что существуетъ, существуетъ или пространственно, или же сознательно. Ибо эти основные предикаты относятся другъ къ другу раздѣлительно: то, что пространственно, не есть сознательно, что сознательно, — не пространственно. Самодостовѣрность духа есть лишь самодостовѣрность личности, какъ сознательнаго существа. Тѣло реально лишь постольку, по сколько оно обладаетъ количественными опредѣленіями пространственнаго бытія и существованія, протяженія и движенія. Всѣ вещи суть или тѣла, или духи: субстанціи или пространственны, или сознательны: *res extensae* и *res cogitantes*.

Такимъ образомъ міръ распадается на два совершенно раз-

¹⁾ Въ качествѣ третичныхъ свойствъ Локкъ присоединилъ еще „силы“.

личныхъ и совершенно обособленныхъ царства: царство тѣлъ и царство духовъ. Но на заднемъ фонѣ этого дуализма у Декарта стоитъ понятіе Божества, *ens perfectissimum*, или совершенной субстанціи. Тѣла и души суть конечныя вещи, Богъ же есть безконечное бытіе ¹⁾. „Размышленія“ не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ что Декартъ воспринялъ понятіе Бога совершенно въ смыслѣ схоластическаго реализма. Духъ познаетъ, по его мнѣнію, въ своемъ собственномъ бытіи, которое Декартъ считаетъ конечнымъ и ограниченнымъ, съ тою же интуитивной достовѣрностью и реальностью совершеннаго безконечнаго бытія (ср. выше § 30, 5). Къ онтологическому аргументу присоединяется отношеніе Бога и міра въ той формѣ, которую придалъ ему Николай Кузанскій,—въ формѣ безконечнаго и конечнаго. Но всего яснѣе родственность этого воззрѣнія съ средневѣковымъ реализмомъ обнаруживается въ развитіи метафизики послѣ Декарта, ибо пантеистическіе выводы этой посылки, которые съ трудомъ удавалось сдерживать въ схоластическую эпоху, теперь были высказаны съ полною ясностью и увѣренностью, и если въ ученіяхъ послѣдователей Декарта существуетъ сильное сходство съ тѣми, которыя могли въ теченіе среднихъ вѣковъ высказываться лишь украдкой, то это легко объяснить, даже не предполагая непосредственной исторической зависимости, просто прагматической послѣдовательностью и обусловленной сущностью предмета необходимостью выводовъ.

4. Общее метафизическое наименованіе „субстанціи“, обозначавшее въ безконечномъ смыслѣ Бога, въ конечномъ — духовъ и тѣла, не могло замаскировать на продолжительное время проблемы, скрывавшіяся въ немъ. Понятіе субстанціи поколебалось, потребовались дальнѣйшія переработки. Оно почти потеряло соприкосновеніе съ представленіемъ „вещи“, категорія ингерентности, ибо именно существенное для этой категоріи объединеніе разнообразія опредѣленій въ представленіе объединенной реальности совершенно отсутствовало въ декартовскомъ понятіи конечныхъ субстанцій, такъ какъ онѣ характеризуются однимъ основнымъ свойствомъ, пространственностью или сознательностью. Все, что находилось въ субстанціяхъ сверхъ этого, считалось модификаціей ихъ основного свойства, ихъ атрибута. Всѣ свойства и соотношенія тѣла суть виды (*modi*) его пространственности (протяженія), всѣ свойства и состоянія духа суть виды сознательности (*modi cogitandi*).

¹⁾ Мальбраншъ (*Rech.* III, 2, 9 а В) говорилъ точно также, что Богъ въ сущности можетъ быть названъ только: *Celui qui est* (тотъ, кто существуетъ, сущій), что онъ *l'être sans restriction, tout être infini et universel*.

Изъ этого однакоже вытекаетъ, что всѣ, принадлежащія къ одному изъ этихъ двухъ классовъ, отдѣльныя субстанціи, слѣдовательно, съ одной стороны, всѣ тѣла, съ другой—всѣ духи, по своей сущности, по своему основному атрибуту равны. Отсюда остается лишь одинъ шагъ къ представленію, что это равенство есть метафизическая тождественность. Всѣ тѣла пространственны, всѣ духи сознательны; отдѣльныя тѣла отличаются другъ отъ друга только различными видами пространственности (форма, величина, положеніе, движеніе); отдѣльные духи отличаются другъ отъ друга только различными видами сознательности (идеи, сужденія, волевыя функціи). Отдѣльныя тѣла суть виды (*modi*) пространственности, отдѣльные духи суть виды сознательности. Такимъ образомъ атрибутъ получаетъ метафизическій перевѣсъ надъ отдѣльными субстанціями, которыя теперь представляются его модификаціями. Изъ *res extensae* возникаютъ *modi extensionis*, изъ *res cogitantes*—*modi cogitationis*.

Самъ Декартъ приложилъ эти выводы лишь въ натуръ-философской области, которую онъ вообще ограничилъ принципиальную разработку своего метафизическаго ученія. Но здѣсь общее понятіе модификаціи само собой приняло опредѣленное и наглядное значеніе, значеніе ограниченія (*determinatio*). Тѣла суть части пространства, ограниченія общей пространственности или протяженія. Поэтому понятіе тѣла для Декарта совпадаетъ съ понятіемъ ограниченной пространственной величины. Тѣло, по своей истинной сущности, есть часть пространства. Элементы міра тѣлъ суть „корпускулы“, т.-е. *realiter* не дѣлимые, опредѣленные куски пространства; но въ качествѣ математическихъ фигуръ они дѣлимы до бесконечности, т.-е. атомовъ не существуетъ. Изъ этихъ посылокъ у Декарта вытекаетъ точно также невозможность пустого пространства и бесконечность матеріальнаго міра.

Для міра духовъ аналогичное требованіе высказалъ Мальбраншъ. Въ связи съ гносеологическими мотивами (ср. ниже № 8), не допускающими никакого другого познанія вещей, кромѣ познанія въ Богѣ, онъ пришелъ къ понятію всеобщаго разума, *raison universelle*, который, будучи одинаковъ во всѣхъ отдѣльныхъ духахъ, не можетъ принадлежать къ видамъ конечнаго духа, и который, поэтому, можетъ быть только атрибутомъ Бога. Въ этомъ смыслѣ Богъ есть „мѣсто духовъ“, точно такъ же, какъ пространство есть мѣсто тѣлъ. Въ основѣ этого воззрѣнія, какъ показываетъ уже самое выраженіе, лежитъ отношеніе общаго къ частному, и по аналогіи Картезіанскаго воззрѣнія на пространство и тѣло это отношеніе облекается въ наглядную форму участія (*participatio*). Все человѣческое разумѣніе есть причастіе къ бесконечному

разуму, всѣ идеи конечныхъ вещей суть ограниченія идеи Бога, всѣ направленные на отдѣльные объекты влеченія—лишь причастіе къ необходимо присущей каждому конечному духу любви къ Богу, какъ причинѣ его сущности и жизни. Конечно, допуская такое полное поглощеніе конечнаго духа, какъ частной модификаціи, въ общемъ духѣ Бога, Мальбраншъ становился въ очень неловкое положеніе. Ибо какимъ образомъ можно объяснить съ этой точки зрѣнія самостоятельность и самодѣтельность, обнаруживающіяся, повидимому, вполне открыто въ противныхъ Богу наклонностяхъ и поступкахъ человѣка? Тутъ могло придти на помощь только слово „свобода“, причемъ Мальбраншу пришлось, конечно, сознаться, что свобода есть непроницаемая тайна.

5. Въ этихъ идеяхъ Мальбранша проявляется та неизбѣжная послѣдовательность, съ которой атрибуты, представлявшіеся Декарту общей сущностью каждаго изъ обоихъ классовъ конечныхъ субстанцій, въ концѣ концовъ и сами должны были превратиться въ атрибуты безконечной субстанціи или Божества. Именно въ этомъ и состоитъ основной мотивъ спинозизма, который развился непосредственно изъ картезианизма и немедленно пришелъ къ крайнимъ выводамъ. Онъ тоже признаетъ качественный и причинный дуализмъ пространственности и сознательности. Пространственный и духовный міръ совершенно различны и независимы другъ отъ друга. Однако весь безконечный рядъ тѣлъ съ ихъ дѣленіями, формами и движеніями въ такой же мѣрѣ представляетъ собою модусы пространственности, какъ безконечный рядъ духовъ съ ихъ идеями и волей заключаетъ въ себѣ лишь модусы сознательности. Къ этимъ модусамъ наименованіе „субстанціи“ уже не подходитъ. Субстанціей можетъ назваться только то, атрибуты чего суть сама пространственность и сама сознательность: безконечное бытіе, Божество. Но сущность его опять таки не исчерпывается въ этихъ доступныхъ человѣческому опыту атрибутахъ: *ens realisimum* обнимаетъ собою реальность безконечнаго количества всѣхъ возможныхъ атрибутовъ.

Въ основѣ здѣсь лежитъ тоже схоластическое понятіе все-реальнѣйшаго существа. Опредѣленіе субстанціи или Божества, какъ сущности (*essentia*), которая включаетъ въ себѣ свое существованіе (*existentia*), есть лишь сконцентрированное выраженіе онтологическаго доказательства бытія Бога. „*Aseitas*“ сохранилась въ терминѣ „*causa sui*“, субстанція, „*quod in se est et per se concipitur*“, есть опять таки парафразъ той же мысли. При такихъ опредѣленіяхъ доказательство единства и безконечности субстанціи представлялось разумѣющимся само собою.

Что мы имѣемъ дѣло съ безусловно реалистической конструк-

цій, ясно вытекаетъ изъ ученія Спинозы о сущности самой субстанціи и объ ея отношеніи къ атрибутамъ. Ибо о субстанціи или Божествѣ система Спинозы сообщаетъ только то, что содержится въ понятіи *ens realissimum*, абсолютнаго бытія, въ видѣ формальныхъ опредѣленій. Предикаты же, касающіеся содержанія этого понятія, безусловно отрицаются, и съ особенной настоятельностью Спиноза отвергаетъ у божественнаго существа модификаціи сознанія, подобныя познанію и волѣ. Столь же мало онъ допускаетъ, разумѣется, модификаціи пространственности, хотя высказывать это у него не было особаго полемическаго повода. Самъ Богъ не можетъ быть такимъ образомъ ни силой, ни матеріей; о немъ можетъ быть только сказано: Онъ есть. Ясно, что здѣсь въ измѣненныхъ выраженіяхъ передъ нами старый принципъ отрицательной теологіи. Познаніе всѣхъ конечныхъ вещей и состояній ведетъ къ двумъ высшимъ общимъ понятіямъ: пространственности и сознательности; имъ приписывается болѣе высокое метафизическое достоинство, чѣмъ конечнымъ вещамъ; это—атрибуты, и вещи—ихъ формы. Но если абстракція отъ этихъ конечныхъ матеріальныхъ опредѣленій восходитъ къ наиболѣе общему, *ens generalissimum*, то изъ этого понятія отпадаетъ всякое опредѣленное содержаніе, и остается лишь пустая форма субстанціи. Божество для Спинозы все и вмѣстѣ съ тѣмъ ничто. Его ученіе о Богѣ носитъ совершенно мистическую окраску ¹⁾.

Но если Богъ есть такимъ образомъ общая сущность конечныхъ вещей, то Онъ существуетъ только въ нихъ и вмѣстѣ съ ними. Это относится прежде всего къ атрибутамъ: Богъ не можетъ быть отличенъ отъ нихъ, и они не отличны отъ него, точно такъ же, какъ измѣренія не могутъ быть отличны отъ пространства. Поэтому Спиноза тоже можетъ сказать, что Богъ состоитъ изъ безконечнаго множества атрибутовъ, *Deus sive omnia eius attributa*. Тоже самое отношеніе повторяется затѣмъ между атрибутами и видами (*modi*). Каждый атрибутъ, такъ какъ онъ выражаетъ извѣстнымъ образомъ безконечную сущность Бога, по своему безконеченъ, но онъ существуетъ лишь со своими и въ своихъ безчисленныхъ модификаціяхъ. Такимъ образомъ Богъ существуетъ только въ вещахъ, въ качествѣ ихъ общей сущности, а вещи существуютъ только въ Немъ, какъ виды его реальности. Въ этомъ смыслѣ Спиноза воспринимаетъ отъ Николая Кузанскаго и Джордано Бруно выраженія *natura naturans* и *natura naturata*. Богъ есть

¹⁾ Этому соответствуетъ и его теорія познанія, различающая три ступени познанія и ставящая надъ воспріятіемъ и дѣятельностью разсудка „интуицію“, какъ непосредственное созерцаніе вѣчнаго исхожденія всѣхъ вещей изъ Бога, какъ познаніе *sub specie aeternitatis*.

природа: какъ общая міровая сущность, Онъ есть *natura naturans*; какъ совокупность отдѣльныхъ вещей, въ которыхъ существуетъ въ модифицированномъ видѣ эта сущность, Онъ есть *natura naturata*. Если при этомъ *natura naturans* именуется дѣйствующей причиной вещей, то эта творческая сила не есть что либо отличное отъ своего дѣйствія; она существуетъ только въ своихъ результатахъ. Въ этомъ заключается полный и безусловный пантеизмъ Спинозы.

То же соотношеніе повторяется, наконецъ, еще разъ въ разграниченіи, которое Спиноза проводитъ между безконечными и конечными модусами. Если все то, что конечно, есть модусъ Бога, то и безконечная зависимость, существующая между ними, тоже должна быть признана *modus'омъ* и именно безконечнымъ *modus'омъ*. Такихъ *modus'овъ* Спиноза допускаетъ три. Божество, какъ обще-міровая вещь, проявляется въ отдѣльныхъ вещахъ, какъ въ своихъ конечныхъ видахъ; имъ соотвѣтствуетъ, въ качествѣ безконечнаго модуса вселенная. Въ атрибутивъ пространственности конечные модусы суть пространственныя фигуры, а безконечный модусъ представляетъ собою безконечное пространство, или саму матерію ¹⁾ въ ея движеніи и покоѣ. Въ качествѣ атрибута сознательности, рядомъ съ отдѣльными функціями воображенія и воли фигурируетъ „*intellectus infinitus*“. Въ этомъ пунктѣ философія Спинозы напоминаетъ непосредственно реалистическій пантеизмъ Давида Динана (ср. стр. 314 сл.). Его метафизика представляетъ собою послѣднее слово средне-вѣкового реализма ²⁾.

6. Эти, соприкасающіеся съ проблемой качественного различія субстанцій, мотивы приводили новую философію отъ ея дуалистическихъ посылокъ къ монистическому компромиссу; къ этому присоединились еще болѣе сильныя побудительныя причины, выросшія изъ реальнаго и причиннаго обособленія пространственнаго и сознательнаго міра. И первоначально именно принципы механики облегчали попытку совершенно изолировать другъ отъ друга явленія обѣихъ сферъ конечныхъ субстанцій.

Это было сравнительно нетрудно въ мірѣ тѣлъ. Въ этой области, благодаря Галилею, представленіе о причинности приобрѣло совершенно новое значеніе. По схоластическому воззрѣнію (которое сохраняетъ значеніе аксіомы и въ „Размышленіяхъ“ Декарта) причины были субстанціями или вещами, результаты же ихъ — ихъ дѣятельностью или другими субстанціями и вещами, возни-

¹⁾ Это отождествленіе одинаково встрѣчается какъ у Спинозы, такъ и у Декарта.

²⁾ Этотъ *intellectus infinitus* въ этической части системы Спинозы фигурируетъ въ качествѣ *amor intellectualis quo deus se ipsum amat*. Въ обоихъ случаяхъ *raison universelle* Мальбранша имѣетъ то же самое значеніе.

кающими благодаря подобной дѣятельности: это было платоновско-аристотелевское понятіе *αἰτία*. Галилей, напротивъ того, вернулся къ представленію древнѣйшихъ греческихъ мыслителей (ср. § 5), примѣнявшихъ отношеніе причинности только къ состояніямъ, что означало теперь — къ движеніямъ субстанцій, а не къ самому бытію ихъ. Причины суть движенія, и дѣйствіе ихъ тоже заключается въ движеніи. Отношеніе толчка и отталкиванія, переходъ движенія отъ одной корпускулы къ другой ¹⁾ есть наглядная, само собой разумѣющаяся, первоначальная и объясняющая всѣ другія основная форма причиннаго отношенія. Вопросъ о сущности этого основного отношенія былъ разрѣшенъ при помощи принципа математическаго равенства, переходившаго при этомъ въ принципъ метафизическаго тождества. Сколько движенія въ причинѣ, столько же его и въ дѣйстви. Декартъ формулировалъ это положеніе въ законѣ о сохраненіи движенія въ природѣ. Сумма движенія въ природѣ всегда остается равной: то, что тѣло теряетъ по отношенію къ движенію, оно отдаетъ другому. Съ точки зрѣнія количества движенія въ природѣ не можетъ быть ничего новаго, и въ особенности нельзя предполагать никакихъ импульсовъ изъ духовнаго міра ²⁾. Этотъ принципъ былъ приложенъ даже къ органическому царству, по крайней мѣрѣ въ формѣ постулата, хотя и съ очень слабымъ обоснованіемъ. Животныя — тоже машины, движенія которыхъ вызываются и обуславливаются механизмомъ нервной системы. Этотъ механизмъ Декартъ представлялъ себѣ (и вмѣстѣ съ нимъ Гоббсъ и Спиноза) въ видѣ движенія тончайшихъ (газообразныхъ) матерій, такъ наз. *spiritus animales*, и переходъ изъ чувствительной къ двигательной нервной системѣ онъ находилъ у человѣка въ непарной части головного мозга, мозговой (вегетной) желѣзѣ (*conarium, glans pinealis*).

Гораздо труднѣе оказалась другая часть задачи: изясненіе духовной жизни безо всякаго отношенія къ тѣлесной. Насколько понятно и наглядно было воздѣйствіе одного тѣла на другое, настолько же трудно было составить себѣ научно-обоснованное пред-

¹⁾ Поэтому механическій принципъ исключалъ для Декарта возможность дѣйствія на разстояніе, точно такъ же, какъ и дѣйствія въ пустомъ пространствѣ. Это выпуждало его къ искусственнымъ гипотезамъ теоріи вихрей, при помощи которой онъ стремился физически обосновать коперниковское представленіе о мірѣ. (Популярное изложеніе у Fontenell'я *Entretiens sur la pluralité des mondes* 1686). Принципы, по которымъ это ученіе было вытѣснено ньютоновской теоріей тяготѣнія, имѣютъ не философскій, а чисто физическій характеръ.

²⁾ Поэтому Гоббсъ исключилъ изъ физики аристотелевско-томистическое понятіе непосредственнаго двигателя, тогда какъ Декартъ, который и въ этомъ случаѣ взглянулъ на вопросъ болѣе съ метафизической стороны, призналъ, что движеніе было первоначально придано матеріи Богомъ.

ставленіе о безтѣлесной связи между различными духами. Общій метафизическій постулатъ Спиноза выразилъ очень энергично, общѣщавъ во вступленіи къ третьей книгѣ этики анализировать поступки и влеченія челоуѣка такимъ образомъ, какъ еслибы рѣчь шла о линіяхъ, площадяхъ и тѣлахъ, ибо ихъ нужно не порицать и не осмѣивать, а понимать. Однако рѣшеніе этой задачи съ самаго начала ограничилось изслѣдованіемъ причинной зависимости между проявленіями сознательной дѣятельности единичнаго духа: дуализмъ требовалъ свободной отъ всякихъ физиологическихъ примѣсей психологіи. Тѣмъ ярче свидѣтельствуетъ о преобладаніи естественно-научнаго духа въ XVII вѣкѣ то, что такая, требуемая теоріей, психологія развилась лишь въ весьма ограниченныхъ размѣрахъ. И даже эти зачатки проникнуты стремленіемъ примѣнить методическій принципъ механики, оказавшійся столь плодотворнымъ въ теоріи внѣшняго опыта, къ уясненію опыта внутренняго.

А именно, подобно тому, какъ изслѣдованіе природы отъ Галилея и до Ньютона стремилось выяснитъ простую основную форму матеріальнаго движенія, къ которому можно-бъ было свести всѣ сложныя явленія внѣшняго опыта, точно такъ же и Декартъ стремился установить основныя формы душевнаго движенія, изъ которыхъ можно-бъ было объяснить разнообразіе явленій внутренней жизни. Въ теоретической области этого, повидимому, можно было достигнуть путемъ установленія непосредственно очевидныхъ истинъ (врожденныхъ идей); въ практической сферѣ отсюда возникала новая задача статики и механики душевныхъ движеній. Въ этомъ направленіи Декартъ и Спиноза выработали естественную исторію аффектовъ и страстей, причемъ Спиноза дополнилъ ученіе Декарта воззрѣніями Гоббса. Декартъ выводитъ изъ шести основныхъ формъ: удивленія (*admiratio*), любви и ненависти, желанія (*désir*), удовольствія и неудовольствія (*laetitia—tristitia*) всю вереницу „частныхъ“ страстей, въ качествѣ ихъ видовъ и подвидовъ. Спиноза же развиваетъ изъ влеченія, удовольствія и неудовольствія (*appetitus, laetitia, tristitia*) систему душевныхъ движеній, изслѣдуя тѣ процессы, благодаря которымъ послѣднія переносятся отъ своего первоначальнаго объекта—самосохраненія индивидуума—на другія „идеи“.

Своеобразное положеніе занимаютъ въ этомъ отношеніи оба англійскихъ мыслителя. У Бэкона и Гоббса механическое пониманіе духовныхъ явленій тѣмъ естественнѣе, что они стремятся включить все духовное въ кругъ физической дѣйствительности. Оба они признаютъ эмпирическую душевную жизнь, слѣдовательно, и сферу сознанія, которая у Декарта не имѣетъ никакого отношенія къ матеріальному міру, частью физическаго міра; наоборотъ, всей

сферѣ воспріятія противопоставляется скорѣе нѣчто религіозное, чѣмъ духовное. Представленія и дѣятельность воли, какъ они извѣстны изъ опыта, у нихъ представляютъ собою въ сущности фізіологическіе процессы. И если, независимо отъ того, рѣчь все-таки идетъ и о духовномъ мірѣ и божественномъ Духѣ, то это дѣло теологіи. Подобная естественно-научная теорія можетъ быть названа только антропологическимъ матеріализмомъ; ибо она стремится понять все теченіе эмпирической душевной дѣятельности, какъ механической процессъ, въ связи съ тѣлесными функціями. Эту задачу поставилъ Бэконъ; Гоббсъ попытался рѣшить ее и сдѣлался. благодаря этому, отцомъ такъ называемой ассоціационистской психологіи. Придерживаясь такого же открытаго сенсуализма, какъ Кампанелла, къ ученію котораго онъ особенно приближается въ воззрѣніяхъ на механизмъ представленій, онъ старается показать, что чувственные ощущенія представляютъ единственный элементъ сознанія и что благодаря ихъ сочетаніямъ и метаморфозамъ возникаютъ также память и мышленіе. Аналогичнымъ образомъ и въ практической сферѣ инстинктъ самосохраненія и вызываемыя впечатлѣніями чувства удовольствія, и неудовольствія признаются элементами, изъ которыхъ возникаютъ всѣ остальные чувства и волевые акты. Такъ скомпановалъ Гоббсъ „естественную исторію“ аффектовъ, и страстей и она не осталась безъ вліянія на воззрѣнія Спинозы, у котораго теорія аффектовъ постоянно имѣетъ въ виду и другой атрибутъ (сознаніе).

Съ непреклонной послѣдовательностью изъ этихъ метафизическихъ посылокъ вытекало для Гоббса и Спинозы отрицаніе свободы воли въ смыслѣ индетерминизма. Оба — и Спиноза сдѣлалъ это въ чрезвычайно рѣзкой формѣ — стремились показать строгую необходимость, которая господствуетъ въ процессѣ мотивации: это типическіе представители детерминизма. Съ точки зрѣнія Спинозы, свободы въ психологическомъ смыслѣ, поэтому, не существуетъ. Свобода можетъ означать, съ одной стороны, въ метафизическомъ смыслѣ абсолютное, опредѣляемое только самимъ собой, бытіе Божества, съ другой стороны — въ этическомъ смыслѣ — идеаль предолѣнія страстей разумомъ.

7. Въ этомъ обнаружилось, что по отношенію къ психологическимъ фактамъ абсолютное обособленіе матеріальнаго и духовнаго міра, котораго требовала метафизика, было неосуществимо. Но въ томъ же пришлось убѣдиться и самому Декарту. Изъ сущности самого духа хотя и было возможно объяснить ясныя и отчетливыя представленія и возникающія изъ нихъ формы разумной воли, но не темныя и смутныя представленія и связанные съ ними аффекты и страсти. Послѣднія представляютъ собою, наоборотъ,

разстройства ¹⁾ духа (*perturbationes animi*), и такъ какъ эти разстройства, дающія поводъ къ злоупотребленію свободой (ср. выше § 30, 5) не могутъ исходить отъ Бога, то происхожденіе ихъ въ концѣ концовъ слѣдуетъ искать въ воздѣйствіи тѣла. Душевные разстройства представляютъ, такимъ образомъ, для Декарта несомнѣнный фактъ, который не можетъ быть объясненъ изъ метафизическихъ основоположеній системы. Философъ видитъ себя, поэтому, вынужденнымъ признать этотъ случай исключеніемъ, и онъ смотритъ на него точно такимъ же образомъ, какъ это дѣлали уже въ своей антропологии викторинцы (ср. стр. 281 сл.). Сущность челоѵка (*natura*), учитъ онъ, состоитъ во внутреннемъ соединеніи двухъ разнородныхъ субстанцій, духа и тѣла, и это чудесное (т.-е. метафизически-непонятное) соединеніе Богъ установилъ такъ, что въ этомъ исключительномъ случаѣ сознательная и пространственная субстанціи воздѣйствуютъ другъ на друга. Животныя остаются для Декарта тѣлами: ихъ „ощущенія“ суть лишь движенія нервовъ, изъ которыхъ возникаютъ, черезъ посредство рефлекторнаго механизма, возбужденія двигательной системы. Но въ челоѵческомъ тѣлѣ присутствуетъ одновременно духовная субстанція, и вслѣдствіе этого возбужденіе животныхъ инстинктовъ (*esprits animaux*) вызываетъ въ мозговой желѣзѣ и по отношенію къ духовной субстанціи разстройство, которое представляется въ ней неяснымъ и неотчетливымъ представленіемъ, т.-е. чувственнымъ воспріятіемъ, аффектомъ или страстью ²⁾.

У учениковъ стремленіе къ созданію системы было сильнѣе, чѣмъ у учителя. Они открыли въ этомъ *influxus physicus* между духомъ и тѣломъ большое мѣсто картезианской философіи и постарались устранить то исключеніе, которое философъ долженъ былъ допустить въ антропологическихъ фактахъ. Однако съ этимъ ни-

¹⁾ Трактовать за одно о столь различныхъ психологическихъ состояніяхъ, какъ аффекты и страсти, Декарта побуждаютъ не только этические, но и теоретическія соображенія.

²⁾ На этомъ строить затѣмъ Декартъ свою этику. Къ такимъ разстройствамъ духъ относится лишь пассивно, и его задача состоитъ въ томъ, чтобы освободиться отъ нихъ въ ясномъ и точномъ познаніи. Спиритизмъ далъ этой интеллектуалистической морали чрезвычайно послѣдовательное и импозантное развитіе (*Eth.* IV и VI). Хотя противоположность активнаго и пассивнаго отношенія конечнаго духа въ его метафизикѣ представляется искусственной (*Eth.* III def. 2), но онъ разработалъ съ поразительною послѣдовательностью ту мысль, что преодоленіе страстей вытекаетъ изъ ихъ познанія, уразумѣнія необходимой божественной связи всѣхъ вещей; онъ училъ, что челоѵческое существо должно завершиться въ блаженствѣ активныхъ аффектовъ, состоящемъ лишь въ удовлетвореніи чистаго стремленія къ познанію (*Eth.* V, 15 сл.). Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ установилъ жизненный идеалъ, достигающій высоты греческой *εὐφροία*.

чего нельзя было подѣлать, не измѣнивъ воззрѣніе на причинность и не придавъ снова метафизическому моменту перевѣсъ надъ механическимъ. Имманентные причинные процессы пространственнаго и сознательнаго міра представлялись само собою разумѣющимися; но трансцендентный процессъ причинности, переходящій изъ одного міра въ другой, казался проблематичнымъ. Легко было представить себѣ, что одно движеніе превращается въ другое, или что функція сознанія, напр. мысль, переходитъ въ другую; но въ то же время казалось непонятнымъ, какимъ образомъ изъ движенія можетъ возникнуть ощущеніе, или изъ воли—движеніе. Физическая и логическая причинность, повидимому, не представляли никакихъ затрудненій; но тѣмъ большія затрудненія обуславливались психофизической причинностью. По отношенію къ послѣдней пришлось признать, что въ этомъ случаѣ между причиной и слѣдствіемъ не существуетъ отношенія равенства или тождества, которое объясняетъ механическую или логическую зависимость. Поэтому здѣсь возникалъ вопросъ о принципѣ, посредствомъ котораго связываются другъ съ другомъ оба, не однородные по своей сущности, момента причиннаго отношенія, причина и дѣйствіе ¹⁾. Въ чемъ слѣдовало искать этотъ принципъ, ученики Декарта нисколько не сомнѣвались. Богъ, создавшій объединеніе обѣихъ субстанцій въ природѣ человѣка, устроилъ такъ, что за функціями одной субстанціи непосредственно слѣдуютъ функціи другой. А потому эти функціи въ ихъ причинномъ соотношеніи другъ къ другу не суть въ собственномъ смыслѣ и по своей природѣ дѣйствующія причины, а только поводы, при которыхъ въ другой субстанціи проявляются опредѣленные божественнымъ промысломъ слѣдствія; онѣ — не *causae efficientes*, а *causae occasionales*. Истинная „причина“ въ причинной зависимости раздраженій и ощущеній, цѣлей и движеній человѣческаго тѣла есть Богъ.

Эти идеи мы встрѣчаемъ на протяженіи всего развитія картезианской школы: Клаубергъ утилизируетъ ихъ въ теоріи воспріятій, Кордемуа—въ теоріи цѣлесообразнаго движенія; полного развитія онѣ достигаютъ въ этикѣ Гелинкса. Однако въ этой послѣдней остается сомнительнымъ, слѣдуетъ ли при этомъ считать причинность Бога временнымъ, единичнымъ вмѣшательствомъ, или всеобщимъ и непреходящимъ явленіемъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ея, признается, правда, первое, но общій духъ ученія ведетъ несомнѣнно, къ послѣднему. Всего яснѣе Гелинксъ высказывается въ этомъ отношеніи на примѣрѣ съ часами: какъ двое часовъ, слѣ-

¹⁾ Что при этомъ фактически пришлось считаться съ основною трудностью всякаго причиннаго отношенія, указалъ впервые Юмъ.

ланныхъ одинаковымъ образомъ однимъ и тѣмъ же мастеромъ, должны обладать совершенно равномѣрнымъ ходомъ „*absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est*“, точно такъ же изъ установленнаго Богомъ мірового порядка соотвѣтствующія функціи духа и тѣла въ ихъ отношеніи другъ къ другу.

8. Это антропологическое обоснованіе окказіонализма съ самаго начала входитъ въ цѣпь общихъ метафизическихъ идей. Уже картезіанская система заключала въ себѣ посылки для вывода, что во всѣхъ явленіяхъ въ конечныхъ субстанціяхъ дѣятельный принципъ исходитъ не изъ нихъ, а изъ Божества. Мышленіе духовъ совершается при посредствѣ врожденныхъ идей, которыя Богъ далъ имъ; матеріальному же міру онъ далъ извѣстное количество движенія, которое измѣняется лишь въ своемъ распредѣленіи между отдѣльными корпускулами и только временно свойственно отдѣльному тѣлу: тѣла не могутъ порождать новаго движенія, а духи—новыхъ идей; единственная причина есть Богъ.

Выдвинуть исключительную причинность Бога у картезіанцевъ было тѣмъ болѣе основаній, что ихъ ученіе натолкнулось на сильное сопротивленіе ортодоксальныхъ представителей обоихъ вѣроисповѣданій и было вовлечено въ богословскія препирательства этой эпохи. При этомъ какъ друзья, такъ и враги быстро поняли родственность картезіанства съ ученіемъ Августина¹⁾; янсенисты и руководители „ораторіума“, вращавшіеся въ кругу августиновско-скотистскихъ идей, отнеслись къ новой философіи дружественно; но тѣмъ сильнѣе напали на нее ортодоксальные перипатетики и въ особенности іезуиты. Такимъ образомъ, въ спорѣ, вызванномъ картезіанствомъ, рѣшилась старая распря августинизма и томизма. Результатомъ было то, что картезіанцы стали стараться выдвинуть тѣ моменты, въ которыхъ ихъ ученіе было родственно съ ученіемъ Августина, по возможности на первый планъ. Такъ Луи де-ла Форжъ попытался доказать полную тождественность картезіанства съ ученіемъ отца церкви, причемъ онъ особенно выдвигалъ на видъ то обстоятельство, что по возрѣнію обоихъ мыслителей причина всѣхъ явленій, какъ въ тѣлахъ, такъ и въ духахъ—Богъ. Именно это возрѣніе Мальбраншъ назвалъ позднѣе вѣрнѣйшимъ признакомъ христіанской философіи, тогда какъ роковая ошибка

¹⁾ Родственность и противоположность обоихъ ученій затрагиваютъ и другіе пункты. Декартъ и ораторіанцы (Жибье, Мальбраншъ) отстаиваютъ противъ томизма августиновско-скотистское ученіе о безграничной свободѣ Божества; они утверждаютъ, что добро является добромъ только потому, что такъ хотѣлъ Богъ.

лзыческой философіи состоитъ въ допущеніи метафизической самостоятельности и способности къ воздѣйствию въ конечныхъ вещахъ.

Точно такъ же и у Гелингса конечныя вещи утрачиваютъ причинный моментъ субстанціальности. При этомъ онъ исходитъ изъ принципа, что можно самостоятельно сдѣлать только то, о чемъ знаешь, какъ оно дѣлается. Изъ этого вытекаетъ въ антропологическомъ отношеніи, что духъ не можетъ быть причиной тѣлесныхъ движеній—никто не знаетъ, какимъ образомъ удастся ему хотя бы только поднять руку; далѣе—въ космологическомъ отношеніи, что тѣла, не имѣющія вообще никакихъ идей, и вообще не могутъ дѣйствовать, и наконецъ, въ гносеологическомъ отношеніи, — что причину воспріятій слѣдуетъ искать не въ конечномъ духѣ, ибо онъ не знаетъ, какимъ образомъ они возникаютъ въ немъ—ни въ тѣлахъ, а исключительно въ Богѣ. Богъ создаетъ въ насъ міръ представленій, который по своему разнообразію гораздо роскошнѣе и прекраснѣе реального міра тѣлъ.

Гносеологическій мотивъ получаетъ, наконецъ, еще болѣе глубокое обоснованіе у Мальбранша.—Картезіанскій дуализмъ вообще не допускаетъ возможности прямого познанія тѣла духомъ: оно невозможно, не только потому, что между обоими не можетъ существовать никакого *influxus physicus*, но точно также и по той причинѣ, что при полной разнородности обѣихъ субстанцій невозможно объяснить, какимъ образомъ въ одномъ можетъ возникнуть идея другого. Въ этомъ отношеніи посредствующимъ звеномъ можетъ служить только Божество, и Мальбраншъ прибѣгаетъ къ неоплатоническому міру идей въ Богѣ. Человѣкъ познаетъ не тѣла, а только идеи въ Богѣ. Этотъ умопостигаемый міръ тѣлъ въ Богѣ есть, съ одной стороны, первообразъ созданнаго Богомъ реального міра тѣлъ, съ другой же стороны—первообразъ идей, сообщенныхъ намъ о немъ Богомъ. Наше познаніе соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ тѣламъ точно такимъ же образомъ, какъ двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою. Таковъ смыслъ ученія Мальбранша, что философія учитъ созерцать всѣ вещи въ Богѣ.

9. Совершенно инымъ способомъ разрѣшилъ окказіоналистическія проблемы Спиноза. Объясненіе какого-либо модуса одного атрибута при помощи какого-либо модуса другого исключалось самимъ опредѣленіемъ понятія атрибута (ср. выше, № 5), относительно котораго, какъ и о субстанціи, утверждалось: *in se et per se concipitur*. О какой-либо зависимости пространственнаго отъ сознанія или наоборотъ у него не могло быть, слѣдовательно, и рѣчи. Кажущееся существованіе ея, на которое указывали антропологическіе факты, требовало, слѣдовательно, другого объясненія;

что объясненіемъ могло служить лишь понятіе Бога, при этомъ подразумѣвалось само собой. Но если, поэтому, ученіе, что Богъ есть единая причина всего существующаго, встрѣчается и у Спинозы, то согласіе съ окказіонализмомъ у него ограничивается лишь мотивомъ и терминомъ, но не распространяется на смыслъ ученія. Ибо, по мнѣнію Гелинкса и Мальбранша, Богъ есть творецъ, по ученію же Спинозы, Онъ есть общая сущность вещей; по мнѣнію первыхъ Богъ порождаетъ міръ своею волей, у Спинозы міръ вытекаетъ необходимо изъ сущности Бога. Причинное соотношеніе, несмотря на одинаковый терминъ: *causa*, у Спинозы имѣетъ, слѣдовательно, совершенно иной смыслъ, чѣмъ въ первомъ случаѣ! Спиноза не говоритъ: Богъ порождаетъ міръ, а говоритъ: Богъ есть міръ.

Свое воззрѣніе и на реальную зависимость, причинность, Спиноза всегда выражаетъ словомъ „слѣдуетъ“ (*sequi, consequi*) и поясненіемъ: какъ изъ опредѣленія треугольника слѣдуетъ равенство трехъ его угловъ двумъ прямымъ. Поэтому, зависимость міра отъ Бога представляется математическимъ слѣдствіемъ. Это пониманіе причиннаго отношенія совершенно отбрасываетъ, такимъ образомъ, эмпирической признакъ „произрожденія“, игравшій столь важную роль у окказіонистовъ, и ставитъ на мѣсто нагляднаго представленія о живомъ воздѣйствіи логическо-математическое отношеніе основанія и слѣдствія. Спинозизмъ представляетъ собою послѣдовательное отождествленіе отношенія причины и воздѣйствія съ отношеніемъ основанія и слѣдствія. Поэтому причинность Божества не временна, а вѣчна, т.-е. безвременна, и истинное познаніе есть разсмотрѣніе вещей *sub quandam aeternitatis specie*. Это воззрѣніе на отношеніе зависимости вытекало само собой изъ понятія Божества, какъ общей сущности: изъ него слѣдуютъ внѣ времени всѣ его модификаціи, какъ изъ сущности пространства слѣдуютъ всѣ теоремы геометріи. Геометрической методъ не знаетъ никакой иной причинности, кромѣ „вѣчнаго слѣдованія“; рационализмъ признаетъ само собой разумѣющейся и, вслѣдствіе этого, схемой явленій лишь свойственную самому мышленію форму зависимости, логическое исхожденіе слѣдствія изъ основанія¹⁾; реальная зависимость тоже не представляется ему ни механической, ни телеологической, а только логически-математической.

Но подобно тому, какъ въ геометріи, хотя все слѣдуетъ изъ сущности пространства, но каждое особое отношеніе опредѣ-

¹⁾ Пантеизмъ Спинозы, поэтому, всего болѣе приближается къ схоластико-мистическому реализму Эригены (ср. стр. 228 сл.); различіе состоитъ только въ томъ, что у послѣдняго логическое отношеніе частнаго къ общему еще въ большей степени служить единственной схемой; отсюда получился у него эманационный оттѣнокъ, котораго нѣтъ у Спинозы.

лено и особыми признаками, точно такъ же и въ метафизикѣ Спинозы необходимое исхожденіе вещей изъ Бога состоитъ въ томъ, что всякое отдѣльное конечное опредѣляется другимъ конечнымъ. Сумма конечныхъ вещей и модификаціи каждаго атрибута образуютъ, не имѣющую ни начала, ни конца, цѣпь строгаго опредѣленія (детерминаціи). Во всѣхъ нихъ царитъ необходимость божественной сущности; но ни одна модификація не приближается къ Богу и не удаляется отъ него болѣе другихъ. Въ этомъ пунктѣ нашла себѣ приложеніе мысль Николая Кузанскаго о несоизмѣримости конечнаго съ безконечнымъ. Отъ Бога къ міру нѣтъ никакой эманатистической градаціи: все конечное опредѣляется, въ свою очередь, опять-таки конечнымъ, но всегда Богъ есть единая причина его сущности.

Разъ это такъ, то единство сущности должно обнаруживаться и въ отношеніи атрибутовъ, сколько бы ни были они обособлены качественно и причинно. Одно и то же божественное существо существуетъ въ одномъ случаѣ въ формѣ пространства, а въ другомъ — въ формѣ сознанія. Такимъ образомъ, оба атрибута необходимо относятся другъ къ другу такъ, что каждому модусу одного соотвѣтствуетъ опредѣленный модусъ другого. Это соотвѣтствіе или этотъ параллелизмъ атрибутовъ разрѣшаетъ загадку взаимодѣйствія обоихъ міровъ: идеи опредѣляются только идеями, движенія — только движеніями, но взаимную зависимость тѣхъ и другихъ обуславливаетъ одно и то же міровое содержаніе божественной сущности; она содержится какъ въ атрибутѣ сознанія, такъ и въ атрибутѣ пространственности. Это соотношеніе Спиноза обозначаетъ схоластическими понятіями *esse in intellectu* и *esse in re*. Чтò существуетъ въ атрибутѣ сознанія въ видѣ объекта (*objective*), представленія, то же самое существуетъ въ атрибутѣ пространственности, какъ нѣчто дѣйствительное независимо отъ представленія (*formaliter*) ¹⁾.

Воззрѣніе Спинозы заключается, такимъ образомъ, въ слѣдующемъ: всякая конечная вещь, какъ модификація божественной сущности, напр., человекъ, существуетъ равномерно въ обоихъ атрибутахъ, какъ духъ и какъ тѣло; къ обоимъ атрибутамъ принадлежитъ столь же равномерно и каждая изъ его отдѣльныхъ функций, какъ идея и какъ движеніе. Какъ идея, функція опредѣляется взаимной зависимостью идей, какъ движеніе — взаимной зависимостью движеній; но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, ея

¹⁾ Но ни одна изъ этихъ обѣихъ формъ существованія не можетъ быть признана болѣе первоначальной, чѣмъ другая, не служить образцомъ для другой: обѣ выражаютъ равномерно сущность Бога (*exprimere*). Поэтому идеалистическое толкованіе Спинозы столь же невѣрно, какъ и материалистическое.

содержаніе, благодаря соотвѣтствію атрибутовъ, одно и то же. Человѣчскій духъ есть идея человѣческаго тѣла, какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльности ¹⁾).

10. Свое завершеніе это идейное движеніе нашло въ метафизической системѣ Лейбница, которая во всей исторіи философіи не имѣетъ себѣ равной, ни по всесторонности мотивовъ, ни по уравновѣшенной силѣ комбинаціи. Этому она обязана не только обширной учености и гармонически законченному духу своего автора, а главнымъ образомъ тому обстоятельству, что онъ обладалъ одинаково глубокимъ и тонкимъ знакомствомъ съ идеями древней и средневѣковой философіи, равно какъ и съ понятіями новаго естествознанія. Только человѣкъ, открывшій дифференціальное счисленіе, столь же хорошо знакомый съ Платономъ, какъ и съ Аристотелемъ, одинаково изучившій Декарта и Спинозу, одинаково знавшій и уважавшій Томаса и Дунса Скота, Бэкона и Гоббса, только такой человѣкъ и могъ сдѣлаться творцомъ „престабилированной гармоніи“.

Примиреніе механическаго и телеологическаго міровоззрѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ объединеніе научнаго и религіознаго интереса эпохи представляетъ руководящій мотивъ мышленія Лейбница. Онъ стремился къ механическому объясненію природы, логической разработкѣ котораго во весь его объемъ онъ и самъ много содѣйствовалъ; при этомъ онъ доискивался такихъ идейныхъ формулъ, при помощи которыхъ можно бѣ было вмѣстѣ съ тѣмъ объяснить и цѣлесообразно-живой характеръ вселенной. Поэтому ему пришлось сдѣлать попытку, намеки на которую мы встрѣчаемъ и у Декарта, свести все механическое теченіе міровыхъ явленій въ концѣ концовъ къ дѣйствующимъ причинамъ, цѣлесообразная сущность которыхъ придаетъ самостоятельное значеніе и всей совокупности ихъ воздѣйствія. Все философское развитіе Лейбница направлено къ тому, чтобы замѣнить корпускулы „энтелехіями“ и вернуть индифферентному Богу геометрическаго метода права платоновской *αἰτία*. Конечная цѣль его философіи состоитъ въ томъ, чтобы понять механизмъ явленій, какъ средство и какъ форму проявленія, въ которой реализуется живое содержаніе міра. Поэтому онъ не могъ охарактеризовать причину просто какъ „бытіе“, онъ не могъ назвать Бога просто *ens perfectissimum*, не могъ придать „субстанціи“ одинъ лишь неизмѣнный атрибутъ бытія, не могъ считать ея состояніе простыми модификаціями, опредѣленіями или ограниченіемъ этого основного качества: явленія

¹⁾ Трудностей, вытекающихъ при этомъ изъ самосознанія и возникающихъ изъ постулата безчисленныхъ атрибутовъ, Спиноза не разрѣшаетъ.

снова превратились въ воздѣйствія, субстанціи получили значеніе силъ ¹⁾, и существеннымъ признакомъ философскаго понятія Бога явилась творческая сила. Но основная мысль Лейбница заключалась въ томъ, что эта творческая сила реализуется въ механическомъ порядкѣ явленій.

На эту динамическую точку зрѣнія Лейбницъ сталъ прежде всего въ теоріи движенія; онъ формулировалъ ее такъ, что при этомъ становилось неизбежнымъ перенесеніе ея въ метафизику. Механическая проблема постоянства и начатое Галилеемъ разложеніе движенія на безконечно малые импульсы, которые послужили исходной точкой для капитальныхъ изслѣдованій Гюйгенса и Ньютона, привели Лейбница къ принципу счисленія безконечно малыхъ величинъ, къ его понятію „жизненной силы“, въ особенности же къ уразумѣнію, что сущность тѣла, въ которой слѣдуетъ искать причину движенія, состоитъ не въ протяженіи и не въ массѣ (непроницаемости), а въ силѣ. Но если субстанція есть сила, то она сверхъестественна и имматеріальна. Поэтому Лейбницъ видитъ себя вынужденнымъ признать имматеріальной силой и тѣлесную субстанцію. Тѣло, по своей сущности, есть сила; его пространственное очертаніе, заполненіе пространства и его движеніе суть дѣйствія этой силы. Субстанція тѣла *метафизична* ²⁾. Въ связи съ своей теоріей познанія Лейбницъ высказываетъ это въ положеніи, что раціональное, ясное и отчетливое познаніе смотритъ на тѣло, какъ на силу, а чувственное, темное и смутное — какъ на пространственное очертаніе; поэтому пространство для Лейбница не тождественно съ тѣлами (какъ у Декарта) и не представляетъ послылки ихъ (какъ у Ньютона), а есть продуктъ субстанціальной энергіи, *phaenomenon bene fundatum*, порядокъ ихъ существованія, не абсолютная дѣйствительность, а *ens mentale*. То же самое, *mutatis mutandis*, относится и ко времени. Но изъ этого вытекаетъ, что относящіяся къ пространственной формѣ проявленія тѣлъ законы механики не раціональны, не имѣютъ геометрическаго характера, а суть фактическія и случайныя истины. Они могутъ быть мыслимы и иначе. Ихъ основаніе не есть логическая необходимость, а — цѣлесообразность; это — условные законы *lois de convenance*; основаніе ихъ заключается „въ предпочтеніи мудрости“. Богъ выбралъ ихъ потому, что обусловливаемой ими формой

¹⁾ La substance est un être capable d'action. Principes de la nat. et de la grâce I. Cp. Syst. nouv. 2 сл. „force primitive“.

²⁾ Этимъ снова устранялась координація обоихъ атрибутовъ *extensio* и *cogitatio*: міръ сознанія есть истинно реальный, міръ пространственности — явленіе. Въ совершенно платоновскомъ духѣ Лейбницъ противопоставляетъ (*Nouv. Ess.* IV, 3) упомянутый міръ субстанцій явленіямъ чувственнаго или матеріальнаго міра.

всего лучше достигается міровая цѣль. Если тѣла суть машины, то машинами они представляются въ томъ смыслѣ, что это—цѣлесообразно устроенныя организаціи.

11. Такимъ образомъ, принципомъ объясненія природы у Лейбница, хотя и въ болѣе совершенной формѣ, чѣмъ въ неоплатонизмѣ, снова является жизнь. Его ученіе есть витализмъ. Но жизнь есть разнообразіе и въ то же время единство. Механическая теорія привела Лейбница къ понятію безконечно многихъ отдѣльныхъ силъ, метафизическихъ пунктовъ и къ идеѣ ихъ непрерывной зависимости. Первоначально онъ былъ близокъ къ демокритовской теоріи атомовъ, къ номиналистической метафизикѣ (Низолій); окказіоналистическое движеніе и прежде всего система Спинозы приблизили его къ идеѣ всеединства, и рѣшеніе онъ нашель, подобно Николаю Кузанскому и Джордано Бруно, въ принципѣ тождественности части съ цѣлымъ. Всякая сила есть міровая сила, но міровая сила по своему; всякая міровая субстанція есть міровая субстанція. Поэтому понятіе субстанціи Лейбницъ опредѣляетъ именно въ томъ смыслѣ, что она есть единство во множественности. Это означаетъ, что всякая субстанція „представляетъ“ въ каждомъ своемъ состояніи массу другихъ, и къ сущности „представленія“ принадлежитъ всегда объединеніе разнообразія ¹⁾).

Съ этими идеями у Лейбница соединяются постулаты обособленія субстанцій другъ отъ друга и соотвѣтствія ихъ функцій, возникающихъ благодаря общему основанію міра, постулаты, свойственные метафизическому мышленію со временъ Декарта. Оба идейныхъ мотива нашли себѣ самое полное выраженіе въ монадологіи. Лейбницъ называетъ силосубстанцію монадой,—выраженіе, которое онъ, по всей вѣроятности, позаимствовалъ изъ традиціи возрожденія. Каждая монада по отношенію къ другимъ—совершенно самостоятельное существо, которое не можетъ ни воспринимать воздѣйствія, ни оказывать его. Монады „не имѣютъ оконъ“, и это отсутствіе оконъ является до извѣстной степени выраженіемъ ихъ „метафизической непроницаемости“. Этой изоляціи извнѣ Лейбницъ даетъ положительное выраженіе прежде всего

¹⁾ При этомъ большую услугу оказываетъ Лейбницу двусмысленность выраженія „représentation“, означающаго, съ одной стороны, замѣщеніе, съ другой—функцію сознанія. Утвержденіе, что каждая субстанція „представляетъ“ всѣ другія, такимъ образомъ означаетъ, что, съ одной стороны, все содержится во всемъ, и съ другой,— что каждая субстанція „перципируетъ“ всѣ другія. Глубокой смыслъ и оправданіе этой двусмысленности заключается въ томъ, что объ единствѣ разнообразія мы можемъ составить себѣ ясное и отчетливое представленіе только въ связи со способомъ сочетанія ихъ, которое происходитъ въ нашемъ сознаніи (Синтезь у Канта).

въ томъ, что онъ объявляетъ монады чисто внутреннимъ принципомъ; субстанція есть, поэтому, сила, оказывающая имманентное дѣйствіе: монады—не физическаго происхожденія, а душевнаго. Ихъ состоянія суть представленія, ихъ принципъ дѣятельности состоитъ въ желаніи (*appétition*), въ „тенденціи“ переходить отъ одного представленія къ другому.

Однако каждая монада есть, съ другой стороны, „зеркало міра“; она содержитъ въ себѣ, въ качествѣ представленія, цѣлую вселенную; въ этомъ состоитъ единство жизни всѣхъ вещей. Но каждая монада есть въ то же время индивидуумъ, отличный отъ всѣхъ другихъ. Ибо въ мірѣ не можетъ быть одинаковыхъ субстанцій. Если же монады не могутъ отличаться другъ отъ друга содержаніемъ представленій, которое у всѣхъ одно и то же, то различіе между ними можетъ заключаться лишь въ формѣ представленій, и Лейбницъ поясняетъ, что различіе между монадами состоитъ только въ различіи степени ясности и отчетливости, съ которой онѣ „представляютъ“ вселенную. Такимъ образомъ, гносеологическій критерій Декарта становится метафизическимъ предикатомъ, именно потому, что Лейбницъ, подобно Дунсу Скоту (стр. 307), смотритъ на противоположность отчетливаго и спутаннаго, какъ на различіе способности представленія или интензивности. Поэтому монада представляется активной, поскольку она ясна и отчетлива; она пассивна, поскольку она темна и спутанна, и потому ея влеченіе (*appétition*) направлено къ переходу отъ темныхъ къ яснымъ представленіямъ, и „уясненіе“ своего собственнаго содержанія представляетъ ея жизненную цѣль. Къ интензивности представленій Лейбницъ примѣняетъ механической принципъ безконечно малыхъ импульсовъ: онъ называетъ эти безконечно малыя составныя части представленій монады *petites perceptions*. Лейбницъ прибѣгаетъ къ этой гипотезѣ потому, что, по его ученію, монады, очевидно, должны имѣть гораздо болѣе представленій, чѣмъ онѣ сознаютъ (ср. ниже § 33). По современной терминологіи *petites perceptions* слѣдовало бы назвать безсознательными представленіями.

Но такихъ различій существуетъ безконечно много, и монады образуютъ по закону непрерывности—*natura non fecit saltum*—непрерывную градацію, обширную систему развитія, которая отъ „простыхъ“ монадъ восходитъ къ душамъ и духамъ. Низшія монады, представленія которыхъ темны и смутны, т.-е. безсознательны, и которыя, слѣдовательно, пассивны, образуютъ матерію; высшая монада, которая представляетъ вселенную въ полной ясности и отчетливости, которая именно поэтому существуетъ лишь въ единственномъ числѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ является чистой актив-

ностью, называется центральной монадой—Богомъ. Но тогда какъ каждая изъ этихъ монадъ имѣетъ самостоятельную жизнь, благодаря одинаковости своего содержанія, онѣ въ каждый моментъ вполне согласны между собою, и вслѣдствіе этого возникаетъ иллюзія, какъ будто одна субстанція воздѣйствуетъ на другую. Это отношеніе есть престабилизированная, предустановленная гармонія субстанцій (*harmonie préétablie des substances*),—ученіе, въ которомъ введенный Гелинksomъ и Спинозой для соотношенія обоихъ атрибутовъ принципъ соответствія получаетъ приложеніе къ отношенію совокупности всѣхъ субстанцій. Но въ обоихъ случаяхъ принципъ этотъ обуславливаетъ при своемъ примѣненіи безусловную опредѣленность дѣятельности всѣхъ субстанцій, строгую необходимость всѣхъ явленій, устраненіе всякой случайности и всякой свободы въ смыслѣ безпричинности. Понятіе свободы для конечной субстанціи у Лейбница остается неприкосновеннымъ лишь въ этическомъ значеніи господства разума надъ чувствами и страстями.

Престабилизированная гармонія, эта родственность бытія и жизни субстанцій, нуждается въ общемъ объясненіи, и такое объясненіе можетъ быть найдено лишь въ центральной монадѣ. Богъ, создавшій конечныя субстанціи, придавъ каждой изъ нихъ свое собственное содержаніе въ специальной градаціи интенсивности представленій и вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ всѣ монады такъ, что онѣ вполне согласны другъ съ другомъ. И въ этомъ ихъ необходимомъ жизненномъ процессѣ, со всею механическою детерминаціей своихъ представленій, онѣ реализуютъ цѣль творящаго всеобъемлющаго духа. Это отношеніе механизма къ телеологіи получаетъ значеніе и въ гносеологическихъ принципахъ Лейбница. Божество и другія монады относятся другъ къ другу точно такъ же, какъ у Декарта безконечныя и конечныя субстанціи. Но для раціоналистическаго воззрѣнія безконечное есть логически необходимое, конечное, напротивъ того, нѣчто случайное въ томъ смыслѣ, что оно можетъ быть мыслимо и иваче, что противоположность его не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія (ср. выше § 30, 7). Такимъ образомъ, противоположность вѣчныхъ и необходимыхъ и случайныхъ истинъ получаетъ метафизическое значеніе. Одно лишь бытіе Бога есть вѣчная истина; Онъ существуетъ по закону противорѣчія съ логической или абсолютной необходимостью. Но конечныя вещи случайны; онѣ существуютъ только по принципу достаточнаго основанія при помощи опредѣленія другими; міръ и все то, что принадлежитъ къ нему, имѣетъ лишь условную, гипотетическую необходимость. Эта контингентность міра приводитъ Лейбница, вслѣдъ за Дунсомъ Скотомъ, къ понятію

воли Бога. Міръ могъ бы быть и другимъ; что онъ таковъ, какъ онъ есть, обуславливается выборомъ, который сдѣлалъ Богъ, между различными возможностями.

Такимъ образомъ, въ ученіи Лейбница соединяются всѣ нити древней и новой метафизики. При помощи созданныхъ механистической теоріей понятій онъ сформировалъ неясныя представленія философіи ренессанса въ систематическое цѣлое, въ которомъ идеи эллинизма объединились съ позваніями новѣйшаго изслѣдованія.

§ 32. Естественное право.

Философія права, созданная ренессансомъ, исходитъ, съ одной стороны, изъ стремленій гуманизма и, съ другой стороны, изъ потребности жизни этого времени. Вліяніе гуманизма сказывается не только въ заимствованіяхъ изъ древней литературы, но точно также и въ возрожденіи античнаго воззрѣнія на государство, равно какъ и въ преклоненіи передъ античной традиціей. Жизненные же потребности проходятъ передъ нами въ формѣ теоретическаго обобщенія тѣхъ интересовъ, которые возникли въ это время въ пріобрѣтшихъ самостоятельныя жизненные формы свѣтскихъ государственныхъ организаціяхъ.

1. Всѣ эти мотивы находятъ себѣ выраженіе прежде всего у Макіавелли. Въ его преклоненіи передъ римлянами выражается непосредственно національное чувство итальянца; изъ изученія древней исторіи онъ создалъ теорію новаго государства, по крайней мѣрѣ съ ея отрицательной стороны. Онъ требовалъ полной независимости государства отъ церкви и развилъ до его крайнихъ выводовъ государственное ученіе Данте. Роковымъ препятствіемъ въ созданію итальянскаго національнаго государства онъ признаетъ свѣтскую власть папы, и такимъ образомъ точно такъ же, какъ нѣкогда у Оккама и Марсилія Падуанскаго (ср. стр. 304), у него осуществляется свойственное всему новому мышленію обособленіе духовнаго и свѣтскаго элемента. Но у названныхъ номиналистовъ результатомъ этого было то, что государство признавалось не телеологически, а чисто натуралистически продуктомъ потребностей и интересовъ. Этимъ объясняется та прямолинейность, съ которой Макіавелли разработалъ теорію о пріобрѣтеніи и сохраненіи княжеской власти, трактуя политику исключительно съ точки зрѣнія борьбы интересовъ.

Отношеніе между государствами и церковью возбуждало въ XVI и XVII вѣкѣ особенный интересъ по той причинѣ, что оно пріобрѣтало все большее и большее значеніе въ борьбѣ вѣроиспо-

вѣданій. При этомъ происходила любопытная смѣна воззрѣній. Протестантскій взглядъ, измѣнившій первымъ долгомъ средневѣковую группировку духовенства и свѣтскихъ властей и обособившій свѣтскую жизнь, приводилъ къ признанію въ государствѣ божественнаго порядка. Реформатская философія права подъ руководствомъ Меланхтона ограничила право государства скорѣе правомъ невидимой церкви, чѣмъ притязаніями церкви видимой: для протестантской государственной церкви божественная миссія свѣтской власти представлялась весьма существеннымъ элементомъ. Гораздо въ меньшей степени чувствовала себя обязанной чѣмъ-либо государству католическая церковь, и хотя въ этомъ отношеніи ея воззрѣнія находились въ зависимости отъ томизма, тѣмъ не менѣе она допускала даже теоріи, въ родѣ созданныхъ Белларминомъ и Маріаной, въ которыхъ государство признавалось человѣческимъ дѣломъ или договоромъ. Ибо вмѣстѣ съ тѣмъ государство теряло высшій авторитетъ и до извѣстной степени свой метафизическій корень; оно казалось устранимымъ: человѣческая воля, создавшая его, могла снова его разрушить, и даже глава государства утрачивалъ абсолютную неприкосновенность. Тогда какъ протестантамъ государство представлялось непосредственнымъ божественнымъ установленіемъ, по воззрѣнію католиковъ оно нуждалось, какъ дѣло рукъ человѣческихъ, въ санкціи церкви и теряло значеніе, разъ церковь отсутствовала, сохраняя его за собой лишь въ томъ случаѣ, если оно предоставляло себя въ распоряженіе церкви. Такимъ образомъ, Кампанелла училъ, что испанская монархія имѣетъ своимъ назначеніемъ предоставить сокровища всѣхъ частей міра въ распоряженіе церкви для борьбы съ еретиками.

2. Но эти воззрѣнія философіи права надолго уступили мѣсто религіозному индифферентизму, который получилъ преобладаніе въ теоретической наукѣ, и такъ какъ государство признавалось по существу земнымъ установленіемъ, отношеніе человѣка къ Богу устранялось изъ круга его дѣятельности. Философія требовала вообще для гражданина права, которое она присваивала самой себѣ, — права индивидуальнаго, свободнаго отношенія къ религіознымъ организаціямъ эпохи; она сдѣлалась вмѣстѣ съ тѣмъ защитницей вѣротерпимости. Она учила, что государство не должно касаться религіознаго мнѣнія индивидуума; право гражданина не зависитъ отъ его принадлежности къ тому или другому вѣроисповѣданію—это требованіе было необходимымъ результатомъ страстной религіозной борьбы XVI и XVII столѣтій. Въ этомъ были согласны какъ представители невѣрующаго равнодушія, такъ и положительнаго религіознаго убѣжденія,

которымъ приходилось бороться съ исповѣдующимъ другую вѣру государствомъ.

Уже Макіавелли высказывался противъ единовластія римской церкви, но въ безусловной формѣ принципъ толерантности былъ установленъ Томасомъ Морусомъ. Обитатели счастливаго острова принадлежать къ разнообразѣйшимъ вѣроисповѣданіямъ, мирно уживающимся другъ съ другомъ, причемъ различію религіозныхъ взглядовъ не приписывается никакого политическаго значенія. Они сговорились даже относительно общаго культа, который каждая партія толкуетъ по своему и дополняетъ особыми формами поклоненія. Точно такъ же и Жанъ Боденъ въ своемъ *Septaplomeres* приводитъ высокообразованныхъ представителей не только христіанскихъ вѣроисповѣданій, но точно также іудейства, магометанства и язычества къ удовлетворяющей всѣхъ ихъ формѣ богопочитанія. Въ болѣе абстрактной формѣ Гуго Гроцій совершенно обособилъ въ остроумныхъ разграниченіяхъ, которыя онъ дѣлаетъ въ принципахъ философской науки права, право божественное и право человѣческое; первое онъ сводитъ къ откровенію, послѣднее — къ разуму, но при этомъ онъ требуетъ столь же рѣзкаго, какъ и полнаго, обособленія обѣихъ сферъ жизни.

Но классическимъ выраженіемъ движенія въ пользу вѣротерпимости является теологическо-политическій трактатъ Спинозы, который схватилъ этотъ вопросъ въ самомъ его корнѣ. Пользуясь многими мыслями и примѣрами старой, находившейся подъ вліяніемъ аверроизма, еврейской литературы, онъ доказываетъ въ этомъ сочиненіи, что религія и въ особенности религіозные памятники не имѣли ни задачи, ни цѣли возвѣщать теоретическія и истины, что сущность религіи состоитъ не въ признаніи отдѣльныхъ догматовъ, а въ образѣ мыслей и въ вытекающихъ изъ него стремленіяхъ и поступкахъ. А отсюда неопровержимо слѣдуетъ, что государство совершенно не имѣетъ ни причины, ни права заботиться о признаніи гражданами какихъ-либо особыхъ догматическихъ ученій, что, оно, — наоборотъ, должно противиться имѣющимъ въ его распоряженіи средствами всякому стѣсненію совѣсти, исходящему отъ той или другой религіозной организаціи. Мистически-глубокая религіозность Спинозы совершенно чужда признанію догматической власти церкви и вѣрѣ въ религіозную традицію. Онъ устанавливаетъ принципъ, что религіозныя книги по своему теоретическому содержанию должны быть объясняемы исторически, какъ и всѣ литературныя произведенія, т.-е. съ точки зрѣнія интеллектуальнаго развитія ихъ авторовъ, и что эта историческая критика отнимаетъ у теоретическихъ разсужденій обязательное и нормальное значеніе для послѣдующаго времени.

3. Къ политическимъ и церковнымъ вопросамъ присоединились вопросы социальныя. Никто не далъ имъ такой краснорѣчивой разработки, какъ Томасъ Морусъ (Муръ). Первая книга „Утопія“, дающая захватывающую характеристику массовой нужды, приводитъ къ заключенію, что общество поступило бы гораздо лучше, еслибы вмѣсто того, чтобы съ драконовской справедливостью наказывать за нарушеніе своихъ законовъ, оно позаботилось устранить источники преступленія. Авторъ доказываетъ, что въ преступленіи индивидуума большая часть вины приходится на долю несовершенныхъ установленій. Такимъ установленіемъ является, обусловленное употребленіемъ денегъ, неравномѣрное распределеніе имуществъ, которое служитъ поводомъ ко всѣмъ заблужденіямъ страсти, зависти и ненависти. Идеальная картина, которую, въ противоположность къ существующему строю, набрасываетъ на островъ „Утопія“ Муръ, въ своихъ главныхъ чертахъ походить на идеальное государство Платона. Это гуманистическое воспроизведеніе отличается отъ своего прообраза характеристическимъ для новѣйшаго социализма уничтоженіемъ сословныхъ различій, казавшихся античному мыслителю необходимыми въ виду фактическаго различія интеллектуальной и нравственной природы индивидуумовъ. Муръ исходитъ — и эта исходная точка сохраняетъ свое значеніе и въ будущемъ — изъ мысли юридическаго равенства всѣхъ гражданъ; основывавшіяся на отреченіи отъ естественныхъ стремленій въ сферѣ индивидуальныхъ интересовъ, формы жизненнаго сообщества, которыхъ требовалъ Платонъ отъ господствующихъ классовъ, Морусъ превратилъ въ равноправность всѣхъ гражданъ. У Платона отъ обладанія собственностью должны были отказаться лишь привилегированные, для того, чтобы посвятить себя всецѣло общему благу; у Моруса же отчужденіе собственности представляется желательной въ качествѣ вѣрнѣйшаго средства къ уничтоженію имущественнаго неравенства и обуславливается равноправностью всѣхъ по отношенію къ общему владѣнію. Но при этомъ англійскій канцлеръ настолько еще придерживается идеальнаго образца античнаго философа, что онъ все это уравненіе матеріальныхъ интересовъ признаетъ необходимою основой, для того, чтобы сдѣлать возможнымъ предоставленіе всѣмъ гражданамъ пользованія идеальными благами общества, науки и искусства. Онъ думалъ, что шестичасовой рабочей день всѣхъ членовъ общества будетъ достаточенъ для удовлетворенія всѣхъ внѣшнихъ потребностей; остальное же время должно быть предоставлено каждому для болѣе благородныхъ занятій. Вмѣстѣ съ этимъ изъ платоновскаго проекта вырастаетъ у Моруса программа всѣхъ высшихъ формъ современнаго социализма.

Но дух ренессанса былъ проникнуть еще болѣе жизненными интересами. Опьяненный обаяніемъ открытій, ослѣпленный цѣлымъ рядомъ изобрѣтеній, ренессансъ попытался преобразовать все внѣшнее, направленное къ созданію естественныхъ жизненныхъ условій, устройство человѣческаго общества, сообразно съ своими новыми идеями; онъ рисовалъ себѣ идеаль человѣческой жизни, которая разовьется при помощи полной и систематической утилизаціи научныхъ познаній и доставляемаго наукой господства надъ природой. Казалось, что всѣ соціальныя бѣдствія исчезнутъ, если подъемъ научной культуры устранить изъ человѣческаго общества всѣ заботы и всю нужду, которыя угнетаютъ его теперь. Если въсколькихъ изобрѣтеній, въ родѣ компаса, книгопечатанія и огнестрѣльнаго пороха, говоритъ Бэконъ, оказалось достаточно, чтобы придать человѣческой жизни новое движеніе, большіе размѣры, болѣе могучее развитіе, какихъ же переворотовъ слѣдуетъ ожидать въ томъ случаѣ, если изобрѣтательная дѣятельность превратится въ правильное искусство? Такимъ образомъ соціальная проблема ведетъ къ идеѣ улучшенія матеріальнаго состоянія общества.

Въ „Новой Атлантидѣ“ Бэкона изображаются счастливые островитяне, которые, оставаясь въ тщательно охраняемой неизвѣстности, въ тоже время, путемъ искусныхъ мѣропріятій, слѣдятъ за культурными успѣхами другихъ народовъ и при помощи систематическаго изслѣдованія, изученія и систематическихъ открытій достигаютъ господства надъ природой, господства, примѣняемаго ими для практическихъ цѣлей человѣческой жизни. Тутъ разсказывается въ фантастическомъ повѣствованіи о всякаго рода возможныхъ и невозможныхъ открытіяхъ¹⁾; вся дѣятельность „Соломоноваго дома“ направлена къ улучшенію матеріальнаго благосостоянія общества, тогда какъ характеристика государственныхъ отношеній у Бэкона поверхностна и безцвѣтна.

Напротивъ того, въ „Солнечномъ государствѣ“ Кампанеллы, въ которомъ сильно чувствуется вліяніе „Утопіи“ Моруса, мы находимъ полную, педантически изображенную въ мельчайшихъ подробностяхъ, картину соціалистическаго государ-

¹⁾ Здѣсь, наряду съ микроскопомъ и телескопомъ, фигурируютъ точно также микрофонъ и телефонъ. Въ книгѣ повѣствуется объ изумительныхъ взрывчатыхъ веществахъ, летательныхъ машинахъ, всякаго рода механическихъ приспособленіяхъ, утилизирующихъ силу воздуха и воды, и даже о нѣсколькихъ видахъ *regretum mobile!* Но особенное значеніе авторъ придаетъ тому, что при помощи улучшенной культуры растений и улучшеннаго животноводства, важныхъ химическихъ открытій, банъ и леченія воздухомъ болѣзни будутъ изгнаны и человѣческая жизнь станетъ продолжительнѣе; въ интересахъ медицины авторъ вводитъ и эксперименты надъ животными.

ства будущаго, которое не останавливается даже передъ крайними насиліями надъ свободой индивидуальной жизни. Начиная съ математически правильнаго плана резиденціи вплоть до распредѣленія труда и досуга, избранія профессіи, спариванія и устанавливаемаго на основаніи астрологическихъ соображеній момента оплодотворенія, здѣсь все происходитъ по государственному распоряженію, имѣющему въ виду благо всего общества, и многочисленная, тщательно разработанная (съ примѣсю метафизическихъ мотивовъ) ¹⁾ бюрократическая система построена на градаціи знанія. Чѣмъ болѣе знаній у человѣка, тѣмъ болѣшую власть онъ долженъ имѣть въ государствѣ, чтобы при помощи своего знанія направлять и улучшать естественное теченіе явленій. Но это улучшение у Кампанеллы имѣетъ своимъ объектомъ внѣшнюю культуру. По его мнѣнію, достаточно въ среднемъ даже четырехъ часовъ повседневнаго труда, чтобы обезпечить благосостояніе общества, на которое всѣ имѣютъ опять-таки одинаковое право.

При всей фантастичности и причудливости этого идеала въ „Солнечномъ государствѣ“ Кампанеллы въ большей степени, чѣмъ въ Утопіи Мура, получаетъ развитіе мысль, что государство должно быть дѣломъ человѣческаго познанія и средствомъ къ устраненію соціальныхъ золъ. Оба они, подобно Платону, вовсе не считаютъ своихъ проектовъ фантастическими, они вѣрятъ въ возможность осуществить „наилучшее государственное устройство“ при помощи разумаго размышленія объ естественномъ порядкѣ соціальныхъ отношеній. Конечно, они встрѣтили и многихъ противниковъ. Уже Кардацъ принципиально отвергалъ утопіи и вмѣстѣ съ тѣмъ давалъ наукѣ совѣтъ стремиться къ пониманію необходимости, съ которою развиваются дѣйствительныя историческія государства въ ихъ специальныхъ особенностяхъ изъ характера, жизненныхъ условій и судьбъ народовъ; онъ желаетъ, чтобы на нихъ смотрѣли какъ на естественные продукты, подобныя организмамъ, и къ ихъ состояніямъ онъ считаетъ возможнымъ примѣнить медицинскія категоріи здоровья и болѣзни. Въ большемъ масштабѣ и безъ увлеченій пифагорейской астрологіей, отъ которой не могъ отдѣлаться математикъ Карданъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, съ могучей конструктивной фантазіей стремился понять разнообразіе исторической дѣйствительности въ государственной жизни практической государственной дѣятель Боденъ.

Однако тенденція времени была направлена главнымъ обра-

¹⁾ Высшему правителю—солнцу или метафизику—которой долженъ воплощать въ себѣ въ себѣ все знаніе, подчиняются три князя, дѣятельность которыхъ соотвѣтствуетъ тремъ прималитетами бытіи: силѣ, мудрости и любви и т. д.

зомъ къ созданію обусловленнаго равномѣрно для всѣхъ временъ самую природой и познаваемаго однимъ только разумомъ права: не даромъ философъ, подобный Альберику Гентилису, пытался, посредствомъ дѣтски неловкихъ аналогій, свести принципы частнаго права къ физическимъ законамъ. Болѣе плодотворная и надежная точка зрѣнія установилась только тогда, когда вмѣсто общей „природы“ исходной точкой явилась человѣческая природа. Эту реформу произвелъ Гуго Гроцій. Подобно Томасу Аквинскому онъ нашелъ въ общительности основной принципъ естественнаго права и въ логической дедукціи — методъ его развитія. То, что разумъ познаетъ въ связи съ человѣческой природой и въ качествахъ ея слѣдствія, представляетъ собою неизмѣняемое никакими историческими судьбами *jus naturale*. Идея такого абсолютнаго права, существующаго исключительно благодаря разуму независимо отъ государственной власти и представляющаго ея конечную основу, возникла у Гроція по аналогіи международнаго права, которому было посвящено главнымъ образомъ его изслѣдованіе. Но, съ другой стороны, благодаря этому принципу частное право сдѣлалось основой и государственнаго права. Удовлетвореніе индивидуальныхъ интересовъ, охрана жизни и собственности представлялись существенною цѣлью правового строя. Въ формальномъ и методическомъ отношеніи эта философская система имѣла, напротивъ того, совершенно конструктивный характеръ; она должна была лишь формулировать логическіе выводы принципа общественности. Гоббсу *corpus politicus* представлялся машиной, которую можно конструировать изъ понятія ея цѣли при помощи чисто разсудочной работы, а философское ученіе о правѣ — вполне точно доказуемой наукой. Это, повидному, открывало поле для примѣненія геометрическаго метода, и Пуфендорфъ воспользовался имъ въ полномъ размѣрѣ, при чемъ, комбинируя Гроція и Гоббса, всю свою систему онъ развилъ синтетически изъ той идеи, что стремленіе къ самосохраненію индивидуума разумнымъ и успѣшнымъ образомъ можетъ проявиться только въ удовлетвореніи потребности въ общественности. Въ этой формѣ естественное право захватило, въ качествѣ идеала геометрической науки, и XVIII столѣтіе (Томазій, Вольфъ, даже Фихте и Шеллингъ) и пережило общій упадокъ картезіанскаго принципа.

5. Но по существу конечная основа общественной жизни и общественной организаціи была перенесена вмѣстѣ съ тѣмъ въ интересы индивидуумовъ: инстинкты отдѣльнаго человѣка доставили для государственной механики тотъ само собой разумѣющийся и простой моментъ, изъ котораго, по принципу Галилея, могли быть объяснены сложные продукты юридической жизни.

Вмѣстѣ съ тѣмъ ученіе о государствѣ вернулось къ эпикурейской теоріи общественнаго атомизма (ср. стр. 160 сл.), и синтетическимъ принципомъ, при помощи котораго объяснялось возникновеніе государства, явился общественный договоръ. Начиная съ Оккама и Марсилія и вплоть до Руссо, Канта и Фихте, эта теорія договора господствовала въ философскомъ государственномъ правѣ. Гроцій и Гоббсъ дали ей тщательную разработку. Къ государственному договору, при посредствѣ котораго индивидуумы объединяются въ общество, у нихъ примыкаетъ договоръ о господствѣ и подчиненіи, которымъ отдѣльные люди передаютъ свое право и свою власть государству. При этомъ обнаруживается, что въ эти общія рамки укладываются разнообразнѣйшіе политическіе взгляды. Тогда какъ Гроцій и Спиноза лучшей гарантіей удовлетворенія интересовъ гражданъ считали аристотелевско-республиканскую конституцію, Гоббсъ, исходя изъ тѣхъ же посылокъ, создалъ свою теорію чисто свѣтскаго абсолютизма, по которой государственная власть должна быть вручена одной личности, общая воля ненарушимо должна воплотиться въ индивидуальной волѣ правителя.

Съ теоріей договора находится въ тѣснѣйшей связи разработка понятія суверенитета. Источникомъ всякой государственной власти является, сообразно съ этимъ, воля народа, изъ которой возникъ договоръ о государствѣ и подчиненіи; истинный субъектъ суверенитета есть народъ. Между тѣмъ одни признаютъ этотъ договоръ и произведенное имъ перенесеніе власти и права отъ единичнаго лица къ государству окончательнымъ, другіе же считаютъ возможной его отмѣну. Такъ, Боденъ утверждаетъ, въ противоположность съ ученію о народномъ суверенитетѣ, что королевская власть вполне неограниченна и безусловна; онъ настаиваетъ на неприкосновенности правителя и противозаконности всякаго противодѣйствія ему. Но еще полнѣе суверенитетъ народа поглощается въ суверенитетъ монарха у Гоббса, который считаетъ волю правителя, совершенно въ смыслѣ формулы *L'état c'est moi*, исключительнымъ источникомъ права въ реальной государственной жизни. Въ противоположность къ нему и въ принципиальномъ смыслѣ гораздо послѣдовательнѣе „монархомахицескія теоріи“, главнымъ представителемъ которыхъ, на ряду съ Бухананомъ (1506 — 1582) и Ланге (1518 — 1581), является саксонецъ Альтусъ, доказываютъ, что договоръ о господствѣ самъ собою уничтожается, разъ государственная власть управляетъ не такъ, какъ слѣдуетъ, т.-е. не въ интересахъ и не по волѣ народа. Разъ одна сторона нарушаетъ договоръ, то онъ перестаетъ быть обязательнымъ и для другой стороны; въ этомъ случаѣ суверенитетъ возвращается къ своему первоначальному источнику. Человѣкъ создалъ государ-

ство съ извѣстными цѣлями и намѣреніями, и онъ отмѣняетъ государство, если оказывается, что цѣль его не достигнута. Такъ готовится уже въ эпоху возрожденія теорія революціи¹⁾.

Но свою особую окраску всѣ эти теоріи получаютъ благодаря вмѣшательству церковно-политическихъ соображеній, въ зависимости отъ того, признается-ли неограниченная власть главы государства въ его отношеніи къ вѣроисповѣданіямъ опасной или благодѣтельной. Радикальнѣйшую точку зрѣнія по отношенію къ реальной политикѣ занимаетъ, благодаря своему религіозному индифферентизму, Гоббсъ: религія въ его глазахъ представляется частнымъ мнѣніемъ, и государственное значеніе имѣетъ только та, которую исповѣдуетъ суверень. Никакая другая религія и никакое другое вѣроисповѣданіе не могутъ быть терпимы въ общественной жизни. Гоббсъ далъ философскую теорію исторической формулы *Cuius regio illius religio*, и Спиноза примѣнулъ къ нему. Онъ выступилъ защитникомъ идеи свободы и противникомъ всякаго насилія надъ совѣстью, но религія представлялась ему лишь познаниемъ и убѣжденіемъ; въ общественныхъ же проявленіяхъ религіозности, въ церкви и богослуженіи, въ интересахъ порядка и мира, должно имѣть значеніе только постановленіе начальства. Въ болѣе положительномъ смыслѣ высказалась въ пользу церковнаго суверенитета королевской власти протестантская философія права, хотя въ лицѣ Альтуса она тоже отстаиваетъ суверенитетъ народа по отношенію къ иновѣрному правителю. Тотъ же мотивъ получилъ рѣшающее значеніе и въ воззрѣніяхъ іезуитовъ, допускавшихъ устраненіе и даже убійство главы государства (ср. выше).

6. Обоснованіе теоріи договора у Гоббса имѣетъ болѣе общій характеръ. Если общественная и государственная жизнь объясняется „человѣческой природой“, то основной чертой послѣдней англійскій философъ считаетъ инстинктъ самосохраненія или эгоизмъ, простой само собою разумѣющійся принципъ всей дѣятельности воли. При этомъ материалистическая и сенсуалистическая аналогія (ср. § 31) вели къ признанію, что этотъ инстинктъ самосохраненія, по своей первоначальной сущности, направленъ лишь къ сохраненію и улучшенію чувственнаго существованія индивидуума. Всѣ другіе объекты воли представлялись лишь средствами къ достиженію этой высшей цѣли. Сообразно съ этимъ принципомъ, для человѣка, какъ естественнаго существа, не могло быть никакой нормы оцѣнки

¹⁾ Спеціальное приложеніе этихъ принциповъ къ политическимъ условіямъ 17-го вѣка и праву тогдашней „революціи“ сдѣлалъ поэтъ Джонъ Милтонъ (*Defensio pro populo anglicana* 1651) и Сидней (*Discourses on Government* 1683),

поступковъ, кромѣ пользы или вреда, выгоды или невыгоды: разграниченіе добра и зла, справедливости и несправедливости становится, благодаря этому, возможнымъ только съ соціальной точки зрѣнія, причѣмъ масштабомъ служить не индивидуальнѣй, а общій интересъ. Такимъ образомъ, эгоизмъ сдѣлался принципомъ всей практической философіи. Ибо, если инстинктъ самосохраненія индивидуума долженъ ограничиваться и исправляться закономъ государства, то это государство само признавалось наиболѣе совершеннымъ и утонченнымъ изъ всѣхъ тѣхъ мѣропріятій, которыя служатъ для удовлетворенія и гарантіи эгоистическихъ цѣлей. Естественное состояніе, въ которомъ первоначально эгоизмъ одного является противоположностью эгоизма другого, есть борьба всѣхъ противъ всѣхъ; для избѣжанія этой борьбы при помощи договора создано государство, въ цѣляхъ обоюдной гарантіи самосохраненія. Потребность въ общественности не первоначальна: она возникаетъ необходимымъ образомъ лишь въ качествѣ наиболѣе дѣйствительнаго и вѣрнаго средства къ удовлетворенію эгоизма.

Это ученіе принялъ и Спиноза, придавъ ему, посредствомъ включенія его въ свою метафизику, болѣе идеальное значеніе. *Suum esse conservare* для него тоже квинтъ-эссенція и основной мотивъ всякой воли. Но такъ какъ всякій конечный модусъ принадлежитъ въ одинаковой мѣрѣ къ обоимъ атрибутамъ, то инстинктъ самосохраненія имѣетъ своимъ объектомъ въ такой же степени сознательную дѣятельность, т.-е. знаніе человѣка, какъ и примѣненіе этого знанія въ матеріальномъ мірѣ, т.-е. его силу. Это, комментируемое въ смыслѣ бэконовской тождественности знанія и силы, индивидуальное стремленіе представляетъ для Спинозы, по принципу, что право каждаго равно его силѣ, причину возникновенія эмпирической государственной жизни. При этомъ онъ въ главныхъ чертахъ слѣдуетъ Гоббсу и только въ воззрѣніи на наиболѣе цѣлесообразную форму государственнаго устройства, какъ было уже замѣчено выше, отступаетъ отъ него. Но это переплетеніе понятій является и у Спинозы исходнымъ пунктомъ мистически-религіознаго ученія о добродѣтеляхъ. Ибо такъ какъ истинное бытіе каждой конечной вещи есть Божество, то единственное совершенное удовлетвореніе инстинкта самосохраненія слѣдуетъ искать въ любви къ Богу. Что Мальбраншъ, высказывавшійся столь неблагопріятно объ „атеистѣ-евреѣ“, училъ въ сущности то же самое,—говорилось уже выше (§ 31, 4).

7. Живую оппозицію теорія Гоббса—*selfish system*, какъ говорили позднѣе—встрѣтила у его компатріотовъ. Сведеніе всѣхъ проявленій дѣятельности воли къ инстинкту самосохраненія вызы-

вало одновременно нравственную оппозицію и теоретическія противорѣчія психологическаго наблюденія. Борьба съ Гоббсомъ была начата первоначально неоплатонической школой Кэмбрѣджа, главными литературными представителями которой являются Ральфъ Кэдвортъ и Генри Моръ. Въ этой борьбѣ, какъ уже и въ древности, нашла себѣ выраженіе противоположность $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ и $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Право и нравственность, по воззрѣнію Гоббса, возникали изъ общественнаго установленія; въ глазахъ же его противниковъ это были первоначальныя и непосредственно достовѣрныя требованія природы. Обѣ стороны противопоставляли теологическо-догматическому обоснованію практической философіи естественный законъ, *lex naturalis*. Но для Гоббса естественный законъ былъ непосредственнымъ выводомъ разумаго эгоизма, а для платониковъ онъ представлялся непосредственной, прирожденной человѣческому духу, достовѣрностью.

Въ томъ же смыслѣ возражалъ Гоббсу Кумберлендъ. Онъ признавалъ общественность человѣка столь же первоначальной, какъ и его эгоизмъ: „благожелательныя“, альтруистическія наклонности, реальность которыхъ несомнѣнна, являются у него непосредственно самостоятельными объектами самовоспріятія: „потребность“ въ общественности не есть утонченный продуктъ мудраго самолюбія, а, какъ это признавалъ Гуго Гроцій, первоначальный, основной признакъ человѣческой природы. Если эгоизмъ стремится къ личному благу, то альтруистическіе мотивы ведутъ къ общему благу, безъ котораго невозможно и благо индивидуальное. Это сочетаніе эгоизма и альтруизма, которое Гоббсъ относилъ къ человѣческой мудрости, въ глазахъ Кумберленда является опредѣленіемъ Бога, велѣнія котораго признаются, поэтому, руководящимъ принципомъ въ слѣдованіи благожелательнымъ наклонностямъ.

Параллель къ естественной морали разума, которая, такимъ образомъ, отстаивалась, съ одной стороны, противъ ортодоксальности, съ другой стороны противъ сенсуализма, представляетъ естественная религія разума, которая была установлена Гербертомъ Чербюрійскимъ въ противоположность къ обоимъ этимъ воззрѣніямъ. Религія тоже не должна исходить ни изъ историческаго откровенія, ни изъ человѣческихъ установленій: она составляетъ прирожденную собственность человѣческаго духа. *Consensus gentium* (единомысліе народовъ) доказываетъ, какъ аргументируетъ вслѣдъ за древними стойками Гербертъ, что вѣра въ божество есть необходимая составная часть человѣческихъ представлений, — требованіе разума; въ качествѣ истиннаго содержанія религіи, въ противоположность религіознымъ догматамъ, можетъ имѣть значеніе только то, что соотвѣтствуетъ требованіямъ разума.

Такимъ образомъ въ возбужденномъ Гоббсомъ, чрезвычайно горячемъ обсужденіи вопросы практической философіи постепенно переходятъ въ психологическую область. Въ чемъ слѣдуетъ искать—такъ гласить проблема—происхождение права, морали и религіи? Это подготавливаетъ насъ къ пониманію философіи просвѣщенія.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.

ФИЛОСОФІЯ ПРОСВѢЩЕНІЯ.

Кромѣ литературы, приведенной на стр. 322, важны слѣдующія сочиненія:

Leslie Stephen, History of English thought in the 18-th century 1876.

J. Mackintosh, On the progress of ethical philosophy during the 17-th and 18-th centuries. 1872.

Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au 18-ème siècle 1858—64.

E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1873.

Ср. также Н. Hettner. Litteraturgeschichte des 18. Jahrh. 3 т. (Есть русскій переводъ).

Естественный ритмъ интеллектуальной эволюціи заключался въ томъ, что въ новой, равно какъ и въ древней философіи, вслѣдъ за первымъ космологическо-метафизическимъ періодомъ наступила эпоха съ преобладающимъ антропологическимъ направлениемъ, а затѣмъ вновь пробудившееся, чисто теоретическое направление должно было уступить мѣсто практическому пониманію философіи, какъ міровой мудрости. Въ самомъ дѣлѣ, въ философіи просвѣщенія повторяются всѣ черты греческой софистики съ большей идейной зрѣлостью, съ большимъ разнообразіемъ, съ углубленнымъ содержаніемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и съ большею яркостью противоположностей; хронологически этотъ періодъ совпадаетъ приблизительно съ XVIII столѣтіемъ. На мѣсто Афинъ мы видимъ теперь цѣлый рядъ центровъ духовнаго движенія европейскихъ культурныхъ народовъ; научная традиція считаетъ за собою столько же тысячелѣтій, какъ тогда вѣковъ. Но все направление, объекты, точки зрѣнія и результаты философскаго изслѣдованія этихъ двухъ, столь далекихъ другъ отъ друга и столь различныхъ по своему культурному содержанію, періодовъ, обнаруживаютъ поучительное сродство. Въ обоихъ случаяхъ мы видимъ одинаковое возвращеніе къ субъекту челоуѣку, скептическое и уста-

лое пренебреженіе метафизическими тонкостями, одинаковое предпочтеніе къ изслѣдованію человѣческой душевной жизни, тоже изученіе возможностей и границъ научнаго познанія и ту же страстность въ обсужденіи проблемъ общественной жизни; не менѣе характерно, наконецъ, для обѣихъ эпохъ распространеніе философіи въ широкихъ слояхъ общества и сліяніе научнаго и литературнаго движенія.

Но основой просвѣтительнаго движенія XVII вѣка послужило въ общемъ то свѣтское воззрѣніе на жизнь, которое было выработано искусствомъ, государствомъ и естествознаніемъ ренессанса. Эти вѣянія получили первоначально свою метафизическую формулировку въ XVII вѣкѣ. Но теперь снова возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ въ рамкахъ новаго міровоззрѣнія человѣкъ долженъ смотрѣть на свою собственную сущность и свое собственное положеніе? И передъ этимъ вопросомъ интересъ къ разграниченію метафизическихъ понятій, въ которыхъ выразилось это міровоззрѣніе, отступалъ все болѣе и болѣе на задній планъ. Теперь довольствовались общими метафизическими контурами, чтобы тѣмъ внимательнѣе заняться вопросами человѣческой жизни, и ученія просвѣщенія, представители котораго столь сильно полемизируютъ съ спекулятивной философійей, всѣ исходятъ въ сущности изъ метафизики „здраваго человѣческаго разсудка“, поднявшаго въ концѣ концовъ столь энергично свой голосъ и выставившаго въ видѣ само собою разумѣвшея истины то, что явилось результатомъ работы предшествующихъ столѣтій.

Зачатки просвѣтительной философіи слѣдуетъ искать въ Англіи, гдѣ по наступленіи политическаго успокоенія, послѣдовавшаго за революціонной эпохой, могучій подъемъ литературной жизни обусловилъ оживленіе интереса къ философіи. Изъ Англіи эта просвѣтительная литература распространилась во Францію; но здѣсь социальная и политическая дѣйствительность настолько была противоположна идеалу, что не только изложеніе этихъ идей здѣсь пріобрѣтаетъ болѣе страстный и энергичный характеръ, но и сами идеи получаютъ болѣе рѣзкую форму, и ихъ отрицательная энергія сильнѣе направляется противъ существующаго государства и церкви. Отсюда, а вслѣдъ затѣмъ непосредственно и изъ Англіи, переняла просвѣтительныя идеи Германія, которая была подготовлена къ нимъ съ теоретической стороны уже и самостоятельно, и здѣсь просвѣтительныя идеи получаютъ законченность, очищаются и облагораживаются благодаря вліянію нѣмецкой поэзіи, развитіемъ которой завершился ренессансъ классическаго гуманизма.

Вождемъ англійскаго просвѣщенія является Джонъ Локкъ, давшій общимъ принципамъ картезіанскаго міровоззрѣнія популяр-

ную форму эмпирико-психологического трактата. Тогда какъ метафизическая тенденція этого міросозерцанія нашла себѣ только одного идеалистическаго послѣдователя въ лицѣ Беркли, антропологическо-генетическая точка зрѣнія быстро и побѣдоносно примѣняется ко всѣмъ проблемамъ философіи. При этомъ рѣшающее значеніе приобретаетъ противоположность между сенсуалистической ассоціационистской психологіей и нативистскими теоріями различнаго происхожденія. Она сохраняетъ господствующую роль въ послѣдующемъ движеніи нравственной философіи и въ находящейся въ связи съ нею разработкѣ деизма и естественной религіи; наиболѣе рельефное выраженіе эта противоположность нашла себѣ въ теоріи познанія, въ которой послѣдовательнѣйшій и глубочайшій изъ англійскихъ мыслителей, Давидъ Юмъ, преобразовалъ эмпиризмъ въ позитивизмъ, вызвавъ этимъ оппозицію шотландской школы.

Пионеромъ французскаго просвѣщенія является Пьеръ Бэйль, „Dictionnaire“ котораго направилъ воззрѣнія образованнаго общества къ религіозному скептицизму; съ этой же стороны была восприята въ Парижѣ и англійская литература. Вольтеръ былъ не только великимъ писателемъ, давшимъ краснорѣчивѣйшее выраженіе этому вѣянію, но въ то же время энергичнѣйшимъ образомъ отстаивалъ и положительныя стремленія просвѣщенія. Но съ значительно большей энергіей развитіе направилось въ отрицательную сторону. Въ коллективномъ трудѣ энциклопедистовъ шагъ за шагомъ совершался переворотъ отъ эмпиризма къ сенсуализму, отъ натурализма къ матеріализму, отъ деизма къ атеизму, отъ энтузіастической къ эгоистической морали. Этому просвѣщенію разсудка, которое мы встрѣчаемъ во всемъ его объемѣ въ позитивизмѣ Кондильяка, Руссо противопоставилъ съ стихійной силой философію чувства и привелъ вмѣстѣ съ тѣмъ интеллектуальное развитіе къ революціи.

Германія была вовлечена въ просвѣтительное движеніе уже философіей Лейбница и тѣмъ академическимъ услѣхомъ, котораго достигъ Вольфъ ея переработкой; но при отсутствіи общественныхъ интересовъ здѣсь получила преобладаніе тенденція къ индивидуальному развитію. Въ цѣляхъ этого развитія идеи „философскаго вѣка“ были переработаны какъ въ психологической и гносеологической, такъ и въ нравственной, политической и религіозной сферѣ; однако принципиально новыхъ результатовъ это движеніе не имѣло; мы встрѣчаемъ здѣсь лишь сухой раціонализмъ, характеризующій самонадѣянную популярную философію берлинской академіи. Свѣжую струю и высшія точки зрѣнія внесло въ эту философію только поэтическое движеніе и его великіе представители Лессингъ и Гердеръ. Это предостерегло нѣмецкую

философію XVIII вѣка отъ увлеченія теоретическо-скептическимъ саморазложениемъ англійской философіи, равно какъ и отъ практическо-политической разбросанности французской: благодаря соприкосновенію съ великой, полной идейнаго содержанія, литературой подготовлялась новая великая эпоха философіи.

Джонъ Локкъ род. въ 1632 г. въ Врингтонѣ близъ Бристоля, получилъ образованіе въ Оксфордѣ. Обстоятельства его жизни привели его въ тѣсную связь съ лордомъ Шэфтсбюри, съ которымъ онъ дѣлилъ превратности судьбы. Въ 1688 г. онъ вернулся изъ голландскаго изгнанія вмѣстѣ съ Вильгельмомъ Оранскимъ на родину и занималъ при новомъ правительствѣ, которое онъ не разъ поддерживалъ въ своихъ публицистическихъ произведеніяхъ, нѣсколько высшихъ государственныхъ должностей; онъ умеръ въ сельскомъ уединеніи въ 1704 г. Его философское произведеніе озаглавлено *Essay concerning human understanding* (1690); рядомъ съ нимъ слѣдуетъ упомянуть *Some thoughts on education* (1693), *The reasonableness of Christianity* (1695) и изъ числа посмертныхъ изслѣдованій *The conduct of understanding*. Ср. Fox Bourne, *The life of John Locke* (London 1876). Th. Fowler, John L. (1880).

Джорджъ Бэркинъ род. въ Киллернѣ (Ирландія) въ 1685 г., участвовалъ въ качествѣ священника въкоторое время въ миссіонерскихъ и колонизаторскихъ предпріятіяхъ въ Сѣв. Америкѣ, въ 1734 г. сдѣлался епископомъ Клойнскимъ и ум. въ 1753 г. Вслѣдъ за его *Theorie of vision* (1709), въ 1710 г. явилось его *Treatise on the principles of human knowledge* и затѣмъ *Three dialogues between Hylas and Philonous* и *Alciphron or the minute philosopher*; Его сочиненія изд. Fraser, 4 тома, London 1871; послѣдній далъ также хорошій обзоръ ученія Локка (1881). Ср. Collyns Simon, *Universal immaterialism* (1862).

Ассоціаціонистская психологія нашла себѣ главныхъ представителей въ лицѣ Петера Броуна (ум. епископомъ Коркскимъ въ 1735 г.; *The procedure, extent and limits of human understanding* 1719), Давида Гэртли (1704—1757; *De motu sensus et idearum generatione*, 1746; *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, 1749), Эдуарда Зирча, псевд. Авраама Тьюкера (1705—1774; *Light of nature* 7 томовъ, 1768—77); Иосифа Пристли (1733—1804; *Hartley's Theorie of human mind on the principles of association of ideas* 1775; *Disquisitions relating to matter and spirit*, 1777), Джона Горна Тука (1736—1812; *Ещея птеробента or the diversions of parley*, 1798; ср. Stephen, *Memoires of J. M. Tooke* 1813), Эразма Дарвина (1731—1802, *Zoonomia of the laws of organic life*, 1794 сл.) и, наконецъ, Томаса Броуна (1778—1820; *Inquiry into the relation of cause and effect*, 1804—ср. Br. Schönlanck, *Hartley und Priestley als Begründer des Associationismus* (Halle 1882) L. Ferri, *Sulla dottrina psicologica dell'associazione, saggio storico e critico* (1878).

Изъ противниковъ этого ученія, склонявшихся къ старо-платоновскому воззрѣнію, особенно извѣстенъ Ричардъ Прайсъ (1723—91), благодаря своему спору съ Пристли:

Priestley, *The Doctrine of philosophical necessity*, 1777; Price, *Letters on materialism and philosophical necessity*, 1778; Priestley, *Free discussions of the doctrines of materialism*, 1778.

Среди представителей англійской нравственной философіи первое мѣсто принадлежитъ Шэфтсбюри (Antony Ashley, Cooper 1671—1713), изслѣдованія котораго собраны подъ заглавіемъ *Characteristics of men, manners, opinions and times* (1711). Ср. G. v. Gizycky, *Die Philosophie Shaftesbury's* (1876). Вслѣдъ

за нимъ обособляются нѣсколько группъ: представителями интеллектуалистической группы являются Самуилъ Кларкъ (1675—1729; *A demonstration of the being and attributs of God*, 1705; *Philosophical inquiry, concerning human liberty*, 1715; ср. его корреспонденцію съ Лейбницемъ) и Уильямъ Уолластонъ (1659—1724; *The religion of nature delineated*, 1722); мораль чувства отстаиваетъ Фрэнсисъ Гэтчисонъ (1694—1747, *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, 1725; *A system of moral philosophy*, 1755; ср. Th. Fowler. *Shaftesbury and Hutcheson*, 1882); Генри Гомъ, псевд. лорда Кайюлеса (1696—1782; *Essays on the principles of morality and natural religion*, 1751; *Elements of criticism*, 1762), Эдмундъ Бёркъ (1730—1797; *Philosophical inquiry into the origin of our ideas of sublime and beautiful*, 1756), Адамъ Фергюсонъ (1724—1816; *Institutions of moral philosophy*, 1769) и въ известномъ смыслѣ также Адамъ Смитъ (1723—1790, *Theory of moral sentiment* (Теорія нравственныхъ чувствъ, пер. Бибикова) 1759; къ числу сторонниковъ принципа авторитета принадлежатъ Иос. Бутлеръ (1692—1752; *Sermons upon human nature*, 1726 и Уильямъ Шэли (1743—1805; *Principles of moral and political philosophy*, 1785). Этвку ассоціаціонистской психологіи разработалъ главнымъ образомъ Іеремія Бенѳамъ (1748—1832; *Introduction to the principles of moral and legislation*, 1789; *Traité de legislation civile et pénale*, составлено Э. Дюмономъ, 1801; *Deontology*, изд. I. Bowring, 1834; сочиненія изд. въ 11 том. Эдинбургъ 1843).—Своеобразное положеніе занимаетъ Берѳранъ де Мандевиллъ (1670—1733; *The fable of the bees or private vices made public benefits*, 1706, позднѣе съ пояснительными діалогами 1728; *Inquiry into the moral virtue*, 1732; *Free thoughts on religion, church, government*, 1720).

Съ этой нравственно-философской литературой совпадаетъ по большей части литература деизма, но по отношенію къ послѣднему сверхъ того слѣдуетъ отмѣтить: Джона Толанда (1670—1822; *Christianity not mysteries*, 1696. *Letters to Serena*, 1704; *Adeisidaemon* 1709; *Pantheisticon* 1710), Автопія Кодлинза (1676—1729; *A discourse of free thinking* 1713), Маттью Тиндала (1656—1733; *Christianity as old as the creation*, 1730), Томаса Чэбба (1679—1747; *A discourse concerning reason with regard to the religion*, 1730); Томаса Моргана (ум. въ 1743; *The moral philosopher*, 3 ч., London 1737); наконецъ, лорда Волинброка (1672—1751; сочиненія изд. Mollet въ 5 т. 1753; ср. Fr. v. Raumer, *Abhandl. der Berl. Akad.* 1840.—Ср. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus* (1841).

Величайшій философъ Англій, Давидъ Юмъ, род. въ 1711 г. въ Эдинбургѣ и тамъ же получилъ образованіе. Нѣкоторое время онъ былъ коммерсантомъ, а затѣмъ провель нѣсколько лѣтъ во Франціи, посвятить себя всецѣло научнымъ занятіямъ. Въ это время онъ написалъ гениальный *Treatise on human nature* (нап. въ 1739 г.). Неудача этой книги побудила его воспроизвести ее въ переработанномъ видѣ во второмъ томѣ встрѣтившихъ болѣе дружественный пріемъ *Essays moral political and literary*, на этотъ разъ подъ заглавіемъ *Inquiry concerning human understanding* (1748), присоединивъ *Inquiry concerning principles of moral* (1751) и *The natural history of religion* (1755). Въ бытность бібліотекаремъ юридическаго факультета въ Эдинбургѣ онъ написалъ свою „Исторію Англій“. Пріѣхавъ вслѣдъ за тѣмъ въ Парижъ, онъ встрѣтилъ тамъ чрезвычайно почетный пріемъ и познакомился между прочимъ съ Руссо. Послѣ этого онъ былъ нѣкоторое время помощникомъ государственнаго секретаря (товарищемъ министра) въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ и затѣмъ вернулся въ Эдинбургъ, гдѣ въ 1776 г. и умеръ. Послѣ его смерти вышли *Dialogues concerning natural religion* и мелкія изслѣдованія. Его сочиненія изданы Green'омъ и Grose'омъ въ 4 т. (Л. 1875). Автобіографію Юма издалъ его другъ Адамъ Смитъ (1777) Ср. J. H. Burton, *Life and correspondence of D. Hume* (Edinb. 1846—50); E. Feuerlein въ журналѣ „Der Ge-

danke“ (1863 сл.); E. Pfeiderer, Empirismus und Skepsis in D. H.'s Philosophie (1874); Th. Huxley, D. H. (1879); Fr. Jodl, Leben und Philosophie D. H.'s (1872); A. Meinong, Hume Studien (1877 и 82); G. v. Gizycki, Die Ethik D. H.'s (1878).

Основателем шотландской школы был Томас Ридъ (1710—1796, профессоръ въ Глазго; Inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1764. Essays on the powers of the human mind 1785 и 88. Полное собраніе изд. Hamilton 1827). Ея главнымъ университетскимъ и литературнымъ представителемъ, рядомъ съ Джемсомъ Освальдомъ (ум. въ 1793 г., Appeal to common-sense in behalf of religion 1766) и Джемсомъ Битти (ум. въ 1805 г., Essay on the nature and immutability of Truth, 1770), является Догадьдъ Стюартъ (1753—1828 профессоръ въ Эдинбургѣ; Elements of the philosophy of human mind 3 части, 1792—1827 и др. Изд. сочиненій сдѣлалъ Гамильтонъ, 10 том. Эдинбургъ 1854 сл.).

Пьеръ Бэйль, типъ скептическаго полигистора, род. въ 1647 г. въ Барла, въ теченіе своей жизни два раза мѣнялъ вѣроисповѣданіе, вслѣдъ затѣмъ былъ профессоромъ въ Седанѣ и Роттердамѣ и ум. въ 1706 г. Трудъ его жизни, имѣвшій большое вліяніе, представляетъ Dictionnaire historique et critique (1695 и 97). Ср. L. Feuerbach, P. Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten, 1833.

Изъ сочиненій Вольтера (Франсуа Аруэ le jeune, 1694—1778, главными событіями его литературной жизни являются бѣгство въ Лондонъ, пребываніе у маркизы дю Шалэ въ Сирэ, поѣздка къ Фридриху В. въ Потсдамъ, пребываніе въ Фернеѣ близъ Женевы), здѣсь главнымъ образомъ должны быть приняты во вниманіе: Lettres sur les Anglais (1784), Métaphysique de Newton (1740), Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde (1741), Examen important de Mylord Bolingbroke (1736), Candide ou sur l'optimisme (1757), Dictionnaire philosophique (1764), Le philosophe ignorant (1767), Réponse au système de la nature (1777), поэма Les systèmes etc. Ср. E. Bersot, La philosophie de Voltaire (1848). D. Strauss, V.; Дж. Морлей, Вольтеръ.

Болѣе скептически въ метафизическомъ отношеніи были настроены естествоиспытатели и математики въ родѣ Мопертюи (1698—1759; дѣятельность его связана съ берлинской академіей; Essai de philosophie morale, 1750; Essai de cosmologie, 1751; полемическія произведенія, имѣющія своимъ объектомъ споръ между ними и вольфианцами собрали S. König 1758) или д'Аламбера (Mélange de littérature, d'histoire et de philosophie 1752); въ болѣе натуралистическомъ духѣ писали другіе, какъ наур., Бюффонъ (1708—1788, Histoire naturelle générale et particulière, 1749 сл.) и Жанъ Батистъ Робинне (1735—1820, De la nature, 1761, Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être 1767).

Сенсуализмъ въ соединеніи съ матеріализмомъ мы встрѣчаемъ у Жюльена Оффрэ де Ламеттри (1709—1751; Histoire naturelle de l'âme, 1745; L'homme machine, 1748; L'art du jouir, 1751; Oeuvres, Berlin 1751; о немъ А. Ланге, Исторія матеріализма I, 326 сл.; Nérée Quepat, Lamettrie, Paris 1873; въ качествѣ чисто психологической теоріи сенсуализмъ фигурируетъ у Шарля Бонно (1720—1793; Essai de psychologie, 1755; Essai analytique sur les facultés de l'âme, 1759; Considérations sur les corps organisés, 1762; Contemplation de la nature, 1764; Palingénésies philosophiques 1769), съ позитивистскимъ отгѣнкомъ — у Этьена Бонно де Кондильяка (1715—1780, Essai sur l'origine de la connaissance humaine 1746; Traité des systèmes, 1749; Traité des sensations, 1754; Logique, 1780; Langue des calculs въ собраніи сочиненій, Paris 1798; ср. F. Réthoré, Condillac ou l'empirisme et le rationalisme 1864). Последними представителями этихъ теорій являются, съ одной стороны, Пьеръ Жанъ Жоржъ Кабанисъ (1757—1808; Les rapports du physique

et du moral de l'homme, 1802; Oeuvres, Paris 1821—25), съ другой стороны—Антуанъ Лун Клодъ Дестю де Траси (1754—1836; *Eléments d'idéologie* въ 4 частяхъ 1801—1815, вмѣстѣ 1826).—Ср. Fr. Pigavet, *Les idéologues* (1891).

Литературное выраженіе просвѣтительнаго движенія во Франціи образуетъ Энциклопедія (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 28 т., 1752—1772. Дополненіе и указатель 7 т. до 1780 г.). Вмѣстѣ съ д'Аламберомъ, написавшимъ введене, ея издателемъ и духовныхъ главой создаваемаго ея кружка, былъ Дени Дидро (1713—1784; *Pensées philosophiques*, 1746; *Pensees sur l'interprétation de la nature*, 1754; изъ посмертныхъ сочиненій слѣдуетъ упомянуть о *Promenade d'un sceptique*, *Entretien d'Alembert et de Diderot* и *Rêve d'Alembert*; слѣдуетъ назвать также *Essai de peinture*; *Oeuvres complètes*, Paris 1875, 20 т.; ср. K. Rosenkranz, *Diderot, sein Leben und seine Werke*, 1866, J. Morley, *D. anc the Encyclopaedists* 1878). Дальнѣйшіе сотрудники энциклопедіи были (кромя скоро отдѣлившихся Вольтера и Руссо) Тюрго (ст. *Existence*), Даубентон, Жюкуръ, Дюкло, Гриммъ, Гольбахъ и др. Изъ этого же кружка позднѣе вышла *Système de la nature* (подъ псевдонимомъ Мирабо, Mirabaud, 1770), главнымъ авторомъ которой былъ Дитрихъ Гольбахъ (1723—1789, родомъ изъ Пфальца: *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772; *Eléments de la morale universelle*, 1776 и т. д.). Вмѣстѣ съ нимъ работали Гриммъ (1723—1807, *Correspondance littéraire*, 1812), математикъ Лагранжъ, аббатъ Галлиани, Нажонъ и др. Заключительная глава въ „*Abrégé du code de la nature*“ принадлежитъ, быть можетъ, Дидро. Чрезвычайно популярное изложеніе написалъ Гельвецій „*Vrai sens du système de la nature*“ (1771). Онъ же (Claude Adrien Helvétius, 1715—1771) далъ въ своей популярной книгѣ *De l'esprit* (1758) наиболѣе яркое выраженіе ассоціационистской психологіи; ср. также его посмертное произведеніе *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772).

Теорію англійскаго конституціонализма ввелъ во Францію Монтескье (1689—1755; *Lettres persanes*, 1721; *De l'esprit des lois*, 1748). Соціальныя проблемы затронули т.-наз. фізіократы, Кенэ (*Tableau économique*, 1758), Тюрго (*Reflexions sur la formation et distribution des richesses* 1774; противникомъ его выступилъ Галлиани, *Dialogues sur le commerce des blés*) и др. и, съ другой стороны—коммунисты, въ родѣ Морелли (*Code de la nature* 1755) и Мабли, брата Кондильяка (*De la législation ou principes de la loi*, 1876).

Характернѣйшей фигурой французскаго просвѣщенія является Жанъ Жакъ Руссо (род. въ 1712 г. въ Женевѣ, послѣ полной приключеніями и напослѣдокъ омраченной сумасшествіемъ и малею преслѣдованія жизни, ум. въ 1778 г. въ Эрменонвилѣ. Его главными произведеніями, кромѣ имѣющей автобіографическій характеръ „*Исповѣди*“, являются: *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1773), *La nouvelle Héloïse* (1761), *Emile ou sur l'éducation* (1762), *Du contrat social* (1762). Ср. Fr. Brockhoff, *Rousseau, Sein Leben u. seine Werke* (1863 и 74); E. Feuerlein въ „*Der Gedanke*“ (1866); L. Moreau, *J. J. Rousseau et le siècle philosophique* (1870); J. Morley, *J. J. Rousseau* (London 1873); R. Fester, *R. und die deutsche Geschichtsphilosophie* (1890).

Философскую теорію революціи развиваютъ главнымъ образомъ Шарль Франсуа де Сень-Ламбертъ (1716—1803; *Principes des mœurs chez toutes les nations ou catéchisme universel*, 1798) Конст. Фр. Шассебефъ графъ де Вольней (1757—1820; *Les ruines*, 1791: *La loi naturelle ou les principes de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers ou catéchisme du citoyen français*, 1793) Мари Жанъ Ант. Ник. де Кондорсе (1743—1794; *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, 1795), Доминикъ Гара (1749—1833;

ср. Conte rendu des séances des écoles normales, II, 1—40). Ср. L. Ferraz, La philosophie et la revolution (1890).

Готтфрид Вильгельм Лейбницъ, основатель нѣмецкой философіи, род. въ 1646 г. въ Лейпцигѣ, учился тамъ же и въ Гейѣ, получилъ степень доктора въ Альторфѣ. Благодаря знакомству съ Вольфенбургомъ, онъ поступилъ на дипломатическую службу въ Курмайндѣ. Въ качествѣ дипломата Лейбницъ совершилъ, преслѣдуя собственные политическіе и научныя планы, путешествіе въ Парижъ и Лондонъ (причемъ въ Гагѣ онъ посѣтилъ Спинозу) и затѣмъ занялъ мѣсто придворнаго бібліотекаря и исторіографа при ганноверскомъ и брауншвейгскомъ дворѣ. Во всей своей дипломатической и публицистической дѣятельности онъ руководился нѣмецко-національнымъ чувствомъ и интересами конфессіональнаго мира. Позднѣе онъ жилъ при дворѣ первой прусской королевы Софін-Марін-Шарлотты, ганноверской принцессы, въ Шарлоттенбургѣ и Берлинѣ, гдѣ при немъ была основана академія. Затѣмъ долгое время онъ провелъ въ Вѣнѣ, куда онъ отправился съ цѣлью архивныхъ изслѣдованій. Здѣсь, какъ и въ Петербургѣ, Лейбницъ далъ первый толчекъ къ совершившемуся позднѣе основанію академіи. Онъ умеръ въ 1716 г. въ Ганноверѣ. Разносторонность и разсѣянность его жизни сказывается и въ томъ, что его научныя работы изложены по большей части въ формѣ отрывочныхъ набросковъ и въ невѣроятно обширной корреспонденціи. Лучшимъ изданіемъ его сочиненій является новѣйшее, сдѣланное Gerhardt'омъ, 7 т. (1875—1890). Метафизическія изслѣдованія Лейбница указаны выше (стр. 356 сл.). Для уясненія его вліянія на просвѣтительную философію, кромѣ корреспонденціи съ Бэйлемъ и Кларкомъ, имѣетъ значеніе главнымъ образомъ: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710) и изданныя только въ 1765 г. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Ср. G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr v. Leibniz (1842); E. Pfeleiderer, L. als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger (1870). Ст. Leibniz въ энциклопедіи Ersch'a и Gruber'a, принадлежащая В. Виндельбанду. L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der L'schen Philosophie (1844); E. Nourrisson, La philosophie de Leibniz (1860); L. Grote, L. und seine Zeit (1869); O. Caspari, L.'s Philosophie (1870); J. Th. Merz, Leibniz (London 1884).

Къ числу вліятельнѣйшихъ просвѣтителей въ Германіи принадлежалъ современникъ и соотечественникъ Лейбница Христіанъ Томазіусъ (1655—1728; *Einleitung zur Vernunftlehre, Ausführung der Vernunftlehre*, и то и другое въ 1691 г. *Einleitung zur Sittenlehre 1692, Ausführung der Sittenlehre 1696, Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta*, 1705; ср. A. Luden, Chr. Thomasius 1805).

Средоточіемъ научной жизни въ Германіи въ теченіе XVIII вѣка служили ученіе и школа Христіана Вольфа. Онъ род. въ 1679 г. въ Бреславлѣ, учился въ Гейѣ, былъ приватъ-доцентомъ въ Лейпцигѣ и профессоромъ въ Галле, пока не былъ оттуда изгнанъ, благодаря пронкамъ своихъ ортодоксальныхъ противниковъ. Вслѣдъ затѣмъ онъ сдѣлался профессоромъ въ Марбургѣ. Въ 1740 г. Фридрихъ В. въ почетнѣйшей формѣ пригласилъ его снова въ Галле, гдѣ онъ жилъ до своей смерти въ 1754 г. Онъ писалъ о философіи во всемъ ея объемѣ въ латинскихъ и нѣмецкихъ учебникахъ: послѣдніе носятъ одно и то же заглавіе: „*Vernünftige Gedanken*“ и трактуютъ о силахъ человѣческаго разсудка (1712), о Богѣ, о мірѣ, душѣ человѣка и всѣхъ вещахъ вообще (1719), о дѣятельности человѣка (1720); объ общественной жизни людей (1721), о вліяніи природы (1723), о предназначеніи естественныхъ вещей (1724), о частяхъ людей, животныхъ и растений (1725). Латинскія его произведенія слѣдующія: *Philosophia rationalis sive logica*, 1718.

Philosophia prima sive ontologia, 1728; Cosmologia, 1731; Psychologia empirica, 1732; rationalis, 1734; Theologia naturalis. 1736; Philosophia practica universalis, 1738; Ius naturae, 1740 и сл.; Ius gentium, 1749; Philosophia moralis, послѣ смерти автора въ 1786 г. Ср. К. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie (1736 и сл.) и W. v. Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an (Halle 1799).

Среди вольфианцевъ слѣдуетъ назвать: Г. Бильфингера (1693—1750, Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo etc., 1725); М. Кнупена (ум. въ 1751 г.; Systema causarum efficientium, 1746, ср. В. Erdmann, М. Knutzen u. seine Zeit, 1876) I. Готтшеда (1700—1766; Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, 1734) и Алекс. Баумгартена (1714—1762; Metaphysica, 1739; Aesthetica, 1750—58).

Представителями геометрическаго метода являются М. Ганшъ (1683—1752; Ars inveniendi, 1727) и Г. Плузъ (1716—1790). Противники его—Пьеръ Круза (1663—1748, Logik 1712 и 1724; Lehre vom Schönen, 1712), Андреасъ Рюдигеръ (1671—1731; De sensu veri et falsi, 1709; Philosophia synthetica, 1707) и Хр. Крузиусъ (1712—1775; Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, 1745; Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss (1747). Эклектическое объединеніе обонхъ направленій мы встрѣчаемъ у I. Будде (1667—1729. Institutiones philosophiae eclecticicae 1705) и историковъ философіи I. I. Брукера и Д. Тидемана, равно какъ у I. Лоссея (Die physischen Ursachen des Wahren, 1775) и А. Платнера (1744—1818; Philosophische Aphorismen, 1776 и 82).

Самостоятельное значеніе имѣютъ I. Ламбертъ (род. въ 1728 г. въ Мюльгаузенѣ, ум. въ 1777 г. въ Берлинѣ; Kosmologische Briefe, 1761; Neues Organon; 1764; Architektonik, 1771) и Ник. Тетенсъ (1736—1805; Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 1776 и сл., ср. Fr. Harms, Ueber die Psychologie des N. Tetens, 1837. Оба находились въ литературномъ общеніи съ Кантомъ (ср. часть VI, гл. I), докритическія произведенія котораго относятся сюда же; сочиненія эти главнымъ образомъ слѣдующія: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755; Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755; Monadologia physica, 1756; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, 1762; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763; Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 1763; Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1764; Beobachtungen über das Gefühi des Schönen und Erhabenen, 1764; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770. Ср. R. Zimmermann, Lambert der Vorgänger Kant's, 1879.

Деизмъ нашелъ въ Германіи послѣдователей среди многочисленныхъ вольфианцевъ, работы которыхъ, отличаясь живостью и поучительностью, не даютъ однако же ничего принципиально новаго. Типическимъ выраженіемъ этого теченія является переводъ Библии, сдѣланный Лоренцомъ Шмидтомъ. На точку зрѣнія исторической критики Библии сталъ Соломонъ Землеръ (1725—1791). Крайніе выводы деистической критики мы встрѣчаемъ у Самуила Реймаруса (1699—1768; Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754; Betrachtung über die Triebe der Thiere, 1760; въ особенности Die Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 1767; отсюда Лессингъ извлекъ „Вольфенбюттельскіе Фрагменты“. Извлеченіе изъ этого сочиненія въ повѣйшее время изд. Дав. Штраусъ, 1862). Свободомыслящимъ послѣдователемъ Спинозы былъ I. Эдельманъ (1698—1767). Ср. К. Münkeberg, Reimarus und Edelmann (1867).

Созданное Шпенеромъ (1635—1705) и популяризированное съ организаторской энергіей Авг. Франке, родственное мистицизму, пізестетическое движеніе имѣло въ эту эпоху лишь косвенное вліяніе на философію; еще большее разстояніе отдѣляетъ послѣднюю отъ мистическихъ сектантовъ, въ родѣ Готтфрида Арнольда (1666—1714) и Конрада Диппеля (1673—1734).

Эмпирическая психологія имѣла въ Германіи въ XVIII вѣкѣ многочисленныхъ сторонниковъ, издававшихъ объемистыя сборники, учебники и спеціальныя изслѣдованія. Къ числу этихъ послѣдователей принадлежатъ Казиміръ Ф. Крейцъ (1724—1770), І. Г. Крюгеръ (*Versuch einer experimentalen Seelenlehre*, 1756, І. Фр. Вейссъ (*De natura animi et potissimum cordis humani*, 1761), Фр. ф. Ирвингъ (*Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 1777 и сл.) и др. Сборникъ мѣстомъ для изслѣдованія по этой, пользовавшейся большой популярностью, наукѣ служилъ издававшійся Моридемъ (1785—1793) „*Magazin zur Erfahrungsseelenlehre*“. Дальнѣйшая литература приводится у К. Fortlage, *System der Psychologie*. I, 42 и сл.

Эмпирическо-психологическую теорію искусства мы находимъ у ученика Баумгартена Г. Фр. Мейера (1718—1777) и въ особенности у І. Георга Зулцера (1720—1779; *Theorie der angenehmen Empfindungen*, 1862; *Vermischte Schriften*, 1773 и сл.; *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771—74, эстетическій лексиконъ).

Изъ популярныхъ философовъ назовемъ Моисея Мендельсона (1729—1786; *Briefe über Empfindungen*, 1755; *Ueber die Evidenz der metaphysischen Eigenschaften*, 1764; *Phaedon*, 1767; *Morgenstunden*, 1785. Соч. изд. Brasch; 1881), книгопродавца Фр. Николаи (1733—1811), издававшего послѣдовательно *Bibliothek der schönen Wissenschaften*, *die Briefe die neueste deutsche Litteratur betreffend*, *Allgemeine deutsche Bibliothek* и *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*; далѣе І. Авг. Эбергарда (1738—1809), Іог. Бернг. Базедова (1723—1790), Томаса Абта (1738—1766), І. І. Энгеля (1741—1821), Хр. Мейнерса (1747—1810), Хр. Гарве (1742—1798).

Чрезвычайно интересна личность Фридриха В., „философа изъ Саксуніи“; о немъ сравни Э. Целлеръ, *Friedrich d. Grosse als Philosoph* (1886).

Изъ сочиненій Лессинга для исторіи философіи имѣютъ значеніе главнымъ образомъ Гамбургская драматургія, Воспитаніе человѣческаго рода, Вольфенбюттельскіе фрагменты и Теологическія полемическія статьи. Ср. R. Zimmermann, *Leibnitz und Lessing* (*Studien und Kritiken*, I, 126 и сл.), E. Zirngiebl, *Der Jacobi-mendelson'sche Streit über Lessing's Spinozismus* (1861). С. Hebler, *Lessing-Studien* (1862). W. Dilthey (*Preuss. Jahrb.* 1869).

Изъ произведеній Гердера къ этому времени принадлежатъ: *Ueber den Ursprung der Sprache*, 1772; *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1774; *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1778; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 1784 и сл.; *Gott, Gespräche über Spinoz'a System*, 1787; *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793 и сл. (Объ его позднѣйшей философско-литературной дѣятельности ср. ниже часть VI, гл. 2). Ср. R. Naun, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken* (1877—85). E. Melzer, *H. als Geschichtsphilosoph* (1872). M. Kroneberg, *H.'s Philosophie* (1889).

Ср. также J. Witte, *die Philosophie unserer Dichterheroen* (1880).

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКІЕ ВОПРОСЫ.

„Предметъ истинной науки человѣка есть человѣкъ“. (The proper study of mankind is man). Эти слова Попа могутъ быть примѣнены ко всей философіи просвѣщенія не только въ томъ практическомъ смыслѣ, что цѣлью всякаго научнаго изслѣдованія она считаетъ счастье человѣка, но имѣютъ и теоретическое значеніе, поскольку эта философія пытается обосновать познаніе на наблюденіи практическихъ процессовъ душевной жизни. Съ тѣхъ поръ, какъ Локкъ установилъ въ принципѣ, что прежде чѣмъ приниматься за какія-либо метафизическія разсужденія и споры, необходимо рѣшить, на сколько хватаетъ человѣческаго познанія,— а это возможно опять-таки только при помощи точнаго указанія источниковъ, изъ которыхъ оно вытекаетъ, и процесса развитія, въ которомъ оно вырабатывается—съ этихъ поръ теорія познанія становится главнымъ объектомъ философскаго интереса; но вмѣстѣ съ тѣмъ ея рѣшающимъ и конечнымъ источникомъ признается эмпирическая психологія. Значеніе человѣческихъ представленій опредѣняется сообразно съ тѣмъ, какъ они возникаютъ. Такимъ образомъ, эмпирическое ученіе о душѣ со всѣми употребительными въ немъ молчаливыми предпосылками, становится основой всего философскаго міросозерцанія, любимой наукой этой эпохи и вмѣстѣ съ тѣмъ посредницей между наукой и общей литературой. Какъ въ послѣдней, въ особенности у англичанъ и нѣмцевъ, преобладающее значеніе получило изображеніе душевныхъ состояній и самоанализъ, точно такъ же и философія должна была нарисовать лишь образъ человѣка и его созвательной дѣятельности. Основывались общества для „наблюденія человѣка“, въ пространствѣ „магазинахъ“ накоплялись всякаго рода диллетантскіе отчеты о замѣчательныхъ наблюденіяхъ, а правительство французской республики въ своей оффиціальной педагогической системѣ замѣнило „философію“ болѣе благозвучнымъ терминомъ: „анализъ человѣческаго пониманія“.

Такимъ образомъ, въ числѣ теоретическихъ вопросовъ просвѣтительной философіи вопросъ о происхожденіи, развитіи и гносеологическомъ значеніи человѣческихъ представленій игралъ первенствующую роль. Вопросъ этотъ съ самаго начала обсуждался съ точки зрѣнія популярной метафизики, наивнаго реализма. Съ одной стороны, на лицо былъ міръ вещей, тѣль, чего-то неизвѣстнаго, и, съ другой стороны — духъ, который долженъ познать этотъ міръ вещей. Какимъ образомъ провикаютъ въ духъ представленія, воспроизводящія въ немъ внѣшній міръ? Эта древнегреческая схема

проблемы познания получаетъ въ теоретической философіи XVIII вѣка безусловно господствующее значеніе и достигаетъ въ ней рельефнѣйшей формулировки. Именно въ этомъ отношеніи картезианская метафизика, съ ея дуализмомъ сознательныхъ и матеріальныхъ субстанцій, оказала рѣшающее вліяніе на всю эпоху просвѣщенія. Придавъ ей популярно-эмпирическую форму, Локкъ сдѣлался вождемъ поваго движенія. Методическія и метафизическія соображенія, которымъ значительные ученики Декарта придали крупное и характерное значеніе, теперь были переведены на языкъ эмпирической психологіи и сдѣлались, такимъ образомъ, общимъ достояніемъ.

При этомъ напелъ себѣ побѣдоносное выраженіе выработанный всею новою философіею и особенно распространившійся въ Англии (Гоббсъ) терминизмъ. Качественное обособленіе содержанія сознанія и формъ его отъ „внѣшняго міра“, къ которому они только и относились, шагъ за шагомъ, разрабатывалось дальше и глубже; крайніе выводы этого обособленія мы находимъ въ позитивизмѣ Юма. Научному разложенію, которое испытала метафизика, соответствовало популярно-практическое и притязательно-скромное отвращеніе къ утонченной разработкѣ понятій и безусловное признаніе истинъ здраваго человѣческаго разсудка.

Поскольку мы встрѣчаемъ въ просвѣтительной литературѣ интересъ къ метафизикѣ, онъ всегда связывается съ религіозными вопросами и съ тѣми стремленіями, которыя имѣютъ цѣлью превратить борьбу вѣроисповѣданій въ общее и раціональное соглашеніе. Въ деизмѣ, развившемся изъ англійскаго свободомыслящаго теченія и распространившемся изъ Англии по всей Европѣ, концентрируются положительныя воззрѣнія на міръ и жизнь, характеризующія просвѣтительную эпоху. Первоначально они развились изъ естественно-научной метафизики прошлаго вѣка. Вслѣдствіе этого изслѣдователи того времени относились съ особенно живымъ интересомъ къ проблемамъ телеологіи, но со временемъ они все болѣе и болѣе изъ метафизической области переходятъ въ область нравственную, изъ области теоріи—въ область практики.

§ 33. Врожденные идеи.

По отношенію къ вопросу о происхожденіи представленій просвѣтительной философіи пришлось считаться съ ярко выраженной противоположностью сенсуализма и раціонализма.

1. Представителемъ перваго, какъ въ теоретической области, такъ и въ практической, былъ Гоббсъ, считавшій человѣка, по-

сколькѣ послѣдній представляетъ объектъ научнаго познанія, безусловно чувственнымъ, связаннымъ ощущеніями и влеченіями плоти, существомъ: всѣ представленія, по его мнѣнію, имѣютъ свое происхожденіе въ дѣятельности чувствъ, и возникновеніе всѣхъ остальныхъ духовныхъ явленій онъ объясняетъ изъ тѣхъ же началъ, при помощи механизма ассоціаціи. Въ этихъ ученіяхъ не только ортодоксальные противники Гоббса увидѣли опасность для сверхчувственного челоѣка; тотъ же самый мотивъ вызвалъ и живую оппозицію неоплатониковъ. Особенно выдвинулся въ этомъ случаѣ Кэдвортъ: въ своемъ опроверженіи атеизма онъ имѣлъ въ виду въ значительной мѣрѣ и Гоббса, и по отношенію къ ученію, что всѣ челоѣческія представленія возникаютъ изъ воздѣйствія внѣшняго міра, онъ ссылается, главнымъ образомъ, на математическія понятія, съ которыми матеріальные явленія никогда не находятся въ точномъ соотвѣтствіи, а въ лучшемъ случаѣ только подобны имъ. По отношенію къ понятію Бога онъ пользуется, напротивъ того, чрезвычайно пространно аргументомъ *consensus gentium*, для того, чтобы показать, что это понятіе прирождено челоѣку. Точно такимъ же образомъ уже Гербертъ Чербюрійскій обосновалъ при помощи стоическо-цицероновскаго ученія о *communes notitiae* (общихъ представленіяхъ) всѣ главныя ученія естественной религіи и морали.

Въ нѣсколько иномъ смыслѣ ученіе о врожденныхъ идеяхъ было формулировано Декартомъ и его учениками. Здѣсь вопросъ о происхожденіи представленій имѣлъ второстепенное значеніе; хотя въ существенномъ мѣстѣ „Размышлений“ и этотъ вопросъ разрѣшался въ томъ смыслѣ, что врожденную идею Бога слѣдуетъ признавать знакомъ, который наложилъ Творецъ на свое созданіе, но въ общемъ великій метафизикъ придавалъ болѣе значенія тому, что критерій врожденности состоитъ въ непосредственной очевидности. Поэтому, онъ въ заключеніе распространилъ (почти устраняя первоначальное психологическое значеніе) обозначеніе врожденныхъ идей *ideae innatae* на все, что воспринимается ясно и отчетливо *lumine naturali*. Немедленное подтвержденіе было, впрочемъ, введено въ качествѣ признака врожденныхъ идей и Гербертомъ Чербюрійскимъ.

2. Полемическое отношеніе Локка къ ученику о врожденныхъ идеяхъ хотя и обуславливается гносеологическими соображеніями, но по существу касается лишь психогенетической теоріи. Вопросъ состоитъ первоначально только въ томъ, приноситъ ли душа при своемъ рожденіи уже готовые познанія? И на этотъ вопросъ Локкъ отвѣчаетъ отрицательно. Вслѣдствіе этого тезисъ: „въ душѣ нѣтъ никакихъ врожденныхъ принциповъ“, *No innate principles in the mind*, въ первой книгѣ опыта Локка направленъ не столько противъ Декарта, сколько противъ англійскихъ неоплатониковъ. Тезисъ этотъ

опровергаетъ прежде всего, при помощи ссылки на наблюдения надъ дѣтми и на данныя этнографіи, существованіе *consensus gentium*; Локкъ находитъ, что ни теоретическіе, ни практическіе принципы не пользуются всеобщей извѣстностью и всеобщимъ признаніемъ. Изъ числа этихъ принциповъ онъ не исключаетъ (въ противоположность Герберту) и представленіе о Богѣ, которое не только весьма различно у разныхъ людей, но у многихъ даже совершенно отсутствуетъ. Локкъ не признаетъ точно также встрѣчающагося у Генри Мора довода, что врожденныя идеи содержатся въ душѣ не дѣйствительно, не актуально, а *implicite*: это означало бы, что душа способна создавать и санкціонировать ихъ, — признакъ, который въ концѣ концовъ относится ко всѣмъ представленіямъ. Наконецъ, и немедленное подтвержденіе, характеризующее будто бы врожденныя идеи, по мнѣнію Локка, именно по отношенію къ наиболѣе общимъ абстрактнымъ истинамъ не имѣетъ мѣста, а въ тѣхъ случаяхъ, когда оно встрѣчается, оно покоится на уясненномъ уже ранѣе значеніи словъ и ихъ сочетаніи.

Такимъ образомъ, душа снова лишается всякой первоначальной собственности: она походитъ при рожденіи (ср. стр. 186) на неисписанный листокъ бумаги, *white paper void of all characters*. Чтобы доказать это положительно, Локкъ стремится показать, что всѣ наши „идеи“¹⁾ возникаютъ изъ опыта. При этомъ онъ различаетъ простыя и сложныя идеи, предпосылая, что послѣднія возникаютъ изъ первыхъ. Для простыхъ же идей онъ указываетъ два различныхъ источника: внѣшнее и внутреннее воспріятіе: *sensation* и *reflexion*. Подъ внѣшнимъ воспріятіемъ онъ понимаетъ представленія о матеріальномъ мірѣ, возникшія черезъ посредство плотскихъ чувствъ, подъ *reflexion*, внутреннимъ воспріятіемъ, напротивъ того, знаніе обусловливаемой ими дѣятельности души. Психогенетически оба вида воспріятія относятся другъ къ другу такъ, что *sensation* представляетъ поводъ и условіе для *reflexion*; матеріально же ихъ отношеніе таково, что все содержаніе представлений возникаетъ изъ внѣшняго воспріятія, тогда какъ внутреннее воспріятіе заключается въ сознаніи функцій, относящихся къ этому содержанію.

3. Но къ числу этихъ функцій принадлежатъ и всѣ тѣ, при помощи которыхъ совершается сочетаніе элементовъ сознанія въ сложныя представленія, т.-е. всѣ процессы мышленія. При этомъ Локкъ оставилъ отношеніе интеллектуальной дѣятельности къ своему непосредственно чувственному содержанію въ популярной не-

¹⁾ Терминъ „идея“ потерялъ свой платоновскій смыслъ уже въ позднѣйшей схоластикѣ, принявъ общее значеніе „представленія“.

опредѣленности, которая послужила въ послѣдующее время поводомъ къ разнообразнѣйшимъ переработкамъ его ученія. А именно, съ одной стороны, эта дѣятельность представляется „способностями“ (faculties) души, сознающей эти свои функціи въ рефлексіи (какъ, напр., и самая способность къ представленіямъ признается первоначальнымъ фактомъ рефлексіи, о которомъ каждый можетъ засвидѣтельствовать по собственному опыту); съ другой стороны, душа и въ этой дѣятельности, въ воспоминаніи, разграниченіи, сравненіи, объединеніи признается вполне пассивной и связанной содержаніемъ внѣшняго воспріятія. Поэтому, изъ ученія Локка могли развиваться разнообразнѣйшія воззрѣнія въ зависимости отъ различной степени самодѣятельности, которую приписывали въ сочетаніи представленій душѣ.

Особенный интересъ представляло при этомъ, благодаря возникшимъ еще въ средніе вѣка проблемамъ теоріи познанія и метафизики, развитіе абстрактныхъ представленій изъ данныхъ внѣшнихъ воспріятій. Какъ и большинство англійскихъ философовъ, Локкъ сталъ на точку зрѣнія номинализма, видѣвшаго въ общихъ понятіяхъ лишь продукты внутренней, интеллектуальной дѣятельности. При разъясненіи ихъ Локкъ воспользовался содѣйствіемъ „знаковъ“ и въ особенности языка. Благодаря своему болѣе или менѣе произвольному сочетанію, они даютъ возможность выдѣлить отдѣльныя части представленій изъ ихъ первоначальныхъ сочетаній и вмѣстѣ съ тѣмъ выясняютъ дальнѣйшія функціи, посредствомъ которыхъ изолированный и фиксированный матеріалъ сознанія приводится въ логическія соотношенія. Поэтому, въ глазахъ Локка, какъ нѣкогда въ глазахъ эникурейцевъ и затѣмъ терминистовъ, логика была тождественна съ ученіемъ о знакахъ, семіотикой. Вмѣстѣ съ тѣмъ, не смотря на сенсуалистическую основу, обусловливавшую въ ученіи Локка, какъ и у Оккама, все содержаніе представленій, открывалась арена для демонстрирующей науки понятій и для всѣхъ абстрактныхъ операцій познающаго духа. Все это въ философскомъ отношеніи было не ново, да и изложеніе Локка лишено всякой оригинальности и идейной глубины, но оно въ то же время ясно и просто, отличается изящной прозрачностью и удобопонятностью. Локкъ пренебрегаетъ школьными формами и ученой терминологіей, искусно обходитъ трудныя проблемы; потому то онъ сдѣлался въ исторіи философіи однимъ изъ наиболѣе популярныхъ и вліятельныхъ писателей.

4. Какъ ни сильно подчеркивалъ Локкъ (уже въ силу своего метафизическаго присоединенія къ Декарту, о чемъ ср. ниже § 34, 1) самостоятельность внутренняго воспріятія по отношенію къ внѣшнему, зависимость, въ которую онъ генетически и мате-

риально приводилъ внутреннія воспріятія къ внѣшнимъ, была столь сильна, что она оказалась рѣшающимъ моментомъ во всемъ его ученіи. Этотъ переходъ къ полному сенсуализму совершался различными путями.

Въ гносеологическо-метафизической разработкѣ номинализма къ крайнимъ выводамъ пришли англійскіе послѣдователи Локка. Беркли ¹⁾ не только объявилъ ученіе о реальности абстрактныхъ понятій удивительнѣйшей изъ всѣхъ ошибокъ метафизики, но и отрицалъ точно также—подобно крайнимъ номиналистамъ среднихъ вѣковъ—существованіе абстрактныхъ идей въ самомъ духѣ. Иллюзія, будто подобныя идеи существуютъ, возникаетъ благодаря обозначенію; въ дѣйствительности же подъ этимъ обозначеніемъ скрывается всегда чувственное представленіе или группа чувственныхъ представленій, послужившихъ поводомъ къ этому обозначенію. Всякая попытка мыслить абстрактное само по себѣ наталкивается на чувственное представленіе, которое является исключительнымъ содержаніемъ духовной дѣятельности. Ибо даже представленіе, воспроизводимое памятью, и частичныя представленія, которыя могутъ быть выдѣлены изъ нихъ, имѣютъ своимъ содержаніемъ исключительно первоначальныя чувственныя впечатлѣнія, такъ какъ идея можетъ воспроизводить лишь другую идею и ничего больше. Абстрактное понятіе является, слѣдовательно, школьной фикціей; въ дѣйствительности существуютъ лишь единичныя чувственныя представленія, нѣкоторыя изъ которыхъ, благодаря одинаковымъ обозначеніямъ, могутъ замѣнять и другія, имъ подобныя.

Давидъ Юмъ ассимилировалъ это ученіе во всемъ его объемѣ, и на основаніи его замѣнилъ локковское разграниченіе внѣшняго и внутренняго воспріятія, измѣнивъ терминологію, другой противоположностью,—противоположностью первообраза и воспроизведенія. Содержаніе сознанія можетъ быть или первоначальнымъ, или копией первоначальнаго, — впечатлѣніемъ (impression), или идеей. Идеи же суть, слѣдовательно, воспроизведенія впечатлѣній; нѣтъ ни одной идеи, которая возникла бы иначе, какъ путемъ воспроизведенія впечатлѣнія и которая имѣла бы своимъ содержаніемъ что либо другое, а не то, что оно заимствуетъ изъ впечатлѣнія. Поэтому, задачей философіи представлялось отысканіе

¹⁾ Развитіе этихъ логическихъ отношеній между фиксированными посредствомъ словесныхъ знаковъ представленіями у Локка получаетъ наименованіе *lumen naturale*. Декартъ понималъ подъ этимъ терминомъ какъ интуитивное, такъ и разсудочное познаніе, и противопоставлялъ всю эту естественную дѣятельность познанія откровенію. Локкъ, относящійся къ интуиціи съ терминистическимъ недовѣріемъ (ср. § 34, I), ограничиваетъ значеніе *light of nature* логическими операціями и сознаніемъ принциповъ, обусловленныхъ самою природою мыслительной способности.

даже и для наиболѣе абстрактныхъ понятій ихъ оригинала въ впечатлѣннн и соотвѣтственная оцѣнка познавательнаго значенія этихъ понятій. Правда, Юмъ понималъ подъ впечатлѣннми не только элементы внѣшняго воспріятія, но точно также и элементы внутренняго опыта. Это были, слѣдовательно (по терминологіи Локка), простыя идеи (*simple ideas*), возникшія изъ внѣшняго и внутренняго воспріятія; ихъ-то онъ и называетъ впечатлѣннми. Обширный кругозоръ великаго мыслителя предостерегъ его отъ ограниченнаго сенсуализма.

5. Другое, но приводящее къ аналогичному результату, преобразование совершилось благодаря вмѣшательству фізіологической психологіи. Локкъ считалъ зависимой отъ тѣлесной дѣятельности чувствъ только *sensation*, ея же переработку въ функціяхъ рефлексіи признавалъ продуктомъ душевной дѣятельности. И хотя онъ уклонился отъ разрѣшенія вопроса объ имматеріальной субстанціи, онъ тѣмъ не менѣе смотрѣлъ на интеллектуальную дѣятельность, какъ на нѣчто нематеріальное и независимое отъ тѣла. При неопредѣленности локковскихъ ученій, не удивительно, что впослѣдствіи фізическій организмъ получилъ значеніе не только источника простыхъ идей, но точно также и сочетанія ихъ. Но еще въ болѣеи степени этому превращенію содѣйствовало одностороннее приложеніе теорій Декарта и Спинозы.

Декартъ разсматривалъ всю душевную жизнь животнаго, какъ механической процессъ въ нервной системѣ, человеческую же душевную дѣятельность считалъ, напротивъ того, имматеріальной субстанціей, *res cogitans*. Чѣмъ болѣе склонялись теперь подъ влияніемъ Локка къ признанію чувственнаго происхожденія человеческихъ представленій, тѣмъ легче могъ возникнуть вопросъ, можно ли предполагать, что тѣ же самыя явленія, которыя у животнаго объясняются нервнымъ процессомъ, сводятся у человека къ активности имматеріальной душевной субстанціи? Съ другой стороны, въ томъ же самомъ направленіи оказывалъ влияние и параллелизмъ атрибутовъ въ ученіи Спинозы (ср. выше § 31, 9). Въ силу этого параллелизма, каждому процессу душевной жизни долженъ былъ соотвѣтствовать процессъ тѣлеснаго существованія, причемъ (въ смыслѣ самого Спинозы) ни одинъ изъ этихъ процессовъ не былъ причиною другого, ни одинъ изъ нихъ не былъ первоначальнымъ, и ни одинъ не представлялся произвольнымъ. Первоначально противники приняли это ученіе за матеріализмъ; они полагали, что Спиноза придерживается того мнѣнія, что основной процессъ происходитъ въ тѣлѣ, а процессъ душевный представляетъ лишь сопровождающее явленіе. Но и среди сторонниковъ этого ученія, въ особенности у врачей и естество-

испытателей (назовемъ вліятельнаго Бергава въ Лейденѣ), исходившихъ изъ давнихъ экспериментальной фізіологіи и много занимавшихся, по примѣру самого Декарта, рефлекторными движеніями, скоро распространилось воззрѣніе, наклонное къ матеріализму.

Интересно, что выводы этого сочетанія идей нашли себѣ литературное выраженіе впервые въ Германіи. Уже въ 1697 году одинъ врачъ по имени Панкратій Вольфъ, въ своихъ *Cogitationes medico-legales*, училъ, что мысли представляютъ собою механическую дѣятельность человѣческаго тѣла, въ особенности мозга, а въ 1713 году вышла анонимная „Переписка о сущности души“, въ которой, подъ прикрытіемъ благонамѣренныхъ опроверженій, формулировались въ смыслѣ антропологическаго матеріализма теоріи Бэкона, Декарта и Гоббса; между душевной жизнью животнаго и человѣка здѣсь допускается лишь различіе степени; представленія и акты воли признаются безусловно функціями раздражаемыхъ волоконъ мозга; упражненіе и воспитаніе объявляются средствами, при помощи которыхъ человѣкъ достигаетъ своего высшаго положенія и сохраняетъ его.

Съ болѣею предусмотрительностью шли впередъ англичане. По примѣру Локка, разработавшаго бэконовскую программу, они приступили къ изученію внутренняго механизма душевной дѣятельности и развитія высшихъ состояній изъ элементарныхъ функцій, съ точки зрѣнія чисто психологической законосообразности: такъ сдѣлалъ Петеръ Броунъ въ теоріи познанія, другіе—по отношенію къ волевымъ актамъ. Точно такимъ же образомъ предпринялъ свои изслѣдованія Давидъ Гэртли; онъ ввелъ для обозначенія происходящихъ сочетаній элементовъ и взаимодействій (уже раньше употреблявшееся) выраженіе ассоціація. Онъ смотрѣлъ на эти процессы, которые онъ изслѣдовалъ съ тщательностью естествоиспытателя, исключительно какъ на процессы душевные и отстаивалъ ихъ полную несравнимость съ матеріальными процессами даже въ наиболѣе утонченныхъ формахъ матеріальнаго движенія. Однако и онъ былъ врачомъ, и связь душевной жизни съ теченіемъ фізіологическихъ процессовъ представлялась ему столь ясной, что онъ сдѣлалъ непрерывное соотвѣтствіе обоихъ и взаимозависимость психическихъ функцій и нервныхъ раздраженій, называвшихся въ то время „вибраціями“, главнымъ объектомъ своей ассоціанистской психологіи. При этомъ онъ удержалъ качественное различіе между обоими рядами параллельныхъ явленій, а метафизическій вопросъ о лежащей въ ихъ основѣ субстанціи онъ оставилъ неразрѣшеннымъ. Но по отношенію къ причинности онъ незамѣтно пришелъ къ матеріалистическому воззрѣнію, признавъ механизмъ нервныхъ функцій первичнымъ

явленіемъ, а механизмъ душевной дѣятельности—производнымъ. Простымъ раздраженіямъ нервовъ соотѣтствуютъ простыя ощущенія или влеченія, сложнымъ—сложныя. Конечно, эта научная теорія вовлекла его въ тяжелыя противорѣчія съ его искренней вѣрой, и его „Observations“ обнаруживаютъ, какъ серьезно и какъ безуспѣшно онъ пытался соединить ту и другую. То же самое слѣдуетъ сказать о Пристлеѣ, сдѣлавшемъ материализму даже и еще одну уступку; уступка эта заключается въ томъ, что онъ вполне устранилъ разнородность душевнаго и тѣлеснаго процесса и хотѣлъ замѣнить психологію нервною фізіологіею, но потому же совершенно оставилъ точку зрѣнія внутренняго опыта, которую отстаивали шотландцы; съ этимъ воззрѣніемъ онъ стремился соединить телеологическій деизмъ, горячимъ защитникомъ котораго онъ является.

Въ наиболѣе рѣзкой формѣ антропологической матеріализмъ былъ разработанъ французомъ Ламеттри. Убѣдившись посредствомъ врачебныхъ наблюденій надъ самимъ собой и надъ другими въ полной зависимости души отъ тѣла, онъ изучилъ—слѣдуя указаніямъ Бергава—механизмъ жизни у животныхъ и людей, и воззрѣнія Декарта на механизмъ животной жизни онъ призналъ вполне вѣрными и для жизни человѣческой. То обстоятельство, что между ними существуетъ лишь различіе въ степени, не допускаетъ и для человѣческой душевной дѣятельности никакого другого объясненія, кромѣ того, что она есть механическая функція мозга. Поэтому попытка метафизики приписать „духу“ собственную субстанціальность по отношенію къ матеріи представляется ему произвольною. Понятіе матеріи, какъ мертваго тѣла, которое нуждается въ духѣ, какъ въ движущемъ принципѣ—произвольная и ложная абстракція. Опытъ показываетъ, что матерія обладаетъ способностью къ движенію и живетъ. Это, говоритъ Ламеттри, доказала именно механика Декарта, и потому ея необходимое слѣдствіе—материализмъ. А что вся душевная жизнь состоитъ изъ функцій тѣла, видно изъ того, что въ ней нѣтъ ни одной составной части, которая не возникла бы изъ раздраженія какого-либо чувства. Еслибы—пишетъ Ламеттри, желая обосновать свой опирающийся на ученія Локка сенсуализмъ—мы представили себѣ, какъ это предложилъ отецъ церкви Арнобій, человѣка, со дня своего рожденія исключеннаго отъ всякаго общенія съ равными себѣ и ограничивающагося наблюденіемъ немногихъ чувствъ, то въ немъ мы не могли бы найти никакихъ другихъ представленій, кромѣ тѣхъ, которыя дали ему именно эти чувства.

6. Менѣе значительными въ принципиальномъ смыслѣ, но тѣмъ болѣе популярными въ литературномъ отношеніи, были остальные

переработки, которая нашло себѣ ученіе Локка во Франціи. Уже Вольтеръ, популяризовавшій его въ своихъ *Lettres sur les anglais* (письмахъ объ англичанахъ) среди своихъ земляковъ, далъ ему рѣшительно сенсуалистическій оттѣнокъ и обнаружилъ даже — хотя и съ скептическими оговорками — наклонность признать, что Творецъ одарилъ тѣлесное „я“ и способностью мыслить. Этотъ скептическій сенсуализмъ получилъ господствующее значеніе въ литературѣ французскаго просвѣщенія. Къ нему присоединился Кондильякъ, первоначально лишь излагавшій и отстаивавшій противъ другихъ системъ ученіе Локка: это онъ сдѣлалъ въ своемъ, имѣвшемъ большое вліяніе, *Traité des sensations*. Чѣмъ бы ни была душа, содержаніе ея сознательной дѣятельности возникаетъ исключительно изъ чувственнаго воспріятія. Кондильякъ развиваетъ эту теорію ассоціационистской психологіи на примѣрѣ статуи, которая, будучи одарена лишь способностью къ ощущенію, получаетъ одно за другимъ раздраженія различныхъ чувствъ и вслѣдствіе этого постепенно развиваетъ интеллектуальную жизнь, подобную человѣческой. При этомъ основное положеніе автора заключается въ томъ, что простое сосуществованіе различныхъ ощущеній само собою ведетъ въ сознаніи къ возникновенію чувства соотношенія и взаимной зависимости между ними. Сообразно съ этимъ принципомъ изображается, какъ развертывается изъ воспріятія все разнообразіе душевной дѣятельности: благодаря различіямъ въ интенсивности и въ повтореніи ощущеній, возникаютъ вниманіе, воспроизводящее припоминаніе, разграниченіе, сравненіе, сужденіе, умозаключеніе, иллюзія и предчувствіе будущаго, наконецъ, при помощи знаковъ, и въ особенности языка — абстракція и комбинатія общихъ предложеній. Но воспріятіе, на ряду съ ощущеніемъ, содержитъ въ себѣ еще моментъ удовольствія или неудовольствія, и отсюда развивается въ процессѣ движенія представленій влеченіе, любовь и ненависть, надежда, страхъ и, наконецъ, путемъ этихъ метаморфозъ практическаго сознанія — нравственная воля. Такъ вырастаютъ на почвѣ чувственности познаніе и нравственность.

Это систематическое ученіе имѣло большой успѣхъ. Стремленіе къ созданію системы, затихшее въ метафизической области (ср. § 34, 7), съ тѣмъ большей энергіей сосредоточилось именно въ сферѣ „анализа человѣческаго духа“, и подобно тому, какъ самъ Кондильякъ, включилъ въ изображеніе процесса развитія не мало тонкихъ наблюденій, точно такъ же цѣлый рядъ его послѣдователей, посредствомъ мелкихъ измѣненій и перестановокъ фазъ развитія, измѣненія номенклатуры и болѣе или менѣе цѣнныхъ дополненій оказали вліяніе на завершеніе этого зданія. Революціонное правительство признало философіей исключительно изученіе эмпири-

ческаго развитія пониманія, и Дестю-де-Траси далъ позднѣ этой отрасли знанія наименованіе „идеологіи“. Этимъ объясняется, что въ началѣ нынѣшняго вѣка философовъ называли во Франціи по большей части идеологами.

7. Относительно сущности души, въ которой должны были совершаться всѣ эти трансформаціи ощущенія (sentir), значительная часть идеологовъ осталась на точкѣ зрѣнія позитивистской осторожности Кондильяка; другіе отъ проблематическаго матеріализма Вольтера перешли къ категорическому матеріализму Ламеттри—сначала подчеркивая, по примѣру Гэртли, полную зависимость сочетанія идей отъ движенія нервовъ, а затѣмъ признавъ матеріальность душевной дѣятельности. Всего яснѣе это развитіе можно видѣть на примѣрѣ Дидро. Его исходными пунктами были Шэфгсбюри и Локкъ, но сенсуалистическая черта становилась въ издателѣ энциклопедіи все сильнѣе; онъ заинтересовался гипотезами гилозоизма (ср. ниже § 34, 9) и, въ концѣ концовъ, принялъ участіе въ составленіи *Systeme de la nature*. Послѣдняя въ рамкахъ своей метафизики изображала душевную дѣятельность чловѣка, въ качествѣ тонкихъ невидимыхъ движеній нервовъ, и трактовала генетическій процессъ душевныхъ функцій точно такъ же, какъ Ламеттри. Среди послѣдующихъ фізіологовъ выдается, въ этомъ отношеніи, новизной фізіологической точки зрѣнія Кабанисъ; онъ пользуется данными естествознанія, поскольку состояніе нервовъ, къ которому сводится душевное состояніе чловѣка (le moral), онъ объясняетъ уже не механическими движеніями, а химическими измѣненіями. Актъ представленія есть секретъ мозга, подобно тому, какъ другіе органы выдѣляютъ другіе секреты.

Въ противоположность къ этому, другое направленіе фізіологіи придерживалось Локковского принципа, что хотя все содержаніе представленій возникаетъ изъ чувствъ, но въ функціяхъ, направленныхъ къ сочетанію ихъ, проявляется индивидуальность души. Вождемъ этого направленія является Бонне. Онъ тоже пользуется предложенной Ламеттри, со ссылкой на Арнобія, схемой, но онъ въ то же время прошелъ слишкомъ хорошую школу естествознанія, чтобы забывать, что ощущеніе никогда не можетъ быть поглощено элементами движенія, что его отношеніе къ психическимъ состояніямъ имѣетъ синтетическій, а не аналитическій характеръ. Поэтому въ механизмѣ нервной системы онъ видитъ лишь случайную причину самостоятельной реакціи души, субстанціальность которой ему представляется доказанной единствомъ сознанія. Съ этимъ взглядомъ онъ соединяетъ цѣлый рядъ фантастическихъ гипотезъ. Религіозныя представленія имѣютъ своимъ результатомъ допущеніе имматеріальной субстанціи души. Но сен-

сенсуализмъ допускаетъ дѣятельность этой субстанціи только въ соединеніи съ тѣломъ. Поэтому, для объясненія безсмертія и непрерывной дѣятельности души, Бонне прибѣгаетъ къ гипотезѣ эфирнаго тѣла, которое неразрывно связано съ душой и которое создаетъ себѣ въ этомъ мірѣ болѣе грубый, матеріальный организмъ.

Это соединеніе сенсуализма съ признаніемъ самостоятельной субстанціальности души и ея способности къ реагированію перешло и къ соотечественнику Бонне, Руссо, который, исходя изъ этого воззрѣнія, оспаривалъ психологическія теоріи энциклопедистовъ. Онъ нашель, что субстанціальность души, единство ея функцій, проявляется въ чувствѣ (*sentiment*), и эту первоначальную непосредственность ея сущности онъ противопоставилъ холодному и безстрастному механизму идей, низводящему ее къ безусловной зависимости отъ вѣшняго міра. Чувство индивидуальности вооружало его противъ ученія, что въ сознаніи человѣка накапливается, объединяется и обособляется лишь случайно сгруппированная масса посторонняго содержанія, по отношенію къ которому сознаніе представляется какъ бы индифферентной ареной. Онъ хотѣлъ показать, что духовная жизнь не только происходитъ въ насъ, но что мы сами оказываемся дѣятельно-опредѣляющими ее личностями. Это убѣжденіе привело Руссо въ отрицательное отношеніе къ разсудочному просвѣщенію, выраженіемъ котораго явился сенсуализмъ Кондильяка и энциклопедистовъ, признававшій внутреннюю жизнь человѣка не болѣе, какъ механическимъ продуктомъ возбужденныхъ извиѣ элементовъ чувства: психологическому атоизму Руссо противопоставляетъ принципъ монадологіи.

Точно такимъ же образомъ и, конечно, не безъ вліянія Руссо поднялъ голосъ противъ завоевавшего себѣ господство ученія Кондильяка Сепъ-Мартенъ; онъ покинулъ даже свое мистическое единеніе, чтобы протестовать въ засѣданіяхъ *Écoles normales* противъ поверхностности сенсуализма. Идеологи, говоритъ онъ, много разсуждаютъ о человѣческой душѣ, но вмѣсто того, чтобы наблюдать душу, они стараются „составить“ ее (*composer*).

8. Психологическими противниками сенсуализма во всѣхъ его формахъ явились шотландскіе философы. Общей почвой, на которой развился этотъ контрастъ, послужилъ психологизмъ. Ибо Ридъ и его ученики также считаютъ задачей философіи изслѣдованіе человѣка и его интеллектуальныхъ способностей; они даже еще энергичнѣе и еще съ большей односторонностью, чѣмъ различныя школы ихъ противниковъ, выдвинули методическій принципъ, что вся философія должна быть эмпирической психологіей. Но ихъ воззрѣніе на душевную дѣятельность человѣка и ея развитіе діаметрально противоположно ученію сенсуалистовъ. Послѣдніе

считаютъ первоначальнымъ содержаніемъ душевной дѣятельности простое, первые — сложное; сенсуалисты признаютъ первоначальными отдѣльными представленія, чувственное, единичное, а шотландскіе философы приписываютъ первенство сужденіямъ, внутреннимъ элементамъ, общему. Ридъ признаетъ, что идеализмъ Беркли и скептицизмъ Юма представляютъ столь же корректныя приложенія локковского принципа, какъ и матеріализмъ Гэртли, но онъ думаетъ, что именно нелѣпость этихъ выводовъ опровергаетъ и самый принципъ.

Въ противоположность къ этому Ридъ желаетъ примѣнить баконовскій методъ индукціи къ фактамъ внутренняго воспріятія, чтобы посредствомъ анализа ихъ достигъ первоначальныхъ истинъ, данныхъ аргіогі вмѣстѣ съ сущностью человѣческой души и являющихся основными принципами ея дѣятельности. Такимъ образомъ, безо всякой помощи фізіологіи, должна быть создана, въ качествѣ особаго естествознанія внутренняго опыта, основная психологическая наука. При разрѣшеніи этой задачи самъ Ридъ и вслѣдъ за нимъ въ особенности Догальдъ Стюартъ обнаружили большую осторожность въ пониманіи внутреннихъ процессовъ, содержаніе которыхъ они подвергли тонкому анализу: въ ихъ про-
странныхъ изслѣдованіяхъ можно найти цѣлый рядъ цѣнныхъ наблюденій надъ генетическими процессами душевной жизни. И тѣмъ не менѣе ихъ ученія не имѣли ни идейной плодотворности, ни энергичной доказательности. Ибо они смѣшиваютъ постоянно вопросъ объ общемъ содержаніи душевныхъ функцій съ вопросомъ о генетической послѣдовательности ихъ. И такъ какъ у этой философіи нѣтъ никакого другого принципа, кромѣ психологической эмпириі, то все, что можетъ быть такимъ образомъ найдено въ качествѣ реального содержанія душевной дѣятельности, она признаетъ безо всякой критики само собою разумѣющейся истиной. Совокупность всѣхъ этихъ принциповъ получаетъ обозначеніе *common sense*, здраваго человѣческаго разсудка, и въ качествѣ такового должна служить руководящей нитью всего философскаго познанія.

9. Въ пѣмецкой просвѣтительной философіи эти направленія смѣшиваются съ отголосками картезіанскаго и лейбницевскаго раціонализма. Методическая двойственность послѣдняго получила прочную систематическую форму у Христіана Вольфа. По его мнѣнію, всѣ предметы должны разсматриваться какъ съ точки зрѣнія вѣчныхъ истинъ, такъ и съ точки зрѣнія истинъ случайныхъ; для каждой области дѣйствительности существуетъ познаніе посредствомъ фактовъ и познаніе посредствомъ понятій, апріорная наука разума и аостеріорная наука воспріятія. При этомъ какъ та,

такъ и другая до такой степени должны сходиться въ своихъ результатахъ, что, напр., эмпирическая психологія должна доказать наличность всѣхъ тѣхъ проявленій дѣятельности, которыя были выведены раціональной психологіей изъ метафизическаго понятія души и вытекающихъ изъ этого понятія „способностей“. Съ другой стороны, по примѣру Лейбница, Вольфъ удержалъ различіе въ значеніи обоихъ видовъ познанія, такъ какъ яснымъ и отчетливымъ познаніемъ онъ признавалъ лишь разсудочное познаніе, тогда какъ познаніе эмпирическое (или, какъ говорили тогда, историческое) онъ считалъ лишь болѣе или менѣе темнымъ и смутнымъ представленіемъ вещей.

Психологически оба вида познанія подраздѣлялись по картезіанскому образцу на *ideae innatae* и *ideae adventitiae*. Однако самъ Вольфъ, соотвѣтственно метафизическому укладу своего мышленія, придавалъ мало значенія генетическому моменту. Но его послѣдователи и его противники, находившіеся подъ вліяніемъ французскихъ и англійскихъ теорій, дѣлали это весьма охотно. Ходъ развитія былъ въ общемъ таковъ, что значеніе, которое Вольфъ и Лейбницъ придавали эмпиризму, все болѣе и болѣе расширялось вслѣдствіе проникновенія локковскихъ принциповъ. Психологическій методъ шагъ за шагомъ вытѣснилъ метафизическо-онтологическій, и въ предѣлахъ самого психологическаго метода были сдѣланы сенсуализму такія уступки, что въ концѣ концовъ не только серьезные представители науки, въ родѣ Рюдигера и Лоссія, но точно также и значительное число популярныхъ философовъ стали на ту точку зрѣнія, что всѣ человѣческія представленія возникаютъ изъ чувственнаго воспріятія. Пестрая вереница оттѣнковъ, которые принимало это воззрѣніе, имѣетъ лишь литературно-историческій интересъ, ибо при этомъ не было выдвинуто никакихъ новыхъ аргументовъ.

Только одинъ изъ этихъ людей далъ оригинальное и плодотворное развитіе психологическо-гносеологическому дуализму, который господствовалъ въ философіи нѣмецкаго просвѣщенія. Это былъ Гейнрихъ Ламбертъ; стоя на высотѣ тогдашняго естествознанія, онъ столь же былъ подготовленъ къ пониманію математическо-логическаго метода, какъ и къ уразумѣнію значенія опыта. Стремясь къ разграниченію психологическаго значенія обоихъ элементовъ знанія по отношенію другъ къ другу, онъ сгруппировалъ въ феноменологіи своего „*Neues Organon*“ сочетающіеся въ познаніи апріорные и апостеріорные элементы такъ, что результатомъ явилось разграниченіе формы и содержанія представленій. Содержаніе представленій, училъ онъ, можетъ быть дано только воспріятіемъ, но связь ихъ, форма соотношенія, ко-

торое можно себѣ представить между ними, не дана извнѣ, а представляетъ особую дѣятельность души. Источникомъ этого разграниченія могло послужить сбивчивое ученіе Локка, но никто не формулировалъ его столь ясно и точно, какъ Ламбертъ. Между тѣмъ эта точка зрѣнія имѣла большое значеніе для генетическаго изученія міра человѣческихъ представленій. Изъ нея вытекало, что ни содержаніе не можетъ быть выведено изъ одной формы, ни форма познанія — изъ одного содержанія. Первое опровергало логическій раціонализмъ, при помощи котораго Вольфъ хотѣлъ вывести изъ общихъ логическихъ теоремъ и въ концѣ концовъ изъ закона противорѣчія всю онтологію и метафизику; второе отняло у сенсуализма ту почву, на которой возникало предположеніе, что вмѣстѣ съ содержаніемъ воспріятія непосредственно дано и познаніе его соотношеній съ другими. Отсюда возникала задача выдѣлить эти формы соотношенія воспріятій изъ совокупности опыта и уяснить ихъ отношеніе къ принципу. Но напрасно Ламбертъ искалъ объединяющаго принципа; его „Архитектоника“ достигаетъ лишь внѣшняго сплоченія ихъ.

10. Когда на литературномъ рынкѣ входили въ обращеніе всѣ эти взгляды на происхожденіе человѣческихъ представленій, рѣшающее слово о проблемѣ врожденныхъ идей было уже давно сказано, но это новое слово было заключено въ манускриптѣ, ожидавшемъ въ Ганноверской бібліотекѣ того момента, когда ему будетъ суждено оказать могучее вліяніе на умы. Въ своихъ „Nouveaux essais“ Лейбницъ снабдилъ локковскую идеологию обстоятельными комментаріями, въ которыхъ онъ изложилъ глубочайшія идеи своей философіи и остроумнѣйшіе выводы своей монадологіи.

Въ числѣ аргументовъ, которыми Локкъ оспаривалъ врожденность идей, находился точно также и тотъ, что въ душѣ не можетъ быть ничего, чего бы она не знала. Этотъ принципъ Локкъ высказалъ также и въ той формѣ, что душа не всегда думаетъ. Этимъ повергалось въ сомнѣніе картезіанское опредѣленіе души какъ *res cogitans*; ибо существенный признакъ субстанции долженъ принадлежать ей въ каждый отдѣльный моментъ. Вопросъ этотъ не разъ обсуждался между обѣими школами. Но Лейбницъ, благодаря своей монадологіи, встрѣтился съ новымъ своеобразнымъ затрудненіемъ. Такъ какъ душа, подобно всякой монадѣ, была, по его мнѣнію, „представляющей“ силой, то она должна была имѣть представленія (*perceptions*) въ каждый отдѣльный моментъ, но такъ какъ всѣ монады, а въ томъ числѣ и монады, образующія матерію, суть души, то эти представленія не могутъ быть всѣ ясны и отчетливы. Рѣшеніе проблемы заключается, слѣдовательно, въ понятіи безсознательныхъ представленій или *petites perceptions* (ср. выше

§ 31). Душа (какъ и всякая монада) всегда имѣетъ представленія, но эти представленія не всегда сознательны, не всегда ясны и не всегда отчетливы. Ихъ жизнь состоитъ именно въ развитіи безсознательныхъ представленій въ сознательныя, темныхъ и смутныхъ — въ ясныя и отчетливыя.

Въ этомъ отношеніи Лейбницъ ввелъ въ психологію и теорію познанія чрезвычайно значительное понятіе. Онъ проводитъ различіе между состояніями, въ которыхъ душа лишь имѣетъ представленія, и тѣми, въ которыхъ она сознаетъ ихъ. Первые онъ называетъ перцепціей (*perception*), вторыя апперцепціей (*apperception*). Онъ подразумѣвалъ, слѣдовательно, подъ апперцепціей процессъ, благодаря которому безсознательныя, темныя и смутныя представленія входятъ въ ясное и отчетливое сознаніе, вмѣстѣ съ тѣмъ признаются душой своими собственными и усвояются самосознаніемъ. Генетическій процессъ душевной жизни состоитъ въ превращеніи безсознательныхъ представленій въ сознательныя, въ проникновеніи перцепцій въ ясное и отчетливое самосознаніе. Въ освѣщеніи монадологіи методологической взглядъ Лейбница на эмпирическія и случайныя истины (ср. § 30, 7) принялъ своеобразную окраску. Отсутствие въ монадахъ оконъ дозволяетъ смотрѣть на воспріятія метафизически, какъ на воздѣйствіе, оказываемое вещами на душу: чувственныя представленія должны скорѣе быть признаны дѣятельностью, которую развиваетъ въ темной и смутной формѣ (въ качествѣ *petites perceptions*), благодаря престабилизированной гармоніи, дуга, и преобразование, совершающееся въ нихъ, можетъ считаться лишь приобрѣтеніемъ большей ясности и отчетливости, включеніемъ въ самосознаніе, апперцепціей.

Чувственность и разумъ, различіе которыхъ опредѣляется у Лейбница неодинаковой степенью ясности и отчетливости, имѣютъ, по его мнѣнію, одно и то же содержаніе; различіе между ними заключается только въ томъ, что темныя и смутныя представленія чувственности превращаются благодаря разуму въ ясныя и отчетливыя. Въ душу ничто не проникаетъ извнѣ, въ ней содержится только то, что было въ ней спервоначала. Поэтому Лейбницъ долженъ признать, что въ извѣстномъ смыслѣ, а именно безсознательно, всѣ представленія должны быть признаны врожденными, но что въ другомъ смыслѣ, поскольку представленія сознательны, ни одно представленіе не можетъ считаться врожденнымъ. Это, соотвѣтствующее принципамъ монадологіи, отношеніе онъ называетъ виртуальной (скрытой) врожденностью идей.

Nouveaux essais развиваютъ эту мысль, съ самаго начала становящуюся основной точкой зрѣнія, особенно рельефно по отно-

шенію къ общимъ или вѣчнымъ истинамъ. Именно въ этомъ и заключался жгучій вопросъ: тогда какъ одни (неоплатоники и отчасти картезіанцы) утверждали, что эти истины „актуально“, въ „законченномъ“ видѣ врождены въ человѣческую душу, другіе желали объяснить ихъ взаимодействіемъ элементовъ чувства. Лейбницъ же доказываетъ, что эти истины, въ качествѣ *petites perceptions*, содержатся уже въ воспріятіи, какъ произвольныя формы соотносительнаго мышленія, но что онѣ вслѣдъ за тѣмъ апперципируются, т.-е. становятся яснымъ и отчетливымъ представленіемъ и такимъ образомъ познаются путемъ опыта. Уже въ чувственномъ представленіи неясно и смутно скрывается форма дѣятельности души, которая затѣмъ въ качествѣ общаго принципа, вѣчной истины, достигаетъ ясности и отчетливости разсудочнаго познанія. Такимъ образомъ, къ воспріятому Локкомъ схоластическому положенію *Nihil est intellectu quod non fuerit in sensu*, Лейбницъ прибавляетъ: *nisi intellectus ipse*.

11. По своемъ напечатаніи въ 1765 г., *Nouveaux essais* произвели сильное впечатлѣніе; Лессингъ принялся за переводъ ихъ. Что душевная жизнь, выходя за предѣлы ясно и отчетливо сознаваемого, коренится въ смутно-угадываемой глубинѣ, было для литературы, поднявшей отъ разсудочной сухости просвѣщенія и безсодержательной корректности къ геніальному вдохновенію, открытіемъ величайшей важности, получавшимъ еще бѣльшую цѣнность благодаря тому, что оно исходило отъ мыслителя, котораго Германія считала отцомъ и героемъ своего просвѣщенія. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ оказалъ вліяніе на Гердера, которое замѣтно не только въ эстетическихъ воззрѣніяхъ послѣдняго, но еще въ большей степени въ его работѣ о познаніи и ощущеніи человѣческой души.

Остаиваясь предпочтительно на методологической сторонѣ вопроса, школа Лейбница-Вольфа старалась по возможности усилить противоположность между раціональными и эмпирическими познаніями и смотрѣла на разсудокъ и чувственность, какъ на двѣ различныя „способности“. Отношеніе этихъ обособленныхъ силъ другъ къ другу и участіе каждой въ человѣческомъ знаніи берлинская академія хотѣла признать выясненнымъ; Гердеръ разыгралъ, по отношенію къ господствующей школьной системѣ истиннаго Лейбница, какъ онъ себя показалъ въ *Nouveaux essais*, указавъ въ своемъ изслѣдованіи на жизненное единство человѣческой душевной жизни и обнаруживъ, что чувственность и разсудокъ представляютъ не два источника знанія, а только различныя ступени одной и той же жизненной дѣятельности, благодаря которой монада воспроизводитъ въ себѣ вселенную. Душѣ прирождены, въ качествѣ внутреннихъ силъ, всѣ тѣ представленія, при посредствѣ

которыхъ она шагъ за шагомъ поднимается въ своемъ развитіи отъ сознанія непосредственной среды къ познанію міровой гармоніи. Это глубокое единство чувственности и разсудка Гердеръ называлъ душой (*Gemüth*), и въ душѣ онъ нашель при своихъ изслѣдованіяхъ „О происхожденіи языка“ единую, охватывающую всѣ спеціальныя чувства, функцію, при помощи которой психофизическій механизмъ „звука“ и „слуха“ становится выраженіемъ мышленія.

12. Но еще значительнѣе былъ другой результатъ сочиненія Лейбница. Ученіе *Nouveaux essais* Кантъ попытался развить въ систему теоріи познанія (ср. § 34, 12). Это произведеніе имѣло крупное значеніе въ развитіи кенигсбергскаго мудреца; вліяніе Лейбница сказалось въ докторской диссертациі Канта. Отбросивъ школьную метафизику Вольфа, онъ долго былъ занятъ изученіемъ эмпиристическихъ теорій, но онѣ не удовлетворили его. Поэтому, онъ сталъ стремиться къ возстановленію метафизики и примкнулъ къ попыткамъ Ламберта воспользоваться для этой цѣли разграниченіемъ формы и содержанія познанія. Лейбницъ же именно по отношенію къ „вѣчнымъ истинамъ“ показалъ, что онѣ скрываются въ качествѣ безсознательныхъ формъ сопоставленія уже въ самомъ чувственномъ опытѣ и благодаря разсудочной рефлексіи становятся яснымъ и отчетливымъ сознаніемъ. Этотъ принципъ скрытой врожденности составляетъ жизненный нервъ докторской диссертациі Канта: метафизическія истины залегаютъ въ душѣ въ качествѣ законовъ ея дѣятельности; опытъ приводитъ законы въ дѣйствіе, и затѣмъ эти истины становятся объектомъ и содержаніемъ разсудочнаго познанія.

Кантъ примѣняетъ эту точку зрѣнія въ новой и плодотворной формѣ къ чувственному познанію. Послѣднее онъ по методологическимъ соображеніямъ еще рѣзче противопоставилъ разсудочному познанію, чѣмъ это дѣлали послѣдователи Вольфа, но для него, вслѣдствіе этого, возникалъ вопросъ, существуютъ ли въ чувственномъ мірѣ такія же первоначальныя соотношенія формъ, какія Лейбницъ открылъ въ сферѣ разсудка и которыя призналъ самъ Кантъ (ср. въ сочиненіи *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis* § 8 и весь четвертый отдѣлъ). Кантъ открылъ „чистыя формы чувственности“ — время и пространство. Въ обыкновенномъ смыслѣ слова онѣ не врождены, а приобрѣтены, но онѣ не абстрагируются изъ данныхъ чувственности, а *ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges sensa sua coordinante*, и подобно формамъ разсудка, онѣ точно также познаются благодаря сосредоточенію вниманія на дѣятельности духа, сосредоточенію, поводомъ къ которому служитъ опытъ; познаніе этихъ формъ чистой чувственности составляетъ объектъ математики.

Другую формулировку далъ принципу скрытой (виртуальной) врожденности Тетенсъ. Онъ писалъ свои „Опыты о чловѣческой природѣ“ уже подъ впечатлѣніемъ докторской диссертациі Канта. Тетенсъ тоже объявляетъ, что „акты мышленія“ суть первыя, первоначальныя „идеи отношенія“; мы узнаемъ ихъ благодаря тому, что мы примѣняемъ ихъ, когда мы мыслимъ. вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ оказываются естественными законами мышленія. Общія истины, лежащія въ основѣ всего филозофскаго познанія, суть, такимъ образомъ, „субъективныя необходимости“, благодаря которымъ проникаетъ въ сознаніе сущность мыслящей души.

§ 34. Познаніе внѣшняго міра.

Подкладкой всѣхъ этихъ теорій служить гносеологическая цѣль, получающая съ точки зрѣнія наивнаго реализма, который съ самаго начала былъ присущъ картезіанской метафизикѣ, нѣсколько болѣе узкую формулировку. Принципъ *cogito ergo sum* придавалъ самопознанію духовнаго существа значеніе первоначальной достовѣрности, само собою разумѣющагося и непосредственно несомнѣннаго познанія. Чѣмъ отличнѣе отъ міра сознанія признавался міръ пространства и тѣль, тѣмъ большія трудности возникали относительно познаваемости послѣдняго. Это явленіе можно наблюдать въ развитіи метафизики послѣ Декарта. (ср. § 31), и то же самое обнаружилось въ разнообразнѣйшихъ формахъ, когда идеи Декарта стали переводиться на языкъ эмпирической психологіи и сенсуализма.

Такимъ образомъ, въ теоріи познанія, выработанной новой филозофіей, внутренній опытъ съ самаго начала получаетъ преобладающее значеніе, вслѣдствіе чего знаніе внѣшняго міра становится проблематическимъ. Въ этомъ сказываются на всемъ протяженіи новаго мышленія отголоски терминизма, къ которому пришли средніе вѣка: разнородность внѣшняго и внутренняго міра доставляетъ духу гордое чувство субстанціальной самостоятельности по отношенію къ вещамъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и извѣстную неувѣренность и нѣкоторое колебаніе при ориентированіи въ этомъ чуждомъ ему мірѣ. Такимъ образомъ, постановка основной проблемы просвѣтительной филозофіи носитъ на себѣ печать того самоуглубленія духа въ самомъ себѣ, того обособленія сознанія отъ внѣшняго міра, къ которому пришла античная филозофія. Въ этомъ кроется источникъ могущественнаго вліянія Августина на новую филозофію.

1. Преобладаніе внутренняго опыта въ весьма значительной

степени сказывается и у Локка, хотя въ психологическомъ отношеши онъ принципиально придавалъ одинаковое значеніе какъ внѣшнему, такъ и внутреннему опыту, а въ генетическомъ отношеши даже признавалъ зависимость послѣдняго отъ перваго. Однако, съ гносеологической точки зрѣнія это отношеніе принимаетъ обратный характеръ, въ смыслѣ декартовской формулы. Дуализмъ конечныхъ субстанцій, установленный великимъ французскимъ метафизикомъ, вводится незамѣтно Локкомъ въ видѣ дуализма источниковъ познанія: sensation доставляетъ познаніе внѣшняго міра, reflexion — познаніе дѣятельности самого духа, при чемъ оказывается, что reflexion гораздо въ большей степени удовлетворяетъ своему назначенію, чѣмъ sensation. Наше знаніе о нашихъ собственныхъ состояніяхъ интуитивно и наиболѣе достовѣрно, и притомъ, зная наши состоянія, мы вполне и несомнѣнно увѣрены и въ своемъ собственномъ существованіи. Локкъ излагаетъ это ученіе о самодостовѣрности, почти слово въ слово повторяя изложеніе Декарта; къ познанію же міра тѣлъ онъ относится, наоборотъ, гораздо осторожнѣе. Такое познаніе возможно только при помощи ощущенія и не обладаетъ, хотя бы оно и заслуживало названіе knowledge (знаніе), полной достовѣрностью и точностью. Интуитивно достовѣрно только существованіе идеи въ духѣ; предположенія, что этой идеѣ соотвѣтствуетъ вещь, не имѣетъ интуитивной достовѣрности, и всякое доказательство можетъ только удостовѣрить, что вещь существуетъ, но не въ состояніи сказать что либо о самой вещи.

Конечно, Локкъ въ этомъ отношеши не всегда послѣдователенъ. Въ теоріи идей внѣшняго воспріятія онъ воспринимаетъ ученіе обо интеллектуальности чувственныхъ качествъ въ выработанной Декартомъ формѣ (ср. выше § 31, 2), дѣлаетъ удачное разграниченіе между первичными и вторичными качествами, затѣмъ присоединяетъ, въ видѣ третичныхъ качествъ, такія силы, которыя выражаютъ отношеніе къ другимъ тѣламъ, признаетъ первичныя качества реально присущими вещамъ самимъ по себѣ и причисляетъ къ нимъ, сверхъ допущенныхъ Декартомъ, еще непроницаемость. По сравненію съ ученіемъ Гоббса, это — рѣшительное возвращеніе къ демокритовско-эпикурейскому воззрѣнію, близость къ которому у Локка сказывается и въ томъ, что онъ объясняетъ возникновеніе нервныхъ раздраженій соприкосновеніемъ нервовъ съ мельчайшими, исходящими изъ объектовъ, матеріальными частицами. Въ цѣломъ здѣсь воспроизводятся, слѣдовательно, и получаютъ даже существенное расширеніе картезіанскія основы математическаго познанія природы.

Но совершенно иное мнѣніе Локкъ высказываетъ при ана-

лизѣ понятія субстанціи. Отъ интуитивнаго и получаемаго путемъ внѣшняго воспріятія познанія онъ отличаетъ, подобно Оккаму, познаніе доказательное (демонстративное): оно имѣетъ объектомъ не отношеніе идеи къ внѣшнему міру, а отношеніе идей другъ къ другу. Съ точки зрѣнія теоріи познанія оно уступаетъ познанію интуитивному, но стоитъ выше сензитивнаго познанія. Демонстративное мышленіе представляется Локку совершенно въ духѣ терминизма, какъ и Гоббсу, счисленіемъ при помощи понятій. Необходимость доказательства имѣетъ мѣсто лишь по отношенію къ представленіямъ; въ доказательствѣ нуждаются, между прочимъ, общія или абстрактныя понятія, не имѣющія самостоятельной реальности *in natura rerum*. Разъ идеи существуютъ, то безо всякаго отношенія къ вещамъ могутъ быть высказаны сужденія о существующихъ между ними соотношеніяхъ; съ такими сужденіями и имѣетъ дѣло демонстративная наука. Такія „сложныя“ (complex) представленія, разъ они фиксированы опредѣленіемъ, могутъ вступать въ мышленіи въ сообразующіяся съ ихъ содержаніемъ сочетанія, не приобрѣтая этимъ отношенія къ внѣшнему міру. Среди этихъ сочетаній особое значеніе имѣетъ то, выраженіемъ, котораго служитъ понятіе субстанціи (категорія ингерентности). Всякое другое содержаніе и всякое другое отношеніе можетъ быть мыслимо только въ связи съ какою либо субстанціей. Слѣдовательно, этому отношенію все-таки присуща реальность; идея субстанціи, по выраженію Локка, „эктипична“, но только въ томъ смыслѣ, что мы принуждены признать представляемые отдѣльными идеями модусы реальнымъ субстратомъ, не будучи въ состояніи сказать, что такое представляетъ собою этотъ субстратъ. Субстанція есть неизвѣстная основа извѣстныхъ качествъ, принадлежность которыхъ къ одному и тому же объекту мы имѣемъ основаніе предполагать.

Это убѣжденіе въ непознаваемости субстанцій, правда, не препятствуетъ Локку предпринять въ другомъ мѣстѣ, опять-таки совершенно въ картезіанскомъ духѣ, подраздѣленіе всѣхъ субстанцій на „когитативныя (мыслительныя) и некогитативныя“, но, съ другой стороны, онъ примѣняетъ свой взглядъ къ формулѣ *cogito ergo sum*. Выраженный въ ней принципъ онъ переноситъ изъ метафизической въ эмпирико-психологическую область. Самодостовѣрность онъ приписываетъ внутреннему чувству (*internal sense*); интуиція имѣетъ, такимъ образомъ, отношеніе только къ нашему состоянію и нашей дѣятельности, но не къ нашей сущности; хотя она показываетъ непосредственно и несомнѣнно, что мы существуемъ, но она не говоритъ, что мы такое. Вопросъ о субстанціи души (и соотвѣтственно этому также объ ея

отношеніи къ тѣлу) столь же неразрѣшимъ, какъ и вопросъ о томъ, что такое представляетъ вообще собою субстанція.

Тѣмъ не менѣ Локкъ считаетъ возможнымъ установить доказуемую достовѣрность бытія Бога. Для этой цѣли онъ пользуется въ нѣсколько видоизмѣненной формѣ первымъ картезіанскимъ доказательствомъ (ср. выше § 30, 5) и присоединяетъ къ нему обычное космологическое доказательство. Послѣдней причиной конечныхъ субстанцій, одною изъ которыхъ познаетъ себя человекъ, должно быть безконечное, вѣчное и совершенное существо.

Столь разнообразны и противорѣчивы идейные мотивы, перекрещивающіеся въ ученіи Локка о познаніи. Столь легкое и прозрачное на первый взглядъ, изложеніе Локка скользитъ мимо опасныхъ водоворотовъ, поднимающихся изъ глубины историческихъ предпосылокъ его ученія. И подобно тому, какъ неопредѣленность его психологін повела къ возникновенію многочисленныхъ противорѣчивыхъ воззрѣній, точно такъ же и эта гносеологическая метафизика послужила опорой для многочисленныхъ переработокъ.

2. Уже первая такая попытка, по сравненію съ нерѣшительностью Локка, поражаетъ своей смѣлостью и односторонностью. У Беркли преобладаніе внутренняго опыта превращается въ полное господство. Опираясь на свой крайній номинализмъ, онъ вернулся къ ученіямъ Гоббса и положилъ конецъ нерѣшительному отношенію, которое выказываетъ Локкъ въ вопросѣ о познаніи тѣлъ. Беркли разрушилъ понятіе матеріальной субстанціи. Изъ комплекса идей, представляющагося нашему воспріятію тѣломъ, на основаніи различія между первичными и вторичными качествами часть слѣдовало бы выдѣлить, и только другая можетъ быть признана реальной; но это разграниченіе, какъ доказалъ уже Гоббсъ (ср. § 31, 2), невѣрно по существу. „Математическія“ свойства тѣлъ въ такой же мѣрѣ представляются идеями въ насъ самихъ, какъ и чувственные свойства; Беркли доказываетъ это въ своей „Теоріи зрѣнія“ при помощи тѣхъ же аргументовъ. Онъ отрицаетъ правильность картезіанскаго (или демокритовскаго) разграниченія. Но если всѣ свойства тѣлъ суть идеи, существующія лишь въ насъ самихъ, то Локкъ удержалъ, въ качествѣ реального субстрата ихъ, непознаваемую „субстанцію“; въ томъ же смыслѣ говорятъ о матеріи, какъ субстратѣ „наблюдаемыхъ“ качествъ, и другіе.

Однако, во всѣхъ этихъ случаяхъ, говоритъ Беркли, предполагается, что только абстрактное реально. Но абстрактныя понятія не существуютъ даже въ духѣ, не только что въ природѣ вещей. Локкъ вполне справедливо училъ, что эту „субстанцію“

никто не может познать; ее никто не въ состояніи даже мыслить; это лишь школьная фикція. Для наивнаго сознанія, „здраваго чело-вѣческаго разсудка“, представителемъ котораго считаетъ себя Беркли и право котораго онъ противопоставляетъ искусственнымъ измышленіямъ философовъ, тѣло есть именно то, что воспринимается, не болѣе и не менѣе; только философы ищутъ въ немъ, что-то другое, таинственное, абстрактное, чего они и сами не умѣютъ выразить. Для непредубѣжденнаго чувства тѣло есть то, что можно видѣть, осязать, слышать, что имѣетъ вкусъ и запахъ: *esse* совпадаетъ для него съ *percipi*.

Тѣло есть, такимъ образомъ, ничто иное, какъ комплексъ идей. Если отъ вишни отвлечь всѣ свойства, которыя перципируются тѣмъ или другимъ чувствомъ, то что же останется?—Ничего. Идеализмъ, не видящій въ тѣлѣ ничего другого, кромѣ ряда представленій, представляетъ собою воззрѣніе обыкновеннаго чело-вѣка; онъ долженъ быть также и воззрѣніемъ философовъ. Тѣла не имѣютъ никакой другой реальности, кромѣ той, которая при-суща имъ, какъ представленіямъ. Ошибочно думать, что въ нихъ скрывается какая либо субстанція, „проявляющаяся“ въ ихъ качествахъ. Они суть ничто иное, какъ сумма этихъ качествъ.

На вопросъ, въ чемъ же заключается различіе между „дѣй-ствительными“ и воображаемыми или призранными тѣлами, разъ всѣ тѣла существуютъ только въ представленіи, Беркли отвѣчаетъ спиритуалистической метафизикой. Идеи, содержащія въ себѣ бытіе вѣшняго міра, суть продукты духовной дѣятельности. Изъ обоихъ картезианскихъ міровъ субстанціально существуетъ только одинъ; только *res cogitantes* суть дѣйствительныя субстанціи, а *res extensae*—ихъ представленія. Однако, конечнымъ духамъ даны идеи, и происхожденіе идей можно искать только въ безконечномъ духѣ, въ Богѣ. Реальность тѣлъ состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, что ихъ идеи сообщаются Богомъ конечнымъ духамъ, и послѣдо-вательность, въ которой Богъ дѣлаетъ это, мы называемъ есте-ственными законами. Поэтому епископъ Беркли не видитъ ни-какого метафизическаго препятствія къ допущенію, что Богъ иногда для особыхъ цѣлей отступаетъ отъ обычной послѣдователь-ности. Люди говорятъ въ такихъ случаяхъ о чудесахъ. Не реально, наоборотъ, то тѣло, которое единичный духъ представляетъ себѣ при помощи механизма воспоминанія или воображенія, не полу-чивъ его отъ Бога. Такъ какъ при этомъ дѣйствительный міръ тѣлъ превращается въ систему сообщаемыхъ Богомъ идей, то цѣ-лесообразность, обнаруживающаяся въ ихъ соотношеніяхъ и по-слѣдовательности, не возбуждаетъ никакой дальнѣйшей проблемы.

Параллелизмъ между этими выводами изъ системы Локка и

выводами, которые сдѣлалъ изъ ученія Декарта Мальбраншъ, не нуждается въ поясненіяхъ. Беркли и Мальбраншъ сходятся точно также и въ томъ, что одинъ только Богъ составляетъ дѣятельную въ мірѣ силу, что ни одна единичная вещь не можетъ воздѣйствовать на другія (ср. § 31, 8). Въ высшей степени любопытно, что крайній реализмъ француза и крайній поминализмъ англичанина привелъ ихъ къ одному и тому же взгляду. Обоснованіе крайне различно, но результатъ въ обоихъ случаяхъ одинаковъ. Ибо то, что раздѣляло этихъ людей, могло быть безъ труда устранено. Это показалъ современникъ и соотечественникъ Беркли Артуръ Колльеръ (1680—1732) въ своемъ интересномъ произведеніи *Clavis univergalis*. Хотя Мальбраншъ, въ качествѣ картезіанца, и не затрагиваетъ прямо реальность міра тѣлъ, но познаніе послѣдняго человѣкомъ онъ считаетъ объяснимымъ только при томъ условіи, что идеи тѣлъ въ Богѣ представляютъ общій первообразъ, по которому Богъ создаетъ, съ одной стороны, дѣйствительныя тѣла, съ другой — идеи ихъ въ конечныхъ духахъ. Колльеръ показалъ, что въ этомъ ученіи реальность тѣлъ совершенно излишня: такъ какъ между ней и человѣческимъ представленіемъ не предполагается никакого дѣйствительнаго соотношенія, то познавательная цѣнность идей нисколько не измѣнится, если установить въ Богѣ одинъ лишь идеальный міръ тѣлъ и признать этотъ міръ реальнымъ объектомъ человѣческаго познанія.

Идеализмъ, возникшій такимъ образомъ различными путями изъ формулы *Cogito ergo sum*, породилъ еще одно своеобразное парадоксальное ученіе, которое неопредѣленно, безъ ссылки на имя автора, тамъ и сямъ упоминается въ литературѣ XVIII вѣка. Единственно надежное интуитивное познаніе индивидуумъ имѣетъ только о самомъ себѣ и своихъ состояніяхъ: о другихъ духахъ онъ знаетъ только по идеямъ, имѣющимъ непосредственное отношеніе къ тѣлу и истолковываемымъ по аналогіи такъ, какъ если-бъ онѣ относились къ духамъ. Если же весь міръ тѣлъ есть лишь представленіе въ духѣ, то въ концѣ концовъ каждый индивидуумъ можетъ быть увѣренъ лишь въ своемъ собственномъ существованіи: реальность всего остального, не исключая и другихъ духовъ, проблематична и не можетъ быть доказана. Это ученіе тогда называли эгоизмомъ: теперь его обыкновенно именуютъ солипсизмомъ. Это метафизическая забава, которую можно удовлетворить только любителей этого рода развлеченій: ибо солипсистъ опровергаетъ себя уже тѣмъ, если онъ пытается доказать свое ученіе другимъ.

Такимъ образомъ, результатомъ развитія, начало которому положилъ въ своихъ „Размышленіяхъ“ Декартъ, признавъ самосознаніе пезыблемой скалой въ морѣ сомнѣнія, явилось то своеоб-

разное положеніе, которое Кантъ назвалъ позднѣе скандаломъ философіи: философія требовала доказательства реальности внѣшняго міра и не могла найти его въ удовлетворительной формѣ. Не даромъ французскіе матеріалисты утверждали, что ученіе Беркли — безуміе, но что тѣмъ не менѣе оно неопровержимо.

3. Преобразование локковскаго ученія, которое сдѣлалъ Беркли, ведетъ непосредственно къ теоріи познанія, установленной Юмомъ. Къ номиналистическому отрицанію абстрактныхъ понятій глубокомысленный шотландецъ присоединилъ свое подраздѣленіе интеллектуальныхъ функцій на впечатлѣнія и идеи, представляющія собою копии впечатлѣній: этому соотвѣтствуетъ разграниченіе интуитивнаго и демонстративнаго познанія. Каждое изъ нихъ имѣетъ свою собственную достовѣрность. Интуитивное познаніе состоитъ просто въ утвержденіи фактическихъ впечатлѣній. Какими впечатлѣніями я располагаю, я могу сказать съ абсолютной достовѣрностью: въ этомъ я не могу ошибиться, поскольку я ограничиваюсь простымъ констатированіемъ, что я имѣю воспринятое представленіе съ тѣмъ или другимъ простымъ или сложнымъ содержаніемъ, не прибавляя къ этому никакихъ пояснительныхъ понятій.

Къ такимъ впечатлѣніямъ, которымъ присуща непосредственно интуитивная достовѣрность, Юмъ причисляетъ также пространственное и временное отношеніе ощущеній, констатированіе сосуществованія или послѣдовательности элементарныхъ впечатлѣній. Пространственное расположеніе, въ которомъ находятся воспріятія, несомнѣнно, дано непосредственно съ ними самими; мы обладаемъ также вѣрнымъ представленіемъ (*impression*) относительно того, давы-ли различныя воспріятія одновременно или другъ за другомъ. Соизмѣримость въ пространствѣ и во времени дана, слѣдовательно, интуитивно вмѣстѣ съ впечатлѣніями, и въ человѣческомъ духѣ существуетъ вполне достовѣрное и совершенно несомнѣнное познаніе объ этихъ фактахъ (*facts*). Только не слѣдуетъ при характеристикѣ юмовскаго ученія забывать, что эта абсолютная фактическая достовѣрность впечатлѣній есть исключительно достовѣрность ихъ существованія, какъ представленій. Въ этомъ значеніи и ограниченіи интуитивное познаніе обнимаетъ не только факты внутренняго, но и факты внѣшняго опыта, хотя послѣдніе и представляются при этомъ собственно только разновидностью первыхъ, знаніемъ о представленіяхъ.

Соизмѣримость въ пространствѣ и во времени есть, однако, только элементарнѣйшая форма ассоціаціи представленій; сверхъ нея Юмъ насчитываетъ еще два закона послѣдней: сходство (и контрастъ) и причинность. Что касается первой формы соотношенія, то мы имѣемъ о равенствѣ или неравенствѣ и ихъ различ-

ныхъ степеняхъ въ нашихъ ощущеніяхъ ясное и отчетливое впечатлѣніе; оно состоитъ въ знаніи степени сходства актовъ нашей собственной (сензитивной) дѣятельности и принадлежитъ, слѣдовательно, къ впечатлѣніямъ внутренняго чувства, которыя Локкъ называетъ рефлексіей (reflection). На этомъ основывается такимъ образомъ доказательное познаніе, обладающее полной достовѣрностью: оно касается формъ сравненія величинъ, которое мы совершаемъ по отношенію къ даннымъ представленіямъ, и есть ничто иное, какъ анализъ законмѣрности, съ которой это совершается. Такой демонстративной наукой является математика: она развиваетъ законы уравненія въ отношеніи чиселъ и пространства. И Юмъ склоняется къ мнѣнію, что арифметикѣ присуще еще болѣе высокое гносеологическое значеніе, чѣмъ геометріи.

4. Однако, математика есть въ тоже время единственная демонстративная наука, именно по той причинѣ, что она относится только къ возможнымъ соотношеніямъ между представленіями со стороны ихъ содержанія и что она не утверждаетъ ничего объ ихъ отношеніи къ реальному міру. Въ этой формѣ у Юма безусловно господствующее значеніе получаетъ терминистическій принципъ Гоббса (ср. выше § 30, 3), съ тою разницей, что Юмъ еще послѣдовательнѣе ограничиваетъ значеніе этой теоріи чистой математикой. Ибо Юмъ объявляетъ, что ни одно утвержденіе о внѣшнемъ мірѣ не можетъ быть доказано. Все наше знаніе ограничивается констатированіемъ впечатлѣній и отношенія этихъ впечатлѣній другъ къ другу.

Поэтому, Юмъ считаетъ, что истолковывать равенство представлений ихъ метафизической тождественностью значило бы выходить за предѣлы, которыми ограничено мышленіе; тѣмъ не менѣе это имѣетъ мѣсто въ каждомъ случаѣ примѣненія понятія субстанціи. Откуда это понятіе? Оно не воспринимается, не представляется содержаніемъ ни единичныхъ ощущеній, ни ихъ соотношеній: субстанція есть неизвѣстная, невыразимая основа извѣстнаго ряда представлений. Откуда эта идея, для которой во всей сферѣ ощущеній нельзя найти ни одного впечатлѣнія, которое было бы его необходимымъ подлинникомъ? Ея происхожденіе слѣдуетъ искать въ рефлексіи: она есть отраженіе многократно повторяющагося сочетанія представлений. Вслѣдствіе повторенія совмѣстности впечатлѣній, вслѣдствіе привычки къ одинаковымъ сочетаніямъ представлений возникаетъ въ силу закона ассоціаціи идей необходимость представленія ихъ сосуществованія, и чувство этой ассоціативной необходимости ихъ совмѣстнаго представленія обусловливаетъ въ мышленіи реальное единство элементовъ чувства, т.-е. субстанцію.

Логическая категория ингерентности получает таким образом психологическое объяснение, но в то же время гносеологически отвергается; ей соответствует лишь чувство одинаковости сочетания представлений, и такъ какъ о существовании чего-либо мы можемъ знать лишь благодаря непосредственному чувственному восприятию, то реальность понятія субстанціи не можетъ быть обоснована. Ясно, что Юмъ воспринимаетъ въ этомъ отношеніи ученіе Беркли, поскольку оно касается матеріальныхъ вещей. Но послѣдній совершилъ ту работу, которую требовалъ анализъ понятія субстанціи, лишь наполовину. Беркли нашель, что тѣла суть лишь комплексы впечатлѣній, что не имѣетъ никакого смысла гипостазировать ихъ совмѣстность въ качествѣ неизвѣстной субстанціи, но онъ не коснулся душевныхъ субстанцій, *res cogitantes*. Онъ призналъ ихъ основой, которой ингерентно присущи все ихъ представленія. Аргументъ Юма затрогиваетъ и послѣднія. То, что Беркли говорилъ о вишнѣ, Юмъ примѣняетъ и къ представленію „я“. Внутреннее воспріятіе обнаруживаетъ (въ этомъ смыслѣ складывается уже аргументація Локка, ср. выше № 1) только дѣятельность, состояніа, свойства. Отнимите ихъ, и отъ *res cogitans* Декарта тоже не останется ничего. Въ основѣ понятія духа лежитъ лишь „привычка“ опредѣленнаго сочетанія представлений; представленіе „я“ есть тоже комплексъ подобныхъ представлений¹⁾.

5. Тотъ же взглядъ, *mutatis mutandis*, примѣняется и къ причинности, той формѣ, въ которой обыкновенно мыслится необходимость сочетанія представлений по отношенію къ ихъ содержанію, но и она не имѣетъ ни интуитивной, ни доказуемой достовѣрности. Отношеніе причины и ея дѣйствія не воспринимается; объектъ чувственнаго воспріятія представляетъ скорѣе отношеніе во времени, соответствующее которому одно обыкновенно слѣдуетъ за другимъ. Если мышленіе преображаетъ это слѣдованіе въ зависимость, если оно превращаетъ *post hoc* въ *propter hoc*, то на это нѣтъ никакихъ основаній въ содержаніи находящихся въ причинномъ соотношеніи идей. Изъ „причины“ нельзя логически вывести ея „слѣдствія“, представленіе не содержитъ въ себѣ представленія ея причины. Аналитически причинное отношеніе не можетъ быть понято²⁾. Объясненіе его, по ученію Юма, слѣдуетъ искать

1) Treat I, 4. Опасные выводы, которые могутъ быть сдѣланы изъ этого положенія въ религиозной метафизикѣ, побудили Юма опустить это существеннѣйшее изъ его изслѣдованій при переработкѣ ихъ въ *Essays*.

2) Эта мысль была положена въ основу окказіоналистической метафизики: ср. § 31, 7, ибо послѣдняя прибѣгала къ содѣйствію божеской воли вследствие логической непонятности причиннаго отношенія. То же самое училъ въ заимствованной у Юма формѣ и Кантъ, въ своей „попыткѣ ввести въ философію понятіе отрицатель-

опять таки въ ассоціаціи идей. Вслѣдствіе повторенія одной и той же послѣдовательности представленій и привычки находить ихъ въ этой послѣдовательности, возникаетъ внутренняя потребность представлять и ожидать вслѣдъ за однимъ представленіемъ и другое, и чувство этой внутренней потребности, въ силу которой одна идея влечетъ за собою другую, представляется реальной необходимостью, какъ будто объектъ одного представленія вызываетъ необходимость въ дѣйствительности другого *in natura rerum*. Впечатлѣніе есть отношеніе необходимости между различными актами представленія, и въ идеѣ причинности отсюда возникаютъ отношенія необходимости представленій со стороны ихъ содержанія.

Такимъ образомъ, юмовская теорія познанія разлагаетъ оба основныхъ понятія, вокругъ которыхъ сосредоточивалось метафизическое движеніе XVII вѣка. Субстанція и причинность суть отношенія идей, не могущія быть обоснованными ни опытомъ, ни логическимъ мышленіемъ: они основываются на подстановкѣ впечатлѣній рефлексіи на мѣсто впечатлѣній ощущенія. Благодаря этому у традиціонной метафизики исчезаетъ почва подъ ногами; вмѣсто метафизики остается лишь теорія познанія. Метафизика вещей уступаетъ мѣсто метафизикѣ знанія.

6. Современники назвали этотъ результатъ изслѣдованій Юма — въ особенности въ выводахъ относительно религіозной метафизики, ср. § 35, 6 — скептицизмомъ; однако воззрѣніе Юма существенно отличается отъ тѣхъ ученій, которымъ это наименованіе присвоено исторически. Установленіе фактовъ путемъ чувственного опыта представляется Юму интуитивной достовѣрностью, математическія соотношенія онъ признаетъ достовѣрностью демонстративной, но относительно всего, что можетъ быть высказано посредствомъ понятій объ отличной отъ представленій реальности Юмъ восклицаетъ: „Въ огонь все это!“ Не существуетъ никакого познанія о томъ, что такое вещи и какъ онѣ воздѣйствуютъ: мы можемъ только сказать, что мы чувствуемъ, какой порядокъ во времени (и въ пространствѣ) и какія отношенія сходства наблюдаемъ мы между ними. Это ученіе представляетъ собою абсолютно-послѣдовательный и честный эмпиризмъ. Оно требуетъ, чтобы, въ виду того, что единственнымъ источникомъ знанія является воспріятіе, къ послѣднему не примѣшивалось ни-

ныхъ величинъ“. Наконецъ, Томасъ Броунъ (*On cause and effect*), который тоже не былъ врагомъ окказіонализма, обосновалъ психологически и отвергъ гносеологически стремленіе къ „объясненію“ или къ „уразумѣнію“ фактической послѣдовательности явленій. Онъ думаетъ, что воспріятіе обнаруживаетъ причины и ихъ дѣйствіе лишь въ грубыхъ очертаціяхъ, при этомъ объясненіе явленія состоитъ въ его разложеніи на отдѣльныя простыя и элементарныя причинности. Отсюда возникаетъ иллюзія, какъ будто послѣднія тоже могутъ быть поняты аналитически.

чего, кромѣ того, что оно дѣйствительно содержитъ. Этимъ исключается всякая теорія, всякое изслѣдованіе причины, всякое ученіе объ „истинномъ бытіи“, скрывающемся за „явленіями“¹⁾. Если слѣдую терминологіи нашего вѣка, назвать эту точку зрѣнія позитивизмомъ, то Юмъ далъ его систематическое обоснованіе.

Но глубочайшій мыслитель Англiи присоединилъ къ этой теоріи характерное дополненіе. Ассоціаціи идей, лежащія въ основѣ понятій субстанціи, хотя и не обладаютъ ни интуитивной, ни демонстративной достовѣрностью, но имѣютъ вмѣсто того опирающуюся на чувство убѣдительную силу и обусловливаютъ естественную вѣру (belief), которая, не смущаясь никакими теоретическими соображеніями, побѣдоносно сказывается въ практическомъ образѣ дѣйствій человѣка, и которой вполне достаточно для достижимыхъ въ жизни цѣлей и относящихся къ этимъ цѣлямъ познаній. На этомъ основывается опытъ повседневной жизни. Подвергать этотъ опытъ критикѣ Юму не приходило въ голову: онъ желаетъ только достигнуть этого, чтобы опытъ не выставлялъ себя опытной наукой, для чего его недостаточно. Съ философской глубиной у Юма соединяется непредубѣжденное пониманіе потребностей практической жизни.

7. Для распространенія этого позитивизма настроеніе было въ Англiи гораздо менѣе благопріятно, чѣмъ во Франціи. Здѣсь отрицаніе „метафизики вещей“ обусловливалось уже основной скептической тенденціей, которая столь часто была результатомъ картезианской философіи; усиленію этого теченія особенно содѣйствовалъ Бэйль, критика котораго хотя и направлялась главнымъ образомъ противъ рациональнаго обоснованія религіозныхъ истинъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ затрагивала всякое, выходящее за предѣлы чувственнаго, познаніе, слѣдовательно, и всякую метафизику. Къ этому присоединялась, развившаяся опять-таки благодаря вліянію Бэйля и англичанъ, характеристическая для французской литературы, свободная свѣтскость, сбрасывавшая съ себя оковы школьной системы и требовавшая на мѣсто абстрактныхъ понятій непосредственной дѣйствительности. Такимъ образомъ, во Франціи ученіе Бэкона, съ его ограниченіемъ научнаго знанія сферой физическаго и антропологическаго опыта, оказало большее вліяніе, чѣмъ на его родинѣ. Упреки въ пристрастіи къ системамъ во Франціи слышатся на каж-

¹⁾ Поэтому Беркли можетъ быть вполне понятъ только, если принять въ соображеніе Юма. Онъ особенно подчеркиваетъ то, что помимо идей тѣль, не можетъ быть допущено ничего абстрактнаго, существующаго въ себѣ. Если распространить этотъ принципъ на духовныя существа, получится ученіе Юма, ибо вмѣстѣ съ спиритуалистической метафизикой падаетъ и установленный Богомъ порядокъ явленій, къ которому Беркли свелъ причинность.

домъ шагу, никто не хочетъ и слышать о causes premières, и этотъ бэконизмъ во всемъ его энциклопедическомъ и программатическомъ объемѣ д'Аламберъ сдѣлалъ философской основой „энциклопедіи“.

По эстетическимъ соображеніемъ point de système служила аргументомъ противъ системы Вельфа, въ рукахъ философовъ въ родѣ Круза и Мопертюи, и въ Германіи, и дѣйствительно педантизмъ этой философіи учебниковъ давалъ къ тому не мало поводовъ. Въ противоположность въ ней нѣмецкая популярная философія гордилась своей безсистемностью: она тоже стремилась, какъ этого требовалъ Мендельсонъ, воздерживаться отъ всякихъ поисковъ за предѣлами опытнаго знанія и заниматься исключительно полезными человѣку. Легкій отголосокъ этого настроенія представляютъ и кантовскіе „Сны духовидца“, гдѣ Кантъ съ ѣдкой ироніей бичуетъ создателей искусственныхъ идейныхъ системъ и осмѣиваетъ метафизическіе порывы съ юморомъ, всего чувствительнѣе затрагивавшимъ его собственныя стремленія. Среди нѣмецкихъ поэтовъ остроумнѣйшимъ антиметафизикомъ является Виландъ.

8. Весьма своеобразное измѣненіе позитивизмъ получилъ, наконецъ, въ позднѣйшемъ ученіи Кондильяка. Въ немъ соединяются черты французскаго и англійскаго просвѣщенія; онъ открываетъ позитивистскій синтезъ сенсуализма и раціонализма, который можно считать совершеннѣйшимъ выраженіемъ новѣйшаго терминализма. Его „Логика“ и его посмертный трудъ: „Langue des calculs“ (языкъ счисленія) развиваютъ это ученіе. Оно опирается по существу на теорію „знаковъ“ (signes). Человѣческія представленія всѣ суть ощущенія или видоизмѣненія ощущеній, для чего не требуется никакихъ особыхъ душевныхъ силъ. Все познаніе состоитъ въ сознаніи отношеній идей, и основное отношеніе есть отношеніе равенства. Задача мышленія состоитъ только въ томъ, чтобы обнаруживать между идеями отношеніе равенства. Это совершается благодаря тому, что комплексы идей разлагаются на ихъ составныя части и затѣмъ снова объединяются: décomposition des phénomènes и composition des idées. Требующееся же для этого изолированіе составныхъ частей возможно только съ помощью знаковъ, т.-е. съ помощью языка. Всякій языкъ есть методъ анализа явленій, и каждый подобный методъ есть „языкъ“. Различные виды знаковъ образуютъ различные „діалекты“ человѣческаго языка: такихъ видовъ Кондильякъ насчитываетъ пять: пальцы (жесты), звуковая рѣчь, цифры, буквы и знаки инфинитезимальнаго счисленія. Логика, какъ общая грамматика всѣхъ этихъ „языковъ“, обуславливаетъ, слѣдовательно, и математику, и именно какъ высшую, такъ и низшую, такъ какъ обѣ являются ея частными разновидностями.

Вся наука содержитъ съ себѣ лишь „трансформаціи“: вся

суть заключается въ томъ, чтобы выяснить, что неизвѣстное искомое въ сущности уже извѣстно, т.-е. чтобы найти уравненіе, которое приравниваетъ x къ извѣстной намъ совокупности идей; для этой цѣли данныя воспріятія должны быть снова декомпонированы, разложены на свои составныя части. Ясно, что это лишь новое, обобщенное выраженіе ученія Галилея о резолутивномъ и композитивномъ способѣ, но оно всецѣло опирается здѣсь на сенсуалистическую основу, оно отрицаетъ конструктивный элементъ, который столь сильно подчеркивалъ Гоббсъ, и превращаетъ мышленіе въ счисленіе, оперирующее исключительно съ данными величинами. При этомъ оно отбрасываетъ всякую идею какого-либо соотношенія этихъ данныхъ съ метафизической реальностью, и въ научномъ познаніи видитъ лишь систему уравненій между представленіями по принципу *le même est le même* (тоже есть тоже). Міръ человѣческихъ идей изолируется въ самомъ себѣ, и истина состоитъ лишь въ тѣхъ уравненіяхъ, которыя могутъ быть выражены „знаками“, не выходя изъ его предѣловъ.

9. Сколь ни равнодушно относилась эта идеологія къ метафизическимъ вопросамъ, ея сенсуалистическая основа все же вела къ матеріалистической метафизикѣ. Хотя о соответствующей ощущеніямъ дѣйствительности съ ея точки зрѣнія нельзя было сказать ничего, но это не устраивало популярнаго представленія, что чувственныя ощущенія вызываются тѣлами. Поэтому достаточно было пренебречь предусмотрительнымъ ограниченіемъ, съ которымъ дѣлались первоначально позитивистскіе выводы сенсуализма, чтобы превратить антропологическій матеріализмъ, къ которому склонялись психологическія теоріи, въ метафизическій и догматическій. Ламеттри высказалъ съ кокетливою прямою то, въ чемъ не рѣшались даже признаться другіе, не говоря уже объ открытомъ выраженіи или защитѣ такого взгляда.

Къ матеріализму вели также, независимо отъ идеологіи, и другія идеи естествознанія. Ламеттри вѣрно понималъ, что принципъ механическаго объясненія природы не допускаетъ ничего, кромѣ движимой своими собственными силами матеріи: уже задолго до того, какъ Лапласъ далъ извѣстный отвѣтъ, что онъ не нуждается въ „гипотезѣ Божества“, французская философія пришла къ той же точкѣ зрѣнія. Что міръ, въ которомъ дѣйствуетъ сила тяготѣнія, живетъ въ себѣ самомъ, признавалъ и Ньютонъ. Но онъ думалъ, что первый толчокъ, приведшій этотъ міръ въ движеніе, долженъ былъ исходить отъ Бога. Кантъ сдѣлалъ шагъ впередъ. Въ своей „Естественной исторіи неба“ онъ восклицаетъ: дайте мнѣ матерію, и я создамъ міръ. Онъ пытался объяснить весь міръ неподвижныхъ звѣздъ по аналогіи съ планетной системой и объяснялъ

возникновеніе отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ изъ огненно-жидкой первоначальной массы дѣйствіемъ двухъ противоположныхъ силъ матеріи: притяженія и отталкиванія ¹⁾). Однако, Кантъ былъ убѣжденъ, что объясненіе, достаточное для солнечныхъ системъ, непримѣнимо къ травяному стеблю или къ гусеницѣ: организмъ казался ему въ мірѣ механики чудомъ.

Французская натурь-философія стремилась уничтожить и эту противоположность и разрѣшить проблему организаціи. Среди безчисленныхъ комплексовъ атомовъ, учила она, есть и такіе, которые обладаютъ способностью самосохраненія и воспроизведенія. Бюффонъ, высказавшій и развившій эту распространенную мысль съ полной энергіей, далъ такимъ атомнымъ комплексамъ наименованіе органическихъ молекулъ и, исходя изъ этого понятія, сталъ разсматривать всю органическую жизнь въ качествѣ развивающейся по механическимъ законамъ въ соприкосновеніи съ внѣшнимъ міромъ дѣятельности молекулъ. Такъ дѣлалъ уже Спиноза, съ ученіемъ котораго Бюффонъ во многомъ сходится; Богъ и природа для Бюффона тоже синонимы. Этотъ натурализмъ нашелъ въ механикѣ общій принципъ всѣхъ матеріальныхъ явленій. Если же идеологія смотрѣла и на идеи и ихъ переработки какъ на функціи организмовъ, если уже перестало считаться немислимымъ и казалось все болѣе вѣроятнымъ, что мыслящее существо есть ничто иное, какъ существующая въ пространствѣ и движущаяся вещь, если Гэртли и Пристли въ Англіи и Ламеттри во Франціи показали, что сознаніе есть функція нервной системы, то отсюда уже легко было заключить, что идеи со всѣми ихъ трансформаціями представляютъ лишь частный видъ механической дѣятельности матеріи, особую форму ея движенія. Если Вольтеръ полагалъ, что движеніе и ощущеніе могутъ быть атрибутами одной и той же неизвѣстной субстанціи, то этотъ гилозоизмъ превратился въ рѣшительный матеріализмъ, какъ только зависимость психическихъ явленій отъ физическихъ превратилась въ однородность, и часто переходъ отъ гилозоизма къ матеріализму обозначается лишь тонкими и трудно уловимыми оттѣнками. Такой переходъ мы встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ Робине. Онъ придаетъ натурь-философіи метафизическій оттѣнокъ. Принимая систему развитія, установленную въ монадологіи Лейбница, онъ разсматриваетъ градацію вещей въ качествѣ безконечнаго разнообразія формъ существованія, въ которыхъ смѣшиваются во всевозможныхъ соотношеніяхъ тѣлесность

¹⁾ Толчкомъ въ этой гениальной астро-физической гипотезѣ, къ которой былъ очень близокъ въ своихъ „космологическихъ письмахъ“ и Ламбертъ, и которая позднѣе была развита Лапласомъ, послужило, можетъ быть, замѣчаніе Бюффона.

и психическія функціи, такъ что чѣмъ болѣе раскрывается сущность единичной вещи въ одномъ отношеніи, тѣмъ незначительнѣе ея проявленія—въ другомъ. То же самое, по мнѣнію Робине, можно сказать и о жизненномъ движеніи организмовъ: сила, которую они затрачиваютъ для умственной дѣятельности, теряется въ физическомъ смыслѣ и наоборотъ. Разсматриваемая въ своемъ цѣломъ, духовная жизнь представляется особой формой, которую можетъ принять матеріальная дѣятельность, свойственная вещамъ, и изъ которой она возвращается вновь къ своей первоначальной формѣ. Такимъ образомъ, Робине признаетъ представленія и волевые акты механическими трансформациями нервной дѣятельности, которыя могутъ снова превращаться въ послѣднюю. Въ душѣ не совершается при этомъ ничего, что не существовало въ физической формѣ, и психическіе импульсы суть лишь рефлексы тѣла.

Вполнѣ открыто матеріализмъ выражается въ качествѣ чисто догматической метафизики въ *Système de la nature* (система природы). Въ основѣ его лежитъ эпикурейское стремленіе избавить человѣка отъ страха передъ сверхчувственнымъ и показать, что это лишь невидимая форма дѣятельности чувственнаго. Никто не въ состояніи придумать въ качествѣ сверхчувственнаго что-либо другое, какъ блѣдную копію матеріальнаго. Кто говоритъ объ идеѣ и волѣ, о душѣ и Богѣ, подразумѣваетъ еще разъ въ абстрактной формѣ нервную дѣятельность, тѣло и міръ. Въ остальномъ эта „библія матеріализма“ не даетъ въ своемъ тяжеловѣсно-дидактическомъ и систематически-скучномъ изложеніи никакихъ новыхъ ученій и аргументовъ; при всемъ томъ ей нельзя отказать въ извѣстной силѣ общей концепціи, въ импозантности контуровъ ея міровоззрѣнія, въ грубоватой серьезности стиля. Это уже не пикантная забава, а настоящій походъ противъ всякой вѣры въ имматеріальный міръ.

10. Несмотря на различіе психогенетическаго ученія, постановка проблемы познанія у представителей теоріи „врожденныхъ идей“ не очень разнилась отъ постановки ея сенсуалистами. Дуалистическая основа и тѣхъ и другихъ затрудняла для сенсуалистовъ пониманіе сходства вызванныхъ тѣлами въ душѣ представленій съ тѣлами; но еще труднѣе, повидимому, было понять, какимъ образомъ, развивая соответствующія своей натурѣ формы мышленія, духъ можетъ повясть независимый отъ него міръ. И однако именно это представленіе до такой степени прочно укоренилось въ человѣческомъ мышленіи, что оно по большей части представляется само собой разумѣющимся не только для наивнаго сознанія, но и для философскаго размышленія. Миссія возобновленнаго новой философій терминизма заключалась въ томъ, чтобы потрясти эту догматиче-

скую основу и возбудить вопрос о причинѣ этого соответствія между логической необходимостью и реальностью. Уже Декартъ считалъ необходимымъ подкрѣпить познавательную способность *lumen naturale* ссылкой на *veracitas dei* и этимъ указалъ путь, котораго должно было придерживаться метафизическое рѣшеніе проблемы.

Конечно, въ тѣхъ случаяхъ, когда это философское стремленіе, направляющее свое *θαυραζειν* именно на то, что кажется само собой разумѣющимся, отсутствовало, указанное затрудненіе не могло привлечь вниманія. Такъ случилось, при всей его логической ясности и систематической тщательности, съ Вольфомъ и—несмотря на всю утонченность психологическаго анализа—съ шотландцами. Первый дѣлаетъ попытку вывести *more geometrico* изъ обоихъ формальныхъ законовъ логики, изъ закона противорѣчія и закона достаточнаго основанія (при чемъ второй сводится къ первому) пространную онтологию и метафизику съ ея ученіями о Богѣ, мірѣ и душѣ; онъ до такой степени находится подъ обаяніемъ этого логическаго схематизма, что для него, повидимому, совершенно не существуетъ вопроса, въ какой степени попытка вывести изъ логическихъ законовъ ученіе о всемъ возможномъ, поскольку оно возможно, можетъ быть оправдана по существу дѣла? Эта проблема ускользала отъ него тѣмъ болѣе, что всякую рациональную науку онъ подтверждалъ эмпирической, согласоваться же между собою онѣ могли только потому, что апріорная конструкція метафизическихъ дисциплинъ незамѣтно дѣлала заимствованія изъ опыта. Несмотря на то, эта система, нашедшая себѣ множество учениковъ, имѣла то дидактическое значеніе, что она попыталась ввести въ философію и упрочить въ ней, въ качествѣ высшихъ научныхъ принциповъ, строгость мышленія, ясность понятій и основательность доказательствъ а что касается педантизма, явившагося ея результатомъ, то достаточнымъ противовѣсомъ къ нему были другія духовныя теченія.

Шотландская философія удовольствовалась изслѣдованіемъ принциповъ здраваго человѣческаго разсудка. Каждое ощущеніе есть знакъ наличности объекта. Столь яркую терминистическую окраску носило даже ученіе Рида. Мышленіе гарантируетъ реальность субъекта. А то, что реально, должно имѣть свою причину и т. д. Эти положенія абсолютно достовѣрны; отрицать ихъ или сомнѣваться въ нихъ—нелѣпо. Въ особенности это относится къ положенію, что все то, что разумъ познаетъ ясно и отчетливо, необходимо обладаетъ ясностью и отчетливостью и само по себѣ. Это общій принципъ философскаго воззрѣнія, которое носитъ (кантовское) наименованіе догматизма, и которое заключается въ без-

условной вѣрѣ въ согласованіе мышленія съ реальностью. При этомъ по выше приведеннымъ образчикамъ можно видѣть, насколько эклектически набиралъ этотъ common sense свои основныя истины изъ различныхъ системъ философіи. Въ этомъ „общій смыслъ“ совершенно сходилъ съ „здравымъ человѣческимъ разсудкомъ“ популярныхъ нѣмецкихъ философовъ. Мендельсонъ, какъ и Ридъ, придерживался того мнѣнія, что всѣ крайнія мнѣнія въ философіи ошибочны, истина же лежитъ въ серединѣ. Въ основѣ всякаго радикальнаго взгляда лежитъ здоровое ядро, искусственно получившее одностороннее и болѣзненное развитіе. Здоровое мышленіе (которое цѣнитъ особенно Николан) отдаетъ должное каждому изъ разнообразныхъ мотивовъ и устанавливаетъ въ качествѣ своей философіи мнѣніе средняго человѣка.

11. У Лейбница эта проблема разрѣшалась при содѣйствіи гипотезы престабилизированной гармоніи. Монада познаетъ міръ, ибо она сама есть міръ: ея представленія обнимаютъ собою вселенную, и законъ ея дѣятельности есть законъ міра. Опыта въ собственномъ смыслѣ слова, вслѣдствіе „отсутствія оконъ“, она не имѣетъ, но возможность познанія міра настолько тѣсно связывается съ понятіемъ монады, что такимъ познаніемъ должны считаться всѣ ея состоянія. Между разсудкомъ и чувственностью не существуетъ, слѣдовательно, никакого различія, ни относительно объектовъ, ни въ отношеніи къ нимъ сознанія; разница между ними заключается только въ томъ, что чувственность познаетъ неотчетливую форму проявленія, разсудокъ же — истинную сущность вещей. Въ научномъ отношеніи чувственное познаніе представлялось, поэтому, менѣе совершенной степенью, отчасти неотчетливымъ отраженіемъ разсудочнаго познанія. „Историческія“ науки представлялись, поэтому, подготовкой или же низшей сферой философскихъ.

Отсюда получался своеобразный выводъ. Чувственнымъ представленіямъ тоже присуще извѣстное своеобразное совершенство, которое, будучи отлично отъ ясности и отчетливости разсудочнаго знанія, схватываетъ форму проявленія своего объекта безъ пониманія основаній. Съ этимъ совершенствомъ чувственнаго познанія Лейбницъ приводилъ въ связь чувство прекраснаго. Когда одинъ изъ учениковъ Вольфа, Александръ Ваумгартенъ, отличавшійся особенной склонностью къ систематизаціи, рядомъ съ логикой, какъ наукой о совершенномъ употребленіи разсудка, поставилъ науку о совершенствѣ чувства, эстетику, то эта дисциплина превратилась въ ученіе о прекрасномъ. Такимъ образомъ, эстетика, какъ отрасль философскаго знанія, возникла не вслѣдствіе интереса къ своему объекту, а относилась къ нему, наоборотъ, съ явнымъ пренебреженіемъ, и трактовалась она въ качествѣ „младшей сестры“

логики съ недостаточнымъ пониманіемъ ея особенностей и съ солиднымъ педантизмомъ. Баумгартенъ, какъ истый раціоналистъ, которому дѣйствительный міръ представлялся, какъ и Лейбницу, лучшимъ, а потому и прекраснѣйшимъ между всѣми возможными мірами, не могъ выставить въ теоріи искусства никакого другого принципа, кромѣ сенсуалистическаго постулата подражанія природѣ и построилъ на этомъ принципѣ скучную поэтику. Тѣмъ не менѣе крупная заслуга Баумгартена состоитъ въ томъ, что онъ впервые далъ систематическое ученіе о прекрасномъ съ точки зрѣнія основныхъ понятій и вмѣстѣ съ тѣмъ положилъ начало дисциплинѣ, которой было суждено сыграть въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкой философіи столь важную роль.

12. Воззрѣніе Лейбница—Вольфа на отношеніе чувственности и разсудка и въ особенности введенный имъ для раціональнаго познанія геометрической методъ встрѣтили, однако, въ нѣмецкой философіи XVIII вѣка многочисленныхъ противниковъ, исходившихъ не только изъ началъ, установленныхъ англійскимъ и французскимъ сенсуализмомъ и эмпиризмомъ, но точно также опиравшихся и на самостоятельныя изслѣдованія о методическомъ и гносеологическомъ отношеніи математики къ философіи.

Въ этомъ отношеніи всего успѣшнѣе боролись съ ученіемъ Вольфа Рюдигеръ и вслѣдъ за нимъ Крузіусъ. Первый противопоставилъ воззрѣнію Вольфа, что философія есть наука возможнаго, мнѣніе, что ея задача состоитъ въ познаніи дѣйствительнаго. Математика, а вслѣдъ за нею и созданная по ея методу философія имѣетъ дѣло только съ возможнымъ, съ свободнымъ отъ всякаго противорѣчія соотношеніемъ представленій между собою, истинная же философія нуждается въ реальномъ отношеніи ея понятій къ дѣйствительному, а такое отношеніе можетъ быть добыто лишь изъ воспріятія. Крузіусъ воспринялъ всѣ эти идеи, и хотя его образъ мыслей не былъ столь сенсуалистическимъ, какъ у его предшественника, онъ критиковалъ тѣмъ не менѣе точно такимъ же образомъ попытки геометрическаго метода познать дѣйствительность исключительно съ помощью логическихъ формъ. Онъ отбросилъ онтологическое доказательство бытія Бога, такъ какъ изъ понятія нельзя заключить о существованіи, и существованіе не можетъ быть (по выраженію Канта) выведено изъ понятій. Съ этимъ вполне согласовалось то, что Крузіусъ, говоря о законѣ достаточнаго основанія, стремился къ точному разграниченію реального отношенія причинъ и ихъ результатовъ отъ логическаго соотношенія основанія и слѣдствія. Онъ, съ своей стороны, воспользовался этимъ различіемъ идеальныхъ и реальныхъ основаній для опроверженія лейбницево-вольфовскаго детерминизма и именно

въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы противопоставить томистическому воззрѣнію на соотношеніе божественной воли и божественнаго разума, усвоенному рационалистами, ученіе Дунса-Скота о неограниченномъ произволѣ Творца. Сказывающееся во всѣхъ этихъ выводахъ обращеніе къ естественной религіи настроило въ пользу ученія Крузіа и представителей строгой протестантской ортодоксальности.

Всего глубже и плодотворнѣе основное методологическое различіе философіи и математики было изслѣдовано Кантомъ, произведенія котораго уже рано обнаруживаютъ знакомство съ Крузіемъ. Въ своемъ сочиненіи „Объ отчетливости принциповъ естественной теологіи и морали“ онъ даетъ рѣшительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Обѣ науки во всѣхъ отношеніяхъ представляются, по его мнѣнію, противоположностями. Философія есть аналитическая наука понятій, математика—синтетическая наука о величинахъ: первая воспринимаетъ свои понятія, послѣдняя строитъ свои величины; первая ищетъ опредѣленій, другая исходитъ изъ нихъ; первая нуждается въ опытѣ, а послѣдняя нѣтъ; основой первой служитъ дѣятельность разсудка, вторая же опирается на чувственность. Философія должна, поэтому, для того, чтобы познать дѣйствительность, придерживаться зететическаго (*ζητητικόν*—искать) метода; она не можетъ подражать конструктивному методу математики.

При помощи этого уясненія чувственнаго характера математическихъ основъ познанія Кантъ разбилъ систему геометрическаго метода. Ибо съ его точки зрѣнія чувственность и разсудокъ уже не могутъ быть признаны обладающими неодинаковой степенью ясности и отчетливости. Математика доказываетъ, что чувственное познаніе можетъ быть весьма яснымъ и отчетливымъ, а многія системы метафизики свидѣтельствуютъ о томъ, что и разсудочное познаніе можетъ быть темнымъ и смутнымъ. Вслѣдствіе этого указанное различіе должно быть замѣнено другимъ, и Кантъ пытается сдѣлать это, опредѣляя чувственность какъ способность къ воспріятію (*Receptivität*), а разсудокъ—какъ способность къ произвольному мышленію (*Spontaneität*). Эти опредѣленія мы находимъ въ его докторской диссертациі. Опираясь на нихъ, онъ строитъ, соотвѣтственно психологическому принципу скрытой врожденности (ср. § 33, 12), новую систему теоріи познанія.

Основныя черты этой системы заключаются въ слѣдующемъ: формы чувственности суть пространство и время, формы разсудка—общія понятія. Изъ рефлексіи о первыхъ возникаетъ математика, изъ рефлексіи объ общихъ понятіяхъ создается метафизика, при чемъ какъ та, такъ и другая суть апріорныя науки, обладающія безусловной достовѣрностью. Но формы (воспринимающей) чувственности даютъ лишь необходимое познаніе о томъ, какъ пред-

ставляются вещи человеческому духу (*mundus sensibilis phaenomenon*), формы же разсудка, напротивъ того, доставляютъ точное знаніе объ истинной сущности вещей (*mundus intelligibilis noumenon*). Своему назначенію послѣднія удовлетворяютъ потому, что разсудокъ, какъ и сами вещи, имѣетъ свое происхожденіе въ божественномъ духѣ, что мы, слѣдовательно видимъ, при его помощи, вещи до извѣстной степени „въ Богѣ“.

§ 35. Естественная религія.

Въ общемъ господствовавшіе въ XVIII вѣкѣ гносеологическіе взгляды не были благопріятны метафизикѣ: если же несмотря на то, ихъ скептическая и позитивистская тенденція лишь рѣдко находила себѣ полное выраженіе, то это объяснялось силой религіознаго интереса, ожидавшаго отъ философіи разрѣшенія своихъ проблемъ. Уже въ XVII вѣкѣ за религіозными волненіями и войнами, которыя обрушились на Германію, Францію и Англію, и за связанными съ ними догматическими препирательствами послѣдовало пресыщеніе конфессіональными спорами: „жалкій вѣкъ препирательствъ“, какъ назвалъ его Гердеръ, жаждаль мира. Въ Англіи распространилось ученіе латитудинарійцевъ, на континентѣ, несмотря на неоднократныя неудачи, снова ожили стремленія къ воссоединенію. Боссюэтъ и Спиноза съ одной и Лейбницъ съ другой стороны много потрудились надъ этой идеей; послѣдній выработалъ *Systema theologicum*, содержащую основныя ученія христіанства, общія тремъ вѣроисповѣданіямъ; когда же переговоры съ католиками стали совершенно безнадежны, онъ попытался воспользоваться своими отношеніями къ берлинскому и гаповерскому двору для объединенія лютеранъ и реформистовъ — но тоже безо всякаго непосредственнаго результата.

Съ другой стороны, въ своихъ „Письмахъ о вѣротерпимости“ Локъ переработалъ идеи, руководившія движеніемъ въ пользу религіозной свободы, въ теорію „свободной церкви въ свободномъ государствѣ“, требовавшую, чтобы государство, освобожденное отъ всякой церковной опеки, терпѣло и охраняло всякое религіозное убѣжденіе въ качествѣ личнаго взгляда и каждое религіозное общество какъ свободную ассоціацію, поскольку они не угрожаютъ государственному порядку.

Но уніонистскія стремленія натолкнулись на противодѣйствіе богослововъ, и это дало новый толчокъ развитію мистическаго сектантства, шедшаго рука объ руку съ этими стремленіями и послужившаго въ XVIII в. источникомъ цѣлаго ряда любопытныхъ

явленій. Наиболѣе близкимъ къ церковной жизни, а потому и наиболѣе обширнымъ теченіемъ былъ основанный Шпенеромъ и Франке піэтизмъ, въ которомъ тѣмъ не менѣе чувствуется известное равнодушіе къ догматической вѣрѣ и который придаетъ тѣмъ большее значеніе личному благочестію, чистотѣ и религіозной окраскѣ жизненной дѣятельности.

1. Въ связи со всѣми этими движеніями находится стремленіе просвѣтительной философіи къ обоснованію всеобщаго „истиннаго“ христіанства при помощи философіи. Это всеобщее христіанство въ пачалѣ все еще представляется откровенной религіей, но въ то же время признается полное согласіе откровенія съ разумомъ. Въ такомъ отношеніи къ религіи стоятъ Локкъ и Лейбницъ и ученикъ послѣдняго Вольфъ, всѣ они смотрятъ на отношеніе естественной религіи къ откровенію точно такъ же, какъ Альбертъ и Томасъ (ср. стр. 297 сл.). Откровеніе выше разума, но въ то же время находится въ полномъ согласіи съ нимъ, являясь необходимымъ дополненіемъ естественнаго познанія. Откровеніемъ дается то, что разумъ не можетъ найти своими силами, но въ состояніи понять, опираясь на откровеніе.

Социніанцы оставляютъ уже это представленіе за собой. Необходимость откровенія признавали безусловно и они, но, съ другой стороны, они подчеркивали, что откровеніемъ не можетъ быть дано ничего, что не было бы доступно и разумному познанію. Поэтому, въ религіозныхъ завѣтахъ истиннымъ откровеніемъ слѣдуетъ признавать только то, что раціонально, т.-е., по ихъ мнѣнію, разумъ долженъ рѣшить, что слѣдуетъ считать откровеніемъ. Ставъ на эту точку зрѣнія, социніанцы исключили изъ откровенія догматъ Троицы и богочеловѣчности Христа и вообще перенесли откровеніе изъ области теоретическихъ истинъ въ совершенно иную сферу. Ихъ особенность заключается въ томъ, что они смотрятъ на религію какъ на законъ. Богъ открываетъ человѣку не метафизику, а законы. Такъ онъ проявилъ себя въ заповѣдяхъ Моисея, точно такъ же и въ новомъ законѣ, данномъ Иисусомъ Христомъ. Но если объективно религія есть законодательство, то субъективно она заключается въ исполненіи закона. Религія не есть принятіе теоретическихъ ученій и не простое нравственное убѣжденіе, а подчиненіе открытому Богомъ закону и соблюденіе всѣхъ его заповѣдей. Только это и сдѣлалъ Богъ условіемъ вѣчнаго блаженства. Это—юридическое воззрѣніе на религію, возвращающееся къ признанію безграничнаго авторитета божескихъ предначертаній и содержащее въ себѣ элементы, очень близкіе къ ученію Скота.

2. Но если критерій откровенія заключается только въ его раціональности, то развивая послѣдовательно этотъ взглядъ, при-

ходится притти къ выводу, что историческое откровеніе излишне и единственной религіей слѣдуетъ считать естественную. Такъ и сдѣлали англійскіе деисты, и Толандъ является ихъ руководителемъ, поскольку онъ впервые попытался устранить изъ христіанства, т.-е. общей религіи разума, всякія мистеріи и свести его содержаніе къ истинамъ „естественнаго свѣточа“, другими словами, превратить его въ философское міросозерцаніе. Содержаніе, которое просвѣтительная философія вкладывала въ свою естественную религію, имѣло двоякій источникъ: теоретическій и практический разумъ. Въ первомъ отношеніи деизмъ представляетъ собою опирающуюся на натуру—философію метафизику, во второмъ отношеніи онъ заключаетъ въ себѣ нравственно-философское міровоззрѣніе. Такимъ образомъ, естественная религія просвѣщенія одинаково интересуется какъ теоретическими, такъ и практическими проблемами: оба эти ея элемента находились въ тѣсной связи, но получили самостоятельное развитіе, такъ что они могли разойтись и быть изолированы другъ отъ друга. Отношеніе этихъ составныхъ частей другъ къ другу имѣло въ исторіи естественной религіи такое же рѣшающее значеніе, какъ и ихъ общее отношеніе къ положительнымъ религіямъ.

Полное объединеніе обоихъ элементовъ мы находимъ у значительнѣйшаго мыслителя этого направленія—Шэфтсбюри. Средоточіемъ его ученія, равно какъ и его индивидуальности, служить то, что онъ самъ назвалъ энтузіазмомъ: уваженіе ко всему истинному, благому, прекрасному, возвышеніе души къ общимъ истинамъ, беззавѣтное служеніе индивидуума высшему идеалу. То же самое представляетъ собою и религія: это приподнятая жизнь личности, причастіе къ великимъ основамъ дѣйствительности. Эта благородная страсть возникаетъ подобно всѣмъ другимъ изъ изумленія и преклоненія и разрастается въ любовь. Источникомъ религіи является, поэтому, какъ объективно, такъ и субъективно, гармонія и красота, совершенство вселенной: она неотразимо вызываетъ экстазъ. Шэфтсбюри теплыми красками рисуетъ стройный порядокъ природы, цѣлесообразность существующаго, красоту формъ, гармонию жизни, доказывая, что нѣтъ ничего дурного въ самомъ себѣ, ничего несообразнаго. Что въ одной системѣ представляется зломъ, оказывается въ другой системѣ добромъ, необходимымъ звеномъ въ цѣлесообразномъ мірозданіи. Всякое индивидуальное несовершенство исчезаетъ въ совершенствѣ вселенной, всякая дисгармонія исчезаетъ въ гармоніи міра.

Этотъ универсалистскій оптимизмъ, теодицея котораго по своей логической природѣ имѣетъ совершенно неоплатоническій характеръ, признаетъ, поэтому, лишь одинъ видъ доказательства

бытія Бога, физико-телеологическій. Природа повсемѣстно выказываетъ черты создавшаго ее художника, который раскрылъ въ красотѣ ея явленій привлекательность своего собственнаго существа. Изумленіе передъ красотой вселенной имѣетъ по существу эстетическій характеръ, и вкусъ образованнаго человѣка, по мнѣнію Шэфтсбюри, есть основа какъ религіознаго, такъ и нравственнаго чувства. Поэтому его телеологія есть телеологія художественнаго вкуса, подобно Джордано Бруно онъ открываетъ цѣлесообразность вселенной въ гармонической красотѣ каждой его части. Все мелкое, утилитическое здѣсь устраняется изъ телеологическаго мышленія. Увлекательный пафосъ поэтическаго міропониманія проникаетъ всѣ произведенія Шэфтсбюри: потому-то они и оказали такое могучее вліяніе на нѣмецкихъ поэтовъ—Гердера и Шиллера.

3. Лишь немногіе изъ философовъ просвѣщенія стоятъ на одинаковой высотѣ; этимъ энтузіастическимъ міропониманіемъ увлекались первоначально Вольтеръ и Дидро; Мопертюи и Робине тоже поддались универсалистскому теченію. Въ Германіи Реймарусъ обнаруживаетъ въ своихъ „Наблюденіяхъ надъ художественными инстинктами животныхъ“ по меньшей мѣрѣ воспріимчивость къ художественно-утонченной дѣятельности природы и цѣлесообразности, которую она проявляетъ въ своихъ органическихъ созданіяхъ. Но огромное большинство философскихъ писателей XVIII вѣка до такой степени поглощено антропологическимъ значеніемъ и практическими цѣлями міровой мудрости, что они интересуются преимущественно пользой, которую выказываетъ мірозданіе какъ въ цѣломъ, такъ и въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ по отношенію къ потребностямъ человѣка, и если при этомъ писатели, настроенные болѣе возвышенно, имѣютъ въ виду главнымъ образомъ нравственное усовершенствованіе, то и они все же не пренебрегаютъ соображеніями пользы и повседнежнаго „счастья“.

Такимъ образомъ, на смѣну эстетической телеологіи является стоическое ученіе о полезности; техническая аналогія, при помощи которой Лейбницъ, Ньютонъ и Кларкъ представляли себѣ подчиненіе механизма природы телеологіи, могло только благопріятствовать этому воззрѣнію. Ибо цѣлесообразность машинъ состоитъ именно въ томъ, что онѣ приносятъ пользу, что результатомъ ихъ работы является нѣчто отличное отъ ихъ движенія. Этой аналогіей охотно пользовались и просвѣтители, нерѣдко забывавшіе о тождественности своей философіи съ естествознаніемъ; они прибѣгали къ такому способу для опроверженія чудесъ положительной религіи. Такъ, напр., Реймарусъ думалъ, что только неискуснымъ мастерамъ приходится помогать своимъ машинамъ въ работѣ, а для совер-

шеннаго ума это совершенно излишне и унизило бы его. Что же касается вопроса о цѣли этой машины, то у просвѣтителей былъ готовъ отвѣтъ: такой цѣлью имъ представлялось счастье человѣка, въ лучшемъ случаѣ — счастье всѣхъ созданныхъ существъ. Всего безвкуснѣе эта мелкая утилитарность выразилась въ литературѣ нѣмецкаго просвѣщенія: уже эмпирическая телеологія Вольфа (О конечныхъ цѣляхъ естественныхъ вещей) вызываетъ усмѣшку узко-мѣщанскими цѣлями, которыя она приписываетъ высшему разуму, а популярныя философы какъ будто старались превзойти другъ друга въ пространныхъ и самодовольныхъ разсужденіяхъ о томъ, какъ мило и удобно приспособленъ весь міръ для homo sapiens и какъ хорошо можно устроиться въ немъ при благонаправномъ поведеніи.

Болѣе возвышенно мыслилъ Кантъ уже въ то время, когда онъ въ „Естественной исторіи неба“ усвоилъ воззрѣніе Лейбница и Ньютона, оставивъ однако же въ сторонѣ болтовню о пользѣ міра для человѣка и направивъ свой взоръ на совершенство, которое обнаруживаетъ вселенная въ безконечномъ разнообразіи міровыхъ тѣлъ и въ гармоніи ихъ устройства: у него, наряду со счастьемъ, мы всегда встрѣчаемъ идею нравственнаго усовершенствованія и возвышенія. Однако онъ тоже признаетъ физико-телеологическое доказательство бытія Бога наиболѣе очевиднымъ для человѣка, хотя онъ столь же мало приписываетъ этому доказательству строгое значеніе какъ космологическому и онтологическому. Популярная философія, напротивъ того, съ особеннымъ удовольствіемъ прибѣгала къ физико-теологическому аргументу, и онъ составляетъ характерную черту естественной религіи.

4. Эта идея опиралась на предпосылку, что міръ дѣйствительно настолько совершененъ и цѣлесообразенъ, что можетъ служить опорой для этого доказательства. Это убѣжденіе внесли въ литературу XVIII в. люди вѣрующіе, и исторія литературы доказываетъ, что въ обширныхъ кругахъ общества оно признавалось вполне основательной опорой всего доказательства, но скептики требовали, чтобы оно тоже было доказано, и возбудили этимъ проблему теодицеи. Въ большинствѣ случаевъ просвѣтительная философія возвращалась при этомъ къ тѣмъ же античнымъ аргументамъ, которые выдвинулъ Шэфтсбюри; сверхъ того пускалось въ ходъ и скептическо-ортодоксальное указаніе на ограниченность человѣческаго познанія и неисповѣдимость судьбы Бога, Провидѣнія.

Новый видъ теодицеи получаетъ у Лейбница. Ёдкая критика Бэйля послужила для него настоятельнымъ побужденіемъ присоединить къ системѣ монадологіи, въ видѣ ея приложенія, доказательство совершенства вселенной. Онъ попытался сдѣлать это, опи-

раясь на высшія понятія своей метафизики, для того, чтобы доказать, что существованіе зла въ мірѣ не есть доказательство, опровергающее его происхожденіе изъ всеблаготворительности Творца. Физическое зло въ нравственномъ мірѣ, доказываетъ онъ, есть необходимое слѣдствіе нравственнаго зла: это естественное возмездіе за грѣхъ. Нравственное же зло имѣетъ своимъ источникомъ конечность и ограниченность созданій: это—метафизическое зло. Какъ конечная вещь, монада имѣетъ темныя и смутныя чувственныя представленія, и изъ нихъ необходимо вытекаютъ темныя и смутныя чувственные инстинкты, служащіе побужденіями къ грѣху. Такимъ образомъ, проблема теодицеи сводится къ вопросу: почему Богъ создалъ или допустилъ метафизическое зло?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ очень простъ. Конечность принадлежитъ къ понятію созданія, ограниченность есть сущность всего, что сотворено. Что міръ состоитъ только изъ конечныхъ, взаимно-ограничивающихъ другъ друга и ограниченныхъ самимъ Творцомъ, существъ, есть логическая необходимость. Конечныя же существа несовершенны. Міръ, состоящій изъ однихъ только совершенныхъ существъ, есть *contradictio in adjecto*. И такъ какъ столь же „вѣчная“, т.-е. логическая истина учитъ, что изъ метафизическаго зла слѣдуетъ нравственное и затѣмъ физическое, что изъ конечности вытекаетъ грѣхъ и изъ грѣха—страданіе, то логически необходимый выводъ отсюда заключается въ томъ, что міръ безъ зла невыносимъ. Сколь бы ни требовала, поэтому, благость Бога избѣжанія зла,—божеская мудрость, „*région des verités éternelles*“, дѣлаетъ несодержательный въ себѣ зла міръ невозможностью. Метафизическія истины не зависятъ отъ божественной воли: послѣдняя связана ими въ своей творческой дѣятельности.

Съ другой стороны, благость Бога, въ такой же мѣрѣ принадлежащая къ понятію его, какъ и его мудрость, служитъ ручательствомъ того, что зло въ мірѣ сведено къ возможному минимуму. Міръ имѣетъ случайный характеръ, т.-е. онъ можетъ быть мыслимъ и иначе. Существуетъ безконечное количество возможныхъ міровъ; ни одинъ изъ нихъ не чуждъ зла, но нѣкоторые обладаютъ бѣльшимъ количествомъ зла, чѣмъ другіе. И если Богъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, которые рисовала передъ нимъ его мудрость, создалъ именно данный реальный міръ, то онъ при этомъ могъ руководиться только предпочтеніемъ къ наилучшему: онъ осуществилъ тотъ міръ, который содержитъ наименьшее зло. Контингентность міра состоитъ въ томъ, что онъ существуетъ не съ метафизической необходимостью, а вслѣдствіе выбора между многочисленными возможностями, и такъ какъ выборъ этотъ исходитъ изъ всеобщей воли Бога, то невыносимо, чтобы міръ могъ быть пе

наилучшимъ. Теодицея не можетъ заключаться въ отрицаніи зла въ мірѣ, ибо зло принадлежитъ къ понятію міра; но она можетъ доказать, что этотъ міръ содержитъ наименьшее количество зла, какое могло быть согласовано съ метафизическимъ закономъ. Богъ, въ силу своей благости, охотно создалъ бы міръ безо всякаго зла, но его мудрость привела его къ созданію наилучшаго между возможными мірами.

Отсюда происходитъ обозначеніе: оптимизмъ. Мы не будемъ говорить о томъ, насколько удачно это приложеніе физико-телеологическаго міросозерцанія. XVIII вѣкъ взглянулъ на дѣло такъ, какъ будто Лейбницъ хотѣлъ по существу доказать, что міръ слѣдуетъ считать совершеннѣйшимъ, какой только можно себя представить: что онъ при этомъ предпосылалъ необходимость зла, въ литературѣ XVIII вѣка, которая и сама была настроена вполне „оптимистически“, осталось характернымъ образомъ незамѣченнымъ. Но въ историческомъ отношеніи наиболѣе замѣчательной чертой этой теодицеи является своеобразное смѣшеніе томистической и скотистской метафизики. Міръ, какъ онъ есть, существуетъ только потому, что его такъ хотѣлъ Богъ; въ силу своего всемогущества онъ могъ выбрать и другой міръ, но въ выборѣ различныхъ возможностей божественная воля связана божескимъ разумомъ, „вѣчными истинами“. Надъ всей дѣйствительностью царитъ фатумъ логики.

5. Въ охарактеризованныхъ формахъ провозвѣстники естественной религіи надѣялись добыть путемъ физико-телеологическаго доказательства понятіе Божества, какъ творящаго разума; эту фазу развитія естественной религіи обыкновенно называютъ деизмомъ. Взглядъ на Бога, какъ на личное существо, являющійся единственнымъ, удержаннымъ философіей, остаткомъ положительной религіи, служилъ опорой и для нравственнаго ученія естественной религіи. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь шла лишь о теоретическихъ вопросахъ, естественная религія должна была опираться на натуралистическую метафизику и потому не пережила ея. Уже Толандъ далъ своему изумленію передъ природой, которое было для него существеннымъ содержаніемъ религіознаго чувства, совершенно пантеистическую окраску; въ то же время гилозопзмъ (ср. § 34, 9), распространившійся въ средѣ французскихъ естествоиспытателей, вытѣснилъ идею трансцендентности Бога и представленіе о немъ, какъ о личности. И когда механическое объясненіе природы приобрѣло господствующее значеніе, когда органической міръ былъ признанъ въ принципѣ продуктомъ всеобщаго механизма природы, физико-телеологическое доказательство потеряло власть надъ умами. Къ этому присоединилось, что и исходныя послышки его подверг-

лись сомнѣнію. Взволновавшее всю Европу землетрясеніе въ Лиссабонѣ (1755) у многихъ поколебало представленіе о совершенствѣ и цѣлесообразности міроустройства: равнодушіе, съ которымъ природа уничтожаетъ человѣческую жизнь, со всѣми ея стремленіями и волненіями, свидѣтельствовало, повидимому, скорѣе о слѣпой необходимости теченія явленій, чѣмъ о телеологической стройности мірового процесса. Вольтеръ, тоже пережившій этотъ переворотъ возрѣній, осмѣялъ въ „Кандидѣ“ сей „лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“, и натуръ-философская основа естественной религіи поколебалась.

„Система природы“ съ ея атеизмомъ и матеріализмомъ довела это отрицаніе до его конечнаго вывода. Вся цѣлесообразность, весь порядокъ природы есть лишь феноменъ человѣческаго духа: сама природа знаетъ только необходимость атомнаго движенія и не дѣлаетъ никакой оцѣнки, сообразующейся съ цѣлями или пормами. Закономѣрность природы съ такою же послѣдовательностью раскрывается въ явленіяхъ, кажущихся намъ безцѣльными и нецѣлесообразными, беспорядочными и аномальными, какъ и въ тѣхъ, которыя находятся въ соотвѣтствіи съ нашими цѣлями или привычками и кажутся намъ цѣлесообразными. Мудрецъ долженъ уяснить себѣ эту индифферентность природы, долженъ понять относительность всякихъ цѣлей; реальной нормы или реального порядка не существуетъ. Этотъ принципъ Дидро приложилъ къ эстетикѣ. Послѣдовательность природы есть единственный объектъ, который можетъ изобразить искусство, который оно можетъ схватить и воспроизвести: красота принадлежитъ къ числу тѣхъ ощущеній, которыя не имѣютъ никакого объективнаго значенія. Матеріализмъ признаетъ только искусство, не имѣющее никакихъ идеаловъ, представляющее собою лишь равнодушную копію дѣйствительности.

6. Когда натуръ-философскія основы деизма подверглись внутреннему разложенію, поколебался и гносеологическій базисъ его: ибо всѣ сомнѣнія въ возможности метафизики затрогивали и метафизику естественной религіи, которая была по существу лишь остаткомъ религіозной метафизики. Въ этомъ отношеніи бэконизмъ явился опаснѣйшимъ врагомъ деистическаго ученія. Онъ оставилъ за религіей лишь значеніе откровенія и отрицалъ возможность разумнаго познанія ея ученія и даже ихъ согласованія съ разумомъ. Никто не отстаивалъ этотъ пунктъ съ такой энергіей, какъ Шеръ Бэйль. Онъ систематически доказывалъ противоразумность всѣхъ догматическихъ ученій, настойчиво указывалъ на ихъ противорѣчія и старался убѣдить, что съ точки зрѣнія естественнаго разума эти ученія нелѣпы. Но онъ обнаруживалъ точно также

и слабыя стороны деизма, отрицалъ доказательность философскихъ аргументовъ бытія Бога и безсмертія души и съ особеннымъ вниманіемъ остановился на проблемахъ теодицеи, чтобы доказать недостаточность „естественнаго свѣточа“; даже въ спорѣ съ Лейбницемъ онъ не былъ побѣжденнымъ. Религія была такимъ образомъ для него возможна лишь въ качествѣ положительнаго откровенія, противорѣчащаго философскому познанію. Онъ со всей энергіей отстаивалъ ученіе о двойной истинѣ. Поэтому, хотя онъ лично и придерживался противоразумной вѣры, его произведенія и въ особенности статьи его популярнаго словаря были столь же опасны для теоретическихъ воззрѣній положительной религіи, какъ и для ученій деизма.

По гносеологическимъ причинамъ Юмъ тоже высказался въ пользу уничтоженія того союза съ естественной религіей, въ который старались войти съ нею остальные англійскіе эмпиристы и номиналисты и даже матеріалисты въ родѣ Гэртли и Пристли. Если не существуетъ метафизики вещей вообще, то вмѣстѣ съ тѣмъ рушится и философская религія. Хотя Юмъ (въ лицѣ Клеанта, высказывающагося въ діалогѣ), согласно со своимъ практическимъ пробабиллизмомъ, признаетъ, что міръ въ цѣломъ производитъ несомнѣнное впечатлѣніе цѣлесообразности и разумаго порядка, и хотя онъ находитъ поэтому, что вѣра (belief), на которую опирается весь жизненный опытъ, относится и къ (физико-телеологическому) призванію единства созданія и движенія цѣлаго, но съ научной точки зрѣнія Юмъ (въ лицѣ Филона) не считаетъ эту вѣру доказуемой. Ссылаясь на теорію вѣроятностей, онъ выдвигаетъ особенно то, что и съ точки зрѣнія чисто механическихъ ученій не было бы ничего необъяснимаго въ томъ, если-бъ между безчисленными комбинаціями атомовъ возникла и установилась одна постоянная, цѣлесообразная, упорядоченная комбинація. Такимъ образомъ, цѣлесообразность мірозданія остается проблематичной. Естественная религія есть разумное воззрѣніе практическаго человѣка, но она не должна быть научнымъ ученіемъ.

7. Чѣмъ болѣе отступалъ на задній планъ метафизическій моментъ деизма, тѣмъ въ большей степени „истинное христіанство“ становилось нравственнымъ убѣжденіемъ. Къ этому стремился уже Гербертъ Чербюрійскій, стоявшій вдалькѣ отъ натуръ-философіи, и съ полной опредѣленностью этого желалъ Спиноза. Соотвѣтственно съ этимъ, сущностью религіи теперь стали считать нравственный образъ дѣйствій, истиннымъ содержаніемъ религіозной жизни—сознаніе обязанности и строгое соотвѣтствіе между этимъ сознаніемъ и жизнью. На этой основѣ могли возникнуть лишь смутныя и блѣдныя очертанія міровоззрѣнія. Осталось лишь

неопредѣленное представленіе о всеблагомъ Богѣ, который создалъ человѣка для счастья, котораго мы должны чтить добродѣтельной жизнью и который въ вѣчной жизни выкажетъ свою справедливость и дастъ добродѣтели ту награду, которой нельзя ожидать въ этомъ мірѣ. Нельзя отрицать, что въ основѣ этого морализирующаго деизма лежало чистое, благородное стремленіе, и что въ исторіи онъ имѣлъ крупное значеніе, такъ какъ онъ противопоставлялъ односторонностямъ положительныхъ религій и конфессіональнымъ страстямъ идеалы вѣротерпимости и любви, уваженіе къ человѣческому достоинству, нравственный образъ мыслей и подчиненіе личнаго мнѣнія въ литературѣ и въ жизни благу общества. Но, съ другой стороны, несомнѣнно, что никогда еще не было болѣе тощей формы религіозной жизни, чѣмъ этотъ деизмъ; ему не хватало непосредственности религіи. вмѣстѣ съ религіозными мистеріями, которыхъ не терпѣло просвѣщеніе, исчезла и глубина вѣры. Въ деизмѣ не осталось ничего отъ страха за спасеніе души, отъ стремленія къ искупленію, отъ искренняго чувства спасительной вѣры. Поэтому у деизма не было жизненной силы религіи; это былъ искусственный продуктъ образованнаго общества, и если нѣмецкіе просвѣтителі писали цѣлыя книги для того, чтобы возвѣстить своимъ соотечественникамъ деистическую мораль, то этимъ они доказали только, какъ мало понимали они дѣйствительную религію.

У огромнаго большинства популярно-философскихъ представителей этой точки зрѣнія мы встрѣчаемъ въ болѣе или меньшей степени неясность по вопросу о томъ, насколько воспринятые ими остатки религіозной нравственности допускаютъ теоретическое обоснованіе и насколько они служатъ лишь выраженіемъ религіознаго сознанія. Вполнѣ ясный взглядъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Вольтера. Онъ до такой степени находится подъ вліяніемъ скептицизма Байля, что уже не признаетъ метафизическихъ доводовъ: Божество и безсмертіе представляются ему лишь постулатами нравственнаго чувства, вѣра въ нихъ — условіемъ нравственнаго образа дѣйствій. Съ исчезновеніемъ этой вѣры уничтожились бы и мотивы нравственныхъ поступковъ и вмѣстѣ съ тѣмъ рухнули бы основы общественнаго порядка: *si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*

8. Какъ ни расходятся въ частностяхъ эти различныя формы естественной религіи, въ одномъ пунктѣ всѣ онѣ согласны между собою, а именно—въ отрицательномъ отношеніи къ положительнымъ религіямъ. Истиннымъ въ нихъ признается только то, въ чемъ онѣ сходятся между собою и съ естественной религіей; все же, что

учить положительная религія, ссылаясь на особое откровеніе, деисты а limine отрицають, и именно потому они называютъ себя свободомыслящими. Всякое откровеніе они безусловно отвергали. Коллинсъ отвергъ аргументъ пророчествъ, Вульстонъ — чудеса, и оба старались дать религіознымъ познаніямъ соотвѣтствующее естественное объясненіе. Эта попытка, не подвергая сомнѣнію достовѣрность библейскихъ повѣствованій, объяснить ихъ, часто весьма своеобразнымъ способомъ, чисто естественными причинами и исключить все таинственное и сверхъестественное, получила въ Германіи наименованіе раціоналистическаго толкованія и распространилась въ качествѣ такового. Наиболѣе радикальнымъ представителемъ этого теченія явился Реймарусъ; въ своемъ „Schutzschrift“ онъ безусловно отрицаетъ откровеніе, которое кажется ему излишнимъ, невысказаннымъ и ложнымъ. Другіе направили свою критику противъ отдѣльныхъ ученій догматики: Дидро возставалъ противъ нравственной стороны христіанскаго представленія о Богѣ, а Вольтеръ выказывалъ свое остроуміе въ безпощадныхъ пасмѣшкахъ надъ ученіями и обрядами всѣхъ религій.

Но и у него въ основѣ лежала серьезная мысль, что всѣ эти детали положительныхъ вѣроисповѣданій затемняютъ и искажаютъ истинную религію, за которую онъ ратовалъ вмѣстѣ съ другими деистами. Они руководились убѣжденіемъ, что естественная религія есть неотъемлемая собственность всѣхъ людей, коренящаяся въ самомъ существѣ человѣка убѣжденіе, и что она была, поэтому, первоначальной стадіей религіозной жизни. Съ этой точки зрѣнія всѣ положительныя вѣроисповѣданія казались отклоненіями, наступившими въ теченіе исторіи. Прогрессъ въ религіозной исторіи состоитъ, такимъ образомъ, только въ возвращеніи къ первоначальной, чистой и неиспорченной религіи. По ученію Тиндала истинное христіанство, совпадающее съ деизмомъ, столь же старо, какъ и міръ. Христосъ не принесъ новаго откровенія, а только возстановилъ истинное богопочитаніе, затемнившееся въ античныхъ религіяхъ. Но христіанскія церковноученія снова разрушили его дѣло, къ которому и хотятъ вернуться деисты. Точно такъ же и Лессингъ проводилъ различіе между ученіемъ Христа и христіанствомъ.

Что касается вопроса о причинахъ, обусловившихъ это искаженіе истинной религіи, то просвѣтителі не могли дать на него никакого отвѣта; имъ не хватало пониманія исторіи: то, что они считали ложнымъ, казалось имъ произвольной выдумкой. Они были столь увѣрены въ очевидной и исключительной истинности своего деизма, что остальные ученія имъ казались объяснимымъ лишь въ качествѣ заблужденія и обмана, а провозвѣстники этихъ ученій

были въ ихъ глазахъ лишь людьми, дѣйствовавшими въ своихъ личныхъ интересахъ. Такимъ образомъ, общее ученіе деистовъ заключается въ томъ, что исторической основой положительныхъ религій является обманъ и выдумка. Даже Шэфтсбюри не находилъ никакого другого объясненія того явленія, что энтузіазмъ, составляющій чистую религію, превратился въ фанатизмъ суевѣрія. Всего рѣзче ненависть просвѣтителей къ духовенству высказывается опять-таки въ сочиненіи Реймаруса.

9. Эта неспособность понять историческую сущность положительныхъ религій находилась въ связи съ общимъ отсутствіемъ историческаго смысла и пониманія, свойственнымъ всей філософіи просвѣщенія и имѣвшимъ свое основаніе въ томъ, что новое мышленіе развилось рука объ руку съ естествознаніемъ, разыскивая истины, имѣющія значеніе или внѣ времени, или вѣчно. Лишь въ рѣдкихъ случаяхъ оно выходило изъ этихъ рамокъ.

Первая и вполнѣ сознательная попытка въ этомъ направленіи принадлежитъ Давиду Юму. Находя, что религія не можетъ быть обоснована въ качествѣ доказательнаго разумнаго познанія, онъ показалъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что вопросъ о возникновеніи религій въ человѣческомъ духѣ долженъ быть вполнѣ отдѣленъ отъ этого гносеологическаго вопроса. Возникновеніе религій онъ разсматриваетъ исключительно съ психологической точки зрѣнія и называетъ изслѣдованіе его „естественной исторіей религій“. Онъ указываетъ, что первобытныя воззрѣнія на природу, чувства страха и надежды, потрясенія и счастья, соединяющіяся съ ними, и сравненіе теченія природы съ измѣнчивыми случаями человѣческой жизни служили побужденіями къ созданію представленія о высшихъ существахъ и къ умиловивляющему или задабривающему поклоненію имъ. Естественной формой религій является, слѣдовательно, политеизмъ, представлявшій себѣ эти высшія силы въ антропологической формѣ. По законамъ ассоціаціи идей, разнообразные мифическіе образы сливаются между собою, мифы вступаютъ въ связь другъ съ другомъ, и въ концѣ концовъ вся масса религіозныхъ представленій концентрируется въ вѣру въ единое божественное существо, создавшее цѣлесообразный строй вселенной,—вѣру, которая не можетъ сохраниться въ чистой формѣ и соединяется въ разнообразныхъ сочетаніяхъ съ прежними религіозными представленіями. Исторія религій представляетъ собою постепенное превращеніе политеизма въ монотеизмъ, и результатомъ ея является то телеологическое міросозерцаніе, которое Юмъ признавалъ, хотя и не допускающимъ научнаго обоснованія, но въ то же время коренящимся въ естественномъ чувствѣ убѣжденіемъ разумнаго человѣка.

Къ этой психологическо-исторической точкѣ зрѣнія присоеди-

нилась филологическо-литературно-историческая, нашедшая себѣ выраженіе въ созданной Соломономъ Землеромъ исторической критикѣ библии. Критика эта приступила къ осуществленію высказанной Спинозой мысли, что библейскія книги по своему теоретическому содержанію, по своему возникновенію и исторіи должны разсматриваться точно такъ же, какъ и другія произведенія, и могутъ быть поняты въ связи съ характеромъ эпохи и личностью автора. Землеръ обращалъ вниманіе особенно на то, что въ книгахъ Новаго Завѣта выражаются воззрѣнія различныхъ партій первоначальной христіанской общины. Хотя гипотезы, высказанныя имъ, и опровергнуты позднѣйшей наукой, однако онъ указалъ путь, выведившій за предѣлы того радикализма, къ которому привело деистическое ученіе, и Землеръ высказался, поэтому, противъ вожаковъ просвѣщенія.

Съ другой стороны затронулъ эти вопросы Лессингъ. Онъ, разумѣется, не принадлежалъ къ числу людей, наклонныхъ къ подчиненію своихъ убѣжденій традиціямъ. Онъ понималъ и отвергалъ ограниченность взгляда, признающаго исторически установившееся единственно истиннымъ, но онъ остерегался взять на себя роль судьи, которому лишь спустя тысячи лѣтъ приходится устанавливать подлинность колець. Но не одно это отличаетъ его отъ огромнаго большинства просвѣтителей: дѣло въ томъ, что онъ и самъ былъ глубокой, религіозной натурой, и, подобно Гердеру, онъ видитъ въ религіи живое отношеніе человѣка къ Богу и Бога въ человѣку. Поэтому религія невозможна безъ откровенія, и исторія религій есть рядъ откровеній Бога, воспитаніе человѣческаго рода Богомъ. При этомъ Лессингъ думаетъ, что каждое послѣдующее откровеніе съ большей ясностью и отчетливостью раскрывало внутренній смыслъ предшествующаго. Такимъ образомъ, Новый Завѣтъ, эта вторая основная книга, открываетъ путь къ вѣчному евангелію. Развивая эту оригеновскую мысль, Лессингъ набрасываетъ лишь неувѣренные и неопредѣленные контуры въ стремленіи къ мистическо-созерцательной переработкѣ догмы.

ГЛАВА II. ПРАКТИЧЕСКІЕ ВОПРОСЫ.

Если естественная религія XVIII вѣка искала поддержки, которую ей не могла дать естественно-научная метафизика, въ морали, то это было возможно благодаря тому, что въ промежуткѣ времени эта вѣтвь философскаго изслѣдованія тоже достигла полной независимости отъ положительной религіи. Дѣйствительно, освобожденіе философіи, начавшееся вмѣстѣ съ распространеніемъ рели-

гіозно-индифферентной метафізики XVII вѣка, совершилось сравнительно быстро и безпрепятственно, но при этомъ тенденція новой эпохи сказалась, между прочимъ, и въ томъ, что центръ тяжести философскихъ изслѣдованій былъ перенесенъ съ область психологіи. Въ этомъ отношеніи философіи послужило въ пользу литературное теченіе эпохи, направившееся къ возбужденію въ человѣкѣ болѣе глубокаго интереса къ самому себѣ, къ анализу его чувствованій, расчлененію его мотивовъ, приданію „сантиментальнаго“ характера личнымъ отношеніямъ. Индивидуумъ, углубившійся въ свою внутреннюю жизнь, самодовлѣющая монада — характерное явленіе эпохи просвѣщенія. Индивидуализмъ ренессанса, оттѣспенный въ 17 вѣкѣ внѣшними обстоятельствами на второй планъ, теперь вырвался изъ-подъ власти неподвижныхъ формулъ съ новой силой: преграды были уничтожены, внѣшнія формальности отброшены, и на мѣсто ихъ была выдвинута чистая естественная жизнь человѣка.

Но чѣмъ большее значеніе пріобрѣталъ человѣкъ въ своихъ собственныхъ глазахъ, тѣмъ разностороннѣе онъ изслѣдовалъ вопросъ о сущности истиннаго счастья, тѣмъ въ большей степени становились для него проблематическими нравственность, общество и государство. Какимъ образомъ—гласитъ основной практической вопросъ просвѣтительной философіи—человѣкъ пріобрѣтаетъ знаніе, выходящее за предѣлы его индивидуальности? При всѣхъ дебатахъ объ этихъ проблемахъ, въ качествѣ подразумевающейся послыши, проходитъ взглядъ, что индивидуумъ въ своей (различно понимаемой) естественной опредѣленности есть нѣчто первоначальное, данное, само собой разумѣющееся, и что только опираясь на него и можно объяснить болѣе широкія отношенія. Поэтому натуралистическая метафізика XVII вѣка, въ однихъ случаяхъ болѣе склоняющаяся къ атомизму, въ другихъ къ монадологіи, является основой морали XVIII столѣтія.

Прочное установленіе этихъ предпосылокъ имѣло своимъ результатомъ уясненіе принциповъ этики. Такъ какъ нравственная жизнь признавалась чѣмъ-то особымъ отъ естественной сущности индивидуума, чѣмъ-то подлежащимъ объясненію, то, съ одной стороны, необходимо было точно установить, въ чемъ же именно заключается подлежащее объясненію, и, съ другой стороны, нужно было изслѣдовать, на чемъ основывается его значеніе. Чѣмъ въ большей степени нравственность казалась при этомъ чуждой естественной сущности индивидуума, тѣмъ настоятельнѣе, на ряду съ вопросомъ о происхожденіи нравственныхъ заповѣдей, возникалъ вопросъ о мотивахъ, побуждающихъ человѣка слѣдовать имъ. Такимъ образомъ, возникаютъ, первоначально въ тѣсной связи между собою, три главныхъ вопроса: въ чемъ состоитъ содержаніе нрав-

ственности? На чемъ основывается значеніе нравственныхъ заповѣдей? Что приводитъ человѣка къ нравственнымъ поступкамъ? Принципы морали могутъ быть разсматриваемы съ трехъ точекъ зрѣнія: съ точки зрѣнія критерія, санкціи и мотива. Отвѣты на эти отдѣльные вопросы оказывались допускающими разнообразнѣйшія комбинаціи; уясненіе и обособленіе нравственныхъ принциповъ возникаетъ именно изъ пестраго разнообразія и смѣшенія нравственно-философскихъ ученій XVIII вѣка. Всесторонне дѣятельнымъ и во многихъ отношеніяхъ господствующимъ умомъ является въ этомъ движеніи Шефтсбюри, но своего завершенія оно въ эту эпоху, именно вслѣдствіе отсутствія однообразія въ постановкѣ вопроса, еще не находитъ.

Типическимъ выраженіемъ индивидуалистическаго характера этой этики было обсужденіе вопроса объ отношеніи добродѣтели къ счастью; болѣе или менѣе ясно выраженнымъ результатомъ такого обсужденія явилось то, что удовлетвореніе индивидуальныхъ влеченій было возведено въ масштабъ оцѣнки этическихъ функцій. Основывающаяся на этомъ принципѣ система практической философіи представляетъ собою утилитаризмъ, разностороннее развитіе котораго является главнѣйшимъ результатомъ обсуждаемаго движенія.

По отношенію къ политической и соціальной дѣйствительности отсюда возникалъ жгучій вопросъ о томъ, насколько общественное устройство, общественныя установленія и ихъ развитіе служатъ къ счастью человѣчества. Существующія и исторически создавшіяся установленія потеряли свое непосредственное значеніе и прежній авторитетъ: они должны были оправдать себя въ критическомъ сознаніи и доказать свое право на существованіе преимуществами, оказываемыми ими для счастья человѣчества. На этой основѣ развилась государственная и общественная философія XVIII вѣка, ея же опредѣлилось критическое отношеніе послѣдней къ исторической дѣйствительности, и по тому-же масштабу философія оцѣнивала результаты историческаго прогресса человѣческой цивилизаціи. Такимъ образомъ, значеніе и цѣнность самой культуры и отношеніе природы и исторіи тоже превратились въ проблему, всего ярче сформулированную Руссо, которая въ дальнѣйшемъ развитіи и въ соединеніи съ потрясающими событіями революціи привела къ зарожденію философіи исторіи.

§ 36. Принципы морали.

Fr. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803) G. W. III, т. I.
H. Sidgwick, The methods of ethics, 3 изд. London, 1884.

Наибольше сильный толчекъ къ обсужденію этическихъ проблемъ, какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ отношеніи, былъ данъ Гоббсомъ. Выработанная имъ „эгоистическая система“ (selfish system) оказала вліяніе на все XVIII столѣтіе: въ эту эпоху она получаетъ свое полное развитіе и въ то же время служитъ могучимъ стимуломъ къ разработкѣ противоположныхъ воззрѣній, которыя такимъ образомъ тоже становятся зависимыми и отъ нея. Въ извѣстномъ смыслѣ сказанное относится уже къ Кумберленду, который хотя и отстаивалъ, въ противоположность къ психологическому релятивизму, значеніе нравственныхъ заповѣдей, какъ вѣчныхъ истинъ, но при этомъ существенной и основной цѣлью ихъ считалъ всеобщее благополучіе.

1. Отношеніе Локка ко всѣмъ этимъ вопросамъ носить еще менѣе опредѣленный характеръ, чѣмъ въ теоретическимъ вопросамъ. Во всякомъ случаѣ, въ его полемикѣ съ „врожденными идеями“, объясняющейся его враждебностью къ платонизму и кэмбриджской школѣ, разработка практическихъ принциповъ занимаетъ, пожалуй, больше мѣста, но положительные сужденія, которыя можно найти въ его сочиненіяхъ по этическимъ вопросамъ (хотя въ сущности это не болѣе, какъ намеки), выходятъ за предѣлы простого психологизма. Локкъ смотритъ на нравственное сужденіе, какъ на доказательное познаніе, ибо оно имѣетъ къ своему объекту отношеніе, выражающееся въ согласіи или несогласіи человѣческихъ поступковъ съ закономъ. Соотвѣтственно этому, этикъ присущъ характеръ велѣнія, императива. Существованіе же такихъ нормъ предполагаетъ не только существованіе законодателя, но и его власть награждать за повиновеніе имъ и наказывать за несоблюденіе, ибо только при посредствѣ ожиданія такихъ результатовъ и можетъ законъ, по мнѣнію Локка, воздѣйствовать на волю.

Въ этомъ Локкъ вполне присоединялся къ здравому смыслу обыкновеннаго, средняго человѣка; то же самое слѣдуетъ сказать и о его мнѣніи, что есть три инстанціи, обладающія законодательнымъ авторитетомъ: общественное мнѣніе, государство и Богъ. Высшая изъ этихъ инстанцій служитъ связующимъ звеномъ его ученія съ картезіанской метафизикой, остатки которой вошли въ его эмпиризмъ. Воля Бога (согласно съ религіозной философій Локка, ср. § 35, 1) вполне одинаковымъ образомъ познается въ

откровеніи и при помощи „естественнаго свѣточа“. Законъ Бога есть законъ природы. Содержаніе же его заключается въ томъ, что въ установленномъ Богомъ порядкѣ природы одни поступки влекутъ за собой вредныя, другіе — полезныя слѣдствія, и что, поѣтому, первые запрещаются, а другіе повелѣваются. Такимъ образомъ, нравственный законъ получаетъ метафизическую основу, не теряя своего утилитическаго содержанія.

2. Потребность въ метафизической основѣ морали проявилась и въ другихъ формахъ, отчасти еще сильнѣе. Вся картезіанская школа принимала, что надлежащій образъ дѣйствій есть необходимое и неизбѣжное слѣдствіе правильнаго образа мыслей. Въ этомъ за картезіанизмомъ слѣдовала вся группа столь враждебныхъ ему въ области натуръ-философіи платониковъ—Генри Моръ и Кэвортъ, позднѣе въ особенности Ричардъ Прайсъ. Они всѣ исходили изъ мысли, что нравственный законъ заложенъ въ сокровеннѣйшей глубинѣ вытекающей изъ Бога дѣйствительности и вслѣдствіе этого вѣчными и неизгладимыми знаками начертанъ въ каждомъ разумномъ существѣ. Съ большимъ воодушевленіемъ, но съ незначительнымъ количествомъ новыхъ аргументовъ, они отстаиваютъ стоическо-платоновское ученіе въ его христіанско-деистической переработкѣ.

Этотъ интеллектуализмъ въ соединеніи съ рационалистической метафизикой принялъ направленіе, значительно удалившееся отъ принятой Декартомъ и еще въ большей степени Локкомъ ссылки на волю Бога и вмѣсто этого стремившееся установить нравственный законъ исключительно при помощи метафизическихъ соображеній и въ конечной основѣ, слѣдовательно, соответствующимъ логическимъ критеріямъ. Въ этомъ обнаружилось недовѣріе ко всѣмъ теоріямъ, носящимъ психологическую окраску, исходившимъ въ той или другой формѣ изъ чувствъ удовольствія и неудовольствія, какъ изъ основы этическихъ критеріевъ. Всего яснѣе это выражено у Кларка, искавшаго объективный принципъ морали въ соответствіи поступка съ опредѣляющими его условіями. Въ основу этого познанія онъ полагалъ очевидность, аналогичную математической, и, согласно съ картезіанскимъ принципомъ, былъ убѣжденъ, что изъ такого познанія неизбѣжно должно возникнуть сознаніе обязанности, благодаря которому намѣреніе превращается въ соответственный поступокъ. Этическая неразборчивость представлялась ему, какъ и древнимъ мудрецамъ (ср. § 7, 6), результатомъ невѣдѣнія или ошибочнаго мнѣнія. Ту же самую мысль Уолластонъ высказалъ, подъ влияніемъ Кларка, въ той формѣ, что такъ какъ всякій поступокъ предпосылаетъ (теоретическое) сужденіе объ условіяхъ, на которыя онъ опирается, то отъ пра-

вильности или неправильности этого сужденія зависить, насколько извѣстный поступокъ правиленъ или неправиленъ и въ этическомъ смыслѣ.

3. Своеобразное положеніе занимаетъ по отношенію къ этимъ вопросамъ Пьеръ Бэйль: онъ отстаиваетъ рационализмъ безъ всякой метафизической подкладки. Имъ руководить всецѣло стремленіе обезопасить мораль отъ всякой зависимости отъ догматическихъ ученій. Если, считая метафизическое познаніе вообще невозможнымъ, онъ столь же энергично возставалъ противъ естественной религіи, какъ и противъ положительной догмы, то онъ вернулъ „разуму“ въ практической области все то, что онъ отнялъ у послѣдняго въ теоретическомъ отношеніи. Не будучи способенъ познать сущность вещей, человѣческой разумъ, по мнѣнію Бэйля, вполне обладаетъ сознаниемъ своей обязанности: беспомощный во внѣшнемъ мірѣ, онъ полный господинъ самого себя. Чего не хватаетъ ему въ познаніи, онъ имѣетъ въ совѣсти, дающей уразумѣніе вѣчной и неизмѣнной истины.

Нравственный разумъ, думаетъ Бэйль, вездѣ одинъ и тотъ же, сколь бы ни различались между собою люди, народы и эпохи въ своихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ. Онъ впервые вполне сознательно признаетъ полную независимость практическаго разума отъ теоретическаго. Этотъ взглядъ онъ охотно примѣняетъ и въ области теологіи. Откровеніе и вѣра представляются ему, въ духѣ католицизма, теоретическимъ просвѣтлѣніемъ, но именно потому онъ считаетъ ихъ также совершенно безразличными для нравственности. Его изумляла этическая высота языческихъ народовъ античнаго міра, и онъ вѣрилъ въ возможность нравственно-благоустроеннаго сообщества атеистовъ. Поэтому, хотя его теоретическій скептицизмъ и казался благопріятнымъ для церкви, но его нравственная философія скрывала въ себѣ величайшую опасность для послѣдней.

При этомъ нравственные принципы Бэйль тоже признаетъ „вѣчными принципами“ въ первоначальномъ картезіанскомъ смыслѣ этого слова, указывавшаго не столько на психологическій фактъ врожденности, сколько на гносеологическое значеніе непосредственной логическо-интуитивной очевидности. Въ томъ же смыслѣ скрытая (виртуальная) врожденность нравственныхъ истинъ устанавливалась, разумѣется, и Лейбницемъ.

Въ духѣ обоихъ ученій Вольтеръ, по мѣрѣ развитія своего метафизическаго скептицизма все болѣе приближавшійся къ точкѣ зрѣнія Бэйля, сказалъ о нравственныхъ принципахъ, что они прирождены человѣку, какъ его члены; научиться же пользоваться какъ тѣми, такъ и другими человѣкъ можетъ только при помощи опыта.

4. Приписывая нравственнымъ убѣжденіямъ высокое значеніе, выходящее за предѣлы всякаго измѣненія и всякаго различія теоретическихъ мнѣній, Бэйль, можетъ быть, дѣйствительно, опирался на общераспространенный взглядъ, но успѣхъ онъ имѣлъ, пожалуй, именно потому, что онъ выставялъ свои мнѣнія чѣмъ то общепризнаннымъ и не старался вылить ихъ содержаніе въ систему или въ законченную форму. Всякій же, кто пытался сдѣлать это, повидимому, не могъ обойтись безъ принципа, который не былъ бы взятъ изъ метафизики или изъ психологіи.

Подобное принципиальное опредѣленіе понятія нравственности стало возможнымъ главнымъ образомъ благодаря метафизикѣ Лейбница. Но Лейбницъ далъ въ этомъ направленіи лишь случайные намеки, и только у Вольфа оно получаетъ систематическую, хотя и неотдѣланную форму. Монадологія смотритъ на вселенную, какъ на систему живыхъ существъ, безостановочная дѣятельность которыхъ состоитъ въ раскрытіи и реализаціи своего первоначальнаго содержанія. При такомъ аристотелевскомъ воззрѣніи основное понятіе Спинозы: *sum esse conservare* (ср. § 32, 6) превращается въ цѣлесообразный распорядокъ жизни, названный Лейбницемъ и его нѣмецкими учениками совершенствомъ. „Законъ природы“, совпадающій и въ этой онтологіи съ нравственнымъ закономъ, есть стремленіе всѣхъ существъ къ совершенству. А такъ какъ всякое совершенствованіе связано съ чувствомъ наслажденія, всякій регрессъ—съ чувствомъ неудовольствія, то отсюда возникаетъ античная идея тождественности нравственно хорошаго съ эвдемоніей.

Естественный законъ требуетъ, слѣдовательно, чтобы человѣкъ дѣлалъ все то, что служитъ къ его усовершенствованію, и запрещаетъ то, что грозитъ опасностью для совершенства. Изъ этой мысли Вольфъ развиваетъ всю систему обязанностей, при чемъ онъ особенно выдвигаетъ принципъ взаимопомощи въ совершенствованіи: человѣкъ для своего совершенствованія нуждается въ другихъ людяхъ и совершенствуется самъ, помогая имъ выполнить свое предназначеніе. Главнымъ же выводомъ изъ этихъ предпосылокъ было то, что человѣкъ долженъ знать, что дѣйствительно служитъ къ совершенствованію его, ибо не все, что представляется въ данный моментъ желательнымъ, оказывается истиннымъ и неизмѣннымъ шагомъ къ совершенству. Поэтому нравственность безусловно нуждается въ нравственномъ познаніи, въ истинномъ уразумѣніи сущности вещей и человѣка. Съ этой точки зрѣнія просвѣщеніе разсудка представляется главнѣйшей нравственной задачей. У Лейбница это непосредственно вытекаетъ изъ понятія монады; послѣдняя тѣмъ совершеннѣе, — а совершенство Лейбницъ чисто схоластически опредѣляетъ какъ гра-

deur de la réalité positive—чѣмъ болѣе она проявляетъ свою активность въ ясныхъ и отчетливыхъ понятіяхъ; естественный законъ ея развитія состоитъ въ просвѣщеніи ея первоначально темныхъ представлений (ср. § 31, 11). Обстоятельная же дедукція Вольфа имѣетъ своимъ главнымъ объектомъ эмпирическое доказательство полезности знанія. Она не выходитъ изъ рамокъ доморощенного стремленія, которое нѣмецкій университетскій философъ положилъ въ основу своей научной дѣятельности—стремленія доставить философіи при помощи ясныхъ понятій и отчетливыхъ доказательствъ практическое значеніе и практическую полезность.

5. Эту тенденцію Вольфъ перенялъ у своего учителя Томазія, отца просвѣтителей, у котораго не было, правда, высокаго полета лейбницеваго ума, но который тѣмъ въ большей степени располагалъ пониманіемъ потребностей своего времени, агитаторской подвижностью и гражданскимъ мужествомъ. Духовныя движенія ренессанса, которыя не могли получить въ XVII в. полного выраженія, снова ожили въ концѣ его. Томазіусъ желалъ перенести философію изъ аудиторіи въ жизнь, подчинить ее стремленію къ общему благополучію, и такъ какъ онъ мало понималъ въ естественныхъ наукахъ, то его интересы сосредоточились на критикѣ общественныхъ установленій. Въ жизни общества, какъ и въ жизни индивидуума, долженъ господствовать только разумъ: Томазіусъ честно и успѣшно боролся съ суевѣріемъ и ограниченностью, съ пытками и процессами о колдовствѣ. Просвѣщеніе въ смыслѣ Томазіуса далеко не имѣетъ той метафизической высоты, которую ему придалъ Лейбницъ, но приобрѣтаетъ значеніе какъ для индивидуума, такъ и для общества только въ силу пользы, которую оно приноситъ и которой можно отъ него ожидать.

Совершенство и полезность служатъ такимъ образомъ у Вольфа тѣми моментами, которые возводятъ просвѣщеніе въ этический принципъ; первое имѣетъ значеніе главнымъ образомъ въ качествѣ общей метафизической основы, послѣдняя — въ детальной разработкѣ системы. Точно такимъ же образомъ эта двойственность критеріевъ характеризуетъ всю школу Вольфа и всю популярную философію; чѣмъ тривіальнѣе соотвѣствующія ученія, тѣмъ большее значеніе отводится въ нихъ полезности. Даже Мепдельсонъ оправдываетъ свое отвращеніе къ глубокимъ и subtilнымъ размышленіямъ тѣмъ, что философія должна заниматься только тѣми вопросами, которые имѣютъ значеніе для счастья человѣка. Но такъ какъ этотъ просвѣтительный эвдемонизмъ съ самаго начала не имѣлъ никакихъ высшихъ горизонтовъ, кромѣ развитія и благополучія средняго человѣка, то онъ впалъ въ другую односторонность: въ трезвое филистерство и мѣщанскую разсуди-

тельность. Это могло быть умѣстно и плодотворно при невысокомъ уровнѣ популярной литературы, но когда просвѣтителѣ стали примѣнять тотъ-же масштабъ къ великимъ общественнымъ и историческимъ явленіямъ, когда возгордившійся разсудокъ сталъ признавать только то, что казалось ему „яснымъ и отчетливымъ“, то благородныя черты просвѣщенія исказились въ ту благонамѣренную непонятливость, типическимъ представителемъ которой былъ превратившійся въ комическую фигуру Фр. Николаи.

6. Преобладающее большинство нѣмецкихъ просвѣтителѣ не подозрѣвали, насколько съ своей сухой утилитарностью абстрактныхъ разсудочныхъ правилъ они удалились отъ жизненности великаго Лейбница. Уже Вольфъ отбросилъ въ метафизическомъ отношеніи ученіе о престабилизированной гармоніи и доказалъ этимъ, что внутренній смыслъ монадологіи остался для него тайной. Ни онъ самъ, ни его ученики не понимали того, что лейбницевскій принципъ совершенства, поскольку его метафизика противопоставляла индивидуальную природу каждаго единичнаго существа всѣмъ другимъ, дѣлалъ задачей нравственной жизни раскрытіе индивидуальнаго жизненнаго содержанія и разработку темнаго природнаго инстинкта. Эта сторона вопроса получаетъ въ Германіи значеніе только тогда, когда начался въ литературѣ періодъ гениальности и оригинальные умы стали искать теоретической формулы, выражающей ихъ страстные порывы. Форма, въ которую вылилось это теченіе въ работахъ Гердера и въ „Философскихъ письмахъ“ Шиллера, имѣетъ съ ученіемъ Лейбница лишь слабую связь. Гораздо въ большей степени она обуславливалась другою доктриной, которая, несмотря на различіе логической аргументаціи, обладала величайшимъ сходствомъ съ системой нѣмецкаго метафизика.

Шэфтсбюри придавалъ идеѣ совершенства менѣ систематическую, но за то тѣмъ болѣе наглядную и яркую форму. Въ основѣ у него лежало античное воззрѣніе на жизнь, для котораго нравственность совпадала съ безпрепятственнымъ проявленіемъ истинной и естественной сущности человѣка, а потому и съ его истиннымъ счастьемъ. Нравственность представляется, поэтому, Шэфтсбюри истинной человѣчностью, расцвѣтомъ жизни, полнымъ развитіемъ его естественныхъ задатковъ. Этимъ опредѣляется отношеніе Шэфтсбюри къ Кумберлэнду и Гоббсу. Въ противоположность къ послѣднему, онъ не считаетъ эгоизмъ единственнымъ инстинктомъ человѣка природы; напротивъ, онъ признаетъ альтруистическія наклонности, вмѣстѣ съ Кумберлэндомъ, первоначальнымъ, природнымъ свойствомъ человѣка. Но въ то же время онъ не считаетъ послѣднія основнымъ источникомъ нравственности; такъ какъ нравствен-

ность представляется ему высшимъ проявленіемъ человѣка, то онъ ищетъ принципъ ея въ равномѣрномъ развитіи и гармоническомъ взаимодействіи обѣихъ системъ инстинктовъ. Эта мораль требуетъ не пожертвованія личнаго благополучія ради чужого счастья; такія жертвы необходимы лишь на низшихъ ступеняхъ развитія, тогда какъ вполне развитой человѣкъ живетъ одновременно для самого себя и для другихъ и, проявляя свою индивидуальность, представляетъ собою совершенное въ самомъ себѣ звено вселенной. Всего ярче оптимизмъ Шэфтсбюри высказывается въ его увѣренности, что у зрѣлаго человѣка конфликтъ между эгоистическими и альтруистическими побужденіями, играющій столь крупную роль въ низшихъ слояхъ человѣчества, совершенно исчезаетъ.

Именно по этой причинѣ нравственный идеалъ жизни носитъ у Шэфтсбюри совершенно личный характеръ. Нравственность состоитъ, по его мнѣнію, не въ признаніи общихъ принциповъ, не въ подчиненіи индивидуальной воли подъ извѣстныя нормы, а въ полномъ и разностороннемъ проявленіи всей индивидуальности. Этическое право принадлежитъ самодержавной личности, и высшимъ идеаломъ въ сферѣ нравственности является виртуозность, утилизирующая всѣ силы и всѣ инстинкты, которые скрываются въ индивидуумѣ, приводящая въ гармоническое сочетаніе всѣ разнообразныя соотношенія ихъ и такимъ образомъ ведущая къ счастью индивидуума и наиболѣе полной утилизациі его силъ въ цѣляхъ общаго блага ¹⁾. Такимъ образомъ, въ мопадологическомъ міросозерцаніи снова возрождается идеалъ греческой калокагатіи (ср. § 7, 5).

7. Такимъ образомъ, основной принципъ нравственности носитъ у Шэфтсбюри и самъ по себѣ эстетическую окраску. Но съ еще большей яркостью эта черта его проявляется при обсужденіи вопроса объ источникѣ познанія, требующагося для нравственныхъ цѣлей. Такимъ источникомъ, какъ для метафизиковъ, такъ и для сенсуалистовъ было разумное познаніе природы вещей и эмпирически полезнаго; въ обоихъ случаяхъ въ результатъ получались доказуемые, общепримѣнимые принципы. Мораль виртуозности должна была, наоборотъ, почерпнуть жизненный идеалъ изъ глубины индивидуальности: нравственность, по ея воззрѣнію, основывалась на чувствѣ. Нравственныя сужденія, которыми человѣкъ санкціонируетъ свои инстинкты, вложенные въ него природой для

¹⁾ Пошъ сравнивалъ это соотношеніе съ двойнымъ движеніемъ планетъ вокругъ солнца и вокругъ своей собственной оси. Черезъ посредство Поша ученіе Шэфтсбюри оказало вліяніе и на Вольтера, тогда какъ Дидро (въ своей обработкѣ *Inquiry concerning virtue and merit*) опирался непосредственно на Шэфтсбюри.

достиженія какъ его собственнаго, такъ и общаго блага, и отвергаетъ „неестественныя“ влеченія, дѣйствующія наперекоръ этимъ цѣлямъ,—эти сужденія опираются на способность человѣка дѣлать объектомъ разсмотрѣнія свои собственные функціи, т. е. на „рефлексію“ (Локкъ); но это не только знаніе своего собственнаго состоянія, а аффекты рефлексіи, и, какъ таковыя, они образуютъ въ сферѣ „внутренняго чувства“ особое *moral sense* (нравственное чувство).

Благодаря этому, психологическій корень этики перемѣщается изъ сферы разсудочнаго познанія въ сферу чувства и приходитъ въ соприкосновеніе съ эстетическими критеріями. Добро представлялось красотой въ мірѣ желаній и поступковъ: подобно красотѣ, оно состоитъ въ гармоническомъ единствѣ разнообразія, въ совершенномъ развитіи естественныхъ задатковъ; какъ и красота, оно доставляетъ удовлетвореніе и счастье и служитъ объектомъ непосредственнаго, заложенаго въ глубинѣ человѣческой души, преклоненія. Эта параллель между красотой и добромъ со временъ Шефтсбюри получаетъ господствующее значеніе и сохраняетъ его въ теченіе всего XVIII столѣтія: „вкусъ“ есть основная этическая и эстетическая способность. Всего рельефнѣе это высказано Гетчисономъ, хотя у него мы встрѣчаемъ нѣкоторое видоизмѣненіе, не совсѣмъ согласное съ индивидуализмомъ Шефтсбюри. Ибо подъ „нравственнымъ чувствомъ“ онъ разумѣлъ въ чисто психологическомъ смыслѣ „врожденности“ присущую одинаково всѣмъ людямъ, первоначальную способность сужденія о томъ, что заслуживаетъ этического одобренія и что нѣтъ. Метафизическія добавленія платониковъ и картезианцевъ онъ безъ сожалѣнія выкидываетъ за бортъ, но тѣмъ энергичнѣе, въ противоположность къ *selfish system*, настаиваетъ на томъ, что человѣкъ обладаетъ естественнымъ чувствомъ добра, какъ и красоты, и считаетъ анализъ этого чувства задачей философіи.

Перенесеніе этого принципа въ теоретическую область привело шотландскую школу (ср. § 33, 8) къ тому результату, что она поставила въ параллель къ добру и красотѣ точно также и истину, въ качествѣ объекта первоначальнаго одобренія, и такимъ образомъ признала *common sense* своего рода „логическимъ чувствомъ“. Гораздо болѣе рѣшительнымъ образомъ объявилъ чувство псточникомъ познанія Руссо, который, въ противоположность къ разсудочно-холодному недовѣрію, характеризовавшему отношеніе чисто теоретическаго просвѣщенія къ религіозной жизни, основалъ свой деизмъ на неисторченномъ нравственномъ чувствѣ человѣка. Въ чрезвычайно сбивчивой эклектической формѣ эта философія чувства была разработана голландскимъ философомъ

Гемстергюисомъ (изъ Гренингена, 1720 — 1790). Съ уродливой оригинальностью ее развилъ „магъ сѣвера“, остроумный мистикъ Гаманнъ.

8. Установленная Шэфтсбюри и Гетчисономъ теорія чувства всего ярче проявилась въ сляніи этическихъ и эстетическихъ изслѣдованій. Чѣмъ популярнѣе излагалось эвдемонистическая мораль, тѣмъ пріятнѣе ей было облекать свои заповѣди, какъ объектъ естественной симпатіи, въ оболочку привлекательности и рекомендовать добро, какъ нѣчто родственное прекрасному. Шотландская школа тоже была близка къ этому взгляду. Фергюссонъ разработалъ идеи Шэфтсбюри, опираясь при этомъ на лейбницевское понятіе совершенства. Для эстетики это сочетаніе идей имѣло то значеніе, что зачатки метафизической разработки, которую стремился дать проблемамъ прекраснаго Шэфтсбюри, исходя изъ своего платоническаго міровоззрѣнія, были вполне вытѣснены психологическимъ методомъ. Вопросъ былъ не въ томъ, что прекрасно, а въ томъ, какъ возникаетъ чувство красоты, и при разсмотрѣніи этого вопроса эстетическія ощущенія приводились въ болѣе или менѣе тѣсную связь съ этическими понятіями. Это мы видимъ даже у тѣхъ эстетиковъ, которые стояли къ сенсуалистической психологіи ближе, чѣмъ шотландцы. Такъ, напр., Генри Гомъ смотритъ на наслажденіе красотой, какъ на переходъ отъ удовлетворенія чисто чувственныхъ влеченій къ нравственнымъ и интеллектуальнымъ радостямъ; онъ полагаетъ, что искусства „изобрѣтены“ именно въ цѣляхъ необходимаго достиженія высшаго предназначенія человѣка, облагороженія его чувственныхъ задатковъ. Поэтому сферу прекраснаго онъ ограничиваетъ высшими чувствами, слухомъ и въ особенности зрѣніемъ, и основой его считаетъ общую всѣмъ людямъ любовь къ порядку, стройности, сведенію разнообразія къ единству. Онъ различаетъ далѣе между „собственной“ красотой, непосредственно-бросающейся въ глаза, и красотой „отношенія“. Но эти моменты объединяются въ этически общепользномъ, которое, такимъ образомъ, становится выше красоты. Даже Эдмундъ Беркъ въ своемъ стремленіи вывести эстетическія сужденія по методу ассоціанистской психологіи изъ элементарныхъ ощущеній, выказываетъ значительную зависимость отъ современной ему нравственной философіи. Его попытка опредѣлить отношеніе прекраснаго къ возвышенному, представляющая собою повтореніе безуспѣшныхъ стремленій Гома, исходитъ изъ принципа эгоистическихъ и общественныхъ влеченій. Возвышенно то, что наполняетъ насъ благодѣтельнымъ трепетомъ и страхомъ, когда мы настолько далеки отъ этихъ ощущеній, что считаемъ себя избавленными отъ опасности непосредственнаго страданія; прекрасно

же то, что въ состояніи вызвать чувства половой или общечеловѣческой любви.

Такое-же нейтральное положеніе между чувственно-пріятнымъ и благимъ занимаетъ чувство прекраснаго и у Зульцера, считавшаго его переходной ступенью отъ одного къ другому.

Такой переходъ онъ считалъ возможнымъ благодаря тому, что въ созерцаніи красоты, по его мнѣнію, играетъ роль интеллектуальный факторъ: это созерцаніе представлялось ему—какъ и Лейбницу § 34, 11 — сознаниемъ гармоническаго единства чувственно осязательнаго разнообразія. Однако, именно благодаря этимъ предпосылкамъ прекрасное казалось ему цѣннымъ и совершеннымъ только тогда, если оно въ состояніи оживить нравственное сознание. Такимъ образомъ, искусство тоже привлекается къ служенію просвѣтительной морали, и столь славный въ Германіи эстетикъ оказывается въ своемъ пониманіи искусства и его морали глашатаемъ философской морали. Насколько остроумнѣе и шире тѣ „наблюденія“, которыя произвелъ „надъ чувствомъ прекраснаго и возвышеннаго“ Кантъ, изслѣдовавшій съ психологической точки зрѣнія тонкіе оттѣнки этическихъ и эстетическихъ представленій у различныхъ людей, половъ и народовъ!

Эти идеи дали, наконецъ, въ Германіи толчокъ къ благотѣльному измѣненію психологической систематики. Здѣсь установилась привычка подраздѣлять душевныя функціи, по аристотелевскому образцу, на теоретическія и практическія. Однако, изученныя въ своемъ разнообразномъ значеніи чувства нельзя было отнести безъ натяжки ни къ группѣ познанія, ни къ группѣ воли. Напротивъ того, казалось, что оба вида душевныхъ функцій отчасти имѣли чувства своей основой, отчасти же сами вызывали ихъ, въ качествѣ особыхъ формъ выраженія. Исходнымъ пунктомъ и въ этомъ случаѣ послужила лейбницевская монадологія. Что смутныя состоянія монады слѣдуетъ отличать отъ развитыхъ формъ сознательнаго познанія и воли, впервые указалъ, повидимому, Зульцеръ; особенностями этихъ формъ онъ призналъ состоянія удовольствія и неудовольствія. Къ такому-же воззрѣнію пришелъ, опираясь на Лейбница, Яковъ Фридрихъ Вейсъ. Мендельсонъ впервые назвалъ эти состоянія (1755) ощущеніями, а позднѣе онъ далъ лежащей въ основѣ ихъ общей душевной силѣ наименованіе способности къ одобренію. Но рѣшающее вліяніе на терминологію оказали Тетенсъ и Кантъ. Первый замѣнилъ выраженіе ощущенія терминомъ „чувствованія“ (Fühlungen) или „чувства“ (Gefühle), Кантъ же почти исключительно пользовался послѣднимъ обозначеніемъ. Позднѣе онъ же ввелъ тройственное раздѣленіе душевныхъ функцій на представленіе, чувство

и волю и сдѣлалъ его систематической основой своей философіи; съ тѣхъ поръ оно получаетъ, особенно въ психологіи, рѣшающее значеніе.

9. Въ разрѣзъ со всѣми этими стремленіями шло теченіе, начало которому положилъ Гоббсъ и которое объявляло пользу или вредъ индивидуума единственно возможнымъ содержаніемъ чело-вѣческой воли. Критеріемъ нравственнаго поступка признавались, совершенно въ духѣ психологическаго направленія, его резуль-таты для другихъ людей. Нравственность существуетъ только въ соціальной средѣ. Индивидуумъ самъ по себѣ знаетъ только свои собственные радости и скорби, въ обществѣ же его поступки оцѣниваются сообразно съ тѣмъ, насколько они полезны или вредны другимъ. Одно только это и можетъ быть критеріемъ нравственной оцѣнки. Такое пониманіе этического критерія не только соотвѣтствовало общему взгляду, но точно также и потребности въ чистомъ эмпирическо-психологическомъ, совершенно чуждомъ метафизикѣ обоснованіи этики; его приняли также Кум-берлэндъ и Локкъ, къ которымъ присоединились не только мо-ралисты-богословы вродѣ Бутлера и Пэли, но точно также и представители ассоціанистской психологіи Пристли и Гэртли. При этомъ постепенно выработывалась классическая формула этого на-правленія. Поступокъ тѣмъ болѣе заслуживаетъ одобренія съ нрав-ственной стороны, чѣмъ больше счастья онъ приноситъ и чѣмъ значительнѣе число тѣхъ людей, на долю которыхъ выпадаетъ это счастье: этический идеаль состоитъ въ „the greatest happiness of the greatest number“ (наибольшее счастье наибольшаго числа людей). Эта формула сдѣлалась лозунгомъ утилизма или утили-таризма (называемаго также утилитарианизмомъ).

Она вела къ попыткамъ количественнаго опредѣленія нрав-ственного значенія отдѣльныхъ поступковъ и отношеній. Мысль Гоббса и Локка построить при помощи утилистическаго принципа строгое доказательно-этическое познаніе, приобрѣтала благодаря этому симпатичную для естественно-научнаго мышленія форму. Это искушеніе соблазнило Бентама, и въ этомъ именно состоитъ свое-образность его проникнутой идеей общественной пользы разра-ботки утилистической идеи. Бентамъ старается установить точно опредѣленные критеріи, при посредствѣ которыхъ можетъ быть выяснено значеніе каждаго поступка какъ для блага самого дѣй-ствующаго чело-вѣка, такъ и для блага общества, къ которому онъ принадлежитъ. Въ своей таблицѣ этическихъ квалификацій Бен-тамъ набрасываетъ, подробно касаясь индивидуальныхъ и соціаль-ныхъ условій и потребностей, схему баланса удовольствія и неудо-вольствія для подсчета полезныхъ и вредныхъ результатовъ чело-

вѣческихъ поступковъ и установленій. Какъ и у Юма (ср. ниже № 12), опредѣленіе нравственно-дѣянаго и здѣсь составляетъ обязанность разсудка, но факторы, съ которыми разсудокъ оперируетъ, суть исключительно чувства удовольствія и неудовольствія.

10. Тѣсная связь, въ которой со временъ Гоббса этотъ утилизмъ находился съ selfish system, т.-е. съ признаніемъ существенно эгоистическаго характера человѣческой природы, неизбѣжно вела къ обособленію вопроса о критеріи нравственности и формѣ ея познанія отъ вопроса о санкціи нравственной заповѣди и мотивахъ, побуждающихъ слѣдовать ей. Для метафизическихъ теорій савкціей этическихъ заповѣдей были вѣчныя истины естественнаго закона, да и психологически, повидимому, не было надобности въ какомъ либо дальнѣйшемъ и особенномъ мотивѣ для объясненія стремленія къ совершенствованію, полному проявленію личности и слѣдованію прирожденнымъ нравственнымъ наклонностямъ; нравственность представлялась при такихъ условіяхъ чѣмъ то само собой разумѣющимся. Но передъ тѣмъ, кто думалъ о человѣкѣ болѣе пессимистически, кто считалъ его за существо, руководимое по своей природѣ лишь эгоистическими инстинктами, возникалъ вопросъ, по какому праву можно требовать отъ подобнаго существа альтруистическихъ поступковъ и что можетъ служить побужденіемъ къ нимъ? Если нравственность не вложена въ самую природу человѣка, то должно быть выяснено, какимъ образомъ она входитъ въ него извнѣ.

Въ этомъ отношеніи оказалъ услугу введенный Гоббсомъ и Локкомъ принципъ авторитета. Его нагляднѣйшей формой былъ авторитетъ теологическій: въ тонкой разработкѣ мы его встрѣчаемъ у Бутлера, въ грубой общедоступной формѣ у Пэли. Полезность является какъ для того, такъ и для другого, критеріемъ нравственныхъ поступковъ, и божеская заповѣдь представляется обоимъ источникомъ этическихъ требованій. Но тогда какъ Бутлеръ все еще ищетъ познанія этой божеской воли въ естественной совѣсти, въ которую онъ вкладываетъ (пользуясь даже терминомъ „рефлексія“) рефлекторные аффекты Шафтсбюри, въ глазахъ Пэли гораздо большее значеніе имѣетъ положительное откровеніе божеской воли, и подчиненіе заповѣдямъ Бога представляется ему, по этому, объяснимымъ лишь тѣмъ, что авторитетная власть присоединила къ своему велѣнію обѣщаніе награды и угрозу наказанія. Это болѣе яркая и, можетъ быть, болѣе соответствующая представленіямъ христіанскаго міра группировка этическихъ принциповъ: критерій нравственности есть благо ближняго, источникъ распознаванія этого блага—данный откровеніемъ законъ Бога, санкціонирующая реальная основа—воля Всевышняго, а нравственный

мотивъ человѣка — надежда на награду и страхъ передъ наказаніемъ, которыя Богъ установилъ за повиновеніе и неповиновеніе.

11. Если существованіе нравственныхъ поступковъ у Пэли объяснялось тѣмъ, что человѣкъ, будучи по своей природѣ эгоистомъ, при посредствѣ телеологической мотиваціи, подъ влияніемъ столь же эгоистическихъ пружинъ надежды и страха, склоняется въ концѣ концовъ къ предписанному Богомъ альтруистическому образу дѣйствій, то сенсуалистическая психологія на мѣсто телеологіи поставила авторитетъ государства и побужденія, исходящія изъ общественной жизни. Если воля человѣка въ конечномъ счетѣ опредѣляется лишь его личнымъ благомъ, то его альтруистическіе поступки понятны только въ томъ случаѣ, если онъ видитъ въ нихъ, при данныхъ условіяхъ, разумнѣйшее, простѣйшее и вѣрнѣйшее средство для достиженія собственнаго счастья. Поэтому утилитаристы-теологи надѣялись обуздать естественный эгоизмъ обѣщаніемъ райскаго блаженства и адскихъ мукъ, эмпиристы же находили, что для этой цѣли достаточно установленнаго государствомъ и обществомъ жизненнаго строя. Человѣкъ живетъ въ такихъ условіяхъ, что при надлежащемъ размышленіи онъ убѣждается, что онъ всего легче можетъ достигнуть удовлетворенія своихъ интересовъ, подчиняясь существующимъ законамъ и обычаямъ. Санкціей этическихъ требованій является, поэтому, руководимое принципомъ полезности государственное законодательство и обычай, а мотивъ подчиненія этимъ требованіямъ заключается въ томъ, что человѣкъ такимъ образомъ всего лучше можетъ достичь своихъ цѣлей. Такъ работали selfish system Мандевилля, Ламеттри и Гельвеціи, при чемъ особенно Ламетри съ утрированнымъ цинизмомъ объявилъ, что „голодь и любовь“ въ самомъ грубомъ чувственномъ значеніи суть основныя пружины всей человѣческой жизни:—жалкое, вымученное подражаніе античному гедонизму.

Нравственность представляется, соотвѣтственно этому, лишь эвдемонистической мудростью, общественно-утонченнымъ эгоизмомъ, верхомъ жизненной опытности, убѣжденіемъ человѣка, который понялъ, что для того, чтобы сдѣлаться счастливымъ, самое лучшее — поступать нравственно, даже не будучи нравственнымъ человѣкомъ. Этотъ взглядъ часто высказывается въ просвѣтительной философіи въ качествѣ жизненнаго принципа „большого свѣта“ того времени. Иногда мы встрѣчаемъ его въ видѣ наивно-циничнаго выраженія собственнаго мнѣнія, какъ напр. въ извѣстныхъ письмахъ лорда Честерфильда къ своему сыну, иногда въ формѣ морализирующихъ разсужденій, вродѣ тѣхъ, какія даетъ Лабрюйеръ въ своихъ „Характерахъ“ (1680) и Ларошфуко въ „Афоризмахъ“ (1690), гдѣ безошадно срывается маска съ нравственныхъ по-

ступковъ людей, и въ качествѣ всеобщаго побудительнаго момента выставляется эгоизмъ; иногда же, наконецъ, въ формѣ ѣдкой сатиры, какъ у Свифта, который выставляетъ типичными представителями человѣческой природы отвратительныхъ „іегу“.

Рука объ руку съ этимъ мрачнымъ воззрѣніемъ на природную низость людей проходитъ черезъ всю эпоху просвѣщенія взглядъ, что воспитаніе человѣка къ этическому образу дѣйствій при содѣйствіи силы и авторитета должно опираться именно на эти низменные инстинкты. Этотъ взглядъ характеристическимъ образомъ мы встрѣчаемъ даже у тѣхъ мыслителей, которые приписывали зрѣлому и вполне развитому человѣку чистую, свободную отъ эгоизма, нравственность. Такъ, напр., Шэфтсбюри находить, что положительная религія съ ея проповѣдью о будущемъ блаженствѣ и адскихъ мукахъ вполне годится для воспитанія народной массы. Такъ думалъ и прусскій „философъ на тропѣ“, Фридрихъ В., обладавшій столь строгимъ, чистымъ и чуждымъ всякаго эгоизма сознаниемъ обязанностей и признавшій его высшимъ нравственнымъ благомъ, но въ то же время думавшій, что государственное воспитаніе человѣка должно исходить изъ ближайшихъ интересовъ человѣка, сколько-бы ни были они низменны. Фридрихъ соглашался съ энциклопедистами, что человѣкъ *in genere* руководится только своими личными интересами. Въ этомъ отношеніи надъ анализомъ мотивовъ, при помощи которыхъ государство можетъ привлечь гражданъ къ участию въ своихъ стремленіяхъ, особенно много поработали французскіе просвѣтители. Монтескье показалъ, насколько различно складывается отношеніе личностей къ общественнымъ интересамъ при разныхъ формахъ государственнаго устройства. Ламеттри, подобно Мандевиллю указывалъ, на чувство чести, какъ на сильнѣйшій факторъ общественныхъ узъ у цивилизованныхъ народовъ. Гельвецій развилъ эту мысль подробнѣе.

Но если сенсуалистическая психологія ожидала нравственнаго воспитанія человѣка только отъ государства, то степень, въ которой послѣднему удавалось достигнуть этой цѣли, представлялась въ то же время масштабомъ для оцѣнки общественныхъ установлений. Этотъ выводъ формулировалъ въ *Système de la nature* Гольбахъ, и привлекательнѣйшей чертой этой сухой книги является, пожалуй, именно честность и энергія, съ которой авторъ стремится доказать, какъ мало тогдашнее состояніе общества было способно поднять гражданина надъ его эгоистическими стремленіями.

12. Наболѣе полнымъ выраженіемъ этого теченія и отраженіемъ перекрещивающихся въ немъ идейныхъ мотивовъ можно признать нравственную философію Юма. Она тоже опирается на психологиче-

скій методъ и стремится понять нравственную жизнь человѣка при помощи генетическаго изслѣдованія аффектовъ, чувствъ и актовъ воли. При этомъ значительнѣйшей чертой ученія Юма является обособленіе утилизма отъ selfish system. Критеріемъ нравственнаго одобренія и неодобренія представляется и ему то чувство удовлетворительности или неудовлетворенности, которое вызываетъ данное свойство или данный поступокъ. Подобно древнимъ мыслителямъ и Шэфтсбюри, онъ понимаетъ нравственность въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, относя къ числу объектовъ нравственнаго одобренія не только „общественныя добродѣтели“, вродѣ справедливости, благожелательности и т. д., но точно такъ же и „естественныя качества“, какъ, напр., разсудительность, мужество, энергію. Однако, мы даемъ свое одобреніе и въ тѣхъ случаяхъ, когда эти свойства совершенно безразличны или даже вредны для нашего блага, и содѣйствія ассоціационистской психологіи еще недостаточно, чтобы свести эти случаи къ эгоизму. Соотношеніе же, въ которомъ подобныя этическія сужденія находятся со сложными условіями дѣйствительности, не позволяетъ допустить ихъ врожденности. Они должны быть сведены, напротивъ того, къ простой основной формѣ, и такой формой является симпатія, т.-е. прежде всего—способность человѣка сочувствовать, хотя бы въ ослабленной формѣ, чужимъ радостямъ и скорбямъ. Такія симпатическія чувства служатъ не только импульсивными источниками нравственныхъ сужденій, но и являются первоначальными мотивами нравственныхъ поступковъ, ибо чувства суть причины волевыхъ актовъ. Однако, этихъ первоначальныхъ импульсовъ для объясненія этическихъ сужденій и поступковъ еще недостаточно. При болѣе сложныхъ жизненныхъ условіяхъ требуется уясненіе, приведеніе въ порядокъ и сравнительная оцѣнка моментовъ чувства: это дѣло разума. Вслѣдствіе его участія возникаютъ, рядомъ съ естественными и первоначальными, производныя и „искусственныя“ этическія понятія; въ качествѣ типическаго примѣра послѣднихъ Юмъ—очевидно, подъ вліяніемъ Гоббса—приводитъ справедливость и всю систему юридическихъ нормъ. Но въ конечномъ счетѣ и эти понятія имѣютъ вліяніе на этическія сужденія и рѣшенія воли не въ силу разумнаго мышленія, а благодаря чувству симпатіи, къ которому оно апеллируетъ.

Такимъ образомъ, грубая схема „нравственнаго чувства“ (moral sense) въ изслѣдованіи Юма превращается въ топко сгруппированную систему нравственно-психологическихъ понятій, средоточіемъ которыхъ является принципъ симпатіи. Дальнѣйшій шагъ въ разработкѣ этой системы сдѣлалъ въ своемъ этическомъ сочиненіи Адамъ Смитъ. Уже Юмъ, въ противоположность къ поверх-

ности обычного утилизма, дѣлавшаго критеріемъ нравственнаго сужденія наслажденіе и страданіе, вытекающія изъ извѣстнаго поступка, энергично указывалъ на то, что этическое одобреніе или неодобреніе относится главнымъ образомъ къ намѣреніямъ, поскольку они ведутъ къ подобнымъ послѣдствіямъ. Сущность симпатіи Смитъ видитъ, поэтому, не только въ простой способности почувствовать, но точно также и въ умѣнны вникать въ мотивы другого человѣка и его стремленія. Развивая идею симпатическаго перенесенія ощущеній, Смитъ смотритъ на самооцѣнку индивидуума, находящую себѣ выраженіе въ совѣсти, какъ на обуславливаемый чувствомъ симпатіи рефлексъ оцѣнки, которой человѣкъ подвергаетъ другихъ людей и которой онъ подвергается со стороны другихъ самъ.

Въ общественности, психологической основой которой служатъ симпатія, коренятся, по убѣжденію Юма и Смита, всѣ явленія этической жизни. вмѣстѣ со своимъ великимъ другомъ-философомъ, основатель политической экономіи видитъ въ симпатической передачѣ чувствъ такое же уравненіе индивидуальных интересовъ, какое въ сферѣ обмѣна вѣшнихъ благъ устанавливается благодаря механизму спроса и предложенія, служащему противѣсомъ ограниченности жизненныхъ средствъ. Но въ этихъ возрѣніяхъ на безусловную зависимость индивидуума отъ общества, которое онъ не создаетъ, а находитъ уже на лицо, просвѣтительная философія уже выходитъ изъ своихъ историческихъ границъ.

§ 37. Проблема культуры.

Благодаря своей зависимости отъ натуръ-философской метафизики и своему психологическому направленію, просвѣтительная философія видѣла въ крупныхъ общественныхъ организаціяхъ продукты индивидуальныхъ стремленій. Отсюда возникало стремленіе признать тѣ интересы, удовлетворенія которыхъ индивидуумъ можетъ ожидать отъ существующихъ общественныхъ установленій, мотивами и достаточными причинами ихъ возникновенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и масштабомъ для критической оцѣнки этихъ организацій. Отъ созданнаго человѣкомъ требовалось, чтобы оно удовлетворяло своему назначенію.

1. Это возрѣніе примѣнилъ къ политикѣ и праву Гоббсъ. Государство представлялось ему созданіемъ стѣсненныхъ своей нуждою, оспаривающихъ другъ у друга жизнь и имущество, людей: вся его юридическая система опирается на договоръ, который заключили между собою по указаннымъ побужденіямъ граждане.

Эпикурейская теорія договора, возродившаяся въ послѣдній періодъ среднихъ вѣковъ, перешла вмѣстѣ съ номинализмомъ въ новую философію и оказала вліяніе на все XVIII столѣтіе. Но искусственная конструкція абсолютизма, которую далъ, опираясь на эту теорію, Гоббсъ, подъ вліяніемъ политическихъ событій все болѣе уступала мѣсто ученію о суверенитетѣ народа. Оно легло въ основу какъ англійской конституціи 1688, такъ и теоретической разработки, которую далъ ей Локкъ въ ученіи о раздѣленіи и равновѣсіи трехъ властей: законодательной, исполнительной и федеративной. Въ качествѣ идеальнаго требованія, это ученіе играетъ господствующую роль въ сочиненіяхъ Монтескье, требовавшего, въ противоположность къ неудовлетворительному состоянію тогдашней юрисдикціи, полной независимости судебной власти, тогда какъ исполнительную и федеративную (т.-е., внутреннее и внѣшнее управление) онъ желалъ соединить въ рукахъ монарха. У Руссо, въ его *Contrat social*, это ученіе превращается въ полный демократизмъ. Руссо требуетъ возможнаго ограниченія передачи власти и представительства и признаетъ суверенитетъ неотъемлемой собственностью всего народа. Во всѣхъ этихъ видоизмѣненіяхъ доктрины Гоббса вліяніе историческо-политическихъ обстоятельствъ очевидно, но противоположность между Гоббсомъ и Руссо имѣетъ и свою теоретическую основу. Если человѣкъ по своей природѣ эгоистъ, то онъ долженъ быть принужденъ государственной властью къ соблюденію общественнаго договора, но разъ онъ признается по своей природѣ добрымъ и одареннымъ социальными чувствами, какъ у Руссо, то отъ него слѣдуетъ ожидать, что онъ по собственному побужденію будетъ заботиться объ исполненіи договора въ интересахъ общества.

Любопытно, что теорія договора въ XVIII вѣкѣ проникла и въ тѣ ученія философіи права, которыя опирались не на одни психологическія основанія. „Естественное право“ этой эпохи тоже исходитъ изъ права индивидуума и пытается выяснитъ при его помощи юридическое положеніе индивидуумовъ въ государствѣ. Въ разработкѣ этого принципа въ нѣмецкой философіи проявляются два теченія, которыя вели къ совершенно различнымъ результатамъ. Лейбницъ, подобно античнымъ мыслителямъ, выводилъ юридическія понятія изъ общихъ опредѣленій практической философіи, Вольфъ въ этомъ слѣдовалъ ему, но цѣлью государственнаго договора онъ признавалъ взаимное содѣйствіе индивидуумовъ въ цѣляхъ ихъ совершенствованія, ихъ просвѣщенія и ихъ счастья. Поэтому государство, по его мнѣнію, должно заботиться не только о вѣдшей безопасности, но и объ общемъ благополучіи въ самомъ широкомъ смыслѣ. Выводъ отсюда заключается въ томъ, что Вольфъ

приписываетъ государству право и обязанность опекать непросвѣщенныхъ, находящихся подъ властью ошибки и страсти, людей и воспитательно воздѣйствовать на ихъ частную жизнь. Такимъ образомъ, Вольфъ создалъ теорію того „отеческаго“ деспотизма полицейскаго государства, которое вызывало въ то время у нѣмцевъ весьма разнообразныя чувства.

Къ совершенно противоположному результату привело отдѣленіе философіи права отъ морали, какъ его добивался уже Томазіусъ со своимъ рѣзкимъ разграниченіемъ между *justum* и *honestum*. Его ученикъ Гундлингъ (1671 — 1729) утвѣждаетъ, что на право слѣдуетъ смотрѣть, какъ на порядокъ внѣшнихъ отношеній индивидуумовъ и что исполненіе его опредѣленій можетъ быть вынуждено лишь внѣшнимъ образомъ. Это ограниченіе дѣятельности государства внѣшнимъ распорядкомъ всего болѣе соотвѣтствовало индивидуалистическимъ стремленіямъ эпохи. Если индивидуумъ принялъ государственный договоръ только по нуждѣ, то онъ долженъ стараться сдѣлать государству какъ можно меньше уступокъ и пожертвовать изъ своихъ первоначальныхъ „правъ“ только тѣми, которыя безусловно несомнѣстимы съ государственными дѣлами. Такъ думалъ не только филистеръ, готовый при первой надобности кричать полицію, но въ типѣ все же считающій правовой строй своимъ врагомъ, отъ котораго нужно, насколько возможно, избавиться, но таково же было убѣжденіе и высоко-развитаго просвѣтителя, стремившагося лишь къ тому, чтобы посвятить себя всецѣло интересамъ искусства и науки. Дѣйствительно, отсутствіе государственныхъ идеаловъ въ раздробленной на множество мелкихъ единицъ Германіи должно было вызвать равнодушіе къ общественной жизни, нашедшее и свое теоретическое выраженіе. Степень, до которой упало именно въ глазахъ образованныхъ людей значеніе государства, всего ярче характеризуютъ воззрѣнія, нашедшія выраженіе въ сочиненіи Вильгельма Гумбольдта „*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*“. Здѣсь всѣ высшіе интересы заботливо устраняются изъ сферы государственной компетенціи, и задача общественной власти сводится просто къ охранѣ жизни и собственности гражданина.

2. Если по отношенію къ политической дѣйствительности нѣмецкая философія сохраняла полную умѣренность, то, съ другой стороны, и въ ней представляется общая тенденція просвѣщенія устроить жизнь общества, равно какъ и индивидуума, по принципамъ міровой мудрости. Если это время можетъ похвалиться тѣмъ, что ему удалось покончить съ порядочнымъ количествомъ историческаго хлама, накопившагося въ хозяйствѣ европейскихъ народовъ, то нѣкоторая доля этой заслуги принадлежитъ, несомнѣнно, Томазіусу и Вольфу,

Мендельсону и Николаи (ср. § 36,5). Однако, несравненно сильнѣе и могущественнѣе эта сторона дѣятельности проявилась у французскихъ просвѣтителей. Достаточно указать на Вольтера, неумоимо и побѣдоносно ратовавшаго на литературной аренѣ за дѣло разума и справедливости. Борьбу, которую онъ велъ нѣкоторымъ образомъ на глазахъ всей Европы, его соотечественники поддержали критикой общественныхъ установленій и проектами ихъ улучшенія: въ обстоятельномъ, часто страстномъ обсужденіи философія приступаетъ къ вопросу о реформѣ государства. И тутъ вмѣстѣ съ сильной стороною просвѣщенія проявляется и его слабая сторона. Изъ общей, вѣчной природы человѣка и вещей оно заимствуетъ мѣрки для своей критики существующаго и для своихъ требованій къ дѣйствительности; вмѣстѣ съ тѣмъ отъ него ускользаетъ *raison d'être* и жизненная сила исторической дѣйствительности; оно вѣритъ, что достаточно уничтожить то, что противоразумно, чтобы сдѣлать возможной перестройку общества *ex integro*, соотвѣтственно философскимъ принципамъ. Въ этомъ смыслѣ просвѣтительная литература, въ особенности во Франціи, подготовила дѣйствительный разрывъ съ исторіей—революцію. Типическимъ выраженіемъ этого направленія былъ деизмъ, стремившійся къ устраненію положительныхъ религій въ виду того, что ни одна изъ нихъ не выдерживала „раціональной“ критики, и къ замѣнѣ ихъ естественной религіей.

Французская революція сдѣлала попытку реализовать абстрактное государство, опирающееся на „свободу, равенство и братство“, и провозгласить „человѣческія права“ соотвѣтственно теоріи Руссо. Многочисленные писатели съ весьма посредственными талантами принялись за защиту и восхваленіе этого предпріятія. Въ ихъ произведеніяхъ господствуетъ по большей части мелкій эпикуреизмъ, опирающійся на кодильяковскій позитивизмъ. Такъ, напр., Вольней, вмѣстѣ съ *Système de la nature*, видитъ источникъ всѣхъ общественныхъ золъ въ невѣжествѣ и жадности людей; ихъ способность къ усовершенствованію задерживалась, по его мнѣнію, до сихъ поръ религіями. Когда вмѣстѣ съ послѣдними разсытятся всѣ „иллюзіи“, тогда вновь организованное общество будетъ руководиться тѣмъ принципомъ, что „хорошо“ только то, что служить въ пользу человѣку. Гражданскій катехизисъ сводится къ нижеслѣдующей заповѣди: „*Conserve toi — instruis toi — modère toi — vis pour tes semblables, afin qu'ils vivent pour toi*“. Еще болѣе матеріалистическій характеръ теорія революціи принимаетъ у Сенъ-Ламбера, которому принадлежитъ часто упоминаемое въ позднѣйшей литературѣ опредѣленіе: *L'homme est une masse organisée et sensible; il reçoit l'intelligence de ce qui l'environne et de ses besoins*“. Въ

поверхности́йшемъ историческомъ обзорѣ онъ возславляетъ революцію, какъ окончательную побѣду разума въ исторіи, при чемъ онъ приходитъ къ выводу, что демократическое начало этого великаго событія завершится цезаризмомъ. Крайнихъ предѣловъ это самохвальство достигаетъ у представителей перламентскаго диллетангизма—Гара и Ланслена.

Чрезвычайно пріятное исключеніе среди этихъ трескучихъ фразъ и декламацій о народномъ благѣ и господствѣ разума представляетъ серьезная дѣловитость, съ которой Бентамъ попытался воспользоваться утилистическимъ принципомъ, какъ основой законодательства. Онъ требовалъ, чтобы при разработкѣ отдѣльныхъ законодательныхъ мѣропріятій производилось количественное опредѣленіе наслажденія и страданія, которое они могутъ доставить (§ 36,9). Этимъ онъ призналъ, что въ государственной жизни рѣчь идетъ не только о политическихъ правахъ, но и о соціальныхъ интересахъ. Революція нашла себѣ въ этомъ отношеніи воодушевленнаго и сильнаго бойца въ лицѣ Годвина ¹⁾, находившагося отчасти подъ вліяніемъ Бентама. Но приближеніе соціальной грозы подобно глухимъ раскатумъ отдаленнаго грома слышится и въ другихъ произведеніяхъ революціонной литературы. Исслѣдованія по экономическимъ вопросамъ становятся все обширнѣе и опираются на самостоятельные эмпирическіе принципы. Во Франціи разработкой экономическихъ проблемъ занималась главнымъ образомъ школа фізіократовъ. Тогда какъ государственныя теоріи требовали прежде всего обезпеченія собственности, въ глубинѣ общества поднялся вопросъ о самомъ правѣ личной собственности. Когда же возникъ споръ о томъ, какъ согласить интересы индивидуума и общества (ср. ниже), явилась идея, что въ стремленіи къ личной собственности заключается корень всѣхъ напастей чловѣческаго рода и что только съ отреченіемъ отъ этого основного грѣха могутъ достигнуть осуществленія принципы общественной морали и нравственнаго сообщества. Мабли и Морелли пустили эти коммунистическія идеи въ обращеніе. Бабефъ сдѣлалъ въ эпоху директоріи первую, неудавшуюся, попытку въ ихъ осуществленію.

3. Но соціальный вопросъ принимаетъ угрожающій характеръ уже раньше. Противоположность богатства и бѣдности, игравшая столь значительную роль въ числѣ причинъ революціи, первоначально чувствовалась можетъ быть даже сильнѣе, но своей полной остроты она достигаетъ въ неразрывно связанной съ нею противоположности образованія и невѣжества, ха-

¹⁾ Вильямъ Годвинъ (1756—1836) въ 1797 г. опубликовалъ Inquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness.

рактизирующей эпоху просвѣщенія. Чѣмъ болѣе хвалились просвѣтителю своей „культурой“, тѣмъ яснѣе становилось, что эта культура является привилегіей зажиточнаго класса. Это признавалъ съ характерной откровенностью уже англійскій деизмъ. Религія разума, равно какъ и утонченная нравственность, предназначалась для образованнаго человѣка; для средняго же человѣка, думалъ Шефтсбюри, должны сохранить свою силу обѣщанія и угрозы положительной религіи, должны остаться висѣлица и колесо. Толандъ излагалъ свой космополитическій культъ природы тоже въ качествѣ „эсотерическаго“ ученія, и когда позднѣйшіе деисты стали распространять эти воззрѣнія въ народѣ, лордъ Болинброкъ, несмотря на то, что онъ и самъ былъ свободомыслящимъ, объявилъ ихъ заразой общества, съ которой нужно бороться сильнѣйшими средствами. Среди нѣмецкихъ деистовъ тоже были люди, которые, подобно Землеру, тщательно различали индивидуальную религію и религію общественнаго мнѣнія.

Французское просвѣщеніе, какъ показываетъ отношеніе Вольтера къ Болинброкъ, съ самаго начала носило значительно болѣе демократическій характеръ: оно преслѣдовало агитаторскую тенденцію противопоставить просвѣщеніе массъ эгоизму десяти тысячъ привилегированныхъ. Вслѣдствіе этого совершился переворотъ, обратившій просвѣщеніе противъ самого себя. Ибо если „культура“ имѣла своимъ результатомъ въ тѣхъ слояхъ общества, куда она раньше всего проникла, лишь увеличеніе наслажденій „высшихъ“ классовъ, если она оказалась не въ состояніи принести какіе-либо плоды для удовлетворенія потребностей массы, то ея цѣнность представлялась тѣмъ болѣе сомнительной, что „наибольшее счастье наибольшаго количества“ становилось въ глазахъ философіи масштабомъ для оцѣнки установленій, поступковъ и мнѣній.

При такихъ условіяхъ возникла культурная проблема новѣйшей философіи, формулирующаяся въ вопросѣ: благопріятствовала ли цивилизація, т.-е. интеллектуальное прогрессируваніе (представляющее историческій фактъ) и связанное съ нимъ измѣненіе человѣческихъ инстинктовъ и жизненныхъ условій — и насколько именно — подъему нравственности и увеличенію истиннаго счастья человѣка. Чѣмъ съ большей гордостью восхваляли просвѣтителю успѣхи человѣческаго духа, воображая, что они достигли вершины разумной жизни въ теоріи и практикѣ, тѣмъ болѣе жгучимъ и тѣмъ болѣе неприятымъ становился этотъ вопросъ.

Впервые, хотя и въ невѣрной формулировкѣ, онъ возникаетъ у Мандевилля. Будучи въ психологіи крайнимъ сторонникомъ selfish system, онъ старался, въ противоположность къ Шефтсбюри, показать, что вся жизненная сила общественной организаціи имѣетъ

своимъ источникомъ борьбу разнообразныхъ индивидуальныхъ интересовъ. Этотъ принципъ былъ воспринятъ и Адамомъ Смитомъ въ его теоріи спроса и предложенія. Если отнять отъ человѣка всѣ эгоистическія стремленія (таковъ смыслъ „Басни о пчелахъ“) и оставить ему лишь „нравственныя“ побужденія альтруизма, то соціальныи механизмъ, вслѣдствіе отсутствія личныхъ интересовъ, долженъ былъ бы остановиться. Движущей силой цивилизаціи является одинъ только эгоизмъ, и потому не слѣдуетъ удивляться, что культура не влечетъ за собой повышенія нравственнаго уровня, а только вырабатываетъ болѣе утонченныя и замаскированныя формы эгоизма. Столь же мало можно ожидать отъ цивилизаціи увеличенія человѣческаго счастья. Еслибы это случилось, то эгоизмъ, на которомъ основывается прогрессъ, ослабѣлъ бы. Въ дѣйствительности, наоборотъ, оказывается, что всякое, обусловленное умственной дѣятельностью, улучшеніе матеріальнаго благосостоянія вызываетъ въ индивидуумѣ новыя и болѣе сильныя потребности, вслѣдствіе чего его все труднѣе удовлетворить, и такимъ образомъ оказывается, что, повидимому, столь блестящее развитіе общества достигается лишь цѣною индивидуальной нравственности и индивидуальнаго счастья.

4. У Мандевилля эти идеи высказываются отчасти въ формѣ легкихъ намековъ, отчасти же въ видѣ цинической защиты эгоизма, *private vices* — частныя пороки — котораго становится *public benefits* — общимъ благомъ. Мировое значеніе онѣ приобрѣли благодаря блестящей переработкѣ, которую далъ имъ Руссо. Онъ поставилъ вопросъ о результатахъ всей человѣческой исторіи, ея значеніи для нравственности и счастья индивидуумовъ. Онъ бросилъ въ лицо просвѣтителемъ упрекъ, что накопленіе знаній и облагороженіе жизни отвратило человѣка отъ его истиннаго назначенія и затемнило его истинную сущность. Исторія съ ея искусственной организаціей цивилизованнаго общества испортила человѣка. Онъ добръ и чистъ по своей природѣ, но его развитіе постепенно сдѣлало его чуждымъ природѣ. Началомъ этого „вырожденія“ Руссо призналъ — въ своемъ второмъ „Исслѣдованіи“ — возникновеніе собственности, имѣвшее своимъ результатомъ раздѣленіе труда, обособленіе сословій и, въ концѣ концовъ, пробужденіе всѣхъ дурныхъ страстей: умъ сдѣлался такимъ образомъ прислужникомъ эгоизма.

По сравненію съ этой противоположенностью цивилизованнаго варварства естественное состояніе кажется потеряннымъ раемъ. Сентиментальныя наклонности умственно и нравственно утомленнаго времени нашли себѣ въ сочиненіяхъ Руссо обильную пищу, особенно въ „Новой Элоизѣ“. Салонныя дамы восхищались пасту-

пешкими идилліями Гесснера, но именно поэтому онъ прослышали воззваніе великаго Женевскаго гражданина.

Ибо онъ вовсе не стремился къ восстановленію чуждаго всякой отвѣтственности первобытнаго состоянія. Онъ былъ убѣжденъ, что Творецъ одарилъ человѣка способностью къ усовершенствованію (*perfectibilité*), которая дѣлаетъ для него обязанностью и естественной необходимостью развитіе его природныхъ задатковъ. Если въ историческомъ процессѣ это развитіе направилось на ложный путь и привело къ нравственному паденію и несчастью, то изъ этого слѣдуетъ, что исторія должна начаться снова, что человѣкъ долженъ вернуться отъ своего неестественнаго интеллектуальнаго высокомерія, къ простому, естественному чувству, отъ стѣснительныхъ и ложныхъ общественныхъ условій къ своей чистой, неиспорченной сущности, для того, чтобы найти надлежащій путь развитія. Для этого человѣчество, какъ дѣлое, по мнѣнію Руссо, нуждается въ государственномъ строѣ, который по принципу юридическаго равенства гарантировалъ бы индивидууму полную свободу его личнаго соучастія въ коллективной жизни; индивидуумъ же нуждается въ воспитаніи¹⁾, дающемъ свободное развитіе природнымъ задаткамъ. Оптимизмъ, сказывающійся въ возрѣніи Руссо на естественную, созданную Богомъ, сущность человѣка, внушаетъ ему надежду, что намъ будетъ тѣмъ лучше, чѣмъ свободнѣе мы будемъ развиваться.

5. Если ученіе Руссо находится въ яркой противоположности къ исторически сложившемуся общественному строю и если Руссо стремится замѣнить этотъ строй другимъ, „естественнымъ“, то заключительнымъ и примиряющимъ синтезомъ просвѣтительныхъ идей является стремленіе понять теченіе самой человѣческой исторіи въ качествѣ естественнаго развитія человѣческой сущности: въ этомъ отношеніи философія XVIII вѣка отбрасываетъ всѣ свои односторонности и достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта. Впервые эта

¹⁾ Въ частности въ Эмиль Руссо часто встрѣчаются „идеи“, высказанныя Локкомъ съ гораздо болѣе узкою цѣлью установить желательные элементы воспитанія молодого человѣка, принадлежащаго къ высшему обществу. Локкъ тоже считаетъ главной цѣлью воспитанія развитіе индивидуальности, откуда понятно его отвращеніе къ ученой односторонности, его симпатія къ реальному и практическому и требованіе наглядности и индивидуализаціи преподаванія и воспитанія. Руссо включаетъ эти пріуроченные для знатнаго англичанина элементы въ программу воспитанія, имѣющаго цѣлью воспитать не представителя извѣстнаго сословія или профессіи, а только „человѣка“. Въ этомъ направленіи его педагогическія ученія были восприняты нѣмецкимъ филантропизмомъ, стремившимся подъ руководствомъ Базедова (1723—1690) сочетать принципъ естественнаго развитія съ принципомъ полезности и изобрѣсти цѣлесообразныя формы общественнаго воспитанія, которое могло бы сдѣлать изъ индивидуума полезнаго члена общества.

идея возникает у стоящаго совершенно особнякомъ итальянскаго писателя Вико ¹⁾). Находясь подъ вліяніемъ неоплатонической метафизики ренессанса, въ особенности Кампанеллы, и образовавшись на Боденѣ и Гроціѣ, Вико проникся идеей общаго естественнаго закона жизненнаго развитія, проявляющагося одинаково какъ въ исторіи народовъ, такъ и въ жизни индивидуумовъ, и этотъ принципъ тождественности всего естественнаго развитія онъ излагаетъ съ большою ученостью. Если при такомъ воззрѣніи на естественное необходимое соотвѣтствіе между различными историческими системами и основной біологической схемой, идея цѣлесообразности въ судьбахъ народовъ не получаетъ примѣненія, то она нашла себѣ уже раньше энергичнаго представителя въ лицѣ Боссюэта. Французскій прелатъ, опираясь на патристическую философію исторіи, признававшую искупленіе человечества средоточіемъ міровыхъ событий, выставялъ обращеніе европейскихъ народовъ въ христіанство и созданіе міровой имперіи Карла V. заключительной и рѣшающей эпохой всемірной исторіи, все теченіе которой есть дѣло божественнаго Провидѣнія и цѣлью которой является установленіе господства единой католической церкви. Новая философія, разумѣется, энергично отвергла подобное воззрѣніе на міръ и исторію, но насколько скуденъ былъ результатъ ея индивидуально-психологическаго анализа общественной жизни для пониманія исторіи, можно видѣть по тривиальнымъ соображеніямъ Изелина, которому не помогло и то, что онъ опирался на Руссо.

Для плодотворной разработки идей Руссо въ этомъ направленіи пужна была всесторонность и воспріимчивость Гердера. Его оптимизмъ, опиравшійся на Лейбница и Шэфтсбюри, препятствовалъ ему согласиться съ взглядомъ Руссо, что вся исторія человечества есть заблужденія. Онъ былъ, напротивъ того, убѣжденъ, что естественное развитіе человѣка именно таково, какъ оно совершилось въ исторіи. Если ученіе Руссо о способности человѣка къ совершенствованію у его французскихъ послѣдователей, вродѣ Сень-Ламбера и въ особенности Кондорсе, явилось залогомъ лучшаго будущаго и безкончнаго совершенствованія человѣческаго рода, то Гердеръ воспользовался имъ—противъ Руссо—какъ принципомъ объясненія прошедшаго исторіи человечества. Исторія есть ничто иное, какъ непрерывный процессъ естественнаго развитія.

Это относилось прежде всего къ началу исторіи. Возникновеніе общественной жизни должно быть признано не

¹⁾ Джив. Баттиста Вико (1668—1774) приобрѣлъ извѣстность главнымъ образомъ благодаря своимъ *Principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725).

произвольнымъ актомъ, совершившимся вслѣдствіе человѣческаго размышленія или божескаго опредѣленія, а постепенно создавшимся результатомъ естественной связи явленій. Общественная жизнь не изобрѣтена и не ниспослана, а возникла въ историческомъ развитіи. Характерно, что всѣ эти взгляды всего раньше были примѣнены къ развитію языка: индивидуализмъ ассоціационистской психологіи видѣлъ въ языкѣ, какъ это обнаруживается у Копдильяка, изобрѣтеніе человѣка; супранатурализмъ, представителемъ котораго въ Германіи былъ Зюссмильхъ, признавалъ его божественнымъ откровеніемъ; послѣднее слово въ этомъ случаѣ сказалъ уже Руссо, признавшій, что языкъ есть естественное произвольное проявленіе человѣческой сущности.

Гердеръ не только воспринялъ это воззрѣніе, но и распространилъ его на всю культурную дѣятельность человѣка. Въ своей философіи исторіи онъ исходитъ, поэтому, изъ опредѣленія мѣста человѣка въ природѣ, изъ жизненныхъ условий, которыя человѣкъ находитъ на обитаемой имъ планетѣ, и изъ его своеобразныхъ задатковъ, и стремится опредѣлить при помощи этихъ данныхъ зачатки и тенденцію историческаго развитія человѣка. Однако, въ противоположность къ Вико, Гердеръ не смотритъ на развитіе отдѣльныхъ народовъ, какъ на различные процессы; судьбы народовъ у него тѣсно переплетаются другъ съ другомъ въ общей цѣпи прогрессирующаго совершенствованія. Исторія ведетъ къ все болѣе и болѣе полному проявленію общей человѣческой сущности. Подобно тому, какъ человѣкъ есть вѣнецъ вселенной, такъ его исторія есть раскрытіе человѣчности. Идея гуманности у Гердера служитъ объясненіемъ сложнаго движенія исторіи народовъ.

Воззрѣніе Гердера вполне отрѣшается отъ антиисторичности просвѣщенія. Каждое явленіе всемірно-историческаго процесса онъ разсматриваетъ въ качествѣ естественнаго продукта извѣстныхъ условий; „голоса народовъ“ соединяются въ гармонію міровой исторіи, основой которой служитъ гуманность. Отсюда выяснялась и задача будущаго: она заключается въ томъ, чтобы какъ можно полнѣе и всестороннѣе раскрыть всѣ способности человѣческой природы и сочетать зрѣлые результаты историческаго развитія въ жизненномъ единствѣ. Въ сознаніи этой задачи „міровой литературы“ и предчувствуя наступленіе новой эпохи, чуждый высокоумія вульгарнаго просвѣщенія Шиллеръ могъ воскликнуть, обращаясь къ „философскому вѣку“:

Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
 Stehst du an des Jahrhunderts Neige
 In edler, stolzer Männlichkeit!

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ.

НѢМЕЦКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Сверхъ литературы, указанной на стр. 324 и 410, важны:

- H. M. Chalybaeus, Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. 1837.
F. K. Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage 1842 сл.
K. L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. 1843.
C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant 1852.
O. Liebmann, Kant und die Epigonen 1865.
Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant. 1876.
A. S. Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. 1846 сл.
H. Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland. 1868.
R. Flint, Philosophy of history in Europe I. 1874.
R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. 1890.

Счастливое объединеніе нѣсколькихъ духовнымъ теченій вызвало въ Германіи въ концѣ прошлаго и въ началѣ нынѣшняго вѣка расцвѣтъ философіи, который можно сравнить только съ великой эпохой греческой философіи, начавшейся Сократомъ и завершившейся Аристотелемъ. Развиваясь съ одинаковой силой какъ въ глубь, такъ и въ ширь, нѣмецкій умъ создалъ въ теченіе короткаго промежутка четырехъ десятилѣтій (1780—1820) цѣлый рядъ величественныхъ и всеобъемлющихъ системъ философскаго міропониманія, возникавшихъ другъ за другомъ съ небывалой еще быстротой. Въ системахъ этихъ всѣ идеи предшествующей философіи объединяются въ своеобразное и яркое цѣлое. Онѣ составляютъ въ своей совокупности зрѣлый плодъ долгаго роста и содержатъ въ себѣ зародышъ новаго, до сихъ поръ еще не опредѣлившагося развитія.

Это блестящее явленіе имѣло своей общей причиной то безпримѣрное возбужденіе духа, которымъ сопровождалось возобнов-

леніе культурнаго движенія ренессанса въ Германіи, прерваннаго виѣшней силой. Германія достигла апогея своего внутренняго развитія въ то самое время, когда ея виѣшняя исторія находилась въ періодѣ глубочайшаго упадка. Бессильная въ политическомъ смыслѣ, она дала рядъ мыслителей и поэтовъ, завоевавшихъ себѣ міровое имя. Ея побѣдоносная сила заключалась именно въ союзѣ философіи съ поэзіей. Одновременная дѣятельность Канта, Гёте и объединеніе ихъ идей Шиллеромъ — вотъ характерныя событія этой эпохи.

Исторія философіи въ данномъ случаѣ самымъ тѣснымъ образомъ связана съ исторіей общей литературы, и взаимныя отношенія обѣихъ не прерываются. Это обстоятельство находитъ себѣ характерное выраженіе въ томъ, что эстетическія проблемы и понятія пріобрѣтаютъ особое и даже рѣшающее значеніе. Для философіи они открывали новый міръ, почти еще совершенно неизслѣдованный, и философія завладѣла имъ, какъ обѣтованной страной: по существу и въ формальномъ смыслѣ эстетическіе принципы становятся въ это время господствующими; научное мышленіе сочетается съ художественной интуиціей и приводитъ къ созданію великихъ логическихъ міровыхъ поэмъ.

Глубокое вліяніе, которое оказала литература на философію, объяснялось главнымъ образомъ ея исторической универсальностью. Съ Гердеромъ и Гёте открывается эпоха всемірной литературы, эпоха сознательной работы надъ своимъ собственнымъ образованіемъ при помощи усвоенія всѣхъ великихъ произведеній чело-вѣческаго духа. Носительницей этого движенія является въ Германіи романтическая школа. По аналогіи къ ней и философія развилась, опираясь на цѣлый рядъ историческихъ данныхъ; она возстановила съ сознательнымъ проникновеніемъ идеи древности и ренессанса, обратилась и къ тому, что отбросило отъ себя просвѣщеніе, и нашла свое завершеніе въ ученіи Гегеля, объявившемъ себя систематическимъ и законченнымъ синтезомъ всего того, о чемъ думало до тѣхъ поръ чело-вѣчество.

Но для этой исполинской работы потребовались новыя основы, безъ которыхъ и вліяніе общей литературы не могло бы привести ни къ какому результату. Философской силой, необходимой для того, чтобы овладѣть идейнымъ содержаніемъ исторіи, явилось ученіе Канта, и въ этомъ его безпримѣрное историческое значеніе. Новизной и ширью своихъ горизонтовъ Кантъ предписалъ послѣдующей философіи не только проблемы, но и путь къ ихъ разрѣшенію: это всеобъемлющій царственный умъ. Возрѣнія его ближайшихъ послѣдователей, всесторонне разработавшихъ основной принципъ Канта и связавшихъ его съ другими системами, по своему основному признаку могутъ быть названы идеализмомъ.

Поэтому мы раздѣляемъ исторію нѣмецкой философіи на двѣ главы, изъ которыхъ первая касается Канта, а вторая говорить о развитіи идеализма. Въ философской симфоніи сорокалѣтія, о которомъ идетъ рѣчь, кантовское ученіе является темой, а идеализмъ — разработкой этой темы.

ГЛАВА I. КАНТОВСКАЯ КРИТИКА РАЗУМА.

C. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie (Deutsch. Merkur 1786 сл.)
Leipzig, 1790 сл.

V. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant, 1842.

M. Desduits, La philosophie de Kant d'après les trois critiques 1876.

E. Cairds, The philosophy of Kant, 1876.

C. Antoni, Em. Kant (3 vol.) Milano 1879—1884.

W. Wallace, Kant, Oxford, Edinb. and Lond. 1882.

J. W. Meyer, Kant's Psychologie, 1870.

Выдающееся значеніе кенигсбергскаго философа обусловливается тѣмъ, что онъ объединилъ всѣ идейные мотивы просвѣтительной литературы и, взаимно дополняя ихъ, выработалъ новое возрѣніе на задачи и методъ философіи. Пройдя черезъ школу метафизики Вольфа, онъ знакомится вслѣдъ за тѣмъ съ популярными нѣмецкими философами, погружается далѣе въ глубокомысленное ученіе Юма и увлекается проповѣдью Руссо, требовавшаго возвращенія къ природѣ. Математическая строгость ньютоновской натуръ-философіи, введенный англичанами утонченный психологическій анализъ происхожденія человѣческихъ представленій и волевыхъ импульсовъ, деизмъ, возвѣщенный Толандомъ и Шефтсбюри и завершившійся Вольтеромъ, честная жажда свободы, съ которой французское просвѣщеніе стремилось къ улучшенію политическаго и соціальнаго состоянія, — всѣ эти теченія нашли себѣ въ юномъ Кантѣ вѣрнаго, убѣжденнаго сторонника, соединявшаго съ обширнымъ знаніемъ свѣта и симпатичной разсудительностью, а гдѣ это было умѣстно, сверхъ того, со вкусомъ и остроуміемъ, лучшія черты просвѣщенія и при этомъ чуждаго всякаго самохвальства и превознесенія.

Своего истиннаго значенія Кантъ достигаетъ, однако, лишь тогда, когда онъ принимается за разработку проблемы познанія. Чѣмъ болѣе онъ цѣнилъ сначала метафизику за то, что она даетъ научную достовѣрность нравственнымъ и религіознымъ убѣжденіямъ, тѣмъ сильнѣе было его разочарованіе, когда онъ путемъ собственной, подъ давленіемъ живой потребности въ истинѣ, все болѣе и болѣе совершенствующейся, критики принужденъ былъ убѣдиться въ томъ, какъ мало удовлетворяла этому требованію школьная ра-

ціоналистическая система; тѣмъ болѣе взоръ его сосредоточивался на ограниченности познанія философіи, разработывавшей свой эмпиризмъ при содѣйствіи психологическаго метода. Изученіе Давида Юма усилило его сомнѣнія до такой степени, что онъ жадно ухватился за ученіе *Nouveaux essais*, изъ котораго вытекала, по видимому, возможность метафизической науки. Но гносеологическая система, которую онъ построилъ, опираясь на принципъ скрытой врожденности, распространенный Кантомъ на математику (ср. стр. 437 и 456 сл.), скоро перестала удовлетворять и его самого, и это привело его къ обширнымъ изысканіямъ, занимавшимъ его съ 1770 по 1780 г. и завершившимся „Критикой чистаго разума“.

Существенно новымъ и рѣшающимъ было при этомъ то, что Кантъ понялъ недостаточность психологическаго метода для разработки философскихъ проблемъ и отдѣлилъ вопросы, касавшіеся происхожденія и фактическаго развитія дѣятельности чловѣческаго разума, отъ вопросовъ объ ея цѣнности. Онъ раздѣляетъ съ просвѣщеніемъ тенденцію принять исходнымъ пунктомъ всѣхъ изслѣдованій не связанное разнообразнѣйшими предпосылками изученіе вещей, а изслѣдованіе самого разума. Въ послѣднемъ же онъ отыскалъ общія, выходящія за предѣлы всякаго опыта сужденія, значеніе которыхъ не можетъ зависѣть ни отъ ихъ фактическаго усвоенія сознаниемъ, ни отъ какой либо формы врожденности. Эти-то сужденія и необходимо выяснитъ на всемъ протяжении чловѣческой разумной дѣятельности, чтобы изъ ихъ содержанія и изъ ихъ соотношенія къ обусловливаемой ими системѣ разумной жизни можно было опредѣлить ихъ истинность и границы ихъ значенія.

Эту задачу Кантъ назвалъ критикой разума и охарактеризованный методъ — критическимъ или трансцендентальнымъ методомъ; объектомъ критики Кантъ считалъ изслѣдованіе возможности синтетическихъ сужденій а priori¹⁾. Этотъ взглядъ

¹⁾ Это выраженіе установилось при разработкѣ „Критики чистаго разума“ постепенно, благодаря значенію, которое приобрѣло понятіе синтеза (ср. § 38). Кантъ развиваетъ общую формулу его во введеніи къ „Критикѣ чистаго разума“ слѣдующимъ образомъ: сужденія имѣютъ аналитическій характеръ, если утверждаемое отношеніе предиката къ субъекту дано въ самомъ понятіи субъекта („Пояснительныя сужденія“); синтетическими же они представляются въ томъ случаѣ, если присоединеніе предиката къ субъекту должно имѣть логически отличное отъ обоихъ основаніе („Расширяющія сужденія“). Въ синтетическихъ сужденіяхъ а posteriori (сужденія воспріятія, ср. Прологмены § 18, III) такимъ основаніемъ является самый актъ воспріятія, въ синтетическихъ-же сужденіяхъ а priori, т.-е. общихъ принципахъ для уясненія опыта, напротивъ того, нѣчто другое, что должно быть найдено. А prioriность составляетъ у Канта не психологическій, а чисто гносеологическій признакъ. Она означаетъ не предшествованіе во

исходитъ изъ фундаментальнаго признанія, что значеніе принциповъ разума совершенно не зависитъ отъ того, какъ они возникаютъ въ эмпирическомъ сознаніи (индивидуума или рода). Всякая философія, стремящаяся обосновать или оцѣнить ихъ значеніе при помощи какихъ либо метафизическихъ предпосылокъ, путемъ ли уясненія ихъ генезиса изъ элементовъ чувства или исходя изъ ихъ врожденности, догматична. Критическій же методъ или трансцендентальная философія пользуется для изслѣдованія формы, въ которой эти принципы проявляются въ дѣйствительности, непосредственной возможностью общаго и необходимаго приложенія ихъ въ сферѣ опыта.

Отсюда для Канта возникала задача систематическаго изслѣдованія функций разума, въ цѣляхъ установленія принциповъ послѣдняго и уясненія ихъ значенія, ибо критическій методъ, первоначально установленный въ теоріи познанія, получилъ приложеніе въ другихъ сферахъ разумной дѣятельности. При этомъ вновь установленная схема психологической классификаціи получила рѣшающее значеніе и для группировки философскихъ проблемъ. Разъ мышленіе, воля и чувство получили значеніе основныхъ формъ проявленія душевной жизни, то критика разума должна была придерживаться того же дѣленія: она трактовала особо о принципахъ познанія, нравственности и, независимо отъ нихъ, — о воздѣйствіи вещей черезъ посредство чувства на разумъ.

Соотвѣтственно этому, ученіе Канта подраздѣляется на теоретическую, практическую и эстетическую часть, и главными произведеніями Канта являются три критики: Критика чистаго разума, Критика практическаго разума и Критика способности сужденія.

Иммануиль Кантъ род. 22 апр. 1724 г. въ Кенигсбергѣ, гдѣ его отецъ былъ шорникомъ, получилъ образованіе въ піезетическомъ Collegium Fridericianum и въ 1740 г. поступилъ въ университетъ своего роднаго города въ намѣреніи изучить теологію; однако постепенно, наряду съ философіей, его стали занимать естественныя науки. По окончаніи своего студенчества онъ сдѣлался домашнимъ учителемъ и преподавалъ съ 1746 по 1755 г. въ разныхъ домахъ близъ Кенигсберга. Осенью 1755 г. онъ получилъ званіе приватъ-доцента мѣстнаго университета по философскому факультету и только въ 1770 г. былъ назначенъ ординарнымъ профессоромъ. Веселая подвижность, свойственная ему въ зрѣломъ возрастѣ, со временемъ уступила мѣсто серьезному, ригористическому жизнепониманію

времени, а по существу выходящую за предѣлы всякаго опыта и не могущую быть обоснованной никакимъ опытомъ всеобщность и необходимость принциповъ разума. Кто не уяснилъ себѣ этого, не можетъ имѣть никакой надежды понять Канта.

и строгому сознанию обязанности, проявлявшемуся в неустойчивой работе над его великой философской задачей, в мастерском выполнении профессорских обязанностей и в неуклонной корректности поступков с несколько педантическим оттенком. Ровное течение его одинокой и скромной жизни ученого не было нарушено даже возрастающей славой, украсившей сумерки его жизни, и только временно омрачилось преследованием со стороны получивших при Фридрихе Вильгельме II влияние сторонников ортодоксальной религии и запрещением чтения лекций по философии религии. Он умер от старческой дряхлости 12 февраля 1804 г.

Жизнь и личность Канта всего лучше изображены на основании предшествующих работ Куно Фишером (Geschichte der neueren Philosophie III и IV. Есть русский перевод Н. Страхова). Об его юношеских годах и начале его педагогической деятельности писал Е. Arnoldt (1882).

Внутренний переворот, пережитый Кантом в конце седьмого десятилетия XVIII века, обнаруживается с особенной яркостью в его литературной деятельности. Богже ранние „доктрины“ произведений (те из них, которые имеют философское значение, были названные на стр. 418) отличаются легким, плавным и привлекательным изложением и представляют собою случайные произведения остроумного светского человека. В позднейших работах трудность мыслительной работы и обилие противоречивых идейных мотивов сказывается в обстоятельной тяжеловесности и в искусственном построении изложения, равно как и в тяжелой, громоздкой и изобилующей ограничениями конструкции предложений. Минерва спустила грации. Но за то в позднейших произведениях царит строгий дух глубокомыслия и серьезного убеждения, возвышающийся местами до истинного пафоса и подавляющей силы.

В теоретическом развитии Канта решающее значение имела первоначально противоположность метафизики Лейбница-Вольфа и ньютоновской натурфилософии. С первой он ознакомился в университете благодаря Клуцену (см. выше, стр. 418), со второй — через посредство Теска. В его отращении к школьной философской системе интерес к естествознанию, которому он в течение некоторого времени, повидимому, намечался посвятить себя совершенно, играл весьма значительную роль. Его первое сочинение (1747) было озаглавлено „Мысли об истинной оценке жизненных сил“ и затронуло спорный вопрос, обсуждавшийся картезианскими и лейбницеанскими физиками. Его большое сочинение „Общая естественная история и теория неба“ была научной работой первоклассного достоинства, и наряду с несколькими мелкими сочинениями естествознанию же посвящена его диссертация De igne (1755), выставившая гипотезу невесомых веществ. В своей педагогической деятельности он оказывал долгое время преимущество естественным наукам, в особенности физической географии и антропологии.

В теоретической философии Кант несколько раз видоизменял свою точку зрения (см. § 33 и § 34). Первоначально (в физической монадологии) он пытался охарактеризовать противоположность учений Лейбница и Вольфа о пространствах при помощи обычного разграничения вещи в себя (познаваемой метафизически) и (подлежащих физическому исследованию) явлений; впоследствии (после 1760 г.) он пришел к убеждению, что метафизика в смысле рационализма невозможна, что философия и математика должны пользоваться диаметрально противоположными методами, что философия, как эмпирическое познание данного, не может выходить из границ опыта. Утешаясь вместе с Вольтером и Руссо тем, что метафизика может быть заменена „естественным чувством“ истинного и святого, он однако же работал наравне с Ламбертом над улуч-

шеніемъ метафизическаго метода, и когда ему показалось, что онъ нашелъ этотъ методъ въ лейбницевскихъ *Nouveaux essais*, то онъ смѣло построилъ мистическо-догматическую систему своей докторской диссертациі.

Данныя о переходѣ отъ этой системы къ системѣ критицизма сбивчивы и противорѣчивы. Ср. объ этомъ вопросѣ, касающемся главнымъ образомъ времени, когда Кантъ ознакомился съ Юмомъ и вліяніи послѣдняго: Fr. Michelis, *Kant vor und nach 1770* (1871).—Fr. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie* (1875).—A. Riehl, *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus* (1876).—B. Erdmann, *Kant's Kriticismus* (1878).—W. Windelband, *Die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich* (*Vierteljahrschr. f. wissenschaftl. Philosophie* 1876). Ср. также работы К. Dieterichъ объ отношеніи Канта къ Ньютону и Руссо, собранныя подъ заглавіемъ *Die kantische Philosophie in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte* (1885).

Результатомъ объединенія и примиренія различныхъ направленій кантовскаго мышленія явилась „Критика чистаго разума“, представляющая собою основное сочиненіе нѣмецкой философіи, (Riga 1781). Во второмъ изданіи она испытала цѣлый рядъ измѣненій, сдѣланныхъ съ тѣхъ поръ, какъ они были отмѣчены Шеллингомъ (W. V, 196) и Якоби (W. II, 291), объектомъ крупнаго разногласія. Сравни объ этомъ цитированныя выше сочиненія. Хорошую сводку литературы даѣтъ Н. Vaihinger, *Commentar zu Kant's Kritik d. reinen Vernunft* (I томъ 1887). Отдѣльныя изданія критики чистаго разума сдѣланы К. Kehrbach'омъ (на основаніи перваго изданія и В. Erdmann'омъ. (Есть русскій переводъ М. И. Владиславлева 1867).

Дальвѣйшія крупныя сочиненія Канта, принадлежація къ эпохѣ критицизма, слѣдующія: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783). *Prolegomena* всякой будущей метафизики, пер. Вл. Соловьева 1889).—*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1785. — *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. (Критика практическаго разума, пер. Н. Соколова, 1897).—*Kritik der Urtheilskraft*, 1790.—*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.—*Zum ewigen Frieden*, 1795.—*Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre*, 1797.—*Der Streit der Facultäten*, 1798.

Полныя собранія сочиненій Канта были изданы Розенкранцемъ и Шубертомъ (12 томовъ 1838 сл.), Гартенштейномъ (10 т. 1838 сл. и вторично 8 т. 1867 сл.) и I. Ф. Кирхманномъ (въ *Philosophische Bibliothek*). Они содержатъ также мелкія статьи, лекціи логики, педагогическія и т. д. и письма. Обзоръ всего написаннаго Кантомъ (въ томъ числѣ и несущественнаго для пониманія критицизма манускрипта „*Uebergang von der Metaphysik zur Physik*“) даѣтъ Ибербергъ-Гейнце III, § 24; тамъ же приведена и огромная литература. Здѣсь мы можемъ привести только лучшее и поучительнѣйшее. Систематическій обзоръ значительныхъ работъ о Кантѣ даѣтъ статья В. Виндельбанда *Kant* въ энциклопедіи Эрша и Грубера.

§ 38. Объектъ познанія.

- Erh. Schmidt, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse.
 H. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. 1871, 1786.
 A. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie. 1873.
 A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philosophie. 1876.
 Joh. Volkelt, J. Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. 1879.
 E. Pfeleiderer, Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. 1881.
 Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. 1881.
 Seb. Turbiglio, Analisi, storia, critica della ragione pura. 1881.
 S. Morris, Kant's critique of pure reason. 1882.
 Fr. Staudinger, Noumena. 1884.

Кантовская теорія познанія строго вытекаетъ изъ самой постановки проблемы, свойственной новѣйшему терминизму (ср. стр. 438 и 452). Кантъ воспитался на наивномъ реализмѣ школы Вольфа, отождествлявшей логическую необходимость съ реальностью, и его самоосвобожденіе отъ оковъ этой школы состояло въ томъ, что онъ понималъ невозможность установить при помощи „чистаго разума“, т. е. однихъ только логическихъ операцій, что-либо о существованіи или причинномъ соотношеніи реальныхъ вещей. Метафизики — это созидатели разнообразныхъ воздушныхъ идейныхъ міровъ, но ихъ созданія не имѣютъ никакого отношенія къ дѣйствительности. Такое отношеніе Кантъ первоначально надѣялся найти въ понятіяхъ, данныхъ опытомъ, генетическая зависимость которыхъ отъ познаваемой наукой дѣйствительности казалось непосредственно очевидной. Но изъ этихъ „догматическихъ просонокъ“ его пробудилъ Юмъ, доказавшій, что конститутивныя формы познанія дѣйствительности посредствомъ понятій, въ особенности причинность, не даны интуитивно, а представляютъ лишь продукты механизма ассоціаціи безъ доказуемаго отношенія къ дѣйствительности. Понятія, принятые за „данныя“, тоже не уясняли дѣйствительности. Вслѣдъ за Лейбницемъ, Кантъ еще разъ изслѣдовалъ, не можетъ ли понятіе скрытой врожденности при содѣйствіи „преформированной гармоніи“ между познающими и познаваемыми монадами, основаніемъ которой является Богъ, разрѣшить задачу соотношенія мышленія и бытія. Это рѣшеніе вопроса онъ примѣнилъ въ своей диссертациі. Но скоро непредубѣжденное размышленіе убѣдило его, что эта преформированная гармонія есть необоснованная метафизическая гипотеза и не въ состояніи служить опорой научной системы философіи. Такимъ образомъ обнаружилось, что ни эмпиристическое, ни раціоналистическое ученіе не разрѣшаетъ кардинальнаго вопроса: въ чемъ состоитъ и на чемъ основывается отношеніе познанія къ своему объекту?

1. Собственнымъ, долго подготовлявшимся отвѣтомъ Канта на этотъ вопросъ является „Критика разума“. Въ своей послѣдней систематической редакціи, аналитическимъ поясненіемъ которой служатъ „Пролегомены“, она исходитъ изъ факта существованія синтетическихъ сужденій a priori въ трехъ теоретическихъ наукахъ: въ математикѣ, чистомъ естествознаніи и метафизикѣ, и ставитъ себѣ задачу подвергнуть изслѣдованію ихъ притязанія на общее и необходимое значеніе.

Въ этой формулировкѣ выразился тотъ взглядъ, къ которому Кантъ пришелъ въ теченіе своего критическаго развитія, на сущность дѣятельности разума: она есть синтезъ, т. е. объединеніе разнообразія ¹⁾. Это понятіе синтеза представляетъ собою нѣчто новое; оно проводитъ между „Критикой“ и диссертацией ясную границу. Кантъ нашелъ въ синтезѣ связующее звено между формами чувственности и формами разсудка, которыя въ 1770 году онъ совершенно отдѣлялъ другъ отъ друга въ качествѣ способностей къ воспріятію впечатлѣній (Receptivität) и способности самостоятельно вызывать представленія (Spontaneität) ²⁾. При этомъ оказалось, что синтезъ теоретическаго разума проходитъ черезъ три ступени: сочетаніе чувствъ въ интуиціи совершается въ формахъ времени и пространства, сочетаніе интуицій въ опытъ естественной дѣятельности совершается при помощи разсудочныхъ понятій, объединеніе частей опыта въ метафизическія познанія — при помощи общихъ принциповъ, которые Кантъ называетъ идеями. Эти три ступени познавательной дѣятельности представляютъ, слѣдовательно, различныя формы синтеза. Изъ которыхъ каждая высшая форма имѣетъ своимъ содержаніемъ низшія. Критика же разума должна изслѣдовать, въ чемъ состоятъ на каждой ступени особыя формы этого синтеза и въ чемъ заключается ихъ общее и необходимое значеніе.

2. Относительно математики возрѣніе, высказываемое въ

¹⁾ Это часто повторяемое опредѣленіе свидѣтельствуетъ о близости основнаго взгляда критической теоріи познанія къ основному понятію монадологии. Ср. § 21, 11.

²⁾ Поэтому понятіе синтеза противорѣчитъ психологическимъ предпосылкамъ, перешедшимъ изъ составляющей трансцендентальную этику и начало трансцендентальной логики вѣвещной обработкѣ диссертации (она должна была выйти ноябрѣ 1770 г. подъ заглавіемъ: „Границы чувственности и разсудка“) и въ Критику введено разума, но печатанъ въ „Пролегоменахъ“. Раньше чувственность и разсудокъ у Канта противопоставлялись другъ другу въ силу того, что функція первой состояла въ воспріятіи впечатлѣній, а функція послѣдней — въ самостоятельномъ выказаніи ихъ. Между тѣмъ пространственно и время, высшія формы чувственности, Кантъ признавалъ непосредственными принципами эмпирическаго порядка ощущеній и объединялъ такими образомъ въ общее понятіе синтеза, т. е. опирающагося на способность самостоятельно вызывать впечатлѣнія единства разнороднаго. Такимъ образомъ, понятіе синтеза разбило психологическую схему докторской диссертации Канта.

диссертаціи, въ общемъ вполне подходит и для критики разума. Математическія положенія имѣють синтетическій характеръ: они опираются на интуитивную конструкцію, а не на понятія. Ихъ необходимость и всеобщность, недоказуемая никакимъ опытомъ, можетъ быть объяснена только тѣмъ, что въ основѣ ихъ лежитъ интуитивный принципъ а priori. Поэтому Кантъ показываетъ, что общія представленія времени и пространства, на которыя опираются вся геометрія и арифметика, суть „чистыя формы интуиціи“ или „интуиціи а priori“. Представленія единого безконечнаго пространства и единого безконечнаго времени опираются не на комбинацію ограниченныхъ пространствъ и ограниченныхъ временъ; наоборотъ, въ представленіяхъ отдѣльныхъ величинъ пространства и времени уже содержится необходимая для опредѣленія послѣдовательности во времени и соотношенія въ пространствахъ идея всего пространства и всего времени, такъ что отдѣльныя величины времени и пространства могутъ быть представлены лишь въ качествѣ частей пространства вообще и времени вообще. Пространство и время не могутъ быть „поняты“, такъ какъ они относятся лишь къ одному, и притомъ не имѣющему логической законченности, а раскрывающемуся въ безконечномъ синтезѣ объекту; они относятся къ представленіямъ конечныхъ величинъ не какъ родовыя понятія къ отдѣльнымъ экземплярамъ, а какъ цѣлое—къ части. Это—чистыя, т.-е. не основывающіяся на воспріятіяхъ, а лежащія въ основѣ самихъ воспріятій интуиціи и, какъ таковыя, онѣ необходимы: ибо хотя все можно свести къ нимъ, но ихъ самихъ нельзя свести ни къ чему. Онѣ составляютъ неизбѣжно-данныя формы интуиціи, законы соотношеній, безъ которыхъ мы не могли бы представлять разнообразіе ощущеній съ синтетическимъ единствомъ. При этомъ пространство есть форма внѣшняго, а время—форма внутренняго чувства, т.-е. всѣ объекты отдѣльныхъ чувствъ мы представляемъ пространственными, а всѣ объекты самовоспріятія представляются намъ во времени.

Если пространство и время составляютъ, такимъ образомъ, постоянную форму нашей чувственной способности къ воспріятію, то опредѣленныя безо всякаго отношенія къ спеціальному содержанию обѣими формами интуиціи представленія имѣють общее и необходимое значеніе въ той сферѣ, которую мы можемъ представлять (интуировать) и познавать. Въ сферѣ чувственности, какъ учить „трансцендентальная эстетика“, объектомъ апіорнаго познанія является лишь форма синтеза даннаго ощущеніями разнообразія,—законъ расположенія въ пространствахъ и времени. Но всеобщность и необходимость этого познанія понятны только при условіи, что пространство и время суть ничто иное, какъ не-

обходимыя формы чувственной интуиціи человѣка. Еслибъ онѣ обладали реальностью, независимо отъ функцій интуиціи, то апріорность математическаго познанія не была бы возможной. Если бы время и пространство были вещами или реальными свойствами и условіями вещей, то мы могли бы знать о нихъ только посредствомъ опыта, но не въ общей и необходимой формѣ: это возможно исключительно потому, что они суть ничто иное, какъ форма, въ которой представляются намъ въ нашей интуиціи всѣ вещи. Въ силу этого принципа апріорность и феноменальность становятся тождественными понятіями. Общее и необходимое значеніе имѣетъ въ человѣческомъ познаніи только форма, въ которой являются вещи. Раціонализмъ ограничивается формой, да и къ ней можетъ быть примѣненъ только цѣной утраты ея „субъективности“.

3. Признавъ соотношеніе воспріятій въ пространствѣ и во времени исключительно формой представленія, несопадающей съ реальностью вещей, Кантъ однако же очень точно отграничивалъ это понятіе ихъ идеальности отъ понятія „субъективности“ чувственныхъ качествъ, представлявшейся ему, какъ и всей философіи со временъ Декарта и Локка, само собой разумѣющейся. При этомъ вопросъ касается исключительно причины феноменальности. Относительно цвѣта, вкуса и т. п. ее объясняли со времени Протагора и Демокрита различіемъ и относительностью впечатлѣній; для формъ же пространства и времени Кантъ выводитъ ее изъ абсолютнаго постоянства. Поэтому чувственныя качества доставляютъ лишь индивидуальныя и случайныя представленія, а формы пространства и времени, напротивъ того, составляютъ общія и необходимыя формы проявленія вещей. Все, что содержится въ воспріятіи, не есть истинная сущность вещей, а только явленіе: но данныя ощущеній суть „феномены“ въ совершенно иномъ смыслѣ, чѣмъ формы пространства и времени: первыя представляютъ лишь состоянія отдѣльнаго субъекта, послѣднія же суть „объективныя“ формы интуиціи для всѣхъ. Такимъ образомъ, уже по одной этой причинѣ Кантъ видитъ задачу естествознанія въ демокритовско-галилеевскомъ сведеніи качественного къ количественному, въ которомъ только и можетъ быть найдена, на математической основѣ, всеобщность и необходимость. Но Кантъ отличается отъ своихъ предшественниковъ тѣмъ, что въ философскомъ отношеніи математическія представленія природы онъ объявляетъ простымъ явленіемъ, хотя и въ болѣе глубокомъ смыслѣ слова. Ощущеніе доставляетъ индивидуальное представленіе, математическая же теорія даетъ необходимую общую интуицію дѣйствительности; но какъ ощущеніе, такъ и интуиція, составляютъ лишь различныя ступени

явленія, за которымъ скрывается непознаваемая вещь въ себѣ. Время и пространство сохраняютъ свое значеніе безусловно для всѣхъ объектовъ воспріятія, но теряютъ его за предѣлами послѣднихъ: они обладаютъ „эмпирической реальностью“ и „трансцендентальной идеальностью“.

4. Важнѣйшій шагъ впередъ, который сдѣлалъ Кантъ въ „Критикѣ разума“ по сравненію съ докторской диссертацией, заключается въ томъ, что тѣ же принципы совершенно параллельно были приложены къ вопросу о гносеологическомъ значеніи, присущемъ синтетическимъ формамъ дѣятельности разсудка.

Естествознаніе, независимо отъ своей математической основы, нуждается въ нѣкоторомъ количествѣ общихъ положеній о взаимной зависимости вещей, и эти теоремы, подобно положенію, что все совершающееся должно имѣть свою причину, имѣютъ синтетическій характеръ, но въ то-же время не могутъ быть обоснованы опытомъ, хотя и проникаютъ въ сознаніе при его помощи, примѣнимы къ нему и находятъ въ немъ свое подтвержденіе. Изъ такихъ теоремъ до сихъ поръ установлены лишь нѣкоторыя, и критика сама должна выработать „систему принциповъ“, но въ то же время ясно, что безъ этой основы познаніе природы лишлось-бы общаго и необходимаго значенія. Ибо „природа“ есть не только агрегатъ формъ пространства и времени, комбинацій и движеній тѣлъ, а единое цѣлое, которое мы можемъ не только чувственно интуировать, но точно также и мыслить при посредствѣ понятій. Разсудокъ Кантъ называетъ способностью мыслить въ синтетическомъ единствѣ разнообразіе интуиціи. Чистыя понятія или категоріи суть формы синтеза разсудка, точно такъ же, какъ пространство и время суть формы синтеза интуиціи.

Если-бы „природа“, представляющая объектъ нашего познанія, была независима отъ функцій разума, то мы могли-бы знать о ней только изъ опыта, а не а priori: общее и необходимое познаніе природы возможно только въ томъ случаѣ, если наши логическія формы синтеза обуславливаютъ и самую природу. Если-бы природа предписывала нашему разсудку законы, то мы имѣли бы о ней лишь эмпирическое, недостаточное познаніе. А priori познаніе природы возможно, слѣдовательно, только при условіи, если, наоборотъ, нашъ разсудокъ предписываетъ природѣ законы. Однако, нашъ разсудокъ не можетъ предписывать что либо природѣ, поскольку она существуетъ, какъ вещь въ себѣ или какъ система вещей въ себѣ, а только поскольку она является въ нашемъ мышленіи. А priori познаніе природы возможно, такимъ образомъ, только при условіи, если и связь, объединяющая интуиціи въ нашемъ мышленіи, есть ничто

иное, какъ способъ представленія: логическая связь, въ которой природа является объектомъ нашего познанія, можетъ быть только „явленіемъ“.

5. Для доказательства этого, „Критика разума“ задается цѣлью установить эти синтетическія формы разсудка съ систематической полнотой. При этомъ само собой разумѣется, что тутъ рѣчь идетъ не о тѣхъ аналитическихъ соотношеніяхъ, о которыхъ говорится въ формальной логикѣ и которыя могутъ быть выведены изъ закона противорѣчія. Ибо такіе аналитическіе законы содержатъ только правила для установленія между понятіями соотношеній соотвѣтственно данному въ нихъ содержанію. Тѣ-же формы сочетанія, образцомъ которыхъ можетъ служить установленіе соотношенія причины и слѣдствія или субстанціи и акциденціи, какъ это указалъ Юмъ, не содержатся въ подобныхъ аналитическихъ формахъ. Кантъ открываетъ въ этомъ совершенно новую задачу трансцендентальной логики. Рядомъ съ (аналитическими) формами разсудка, соотвѣтственно которымъ устанавливаются соотношенія опредѣленныхъ по содержанію понятій, существуютъ синтетическія формы разсудка, при помощи которыхъ интуиціи становятся объектами познанія посредствомъ понятій. Напр., координированныя въ пространствѣ и смѣняющіяся во времени данныя ощущенія становятся „объективными“ или „предметными“ только тогда, если они мыслятся какъ вещи съ неизмѣнными свойствами и смѣняющимися состояніями. Однако, это соотношеніе, выражаемое въ понятіи категорія, не содержится аналитически ни въ ощущеніяхъ, ни въ ихъ интуитивныхъ условіяхъ, какъ таковыхъ. Въ аналитическихъ соотношеніяхъ формальной логики мышленіе зависитъ отъ объектовъ и представляетъ, въ сущности, лишь счисленіе при помощи данныхъ величинъ. Напротивъ того, синтетическія формы трансцендентальной логики обнаруживаютъ творческую дѣятельность разсудка, заключающуюся въ созданіи изъ интуиціи самихъ объектовъ мышленія.

Въ различіи, которое Кантъ проводитъ между формальной и трансцендентальной логикой, проявляется основная противоположность между нимъ и господствовавшими до него ученіями греческой теоріи познанія. Послѣдняя принимала „предметы“ за „данные“ независимо отъ мышленія, признавала интеллектуальные процессы вполнѣ зависимыми отъ нихъ и считала ихъ предназначенными въ лучшемъ случаѣ лишь къ тому, чтобы точно воспроизводить предметы или сообразоваться съ ними. Кантъ-же открылъ, что объекты мышленія суть продукты самого мышленія. Эта способность разума къ самостоятельному мышленію (Spontaneität) образуетъ глубочайшее ядро трансцендентальнаго идеализма Канта.

Но если онъ вполне сознательно рядомъ съ аналитической логикой Аристотеля, имѣвшей своимъ существеннымъ содержаніемъ соподчиненіе законченныхъ понятій (ср. § 12), поставилъ новую гносеологическую логику синтеза, то онъ думалъ всетаки, что у нихъ есть и общая часть: ученіе о сужденіи. Въ сужденіи отношеніе, мыслимое между субъектомъ и предикатомъ, утверждается въ объективномъ значеніи; все объективное мышленіе есть сужденіе. Если, поэтому, категоріи или основныя понятія разсудка слѣдуетъ признавать формами синтеза, благодаря которому возникаютъ объекты, то должно существовать столько же категорій, сколько существуетъ видовъ сужденія, и каждая категорія есть примѣняющаяся въ предѣлахъ своего вида сужденія форма сочетанія субъекта и предиката.

Соотвѣтственно этому, Кантъ полагалъ, что таблица категорій можетъ быть выведена изъ таблицы сужденій. Различая въ сужденіяхъ количество, качество, отношеніе и модальность, онъ думалъ, что въ каждомъ изъ этихъ четырехъ отношеній слѣдуетъ различать три вида сужденій—въ первомъ—общія, частныя и единичныя, во второмъ—утвердительныя, отрицательныя, безконечныя, въ третьемъ—категорическія, гипотетическія, раздѣлительныя, въ четвертомъ—проблематическія, утвердительныя, безусловныя (аподиктическія). И этимъ двѣнадцатью видамъ сужденій соотвѣтствуютъ, по его мнѣнію, двѣнадцать категорій: единство, множественность, всеобщность—реальность, отрицаніе, ограниченіе—ингерентность и субзистентность, причинность и зависимость, общность и взаимодействие—возможность и невозможность, бытіе и небытіе, необходимость и случайность. Искусственность этой конструкціи, сомнительный характеръ зависимости между формой сужденія и категоріей, неравномѣрное значеніе категорій,—всѣ эти слабыя стороны кантовскаго ученія очевидны, но самъ Кантъ, къ сожалѣнію, имѣлъ къ этой системѣ такое довѣріе, что онъ воспользовался ею, какъ основной схемой, въ значительномъ количествѣ своихъ позднѣйшихъ произведеній.

6. Труднѣйшею частью задачи было доказать въ „трансцендентальной дедукціи чистыхъ понятій разсудка“, что категоріи „создаютъ объекты опыта“. Темнота, которой не могъ въ этомъ отношеніи избѣжать Кантъ при своемъ глубокомысленномъ изслѣдованіи, разсѣивается, если обратиться къ удачной формулировкѣ „Пролегоменъ“. Кантъ различаетъ здѣсь сужденія воспріятія, т.-е. такія, въ которыхъ высказывается только пространственное или временное соотношеніе ощущеній для индивидуальнаго сознанія, и сужденія опыта, т.-е. такія, въ которыхъ подобное соотношеніе высказывается въ объективномъ значеніи, въ качествѣ даннаго

объектомъ. И различіе въ гносеологической цѣнности обоихъ видовъ Кантъ видитъ въ томъ, что въ сужденіи опыта отношеніе пространства и времени регулируется и обосновывается посредствомъ категоріи, логической зависимости, тогда какъ въ простомъ сужденіи воспріятія этого нѣтъ. Такъ напр., послѣдовательность двухъ ощущеній становится объективной, предметной и общепримѣнимой, если она обосновывается тѣмъ, что одно явленіе составляетъ причину другого. Всѣ частные продукты синтеза ощущеній въ пространствахъ или во времени становятся объектами лишь благодаря тому, что они сочетаются по правилу разсудка. Въ противоположность къ индивидуальному механизму ощущеній, въ которомъ отдѣльныя ощущенія вступаютъ въ произвольное соотношеніе, произвольно сочетаются и разъединяются, объективное мышленіе, имѣющее одинаковое значеніе для всѣхъ, связано опредѣленными, логически правильными формами.

Это относится въ особенности къ соотношеніямъ во времени. Ибо такъ какъ явленія внѣшняго чувства, въ качествѣ опредѣленій нашей чувствующей души, тоже принадлежатъ къ внутреннему чувству, то всѣ явленія, безо всякаго исключенія, подчиняются формѣ внутренняго чувства—времени. Поэтому Кантъ старался показать, что посредникомъ между категоріями и отдѣльными формами интуиціи во времени служить „схематизмъ“, благодаря которому становится возможнымъ примѣнять формы разсудка къ созданіямъ интуиціи и который состоитъ въ томъ, что каждая отдѣльная категорія обладаетъ схематическимъ сходствомъ съ особой формой отношенія во времени. Въ эмпирическомъ познаніи мы пользуемся этимъ схематизмомъ для того, чтобы истолковать воспріятое соотношеніе во времени соответствующей категоріей, напр., признать правильную послѣдовательность причинностью; трансцендентальная же философія, наоборотъ, должна искать обоснованіе такого способа въ томъ, что категорія, какъ правило разсудка, обосновываетъ соответствующее отношеніе во времени, какъ объектъ опыта.

Дѣйствительно, индивидуальное сознаніе противопоставляетъ движеніе представленій (напр., фантазіи), которому оно не приписываетъ за предѣлами своей узкой сферы никакого значенія, опытному познанію, въ которомъ оно подчиняется условіямъ, имѣющимъ одинаковое значеніе для всѣхъ. Только въ этой зависимости и состоитъ отношеніе мышленія къ предмету. Но если такимъ образомъ приходится признать, что основаніе объективнаго значенія отношенія времени (и пространства) заключается всецѣло въ его опредѣленіи правиломъ разсудка, то съ другой стороны фактъ тотъ, что объ этомъ участіи категорій въ опытѣ индивидуальному сознанію ничего неизвѣстно, что оно, напротивъ того, принимаетъ резуль-

татъ опыта за объективную необходимость своего пониманія синтеза ощущеній въ пространствѣ и во времени

Представленіе объекта возникаетъ, слѣдовательно, не въ индивидуальномъ сознаніи, а лежитъ въ основѣ его; для объясненія его возникновенія должно быть допущено, слѣдовательно, высшее общее сознаніе, которое проникаетъ въ эмпирическое сознаніе индивидуума не въ своихъ функціяхъ, а въ результатахъ. Это высшее сознаніе Кантъ назвалъ въ Прологоменахъ „сознаніемъ вообще“, въ Критикѣ же трансцендентальной апперцепціей или сознаніемъ „я“.

Такимъ образомъ, опытъ есть система явленій, въ которой синтезъ ощущеній во времени и въ пространствѣ опредѣляется правилами разсудка. „Природа какъ явленіе“ есть, слѣдовательно, объектъ апріорнаго познанія, ибо категоріи сохраняютъ свое значеніе для всякаго опыта, такъ какъ послѣдній только при ихъ помощи получаетъ свое обоснованіе.

7. Общее и необходимое значеніе категорій выражается въ принципахъ чистаго разума, изъ которыхъ развиваются при помощи схематизма формы понятій. Но при этомъ оказывается, что центръ тяжести кантовскаго ученія о категоріяхъ сосредоточивается въ третьей группѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ тѣхъ проблемахъ, по отношенію къ которымъ Кантъ надѣялся разрѣшить сомнѣнія Юма. Изъ категорій количества и качества получаются лишь „аксіома интуиціи“, что всѣ явленія суть экстенсивныя величины, и „антиципации (предвосхищенія) воспріятія“, что объектъ есть интенсивная величина. Категорія модальности даетъ поводъ къ опредѣленіямъ возможнаго, дѣйствительнаго и необходимаго подъ именемъ „постулатовъ эмпирическаго мышленія“. Наоборотъ, аналогіи опыта доказываютъ, что непреходящее въ природѣ составляютъ субстанціи, количество которыхъ не можетъ быть ни увеличено, ни уменьшено, что всѣ измѣненія совершаются по закону причины и слѣдствія и что всѣ субстанціи находятся въ постоянномъ взаимодействіи между собою.

Таковы, слѣдовательно, независимые отъ какого бы то ни было обоснованія общіе и необходимые принципы и высшія предпосылки естествознанія; они содержатъ то, что Кантъ называлъ метафизикой природы. Для примѣненія къ чувственно данной природѣ они должны, однако, подвергнуться математической формулировкѣ, такъ какъ природа есть расположенная по категоріямъ система интулируемыхъ въ формахъ пространства и времени ощущеній. Это превращеніе совершается при помощи эмпирическаго понятія движенія, къ которому приходится свести всѣ явленія природы. По крайней мѣрѣ истинная наука природы простирается лишь до той границы, поскольку ей можетъ служить математика; поэтому пси-

хологію и химію, какъ чисто описательныя дисциплины, Кантъ исключаетъ изъ области науки. „Метафизическія основоположенія естественной науки“ содержатъ, слѣдовательно, все, что можетъ быть выведено на основаніи категорій и математики о законахъ движенія. Важнѣйшей частью построенной такимъ образомъ натуръ-философіи Канта является его динамическая теорія матеріи, при помощи которой онъ изъ общихъ принциповъ критики выводитъ формулированную уже въ „Естественной исторіи неба“ теорію, что субстанція движущагося въ пространствѣ представляетъ продуктъ двухъ въ различной мѣрѣ взаимно уравновѣшивающихся силъ: притяженія и отталкиванія.

8. Однако, метафизика природы, соотвѣтственно предпосылкамъ Канта, можетъ быть только метафизикой явленій, и другой метафизики не можетъ быть, ибо категоріи суть формы отношенія и, какъ таковыя, не имѣютъ содержанія; онѣ могутъ относиться къ объекту лишь черезъ посредство интуицій, которыя доставляютъ подлежащее сочетанію и объединенію разнообразіе содержанія. Интуиція, однако, у людей можетъ быть только чувственной въ формахъ пространства и времени, и для ея синтетической функціи единственнымъ содержаніемъ являются опять-таки ощущенія. Соотвѣтственно этому, единственный предметъ человѣческаго познанія есть опытъ, т.-е. явленіе. Принятое же со временъ Платона раздѣленіе явленій на феномены и нумены не имѣетъ никакого смысла. Выходящее за предѣлы опыта познаніе вещей въ себѣ при помощи одного разума невозможно и нелѣпо.

Но имѣетъ ли послѣ этого понятіе вещи въ себѣ вообще какой либо разумный смыслъ? И разъ это понятіе утрачиваетъ значеніе, не становится ли излишнимъ обозначеніе всѣхъ объектовъ нашего опыта „явленіями“? Этотъ вопросъ былъ поворотнымъ пунктомъ кантовскаго мышленія. До сихъ поръ все, что наивное міросозерцаніе считаетъ „объектомъ“, могло быть разложено отчасти на ощущенія, отчасти па синтетическія формы интуиціи и разсудка: рядомъ съ индивидуальнымъ сознаніемъ остается только „сознаніе вообще“, трансцендентальная апперцепція. Но гдѣ же въ такомъ случаѣ слѣдуетъ искать „вещи“, о которыхъ Кантъ объявилъ, что ему совершенно не приходило въ голову отрицать ихъ реальность?

Понятіе вещи въ себѣ не можетъ, конечно, имѣть въ критикѣ разума положительнаго содержанія: оно не можетъ быть предметомъ чисто раціональнаго познанія, не можетъ быть вообще „объектомъ“. Но по крайней мѣрѣ нѣтъ никакого противорѣчія мыслить его, мыслить первоначально чисто гипотетически, просто какъ „проблему“, какъ нѣчто, реальности котораго нельзя ни

утверждать, ни отрицать. Человѣческое познаніе ограничивается объектами опыта, ибо требующаяся для приложенія категорій интуиція можетъ быть только воспринимающей и чувственной, связанной временемъ и пространствомъ. Предположимъ, что существуетъ другой видъ интуиціи. Въ такомъ случаѣ съ помощью категорій можно было получить и другіе объекты. Подобные объекты нечеловѣческой интуиціи остались бы все-таки явленіями, если эта интуиція представляется такой, которая упорядочиваетъ тѣмъ или инымъ образомъ данныя ощущенія. Но если представить себѣ интуицію не воспринимающую, интуицію, которая создаетъ синтетически не только формы, но и содержаніе, истинную „творческую силу воображенія“, то ея объекты были бы уже не явленіями, а вещами въ себѣ. Такая способность справедливо могла бы называться интеллектуальной интуиціей или интуитивнымъ разсудкомъ: она была-бы единствомъ чувственности и разсудка, котораго нѣтъ у человѣка, такъ какъ чувственность и разсудокъ у него обособлены другъ отъ друга, хотя и свидѣлствуютъ своими постоянными сочетаніями о скрытомъ общемъ корнѣ. Отрицать возможность такой способности столь же мало оснований, какъ утверждать, что она существуетъ. Однако, Кантъ уже здѣсь указываетъ, что высшее духовное существо слѣдуетъ представлять одареннымъ этой способностью. Такимъ образомъ, нумены или вещи въ себѣ могутъ быть мыслимы въ отрицательномъ смыслѣ, какъ объекты интуиціи безъ посредства чувствъ, о которой наше познаніе не можетъ сказать рѣшительно ничего, какъ предѣльныя понятія опыта.

И въ концѣ концовъ они оказываются вовсе не столь проблематичными, какъ они кажутся на первый взглядъ. Ибо отрицая существованіе вещей въ себѣ, пришлось бы „все свести къ явленіямъ“ и вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что нѣтъ ничего реального, кромѣ того, что является человѣку или другимъ существамъ, обладающимъ чувственной воспримчивостью. Однако, подобное утвержденіе свидѣлствовало-бы только о непомѣрномъ самомнѣніи. Поэтому трансцендентальный идеализмъ не можетъ отрицать вещей въ себѣ, хотя онъ и сознаетъ, что онѣ ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть объектами человѣческаго познанія. Вещи въ себѣ мыслимы, но непознаваемы. Такъ возстановляетъ Кантъ свое право называть предметы человѣческаго опыта „простыми явленіями“.

9. Этими былъ указанъ путь третьей части критики разума, трансцендентальной діалектики ¹⁾. Метафизика непознаваемого или,

¹⁾ По существу главными составными частями „Критики чистаго разума“, какъ это показываетъ и введеніе, являются эстетика, аналитика и діалектика. Формальное

какъ обыкновенно выражается Кантъ, сверхчувственнаго, невозможна. Это нужно было доказать путемъ критики дѣлавшихся въ исторіи попытокъ созданія ея. Въ качествѣ нагляднаго примѣра подобной метафизики Кантъ выбралъ школьную метафизику Лейбница-Вольфа въ ея отношеніи къ рациональной психологіи, космологіи и теологіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ указываетъ, что непознаваемое необходимо должно быть мыслимо, и ставитъ себѣ задачей раскрыть трансцендентальную видимость, вводящую въ заблужденіе даже великихъ мыслителей, считавшихъ это необходимо мыслимым предметомъ возможнаго познанія.

Въ своихъ попыткахъ достигнуть этой цѣли Кантъ исходитъ изъ противоположности между дѣятельностью разсудка и чувственной интуиціей, съ помощью которой разсудокъ только и можетъ доставить объективное познаніе. Руководящееся категоріями мышленіе приводитъ во взаимныя соотношенія данныя чувственности такимъ образомъ, что каждое явленіе представляется обусловленнымъ другими явленіями; но при этомъ для полнаго познанія явленія разсудокъ требуетъ уразумѣнія совокупности условій, которыя существуютъ въ предѣлахъ всего опыта. Однако, это требованіе, въ виду безконечности міра явленій въ пространствѣ и во времени, невыполнимо. Ибо категоріи суть принципы отношенія между явленіями; условіями явленія онѣ выставляютъ лишь другія явленія и требуютъ по отношенію къ этимъ послѣднимъ опять-таки уразумѣнія ихъ причинной зависимости отъ другихъ, и т. д. въ безконечность. Изъ такого отношенія разсудка къ чувственности возникаютъ для человѣческаго познанія необходимыя, но въ то же время и неразрѣшимыя задачи: эти задачи Кантъ называетъ идеями и служащую къ этому высшему синтезу разсудочныхъ познаній способность онъ называетъ разумомъ въ узкомъ смыслѣ этого слова.

Еслибы разумъ сдѣлалъ попытку признать формулированную выше задачу разрѣшенной, то искомую совокупность условій пришлось бы признать чѣмъ-то безусловнымъ, содержащимъ въ себѣ всѣ условія, но не обуславливающимся никакими дальнѣйшими причинами. Эта, противорѣчащая разсудочному познанію, попытка придать законченность безконечной цѣпи явленій представляется неизбѣжной, если направленная къ созданію законченнаго цѣлаго дѣятельность разсудка захватываетъ весь безконечный матеріалъ чувственнаго опыта. Идеи суть, поэтому, представленія безусловнаго, которыя

же раздѣленіе книги, которое Кантъ заимствовалъ изъ употребительныхъ въ то время учебниковъ логики, совершенно безразлично. „Ученіе о методѣ“ представляетъ собою лишь избыточное тонкими замѣчаніями дополненіе.

составляют необходимое условие мышления, не будучи объектами познания, и трансцендентальная видимость, от которой не может избавиться метафизика, состоитъ въ томъ, что послѣдняя должна считать идеи за данныя, тогда какъ онѣ представляются лишь проблематическими. Въ дѣйствительности онѣ суть не конститутивные принципы, при помощи которыхъ создаются объекты познания, — это значеніе принадлежитъ лишь категоріямъ, — а только регулятивные принципы, которые принуждаютъ разсудокъ доискиваться въ сферѣ опыта все болѣе полного познания условій.

Такихъ идей Кантъ открываетъ три: безусловное совокупности всѣхъ явленій внутренняго чувства, безусловное всѣхъ явленій внѣшняго чувства и безусловное всего обусловленнаго вообще—это душа, міръ и Богъ.

10. Критика раціональной психологіи въ „Паралогизмахъ чистаго разума“ имѣетъ цѣлью доказать что обычные аргументы въ пользу субстанціальности души представляютъ *quaternio terminorum* смѣшенія логическаго субъекта съ реальнымъ субстратомъ; критика эта показываетъ, что научное понятіе субстанціи связано съ представленіемъ о существующемъ неизмѣнно въ пространствѣ и потому примѣнимо лишь въ сферѣ внѣшняго чувства; она приводитъ къ выводу, что идеи души, какъ безусловно реальнаго единства всѣхъ явленій внутренняго чувства, хотя столь же мало можетъ быть доказана, какъ и опровергнута, но въ то же время составляетъ руководящій принципъ изслѣдованія душевной жизни.

Подобнымъ же образомъ отдѣлъ объ „Идеалѣ разума“ трактуетъ объ идеѣ Бога. Развивая болѣе подробно выводы своего предшествующаго изслѣдованія о томъ же предметѣ, Кантъ разбираетъ доказательность аргументовъ въ пользу существованія Бога. Онъ не признаетъ за онтологическимъ доказательствомъ права заключать изъ понятія о существованіи; онъ показываетъ, что космологическое доказательство есть *petitio principii*, такъ какъ оно ищетъ „первопричины“ всего „случайнаго“ въ „абсолютно-необходимомъ“ существѣ, что психологическій или физико-телеологическій аргументъ, въ лучшемъ случаѣ—предположивъ красоту, гармонію и цѣлесообразность міра—ведетъ къ античному повятію мудраго и благого устроителя. Но Кантъ подчеркиваетъ при этомъ, что отрицаніе Бога столь же выходитъ за предѣлы опытнаго познания, какъ и противоположныя сужденія, и что вѣра въ жизненное реальное единство даетъ единственное сильное побужденіе къ эмпирическому изученію отдѣльныхъ группъ явленій.

Наиболѣе яркимъ выраженіемъ кантовскаго воззрѣнія на идею

міра являється его ученіє объ „антиноміяхъ чистаго разума“. Здѣсь Кантъ высказываетъ основную мысль трансцендентальной діалектики, заключающуюся въ томъ, что если смотрѣть на вселенную, какъ на объектъ познанія, то о ней можно высказывать съ одинаковымъ правомъ совершенно противоположныя сужденія, смотря по тому, будетъ ли принята исходной точкой потребность разсудка считать цѣль явленій законченной или же потребность интуиціи въ безконечной непрерывности ихъ. Кантъ доказываетъ, поэтому, въ своихъ „тезисахъ“, что міръ долженъ имѣть начало и конецъ въ пространствѣ и времени, что существуетъ предѣлъ дѣлимости его субстанціи, что явленія должны имѣть свободную, т.-е. ничѣмъ не обуславливающуюся причину и что въ міръ должно быть абсолютно необходимое существо—Богъ. Въ „антитезисахъ“ же онъ доказываетъ для всѣхъ четырехъ случаевъ какъ разъ противоположное. При этомъ положеніе дѣла осложняется еще тѣмъ, что доказательства Канта (за единственнымъ исключеніемъ) имѣютъ косвенный характеръ, такъ что тезисъ доказывается опроверженіемъ антитезиса, а антитезисъ — опроверженіемъ тезиса, и такимъ образомъ каждое положеніе одновременно утверждается и опровергается. И только двѣ первыя, „математическія“, антиноміи разрѣшаются въ томъ смыслѣ, что законъ исключеннаго третьяго теряетъ свое значеніе въ томъ случаѣ, если объектомъ познанія дѣлается то, что не можетъ быть имъ, какъ, напр., вселенная. По отношенію къ третьей и четвертой антиноміи, которыя Кантъ называетъ „динамическими“ и которыя касаются существованія свободы и Бога, Кантъ стремится показать (хотя чисто теоретически это, конечно, невозможно), что тезисы могли бы имѣть значеніе для міра явленій, а антитезисы, наоборотъ, для непознаваемаго міра вещей въ себѣ. По отношенію къ этимъ послѣднимъ не было бы по крайней мѣрѣ противорѣчіемъ мыслить свободу и Бога, хотя въ мірѣ явленій ихъ нѣтъ.

§ 39. Категорическій императивъ.

- H. Cohen, Kant's Begründung der Ethik. 1877.
 E. Arnoldt, Kant's Idee vom höchsten Gut. 1874.
 B. Pünjer, Die Religionsphilosophie Kant's. 1874.

Синтетическая функція теоретическаго разума состоитъ въ сочетаніи представленій въ интуиціи, сужденія и идеи: практической синтезъ есть отношеніе воли къ воображаемому объекту, при помощи котораго послѣдній становится цѣлью. Эту форму отношенія Кантъ тщательно выдѣлилъ изъ основныхъ понятій по-

знающаго разсудка; за то она является основной категоріей практическаго употребленія разума. Она не даетъ объектовъ познанія, а лишь объекты воли.

1. Для критики разума отсюда возникаетъ проблема, существуетъ ли практической синтезъ а priori, т.-е. можно ли указать необходимые и общепризнанные объекты воли, можно ли найти что-либо такое, чего разумъ требовалъ бы а priori безо всякаго отношенія къ эмпирическимъ мотивамъ. Такой общій и необходимый объектъ практическаго разума мы называемъ нравственнымъ закономъ.

Ибо для Канта безусловно ясно, что устанавливающая цѣль дѣятельность чистаго разума, разъ она существуетъ, въ противоположность эмпирическимъ мотивамъ желаній и поступковъ, является заповѣдью въ формѣ велѣнія, императива. Воля, направленная на отдѣльные эмпирическіе объекты и условія, опредѣляется ими и находится въ зависимости отъ нихъ; напротивъ того, чистая разумная воля опредѣляется лишь сама собою. Поэтому она необходимо направлена на что-то отличное отъ естественныхъ влеченій, что-то другое, и это другое, чего требуетъ нравственный законъ наперекоръ наклонностямъ, называется обязанностью.

Поэтому предикаты нравственной оцѣнки касаются лишь этой разновидности воли, они относятся лишь къ образу мыслей, а не къ поступкамъ и ихъ внѣшнимъ слѣдствіямъ. Ничто на свѣтѣ, говоритъ Кантъ, не можетъ быть названо безо всякаго ограниченія добрымъ, кромѣ благой воли, благая же воля не перестаетъ быть благой даже и въ томъ случаѣ, если ея проявленіе совершенно задерживается внѣшними причинами. Нравственность, какъ качество человѣка, есть руководимый сознаніемъ долга образъ мыслей.

2. Тѣмъ нужнѣе становится изслѣдованіе о томъ, существуетъ ли подобная апіорная заповѣдь долга и въ чемъ она состоитъ; существуетъ ли законъ, исполненія котораго требуетъ разумъ совершенно независимо отъ всякихъ эмпирическихъ цѣлей? При разсмотрѣніи этого вопроса Кантъ исходитъ изъ телеологическихъ сочетаній разнообразныхъ стремленій. Познаніе естественной причинной зависимости ведетъ къ тому, что мы принуждены желать одного ради другого, руководясь синтетическимъ отношеніемъ цѣли и средства. Практическое уразумѣніе подобныхъ отношеній ведетъ къ выработкѣ (техническихъ) правилъ искусства и („практическихъ“) наставленій разсудка. Всѣ эти правила и наставленія говорятъ: „если ты хочешь сдѣлать то, что ты имѣешь въ виду, то ты долженъ поступать такъ-то и такъ-то“. Поэтому они суть гипотетическіе императивы. Они предполагаютъ въ человѣкѣ

извѣстное намѣреніе и требуютъ на этомъ основаніи и тѣхъ дальнѣйшихъ стремленій, которыя ведутъ къ осуществленію его.

Однако, нравственный законъ не можетъ зависѣть ни отъ какого эмпирически даннаго намѣренія, и нравственные поступки не могутъ служить средствами для достиженія другихъ цѣлей. Требованія нравственныхъ заповѣдей должны быть устанавливаемы и выполняемы исключительно ради нихъ самихъ. Нравственный законъ апеллируетъ не къ тому, чего человѣкъ желаетъ помимо закона, а требуетъ стремленій, имѣющихъ значеніе только въ самихъ себѣ, и истинно нравственнымъ образомъ дѣйствій можетъ быть названъ только тотъ, при которомъ подобная заповѣдь выполняется безо всякаго отношенія къ инымъ результатамъ. Нравственный законъ есть просто заповѣдь, категорическій императивъ. Она имѣетъ безусловное и абсолютное значеніе, тогда какъ гипотетическіе императивы относительны.

Что касается содержанія категорическаго императива, то ясно, что онъ не можетъ заключать въ себѣ никакого эмпирическаго признака: требованіе нравственнаго закона относится не къ „матеріи воли“. Поэтому нельзя считать принципомъ морали хотя бы счастье, ибо стремленіе къ счастью существуетъ эмпирически, а не есть требованіе разума. Эвдемонистическая мораль ведетъ, поэтому, лишь къ гипотетическимъ императивамъ: для нея нравственные законы суть лишь „предписанія мудрости“ относительно того, какимъ образомъ можно всего лучше достигнуть удовлетворенія естественныхъ стремленій. Нравственный же законъ требуетъ стремленій, отличныхъ отъ естественныхъ: его назначеніе выше человѣческаго счастья. Еслибъ природа предназначала насъ для счастья, то она сдѣлала бы лучше, вооруживъ насъ безошибочнымъ инстинктомъ, а не прагматическимъ разумомъ совѣсти, находящейся въ постоянномъ противорѣчьи съ нашими влеченіями. Мораль счастья, въ глазахъ Канта, есть образчикъ ложной морали, ибо она учитъ, что я долженъ сдѣлать то-то и то-то потому, что я хочу другого. Всякая подобная мораль гетерономна; она приводитъ практической разумъ въ зависимость отъ чего-то даннаго помимо ея, и это возраженіе можно сдѣлать точно также и всѣмъ попыткамъ сдѣлать принципомъ нравственности метафизическія понятія, напр., совершенство. Теологическую мораль Кантъ отвергаетъ съ величайшей рѣшительностью, ибо она объединяетъ въ себѣ всѣ виды гетерономности, признавая нравственной санкціей божественную волю, нравственнымъ критеріемъ—полезность и нравственнымъ мотивомъ—ожиданіе награды и наказанія.

3. Категорическій императивъ долженъ быть выраженіемъ автономіи практическаго разума, т.-е. чистаго самоопредѣле-

нія разумной воли. Поэтому онъ касается исключительно формы воли и требуетъ, чтобы она была общимъ закономъ. Воля гетерономна, если она слѣдуетъ эмпирически данному влеченію; автономна же она только въ томъ случаѣ, если она выполняетъ свой собственный законъ. Категорическій императивъ требуетъ, слѣдовательно, чтобы поступки сообразовались не съ инстинктивными импульсами, а съ максимами, и притомъ съ такими, которые могутъ быть положены въ основу общаго нравственнаго законодательства для всѣхъ разумно дѣйствующихъ существъ. „Поступай такъ, какъ еслибы правила твоего образа дѣйствій должны были сдѣлаться при посредствѣ твоей воли общимъ естественнымъ закономъ“.

Это чисто формальное опредѣленіе закономѣрности пріобрѣтаетъ матеріальное значеніе благодаря рефлексіи о различныхъ видахъ нравственнаго значенія поступковъ. Въ области цѣлей имѣетъ цѣну то, что пригодно для какихъ-либо надобностей и потому можетъ быть замѣнено другимъ, но (внутреннимъ) достоинствомъ обладаетъ только то, что цѣнно въ самомъ себѣ и что является условіемъ, придающимъ цѣнность другому. Такое достоинство присуще прежде всего самому нравственному закону, и потому мотивомъ, побуждающимъ человѣка слѣдовать ему, можетъ быть лишь уваженіе къ самому закону. Этотъ законъ былъ бы оскверненъ, еслибы онъ выполнялся ради какихъ либо внѣшнихъ выгодъ. Достоинство нравственнаго закона переходитъ и на человѣка, который во всей сферѣ опыта одинъ только способенъ и предназначенъ къ тому, чтобы соображаться съ нимъ, быть его представителемъ и отождествляться съ нимъ. Поэтому уваженіе къ человѣческому достоинству представляется Канту основнымъ матеріальнымъ принципомъ ученія о нравственности. Человѣкъ долженъ исполнять свою обязанность не ради своей выгоды, а въ уваженіи къ самому себѣ; онъ не долженъ смотрѣть на своихъ ближнихъ, какъ на средство къ достиженію своихъ собственныхъ цѣлей, а обязанъ уважать въ нихъ достоинство личности.

Отсюда Кантъ вывелъ строгую и гордую мораль, которая носитъ въ его старческомъ произведеніи черты ригоризма и нѣкоторой педантической угловатости. Но противопоставленіе обязанности и наклонности составляетъ основную идею его системы. Принципъ автономности признаетъ нравственными лишь стремленія, возникающія изъ познанія долга. Всякое объясненіе нравственныхъ поступковъ естественными влеченіями представляется съ этой точки зрѣнія фальсификаціей чистой нравственности. Только то, что дѣлается по обязанности, можетъ быть нравственно. Эмпирическія наклонности человѣческой природы сами по себѣ этически

безразличны, но если эти наклонности противорѣчают нравственному закону, то онѣ должны быть признаны дурными. Нравственная жизнь человѣка есть выполнение завѣта долга въ борьбѣ съ наклонностями.

4. Самоопредѣленіе разумной воли есть, такимъ образомъ, высшее требованіе и условіе всей нравственности. Однако, въ предѣлахъ мыслимаго и познаваемаго при помощи категорій опыта оно невозможно, ибо опытъ удостовѣряетъ только, что всякое отдѣльное явленіе опредѣляется другимъ. Самоопредѣленіе, какъ способность начинать цѣпь обусловленнаго, по принципамъ познанія невозможно. По отношенію къ волѣ мы называемъ эту способность свободой, признавая свободными тѣ поступки, которые не обусловливаются другими по схемѣ причинности, а опредѣляются только самими собою и являются причиной безконечнаго ряда естественныхъ (эмпирическихъ) явленій. Поэтому, еслибъ вопросъ о существованіи свободы былъ предоставленъ на разсмотрѣніе теоретическаго разума, познаніе котораго ограничено предѣлами опыта, то онъ долженъ былъ-бы отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему пришлось бы отвергнуть и возможность нравственной жизни. Однако, критика чистаго разума показала, что теоретическій разумъ не можетъ составить никакого сужденія о вещахъ въ себѣ и что, соотвѣтственно этому, не будетъ противорѣчіемъ считать свободу возможной въ сверхчувственной области. А разъ оказывается, что свобода необходимо должна существовать для того, чтобы нравственность была возможна, то этимъ удостовѣряется реальность вещей въ себѣ и реальность сверхчувственнаго, которая для теоретическаго разума можетъ быть лишь проблематической.

Это удостовѣреніе, правда, не есть доказательство, а постулатъ. Въ основѣ его лежитъ сознаніе: ты можешь, такъ какъ ты долженъ. Поскольку ты сознаешь въ себѣ нравственный законъ, поскольку ты вѣришь въ возможность слѣдовать ему, въ такой же мѣрѣ ты долженъ вѣрить и въ условія его — автономность и свободу. Свобода не есть предметъ знанія, а предметъ апріорной вѣры, имѣющей въ области сверхчувственнаго столь же общее и необходимое значеніе, какъ въ сферѣ опыта — принципы разсудка.

Такимъ образомъ, практическій разумъ становится совершенно независимымъ отъ теоретическаго. Предшествующая философія признавала „первенство“ за теоретическимъ разумомъ и ставила его выше практическаго: знаніе должно было разъяснить, существуетъ ли и какимъ именно образомъ свобода и вмѣстѣ съ тѣмъ существуетъ-ли или нѣтъ нравственность. По Канту — же реальность

нравственности есть фактъ практическаго разума, и потому нужно вѣрить въ свободу, какъ условіе возможности нравственности. Отсюда Кантъ приходитъ къ выводу о первенствѣ практическаго разума надъ теоретическимъ, ибо первый не только можетъ удостовѣрить то, что выходитъ за предѣлы послѣдняго, но точно также оказывается, что теоретическій разумъ въ идеѣ безусловнаго, которая выводитъ его изъ его предѣловъ (§ 38, 9), опредѣляется потребностями практическаго разума.

Такимъ образомъ, мы встрѣчаемъ у Канта въ новой, совершенно оригинальной, формѣ платоновское ученіе о существованіи двухъ міровъ: міра чувственнаго и сверхчувственнаго. Въ первый міръ вводитъ знаніе, во второй—вѣра; первый есть царство необходимости, второй — царство свободы. Противоположность и тѣсная связь обоихъ міровъ сказывается особенно въ существѣ человѣка. Поскольку человѣкъ есть звено естественнаго строя, онъ является эмпирическимъ характеромъ, т. е., какъ по своимъ непреходящимъ свойствамъ, такъ и по отдѣльнымъ поступкамъ, необходимымъ продуктомъ причинной связи явленій; но, какъ звено сверхчувственнаго міра, онъ есть умопостигаемый характеръ, т. е. руководящееся свободнымъ самоопредѣленіемъ существо. Эмпирический характеръ есть лишь подчиняющееся закону причинности проявленіе умопостигаемаго (интеллигибельнаго) характера, свобода котораго представляетъ единственное объясненіе отвѣтственности, какъ она обнаруживается въ совѣсти.

5. Свобода не есть единственный постулатъ апріорной вѣры. Соотношеніе между чувственнымъ и нравственнымъ міромъ требуетъ установленія болѣе общей формы зависимости, и Кантъ даетъ ее въ понятіи высшаго блага. Цѣль чувственной воли составляетъ счастье, цѣль нравственной воли—добродѣтель; ни одна изъ этихъ цѣлей не можетъ быть подчинена другой. Стремленіе къ счастью не дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ, а добродѣтель не можетъ и не пытается дать человѣку счастье. Между счастьемъ и добродѣтью не существуетъ эмпирически никакой причинной зависимости и не можетъ быть никакой телеологической связи въ этическомъ смыслѣ. Но такъ какъ человѣкъ принадлежитъ одновременно и къ чувственному, и къ нравственному міру, то „высшее благо“ для него можетъ заключаться лишь въ объединеніи добродѣтели и счастья. Этотъ конечный синтезъ практическихъ понятій можетъ быть формулированъ въ положеніи, что только добродѣтель достойна счастья.

Однако, причинная необходимость опыта не въ состояніи удовлетворить этого требованія нравственнаго сознанія. Естественный законъ нравственно безразличенъ и не можетъ дать никакой га-

рантїи въ томъ, что добродѣтель необходимо приводитъ къ счастью. Опытъ, наоборотъ, учитъ, что добродѣтель требуетъ отреченїя отъ эмпирическаго счастья и что порокъ можетъ быть соединенъ съ временнымъ счастьемъ. Если, поэтому, этическое сознаніе требуетъ реальности высшаго блага, то вѣра должна выйти изъ предѣловъ эмпирической человѣческой жизни и перенестись изъ міра естественнаго въ міръ сверхчувственный. Она постулируетъ выходящую за предѣлы существованїя во времени реальность личности, бессмертную жизнь и нравственное міроустройство, имѣющее своимъ основаніемъ высшій разумъ Бога.

Нравственное доказательство свободы, бессмертїя и Божества, какъ мы его встрѣчаемъ у Канта, не есть, слѣдовательно, доказательство знанїя, а доказательство вѣры: постулаты суть условїя нравственной жизни и столь-же должны быть предметомъ вѣры, какъ и послѣдняя. Но теоретически они остаются непознаваемыми.

6. Дуализмъ природы и нравственности всего ярче выражается въ религіозной философіи Канта, принципы которой онъ искалъ, согласно со своей теорїей познанїя, въ одномъ лишь практическомъ разумѣ. Всеобщность и необходимость въ отношенїи къ сверхчувственному доставляетъ лишь нравственное сознаніе. А рїогїи религія можетъ заключать въ себѣ только то, что опирается на нравственность. Кантовская религія разума не есть, слѣдовательно, естественная религія, а „нравственное богословіе“. Религія исходитъ изъ представленїя о нравственныхъ законахъ, какъ божескихъ заповѣдяхъ.

Эту религіозную форму нравственности Кантъ развиваетъ опять-таки изъ двойственности человѣческой природы. Въ ней существуютъ двѣ системы инстинктовъ, чувственная и нравственная, и вслѣдствїе единства человѣческой воли онѣ не могутъ быть совершенно обособленными другъ отъ друга. Ихъ отношенїе можетъ быть, въ силу нравственнаго требованїя, только подчиненїемъ чувственныхъ инстинктовъ инстинктамъ нравственнымъ. Въ дѣйствительности же мы встрѣчаемъ, по мнѣнїю Канта, обратное отношенїе, и такъ какъ чувственные инстинкты человѣка, поскольку они противорѣчатъ нравственнымъ, представляютъ зло, то человѣкъ имѣетъ естественную склонность къ злу. Это „радикальное зло“ не необходимо, ибо иначе не существовало бы отвѣтственности за него. Оно необъяснимо, но въ то же время есть фактъ, продуктъ умопостигаемой свободы. Задача, вытекающая отсюда для человѣка, заключается въ измѣненїи инстинктовъ, которое достигается путемъ борьбы добраго и злого начала. Однако, вслѣдствїе извращенности человѣка нравственный законъ дѣйствуетъ на человѣка только при помощи подавляющаго ужаса.

и для укрѣпленія своихъ нравственныхъ инстинктовъ онъ нуждается, поэтому, въ вѣрѣ въ божеское могущество, предписывающее ему нравственный законъ въ качествѣ заповѣди и облегчающее слѣдованіе закону своею спасительною любовью.

Ставши на эту точку, Кантъ преобразуетъ существенные элементы христіанскаго вѣроученія: идеаль нравственнаго совершенства въ логосъ, искупленіе спасительной любовью и таинство воскресенія, въ „чистую религію нравственности“. Этимъ онъ восстанавливаетъ, хотя совершенно независимо отъ историческаго вѣроученія, истинно-религіозные мотивы, коренящіеся въ потребности искупленія, изгнанной просвѣтительнымъ раціонализмомъ. Но, конечно, истинная церковь представляется ему лишь невидимымъ нравственнымъ царствомъ Бога, нравственнымъ сообществомъ спасенныхъ. Историческое проявленіе нравственнаго сообщества представляютъ церкви; онѣ нуждаются въ откровеніи и положительной, „регламентированной“ вѣрѣ. Но онѣ ставятъ себѣ задачей пользоваться этими средствами для нравственной жизни, и если вмѣсто того онѣ придаютъ главное значеніе своимъ установленіямъ, то этимъ онѣ впадаютъ въ угодничество и лицемеріе.

7. Въ связи съ возрѣніемъ, что нравственная оцѣнка можетъ примѣняться лишь къ образу мыслей, находится и то, что Кантъ стремился въ философіи права къ возможному обособленію ея отъ морали. Кантъ дѣлалъ различіе (уже относительно этической оцѣнки) между нравственнымъ образомъ мыслей и лояльностью поступковъ, добровольнымъ подчиненіемъ нравственному закону и внѣшнимъ соотвѣтствіемъ поступковъ съ требованіями закона. Поступки могутъ быть вынуждены, мнѣнія же — нѣтъ. Тогда какъ мораль говоритъ объ обязанностяхъ образа мыслей, право примѣняется къ внѣшнимъ обязанностямъ образа дѣйствій, которыя могутъ быть возложены на человѣка принудительно, и не спрашиваетъ объ убѣжденіяхъ и взглядахъ, которыми обусловливается ихъ исполненіе или нарушеніе.

И однако Кантъ дѣлаетъ центральное понятіе всей своей практической философіи, свободу, основой ученія о правѣ. Ибо право тоже есть требованіе практическаго разума и имѣетъ въ послѣднемъ свой апріорный принципъ. Поэтому оно не можетъ считаться продуктомъ эмпирическихъ интересовъ, а должно быть понято съ точки зрѣнія общаго необходимаго назначенія человѣка. Такимъ назначеніемъ является свобода. Сообщество людей состоитъ изъ существъ, предназначенныхъ къ нравственной свободѣ, но находящихся въ первобытномъ состояніи произвола, причемъ они взаимно стѣсняють и беспокоять другъ друга. Право имѣетъ своей задачей установить условія, при которыхъ произволь одного мо-

жетъ быть примиренъ съ произволомъ другого по общему закону свободы, и обезпечить путемъ принудительнаго исполненія этихъ условій свободу личности.

Изъ этого принципа, по конструкціи Канта, вытекаетъ аналитически все частное право, государственное право и международное право. При этомъ, однако, интересно наблюдать, что рѣшающее значеніе въ его конструкціи приобрѣтаютъ принципы этики. Такъ, напр., въ частномъ правѣ широкое значеніе имѣетъ принципъ, что—соотвѣтственно категорическому императиву—человѣкъ никогда не можетъ уподобиться вещи. Уголовное право, право государственной власти наказывать за преступленія, обосновывается не указаніемъ на необходимость охраны правового строя, а признаніемъ необходимости возмездія.

Въ первобытномъ состояніи право имѣетъ лишь подготовительное значеніе; полное свое значеніе оно приобрѣтаетъ тогда, когда подчиненіе ему можетъ быть вынуждено государствомъ. Руководящею нитью для опредѣленія справедливости въ государствѣ для Канта служитъ положеніе, что ничто не должно предприниматься и выполняться, что не могло бы быть предпринято, если бы государство возникло вслѣдствіе договора. Теорія договора у Канта не служитъ для объясненія эмпирическаго возникновенія, а представляетъ норму, которой опредѣляется задача государства. Эта норма можетъ быть при всякомъ государственномъ строѣ, если только въ немъ царствуетъ не произволъ, а законъ: всего болѣе можно надѣяться на его выполненіе въ томъ случаѣ, если три вида власти: законодательство, администрація и правосудіе, отдѣлены другъ отъ друга и если законодательная власть организована въ „республиканскую“ форму представительной системы, что не исключаетъ монархической организаціи исполнительной власти. Только такимъ образомъ, полагаетъ Кантъ, можетъ быть обезпечена свобода индивидуума въ той мѣрѣ, по скольку она не вредитъ свободамъ другихъ, и только въ томъ случаѣ, если всѣ государства примутъ такое государственное устройство, естественное состояніе, въ которомъ они находятся въ настоящее время по отношенію другъ къ другу, можетъ уступить мѣсто праву. Тогда получить полное развитіе и международное право, имѣющее теперь лишь предварительное значеніе.

8. Изложенная философія религіи и философія права опредѣляетъ и взглядъ Канта на исторію. Взглядъ этотъ расходится какъ съ воззрѣніями Руссо, такъ и съ убѣжденіемъ Гердера. Кантъ не считаетъ исторію процессомъ отклоненія отъ первоначальнаго счастливаго состоянія человѣческаго рода, но она не представляется ему естественнымъ, само собой разумѣющимся разви-

тіемъ первоначальныхъ задатковъ человѣка. Если когда-либо существовало блаженное состояніе, то это было состояніе невинности людей, когда они, слѣдуя своимъ инстинктамъ, еще не сознавали своей нравственной задачи. Начало культурнаго труда стало возможнымъ только вслѣдствіе разрыва съ естественнымъ состояніемъ, когда проникъ въ сознаніе нарушенный нравственный законъ. Это (теоретически непонятное) грѣхопаденіе есть начало исторіи. Естественные инстинкты, бывшіе прежде безразличными, теперь стали дурными, и потому съ ними нужно бороться.

Съ тѣхъ поръ поступательное движеніе исторіи заключается не въ возрастаніи человѣческаго счастья, а въ приближеніи къ нравственному совершенству и въ расширеніи господства нравственной свободы. Съ глубокимъ убѣжденіемъ Кантъ высказываетъ мысль, что развитіе цивилизаціи можетъ совершаться лишь на счетъ индивидуальнаго счастья. Кто дѣлаетъ его своимъ масштабомъ, можетъ говорить лишь о регрессѣ въ исторіи. Чѣмъ сложнѣе складываются условія жизни, чѣмъ болѣе крѣпнеть жизненная энергія культуры, тѣмъ сильнѣе возрастаютъ индивидуальныя потребности и тѣмъ труднѣе становится удовлетворять ихъ. Это опровергаетъ мнѣніе просвѣтителей, что счастье составляетъ назначеніе человѣка. Въ обратномъ отношеніи къ эмпирической удовлетворенности индивидуума возрастаетъ нравственная сила общества, господство практическаго разума. Такъ какъ исторія представляетъ собою внѣшнее сожительство людей, то цѣль ея состоитъ въ совершенномъ развитіи права, въ установленіи наилучшаго государственнаго строя у всѣхъ народовъ, въ водвореніи вѣчнаго мира. И достиженіе этой цѣли, какъ и всего идеальнаго, лежитъ въ безконечности.

§ 40. Естественная цѣлесообразность.

A. Stadler, Kant's Teleologie, 1874.

H. Cohen, Kant's Begründung der Aestetik, 1889.

Вслѣдствіе рѣзкаго противопоставленія природы и свободы, необходимости и цѣлесообразности, теоретическій и практическій разумъ расходятся у Канта столь сильно, что возникаетъ сомнѣніе въ единствѣ разума. Критическая философія нуждается, поэтому, въ третьемъ, примиряющемъ и посредствующемъ, принципѣ, при помощи котораго могъ бы быть произведенъ синтезъ этихъ противоположностей.

1. По своей психологической природѣ сферой, въ которой можетъ быть разрѣшена эта задача, согласно съ принятой Кан-

томъ тройственной классификаціей (ср. § 36, 8), можетъ быть лишь „способность чувства“ или „одобренія“. Эта способность дѣйствительно играетъ посредствующую роль между представленіями и желаніями. Чувство или одобреніе тоже предполагаетъ законченное въ теоретическомъ смыслѣ представленіе объекта и относится къ нему синтетически. И этотъ синтезъ всегда выражаетъ въ чувствѣ удовольствія или неудовольствія, одобренія или неодобренія то, что этотъ объектъ представляется субъекту цѣлесообразнымъ или нецѣлесообразнымъ. При этомъ масштабомъ оцѣнки можетъ быть сознательная цѣль, существовавшая ранѣе въ формѣ желанія, и въ такихъ случаяхъ объекты получаютъ наименованіе полезныхъ или вредныхъ. Существуютъ, однако, и такія чувства, которыя не имѣютъ отношенія къ какимъ-либо намѣреніямъ и для которыхъ объекты представляются непосредственно пріятными или непріятными. Въ такихъ случаяхъ цѣлесообразность тоже должна играть какую-либо роль.

Такимъ образомъ, критика разума должна поставить вопросъ, существуютъ ли апріорныя чувства или одобренія, имѣющія общее и необходимое значеніе? Очевидно, что рѣшеніе этого вопроса будетъ зависѣть отъ характера цѣлей, обуславливающихъ соотвѣтственные чувства и одобренія. Относительно волевыхъ актовъ вопросъ разрѣшенъ уже критикой практическаго разума: единственная цѣль сознательной воли, которая можетъ быть установлена а priori, есть исполненіе категорическаго императива, и съ этой стороны необходимыми и общепримѣнимыми могутъ быть признаны лишь чувства одобренія или неодобренія, которыми мы руководимся, примѣняя эпитеты „хорошо“ и „дурно“. Поэтому вновь формулированная проблема касается лишь апріорности такихъ чувствъ, которыми не предшествуютъ никакія намѣренія и никакія сознательныя цѣли. Таковы именно чувства прекраснаго и возвышеннаго.

2. Проблема становится шире, если принять во вниманіе логическія функціи, которыя играютъ роль во всѣхъ чувствахъ и одобреніяхъ. Сужденія, въ которыхъ они высказываются, всѣ имѣютъ синтетическій характеръ. Предикаты: прекрасный, полезный, пріятный и хорошій не содержатся въ субъектѣ аналитически, а выражаютъ цѣнность объекта по отношенію къ извѣстной цѣли. Это сужденія о цѣлесообразности. Они содержатъ въ себѣ неизбѣжно подчиненіе объекта цѣли. Въ психологической схемѣ, лежащей въ основѣ Критики чистаго разума, Кантъ называетъ способность подчиненія частнаго общему способностью сужденія; даже и въ теоретическихъ функціяхъ она служитъ связующимъ звеномъ между разумомъ и разсудкомъ, причемъ первый доставляетъ прин-

дипы, второй — объекты, а способность сужденія примѣняетъ эти принципы къ объектамъ.

Въ теоретическомъ употребленіи способность сужденія дѣйствуетъ аналитически, устанавливая объекты при помощи общихъ понятій по формально-логическимъ законамъ. Ея назначеніе заключается лишь въ томъ, чтобы отыскать къ большей посылкѣ меньшую или къ меньшей большую, и придти къ вѣрному заключенію. Этой дѣятельной способности сужденія Кантъ противопоставляетъ рефлектирующую, обуславливающую, синтезъ которой состоитъ въ подчиненіи извѣстной цѣли. И соотвѣтственно этому проблема критики способности сужденія формулируется слѣдующимъ образомъ: возможно ли а priori признавать природу цѣлесообразной? Очевидно, высшій синтезъ критической философіи заключается въ приложеніи категоріи практическаго разума къ теоретическому объекту. Само собой понятно, это это примѣненіе не можетъ быть ни теоретическимъ, ни практическимъ, ни познаніемъ, ни волей; это лишь наблюденіе съ точки зрѣнія цѣлесообразности.

Если рефлектирующая способность сужденія направляетъ такое наблюденіе къ оцѣнкѣ природы въ смыслѣ ея цѣлесообразности для наблюдающаго субъекта, какъ такового, то это наблюденіе носитъ эстетическій характеръ, т.-е. связано съ нашимъ чувствомъ. Если же человекъ разсматриваетъ природу такъ, какъ если бы природа была цѣлесообразна сама по себѣ, то онъ наблюдаетъ телеологически. Такимъ образомъ, „Критика способности сужденія“ подраздѣляется на изслѣдованіе эстетическихъ и телеологическихъ проблемъ.

3. Въ первой части Кантъ прежде всего стремится точно отграничить эстетическое сужденіе отъ непосредственно соприкасающихся съ нимъ съ двухъ сторонъ видовъ сужденій чувства или одобренія. Онъ исходитъ изъ чувства прекраснаго. А priori прекрасное раздѣляетъ съ добромъ, но добро состоитъ въ согласіи съ выраженной въ нравственномъ законѣ нормой, прекрасное-же, напротивъ того, нравится безъ понятія. Поэтому и невозможно установить общій матеріальный критерій, по которому можно бы было съ логической очевидностью оцѣнить прекрасное. Эстетическая доктрина невозможна, существуетъ только „критика вкуса“, т.-е. изслѣдованіе возможности а priori значенія эстетическихъ сужденій.

Съ другой стороны, отсутствіе логическаго понятія, неизмѣнныи сознательнаго масштаба оцѣнки и, слѣдовательно, непосредственность впечатлѣнія свойственна не только прекрасному, но и пріятному. Различіе же между ними заключается въ томъ, что пріят-

ное всегда индивидуально и случайно, тогда какъ прекрасное составляетъ предметъ общаго и необходимаго удовольствія. Правило, что о вкусахъ не спорятъ, вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что въ вопросахъ вкуса логическія доказательства, дѣйствительно, не имѣютъ силы. Но это не исключаетъ возможности обращенія къ чувствамъ, общимъ для всѣхъ.

Наконецъ, прекрасное отличается какъ отъ хорошаго, такъ и отъ пріятнаго еще тѣмъ, что оно составляетъ объектъ совершенно чуждаго всякому личному интересу удовольствія. Это проявляется въ томъ, что для эстетическаго сужденія эмпирическая дѣйствительность его объекта совершенно безразлична. Гедоническія чувства, т.-е. чувства личнаго удовольствія, всѣ предполагаютъ матеріальную наличность вызывающихъ ихъ явленій. Этическое одобреніе и порицаніе касается осуществленія нравственной цѣли въ желаніяхъ и поступкахъ. Эстетическія же чувства вызываютъ лишь чистое наслажденіе даже простымъ представленіемъ объекта, все равно, существуетъ ли онъ объективно въ познаніи или нѣтъ. Эстетической жизни столь же чужда сила ощущеній собственнаго счастья и горя, какъ и серьезность дѣятельности для нравственныхъ цѣлей. Это простая игра представленій въ воображеніи.

Подобное удовольствіе, вызываемое не объектомъ, а лишь представленіемъ объекта, не можетъ относиться къ объективной матеріи его — ибо она всегда находится въ соотношеніи съ интересами субъекта, — а лишь къ формѣ представленія предмета, и въ пей именно слѣдуетъ, поэтому, искать основаніе апріорнаго синтеза, выражаемаго въ эстетическихъ сужденіяхъ. Цѣлесообразность эстетическихъ объектовъ не можетъ заключаться въ ихъ соответствіи съ какими либо интересами, а только въ ихъ соответствіи съ формами познанія, въ которыхъ мы ихъ представляемъ. Силами же, дѣйствіемъ которыхъ обуславливается представленіе каждаго предмета, являются чувственность и разумъ. Чувство красоты создаетъ, слѣдовательно, такіе объекты, въ представленіи которыхъ гармонически сочетаются чувственность и разумъ. Подобные объекты въ ихъ воздѣйствіи на нашу способность создавать представленія цѣлесообразны, и этимъ обуславливается безкорыстное удовольствіе, вызываемое представленіемъ ихъ красоты.

Но это отношеніе къ формальнымъ принципамъ объективнаго представленія имѣетъ своей основой не только индивидуальную дѣятельность, а точно также „сознаніе вообще“, „сверхчувственный субстратъ“ челоѣчества. Поэтому чувство эстетической цѣлесообразности объектовъ можетъ быть сообщено и всѣмъ другимъ,

хотя и не доказуемо логически, и этимъ объясняется априорность эстетическихъ сужденій.

4. Если „непредумышленная цѣлесообразность“ прекраснаго приводится въ соотношеніе съ воздѣйствіемъ объекта на функціи познанія, то сущность возвышеннаго Кантъ видитъ въ соответствіи дѣйствія объектовъ съ отношеніемъ чувственной и сверхчувственной части человѣческой природы.

Тогда какъ прекрасное означаетъ пріятное успокоеніе въ игрѣ силъ познанія, впечатлѣніе возвышеннаго проходитъ черезъ непріятное чувство недостаточности. По отношенію къ неизмѣрному величію или подавляющей силѣ объектовъ мы чувствуемъ въ формѣ угнетенія и подавленности, неспособность нашей чувственной интуиціи овладѣть ими. Однако, надъ этой чувственной недостаточностью возвышается сверхчувственная сила нашего разума. Если сила воображенія имѣетъ при этомъ дѣло лишь съ экстензивными соотношеніями количествъ, — математически возвышенное, — то побѣда оказывается на сторонѣ увѣренно формирующей дѣятельности теоретическаго разума; если же рѣчь идетъ о соотношеніяхъ силы — динамически возвышенное, — то въ сознаніе проникаетъ преобладаніе нашего нравственнаго достоинства надъ всѣми стихійными силами. Въ обоихъ случаяхъ непріятное чувство нашего чувственнаго безсилія уравнивается и преодолевается торжествомъ нашего высшаго, лучшаго назначенія. И такъ какъ таково надлежащее отношеніе обѣихъ сторонъ нашего существа, то эти объекты дѣйствуютъ на насъ возвышающимъ образомъ и вызываютъ чувство умственнаго наслажденія, которое опять-таки, основываясь на отношеніи формъ представленія, можетъ быть сообщено другимъ и имѣть априорное значеніе.

5. Эстетическая теорія Канта имѣетъ, слѣдовательно, цѣлью, несмотря на свою „субъективную“ исходную точку, объясненіе прекраснаго и возвышеннаго въ природѣ, она опредѣляетъ послѣднее соотношеніемъ формъ представленія. Поэтому чистую красоту философъ находитъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда эстетическое сужденіе затрагиваетъ лишь лишенные значенія формы. Если къ наслажденію примѣшиваются соображенія о значеніи формъ для какой либо, хотя бы неопредѣленно представляемой, нормы, тогда передъ нами возникаетъ сопутствующая красота. Такую красоту мы имѣемъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда эстетическое сужденіе направляется на объекты, которые въ нашемъ воображеніи имѣютъ отношеніе къ какой либо цѣли. Такія нормы сопутствующей красоты необходимо возникаютъ въ тѣхъ случаяхъ, если мы рассматриваемъ въ индивидуальномъ явленіи отношеніе къ роду, къ которому оно принадлежитъ. Не существуетъ никакой нормы кра-

соты для ландшафтовъ, арабесокъ, цвѣтовъ, но она существуетъ для высшихъ типовъ органическаго міра. Такія нормы суть эстетическіе идеалы, и истинный идеалъ эстетическаго сужденія есть человекъ.

Изображеніе идеала даетъ искусство, способность къ эстетическому творчеству. Но если искусство представляетъ собою цѣлесознательную функцію человека, то его произведеніе будетъ въ состояніи произвести впечатлѣніе прекраснаго только тогда, если оно столь же непредумышленно, столь же безкорыстно и столь же чуждо логикѣ, какъ прекрасное въ природѣ. Техническое искусство создаетъ по правиламъ и планамъ соотвѣтственные продукты, пригодные для удовлетворенія извѣстныхъ интересовъ. Изящное же искусство должно дѣйствовать на чувство подобно бессознательному произведенію природы; на него „слѣдуетъ смотрѣть, какъ на природу“.

Тайна и характерная особенность художественнаго творчества заключается, слѣдовательно, въ томъ, что цѣлесообразно созидающій духъ работаетъ точно такимъ же образомъ, какъ безцѣльно и безкорыстно творящая природа. Великій художникъ творитъ не по общимъ правиламъ; онъ создаетъ ихъ самъ въ бессознательной работѣ, онъ оригиналенъ и неподражаемъ. Геній есть умъ, творящій подобно природѣ.

Въ сферѣ человѣческой разумной дѣятельности искомый синтезъ свободы и природы, цѣлесообразности и необходимости, практической и теоретической дѣятельности воплощается въ геніи, который создаетъ съ сознательной цѣлесообразностью произведеніе изящнаго искусства.

6. Въ критикѣ телеологической способности сужденія главнѣйшая задача заключается въ томъ, чтобы установить соотношенія, существующія съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма между научнымъ объясненіемъ природы и изученіемъ присущей ей закономерности. Естественно-научная теорія можетъ быть, во всякомъ случаѣ, только механической, цѣль не есть категория и не основной принципъ объективнаго познанія. Все объясненіе природы состоитъ въ уясненіи причинной необходимости, съ которой одно явленіе вызываетъ другое. Одно явленіе не можетъ быть объяснено тѣмъ, если указывается его цѣлесообразность. Такая „плохая“ телеологія—смерть всякой философіи природы. Уразумѣніе цѣлесообразности никогда не можетъ быть познаніемъ.

Но, съ другой стороны, полное отрицаніе телеологическаго наблюденія природы съ точки зрѣнія механическаго объясненія ея было бы справедливо лишь при томъ условіи, еслибы съ помощью научныхъ понятій можно было, хотя бы только принципиально,

объяснить всю систему опыта безо всякаго остатка. Если же найдутся пункты, въ которыхъ научная теорія оказывается недостаточной для объясненія данныхъ явленій не вслѣдствіе экстензивной ограниченности матеріала наличнаго человѣческаго опыта, а вслѣдствіе постоянной формы ея принципиальной сущности, то въ такихъ пунктахъ пришлось бы допустить возможность дополненія знанія телеологическими соображеніями, разъ при этомъ оказывается, что механически необъяснимое производитъ впечатлѣніе несомнѣнно цѣлесообразнаго. Критическая телеологія относится, слѣдовательно, лишь къ предѣльнымъ понятіямъ механическаго объясненія природы.

Однимъ изъ такихъ понятій является понятіе жизни. Механическое объясненіе организма не только до сихъ поръ еще не удалось, но, по мнѣнію Канта, и принципиально невозможно. Всякая жизнь можетъ быть объяснена лишь другою жизнью. Отдѣльныя функціи организмовъ можно объяснить механическимъ соотношеніемъ ихъ частей между собою и съ окружающей средой, но при этомъ всегда придется принимать во вниманіе, въ качествѣ неразложимаго момента, своеобразную природу организованной матеріи и ея способность къ реагированію. Археологъ природы можетъ прослѣдить генеалогію живущаго ¹⁾, возникновеніе одного вида изъ другого по механическимъ принципамъ, но онъ все-таки останется въ сферѣ первоначальной организаціи, которую онъ не въ состояніи объяснить при помощи одного механизма неорганизованной матеріи.

Объясненія же ея онъ не можетъ дать по той причинѣ, что сущность организма состоитъ въ томъ, что цѣлое столь же опредѣляется своими частями, какъ части — цѣлымъ, что каждое звено является столь же причиной, какъ и слѣдствіемъ цѣлаго. Эта взаимная причинность механически непонятна. Организмъ — чудо въ мірѣ опыта. Именно эта замкнутая въ самой себѣ игра формъ и силъ производитъ въ организмѣ впечатлѣніе цѣлесообразности. Поэтому телеологическое пониманіе организмовъ необходимо и общепримѣнимо. Но оно не можетъ быть ничѣмъ, какъ формой наблюденія. Мышленіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ успокоиться на этомъ. Уразумѣніе этой цѣлесообразной жизненности должно служить руководящимъ принципомъ для вслѣдованія механическихъ формъ, при посредствѣ которыхъ оно реализуется.

7. Другую границу познанія природы Кантъ называетъ спецификаціей природы.

¹⁾ Мѣста, въ которыхъ Кантъ предвосхитилъ позднѣйшую теорію происхожденія видовъ, собраны у Шульце, Kant und Darwin (1874).

Изъ чистаго разума вытекають общія формы законмѣрности природы, но только однѣ онѣ. Частные законы природы хотя и подчиняются этимъ общимъ формамъ, но не вытекають изъ нихъ. Ихъ особое содержаніе можетъ быть лишь эмпирическимъ, т.-е. по отношенію къ чистому разуму случайнымъ, чисто фактическимъ. Нельзя объяснить, почему данный законъ имѣетъ то, а не другое содержаніе. Въ то же время это частное въ природѣ оказывается совершенно цѣлесообразнымъ: съ одной стороны—по отношенію къ нашему познанію, вслѣдствіе того, что эмпирическіе факты во всемъ ихъ разнообразіи подчиняются апріорнымъ формамъ; съ другой же стороны—и въ самомъ себѣ, поскольку все пестрое разнообразіе данныхъ явленій сочетается въ объективно единую дѣйствительность.

Въ этомъ заключаются апріорныя основанія, побуждающія разсматривать природу какъ цѣлое съ точки зрѣнія цѣлесообразности и видѣть въ ея колоссальномъ механизмѣ реализацію высшей разумной цѣли. Но этой цѣлю въ силу первенства практическаго разума можетъ быть только нравственный законъ. Такимъ образомъ, телеологическое изслѣдованіе становится нравственной вѣрой въ божественное міроустройство.

Если мы, наконецъ, признаемъ природу цѣлесообразной въ томъ смыслѣ, что общія формы и частное содержаніе явленій согласуются между собою, то божественный духъ представляется разумомъ, который, вмѣстѣ съ своими формами, создаетъ и содержаніе, интеллектуальной интуиціей или интуитивнымъ разсудкомъ. Въ этомъ понятіи объединяются основныя идеи всѣхъ трехъ критикъ.

ГЛАВА II. РАЗВИТІЕ ИДЕАЛИЗМА.

R. Haym, Die romantische Schule. 1870.

Разработка установленныхъ Кантомъ принциповъ въ обширныя философскія системы совершалась подъ вліяніемъ весьма разнородныхъ причинъ. Съ внѣшней стороны имѣло значеніе то, что критицизмъ, первоначально незамѣченный и непонятый, прежде всего былъ поднятъ на щитъ руководящими умами іенскаго университета и сдѣлался предметомъ блестящихъ университетскихъ лекцій. Это побудило объединить основы, установленныя Кантомъ при помощи тщательнаго разграниченія и тонкаго расположенія философскихъ проблемъ, въ единую и импозантную систему. Стремленіе къ созданію системъ никогда не было столь сильно, и одною изъ причинъ этого явленія была потребность глубоко заин-

тересованныхъ слушателей въ законченномъ научномъ міросозерцаніи.

Въ Іенѣ философія находилась бокъ о бокъ съ Веймаромъ, резиденціей Гете и литературной столицей Германіи. Въ непрерывномъ соприкосновеніи здѣсь взаимно поддерживали другъ друга поэзія и философія, и съ тѣхъ поръ, какъ Шиллеръ установилъ между ними идейную связь, онѣ сплетались въ своемъ быстромъ поступательномъ движеніи все тѣснѣе и полнѣе.

Третій моментъ имѣлъ чисто философскій характеръ. Вслѣдствіе счастливаго совпаденія случилось такъ, что какъ разъ въ то время, когда критика „всесокрушающаго“ кенигсбергскаго философа стала пролагать себѣ дорогу, въ Германіи получила извѣстность сильнѣйшая и прочнѣйшая изъ всѣхъ метафизическихъ системъ, типическое выраженіе „догматизма“—спинозизмъ. Благодаря полемикѣ между Якоби и Мендельсономъ, касавшейся отношенія Лессинга къ Спинозѣ, ученіе послѣдняго пріобрѣло величайшій интересъ, и такимъ образомъ Кантъ и Спиноза, вслѣдствіе глубокой противоположности своихъ ученій, сдѣлались противоположными полюсами, вокругъ которыхъ вращалось мышленіе слѣдующаго поколѣнія.

Преобладаніе кантовскаго вліянія замѣтно прежде всего уже въ томъ, что идеализмъ ¹⁾ составляетъ общую черту всѣхъ этихъ системъ. Всѣ онѣ исходятъ изъ антагонистическихъ идейныхъ элементовъ, которые переплетались въ ученіи Канта о вещахъ въ себѣ. Послѣ короткаго періода критическаго сомнѣнія Фихте, Шеллингъ и Гегель направили свои усилія къ тому, чтобы понять міръ безо всякаго остатка въ качествѣ системы разума. Смѣлой энергіи ихъ метафизическихъ размышленій Шлейермахеръ и Гербартъ противопоставляютъ Кантовское ученіе о границахъ человѣческаго познанія. Тотъ же мотивъ легъ въ основу метафизики ирраціональнаго, которую мы встрѣчаемъ въ позднѣйшемъ ученіи Шеллинга и у Шопенгауэра.

¹⁾ Слѣдуетъ замѣтить, что къ числу идеалистовъ принадлежатъ не только Рейнгольдъ, Фихте, Шеллингъ, Краузе, Шлейермахеръ и Гегель, но точно также и обыкновенно противопоставляемые имъ Гербартъ и Шопенгауэръ, поскольку подъ „идеализмомъ“ слѣдуетъ понимать разложеніе эмпирическаго міра въ процессѣ сознанія. Гербартъ и Шопенгауэръ столь же „идеалисты“, какъ и Кантъ: они допускаютъ вещи въ себѣ, но чувственный міръ они тоже признаютъ „феноменомъ сознанія“. По отношенію къ Шопенгауэру это признано всѣми, но иначе обстоитъ дѣло съ Гербартомъ. То обстоятельство, что онъ называлъ вещи въ себѣ „реальностями“, въ связи съ фактомъ, что онъ, по совершенно инымъ основаніямъ, возсталъ противъ направленія Фихте-Гегеля, привело къ совершенно ошибочному пониманію его ученія, именуемаго во всѣхъ существующихъ учебникахъ философіи „реализмомъ“, вслѣдствіе чего и самъ Гербартъ въ качествѣ „реалиста“ противопоставляется идеалистамъ.

Общей чертой всѣхъ этихъ системъ является всесторонность философскаго интереса, обиліе творческихъ мыслей, отзывчивость къ потребностямъ современнаго образованія и побѣдоносная сила принципиальной переработки историческаго идейнаго матеріала.

„Критика чистаго разума“ первоначально не обратила на себя вниманія, позднѣе встрѣтила многихъ противниковъ. Значительнѣйшій толчекъ полемикѣ съ ней далъ Фридрихъ Гейнрихъ Якоби (1743—1819, напослѣдокъ президентъ Мюнхенской академіи). Его основное произведеніе имѣетъ заглавіе „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus“ (1787); сюда же относится изслѣдованіе Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1802). Сочиненіе „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) направлено противъ Шеллинга. Ср. также его вступленіе къ философскимъ произведеніямъ во второмъ томѣ полнаго собранія сочиненій (6 том. Leipzig, 1812—1825). Его значительнѣйшимъ ученикомъ былъ Фр. Кеппелъ (1775—1858; Darstellung des Wesens der Philosophie, 1810. Ср. о немъ статью Виндельбанда въ энциклопедіи Эрша и Грубера.

Далѣе изъ числа противниковъ Канта слѣдуетъ упомянуть о Готтлибѣ Эрнстѣ Шульце (1761—1823), авторѣ анонимаго сочиненія „Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie (1792) и Kritik der theoretischen Philosophie (1801), и Г. Гаманнѣ (ср. выше стр. 480) „рецензія“ котораго о кантовской „Критикѣ“ была напечатана только въ 1801 г. въ Reinhold's Beiträge и Г. Гердерѣ въ его сочиненіи „Verstand und Vernunft, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ (1799).

Положительное значеніе въ развитіи Кантовскаго ученія имѣли Я. С. Бекъ (1761—1842); Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss, Riga 1796), и Соломонъ Маймонъ (ум. въ 1800 г.; Versuch einer Transcendentalphilosophie 1790; Versuch einer neuen Logik, 1794; Die Kathegorien des Aristoteles, 1794; ср. I. Witte, S. Maimon 1876).

Въ Іенѣ кантовскую философію ввелъ Эрг. Шмидъ; ея главнымъ органомъ была издававшаяся съ 1785 г. подъ редакціей Шитца и Гуфеланда „Allgemeine Litteraturzeitung“. Наибольшее значеніе для распространенія критицизма имѣли появившіяся первоначально въ Отландовскомъ Deutscher Merkur (1786). „Письма о Кантовской философіи“ К. Рейнгольда.

Съ него же начинаются переработки кантовскаго ученія. Карлъ Леопольдъ Рейнгольдъ (1758—1823, бѣжалъ изъ барнабитскаго монастыря въ Вѣнѣ, въ 1788 г. сдѣлался профессоромъ въ Іенѣ, съ 1794 г.—въ Кплѣ) написалъ Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789) и Das Fundament des philosophischen Wissens“ (1791). Позднѣе послѣ нѣсколькихъ перемѣнъ въ его точкѣ зрѣнія, онъ впадалъ въ странности и былъ забытъ. Ученіе, которое онъ излагалъ въ Іенѣ, представляло собою поверхностную систематическую обработку, которая скоро сдѣлалась школьной системой „кантіанцевъ“. Извлекать имена этихъ многочисленныхъ философовъ изъ забвенія здѣсь не мѣсто.

Гораздо изящнѣе, остроумнѣе и самостоятельнѣе разработалъ кантовскія идеи Шиллеръ. Изъ его философскихъ работъ должны быть упомянуты главнымъ образомъ слѣдующія: О прелести и достоинствѣ 1893; О возвышенномъ 1793; Письма объ эстетическомъ образованіи человѣческаго рода, 1795; О наивной и сантиментальной поэзіи, 1896. Ср. также его философскія стихотворенія вродѣ „Художниковъ“, „Идеала и жизни“ и переписку съ Кернеромъ, Гете и В. Гумбольдтомъ. Ср. К. Tomaschek, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, 1862;

К. Twesten, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, 1863; Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, 2 изд. 1891; Fr. Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph, herausgeb. v. Brasch, 1884.

Иог. Готтлиб Фихте род. въ 1762 г. въ Рамменау (Лужица), получилъ образованіе въ іенскомъ университетѣ. Затѣмъ былъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ. Прославившись своимъ случайно вышедшимъ безъ имени автора сочиненіемъ „Kritik aller Offenbarung“ (1792), которое всѣ приписывали Канту, онъ получилъ въ Цюрихѣ приглашеніе занять въ Іенѣ мѣсто Рейнгольда. Въ 1799 г. онъ былъ уволенъ вслѣдствіе своего сочиненія „Ateismusstreit“ (споръ объ атеизмѣ; ср. его „Апелляцію къ нѣмецкой публикѣ“ и Gerichtliche Verantwortungsschrift) и поселился въ Берлинѣ, гдѣ завязалъ сношенія съ романтиками. Въ 1805 году онъ временно преподавалъ въ Эрлангенѣ, въ 1806 году отправился въ Кенигсбергъ и затѣмъ вернулся въ Берлинъ, гдѣ зимою 1807—1808 г. онъ произнесъ свои „Reden an die deutsche Nation“ (Рѣчи къ нѣмецкому народу). Во вновь основанномъ берлинскомъ университетѣ онъ былъ профессоромъ и первымъ ректоромъ. Онъ умеръ въ 1814 г. отъ лазаретной лихорадки. Главныя его произведенія слѣдующія: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794; Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, 1795; Naturrecht, 1796; два Einleitungen in die Wissenschaftslehre, 1797; System der Sittenlehre, 1798; Die Bestimmung des Menschen, 1800; Der geschlossene Handelsstaat, 1801; Ueber das Wesen des Gelehrten, 1805; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806; Anweisung zum seligen Leben, 1806. Сочиненія 8 т., 1845 сл., Посмертныя произведенія 3 т. 1834, Жизнь и переписка, 1830. Переписка съ Шеллингомъ, 1856 Ср. I. H. Löwe, Die Philosophie Fichte's 1862. K. Adamson, Fichte, London 1891.

Фридрихъ Вильгельмъ Иосифъ Шеллингъ род. въ 1775 г. въ Леонбергѣ (Вюртембергъ); получивъ образованіе въ Тюбингенѣ, онъ въ 1796 г. переселился въ Лейпцигъ, въ 1798 г. былъ назначенъ профессоромъ въ Іенѣ и въ 1803 г. въ Вюрцбургѣ. Получивъ въ 1806 г. приглашеніе въ мюнхенскую академію, онъ временно преподавалъ (1820—26) въ эрлангенскомъ университетѣ, а въ 1827 г. вступилъ во вновь основанный мюнхенскій университетъ. Отсюда онъ принялъ въ 1840 г. приглашеніе въ Берлинъ, гдѣ скоро прекратилъ свою педагогическую дѣятельность. Онъ умеръ въ 1854 г. въ Рагацѣ, ср. Aus Schelling's Leben in Briefen, herausg. v. Plitt, 1869 сл. Caroline, Briefe etc. изд. Waitz 1871.—Философская и литературная дѣятельность Шеллинга распадается на 5 періодовъ: 1) натуръ-философія: Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797; Von der Weltseele, 1798; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799; 2) эстетическій идеализмъ: Der transcendente Idealismus, 1800; Vorlesungen über die Philosophie der Kunst;—3) абсолютный идеализмъ: Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801; Bruno, oder über das naturliche und göttliche Princip der Dinge, 1802; Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803;—4) ученіе о свободѣ: Philosophie und Religion, 1804; Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809; Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen, 1812;—5) философія мифологій и откровенія, лекціи во второй части произведеній;—Собр. сочиненій, 14 т. 1856—61.

Изъ числа мыслителей, близко стоявшихъ къ Шеллингу, можно назвать слѣдующихъ: среди романтиковъ—Фр. Шлегеля (1772—1829; Charakteristiken und Kritiken въ „Athenäum“ 1799 сл.; Lucinde, 1799; Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, изд. Windischmann, 1836 сл. Sammtliche Schriften, 15 т. 1846), Новалиса (Фр. ф. Гарденбергъ 1772—1801) и К. В. Зольгера (1780—

1819; Erwin, 1815; Philosophische Gespräche, 1817; Vorlesungen über Aesthetik изд. Heyse 1829; даѣе Лор. Окея (1779—1851, Lehrbuch der Naturphilosophie, 1809; ср. А. Ecker L. Oken 1880), Г. Стеффенса (1773—1845, норвежець, Grundzüge der philosophischen Wissenschaft, 1806), Г. Г. Шуберта (1780—1860, Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, 1806 сл.), Франца Бадера (1765—1841; Fermenta cognitionis, 1822 сл.; Speculative Dogmatik, 1827 сл., Gesammelte Schriften съ биографіей изд. Фр. Гофмана 1851 сл., наконецъ К. Хр. Фр. Краузе (1781—1832; Entwurf des Systems der Philosophie, 1804; Urbild der Menschheit. 1811; Abriss des Systems der Philosophie, 1825; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. Нѣсколько дѣтъ тому назадъ начали появляться неисчерпаемыя массы посмертныхъ работъ изд. Hohlfeld и Wünsche. Ср. R. Eucken, Zur Erinnerung an Kant, 1881).

Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель, старшій другъ Шеллинга, род. въ 1770 г. въ Штутгартѣ, учился въ Тюбингенѣ, былъ домашнимъ учителемъ въ Бергѣ и Франкфуртѣ и въ 1801 г. началъ педагогическую дѣятельность въ Йенѣ, гдѣ онъ былъ въ 1805 г. назначенъ экстра-ординарнымъ профессоромъ. Послѣ 1806 г. онъ сдѣлался редакторомъ газеты въ Гамбургѣ и въ 1808—директоромъ гимназій въ Нюрнбергѣ. Въ 1816 г. онъ сдѣлался профессоромъ въ Гейдельбергѣ, въ 1818 г. получилъ приглашеніе въ Берлинъ, гдѣ онъ работалъ до самой смерти, сдѣлавшись главой все болѣе разрастающейся школы. Кромѣ изслѣдованій въ издававшемся имъ вмѣстѣ съ Шеллингомъ „Kritisches Journal der Philosophie“, онъ опубликовалъ: Phänomenologie des Geistes (Феноменологія духа 1807); Wissenschaft der Logik, 1812 сл.; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817; Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821. Съ 1827 г. органомъ его школы стали „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“. Сочиненія его, со включеніемъ составленныхъ его учениками лекцій, были изданы въ 18 томахъ, Berlin 1832 сл. Изъ весьма обширной литературы о Гегелѣ назовемъ: C. Rosenkranz, Hegel's Leben (1844) и Hegel als deutscher Nationalphilosoph (1870); R. Haun, Hegel und seine Zeit (1857); K. Köstlin, H. (1870). I. Kläiber, Hölderlin, Schelling und Hegel in ihren schwäbischen Jugendjahren (1877).

Фридрихъ Эрнстъ Даниэль Шлейермахеръ род. въ 1768 г. въ Бреславлѣ, получилъ образованіе въ гернгутеровскихъ воспитательныхъ заведеніяхъ въ Ниски и Барби и въ университетѣ въ Галле. Смѣнивъ нѣсколько частныхъ занятій, онъ принялъ викаріатъ въ Ландсбергѣ и въ 1796 г. былъ назначенъ проповѣдникомъ въ берлинскомъ Шарите. Въ 1802 г. онъ переселился въ званіи придворнаго проповѣдника въ Штольце, въ 1804 г. получилъ мѣсто экстра-ординарнаго профессора въ Галле, въ 1806 г. снова переселился въ Берлинъ, гдѣ онъ сдѣлался въ 1809 г. проповѣдникомъ церкви Троицы и въ 1810 г. профессоромъ въ университетѣ. Въ обонхъ должностяхъ онъ оставался, участвуя одновременно въ церковномъ движеніи (унионизмъ), до своей смерти, послѣдовавшей въ 1834 г. Его философскія проповѣденія составляютъ третій отдѣлъ собранныхъ послѣ его смерти сочиненій (1835 сл.). Отдѣлъ этотъ содержитъ лекціи по діалектикѣ, эстетикѣ и т. д. Среди его сочиненій слѣдуетъ назвать: Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologen (1800); Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803). Важнѣйшее проповѣденіе, Этика, издана въ собраніи сочиненій подъ редакціей Швейцера и сверхъ того существуетъ въ изд. Твестена (1841).—Ср. Aus Schleiermacher's Leben in Briefen, изд. L. Jonas и W. Dilthey, 4 т. 1858—63, W. Dilthey, Leben Schleiermacher's (т. I, 1870).

Иоганнъ Фридрихъ Гербартъ род. въ 1776 г. въ Ольденбургѣ, получилъ образованіе на родинѣ, а затѣмъ въ йенскомъ университетѣ. Нѣкоторое время

онъ былъ домашнимъ учителемъ въ Бернѣ и познакомился тамъ съ Песталоцци. Въ 1802 г. Гербартъ сдѣлался привать-доцентомъ въ Геттингенѣ, въ 1809—1833 г. былъ профессоромъ въ Кенигсбергѣ и затѣмъ вернулся профессоромъ въ Геттингенъ, гдѣ въ 1841 г. и умеръ. Его главными произведеніями являются: *Hauptpunkte der Metaphysik*, 1806; *Allgemeine praktische Philosophie*, 1808; *Einleitung in die Philosophie*, 1813; *Lehrbuch zur Psychologie*, 1816; *Psychologie als Wissenschaft*, 1824 сл. Полное собраніе сочиненій сдѣлано Гартенштейномъ, 12 том. 1850 сл. Съ 1882 выходитъ изданіе Kehrbach'a. Педагогическія сочиненія издалъ O. Willmann въ 2 том., 1873 и 75. Ср. G. Hartenstein, *Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik* (1836); J. Kaftan, *Sollen und Sein* (1872); I. Capesius, *Die Metaphysik Herbart's* (1878).

Артуръ Шопенгауэръ род. въ 1778 г. въ Данцигѣ, лишь сравнительно поздно занялся наукой, учился въ Геттингенѣ и Берлинѣ. Въ 1813 г. онъ получилъ въ Іенѣ степень доктора за диссертацию „О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія“, нѣкоторое время жилъ въ Веймарѣ и Дрезденѣ, въ 1820 г. сдѣлался привать-доцентомъ въ Берлинѣ, но не имѣя успѣха въ своей преподавательской дѣятельности, оставилъ университетъ и переселился въ Франкфуртъ на Майнѣ, гдѣ онъ въ 1860 г. и умеръ. Его главное произведеніе называется „Міръ какъ воля и представленіе“, 1819. Къ нему примыкаютъ изслѣдованія *Ueber den Willen in der Natur* 1836. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841 и, наконецъ, *Parerga und Paralipomena*, 1851. Полное собраніе сочиненій въ 6 томахъ вышло въ 1873 г. сл.; потомъ было еще нѣсколько изданій. Ср. W. Gwinner, *Schopenhauer's Leben*, 2 изд. (1878); I. Frauenstädt, *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (1854); R. Seydel, *Schopenhauer'sches System* (1857); A. Haym, *A. Schopenhauer* (1864); G. Jellinek, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer's* (1872).

Бокъ о бокъ съ метафизическимъ существовало психологическое теченіе, рядъ ученій, приближающихся эклектически при посредствѣ психологическаго метода къ великимъ системамъ. Въ такомъ отношеніи къ Канту и Якоби находится Фризъ (1773—1843; *Reinhold, Fichte und Schelling*, 1803; *Wissen, Glaube und Ahdung*, 1805; *Neue Kritik der Vernunft*, 1807; *Psychische Anthropologie*, 1820 сл. Ср. Kuno Fischer, *Die beiden kantischen Schulen in Jena. Akad. Reden*, 1862), къ Канту и Фихте—Вильг. Кругъ (1770—1842; *Organon der Philosophie*, 1801; *Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1827 сл.), къ Фихте и Шеллингу-Фридрихъ Бутервекъ (1766—1828, *Apodiktik*, 1799; *Aestetik*, 1806); къ Гербарту Бенеке (1798—1854, *Psychologische Skizzen*, 1825 и 27; *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 1832; *Metaphysik und Religionsphilosophie*, 1840; *Die neue Psychologie*, 1845).

§ 41. Вещь въ себѣ.

Могущественное вліяніе кантовской философіи обусловливалось главнымъ образомъ глубиной и величіемъ ея нравственнаго міросозерцанія. Но толчкомъ для мышленія послужила не эта сторона ея, а новая форма, которую получили въ критикѣ чистаго разума принципы теоріи познанія. Кантъ воспринялъ противоположность феноменовъ и нуменовъ изъ предшествующей философіи, но при помощи трансцендентальной аналитики онъ расширилъ міръ явленій и

отожествилъ его съ сферой человѣческаго познанія, а вещь въ себѣ осталась проблематическимъ понятіемъ, подобно рудиментарному органу, который хотя и имѣетъ значеніе для историческаго генезиса этой теоріи познанія, но не играетъ въ ней никакой самостоятельной роли.

1. Это понялъ прежде всѣхъ Якоби. Онъ убѣдился, что въ кантовскую систему можно проникнуть, только ставъ на точку зрѣнія реализма, но что въ то же время, чтобы остаться при ней нужно выйти изъ кантовскаго міросозерцанія. Ибо вводимое Кантомъ понятіе чувственности подразумеваетъ причинную связь между нею и воздѣйствіемъ со стороны вещей въ себѣ, которыя, однако, не могутъ быть допущены, если принять ученіе аналитики, что категоріи не могутъ быть примѣнены къ вещамъ въ себѣ. Критика разума желаетъ мыслить вещи въ себѣ, но въ то же время не можетъ признать ихъ мыслимыми, и въ этомъ заключается ея основное противорѣчіе. При томъ же такое противорѣчивое допущеніе вещей въ себѣ не даетъ даже возможности достигнуть хотя бы малѣйшаго соотвѣтствія съ истиной. Ибо по Канту душа представляетъ не себя саму и не другія вещи, но исключительно то, что не свойственно ни ей, ни другимъ вещамъ. Познаніе паритъ между загадочнымъ *x* субъекта и столь же загадочнымъ *x* объекта. Чувственность не имѣетъ ничего за собою и разсудокъ—ничего передъ собою: „въ бѣсовскомъ наводненіи, называемомъ временемъ и пространствомъ, мелькаютъ явленія, въ которыхъ не является ничего“. Если допустить вещи, то Кантъ учитъ, что познаніе не имѣетъ ничего общаго съ ними. Критическій разумъ есть не занятый ничѣмъ, кромѣ самого себя, разумъ. Если, поѣтому, критицизмъ не желаетъ впасть въ нигилизмъ или абсолютный скептицизмъ, то трансцендентальный идеализмъ долженъ открыто стать на сторону „силнѣйшаго“ идеализма; онъ долженъ объявить, что существуютъ только явленія.

Утвержденіе, что объектомъ познанія у Канта является въ сущности „ничто“, имѣетъ своимъ источникомъ тотъ наивный реализмъ, разрушеніе котораго было величайшимъ подвигомъ трансцендентальной аналитики. Тотъ-же реализмъ легъ въ основу и опирающейся на вѣру теоріи познанія, которую Якоби противопоставляетъ „трансцендентальному невѣжеству“, не будучи вполнѣ независимъ отъ послѣдняго. Всякая истина есть познаніе дѣйствительнаго; дѣйствительность же отражается въ сознаніи не только при посредствѣ мышленія, но точно также и посредствомъ чувства: именно попытка Канта доказываетъ, что мышленіе само по себѣ заключено въ кругу, изъ котораго нѣтъ доступа къ дѣйствительности, въ безконечной цѣпи слѣдствій, среди которыхъ нѣтъ ничего основнаго.

и первоначальнаго. Основной законъ причинности можно даже прямо формулировать въ томъ смыслѣ, что нѣтъ ничего безусловнаго. Слѣдовательно, знаніе или доказательное мышленіе по своей сущности, какъ выражается Якоби, есть спинозизмъ, ученіе о механической необходимости всего конечнаго. Интересъ науки требуетъ, чтобы Бога не было; Богъ, который былъ бы доступенъ человѣческому познанію, не былъ-бы Богомъ. Даже христіанинъ сердцемъ неизбѣжно—язычникъ умомъ: какъ только онъ пытается перенести скрывающійся въ его сердцѣ свѣтъ въ свой рассудокъ, свѣтъ этотъ гаснетъ. Но это рассудочное знаніе есть лишь знаніе косвенное; истинное непосредственное познаніе есть чувство. Въ чувствѣ мы истинно возсоединяемся съ объектомъ и располагаемъ имъ, какъ и самими собою, въ достовѣрности бездоказательной вѣры. По своимъ объектамъ это чувство имѣетъ двоякій характеръ: дѣйствительность чувственнаго открывается передъ нами въ воспріятіи, дѣйствительность сверхчувственнаго—въ „разумѣ“. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія этого супранатуралистическаго сенсуализма „разумъ“ представляется, слѣдовательно, непосредственнымъ чувствомъ дѣйствительности сверхчувственнаго, Бога, свободы, нравственности и безсмертія. Съ этимъ ограниченіемъ Якоби принимаетъ кантовскій дуализмъ теоретическаго и практическаго разума, признавая первенство послѣдняго. Но надъ разумомъ царятъ мистически приподнятое чувство, сказывающееся также и въ горячемъ, остроумномъ, но въ то же время слишкомъ образномъ и болѣе догматическомъ, чѣмъ доказательномъ изложеніи.

Еще ближе къ Канту подходитъ Фризъ, основныя воззрѣнія котораго тождественны съ ученіемъ Якоби. Если послѣдній требовалъ, чтобы познаніе апріорныхъ формъ, къ которому стремится критическая философія, само совершалось а posteriori, при содѣйствіи внутренняго опыта, и чтобы добытые Кантомъ результаты были обоснованы или провѣрены „антропологической“ критикой, то въ основѣ этого требованія лежало убѣжденіе, что непосредственныя собственныя познанія разума первоначально даются въ темной формѣ чувствомъ и только при посредствѣ рефлексіи превращаются въ рассудочное знаніе. Это лейбницевское туловище заканчивается однако критицистическимъ хвостомъ, ибо интуитивныя и логическія формы этой рефлексіи служатъ лишь выраженіемъ формы проявленія первоначальной истины. Съ другой стороны, тоже туловище получаетъ голову Канта—Якоби: ограниченности знанія формами проявленія противопоставляется непосредственное отношеніе нравственной вѣры къ вещамъ въ себѣ, но въ то же время Фризъ приписываетъ эстетическому и релігіозному чувству—рѣшительно примыкая къ кантовской Критикѣ способности

сужденія—предвосхищеніе („Ahndung“) того, что лежащее въ основѣ явленій бытіе есть именно объектъ практическаго разума.

2. Указанная Якоби слабость кантовскаго понятія вещи въ себѣ приобрѣла нѣкоторымъ образомъ очевидную форму, когда Рейнгольдъ сдѣлалъ въ своей элементарной философіи попытку систематическаго изложенія критической доктрины. У Канта, къ мнѣніямъ котораго Рейнгольдъ вообще вполне присоединяется, онъ не нашелъ лишь простаго основнаго принципа, изъ котораго могли бы быть выведены всѣ частныя познанія. Если-бы это (картезианское) условіе было выполнено, то на мѣсто противорѣчивыхъ частныхъ мнѣній возникла бы единая, общая для всѣхъ, философія, Онъ думалъ, что ему удалось найти такой принципъ въ положеніи, которое казалось ему не нуждающимся ни въ какихъ предпосылкахъ, положеніи, что каждое представленіе въ сознаніи отдѣляется сознаніемъ отъ субъекта и объекта и имѣетъ отношеніе какъ къ тому, такъ и къ другому (Законъ сознанія). Поэтому въ каждомъ представленіи заключается нѣчто, принадлежащее субъекту и нѣчто принадлежащее объекту. Изъ объекта возникаетъ разнообразіе содержанія, изъ субъекта—синтетическое единство формы. Отсюда слѣдуетъ, что мы познаемъ не объектъ самъ по себѣ и не субъектъ какъ таковой, а лишь промежуточный міръ сознанія. Такъ возникаетъ противоположность (чувственнаго) инстинкта матеріи (Stofftrieb) и (нравственнаго) инстинкта формы (Formtrieb): въ первомъ проявляется гетерономная зависимость воли отъ вещей, въ послѣднемъ—автономность направленной къ формальной законосообразности воли.

Въ этой неуклюжей формѣ кантовская школа удержала возрѣніе своего учителя. Все изящество и глубокомысліе аналитики „объекта“ исчезли, и замѣной имъ могло послужить лишь стремленіе Рейнгольда отыскать въ „способности представленія“ или „сознанія“ глубокое единство всѣхъ тѣхъ разнообразныхъ силъ познанія, которыя Кантъ отдѣлилъ другъ отъ друга въ качествѣ чувственности, разсудка, способности сужденія, разума. Поэтому „основная философія“ отвѣчала положительной гипотезой на тѣ возраженія, которыя вызвало у многихъ современниковъ рѣзкое обособленіе чувственности и разсудка, дѣлаемое въ кантовскомъ ученіи. Въ кантовскомъ изложеніи, навѣянномъ докторской диссертацией (ср. стр. 505 прим.), это обособленіе, усиливавшееся еще болѣе благодаря практическому дуализму, обнаруживается даже съ большей рѣзкостью, чѣмъ требовалъ духъ критики разума. Это вызвало стремленіе возстановить чувственность въ ея правахъ, и лейбницевское ученіе о постепенномъ переходѣ отъ чувственныхъ къ разумнымъ функціямъ оказалось источникомъ сильнаго теченія противъ

скорѣе виѣшняго, чѣмъ серьезнаго „раздробленія“ души Кантомъ. Подобная тенденція высказывается у Гаманна въ его „Рецензiи“ и у примыкающаго къ нему Гердера въ „Метакритикѣ“. Оба ссылаются главнымъ образомъ на существованіе единого чувственно-духовнаго созданія разума—языка и стараются показать, что изъ основнаго „раздвоенія“ чувственности и разсудка неизбежно вытекаютъ и всѣ другія разграниченія и дуализмы критической философіи.

3. Слабыя стороны рейнгольдской системы не ускользнули отъ скептиковъ, и нападки ихъ затрагивали одновременно и Канта. Наиболѣе яркое выраженіе эти нападки получили въ Энесидемѣ Шульце. Онъ доказываетъ, что критическій методъ ставитъ себѣ задачу, рѣшеніе которой, по его же собственнымъ выводамъ, невозможно. Ибо если критика ищетъ условія, лежащія въ основѣ опыта, то сами эти условія не могутъ быть объектами опыта (воззрѣніе, болѣе соотвѣтствующее духу кантовскаго ученія, чѣмъ сдѣланная Фризомъ попытка психологическаго изслѣдованія апріорныхъ элементовъ познанія). Критическій методъ требуетъ, слѣдовательно, чтобы философское познаніе, во всякомъ случаѣ опирающееся на мышленіе при посредствѣ категорій, вышло за предѣлы опыта, и именно вслѣдствіе этого аналитика становится невозможной. Въ самомъ дѣлѣ, „разумъ“ и каждая отдѣльная способность познанія, чувственность, разсудокъ и т. д. суть вещи въ себѣ, невосприимаемая основа эмпирической дѣятельности соотвѣтствующаго вида познанія. И о всѣхъ этихъ вещахъ въ себѣ, ихъ отношеніяхъ другъ къ другу, критическая философія—метафизика знанія—даетъ очень подробныя свѣдѣнія. Конечно, эти свѣдѣнія, если присмотрѣться къ нимъ, весьма недостаточны, ибо такая „способность“ въ концѣ концовъ можетъ быть лишь неизвѣстной общей причиной эмпирическихъ функцій, которую можно охарактеризовать только при помощи послѣднихъ.

Въ „Энесидемѣ“ Шульце примѣняетъ эту критику къ рейнгольдскому понятію „способности представленія“ (сознанія); онъ показываетъ, что недостаточно обозначить подлежащее объясненію загадочнымъ названіемъ „сила“ или „способность“, для того, чтобы объяснить его. Шульце возстаетъ такимъ образомъ противъ установленной эмпирическими психологами просвѣщенія „теоріи способностей“. Только при описаніи имѣетъ смыслъ обозначать однородныя явленія душевной жизни однимъ общимъ именованіемъ. Но придавать этому понятію значеніе метафизической силы значило-бы трактовать психологію въ мифологическомъ духѣ. Это обозначеніе мифологической психологіи Герbartъ распространилъ на всю предшествующую психологическую теорію, примѣнивъ къ ней критику

Шульце, а Бенеке призналъ устраненіе понятія „способности представленія“ существеннымъ шагомъ впередъ въ развитіи естественной науки о душѣ, т.-е. ассоціационистской психологіи.

Для Шульце это было лишь однимъ изъ способовъ доказательства, что критическая філософія, имѣя въ виду доказать, въ противоположность къ Юму, правильность понятія причинности и желая ограничить его приложеніе сферой опыта, должна предположить существованіе причинной связи между опытомъ и тѣмъ, что „лежитъ въ его основѣ“. Для той же цѣли Шульце пользуется, конечно, и указаннымъ Якоби противорѣчіемъ въ понятіи воздѣйствующихъ на „чувствительность“ вещей въ себѣ. Такимъ образомъ, каждая попытка критики чистаго разума выйти за предѣлы опыта, хотя бы гадательно, осуждена ею же самою.

4. Первую попытку преобразованія не выдерживающаго въ кантовской формулировкѣ критики понятія вещи въ себѣ сдѣлалъ Саломонъ Маймонъ. Онъ понялъ, что допущеніе находящейся внѣ сознанія реальности заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. То, что мыслимо, содержится въ сознаніи: мыслить, что либо внѣ сознанія, столь же невозможно, какъ считать $\sqrt{-a}$ реальной величиной. Вещь въ себѣ есть невозможное понятіе. Но что побудило создать его? Такимъ побужденіемъ была потребность объяснить данное въ сознаніи. Мы находимъ именно въ нашихъ представленіяхъ противоположность формы, которую мы создаемъ сами и создаемъ сознательно, и матеріи, которую мы находимъ въ себѣ, не зная откуда она берется. О формахъ мы имѣемъ такимъ образомъ полное сознаніе, о матеріи же лишь неполное. Она есть нѣчто, находящееся въ сознаніи, но не могущее быть созданнымъ сознательно. А такъ какъ внѣ сознанія нельзя представить себѣ ничего, то данное можетъ быть опредѣлено лишь въ смыслѣ низшей ступени полноты сознанія. Сознаніе можетъ постепенно уменьшаться и имѣть безконечное количество степеней вплоть до нуля, и представленіе о предѣлѣ этого безконечнаго ряда (которую можно сравнить съ $\sqrt{2}$) есть представленіе только даннаго, вещи въ себѣ. Вещи въ себѣ суть поэтому—какъ говоритъ Маймонъ, воспринимая *petites perceptions* Лейбница, ср. стр. 396 сл.—дифференціалы сознанія. Вещь въ себѣ есть предѣльное понятіе безконечнаго ряда ослабленія сознанія, ирраціональная величина. Выводъ изъ этого основнаго положенія у Маймона заключается въ томъ, что о данномъ можетъ существовать лишь неполное сознаніе, а потому и неполное познаніе. Полное познаніе ограничено знаніемъ автономныхъ формъ теоретическаго сознанія, математикой и логикой. Въ уваженіи къ этимъ двумъ доказательнымъ наукамъ критическій скептицизмъ Маймона

сходится съ возрѣніемъ Юма; относительно же познанія эмпирически даннаго они діаметрально расходятся.

Это показало, что изысканія критики чистаго разума требуютъ новой формулировки соотношенія сознанія и бытія. Бытіе можетъ быть мыслимо только въ сознаніи, только какъ видъ сознанія. Такъ начинается пророчество Льюби: ученіе Канта ведетъ къ „сильнѣйшему идеализму“.

Доказательствомъ можетъ служить въ этомъ отношеніи, стоявшій въ весьма тѣсныхъ отношеніяхъ къ Канту, ученикъ его Сигизмундъ Бекъ. Онъ нашель „единственно возможную точку зрѣнія для оцѣнки критической философіи“ въ положеніи, что данное въ индивидуальномъ сознаніи въ качествѣ объекта есть содержаніе „первоначальнаго“, сверхъиндивидуальнаго сознанія, имѣющаго рѣшающее значеніе для истинности эмпирическаго познанія. Вещи въ себѣ онъ замѣнилъ кантовскимъ „сознаніемъ вообще“. Такъ онъ объясняетъ апріорность интуицій и категорій; данное разнообразіе чувственныхъ представленій остается и для него неразрѣшеннымъ остаткомъ кантовской проблемы.

5. Полное разложеніе понятія вещи въ себѣ — дѣло Фихте. Для уразумѣнія его взгляда всего лучше ознакомиться съ его введеніями въ наукословіе, опирающимися въ свободной передачѣ непосредственно на труднѣйшую часть кантовскаго изслѣдованія, трансцендентальную дедукцію, и освѣщающими съ полной ясностью конечные выводы идейнаго движенія, о которомъ намъ приходится говорить.

Основная проблема философіи или, какъ называетъ ее Фихте, наукословія, устанавливается въ силу того факта, что, въ противоположность къ произвольной и случайной подвижности представленій индивидуальнаго сознанія, въ немъ существуютъ и другія, характеризующіяся несомнѣннымъ чувствомъ необходимости. Объясненіе этой необходимости составляетъ главнѣйшую задачу наукословія. Мы называемъ систему характеризующихся чувствомъ необходимости представленій опытомъ. Проблема, слѣдовательно, гласитъ: въ чемъ состоитъ основаніе опыта? Къ разрѣшенію ея существуетъ лишь два пути. Опытъ есть направленная на объекты дѣятельность сознанія. Поэтому она можетъ быть выведена или изъ вещей, или изъ сознанія. Въ одномъ случаѣ объясненіе имѣетъ догматическій характеръ, въ другомъ — идеалистическій. Догматизмъ смотритъ на сознаніе, какъ на продуктъ вещей; онъ сводитъ умственную дѣятельность къ механической необходимости причинности; поэтому, будучи послѣдовательнымъ, онъ долженъ быть матеріалистическимъ или фаталистическимъ. Идеализмъ, наоборотъ, смотритъ на вещи, какъ на продуктъ сознанія, свободной и

самоопредѣляющейся функціи; это система свободы и дѣятельности. Оба указанные способа объясненія, изъ которыхъ каждый вполне послѣдователенъ, находятся въ столь рѣзкомъ и несогласимомъ противорѣчїи другъ съ другомъ, что всякія попытки синкретизма, т.-е. попытки объяснить опытъ въ зависимости какъ отъ вещей въ себѣ, такъ и отъ сознанія Фихте считаетъ безусловно ошибочными. Кто не хочетъ притти къ скептическому отчаянію, тотъ долженъ произвести тотъ или другой выборъ.

Выборъ этотъ, въ виду того, что оба способа представляются логически одинаково послѣдовательными системами, зависитъ отъ человѣка. Нравственные интересы говорятъ въ пользу идеализма; къ нему же ведетъ и теоретическое размышленіе. Фактъ опыта состоитъ въ постоянной соотносительности „бытія“ и „сознанія“, въ томъ, что „реальный рядъ“ объектовъ интуируется въ „идеальномъ“ рядѣ представленій. Эту двойственность догматизмъ объяснить не въ состояніи, ибо причинность вещей есть лишь простой рядъ („простого существованія“). Повтореніе бытія въ сознаніи непонятно, если считать бытіе причиною сознанія. Ибо сущность ума заключается именно въ способности „наблюдать самого себя“. Если сознаніе дѣйствуетъ тѣмъ или инымъ образомъ, то оно сознаетъ это и знаетъ, что оно дѣлаетъ: вмѣстѣ съ реальнымъ (первичнымъ) рядомъ своихъ функцій оно создаетъ идеальный (вторичный) рядъ знанія объ этихъ функціяхъ. Поэтому, если сознаніе составляетъ единственное объясненіе опыта, то оно объясняетъ его постольку, поскольку оно есть самосозерцаніе, самоанализъ, т.-е. самосознаніе. Наукословіе должно показать, что все сознаніе (опыта), направленное на что-либо другое, бытіе, объекты, вещи, имѣетъ своей основой первоначальное отношеніе сознанія къ самому себѣ.

Принципъ идеализма есть самосознаніе. Въ субъективномъ, методическомъ отношеніи наукословіе стремится развить все свое познаніе изъ интеллектуальной интуиціи, которой сознаніе сопровождаетъ свою собственную дѣятельность, изъ рефлексїи о томъ, что знаетъ сознаніе о своей дѣятельности. Въ отношеніи же объективномъ, систематическомъ, такимъ способомъ указываются тѣ функціи интеллекта, при помощи которыхъ создается то, что мы называемъ въ обыденной жизни вещью и объектомъ, и что называется въ догматической философіи вещью въ себѣ. Это противорѣчивое въ своей сущности понятіе разлагается такимъ образомъ безъ всякаго остатка. Все бытіе понятно лишь, какъ продуктъ разума, и предметъ философскаго познанія составляетъ система разума (ср. § 42).

Для Фихте и его послѣдователей понятіе вещи въ себѣ становится такимъ образомъ безразличнымъ, и старая противополож-

ность бытія и сознанія сохранила лишь второстепенное значеніе имманентнаго соотношенія въ предѣлахъ дѣятельности разума. Объектъ существуетъ лишь для субъекта, и общую основу ихъ составляетъ разумъ, созерцающее само себя и свою дѣятельность „я“.

6. Тогда какъ главное теченіе нѣмецкой метафизики послѣдовало за Фихте, синкретизмъ, осужденный а limine наукословіемъ, тоже не остался безъ сторонниковъ. Типичнымъ представителемъ этого рода метафизики является Рейнгольдъ; не менѣе характерно это направленіе было и для всѣхъ, исходившихъ изъ индивидуальнаго сознанія и надѣявшихся установить его зависимость какъ отъ реальныхъ вещей, такъ и отъ общей сущности интеллекта. Какъ на примѣръ такого воззрѣнія, можно указать на трансцендентальный синтетизмъ Круга. Философія представляется ему самоуясненіемъ при помощи рефлексіи о фактахъ сознанія. При этомъ первоначальнымъ фактомъ Кругъ признаетъ трансцендентальное синтетическое положеніе, что реальное и идеальное представляются сознанію одинаково первоначальными и находятся во взаимной зависимости. Мы знаемъ бытіе только въ той мѣрѣ, поскольку оно является въ сознаніи, а сознаніе мы знаемъ лишь постольку, поскольку оно относится къ бытію, но какъ то, такъ и другое представляетъ объектъ непосредственнаго знанія, наравнѣ съ существующимъ между ними соотношеніемъ.

Болѣе тонкое развитіе эта идея получила въ діалектикѣ Шлейермахера. Все знаніе направлено, по его мнѣнію, къ тому, чтобы установить тождественность (идентитетъ) бытія и мышленія, ибо въ человѣческомъ сознаніи они выступаютъ отдѣльно другъ отъ друга, въ качествѣ его идеальнаго и реального факторовъ, интуиціи и понятія, органической и интеллектуальной функцій. Только полное объединеніе ихъ могло бы привести къ познанію, но сами они остаются разъединенными. Вслѣдствіе этого наука раздѣляется по своимъ объектамъ на физику и этику, по своимъ методамъ—на эмпирическія и теоретическія дисциплины: естественную исторію и естественную науку, всемірную исторію и ученіе о нравственности. Во всѣхъ этихъ отдѣльныхъ дисциплинахъ преобладаетъ, матеріально или формально, одинъ изъ этихъ факторовъ, хотя противоположности и тяготеютъ другъ къ другу: эмпирическія отрасли знанія—къ раціональному раздѣленію, теоретическія—къ пониманію фактовъ, физика—къ уясненію генезиса организма и сознанія изъ матеріи, этика—къ господству надъ чувственностью и проникновенію ея цѣлесообразно дѣятельной волей. Но нигдѣ въ дѣйствительномъ познаніи объединеніе и уравненіе реального и идеальнаго не достигается вполне; оно образуетъ абсолютную, непосредственную, лежащую въ безконечности

цѣль мышленія, стремящагося сдѣлаться знаніемъ, но никогда не становящагося имъ вполнѣ. Поэтому философія есть ученіе о вѣчно созидающемся знаніи—діалектика.

Но именно по этой причинѣ она предполагаетъ реальность этой недостижимой для человѣческаго знанія цѣли: тождественность мышленія и бытія. Эту тождественность Шлейермахеръ называетъ вмѣстѣ съ Спинозой (и Шеллингомъ) Богомъ. Она не можетъ быть объектомъ ни теоретическаго, ни практическаго разума. Мы не знаемъ Бога, и потому мы не можемъ сообразовать съ нимъ нашу нравственную жизнь. Религія есть нѣчто большее, чѣмъ знаніе и правильный образъ дѣйствій; она есть причастіе къ высшей дѣйствительности, въ которой бытіе и сознаніе тождественны. Но это причастіе проявляется, поэтому, только въ чувствѣ, въ „святомъ“ чувствѣ абсолютной, „простой“ зависимости отъ безконечной неизяснимой причины міра (ср. § 42, 6). Богъ Спинозы и кантовская вещь въ себѣ совпадаютъ въ безконечности, но вмѣстѣ съ тѣмъ уносятся за предѣлы всего человѣческаго мышленія и всякой воли и становятся объектами мистическаго чувства, тонкія вибраціи котораго напоминаютъ у Шлейермахера (въ нѣсколько измѣненной формѣ также и у Фриза) гернгутеровскую сосредоточенность религіозной жизни.

Такимъ образомъ, черезъ посредство піэтизма, ортодоксальное огрубѣніе котораго, обнаружившееся послѣ Шпенера и Франке вызвало оппозицію братьевъ, традиціи мистики достигаютъ вершинъ идеалистическаго развитія, и въ своемъ стремленіи къ превращенію всего внѣшняго въ нравственное, ученіе Эккарта дѣйствительно соприкасается съ трансцендентальной философіей: какъ то, такъ и другая сохраняютъ запахъ чисто нѣмецкой земли; они ищутъ міръ въ чувственной душѣ (Gemüth).

7. Въ отрицаніи научной познаваемости міропричины Шлейермахеръ близко подходилъ къ Канту, но религіозная интуиція чувства, которую онъ поставилъ на мѣсто этой познаваемости, тѣмъ въ большей степени обнаруживала зависимость отъ Спинозы и отъ того вліянія, которое послѣдній оказалъ со времени возникновенія наукасловія Фихте на идеалистическую метафизику. Этотъ монизмъ разума Гербартъ опровергалъ при помощи своеобразнаго видоизмѣненія кантовскаго понятія вещи въ себѣ. Онъ хотѣлъ выступить противъ разложенія послѣдняго и увидѣлъ себя вынужденнымъ допустить парадоксальную метафизику вещей въ себѣ, признающую ихъ непознаваемость. Противорѣчія трансцендентальной аналитики мы видимъ здѣсь въ причудливо увеличенныхъ размѣрахъ. Это тѣмъ замѣчательнѣе, что реакціонная тенденція, которую приписывали гербартовскому ученію по отношенію къ идеа-

листическимъ новшествомъ, развилась именно въ полемикѣ съ трансцендентальной логикой Канта (ср. § 38, 5). Гербартъ справедливо признавалъ послѣднюю корнемъ идеализма; она вѣдь говорила о формахъ, въ которыхъ „разсудокъ“ создаетъ міръ объектовъ, и въ „я“ Фихте созрѣло только то, что въ видѣ зародыша можно было найти уже въ кантовскомъ „сознаніи вообще“ или „трансцендентальной апперцепціи“. Наклонность Гербарта къ ученіямъ предшествующей философіи проявляется именно въ томъ, что онъ отрицаетъ творческую самопроизвольность сознанія и, подобно ассоціанистскимъ психологамъ, считаетъ ее опредѣленной и зависимой отъ вѣшняго міра, какъ по формѣ, такъ и по содержанію. Онъ оспариваетъ точно также и скрытую врожденность, которая черезъ посредство докторской диссертациі проникла изъ ученія Лейбница и въ „Критику чистаго разума“. Подобно времени и пространству, выраженные въ категоріяхъ формы отношенія представляются ему продуктами механизма представленій. По отношенію къ психогенетическимъ вопросамъ онъ вездѣ становится на точку зрѣнія просвѣтительной философіи. Поэтому онъ не признаетъ никакой другой логики, кромѣ формальной, принципъ которой заключается въ законѣ противорѣчія, а именно въ запрещеніи допускать послѣднее. Высшій принципъ всего мышленія гласитъ: что противорѣчить самому себѣ, не можетъ быть истинно ¹⁾.

Но при этомъ оказывается, что понятія, въ которыхъ мы мыслимъ опытъ, противорѣчатъ самимъ себѣ. Мы допускаемъ вещи, которыя, будучи тождественны съ самими собою, въ то же время могутъ быть приравнены къ разнообразнымъ признакамъ; мы говоримъ объ измѣненіяхъ, въ которыхъ равное съ самими собою представляется послѣдовательно различнымъ; мы сводимъ весь внутренній опытъ къ нашему „я“, которое въ качествѣ представленія о самомъ себѣ включаетъ въ себѣ, какъ по отношенію къ субъекту, такъ и по отношенію къ объекту, безконечный рядъ. Весь вѣшній опытъ мы сводимъ къ матеріи, въ представленіи которой борются другъ съ другомъ признаки разрозненности и непрерывности. Этотъ опытъ можетъ быть только явленіемъ; но въ основѣ явленія должно лежать что либо непротиворѣчиво дѣйстви-

¹⁾ Ср. *Einleitung in die Philosophie, Werke, I, 72—82*. Историческимъ поводомъ рельефно выдвинуть законъ противорѣчія послужило для Гербарта то пренебреженіе, съ которымъ относились къ нему сторонники діалектическаго метода (ср. § 42, 1) По существу же ученіе Гербарта (за исключеніемъ разсужденій о понятіи „я“) совершенно не зависитъ отъ этого закона. Постулатъ непротиворѣчиваго бытія представляетъ элеатскій моментъ гербартовской философіи (ср. I, 225), и этимъ обстоятельствомъ объясняется замѣчающееся у него, несмотря на его равнодушіе къ исторіи, приближеніе къ метафизической основѣ платоновскаго ученія объ идеяхъ. Ср. I, 237 ff. и XI, 61 ff.

тельное, въ основѣ кажущихся вещей что-нибудь абсолютно реальное, въ основѣ кажущихся событій—дѣйствительныя событія. Всякая видимость, всякое явленіе указываетъ на бытіе. Выясненіе этого составляетъ задачу философіи: она есть обработка понятій опыта, которыя даны и которыя должны быть преобразуемы по правиламъ формальной логики до тѣхъ поръ, пока не будетъ познана не содержащая въ себѣ никакихъ противорѣчій дѣйствительность.

Универсальнымъ средствомъ для этого является методъ соотношеній. Основная форма противорѣчія состоитъ въ томъ, что нѣчто простое мыслится различно (синтетическое единство разнообразнаго у Канта). Это затрудненіе можетъ быть устранено только въ томъ случаѣ, если допустить нѣсколько простыхъ существей, благодаря соотношенію которыхъ въ каждомъ изъ нихъ возникаетъ „видимость“ разнообразія или измѣняемости.

Такимъ образомъ, понятіе субстанціи можетъ быть удержано лишь при условіи, если допустить, что различныя качества и смѣняющіяся состоянія, которыя объединяются въ субстанціи, касаются не ея самой, а только отношеній, въ которыхъ она находится къ другимъ субстанціямъ. Вещей въ себѣ должно быть много; если бы существовала лишь одна вещь въ себѣ, то разнообразіе свойствъ и состояній было бы непонятно. Но каждая изъ этихъ метафизическихъ вещей должна быть проста и неизмѣнна: Гербартъ называетъ ихъ реаліями. Всѣ свойства, образующія въ сферѣ опыта признаки вещей, относительны и характеризуютъ вещи лишь въ отношеніи къ другимъ вещамъ: слѣдовательно, абсолютныя свойства реалій непознаваемы.

8. Однако, они должны быть признаны основной причиной видимыхъ качествъ и точно также причиной видимыхъ измѣненій, которыя мы можемъ наблюдать при смѣнѣ свойствъ эмпирическихъ вещей, дѣйствительной смѣной, обмѣномъ отношеній между реаліями. Но здѣсь вся конструкція непознаваемаго начинается, ибо элеатская окостенѣлость этихъ реалій совершенно не позволяетъ составить представленіе о характерѣ „дѣйствительныхъ отношеній“, существующихъ между ними. Пространственными они быть не могутъ¹⁾. Пространство и время суть продукты сочетанія представленій въ ряды, душевнаго механизма, и потому

¹⁾ Не только этимъ отличаются гербартовскія „реаліи“ отъ демокритовскихъ атомовъ, тоже представляющихъ собою плюралистическую переработку элеатскаго понятія бытія, но точно также и разнообразіемъ (непознаваемаго) качества, тогда какъ атомизмъ допускаетъ лишь количественныя различія. Столь-же мало возможно смѣшеніе „реалій“ съ лейбницевскими монадами, съ которыми у нихъ обще „отсутствіе оконъ“, но не единство разнообразія. Къ платоновскимъ идеямъ ихъ приближаютъ признаки элеатскаго бытія, но онѣ не имѣютъ значенія родовыхъ понятій.

имѣютъ для Гербарта чуть-ли не еще болѣе призрачный характеръ, чѣмъ у Канта. Только въ переносномъ смыслѣ смѣняющіяся отношенія субстанцій могутъ быть названы „движеніемъ въ умопостигаемомъ пространствѣ“. Но что они такое, гербартовское ученіе не опредѣляетъ. Только въ отрицательномъ отношеніи ему приходится сдѣлать сомнительную уступку. Все реальное просто и неизмѣнно опредѣлено только въ себѣ самомъ; слѣдовательно, отношеніе, существующее или возникающее между двумя реаліями, не присуще ни одной изъ нихъ и не коренится ни въ одной изъ нихъ. Чего-либо третьяго, создающаго это отношеніе, въ гербартовской метафизикѣ нѣтъ ¹⁾. Поэтому отношенія, въ которыхъ находятся между собою реаліи и изъ которыхъ вытекаютъ явленія вещей и ихъ отношеній, называются „случайными воззрѣніями“ реалій. И мнѣніе Гербарта во многихъ мѣстахъ можетъ быть истолковано лишь въ томъ смыслѣ, что сознаніе есть умопостигаемое пространство, въ которомъ существуютъ эти отношенія, что и дѣйствительныя соотношенія суть нѣчто такое, что само по себѣ можетъ быть признано лишь „объективной видимостью“ для наблюдателя. Если къ этому прибавить, что и „бытіе“ реалій или абсолютныхъ свойствъ опредѣляется Гербартомъ, какъ абсолютная позиція, т.-е. „допущеніе“, которое не можетъ быть взято обратно, то открывается перспектива „абсолютнаго“ идеализма.

Конечно, Гербартъ еще менѣе, чѣмъ Кантъ, развиваетъ этотъ идеализмъ. Такая попытка привела-бы, навѣрное, и его къ абсолютному противорѣчію. Ибо теорія реалій старается именно доказать, что сознаніе есть принадлежащее къ сферѣ явленій слѣдствіе „сосуществованія реалій“. Послѣднія должны при этомъ взаимно „мѣшать“ другъ другу и вызывать въ качествѣ реакціи внутреннія состоянія, имѣющія характеръ „самосохраненія“ ²⁾. Это самосохраненіе извѣстно намъ непосредственно. Незвѣстная реальность нашей души охраняетъ себя при его помощи отъ стѣсненій со стороны другихъ реальностей. Отсюда возникаютъ представленія. Душа, какъ простая субстанція, разумѣется, непознаваема: психологія есть лишь ученіе объ ея самосохраненіяхъ. Представленія, въ которыхъ это самосохраненіе выражается, относятся другъ къ

¹⁾ Въ этотъ пробѣлъ метафизики Гербартъ помѣщаетъ свою философію религіи: такъ какъ познанія о реальной причинѣ соотношеній между реальностями, изъ которыхъ возникаетъ міръ явленій, не существуетъ, то впечатлѣніе цѣлесообразности, производимое послѣднимъ, позволяетъ вѣрить безо всякаго противорѣчія съ теоріей въ высшій разумъ, какъ причину этихъ соотношеній. — Это не болѣе, какъ очень блѣдная реставрація стараго физико-телеологическаго доказательства.

²⁾ „Sum esse conservare“, которое представляется у Гоббса и Спинозы основнымъ инстинктомъ организмовъ, Гербартъ признаетъ метафизической дѣятельностью реальностей, при посредствѣ которой онѣ создаютъ міръ видимости, опытъ.

другу въ душѣ, которая служитъ лишь индифферентной почвой ихъ сосуществованія, точно такъ-же, какъ реальности: они стѣсняють другъ друга и мѣшаютъ другъ другу, и этимъ обоюднымъ столкновеніемъ представленій можно объяснить все теченіе душевной жизни. Вслѣдствіе такого взаимнаго столкновенія представленія утрачиваютъ свою интенсивность, и отъ степени ихъ интенсивности зависитъ то, насколько они проникаютъ въ сознаніе. Низшая степень интенсивности, при которой представленія все еще могутъ считаться дѣйствительными, есть предѣлъ сознанія. Если представленія отстѣняются за этотъ предѣлъ другими, то они превращаются въ инстинктъ. Поэтому въ стѣсненіи представленія другими слѣдуетъ искать источникъ тѣхъ душевныхъ состояній, которыя называются чувствомъ и волей. Всѣ эти условія представляютъ собою „статическую и механическую представленій“¹⁾, и такъ какъ рѣчь при этомъ идетъ главнымъ образомъ о соотношеніяхъ силы, то эта метафизическая психологія должна превратиться въ математическую теорію механизма представленій²⁾. Особенное значеніе Гербартъ придавалъ при этомъ изслѣдованію процесса, при помощи котораго вновь входящія представленія „ассимилируются“, формируются и отчасти измѣняются другими: онъ пользуется для обозначенія этого процесса выраженіемъ апперценція, и его теорія ведетъ къ ассоціационистско-психологическому объясненію „я“, представляющагося съ этой точки зрѣнія движущимся пунктомъ, въ которомъ сочетаются апперципирующія и апперципируемыя представленія.

Тогда какъ самоохрана одной реальности душевной жизни отъ стѣсненія другими вызываетъ представленія и ихъ смѣну, взаимное самосохраненіе и „частичное проникновеніе“ нѣсколькихъ

¹⁾ На этой метафизической основѣ Гербартъ построилъ систему имманентной психологіи ассоціаціи. Предпосылка механической необходимости процесса представленія и взглядъ, что изъ этой необходимости должны вытекать и сочетанія волевыхъ актовъ, оказались хорошей научной основой педагогики, которую Гербартъ сверхъ того поставилъ въ зависимость отъ этики. Этика, по его мнѣнію, должна устанавливать цѣль воспитанія (нравственное образованіе характера), а психологія — дать средства для осуществленія этой цѣли. Подобнымъ-же образомъ пролагаетъ себѣ путь къ систематической педагогикѣ Бенеке, стоявшій на точкѣ зрѣнія ассоціационистской психологіи безъ примѣси гербартовской метафизики.

²⁾ Развивая эту мысль, Гербартъ предпосылаетъ, что представленія, стѣсня другъ друга, теряютъ въ своей интенсивности столько, сколько присуще слабѣйшему изъ нихъ, и что эта сумма противодѣйствія распредѣляется между отдѣльными представленіями въ обратномъ отношеніи къ ихъ первоначальной силѣ, такъ что если въ простѣйшемъ случаѣ $a > b$, то вслѣдствіе противодѣйствія a превратится въ $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ и b въ $\frac{b^2}{a+b}$. Ср. объ этомъ совершенно произвольномъ аксіоматическомъ положеніи и ошибочности всего „психологическаго счисленія“ А. Ланге, Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Duisburg 1865.

реальностей создаетъ для наблюдающаго сознанія „объективную видимость“ матеріи. При помощи несказанно трудной конструкціи Гербартъ выводитъ изъ метафизическихъ предпосылокъ разнообразіе физическихъ и химическихъ явленій. Забытая вынѣ попытка Гербарта осталась столь же безрезультатна для естествознанія, какъ и для философій.

9. Другой геттингенскій профессоръ, Бутервекъ, попытался подойти къ вещи въ себѣ съ другимъ оружіемъ. Въ своей „Аподиктикѣ“ онъ показалъ, что если принять ученіе „Критики чистаго разума“ вполнѣ, то „объектомъ, къ которому необходимо относится субъектъ“, останется лишь совершенно непредставляемый *x*. Нельзя говорить о вещахъ въ себѣ, ибо тутъ предполагаются категоріи ингерентности, единства, множественности, реальности, имѣющихъ значеніе лишь по отношенію къ явленіямъ. Трансцендентальная философія должна стать „отрицательнымъ спинозизмомъ“. Она можетъ лишь учить, что „сознанію вообще“ соотвѣтствуетъ „нѣчто вообще“, о чемъ въ абсолютномъ смыслѣ не можетъ быть высказано ничего (относительно Спинозы см. выше стр. 382 сл.). Выраженіемъ этой абсолютной реальности въ относительномъ знаніи служить сознаніе воли. Это обнаруживается именно въ живой силѣ личности. Мы знаемъ о субъектѣ потому, что онъ имѣетъ желанія, а объ объектѣ по той причинѣ, что онъ оказываетъ сопротивленіе этой волѣ. Противоположность силы и противодѣйствія служатъ основой знанія реальности насъ самихъ и другихъ вещей, представленій „я“ и „не я“. Это ученіе Бутервекъ называетъ абсолютнымъ виртуализмомъ. Мы познаемъ нашу собственную реальность благодаря тому, что у насъ есть воля, а о реальности другихъ вещей судимъ на томъ основаніи, что наша воля встрѣчаетъ въ нихъ противоположную силу. Чувство противодѣйствія опровергаетъ чистый субъективизмъ или солипсизмъ, но это относительное знаніе объ особыхъ силахъ дѣйствительности, въ соединеніи съ сознаніемъ нашей собственной воли, образуетъ лишь эмпирическую науку.

Эту мысль своего геттингенскаго учителя Шопенгауэръ сдѣлалъ, подѣ влияніемъ Фихте, основой метафизики. Онъ смѣло превращаетъ виртуализмъ въ познаніе сущности всѣхъ вещей. Въ качествѣ истинной реальности мы познаемъ свою волю, и сопротивленіе, черезъ посредство котораго мы убѣждаемся въ реальности другихъ вещей, тоже должно быть волей. Такимъ образомъ, „метафизическая потребность“ ведетъ къ законченному объясненію всего опыта. Міръ, какъ представленіе, можетъ быть лишь явленіемъ: объектъ возможенъ только въ субъектѣ и опредѣляется формами послѣдняго.

Поэтому міръ является въ человѣческомъ представленіи (въ качествѣ „мозгового феномена, какъ неопредѣленно и противорѣчиво выражается Шопенгауэръ) раскрывающимся во времени и въ пространствѣ разнообразіемъ, которое можетъ быть объединено лишь на основаніи закона причинности, — единственной кантовской категоріи, за которой Шопенгауэръ признаетъ такую же первоначальность, какъ и за чистыми интуиціями. Связанное этими формами, логическое познаніе можетъ имѣть своимъ объектомъ лишь необходимость, которой подчиняются отдѣльныя явленія, ибо причинность есть отношеніе явленій другъ къ другу. Наука не знаетъ ничего абсолютнаго, безусловнаго. Руководящая нить причинности, ведущая отъ одного слѣдствія къ другому, безконечна и не можетъ быть произвольно оборвана. Надъ этой безконечной цѣпью явленій логическая работа науки подняться не въ состояніи. Только интуитивное созерцаніе всего міра представленій, геніальное прозрѣніе за предѣлы опыта, непосредственное уразумѣніе можетъ проникнуть въ истинную сущность, которая является въ нашихъ представленіяхъ опредѣленнымъ въ пространствѣ, времени и причинности міромъ. Въ этой интуиціи непосредственно данной человѣку представляется воля. Это слово разрѣшаетъ, слѣдовательно, загадку внѣшняго міра. Ибо мы должны понимать значеніе всего даннаго въ нашихъ представленіяхъ лишь посредственно, во времени и въ пространствѣ, по аналогіи непосредственно даннаго. Вещь въ себѣ есть воля.

Конечно, слово это получаетъ у Шопенгауэра болѣе широкое значеніе. У людей и животныхъ воля является опредѣляемой представленіями мотиваціей, въ инстинктивной и растительной жизни она представляется воспримчивостью къ раздраженіямъ, въ остальныхъ формахъ міра явленій — механической смѣной состояній.

Общее значеніе, присущее этимъ различнымъ внутреннимъ и внѣшнимъ формамъ причинности, должно быть названо волей а posteriori, соотвѣтственно той единственной формѣ, въ которой она извѣстна намъ непосредственно. Вслѣдствіе этого Шопенгауэръ особенно подчеркиваетъ то, что волю, какъ вещь въ себѣ, слѣдуетъ отличать отъ тѣхъ специальныхъ формъ, въ которыхъ она представляется человѣческому самонаблюденію, т.-е. отъ мотиваціи представленіями и понятіями — требованіе, выполнить которое и для самого Шопенгауэра оказалось не легко.

Однако, отношеніе между вещью въ себѣ и явленіемъ не можетъ быть мыслимо по правиламъ разсудка, т.-е. причинно. Вещь въ себѣ не есть причина явленій. Даже у человѣка воля не есть причина тѣла или тѣлесной дѣятельности. Таже дѣйствитель-

ность, которую мы познаемъ косвенно во времени и пространствѣ при посредствѣ представленій, какъ наше тѣло, и которая составляетъ въ познаніи нѣчто причинно-необходимое и зависимое отъ другихъ явленій, дана непосредственно въ волѣ. Такъ какъ вещь въ себѣ не подчиняется закону достаточнаго основанія, то получается парадоксъ, что человекъ чувствуетъ себя непосредственно свободнымъ въ своей волѣ и сознаетъ, что онъ подчиняется причинной необходимости въ представленіяхъ. Такимъ образомъ, Шопенгауэръ воспринимаетъ ученіе Канта объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ. Міръ явленій представляется ему объективациею, т.-е. нагляднымъ и логическимъ представленіемъ воли или непосредственно дѣйствительнаго, и не можетъ быть разсматриваемъ въ качествѣ продукта ея. Отношеніе сущности и явленія не есть отношеніе причины и слѣдствія.

Далѣе, какъ вещь въ себѣ, воля можетъ быть лишь единой, общей міровой волей. Всякая множественность и всякое разнообразіе принадлежитъ интуиціи въ пространствѣ и времени, составляющихъ *principium individuationis* (принципъ обособленія). Поэтому вещи отличны и обособлены другъ отъ друга лишь въ качествѣ явленій въ представленіи и познаніи. По своей истинной сущности всѣ онѣ суть одно и тоже. Воля есть *êu kai pâv*. Въ этомъ заключается, по мнѣнію Шопенгауэра, психологическій корень морали. Отдѣлять собственное благо и горе отъ блага и горя другихъ индивидуумовъ и противопологать ихъ другъ другу человека побуждаетъ лишь обманчивая видимость: въ глубокомъ нравственномъ чувствѣ, которое переживаетъ чужое страданіе точно такъ же, какъ и свое собственное, въ состраданіи проявляется трансцендентальное единство воли всей дѣйствительности.

Воля не можетъ быть направлена, наконецъ, ни на какое особое эмпирическое содержаніе, какъ на объектъ; ибо всякое такое содержаніе принадлежитъ къ „ея объективности“. Міровая воля имѣетъ своимъ объектомъ лишь саму себя, она хочетъ лишь хотѣть. Она хочетъ лишь быть дѣйствительной, ибо всякая дѣйствительность есть лишь желаніе самого себя. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауэръ называетъ ее волей къ жизни. Она есть вѣчно, внѣ времени порождающая саму себя вещь въ себѣ, и, какъ таковая, она представляется намъ въ безустанной смѣнѣ явленій.

§ 42. Система разума.

Направленіе главнаго теченія идеалистическаго развитія было намѣчено принципомъ, который далъ Фихте мужество выбросить

за борть понятіе вещи въ себѣ. Отношеніе бытія и сознанія можетъ быть объяснено только при помощи сознанія и именно такимъ образомъ, что сознаніе „наблюдаетъ свою собственную дѣятельность“ и вмѣстѣ съ тѣмъ создаетъ реальный и идеальный рядъ опыта, объекты и знаніе о нихъ. Задача науки заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы понять міръ, какъ необходимую совокупность разумной дѣятельности, и разрѣшить эту задачу возможно лишь при условіи, если рефлексія философствующаго разума примется за изслѣдованіе своей собственной дѣятельности и того, что требуется для нея. Слѣдовательно, необходимость, господствующая въ этой системѣ разума, имѣетъ не причинный, а телеологическій характеръ. Догматическая система смотритъ на разумъ, какъ на продуктъ вещей, идеалистическая понимаетъ разумную природу, какъ совокупность дѣйствій, нѣкоторыя изъ которыхъ служатъ къ созданію объектовъ. Движеніе философскаго мышленія не можетъ быть таково, чтобы изъ существованія одного заключать о существованіи другого, а должно сообразоваться съ тѣмъ принципомъ, что для того, чтобы что-либо произошло или измѣнилось, должно измѣниться другое. Всякій актъ разума имѣетъ извѣстную задачу; для того, чтобы разрѣшить ее, разумъ нуждается въ другихъ дѣйствіяхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ другихъ задачахъ: общая совокупность цѣлей всей дѣятельности для разрѣшенія задачъ есть система разума, „исторія сознанія“. Основаніе всякаго бытія заключается въ долженствованіи, т.-е. въ цѣлесообразной дѣятельности самосознанія.

1. Схемой для приложенія этой мысли служитъ діалектический методъ. Если міръ долженъ быть понятъ, какъ разумъ, то его система должна исходить изъ первоначальной задачи, а всѣ отдѣльные поступки разума должны быть призваны средствомъ. Дѣятельность, направленная къ разрѣшенію этой основной задачи, есть самосознаніе. Свободное отъ всякихъ предпосылокъ начало, какъ его требуетъ философія, не можетъ быть найдено при помощи утвержденія или какого-либо допущенія, а только при помощи требованія, которое каждый долженъ быть въ состояніи выполнить, требованія: „мысли самого себя“. Вся задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы выяснитъ, что происходитъ при этомъ и что требуется для этого. Этотъ принципъ можетъ быть проведенъ, однако, лишь постольку, поскольку между тѣмъ, что должно произойти, и тѣмъ, что произошло, существуетъ противорѣчіе, изъ котораго возникаетъ новая задача и т. д. Діалектический методъ есть система, въ которой каждая задача порождаетъ новую. То, что хочетъ сдѣлать разумъ, наталкивается на противодѣйствіе въ немъ самомъ, и для того, чтобы устранить это противодѣйствіе, разумъ выполняетъ

новую функцію. Эти три момента получают обозначені тезиса, антитезиса и синтезиса.

Если Кантъ для объясненія и критики метафизики утверждалъ, что неразрѣшимыя задачи разума необходимы, то идеалистическая метафизика дѣлаетъ эту мысль положительнымъ принципомъ. Вслѣдствіе этого міръ становится безконечностью самопроизрожденія, и такимъ образомъ противорѣчіе между задачей и дѣятельностью объявляется реальной сущностью разума. Это противорѣчіе необходимо и неустранимо. Оно принадлежитъ къ сущности разума, и такъ какъ одинъ только разумъ реаленъ, то и противорѣчіе объявляется тоже реальнымъ. Такимъ образомъ, діалектическій методъ, это метафизическое преобразование трансцендентальной логики Канта, вступалъ все въ большее и большее противорѣчіе съ формальной логикой. Правильнъ разсудка, въ которыхъ законъ противорѣчія является общимъ принципомъ, вполне достаточно для обычной переработки воспріятій въ понятія, сужденія и умозаключенія, но для интеллектуальной интуиціи философствующаго разума ихъ мало. Съ точки зрѣнія задачъ „умозрительной конструкціи“ они сохраняютъ лишь относительное значеніе.

Этотъ выводъ мы встрѣчаемъ уже въ первой обработкѣ наукословія Фихте. Его ученики и единомышленники въ родѣ Ф. Шлегеля высказывались все смѣлѣе и смѣлѣе, и, наконецъ, спекулятивный разумъ открыто высказалъ свое презрѣніе къ руководящейся закономъ противорѣчія „философіи разсудка“. Шеллингъ ссылаясь на *coincidentia oppositorum* Николая Кузанскаго и Джордано Бруно, а Гегель считаетъ преобладаніе ограниченнаго разсудка прирожденнымъ грѣхомъ всей предшествующей философіи. Метафизика, которая по ученію Канта недоступна для разсудка, находитъ себѣ особый органъ въ интеллектуальной интуиціи и особую форму въ діалектическомъ методѣ. Производительный синтезъ разнообразія долженъ сохранить свое единство надъ противоположностями, на которыя онъ разлагается. Сущность духа состоитъ въ самораздвоеніи и возвращеніи отъ этой раздробленности къ своему первоначальному единству.

Эта тройственность покоится на (фихтеанскомъ) самонаблюденіи духа. Разумъ не только есть вещь „въ себѣ“, простая идеальная реальность, а также вещь „для себя“: онъ представляется самому себѣ чѣмъ-то другимъ и чуждымъ, становится отличнымъ отъ субъекта объектомъ, и это инобытіе (*Anderssein*) есть принципъ отрицанія. Уничтоженіе же различія, отрицаніе отрицанія, есть синтезисъ этихъ двухъ моментовъ, которые „уничтожаются“ въ немъ въ троякомъ отношеніи: ихъ односторонность исчезаетъ, ихъ относительное значеніе сохраняется, и ихъ первоначальный

смыслъ превращается въ высшую истину. По этой схемѣ, различающей „въ себѣ“, „для себя“, „въ себѣ и для себя“, Гегель построилъ съ большою виртуозностью діалектическій методъ. Каждое понятие превращается у него въ свою противоположность, и изъ противорѣчія двухъ понятій возникаетъ высшее, которое затѣмъ испытываетъ ту же судьбу, т.-е. находитъ антитезисъ, требующій еще болѣе высокаго синтеза и т. д. Самъ Гегель обнаружилъ въ приложеніи этого метода, особенно въ „Феноменологіи“ и въ „Логикѣ“ изумительную массу познаній, совершенно исключительную утонченность въ логическихъ изслѣдованіяхъ и непреодолимую силу комбинирующаго мышленія, хотя глубокомысліе нерѣдко переходило у него въ темноту и схематическое словообразованіе. Его же ученики создали философскій жаргонъ, заключавшій всякое мышленіе въ эту тройственную формулу, и этотъ жаргонъ сильно дискредитировалъ тогдашнюю философію.

2. Въ полномъ согласіи съ этимъ методомъ находится по своему содержанію и система разума Фихте въ первый періодъ его дѣятельности (приблизительно до 1800 г.). Первоначальное, ничѣмъ кромѣ самого себя не обуславливающееся, „дѣяніе“ самосознанія состоитъ въ томъ, что для того, чтобы установить „я“, его нужно отдѣлить отъ „не-я“. Но такъ какъ „не-я“ дано только въ „я“, т.-е., выражаясь исторически, объектъ данъ только въ сознаніи, то въ предѣлахъ „я“ „я“ и „не я“ (субъектъ и объектъ) должны взаимно обуславливаться. Отсюда возникаетъ теоретическій и практическій рядъ самосознанія, смотря по тому, является-ли основнымъ элементомъ я или не-я.

Что касается теоретическаго разума, то Фихте приводитъ отдѣльныя ступени его функцій въ связь съ рефлексіей сознанія о своей собственной предопредѣленной дѣятельности. Благодаря своей дѣятельности, не стѣняемой никакими внѣшними границами, оно освобождается отъ всѣхъ ограниченій, которыя „я“ налагаетъ на себя въ не-я, и дѣлаетъ эти ограниченія своимъ объектомъ. Формами этого самопредѣленія Фихте считаетъ чистыя интуиціи, время и пространство, категоріи разсудка и принципы разума. Но эти формы онъ не противопоставляетъ другъ другу, какъ Кантъ. Фихте придерживается принципа, что на каждой высшей ступени разумъ схватываетъ въ болѣе чистомъ видѣ то, что онъ выполнилъ на предшествующей ступени. Познаніе есть процессъ самопознанія разума, опирающійся на чувственную интуицію¹⁾. Но вся дѣятельность теоретическаго разума предполагаетъ

¹⁾ Безъ видимаго вліянія со стороны Лейбница его возрѣніе на соотношеніе силъ познанія снова получаетъ значеніе и противопоставляется кантовской классифика-

первоначальное „самоограниченіе“ нашего я: если оно сдѣлано, то весь рядъ становится понятенъ по принципу самосозерцанія. Ибо всякая дѣятельность имѣетъ своимъ объектомъ и своимъ основаніемъ предшествующую, тогда какъ первоначальное самоограниченіе не имѣетъ своимъ основаніемъ никакой другой дѣятельности и теоретически, слѣдовательно, вообще не можетъ имѣть никакого основанія. Это безпричинно свободная дѣятельность, и, какъ таковая, она есть основаніе всякой другой дѣятельности. Такимъ безпричинно свободнымъ актомъ Фихте считаетъ ощущеніе. Поэтому лишь по своему содержанію, воспринимаемому интуиціей, оно входитъ въ сознаніе; какъ актъ, оно, подобно всему, что не имѣетъ никакого основанія, бессознательно²⁾. Въ этомъ состоитъ его существованіе, благодаря которому оно представляется чѣмъ-то чуждымъ и проникающимъ въ сознаніе „извнѣ“. вмѣсто вещи въ себѣ, мы видимъ, такимъ образомъ, бессознательное ограниченіе своего я; Фихте называетъ эту дѣятельность производительной силой воображенія: это — міросозидающая дѣятельность разума.

Для ощущенія не существуетъ, слѣдовательно, никакого основанія, которое обусловливало бы его. Оно существуетъ съ абсолютной свободой и опредѣляетъ, съ своей стороны, всякое познаніе въ его содержаніи. Поэтому оно можетъ быть понято только въ связи съ своей цѣлью—въ практическомъ наукословіи, которое имѣетъ задачей изслѣдовать, зачѣмъ „я“ ограничиваетъ себя самого. Это можно понять только въ томъ случаѣ, если разсматривать „я“ не какъ спокойное бытіе, а какъ безконечную дѣятельность, или инстинктъ. Такъ какъ всякая дѣятельность направлена на тотъ объектъ, къ которому она прилагается, то „я“, не находящее, въ противоположность эмпирической волѣ, даннаго объекта, чтобы оставаться инстинктомъ и дѣятельностью, должно, съ своей стороны, установить объекты. Это оно дѣлаетъ при посред-

ція ихъ. Нужно только обратить вниманіе на то, что эта „исторія развитія разума“ у Лейбница обусловливается причинностью, у Фихте же телеологически. То, чего требовали Гаманъ и Гердеръ (ср. выше стр. 542) для сохранения единства интеллекта въ лейбницевскомъ смыслѣ, было сдѣлано въ совершенно иномъ смыслѣ Фихте и Шеллингомъ.

²⁾ Парадоксальность „бессознательно — сознательной дѣятельности сознанія“ заключается въ выраженіи, а не въ существѣ дѣла. Нѣмецкіе философы не были счастливы въ своей терминологіи, и всего менѣе удачны были ихъ попытки придать нѣмецкимъ словамъ новое значеніе. Фихте не только употребляетъ термины „сознаніе“ „самосознаніе“ *promisue*, но онъ понимаетъ подъ сознаніемъ, съ одной стороны, дѣйствительное представленіе индивидуума или эмпирическаго „я“ (въ этомъ смыслѣ оно „бессознательно“), съ другой стороны—функции „сознанія вообще“, трансцендентальной апперцепціи или „общаго я“ (въ этомъ смыслѣ „исторія сознанія“). Этими соотношеніями словъ обусловливается замѣтная доля трудности его изложенія и недоразумѣній, вызванныхъ имъ.

ствѣ ощущенія, неимѣющаго никакого основанія, но ставящаго себѣ цѣлью создать для своего инстинкта границу, за которую оно выходитъ, чтобы сдѣлаться объектомъ. Эмпирическая дѣйствительность со всѣми ея вещами и „реальностью“, которую она имѣетъ для теоретическаго сознанія, есть лишь матеріаль для дѣятельности практическаго разума.

Глубочайшую сущность „я“ составляетъ, слѣдовательно, лишь направленная на саму себя и обусловленная лишь самой собою дѣятельность, автономія нравственнаго разума. Система разума завершается категорическимъ императивомъ. „Я“ есть нравственная воля, и міръ есть вылившійся въ чувственную форму матеріаль обязанности. Онъ существуетъ для того, чтобы мы могли проявлять въ немъ свою дѣятельность. Не бытіе составляетъ причину дѣятельности, а ради дѣятельности создано бытіе. Все, что существуетъ, можетъ быть понято только съ точки зрѣнія того, чѣмъ оно должно быть.

Парадоксальное ¹⁾ для обычнаго сознанія утвержденіе наукословія клонится къ тому, чтобы отнять у категоріи субстанціальности основное значеніе, которое присуще ей въ наивномъ чувственномъ міросозерцаніи. Существующее представляется послѣднему носителемъ и причиной дѣятельности; для Фихте же „дѣятельность“ является первоначальнымъ, а бытіе—лишь служащимъ для достиженія цѣли средствомъ. Эта противоположность ярко выразилась въ столь важномъ для Фихте лично „спорѣ объ атеизмъ“. Наукословіе не могло признать Бога „субстанціей“, оно искало метафизическое понятіе Бога въ „общемъ я“ и въ абсолютно свободной, міросозидающей дѣятельности. Въ яркой противоположности къ *Natura naturans* догматизма, оно назвало Богомъ нравственное міроустройство, *Ordo ordinans*.

Поэтому важнѣйшей философской дисциплиной Фихте считаетъ ученіе о нравственности. Разработанная еще до появленія кантовской „Метафизики нравовъ“, система Фихте дѣлаетъ категорическій императивъ въ формулѣ: „дѣйствуй согласно съ твоей совѣстью“ исходнымъ пунктомъ строго разработаннаго ученія объ обязанностяхъ, развивающаго изъ противоположности естественнаго и нравственнаго влеченія, обнаруживающейся въ эмпирическомъ я, общія и частныя задачи человѣка. Кантовскій ригоризмъ смягчается у Фихте тѣмъ, что чувственность человѣка, какъ продуктъ разума, тоже имѣетъ право на существованіе. Дуализмъ остается, но Фихте близится къ его устраненію; идея-же, что цѣлесообразное единство

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ Фр. Якоби протестовалъ противъ этого визанія—не чулокъ, а визанія (W. III, 24 сл.). Ср. напротивъ того С. Fortlage. Beiträge zur Philosophie.

разумнаго цѣлаго указываетъ каждому изъ его членовъ предназначенное природой употребленіе, дѣлаетъ этическую теорію болѣе обстоятельной и выше оцѣнивающей все данное изученіемъ „матеріала исполненія обязанностей“. Это обнаруживается у Фихте въ его ученіи о профессиональныхъ обязанностяхъ, въ его воззрѣніи на бракъ и семейную жизнь, въ тонкомъ анализѣ разнообразія человѣческихъ жизненныхъ отношеній.

Тоже самое слѣдуетъ сказать о воззрѣніяхъ Фихте по вопросамъ общественной жизни. Съ юношеской энергіей онъ овладѣваетъ основными идеями Канта и придаетъ имъ гораздо болѣе яркую разработку, чѣмъ могъ дать самъ Кантъ, принявшійся за систематическое изложеніе своего ученія лишь въ глубокой старости. Взаимное ограниченіе свободы во вѣншемъ сообществѣ Фихте тоже признаетъ принципомъ естественнаго права. „Первоначальными правами“ онъ считаетъ притязанія индивидуума на свободу своего тѣла, какъ органа исполненія обязанностей, на свободу собственности, какъ вѣншей сферы дѣятельности, и, наконецъ, на свободу своего самосохраненія, какъ личности. Но значеніе эти первоначальныя права получаютъ лишь въ качествѣ принудительныхъ правъ при посредствѣ государственныхъ законовъ. Идею государственнаго договора Фихте разлагаетъ на гражданскій договоръ о собственности и охранѣ. Любопытно при этомъ то, что въ политикѣ онъ выводитъ изъ этой идеи принципъ, что государство должно заботиться о томъ, чтобы каждый могъ жить своимъ трудомъ, такъ наз. право на трудъ. Трудъ есть обязанность нравственной личности и условіе существованія личности физической: онъ долженъ быть безусловно гарантированъ государствомъ. Поэтому урегулированіе условій труда не должно быть предоставлено естественному дѣйствию предложенія и спроса (по Адаму Смиту), и продуктъ труда не долженъ зависѣть отъ общественной борьбы интересовъ. Все это должно быть подчинено разумному закону государства. Исходя изъ этой мысли, Фихте нарисовалъ, тщательно взвѣсивъ существующія условія, свой идеаль соціалистическаго или „закрытаго торговаго государства“, которое должно взять въ свои руки все производство и всю вѣншую торговлю, для того чтобы доставить гражданамъ трудъ и обезпечить полный продуктъ труда. Насильственный идеализмъ философа не остановился даже передъ беспощадной принудительной системой, лишь бы каждому была предоставлена извѣстная сфера для свободнаго исполненія обязанностей.

3. Задача понять вселенную, какъ систему разума, была разрѣшена наукословіемъ по существу слѣдующимъ образомъ: чувственный вѣншній міръ Фихте призналъ проявляющимся въ эмпириче-

скомъ „я“ продуктомъ „сознанія вообще:“ на этомъ основаніи ученіе Фихте было названо впоследствии, наравнѣ съ кантовскимъ „субъективнымъ идеализмомъ“. Однако, мнѣніе Фихте заключалось исключительно въ томъ, что онъ приписывалъ „природѣ“, которую онъ признавалъ органическимъ цѣлымъ, по отношенію къ представленіямъ индивидуумовъ полное значеніе объективнаго продукта разума. Для того чтобы показать это, у него не было такихъ глубокихъ знаній, какія онъ имѣлъ относительно жизненныхъ условій человѣческаго разума. Поэтому и самъ Фихте былъ доволенъ тѣмъ, что Шеллингъ взялся за разрѣшеніе этой второй части задачи и серьезно отнесся къ идеѣ построить міръ въ качествѣ объективной системы разума. Согласно съ наукословіемъ и кантовской натуръ-философіей, это было возможно только тогда, если-бы удалось понять природу, какъ совокупность воздѣйствій, имѣющихъ своимъ конечнымъ назначеніемъ реализацію закона разума. Исходнымъ пунктомъ этой конструкціи послужила динамическая теорія Канта, выводящая бытіе матеріи изъ отношенія силы притяженія и силы отталкиванія (ср. § 38, 7), а заключительнымъ звеномъ—то явленіе природы, въ которомъ осуществляется практической разумъ: человѣческій организмъ. Между матеріей и организмомъ заключенъ цѣлый рядъ формъ и функцій природы, какъ единая жизнь, разумный смыслъ которой слѣдуетъ искать въ органическомъ обособленіи конечнаго результата отъ матеріальныхъ зачатковъ. Природа есть созидающее я—это основное положеніе шеллинговской натуръ-философіи. Эта опирающаяся на философскія предпосылки задача одновременно была поставлена и тогдашнимъ состояніемъ естествознанія, которое снова пришло къ тому пункту, когда для разсѣянныхъ специальныхъ работъ потребовалось живое и цѣльное пониманіе природы. Стремленіе къ такому пониманію становилось тѣмъ сильнѣе, что накопленіе эмпирическихъ знаній мало удовлетворяло приподнятыя ожиданія, которыя возлагали съ XVII вѣка на принципъ механическаго объясненія природы. Дедукція органическаго изъ неорганическаго осталась, какъ удостовѣрилъ Кантъ, по меньшей мѣрѣ проблематичной, генетическая связь организмовъ съ этой основой—спорной. Охваченная глубокимъ движеніемъ, теорія медицины не имѣла еще никакой возможности войти въ механическое міросозерцаніе. Къ этому присоединились открытія электрическихъ и магнетическихъ явленій, загадочная сущность которыхъ первоначально не допускала и мысли объ объясненіи съ точки зрѣнія галилеевской механики. Спиноза произвелъ могущественное впечатлѣніе на умы только тѣмъ, что онъ смотрѣлъ на всю природу, не исключая и человѣка, какъ на единое цѣлое, въ которомъ раскрывается во всемъ своемъ

величїи божественное существо. Для развитїя нѣмецкаго мышленїя рѣшающее значенїе имѣло то обстоятельство, что это міросозерцанїе усвоилъ Гѣте. Конечно, поэтъ толковалъ этотъ взглядъ, какъ показываютъ его чудные афоризмы „Природа“, по своему. Цѣль „математическихъ слѣдствїй“ и ихъ механическую необходимость онъ замѣнилъ признанїемъ жизненнаго единства природы, въ чемъ сказалось, не получивъ логической формулировки, міровоззрѣвіе ренессанса. Этотъ поэтический спинозизмъ сдѣлался важнымъ звеномъ въ развитїи идеалистическихъ системъ.

Всѣ эти мотивы сказываются въ натуръ-философіи Шеллинга. Они ведутъ къ тому, что центральнымъ понятїемъ ея становится жизнь, что Шеллингъ дѣлаетъ попытку взглянуть на природу съ точки зрѣнїя организма и понять совокупность ея силъ изъ общаго назначенїя органической жизни. Природу не слѣдуетъ ни описывать, ни измѣнять, нужно понять смыслъ и значенїе, присущее ея отдѣльнымъ явленїямъ въ цѣлесообразной системѣ цѣлаго. „Категорїи природы“ суть формы, въ которыхъ разумъ дѣлаетъ самого себя объектомъ; онѣ образуютъ систему развитїя, въ которой каждое отдѣльное явленїе имѣетъ свое логически опредѣленное мѣсто. Въ разработкѣ этой идеи Шеллингъ, разумѣется, обнаруживаетъ зависимость отъ состоянїя естествознанїя въ его время. Объ единствѣ силъ, объ ихъ превращенїи другъ въ друга, имѣвшемъ въ данномъ случаѣ наибольшее значенїе, тогда существовали лишь весьма смутныя представленїя, и философъ не затруднился пополнить пробѣлы знанїя гипотезами, которыя онъ заимствовалъ изъ апріорной конструкціи телеологической системы. Во многихъ случаяхъ эти взгляды оказались цѣнными указанїями (ср. выше стр. 532), въ другихъ — заблужденїями, которыя не могли привести къ плодотворнымъ результатамъ.

Въ историческомъ отношенїи натуръ-философія имѣетъ значенїе, какъ протестъ противъ демокритовско-галилеевскаго объясненїя природы. Количественное опредѣленїе здѣсь снова признается лишь внѣшней формой и явленїемъ, причинно-механическая зависимость — разсудочной формой представленїя. Смыслъ явленїй природы заключается въ значенїи, которое они имѣютъ въ системѣ развитїя цѣлаго. Если, поэтому, Шеллингъ направилъ свой взоръ на родственность формъ органическаго міра, если онъ воспользовался зачатками сравнительной морфологіи для того, чтобы обнаружить единство плана, который раскрываетъ природа въ вереницѣ живыхъ существъ, то это единство, какъ для него, такъ и для его учениковъ въ родѣ Окена представлялось не временно-причиннымъ генезисомъ, а выраженїемъ постепеннаго приближенїя къ цѣли. Въ различныхъ разрядахъ животныхъ существъ, по мнѣнїю

Овена, проявляется то, къ чему стремилась природа, создавая организмы и чего она достигаетъ вполне только въ человѣкѣ. Это телеологическое толкованіе не исключаетъ существованія причинной зависимости во времени, но, по крайней мѣрѣ у Шеллинга и Овена, и не включаетъ его. Они не спрашиваютъ, возникъ ли одинъ видъ изъ другого, а хотятъ только показать, что одинъ видъ является преддверіемъ къ другому¹⁾.

Такимъ образомъ становится понятно, почему механическое объясненіе природы, въ XIX вѣкѣ снова достигшее господства, увидѣло въ натуръ-философіи лишь принадлежащее прошлому оупьяненіе и самообольщеніе телеологическими предположеніями, которое задержало спокойную работу изслѣдованія. Однако, лѣтопись борьбы, заполняющей со временъ Демокрита и Платона исторію пониманія природы, еще не закончена и понынѣ. Сведеніе качественнаго къ количественному, побѣдоносно шествующее подъ знаменемъ математики, находитъ себѣ помѣху въ потребности, которая за движеніями въ пространствѣ ищетъ осмысленно разумной дѣйствительности. Удовлетворить эту потребность и стремилось ученіе Шеллинга. Это привлекло на ея сторону великаго поэта, стремившагося доказать, что въ обольстительной игрѣ цвѣтовъ истинно дѣйствительное есть не колебаніе атомовъ, а нѣчто первоначально опредѣленное въ своемъ качествѣ. Таковъ философскій смыслъ гетевского „ученія о цвѣтахъ“.

У Шеллинга въ системѣ природы царитъ идея, что объективный разумъ восходитъ отъ матеріальныхъ явленій, черезъ посредство цѣлаго ряда формъ и превращеній энергіи, къ организму, въ которомъ онъ становится сознательнымъ. Чувствующее существо есть заключительное звено природы, съ котораго начинается система наукословія. Детальныя разсужденія въ различныхъ обработкахъ натуръ-философіи часто подвергались измѣненіямъ, но основы остались тѣ же. Въ своей „конструкціи природы“ Шеллингъ опирался главнымъ образомъ на заимствованное изъ наукословія представленіе о двойственности, противоположности силъ, уничтожающейся въ высшемъ единствѣ. Поэтому Шеллингъ обратилъ особое вниманіе на полярность, составлявшую для его современниковъ загадку электрическихъ и магнетическихъ явленій.

4. Когда Шеллингъ задумалъ присоединить къ натуръ-филосо-

¹⁾ „Истолковываніе“ явленій было, конечно, приѣмомъ опаснымъ въ научномъ отношеніи: оно открывало двери натуръ-философіи поэтической фантазіи и имѣющимъ претепзю на остроуміе выходкамъ. Эти гости водворяются въ натуръ-философіи уже у Шеллинга, но еще въ большей степени у его учениковъ въ родѣ Новалиса, Стеффенса, Шуберга. Магическая сказочная символика природы придаетъ сочиненіямъ Новалиса поэтичный, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ философскомъ отношеніи весьма подозрительный оттѣнокъ.

софіи собственную обработку наукословія подъ именемъ „трансцендентальнаго идеализма“, то въ коллективномъ мышленіи іенскихъ идеалистовъ совершилась значительная перемѣна, которой онъ первый далъ систематическое выраженіе. Толчекъ къ этому исходилъ отъ Шиллера, давшего самостоятельную обработку идеямъ „Критики способности сужденія“. Шагъ за шагомъ становилось все болѣе ясно, что система разума должна завершиться для идеализма эстетической функціей; этический идеализмъ, который проповѣдывало наукословіе, и физическій, возвѣщенный натуръ-философіей, смѣнился эстетическимъ идеализмомъ.

Плодотворное преобразование, которое произвелъ въ кантовскихъ идеяхъ Шиллеръ, касалось не только болѣе близкихъ поэту эстетическихъ вопросовъ, но точно также и вопросовъ этическихъ и историко-философскихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ затрагивало всю систему разума. Какъ это показываетъ, между прочимъ, поэма „Художники“, Шиллеръ еще до ознакомленія съ Кантомъ задумывался надъ проблемой, какое значеніе имѣетъ прекрасное и искусство во всей разумной жизни человѣка и ея историческомъ развитіи. Разрѣшивъ эту проблему при помощи кантовскихъ понятій, онъ далъ идеализму новое направленіе.

Шиллеръ придалъ кантовскому понятію прекраснаго новую форму. Синтезъ теоретическаго и практическаго разума въ эстетическомъ (ср. § 40,2) едва-ли могъ получить болѣе удачное обозначеніе, чѣмъ ему далъ Шиллеръ, опредѣливъ красоту, какъ свободу въ явленіи. Опредѣленіе это говоритъ, что эстетическая интуиція схватываетъ свой объектъ, не подчиняя его правиламъ познающаго разсудка: объектъ этотъ не формулируется въ понятія, и мы не спрашиваемъ объ условіяхъ, отъ которыхъ онъ зависитъ въ другихъ явленіяхъ. Объектъ эстетическаго наблюденія созерцается такъ, какъ еслибъ онъ былъ свободенъ. Шопенгауэръ выразилъ это позднѣе въ положеніи, что наслажденіе прекраснымъ есть созерцаніе объекта независимо отъ закона основанія. Еще большее значеніе Шиллеръ придалъ въ послѣдствіи тому, что эстетическое отношеніе столь же мало зависитъ отъ практическаго разума, какъ и отъ теоретическаго. Прекрасное (отличное отъ пріятнаго и благого) столь же мало составляетъ объектъ чувственнаго, какъ и нравственнаго инстинкта: у него нѣтъ ни назойливости эмпирическихъ влеченій, ни серьезности практическаго разума. Въ эстетической жизни раскрывается инстинктъ игры. Въ безкорыстномъ созерцаніи смолкаютъ порывы воли. Признавъ счастьемъ эстетическаго состоянія преодоленіе злосчастной воли къ жизни, дѣятельность чистаго, безвольнаго субъекта познанія, Шопенгауэръ опять-таки послѣдовалъ за Шиллеромъ¹⁾.

¹⁾ При этомъ Шопенгауэръ придаетъ, однако, такое же значеніе и научному познанію.

Изъ этого Шиллеръ заключилъ, что во всѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о воспитаніи подвластнаго своей чувственности чело-вѣка къ нравственной волѣ, эстетическая жизнь является сильнѣй-шимъ средствомъ для этого. Кантъ призналъ измѣненіе инстинктовъ этической задачей чело-вѣка (ср. выше § 39,6). Для перехода отъ чувственного къ нравственному направленію воли онъ предло-жилъ чело-вѣку, въ качествѣ поддержки, религію, Шиллеръ же пред-лагаетъ искусство. Вѣра и вкусъ по меньшей мѣрѣ побуждаютъ чело-вѣка къ легальному образу дѣйствій, когда онъ еще не созрѣлъ для нравственности. Въ общеніи съ прекраснымъ чувство стано-вится болѣе утонченнымъ, такъ что естественная грубость исчезаетъ и чело-вѣкъ пробуждается для своего высшаго назначенія. Искус-ство—благодарная почва для науки и нравственности. Такъ училъ Шиллеръ уже въ „Художникахъ“. Письма объ эстетическомъ воспи-таніи чело-вѣческаго рода проникаютъ глубже. Эстетическое состоя-ніе („государство“) уничтожаетъ въ силу своей безстрастности и чувственные стремленія, создавая этимъ поприще для нравственной воли: это необходимая переходная ступень отъ физическаго состоя-нія необходимости къ нравственному состоянію. Въ физическомъ состояніи чело-вѣкъ испытываетъ на себѣ могущество природы, въ эстетическомъ состояніи онъ освобождается отъ ея власти и гос-подствуетъ надъ нею въ нравственномъ.

Но уже въ „Художникахъ“ прекрасному предписывалась другая высшая задача, задача дать нравственной и интеллектуальной куль-турѣ высшее завершеніе. Внося эту мысль въ критическую систему понятій, онъ переходитъ отъ попытокъ дополнить кантовское уче-ніе къ переработкѣ его. Обѣ стороны чело-вѣческой природы не находятъ себѣ примиренія, если нравственный инстинктъ долженъ преодолѣвать чувственный; какъ въ физическомъ, такъ и въ „нрав-ственномъ“ состояніи одна изъ двухъ сторонъ чело-вѣческой при-роды принижена въ пользу другой. Совершенство же можно найти лишь въ томъ случаѣ, если ни одинъ изъ обоихъ инстинктовъ не преобладаетъ надъ другимъ. Чело-вѣкъ можетъ быть истинно чело-вѣкомъ, когда онъ играетъ, когда въ немъ молчитъ борьба, когда нравственная природа возвышается до столь благороднаго чув-ства, что онъ болѣе не имѣетъ надобности быть возвышеннымъ. Кантовскій ригоризмъ остается неприкосновеннымъ во всѣхъ слу-чаяхъ, когда нравственная обязанность идетъ въ разрѣзъ съ чув-ственнымъ влеченіемъ. Но существуетъ еще болѣе высокій идеалъ прекрасной души, которая не знаетъ этой борьбы, такъ какъ ея природа столь облагорожена, что она исполняетъ нравственный законъ по влеченію. И такое благородство чело-вѣкъ можетъ полу-чить только при помощи эстетическаго воспитанія. Оно одно можетъ

уничтожить чувственно-нравственный разладъ въ человѣческой природѣ, въ немъ одномъ осуществляется полная человѣчность.

5. Въ идеалѣ „прекрасной души“ „виртуозность“, которую проповѣдывалъ Шэфтсбюри, беретъ верхъ надъ кантовскимъ дуализмомъ. Совершенство человѣка есть эстетическое примиреніе обоихъ свойственныхъ ему инстинктовъ. Образование должно сдѣлать жизнь индивидуума шедевромъ искусства, облагораживая чувственность до ея полного объединенія съ этическимъ назначеніемъ. Въ этомъ направленіи Шиллеръ далъ идеальному жизнепониманію своего времени, въ противоположность ригоризму Канта, авторитетное выраженіе, и эстетическій гуманизмъ, установленный имъ, нашелъ цѣлый рядъ другихъ своеобразныхъ формулировокъ. Во всѣхъ нихъ Гете былъ могучей личностью, которая была живымъ воплощеніемъ идеальной человѣчности, какъ въ эстетическомъ совершенствѣ своей жизни, такъ и въ великихъ твореніяхъ своей поэтической дѣятельности.

Въ этомъ взглядѣ на генія къ Шиллеру примкнулъ прежде всего Вильгельмъ Гумбольдтъ ¹⁾: онъ старался понять съ этой точки зрѣнія сущность великихъ поэтическихъ произведеній. Въ гармоніи чувственной и нравственной природы онъ видѣлъ жизненный идеалъ человѣка, и этотъ принципъ онъ примѣнилъ въ своемъ, имѣющемъ капитальное научное значеніе, изслѣдованіи (объ языкѣ Кави), гдѣ онъ стремится объяснить сущность языка взаимодействіемъ обоихъ элементовъ.

Въ рѣзкую оппозицію къ кантовскому ригоризму сталъ уже настроенный въ духѣ Шэфтсбюри Якоби въ своемъ, приуроченномъ къ личности Гете, романѣ: „Переписка Алльвиля“. Нравственный геній тоже „самовластенъ“ (exemplarisch): онъ не подчиняется подъ установившіяся правила и максимы, онъ почерпаетъ свою силу изъ самого себя и даетъ себѣ законы нравственности. Эта „нравственная природа“ есть высшая ступень, доступная человѣчеству.

Эта этическая геніальность становится у романтиковъ полнымъ пренебреженіемъ ко всякаго рода внѣшнимъ стѣсненіямъ. Здѣсь она превращается въ „эстетическую аристократію образованія“, ставшую въ оппозицію къ демократической утилитарности просвѣтительной морали. Извѣстное шиллеровское выраженіе объ аристократіи нравственности было истолковано въ томъ смыслѣ, что филистеръ, въ своей, подчиняющейся общимъ принципамъ, дѣятельности, долженъ выполнять свой полезный трудъ, тогда какъ геніальный человѣкъ, свободный отъ всякихъ внѣшнихъ цѣлей и

¹⁾ Род. въ 1767, ум. въ 1835. Собраніе сочиненій изд. въ 7 т. 1841 сл.

правиль, развиваесть въ игрѣ своихъ внутреннихъ силъ и творчествѣ своей вѣчно живой фантазіи свою значительную индивидуальность, которая есть нѣчто цѣнное сама по себѣ. Поэтому въ гениальной морали за чувственностью (въ самомъ узкомъ значеніи этого слова) тоже признаются всѣ ея права. При посредствѣ нравственнаго облагороженія она должна быть возведена на степень тончайшихъ внутреннихъ движеній. Это высокая идея, но ея осуществленіе въ шлегелевской Люциндѣ превращается въ остроумную пошлость.

Этика Шлейермахера возвратила мораль романтиковъ къ чистотѣ шиллеровскаго образа мыслей. Она даетъ законченное выраженіе жизненнаго идеала этого великаго времени. Всѣ этическія стремленія направлены, по мнѣнію Шлейермахера, къ установленію единства разума и природы: къ этому единству стремится въ общемъ нравственный законъ, который можетъ быть лишь естественнымъ жизненнымъ закономъ разума; въ томъ же заключается задача каждаго индивидуума, который долженъ дать этому единству особое, одному лишь ему свойственное, выраженіе. Развивая эту мысль систематически, Шлейермахеръ различаетъ (соотвѣтственно органическому и интеллектуальному фактору интеллекта) организирующую и символизирующую дѣятельность, въ зависимости отъ того, служить ли единство природы и разума цѣлью или предпосылкой, и такимъ образомъ въ цѣломъ получаются четыре основныхъ нравственныхъ отношенія, которымъ соотвѣтствуютъ, въ качествѣ положительныхъ благъ, государство, общественность, школа и церковь. Опираясь на эти основы, и долженъ самодѣятельно развиться индивидуумъ къ гармонической самостоятельной жизни.

Къ эстетическому разуму сводилъ этическую теорію совершенно самостоятельно и Гербартъ: мораль представляется ему вѣтвью общей эстетики. Рядомъ съ теоретическимъ разумомъ, содержащимъ въ себѣ принципы для познанія бытія, онъ признаетъ первоначальной лишь оцѣнку существующаго съ точки зрѣнія эстетическихъ идей. Эта оцѣнка имѣетъ столь же мало общаго съ волей и потребностями эмпирическаго я, какъ и познаніе. „Сужденія вкуса“ съ непреодолимой очевидностью имѣютъ общее и необходимое значеніе и всегда относятся къ условіямъ существующаго. Имъ присуще первоначальное чувство удовольствія или неудовольствія. Примѣненіе этихъ принциповъ въ болѣе узкой области эстетическаго у Гербарта только намѣчено. Этика, напротивъ того, представляется ему ученіемъ о сужденіяхъ вкуса относительно движеній человѣческой воли. Она не должна давать объясненія—это дѣло психологіи, а должна лишь устанавливать нормы, съ которыми сообразуется всякая оцѣнка. Въ качествѣ

такихъ нормъ Гербартъ называетъ пять нравственныхъ идей: свободу, совершенство, доброжелательность, право и порядокъ (Billigkeit). Соотвѣтственно имъ онъ старается также классифицировать и системы нравственной жизни, примѣняя постоянно къ генетическому изслѣдованію принципы ассоціанистской психологіи и дѣлая такимъ образомъ попытку изобразить въ статикѣ и механикѣ государства механизмъ волевыхъ импульсовъ, при помощи котораго поддерживается общественная жизнь людей.

6. Изъ аскетической морали Шиллера вытекала философія исторіи, объединявшая въ новой формѣ точки зрѣнія Руссо и Канта. Поэтъ далъ имъ совершенно своеобразную разработку, установивъ въ своихъ статьяхъ „О наивной и сентиментальной поэзіи“ основныя эстетическія понятія при помощи указанія историческихъ контрастовъ и общей конструкціи ихъ движенія. Различныя эпохи и виды поэзіи характеризуются, по его мнѣнію, различнымъ отношеніемъ духа къ царству природы и царству свободы. „Аркадійскимъ“ состояніемъ Шиллеръ называетъ то, въ которомъ человѣкъ поступаетъ нравственно по инстинкту, безъ велѣнія, и противоположность его обоимъ инстинктовъ еще не раскрылась въ сознаніи, а „райской“ цѣлью Шиллеръ считаетъ то совершенство, при которомъ природа настолько облагораживается, что нравственный законъ снова становится ея волей. Между этими состояніями лежитъ борьба двухъ сторонъ человѣческой природы, какъ мы ее видимъ въ дѣйствительной исторіи.

Поэзія, истинная задача которой заключается въ томъ, чтобы изобразить человѣка, повсемѣстно зависить отъ этихъ основныхъ условий. Если она изображаетъ чувственную натуру человѣка въ гармоническомъ единствѣ съ его духовной сущностью, то она наивна; если же она, напротивъ того, выражаетъ противорѣчіе между ними, если она обнаруживаетъ какимъ-либо образомъ разладъ между дѣйствительностью и идеаломъ человѣка, то она сентиментальна, причемъ она можетъ быть или сатирической, или элегической, хотя бы это было и въ идиліи. Поэтъ, который самъ есть природа, изображаетъ природу наивно. А тотъ, кто не обладаетъ ею, имѣетъ къ ней сентиментальный интересъ и дѣлаетъ исчезнувшую изъ жизни природу поэтической идеей. Гармонія природы и разума у перваго имѣется на лицо, у втораго она исчезла; въ первомъ случаѣ она—дѣйствительность, во второмъ—идеаль. Это различіе поэтическаго чувства характеризуетъ, по мнѣнію Шиллера, отношеніе древней поэзіи къ новой. Грекъ чувствуетъ естественно, современный человѣкъ смотритъ на природу, какъ на потерянный рай, какъ больной на выздоровленіе. Поэтому античный и наивный поэтъ рисуетъ природу такъ, какъ она есть,

безъ примѣса чувства, новѣйшій же и сантиментальный—только въ отношеніи къ своей рефлексіи: первый исчезаетъ за своимъ объектомъ, какъ творецъ скрывается за своимъ созданіемъ, послѣдній же выказываетъ въ обработкѣ матеріала силу своей стремящейся къ идеалу личности, у перваго царить реализмъ, у послѣдняго—идеализмъ, и высшей ступеню искусства было бы изображеніе наивнымъ поэтомъ сантиментальнаго. Такъ нарисовалъ Шиллеръ образъ своего великаго друга, новаго грека.

Эти опредѣленія были жадно восприняты романтиками. Virtuозы рецензента, какими были оба Шлегеля, воспользовались этой философской схемой для критики и характеристики и ввели ее въ свою обстоятельную работу по исторіи литературы. Фридрихъ Шлегель придавалъ, однако, шиллеровскимъ идеямъ специфически романтическую окраску, причѣмъ онъ сумѣлъ воспользоваться съ ловкой поверхностью и аргументаціей Фихте. Установленные Шиллеромъ противоположные виды поэзіи онъ перекрестилъ въ поэзію классическую и романтическую и въ то же время преобразовалъ ихъ противоположность своимъ ученіемъ объ ироніи. Классическій поэтъ уходитъ въ свой сюжетъ, романтикъ же господствуетъ надъ нимъ, какъ самовластная личность, онъ уничтожаетъ матерію формой. Подходя къ матеріалу со своей свободной фантазіей, онъ раскрываетъ на этомъ матеріалѣ игру своей геніальности, которой онъ не ограничиваетъ ни въ одномъ изъ своихъ созданій. Вслѣдствіе этого поэта-романтика влечетъ къ безконечному, къ незаконченности; онъ самъ представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ каждый изъ его объектовъ, въ этомъ именно и проявляется иронія. Безконечную дѣятельность нравственной воли, о которой говорилъ Фихте, романтикъ замѣняетъ безконечной игрой бозпѣльно созидающей и снова разрушающей фантазіи.

Историко-философскіе моменты ученія Шиллера получили свое полное развитіе у Фихте, у котораго Шиллеръ многое заимствовалъ, и побудили его признать эстетическій разумъ объединеніемъ противоположностей наукословія. Подобные взгляды мы встрѣчаемъ уже въ іенскихъ лекціяхъ о сущности ученаго и въ ученіи о профессиональныхъ обязанностяхъ учителя и художника, которое онъ даетъ въ „Системѣ ученія о нравственности“. Господствующей темой они становятся въ эрлангенскихъ лекціяхъ Фихте. Принимаясь за характеристику основныхъ особенностей своей эпохи, онъ воспользовался крупными линіями всемірно-исторической конструкціи. Первымъ („аркадѣйскимъ“) состояніемъ человѣчества здѣсь является состояніе разумнаго инстинкта, носителемъ котораго признается нормальный народъ. Въ настоящемъ столѣтіи надъ индивидуумами и въ нихъ самихъ господствуетъ съ непосредствен-

ной, бесспорной достовѣрностью естественной необходимости всеобщее сознание, но назначеніе свободнаго индивидуальнаго „я“ заключается въ томъ, чтобы освободиться отъ этой власти обычая и традиціи и слѣдовать собственному инстинкту и сужденію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ начинается эпоха грѣховности. Она завершается интеллектуальнымъ и нравственнымъ распаденіемъ совмѣстной жизни, анархіей мнѣній и атомизмомъ частныхъ интересовъ. Эта „совершенная грѣховность“ ясными штрихами изображается, какъ теорія и практика просвѣщенія. Жизненное сообщество человѣчества превратилось въ эту эпоху въ „царство нужды“ (Nothstaat), которое ограничивается тѣмъ, чтобы сдѣлать возможнымъ внѣшнее сообщество и которое не должно выходить изъ этихъ рамокъ, такъ какъ оно не имѣетъ ничего общаго съ высшими интересами человѣка, моральностью, наукой, искусствомъ и религіей и должно предоставить индивидууму полную свободу по отношенію къ нимъ. Вслѣдствіе этого и индивидуумъ не имѣетъ къ этому „реальному“ государству никакого жизненнаго интереса: его родина—это міръ и въ каждый отдѣльный моментъ пожалуй, еще государство, стоящее на высотѣ культуры ¹⁾. Культура же эта состоитъ въ подчиненіи познанному закону разума. Изъ грѣшнаго произвола индивидуумовъ должна возникнуть автономія разума, самопознаніе и самозаконодательство сознательно царящаго въ индивидуумахъ общепризнаннаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ начнется эпоха господства разума, но она завершится лишь тогда, когда всѣ силы разумно созрѣващаго индивидуума будутъ обращены въ „истинномъ государствѣ“ на пользу цѣлаго и такимъ образомъ безо всякаго противодѣйствія будетъ выполненъ законъ общаго сознанія. Это конечное („елисейское“) состояніе есть состояніе „искусства разума“ (Vernunftkunst). Это—идеаль „прекрасной души“, перенесенный въ политику и исторію. Подготовить эту эпоху и руководить въ ней общиной, „царствомъ“, и составляетъ задачу „учителя“, ученаго и художника ²⁾.

„Началомъ господства разума“ Фихте, опираясь на свой энергичный идеализмъ, считалъ именно то, что грѣховность и нужда достигли высшей ступени. Въ своихъ „Рѣчахъ къ нѣмецкому народу“ онъ восславлялъ своихъ соотечественниковъ за то, что они одни сохранили самобытность, и думалъ, что именно имъ суждено

¹⁾ Классическое для характеристивы космополитизма образованія XVIII вѣка мѣсто содержится у Фихте, Werke, VII, 212.

²⁾ Послѣ религіознаго переворота въ мысленіи Фихте картина идеальнаго культурнаго государства принимаетъ все болѣе и болѣе теократическій оттѣнокъ. Ученый и художникъ превращаются въ священника и пророка. Ср. Werke IV, 453 сл. и Nachgelassene Werke III, 1717 сл.

создать истинное культурное государство. Фихте призывалъ нѣмецкій народъ подумать объ этомъ своемъ назначеніи, отъ котораго зависитъ судьба Европы, о назначеніи подняться при помощи совершенно новаго воспитанія къ царству разума и возвратить міру свободу.

7. Полнаго господства во всей системѣ идеалистической философіи точка зрѣнія эстетическаго разума достигаетъ у Шеллинга. Въ своей обработкѣ „трансцендентальнаго идеализма“ онъ сопоставилъ противоположность теоретическаго и практическаго наукословія съ отношеніемъ сознательной и бессознательной дѣятельности „я“ (срав. выше № 2). Если сознательная дѣятельность обусловливается бессознательной, то „я“ относится къ объекту теоретически, въ противоположномъ случаѣ—практически. Однако, теоретическое „я“, которое наблюдаетъ, созерцая и обдумывая, производительность бессознательнаго разума, никогда не приходитъ къ концу, и практическое „я“, преобразующее бессознательную міровую дѣйствительность при помощи свободнаго труда индивидуальной нравственности, государственнаго сообщества и историческаго прогресса, ставитъ себѣ цѣль, лежащую въ безконечности. Вся сущность разума никогда не получаетъ полнаго осуществленія ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи. Это возможно только при содѣйствіи бессознательно-сознательной дѣятельности художественнаго генія, уничтожающаго эти противоположности. Въ непредумышленной цѣлесообразности творчества, продуктомъ котораго является свобода проявленія, и слѣдуетъ искать высшій синтезъ всей разумной дѣятельности. Если Кантъ опредѣлилъ геній, какъ разумъ, дѣйствующій подобно природѣ, если Шиллеръ призывалъ истинно-человѣческимъ эстетическое состояніе души, то Шеллингъ объявилъ эстетическій разумъ заключительнымъ звеномъ идеалистической системы. Произведеніе искусства есть явленіе, въ которомъ разумъ находитъ наиболѣе чистое и полное выраженіе: искусство есть истинный „органонъ“ философіи. „Созерцательное мышленіе“ должно познавать изъ него, что такое разумъ. Наука и нравственность представляютъ одностороннюю и незаконченную ступень развитія субъективнаго разума. Только искусство въ каждомъ изъ своихъ твореній можетъ дать законченное выраженіе и полное осуществленіе разума.

Написавши свою работу о „трансцендентальномъ идеализмѣ“, Шеллингъ открылъ въ Гейѣ курсъ лекцій по „философіи искусства“, въ которыхъ онъ далъ разработку этихъ основныхъ идей. Лекціи эти обнаруживаютъ изумительно тонкое, въ особенности по отношенію къ поэзіи, пониманіе художественнаго творчества. Хотя лекціи Шеллинга не были напечатаны, но онѣ оказали воздѣйствіе

на все послѣдующее развитіе эстетики. Опубликованы онѣ были позднѣе въ той редакціи, которую придавъ имъ Шеллингъ нѣсколько лѣтъ спустя, будучи уже въ Вюрцбургѣ. Въ этой редакціи еще ярче сказывается та перемѣна, которая совершилась въ промежутокъ времени въ общемъ міровоззрѣніи Шеллинга.

8. Эстетическій мотивъ и тутъ оказалъ свое вліяніе, по крайней мѣрѣ — въ формальномъ отношеніи. Шеллингъ ищетъ для натуръ-философіи и трансцендентальной философіи общую систематическую основу. Первая говоритъ объ объективномъ, послѣдняя о субъективномъ разумѣ, но въ конечной сущности какъ та, такъ и другая совершенно тождественны; вслѣдствіе этого идеализмъ въ этой фазѣ называетъ себя системой „тождества“ (идентитета). Онъ учитъ, что природа и „я“ нуждаются въ общемъ принципѣ. Принципъ этотъ Шеллингъ въ своемъ сочиненіи „Изложеніе моей системы философіи“ называетъ „абсолютнымъ разумомъ“ или „индифферентностью природы и духа, объекта и субъекта“. Ибо высшій принципъ не можетъ быть ни реальнымъ, ни идеальнымъ; въ немъ должны исчезнуть всѣ противоположности. „Абсолютное“ у Шеллинга по существу столь же неопредѣленно¹⁾, какъ и въ старомъ „отрицательномъ богословіи“, или въ „субстанціи“ Спинозы. Съ послѣднимъ понятіемъ оно раздѣляетъ то свойство, что его проявленіе распадается на два ряда, реальный и идеальный, природу и духъ. Эту внутреннюю родственность съ ученіемъ Спинозы Шеллингъ усилилъ еще тѣмъ, что онъ подражаетъ въ своемъ „Изложеніи“ схематизму Спинозы. Несмотря на то, этотъ идеалистическій спинозизмъ по своему міровоззрѣнію совершенно отличается отъ первоначального. Оба хотятъ изобразить вѣчное превращеніе абсолютнаго въ міръ, но при этомъ Спиноза признаетъ атрибуты матеріальности и сознанія совершенно обособленными и считаетъ каждое отдѣльное явленіе принадлежащимъ исключительно къ одной изъ двухъ сферъ; Шеллингъ же утверждаетъ, что въ каждомъ явленіи должна содержаться какъ „реальность“, такъ и „идеальность“ и располагаетъ отдѣльныя явленія сообразно съ отношеніемъ, въ которомъ содержатся въ явленіи оба момента. Діалектическимъ принципомъ абсолютнаго идеализма служить количественная разница реального и идеальнаго фактора; само абсолютное, поэтому, совершенно индифферентно²⁾. Реальный рядъ есть тотъ, въ которомъ „преобладаетъ“ объективный факторъ:

¹⁾ Весьма ярко выразилъ это ученикъ Шеллинга о немъ, сказавъ, что абсолютное, которое онъ называетъ уже Богомъ, = ± 0.

²⁾ Схематически Шеллингъ поясняетъ это сравненіемъ съ магнитомъ, въ различныхъ частяхъ котораго содержится въ различной пропорціи интенсивности сѣверный и южный магнетизмъ.

этотъ рядъ ведетъ отъ матеріи черезъ посредство свѣта, электричества и химизма къ организму, сравнительно наиболѣе духовному явленію природы. Въ идеальномъ ряду преобладаетъ субъективный факторъ; развитіе идетъ здѣсь отъ нравственности и науки къ созданію искусства, относительно наиболѣе естественному явленію въ царствѣ духа. И общее проявленіе абсолютнаго, вселенная, есть, поэтому, совершеннѣйшій организмъ и совершеннѣйшее созданіе искусства.

9. Въ этой системѣ Шеллингъ хотѣлъ собрать всѣ результаты изслѣдованій, производившихся ранѣе въ различныхъ направленіяхъ. При этомъ онъ называлъ различныя ступени самодифференцированія абсолютнаго начала „потенціями“, но скоро ввелъ другой терминъ и вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнилъ свой взглядъ. Это находилось въ связи съ тѣмъ, что мышленіе романтиковъ въ началѣ нашего вѣка приняло религіозную окраску. Толчекъ къ этому далъ Шлейермахеръ. Онъ доказалъ „образованнымъ противникамъ религіи“, что система разума можетъ завершиться лишь религіей. Это было тоже торжествомъ эстетическаго разума. То, что проповѣдывалъ Шлейермахеръ въ качествѣ религіи (сравни § 41, 6) не было ни теоретическимъ, ни практическимъ отношеніемъ чловѣка, а эстетическимъ отношеніемъ къ причинамъ міра, чувствомъ непосредственной зависимости. Поэтому и религія представлялась ему благочестивымъ чувствомъ, проникновеніемъ индивидуума сознаніемъ своего внутренняго отношенія къ общему, и отрицала всякую форму и всякую практическую организацію. Такимъ образомъ, религія признавалась дѣломъ индивидуальности, а положительная религія сводилась къ „религіозному гению“ ея основателя. При такой родственности съ воззрѣніями романтиковъ легко понять, почему „Рѣчи“ Шлейермахера оказали такое вліяніе на ихъ ученіе. Этимъ объясняется стремленіе ихъ искать въ религіи общее рѣшеніе всѣхъ проблемъ чловѣчества и объединеніе всѣхъ обособленныхъ сторонъ культурной дѣятельности, и, наконецъ, признавать истиннымъ спасеніемъ чловѣчества господство религіи надъ всѣми проявленіями жизни, какъ оно существовало въ средніе вѣка. Какъ Шиллеръ идеализировалъ Грецію, точно такъ же романтики идеализировали средніе вѣка.

Шеллингъ послѣдовалъ за этимъ теченіемъ. Подобно Спинозѣ, онъ назвалъ абсолютное „Богомъ“ или „бесконечнымъ“, и точно такъ же, какъ Спиноза, ввелъ между „субстанціей“ и конечными явленіями дѣйствительности атрибуты и „бесконечныя модусы“ (ср. стр. 383); точно такъ же и „потенціи“ были признаны вѣрными формами явленія Бога, а эмпирическія явленія — ихъ конечными копіями. Если Шеллингъ назвалъ ихъ (въ „Бруно“ и въ „Методѣ

академической науки“) въ этомъ смыслѣ идеями, то тутъ сказывается вліяніе другого. Шлейермахеръ и Гегель, имѣвшій съ 1801 г. личное вліяніе на Шеллинга, оба ссылались на Платона, но тогдашняя философія смотрѣла на его ученіе все еще сквозь очки неоплатонизма, признававшего идеи самосозерцаніемъ Бога. Такимъ образомъ, ученіе Шеллинга возвращалось къ неоплатоническому идеализму, въ которомъ „идеи“ служили средствомъ для объясненія превращенія абсолютнаго въ міръ.

Этотъ религіозный идеализмъ шеллинговскаго ученія обѣ идеяхъ имѣлъ цѣлый рядъ послѣдствій и параллельныхъ явленій. Наибольшій біографическій интересъ представляетъ позднѣйшее ученіе Фихте, въ которомъ онъ отдалъ свою дань спинозизму; Фихте вывелъ безконечный инстинктъ „я“ изъ „абсолютнаго бытія“ и въ то же время думалъ, что послѣднее составляетъ и цѣль этого инстинкта. По отношенію къ конечнымъ вещамъ онъ настаивалъ на томъ, что это продукты сознанія, но безконечную дѣятельность послѣдняго онъ выводилъ изъ стремленія „воспроизвести“ абсолютное бытіе, божество, и потому назначеніемъ чловѣка онъ призналъ теперь не безустанную дѣятельность категорическаго императива, а „блаженную жизнь“ созерцанія божественнаго первообраза — мистическое завершеніе жизни мыслителя, указывающее на торжество эстетическаго разума во всемъ его величіи.

Еще болѣе разработалъ религіозный мотивъ ученикъ Шеллинга Краузе. Пантеистическое міровоззрѣніе идеализма, котораго тогда еще придерживался (вслѣдъ за Спинозой) Шеллингъ, Краузе стремился сочетать съ понятіемъ божественной личности. Міръ представляется ему развитіемъ божественной „сущности“, выраженіемъ которой служатъ идеи; но эти идеи суть самосозерцаніе высшей личности. Сущность—говоритъ Краузе о Богѣ—есть не индифферентный разумъ, а личная жизненная причина міра. Въ дальнѣйшемъ развитіи этой „пантеистической“ системы Краузе излагаетъ общія идеи всей идеалистической философіи, прибѣгая къ непонятной, имъ самимъ изобрѣтенной, терминологіи, которую онъ объявилъ истинно нѣмецкой. Особенно онъ останавливается на изученіи всей разумной жизни съ точки зрѣнія организма (Gliederbau). Онъ не только признаетъ божественнымъ организмомъ (Wesensgliederbau) вселенную, какъ это дѣлаетъ Шеллингъ, но точно также считаетъ и явленія общественной жизни продолженіемъ органическаго жизненнаго процесса за предѣлы индивидуальнаго чловѣка: каждый „союзъ“ есть организмъ и представляетъ звено высшаго организма. Теченіе исторіи есть созданіе все болѣе совершенныхъ и обширныхъ сообществъ.

Наконецъ, для романтической эстетики новое ученіе Шел-

лингга имѣло тотъ результатъ, что снова приобрѣло значеніе неоплатоническое воззрѣніе на красоту, какъ на проявленіе идеи въ чувственномъ. Ученіе о несоотвѣтствіи между конечнымъ явленіемъ и безконечной идеей приближалось къ шлегелевскому принципу ироніи, и Зольгеръ сдѣлалъ сочетаніе этихъ двухъ началъ основой теоріи искусства.

10. Завершеніемъ всего этого избытка формами развитія является логическій идеализмъ Гегеля. Онъ представляетъ собою возвращеніе отъ Шеллинга къ Фихте, отказъ отъ мнѣнія, что изъ „ничего“ абсолютной индифферентности можетъ быть выведено жизненное разнообразіе міра, и является попыткой возвести безсодержательную субстанцію на степень духа, опредѣленнаго въ самомъ себѣ субъекта. Такое познаніе не можетъ имѣть формы интуиціи, которую приписывали Фихте и Шеллингъ своему „я“ и абсолютному, а только форму понятія. Если все дѣйствительное есть явленіе духа, то метафизика совпадаетъ съ логикой¹⁾, которая должна развить творческое самодвиженіе духа въ видѣ діалектической необходимости. Понятія, на которыя разлагаетъ духъ свое собственное содержаніе, суть категоріи дѣйствительности, формы міровой жизни, и философія должна не описывать это царство формъ, какъ данное разнообразіе, а стремиться къ уразумѣнію ихъ, какъ моментовъ единого развитія. Діалектической методъ служить, слѣдовательно, у Гегеля къ тому, чтобы опредѣлить сущность отдѣльныхъ явленій черезъ посредство значенія, которое имѣютъ они, какъ звенья въ саморазвитіи духа. Иногда Гегель замѣняетъ слово духъ выраженіями идея и Богъ. Высшая задача, которая когда либо была поставлена философіей, заключается въ томъ, чтобы понять міръ, какъ развитіе существенныхъ признаковъ божественнаго духа.

При этомъ Гегель относится не только къ нѣмецкой философіи, но и ко всему предшествующему духовному движенію приблизительно такъ же, какъ Прокль относится къ греческой философіи: въ схемѣ триадъ, состоящей изъ утвержденія, отрицанія и отрицанія отрицанія, всѣ понятія, при помощи которыхъ человѣческій духъ когда либо мыслилъ дѣйствительность или отдѣльныя стороны ея, объединяются въ общую систему. Каждое понятіе получаетъ свое мѣсто, опредѣляющее его необходимость и его относительное значеніе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ каждое понятіе оказывается лишь моментомъ, получающимъ свою истинную цѣнность въ связи съ

¹⁾ Эта метафизическая логика не есть, конечно, формальная, а по своему назначенію—трансцендентальная логика Канта. Различіе заключается лишь въ томъ, что „явленіе“ представляется Канту формой представленія, а для Гегеля это объективное отчужденіе абсолютнаго духа.

остальными и въ зависимости отъ своего положенія въ цѣломъ. Гегель стремится показать, что противоположности и противорѣчія понятій принадлежатъ къ сущности самаго духа и, вмѣстѣ съ тѣмъ, къ сущности открывающейся изъ него дѣйствительности, что ихъ истинность заключается именно въ той зависимости, въ которой категоріи вытекаютъ другъ изъ друга. „Явленіе есть возникновеніе и исчезновеніе, которое не возникаетъ и не исчезаетъ, а существуетъ въ себѣ и составляетъ дѣйствительность и движеніе жизни истины“¹⁾.

Поэтому философія Гегеля имѣетъ по существу историческій характеръ и представляетъ систематическую разработку всего идейнаго содержанія исторіи. Онъ обладалъ какъ историческими познаніями, которыя необходимы для этого, такъ и находчивостью при отыскиваніи нужныхъ ему логическихъ соотношеній. Интересъ его философіи заключается не столько въ отдѣльныхъ понятіяхъ, которыя онъ заимствовалъ изъ философіи двухъ тысячелѣтій, сколько въ систематическомъ сочетаніи, въ которое онъ приводилъ ихъ. И именно этимъ онъ умѣлъ придать смыслъ и значеніе частному и бросить поразительный свѣтъ на установившіяся представленія. Конечно, ему приходилось прибѣгать къ произволу конструктивнаго мышленія, которое изображаетъ дѣйствительность не такъ, какъ она представляется эмпирически, а такъ, какою она должна быть въ діалектическомъ развитіи, и это насиліе надъ фактами могло стать опаснымъ, когда Гегель пытался включить эмпирической матеріалъ въ философскую систему, какъ это приходилось ему дѣлать въ натуръ-философіи, исторіи философіи и исторіи вообще. Но съ тѣмъ большимъ блескомъ проявлялось могущество историческаго мышленія въ тѣхъ областяхъ, гдѣ на долю философскаго изслѣдованія выпадаютъ лишь разсужденія о несомнѣнно данномъ, а не отчетъ объ эмпирической дѣйствительности. Такимъ образомъ, Гегель далъ въ эстетикѣ историческое построеніе эстетическихъ идеаловъ человѣчества, въ которомъ онъ, руководясь шиллеровскимъ методомъ и пользуясь достигнутыми имъ результатами, установилъ всѣ систематическія понятія этой науки въ правильной послѣдовательности символическаго, классическаго и романтическаго и подраздѣлилъ, соотвѣтственно этому, систему искусствъ на архитектуру, скульптуру, живопись, музыку и поэзію. Такимъ образомъ, религіозная философія развила изъ основнаго понятія религіи, которая представляется ей отноше-

¹⁾ Этотъ гераклитизмъ, содержащійся уже въ ученіи Фихте о дѣятельности (ср. выше стр. 559), нашелъ себѣ наиболѣе яркаго противника въ гербартовскомъ элеатизмѣ (ср. § 42, 7 сл.). Эта древняя противоположность характеризуетъ отношеніе обѣихъ вѣтвей нѣмецкаго идеализма (ср. выше стр. 548 прим.).

нієм конечнаго духа къ абсолютному духу въ формѣ представле-
нія, ступени положительнаго осуществленія ея. Такими
ступенями являются естественная религія волшебства, огнепоклон-
ничества и животной символики, религія духовной индивидуальности
возвышеннаго, прекраснаго, разсудительнаго и, наконецъ, абсолют-
ная религія, которая представляет Бога тѣмъ, что онъ есть, три-
единимъ духомъ. Гегель съ глубокимъ знаніемъ набросалъ кон-
туры, въ которыхъ развилось позднѣе эмпирическое познаніе за-
тронутыхъ имъ предметовъ и установилъ философскія категоріи
цѣлостнаго пониманія историческихъ фактовъ.

Тоже самое относится и къ его воззрѣніямъ на всемірную
исторію. Подъ объективнымъ духомъ Гегель понималъ общее
единство жизни индивидуумовъ, которое, не будучи создано ими, обра-
зуетъ, напротивъ того, основу ихъ духовнаго существованія. Аб-
страктная форма этого единства называется правомъ; это объек-
тивный духъ „въ себѣ“¹⁾). Подчиненіе субъективнаго мышленія ин-
дивидуума заповѣдямъ общаго сознанія философъ называетъ „мо-
ральностью“, тогда какъ слово „нравственность“ онъ употреб-
ляетъ для обозначенія осуществленія этого общаго сознанія въ
государствѣ. Въ имманентной жизненной дѣятельности разума
государство представляетъ высшую ступень; выше его поднимаются
лишь искусство, религія и наука, восходящія къ абсолютному духу.
Государство есть осуществленіе нравственной идеи, получившей
видимую форму духа народа: по своей идеѣ это — живое созданіе
искусства, въ которомъ находитъ свое внѣшнее проявленіе внут-
ренняя сущность человѣческаго разума. Но эта идея, изъ которой
вытекаетъ система формъ и функцій государственной жизни, про-
является въ дѣйствительности лишь въ возникающихъ и исчезающихъ
государствахъ, истиннымъ же и полнымъ осуществленіемъ ея можно
считать исторію міра, въ которую вступаютъ послѣдовательно
народы для того, чтобы приложить свой духъ къ труду политиче-
скаго творчества и затѣмъ удалиться съ арены. Такимъ образомъ,
каждая эпоха характеризуется духовнымъ преобладаніемъ извѣст-
наго народа, который вноситъ свои особенности во всѣ проявленія
культурной дѣятельности. Если общая задача исторіи состоитъ
въ томъ, чтобы понять эту сущность явленій, то и политика не
должна конструировать и декретировать государственную жизнь
на основаніи абстрактныхъ требованій, а должна искать мотивы
своего политическаго движенія въ спокойномъ развитіи народнаго
духа. Такимъ образомъ, въ лицѣ Гегеля, „философа реставраціи“,

¹⁾ Поэтому Гегель излагаетъ ученіе объ объективномъ духѣ подъ заголовкомъ
„Философія права“.

историческое міровоззрѣніе становится въ оппозицію къ революціонному доктринерству просвѣщенія.

Менѣ значительны заслуги Гегеля по отношенію къ разработкѣ натурь-философскихъ и психологическихъ вопросовъ: энергія его мышленія сосредоточивается въ области исторіи. Основная внѣшняя схема его системы въ общихъ чертахъ слѣдующая: „духъ въ себѣ“, т.-е. по своему абсолютному содержанію, есть царство категорій; о немъ учитъ логика, какъ ученіе о бытіи, сущности и понятіи. „Духъ для себя“, т.-е. въ своемъ инобытіи и въ своемъ самоотчужденіи, есть природа, формы которой изучаются въ механикѣ, физикѣ и органикѣ (наукѣ объ органической жизни). Третья часть, философія духа, разсматриваетъ „духъ въ себѣ и для себя“, т.-е. въ его сознательной и возвращающейся къ самой себѣ жизни; здѣсь различаются три ступени: субъективный (индивидуальный) духъ, объективный духъ, какъ право, нравственность, государство и исторія, наконецъ, абсолютный духъ, какъ интуиція въ искусствѣ, представленіе въ религіи, понятіе въ исторіи философіи.

При этомъ во всѣхъ частяхъ своей философіи Гегель воспроизводитъ не только свою формальную діалектику, но и основныя понятія въ одинаковой послѣдовательности. Такимъ образомъ, уже логика въ своей второй и третьей части развиваетъ основныя категоріи философіи природы и духа. Развитіе эстетическихъ идеаловъ постоянно находится въ соотвѣтствіи съ развитіемъ религіозныхъ представленій, и вся логика является параллелью исторіи философіи. Именно это отношеніе составляетъ сущность системы разума, обнимающей въ этомъ случаѣ не только форму, какъ у Канта, а точно также и содержаніе и раскрывающей въ разнообразіи „образовъ дѣйствительности“ всегда равное самому себѣ содержаніе. Развитіе вездѣ остается одно и то же; оно заключается въ томъ, что „идея посредствомъ самораздвоенія „возвращается къ самой себѣ“. Поэтому категоріи переходятъ отъ безсодержательнаго бытія къ внутренней сущности, а затѣмъ къ сознающей саму себя идеѣ. По тому же образцу эмпирической міръ восходитъ отъ матеріи къ невѣсомому, къ организму, къ сознанію, къ самосознанію, къ разуму, къ праву, моральности и нравственности государства, чтобы обнять въ искусствѣ, религіи и наукѣ абсолютный духъ. Исторія философіи тоже начинается категоріями матеріальнаго бытія и заканчивается ученіемъ о понимающей саму себя идеѣ. И наконецъ, въ эту „систему разума“ вообще всего легче проникнуть, если уяснить себѣ, что человѣческій духъ начинается чувственнымъ сознаніемъ и вслѣдствіе его противорѣчій достигаетъ все болѣе высокаго и глубокаго уразумѣнія самого себя, пока не находитъ

успокоенія въ философскомъ познаніи, въ наукѣ понятія. Все это Гегель изложилъ темнымъ языкомъ, съ присущимъ ему таинственнымъ глубокомысліемъ въ своей „Феноменологіи“.

Въ этой системѣ разума всякое отдѣльное явленіе, все частное истинно и реально именно потому, что оно представляетъ моментъ въ развитіи дѣлага. Только въ качествѣ такого момента оно и дѣйствительно *in concreto*, и только въ этомъ смыслѣ оно разсматривается философіей. Если же взять его абстрактно, въ полной обособленности, въ какой онъ находится не *realiter*, а только съ субъективной точки зрѣнія разсудка, то оно теряетъ всякую связь съ дѣлымъ, въ которомъ состоитъ его истинность и реальность; поэтому оно представляется въ такомъ случаѣ случайнымъ и неразумнымъ. Такимъ оно существуетъ, однако, лишь въ ограниченномъ мышленіи единичнаго субъекта. Философское познаніе учитъ, что то, что разумно, дѣйствительно, и что дѣйствительно, разумно. Система разума есть единственная реальность.

§ 43. Метафизика ирраціональнаго.

„Діалектика исторіи“ привела къ тому, что и система разума превратилась въ свою противоположность. Сознаніе непреодолимости препятствій, на которыя необходимо наталкивается попытка вывести всѣ явленія изъ единаго основнаго принципа, создало непосредственно рядомъ съ этими идеалистическими ученіями другія, которыя оказались вынужденными признать неразумность міровой причины. Этотъ процессъ пережилъ на себѣ разностороннѣйшій представитель господствующаго теченія, Протей идеализма, Шеллингъ. Новымъ при этомъ является не признаніе, что разумное сознаніе имѣетъ своимъ содержаніемъ нѣчто такое, что оно находитъ просто въ себѣ, не давая себѣ объ этомъ отчета. Такими предѣльными понятіями были трансцендентальное *x*, вещь въ себѣ, у Канта, дифференціалъ сознанія у Маймона, безпричинно свободный поступокъ у Фихте. Ново было то, что это недоступное разуму, противодѣйствующее его работѣ, было признано чѣмъ то неразумнымъ.

1. На путь ирраціонализма Шеллинга привело включеніе религіознаго мотива въ абсолютный идеализмъ (§ 42,9). Если „абсолютное“ признавалось не только общей индефферентной сущностью всѣхъ явленій, какъ это мы встрѣчаемъ у Спинозы, а прямо Богомъ, если божественный принципъ вещей былъ отдѣленъ отъ естественнаго, такъ что вѣчнымъ идеямъ, какъ формамъ божественнаго самосозерцанія, приписывалось особое существованіе на ряду съ

конечными вещами, то превращеніе Бога въ міръ снова должно было сдѣлаться проблемой. Такова въ сущности и была проблема Гегеля, и онъ былъ вполнѣ правъ, говоря, что философія имѣеть ту же задачу, какъ и богословіе. Онъ прибѣгъ къ идеалистическому методу, который долженъ былъ въ формѣ высшей логики показать, какимъ образомъ идея по своей собственной логической сущности становится „инобытіемъ“, т.-е. природой, конечнымъ явленіемъ.

Ту же проблему Шеллингъ попытался разрѣшить при помощи теософіи, т.-е. мистическо-спекулятивнаго ученія, которое превращало философскія понятія въ религіозныя воззрѣнія. На этотъ путь онъ вступилъ потому, что онъ хотѣлъ возстать противъ попытки подчинить философію религіи и что онъ во имя философіи взялся разрѣшить и религіозную проблему съ философской точки зрѣнія. Это онъ могъ сдѣлать, конечно, только въ томъ случаѣ, если философія превращалась въ теософскія размышленія.

Сторонникъ системы тождества, Эшенмайеръ, показалъ, что философское познаніе хотя и можетъ доказать разумность мірового содержанія, его согласованіе съ божественнымъ перворазумомъ, по оно не въ состояніи изложить, какимъ образомъ это содержаніе получаетъ самостоятельное существованіе, которое оно имѣеть въ вещахъ независимо отъ божества. Здѣсь кончается философія и начинается религія. Для того, чтобы предоставить философіи и эту область и возстановить древнее единство религіи и философіи, Шеллингъ пользуется специфически-религіозными воззрѣніями, какъ философскими понятіями, и преобразуетъ ихъ, соотвѣтственно этому, такимъ образомъ, что они служатъ ему какъ въ томъ, такъ и въ другомъ отношеніи. При этомъ онъ пользуется въ весьма обширныхъ размѣрахъ кантовской философіей религіи.

Въ самомъ дѣлѣ, отъ абсолютнаго къ дѣйствительному не существуетъ никакого постепеннаго перехода. Происхожденіе чувственнаго міра изъ Бога можетъ быть объяснено только какъ скачекъ, отрѣшеніе отъ абсолютности. Причина этого — учить Шеллингъ — не можетъ быть найдена ни въ абсолютномъ, ни въ идеяхъ. Но въ сущности послѣднихъ содержится, по крайней мѣрѣ, возможность. Ибо идеямъ, какъ „подобію“ абсолютнаго, подобію, въ которомъ оно созерцаетъ само себя, сообщается самостоятельность первообраза, свобода „существованія въ себѣ“ (In sich selbst sein). Въ этой свободѣ содержится возможность отпаденія идей отъ Бога, ихъ метафизическаго обособленія, благодаря которому онѣ становятся реальными и эмпирическими, т.-е. конечными. Но такое отпаденіе не необходимо и не понятно: это — безпричинное событіе, но не событіе однократное, а совершающееся вѣ въ времени, вѣчно, какъ вѣчно все абсолютное и какъ вѣчны сами идеи.

Отсюда видно, что религиозная окраска этого учения имѣетъ своимъ источникомъ кантовское учение о радикальномъ злѣ, какъ умопостигаемомъ характерѣ, философская же сторона его опирается на установленное Фихте понятіе безпричинно свободныхъ поступковъ „я“. Такимъ образомъ, на этомъ грѣхопадении основывается осуществленіе идей въ мірѣ. Поэтому содержаніе дѣйствительности разумно и божественно, ибо въ немъ реализуются идеи Бога. Но ихъ реальность есть отпаденіе, грѣхъ и неразумность. Эта дѣйствительность идей внѣ Бога есть природа. Но ихъ божественная сущность стремится обратно къ первопричинѣ и первообразу, и это обратное движеніе вещей въ Бога есть исторія, сложившаяся въ духѣ Бога, эпопея, Илиада которой есть постепенно увеличивающееся отчужденіе челоѣка отъ Бога, а Одиссея — ея возвращеніе къ Богу. Конечная цѣль идей есть примиреніе этого разлада, воссоединеніе идей съ Богомъ, прекращеніе ихъ самостоятельности. Индивидуальность испытываетъ ту же судьбу: ея „я“ есть умопостигаемая свобода, самоопредѣленіе, отпаденіе отъ абсолютнаго; ея искупленіе заключается въ погруженіи въ абсолютное.

Подобнымъ же образомъ Фридрихъ Шлегель сдѣлалъ „трояственность“ безконечнаго, конечнаго и возвращенія конечнаго къ безконечному принципомъ своего позднѣйшаго учения, которое признавало противорѣчія дѣйствительности за фактъ, объясняло ихъ грѣхопадениемъ и заключало, что примирениемъ ихъ будетъ подчиненіе божественному откровенію. Однако, блестящее изложеніе съ трудомъ прикрывало философское безсиліе автора.

2. Упорный умъ Шеллинга не позволялъ ему отбросить открытую проблему. Монизмъ, господствовавшій всегда въ его мышленіи, наводилъ его на вопросъ, не слѣдуетъ ли искать причину отпаденія въ самомъ абсолютѣ? И отвѣтъ на этотъ вопросъ, разъ ирраціональное переносилось въ сущность самого абсолютнаго, могъ быть только утвердительнымъ. Исходя изъ этой мысли, Шеллингъ сроднился съ мистикой Якова Беме (ср. стр. 343), съ которой его познакомилъ Францъ Бадеръ. Этотъ послѣдній заимствовалъ свои воззрѣнія какъ отъ самого Беме, такъ и отъ его французскаго послѣдователя, Сень-Мартена¹⁾, подвергнувъ его

¹⁾ Сень-Мартенъ (1743—1803), „le philosophe inconnu“, энергичнѣйшій противникъ просвѣщенія и революціи, былъ всецѣло охваченъ учениемъ Беме; книгу послѣдняго „Aurore“ онъ перевелъ на французскій языкъ. Изъ его собственныхъ произведеній важнѣйшими являются: *L'homme de désir* (1790), *Le nouvel homme* (1796), *De l'esprit des choses* (1801); наибольшій интересъ представляетъ причудливая книга: *Le crocodile ou guerre du bien et du mal arrivée sous le règne de Louis XV*, poème épico-magique (1799). Ср. А. Francke, *La philosophie mystique en France* (1866) и v. Osten-Sacken, *Fr. Baader und St. Martin* (1860).

ученіе остроумной, по темной и фантастической переработкѣ и присоединивъ къ нему, безо всякой послѣдовательности, кантовскія и фихтевскія идеи. Но самостоятельной идеей его, не дававшей ему покоя, была мысль, что жизнь человѣка, который представляетъ собою подобіе божества, и который можетъ познать себя лишь въ той мѣрѣ, поскольку о немъ знаетъ Богъ, должна идти параллельно съ саморазвитіемъ Бога. Такъ какъ вслѣдствіе грѣхопаденія жизнь человѣка стала началомъ, а искупленіе—конечной цѣлью, то вѣчное самопроизрожденіе Бога должно состоять въ томъ, что и Богъ раскрывается изъ темнаго, неразумнаго первосущества съ помощью самооткровенія и самопознанія въ абсолютный разумъ.

Поддаваясь этимъ влияніямъ, Шеллингъ повелъ въ своемъ сочиненіи о свободѣ¹⁾ (1809 г.) рѣчь о первопричинѣ, безпричинности или пропасти божественной сущности, которую онъ признаетъ простымъ бытіемъ и абсолютнымъ „первослучаемъ“, темнымъ стремленіемъ, безконечнымъ инстинктомъ. Это безсознательная воля, и вся дѣйствительность есть въ конечной инстанціи стремленіе. Эта, направленная лишь на саму себя, воля порождаетъ въ качествѣ своего самооткровенія идеи, подобіе, въ которомъ воля созерцаетъ сама себя—разумъ. Изъ взаимодействія вѣчно темнаго влеченія и его идеальнаго самосозерцанія возникаетъ міръ. Природа есть борьба цѣлесообразной формы и неразумнаго инстинкта, и историческій процессъ есть побѣда раскрывающейся въ разумѣ общей воли надъ естественно неразумностью единичной воли. Такимъ образомъ, развитіе дѣйствительнаго изъ неразумности первоначальной воли (*deus implicitus*) ведетъ къ самопознанію и самоопредѣленію разума (*deus explicitus*).

3. Такимъ образомъ, религія сдѣлалась на послѣдокъ для Шеллинга „органомъ философіи“, какъ прежде было искусство. Такъ какъ процессъ саморазвитія Бога развертывается въ откровеніяхъ, при помощи которыхъ онъ созерцаетъ самъ себя въ человѣческомъ духѣ, то всѣ моменты божественной сущности должны обнаружиться въ рядѣ представленій, которыя человѣкъ вырабатываетъ въ своемъ историческомъ развитіи о Богѣ. Поэтому въ „Философіи мифологіи и откровенія“, написанной Шеллингомъ въ старости, познаніе Бога выводится изъ всей исторіи религіи: въ развитіи изъ естественныхъ религій христіанства и его различныхъ видоизмѣненійхъ проявляется самооткровеніе Бога, въ его поступательномъ движеніи отъ темной первоначальной воли къ духу разума и любви Богъ развивается самъ, открывая себя людямъ.

¹⁾ Вслѣдствіе этого позднѣйшее ученіе Шеллинга обыкновенно называется „ученіемъ о свободѣ“, тогда какъ первое носитъ наименованіе „системы тожества“.

По своей методической формѣ, этотъ принципъ сильно напоминаетъ гегелевское воззрѣніе на исторію науки, заключающееся въ томъ, что въ ней „идея возвращается къ самой себѣ“. Удачная комбинація и изящное расположеніе матеріала релігіозной исторіи, которыя мы встрѣчаемъ у Шеллинга, обнаруживаютъ родственность съ гегелевскими приемами. Однако, основное философское воззрѣніе у нихъ совершенно различно. Шеллингъ называетъ точку зрѣнія этого своего ученія метафизическимъ эмпиризмомъ. Свою собственную систему и систему Гегеля онъ называетъ теперь отрицательной философійю. Философія эта можетъ вывести, что если Богъ вообще раскрывается, то онъ дѣлаетъ это въ допускающихъ диалектическое объясненіе формахъ естественной и исторической дѣйствительности. Но что онъ отерывается и превращается такимъ образомъ въ міръ, диалектика доказать не въ состояніи. Это вообще не можетъ быть выведено, а можетъ быть только познано, и при томъ, въ связи съ тѣми формами, въ которыхъ Богъ открывается въ релігіозной жизни человѣчества. Показать изъ нея Бога и его саморазвитіе въ міръ и составляетъ задачу положительной философій.

Тѣ, кто осмѣивалъ шеллинговскую философійю мифологій и откровенія, называя ее „гностицизмомъ“, едва ли подозревали, насколько мѣткимъ было ихъ сравненіе. Они вибли при этомъ въ виду лишь фантастическое сочетаніе мифическихъ представленій и философскихъ понятій и произволь космогоническихъ и теогоническихъ конструцій. Истинное же сходство между обоими ученіями состоитъ въ томъ, что, какъ нѣкогда гностики преобразовали борьбу релігій, которая разыгрывалась на ихъ глазахъ, въ исторію вселивной и господствующихъ въ ней божественныхъ силъ, точно такъ же и Шеллингъ призналъ развитіе человѣческихъ представленій о Богѣ развитіемъ самого Бога.

4. Полнаго развитія ирраціонализмъ достигаетъ, вслѣдствіе устраненія релігіознаго момента, у Шопенгауэра. Темное, направленное лишь само на себя, стремленіе получаетъ у него наименованіе воли въ жизни и представляется сущностью всѣхъ вещей, вещь въ себѣ (ср. § 41, 9). По своему понятію, эта направленная на себя сама воля, подобно шлегелевской ироніи имѣетъ формальное сходство съ „безконечною дѣятельностью“ Фихте, (ср. § 42, 5). Однако, въ обоихъ случаяхъ существуетъ огромная разница по существу. У Фихте направленная исключительно на себя сама дѣятельность есть автономія нравственнаго самоопредѣленія, у Шлегеля это—произвольная игра фантазіи, у Шопенгауэра—абсолютная неразумность безпредметной воли. Такъ какъ эта воля вѣчно порождаетъ лишь саму себя, то она есть ненасыт-

ная, несчастная воля. И такъ какъ міръ есть ничто иное, какъ самопознаніе (самооткровеніе — объективация) этой воли, то міръ есть міръ страданія и горя.

Это метафизическое обоснованіе пессимизма Шопенгауэръ подкрѣпляетъ гедонической оцѣнкой самой жизни. Между желаніемъ и удовлетвореніемъ проходитъ вся человѣческая жизнь. Но желаніе есть боль, непріятное чувство неудовлетворенности. Поэтому неудовольствіе есть положительное чувство, и удовольствіе состоитъ лишь въ устраненіи неудовольствія. Поэтому въ человѣческой жизни съ ея стремленіями непріятныя ощущенія должны всегда перевѣшивать пріятное, и дѣйствительность подтверждаетъ это заключеніе. Стоитъ сравнить наслажденіе пожирающаго животнаго съ мукой пожираемаго, чтобы составить себѣ приблизительно вѣрна представленія объ отношеніи наслажденія и страданія въ мірѣ. Поэтому и жизнь человѣка неизбѣжно заканчивается убѣжденіемъ, что самое лучшее—это не родиться.

Если жизнь есть страданіе, то основнымъ этическимъ чувствомъ можетъ быть только состраданіе (ср. § 41, 9). Безнравственна индивидуальная воля въ томъ случаѣ, если она увеличиваетъ страданіе другихъ или относится равнодушно къ нимъ; нравственна она тогда, если она чувствуетъ страданіе другого, какъ свое собственное и стремится смягчить его. Основываясь на состраданіи, Шопенгауэръ далъ свое психологическое объясненіе нравственной жизни. Однако, это уменьшеніе страданія есть лишь палліативъ; оно не устраняетъ воли, а вмѣстѣ съ нею остается и горе. „Солнце несетъ съ собою вѣчный полдень“. Горе жизни остается все то же; измѣняется только форма его представленія. Отдѣльные образы смѣняются, но содержаніе остается то же самое. Поэтому о какомъ либо поступательномъ движеніи въ исторіи не можетъ быть и рѣчи. Умственное совершенствованіе не измѣняетъ ничего въ сущности человѣческой воли. Исторія обнаруживаетъ лишь безконечное страданіе воли къ жизни, которая разыгрываетъ постоянно съ новыми лицами одну и ту же трагикомедию ¹⁾. По этой причинѣ шопенгауэрская философія не имѣетъ никакого интереса къ исторіи. Послѣдняя поучаетъ только объ индивидуальных явленіяхъ и не даетъ никакой логической науки.

¹⁾ Поэтому мысль привить къ этому шопенгауэровскому ирраціонализму воли, по образцу шеллинговскаго ученія о свободѣ, оптимизмъ гегелевской системы развитія, столь-же неосуществима, какъ и надежда добыть умозрительные выводы по индуктивному методу естествознанія. Попытки органическаго соединенія этихъ двухъ неосуществимыхъ идей даже у столь остроумнаго, глубокаго и разносторонняго мыслителя, какъ Эдуардъ Гартманъ (*Die Philosophie des Unbewussten*, 1866) могли имѣть лишь минутное значеніе.

Избавленіемъ отъ горя воли было бы лишь отрицаніе самой воли. Но это отрицаніе — тайна. Ибо воля, *ἐν καὶ παύ*, единственно реальное, по своей сущности, есть самоутвержденіе. Какимъ же образомъ она можетъ отрицать саму себя? Однако, идею этого искупленія можно найти въ мистическомъ аскетизмѣ, въ умерщвленіи самого себя, въ презрѣніи къ жизни и ко всѣмъ ея благамъ, въ душевномъ спокойствіи, отсутствіи желаній. Таково, думалъ Шопенгауэръ, содержаніе индійской религіозной философіи, которая въ его время стала извѣстною въ Европѣ. Онъ привѣтствовалъ эту тождественность своего ученія съ древнѣйшею мудростью человѣческаго рода, какъ подтвержденіе его, и назвалъ міръ представленія завѣсой Майи, а отрицаніе воли къ жизни — приближеніемъ къ нирванѣ. Однако эта неразумная воля къ жизни не оставляла философа. Въ концѣ своего произведенія онъ намекаетъ, что то, что остается по уничтоженіи воли и вмѣстѣ съ тѣмъ міра, для всѣхъ тѣхъ, которые еще не отреклись отъ воли, есть ничто. Но наблюденіе жизни святыхъ учитъ, что когда міръ превращался для нихъ со всѣми своимъ солнцами и млечными путями въ ничто, они достигали блаженства и умпротворенія. „Въ твоёмъ ничто я найду все“ (In deinem Nichts hoff'ich das All zu finden).

Если полное искупленіе такимъ образомъ невозможно — если бы оно было возможно, то при идеальности времени вообще не могло бы быть міра утвержденія воли — то относительное искупленіе отъ страданій состоитъ въ той интеллектуальной дѣятельности, которую проявляетъ чистый безвольный субъектъ познанія въ безстрастномъ созерцаніи и въ безстрастномъ мышленіи. Объектомъ для того и другого служатъ не отдѣльныя явленія, а вѣчныя формы объективациі — идеи. Этотъ платоновскій (и шеллинговскій) моментъ, однако, плохо подходитъ къ метафизической системѣ Шопенгауэра (равно какъ и допущеніе умопостигаемыхъ характеровъ), въ которой всякое обособленіе воли является прежде всего представленіемъ во времени и пространствѣ; но онъ даетъ философу возможность воспользоваться шиллеровскимъ принципомъ безкорыстнаго созерцанія для того, чтобы придать своему взгляду на жизнь полную законченность. Воля освобождается отъ самой себя, если она можетъ безцѣльно представить свою объективацию. Страданіе неразумной міровой воли смягчается нравственностью, въ искусствѣ же и наукѣ оно преодолевается совершенно.

ЧАСТЬ СЕДЬМАЯ.

ФИЛОСОФІЯ ДЕВЯТНАДЦАТАГО ВѢКА.

- M. I. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, Bonn. 1879.
A. Frank, Philosophes modernes étrangers et français. Paris. 1873.
Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19-e siècle. 1834.
F. Ravaisson, La philosophie en France au 19-e siècle. 1868.
H. Taine, Les philosophes classiques français au 19-e siècle, 1857.
L. Ferraz, Histoire de la philosophie en France au 19-e siècle, 3 v. 1880—89.
D. Masson, Recent english philosophy, 3 изд. London. 1877.
Har. Hoffding, Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart. 1890.
L. Ferri, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au 19-e siècle. 1869.
K. Werner, Die italienische Philosophie des 19 Jahrhunderts. 1884 сл.

Исторія философскихъ принциповъ заканчивается развитіемъ нѣмецкихъ системъ на порогѣ нашего вѣка. Обзоръ послѣдующаго развитія философіи представляетъ въ значительно большей степени литературно-историческій, чѣмъ собственно философскій интересъ. Ибо существенно новаго съ этихъ поръ мы не можемъ указать ничего. XIX вѣкъ далекъ отъ того, чтобы быть названнымъ философскимъ: въ этомъ отношеніи его можно сравнить со вторымъ или третьимъ столѣтіемъ до Р. Х. или съ XIV и XV в. по Р. Хр. Выражаясь языкомъ Гегеля, пришлось бы сказать, что міровой духъ нашего времени, столь сильно занятый дѣйствительностью и подавшійся внѣшнимъ вліяніямъ, не въ состояніи обратиться внутрь и къ самому себѣ и наслаждаться самимъ собою въ своей своеобразной сущности¹⁾. Конечно, философская литера-

¹⁾ Литературно-историческому изслѣдованію этого періода авторъ посвятилъ нѣсколько лѣтъ обширнаго, по существу дѣла разбросаннаго, и, какъ можно себѣ представить, часто задерживаемаго внѣшними затрудненіями труда. Результаты этихъ изслѣдованій онъ намѣревается изложить въ скоромъ времени въ третьемъ (дополнитель-

тура XIX вѣка достаточно обширна и пестрѣтъ красками; идеи, перешедшія къ намъ изъ эпохи процвѣтанія жизни духа, прочно укоренились во всѣхъ сферахъ общественной жизни, въ поэзіи и искусствѣ. Идейные зародыши исторіи легли въ основу почти необозримаго ряда измѣнчивыхъ сочетаній, имѣющихъ значительный интересъ по отношенію къ личностямъ ихъ создателей. Но даже люди, подобные Гамильтону и Контю, Розмнини и Лотце, обязаны своимъ значеніемъ лишь остроумной энергіи и тонкой осмотри-тельности, съ которой они придали новую жизненную силу типическимъ идейнымъ формамъ исторіи, тогда какъ общее направле-ніе разработки проблемъ и логическаго творчества вращается въ сферѣ унаслѣдованныхъ и въ лучшемъ случаѣ лишь эмпирически переработанныхъ разногласій.

Ибо рѣшающимъ моментомъ въ философскомъ движеніи XIX вѣка, безспорно, является вопросъ о значеніи, которое есте-ственно-научное наблюденіе явленій можетъ имѣть для всего міро-созерцанія и жизнепониманія. Вліяніе, которое приобрѣла эта спе-ціальная наука на философію и всю духовную жизнь, досталось ей въ началѣ XIX не сразу и съ трудомъ, но за то съ тѣмъ большей силой сказалось впоследствии. Метафизика XVII, а по-тому и просвѣщеніе XVIII в. находились въ общемъ подъ влія-ніемъ естественно-научнаго мышленія: признаніе общей за-кономѣрности всего дѣйствительнаго, изслѣдованіе простѣйшихъ элементовъ и формъ явленій, уразумѣніе необходимости, лежащей въ основѣ всякой смѣны явленій, оказали вліяніе и на теорети-ческое изслѣдованіе и вмѣстѣ съ тѣмъ на представленія инди-видуума, отождествлявшаго дѣйное съ „естественнымъ“. Нѣмецкая философія воспротивилась распространенію этого механическаго міро-созерцанія, въ силу той основной идеи, что все познаніе, полученное такимъ образомъ, есть лишь форма проявленія и оболочка дѣле-сообразно развивающагося внутренняго міра и что истинное по-ниманіе частнаго должно опредѣлить значеніе, которое ему при-суще въ дѣлесообразномъ единствѣ жизни. Историческое міро-созерцаніе было результатомъ мыслительной работы, стремившейся къ разработкѣ „системы разума“.

Обѣ эти силы борются въ духовной жизни нашего вѣка другъ съ другомъ, и въ ихъ борьбѣ выставляются въ разнообразнѣйшихъ комбинаціяхъ всѣ аргументы, открытые въ предшествующіе періоды философіи, но нѣтъ новыхъ принциповъ. И если побѣда, повиди-

номъ) томъ своей „Исторіи новой философіи“, который будетъ появляться частями. Въ этой книгѣ будетъ подробно изложено и обосновано то, что здѣсь можетъ быть обрисовано лишь въ бѣгломъ очеркѣ.

тому, склоняется постепенно на сторону демокритизма, то въ нашемъ столѣтїи ему служатъ въ пользу главнымъ образомъ два момента. Первый моментъ интеллектуальнаго свойства; онъ оказывалъ вліяніе и въ болѣе наклонные къ духовной жизни періоды предшествующей исторїи: это наглядная простота и ясность, точность и опредѣленность естествопо-научныхъ истинъ, которыя, допуская математическую формулировку и будучи безусловно доказуемы опытомъ, общають устранить всякое сомнѣніе и разнообразіе мнѣній, всякій трудъ истолковывающаго мышленія. Но гораздо большее вліяніе оказываетъ въ наши дни очевидная польза естествознанія. Могучій переворотъ условій внѣшней жизни, быстро совершающійся на нашихъ глазахъ, непреодолимо подчиняетъ интеллектъ средняго человѣка вліянію тѣхъ формъ мышленія, которымъ онъ обязанъ столь значительными культурными завоеваніями, и потому мы живемъ подъ знакомъ бѣконизма (ср. выше стр. 361).

При этомъ главнымъ средоточіемъ философской борьбы, вокругъ котораго группируются противоположныя направленія, является вопросъ: въ какомъ смыслѣ душевная жизнь можетъ быть предметомъ естественно-научнаго познанія, ибо именно здѣсь должно быть установлено право этой формы мышленія на философское единовластіе. Поэтому никогда не возникало столь ожесточенныхъ споровъ о задачѣ, методѣ и систематическомъ значеніи психологіи, какъ въ XIX вѣкѣ. На смѣну возвышенному идеализму пѣмецкой философіи и въ видѣ реакціи противъ него въ нашемъ столѣтїи разлился широкій потокъ матеріалистическаго міросозерцанія, которое нашло себѣ въ серединѣ XIX вѣка хотя и не давшихъ ни новыхъ основаній, ни новыхъ познаній, но страстныхъ и воодушевленныхъ защитниковъ. Правда, съ тѣхъ поръ оно стало гораздо скромнѣе въ своихъ притязаніяхъ на научное значеніе, но имѣетъ тѣмъ большее вліяніе подъ оболочкой скептической или позитивистской осторожности.

Къ значительнѣйшимъ проявленіямъ этого идейнаго теченія принадлежитъ, несомнѣнно, стремленіе подвергнуть естественно-научному изученію и общественную жизнь человѣка, историческое развитіе и условія духовнаго бытія. Но, съ другой стороны, и историческое міросозерцаніе оказало сильное вліяніе на естествознаніе, въ эволюціонистскихъ теоріяхъ историческое и естественно-научное міровоззрѣніе сблизилось между собою настолько, насколько это было возможно безъ повой, объединительной идеи.

Въ философской литературѣ XIX вѣка за 1860—70 г. укажемъ на слѣдующія главнѣйшія явленія.

Во Франціи идеологія раздѣлилась на фізіологическую и психологическую вѣтвь. Направленіе Кабаниса было принято, главнымъ образомъ, париж-

скими врачами, какъ, напр., Ф. Пинелемъ (1745—1826; *Nosographie philosophique*, 1798), Ф. Бруссэ (1772—1838; *Traité de physiologie*, 1822 сл.; *Traité de l'irritation et de la folie*, 1828) и основателемъ френологіи, Фр. Иос. Галлемъ (1758—1828; *Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier*, 1809, составлено въ сотрудничествѣ съ Шпурдгеймомъ). Противоположное теченіе сконцентрировалось въ Монпелье: Бартэ (1734—1806; *Nouveaux élémens de la science de l'homme*, 2 изд. 1806). Къ этой школѣ присоединились М. Ф. Биша (1771—1802; *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800), Бертранъ (1795—1831, *Traité du somnambulisme*, 1823) и Бюиссонъ (1766—1805; *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques*, 1802). Этому теченію соотвѣтствовали идеологическія воззрѣнія Доба (*Essay d'idéologie*, 1803) и въ особенности П. Ларомигьера (1756—1837; *Leçons de philosophie*, 1815—1818) и его учениковъ Фр. Туро (1768—1832; *De l'entendement et de la raison*, 1830) и Ж. Ж. Кардальява (1766—1845; *Etudes élémentaires de philosophie*, 1830).—Ср. Piguet, *Les idéologues*, Paris. 1891.

М. Ж. Дежерандо отерываетъ новое теченіе, характеризующееся обширными историческими познаніями и глубокой психологіей (1772—1842, *De la génération des connaissances humaines*. Berlin 1802; *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 1804); главой его является Фр. П. Готье Мэнъ де Биранъ (1766—1824; *De la décomposition de la pensée*, 1805; *Les rapports du physique et du moral de l'homme*, вып. въ 1834 г.; *Essai sur les fondemens de la psychologie*, 1812; *Oeuvres philosophiques* éditées par V. Cousin, 1842; *Oeuvres inédites* éditées par E. Naville, 1859; *Nouvelles oeuvres inédites* éd. par A. Bertrand. 1887). Подъ влияніемъ шотландской и нѣмецкой философіи это ученіе принимаютъ П. Прево (Prévost, 1751—1839), Ансильонъ (1766—1837), Ройе-Колларъ (Royer Collard (1763—1845), Жуффруа (1796—1842) и главнымъ образомъ Викторъ Кузенъ (Cousin, 1792—1867; *Introduction à l'histoire générale de la philosophie*. 7 изд. 1872; *Du vrai, du beau et du bien*, 1845; *Собраніе сочиненій* 1846 сл. Ср. E. Fuchs, *Die Philosophie V. Cousin's* 1847; J. E. Alaux, *La philosophie de M. Cousin*, 1864). Многочисленная и давшая прекрасныя историческія работы школа, основанная Кузеномъ, называется обыкновенно спиритуалистической или эклектической. Она была официальной философіей июльской революціи.

Ея главными противниками были философы церковной партіи, теорія которой называется традиціонализмомъ. Рядомъ съ Шатобрианомъ (*Le génie du christianisme*, 1802) и Жоз. де Мэстромъ (de Maistre 1753—1821; *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, 1810; *Soirées de St. Pétersbourg*, 1821) и I. Фрассипономъ (1765—1841; *Défense du Christianisme*, 1823) здѣсь слѣдуетъ назвать В. Ж. А. де Бональда (1753—1841; *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796; *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, 1800; *Du divorce*, 1801; *De la philosophie morale et politique au 18-e siècle*; *Oeuvr. compl.* 15 том. 1816 сл. Въ причудливой фантастической формѣ мы встрѣчаемъ традиціонализмъ у П. С. Балланша (1776—1847; *Essai sur les institutions sociales*, 1817; *La palingénésie sociale*; Полн. собр.: сочиненій 5 т. 1883). Въ началѣ своей дѣятельности на этой точкѣ зрѣнія стоялъ и Г. Ф. Р. де Ламеннэ (1782—1854) въ своемъ *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817); разошедшись впоследствии съ церковью (*Parole d'un croyant*, 1834), онъ далъ въ *Esquisse d'une philosophie* (4 т. 1841—46) обширную систему философіи, которая имѣла своимъ образомъ отчасти шеллинговскую систему тождества, отчасти итальянскій онтологизмъ.

Среди философскихъ представителей социализма значительнѣйшимъ является (ср. L. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* 1849 сл.) Кл. Г. де

Сень Симонъ (1760—1825; Introduction aux travaux scientifiques du 19-e siècle 1807; Réorganisation de la société européenne, 1814; Système industriel, 1821 сл.; Nouveau christianisme, 1825; Oeuvres choisies, 3 т. 1859). Изъ его послѣдователей назовемъ Б. Анфантена (1796—1864; La religion St. Simonienne, 1831), Пьера Леру (1798—1871; Réfutation de l'éclectisme, 1839; De l'humanité, 1840) и Ф. Бюше (1796—1866; Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès, 1840).

Особое положеніе занимаетъ О. Контъ, род. въ 1798 г. въ Монпелье, ум. однако въ Парижѣ въ 1857; Cours de philosophie positive (6 т. 1840—42); Système de politique positive (1851—54); Catéchisme positiviste (1853). Ср. Littré, C. et la philosophie positive. 1868; J. St. Mill, Comte and positivisme, 1865; J. Rig, A. Comte, la philosophie positive resumée, 1881; E. Caird, The social philosophy and religion of C., Glasgow 1885.

Въ Англіи продолжателями ассоціаціонистской психологін были Томасъ Бельшэмъ (1750—1829; Elements of the philosophy of the human mind., 1801), Джонъ Фирнъ (First lines of the human mind, 1820) и многіе другіе. Она находитъ себѣ опору въ физиологическихъ и френологическихъ теоріяхъ, которыя мы встрѣчаемъ у Дж. Комба (A system of phrenologie, Edinburg 1825), Сам. Бэли (Essays on the pursuit of truth, 1829; The theory of reasoning, 1851; Lettres on the philosophy of human mind, 1855) и Гарриэтъ Мартино (Lettres on the law, of human nature and developpement, 1851). Полнаго развитія она достигаетъ у Джемса Милля (Analysis of the human mind, 1829) и его сына Дж. Стюарта Милля (1806—1873; System of logic ratiönative and inductive, 1843; Utilitarianism, 1863; Examination of Sir W. Hamilton's philosophy, 1865; послѣ смерти вышло Nature, 1874; Ср. Н. Тaine, Le positivisme anglais, 1864. Вблизи къ этому направленію Ал. Бэнъ (The senses and the intellect, 1856; Mental and moral sciences 1868; The emotions and the will, 1859). На родственной ассоціаціонистско-психологической точкѣ зрѣнія утилитаризма стоятъ Г. Коганъ, Philosophical treatise on the passions, 1802; Ethical questions, 1817), Джонъ Аустинъ (1790—1859; The philosophy of the positive lon. 1832), Г. Корнуэлль Льюисъ (A treatise on the methods of observation and reasoning in politics 1852), на точкѣ зрѣнія контоскаго позитивизма Д. Генри М. Льюисъ (Problems of life and mind, 3 изд. 1874 и въ нѣкоторой діалектической переработкѣ—Гербертъ Спенсеръ (First principles, 1862; Principles of psychology, 1855; Data of Ethics, 1879; все это части общей „системы философіи“. (Есть русскій переводъ).

Шотландская философія имѣла послѣ Догальда Стюарта и Джемса Мэклинтоша (1764—1832; Dissertation on the progress of ethical philosophy 1830) нѣсколькихъ незначительныхъ представителей, вродѣ Аберкромби (1781—1846; Inquiry concerning the intellectual powers, 1830; Philosophy of moral feelings, 1833), Чальмерса (1780—1847) и особенно приблизилась къ ученію эклектизма Кузана благодаря Генри Кольдервуду (Philosophy of the Infinite, 1854), С. Мореллю (An historical and critical views of the speculative philosophy of Europe in the 19 century, 1846) и Г. Веджвуду (On the development of the understanding 1848).

Для дальнѣйшаго развитія этой школы имѣло значеніе ознакомленіе съ нѣмецкой литературой, которому содѣйствовали Сам. Тэйлоръ Кольриджъ (1772—1834), В. Уордсвортъ (1770—1850) и прежде всего Томасъ Карлейль (1795—1881; Past and present, 1843). Въ философіи обнаружилось вліяніе Канта, теорія познанія котораго оказала вліяніе на Дж. Гершеля (On the study of natural philosophy, 1831) и на В. Юэля (Philosophy of the inductive sciences, 1840).

Сэр Уильямъ Гампльтонъ, возставъ противъ этого вліянія, произвелъ въ шотландской философіи важную реформу (1788—1856, *Discussions on philosophy and literature* 1852; *On truth and error*, 1856; *Lectures on metaphysics and logic*, 1859; изданія сочиненій Рида и Стьюарта. Ср. M. Veitsch, Sir. W. Hamilton, the man and his philosophy, Edinb. u. Lond. 1883). Въ его школѣ агностицизмъ, котораго придерживается главнымъ образомъ М. Л. Мансель (1820—1871; *Metaphysics or the philosophy of consciousness* 1860), отдѣляется отъ другого направленія, склоняющагося къ эклектической философіи, представителями котораго являются, М. Вейчъ, Р. Лоундесъ (*Introduction to the philosophy of primary beliefs*) Личманъ, Макъ-Кошъ и друг.

Итальянская философія XIX вѣка еще болѣе французской находится подъ вліяніемъ политическихъ соображеній и въ содержаніи обработанныхъ для этой цѣли идей зависитъ отчасти отъ французской, отчасти отъ нѣмецкой философіи. Джіоѳа (1766—1829) и его другъ Романьози (1761—1835) усвоили въ практическомъ и теоретическомъ отношеніи мировоззрѣніе энциклопедистовъ, тогда какъ уже у Паскале Галуцци (1771—1846; *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza umana*, 1820 сл.; *Filosofia della volontà*, 1832 сл.) замѣтно вліяніе Канта, конечно въ психологическомъ смыслѣ виртуальной врожденности Лейбница.

Послѣдующее развитіе философіи, разработывавшейся преимущественно духовными, находилось подъ вліяніемъ политическаго союза папства съ демократическимъ либерализмомъ; итальянцы стремились сочетать рационализмъ съ вѣрой въ откровеніе. Наиболѣе характерной и симпатичной фигурой этого движенія является Антоніо Розмини Сербати (1797—1855; *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830; *Principj della scienza morale*, 1831 (1797—1855); послѣ смерти автора вышла *Teosofia*, 1869 сл.; *Saggio storico-critico sulla categorie e la dialettica*, 1884. Ср. о немъ Ф. Х. Краусъ, *Deutsche Rundschau*, 1890). Сочетаніе платоновскихъ, картезианскихъ и шеллинговскихъ идей приводитъ къ онтологизму, т.-е. къ апіорному ученію о бытіи; это направленіе мы встрѣчаемъ у Винченцо Джіоберти (1801—1852; *Degli errori filosofici di Rosmini*, 1842; *Introduzione alla filosofia*, 1849; *Protologia*, 1857. Ср. В. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, 1863). Его единомышленникомъ былъ Теренцо Маміани (1800—1885; *Confessioni di uno metafisico*, 1865).

Это теченіе нашло себѣ противниковъ въ строго-ортодоксальныхъ Вентура (1792—1861), Таппарелли и Либераторе (*Della conoscenza intellettuale*, 1865), съ другой стороны—въ политически радикальныхъ скептикахъ Джузеппе Феррари (1811—1866; *La filosofia delle rivoluzioni*, 1851) и Антоніо Франки (*La religione del 19 secolo*, 1853).

Въ Германіи — ср. Joh. Ed. Erdmann, *Grundriss*, II. Anhang, § 331 сл.— въ третьемъ и четвертомъ десятилѣтіи нашего вѣка установились сначала обширныя школьныя системы. Наибольшее постоянство и единодушіе сохранила школа Гербарга. Среди ея представителей наиболѣе выдающимися являются: М. Дробиншъ (*Religionsphilosophie*, 1840; *Psychologie*, 1842; *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, 1867), М. Циммерманъ (*Aesthetik*, 1865), Л. Штрюмпелль (*Hauptpunkte der Metaphysik*, 1840; *Einleitung in die Philosophie*, 1886), Т. Циллеръ (*Einleitung in die allgemeine Pädagogik*, 1856). Особую вѣтвь этой школы образуетъ такъ-наз. психологія народовъ, основателями которой были М. Лапарусъ (*Leben der Seele*, 1856 сл.) и Г. Штейнталь (*Abriss der Sprachwissenschaft*, I, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, 1871). Ср. ихъ программу въ I т. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*.

Гегелевская школа испытала на себѣ всѣ опасности диалектики; она распалась вслѣдствіе разногласій по религиознымъ вопросамъ уже въ 30-хъ годахъ. Значительные историки философіи, Целлеръ и Прантъ, Эрдманнъ и Куно Фишеръ, не увлекаясь этими спорами, шли своимъ путемъ. Нейтральное положеніе среди этихъ партійныхъ раздоровъ занимали люди съ болѣе самостоятельнымъ укладомъ мысленія: К. Розенкранцъ (1805—1879; *Wissenschaft der logischen Idee*, 1858 сл.) и Фридрихъ Теодоръ Фишеръ (1807—1887, *Aesthetik*, 1846—1858, *Auch Einer*, 1879).

Съ „правымъ крыломъ“ гегелевской школы, которое отвергало пантеистическое толкованіе и подчеркивало метафизическое значеніе личности, сблизились тѣ философы, которые, стоя въ свободномъ отношеніи къ Гегелю, поддерживали взгляды Фихте и Лейбница. Къ числу ихъ принадлежатъ И. Фихте (Сынъ автора „*Наукословія*“, 1797—1879. *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, 1829; *Ethik*, 1859 сл.; *Anthropologie*, 1856), Хр. Вейссе (1801—1866; *System der Aesthetik*, 1830 и 1871. *Grundzüge der Metaphysik*, 1835; *Das philosophische Problem der Gegenwart*, 1842; *Philosophie des Christenthums*, 1855 сл.), Г. Ульрици (1806—1884; *Das Grundprincip der Philosophie*, 1845 сл.; *Gott und die Natur*, 1866; *Gott und der Mensch*, 1866). Близокъ къ нимъ А. Тренделенбургъ, замѣнившій диалектическій принципъ Гегеля понятіемъ „движеніе“ и думавшій, что при помощи этого понятія можно уничтожить гегелевскую философію. Его заслуга состоитъ въ томъ, что онъ положилъ начало аристотелевскимъ изслѣдованіямъ (1802—1872; *Logische Untersuchungen*, 1840; *Naturrecht*, 1860).

Къ „лѣвой фракціи“ гегельянства принадлежатъ Арнольдъ Руге (1802—1880; вмѣстѣ съ Эхтермейеромъ онъ былъ издателемъ журнала *Halle'sche Jahrbücher*. 1838—1840 и затѣмъ *Deutsche Jahrbücher*, 1841 сл. *Gesammelte Schriften*, 10 т., Mannheim. 1846 сл.), Людвигъ Фейербахъ (1804—1872; *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830; *Philosophie und Christenthum*, 1839; *Wesen des Christenthums*, 1841; *Wesen der Religion*, 1845; *Theogonie*, 1857; *Ges. Werke*, 10 т. Leipzig, 1846. Ср. R. Grün, *L. Feuerbach*, Leipzig 1874), Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874; *Das Leben Jesu*, 1835; *Christliche Glaubenslehre*, 1840 сл.; *Der alte und der neue Glaube*, 1872; *Ges. Schriften*, 12 т., 1876 сл. Ср. A. Hausrath, *D. Fr. Strauss und die Theologie seiner Zeit*, Heidelberg, 1876 и 1878).

Изъ лицъ, принявшихъ участіе въ спорѣ о матеріализмѣ, слѣдуетъ упомянуть: К. Моленота (*Kreislauf des Lebens*, 1852), Рудольфа Вагнера (*Ueber Wissen und Glauben*, 1854; *der Kampf um die Seele*, 1857), К. Фогта (*Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854; *Vorlesungen über den Menschen*, 1863), Л. Бюхнера (*Kraft und Stoff*, 1855).

Значительнѣйшимъ философомъ изъ числа эпигоновъ нѣмецкой философіи былъ Руд. Гер. Лотце (1817—1881; *Metaphysik*, 1841; *Logik*, 1842; *Medicinische Psychologie*, 1842; *Mikrokosmos*, 1856 сл.; *System der Philosophie*, I. *Logik*, 1874, II. *Metaphysik*, 1879. Ср. O. Caspari, *H. Lotze in seiner Stellung zur deutschen Philosophie*, 1883; E. v. Hartmann, *Lotze's Philosophie*, 1888).

Характерны ученія Г. Т. Фехнера (1801—1887; *Nanna*, 1848; *Physicalische und philosophische Atomenlehre*, 1855; *Elemente der Psychophysik*, 1860; *Drei Motive des Glaubens*, 1863; *Vorschule der Aesthetik*, 1876; *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879) и Евр. Дюринга (род. въ 1833 г.; *Natürliche Dialektik*, 1865; *Werth des Lebens*, 1865; *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1878). Изъ представителей католицизма въ развитіи философіи имѣли значеніе: Фр. Гермесъ (1775—1831; *Einleitung in die christkatholische Theologie*, 1819); Берн. Больцано (1781—1848; *Wissenschaftslehre*, 1837), Ант. Гюптеръ (1785—1863; *Ges. Schriften*, 1881) и Вильг. Розенкранцъ (1821—1874; *Wissenschaft des Wissens*, 1866).

§ 44. Борьба изъ-за души.

Характернымъ измѣненіемъ въ общемъ научномъ міросозерцаніи, происшедшимъ въ XIX в., является постоянно прогрессирующее и теперь представляющееся принципиально законченнымъ обособленіе психологіи отъ философіи. Это обособленіе было результатомъ быстрого упадка метафизическаго интереса и метафизическаго мышленія, упадка, который представляется естественной реакціей противъ односторонняго развитія спекулятивнаго мышленія. Лишившись, такимъ образомъ, общей основы, психологія была уже не въ состояніи оказать сопротивленіе вторженію естественно-научнаго метода, съ точки зрѣнія котораго она представлялась отраслью фізіологіи или общей біологіи. Вокругъ этого вопроса о задачахъ психологіи группируется рядъ характерныхъ движеній.

1. Въ началѣ столѣтія существовало живое взаимодействіе между французской идеологіей и эпигонами англійской просвѣтительной философіи, распавшейся на ассоціационистскую психологію и ученіе о здоровомъ смыслѣ; при этомъ, однако, Франція взяла на себя руководящую роль. Во французской философіи все рѣзче и рѣзче обнаруживалась противоположность, существовавшая съ самаго начала между Кондильякомъ и Бонне (стр. 430). У Дестю де Траси и у Ларомигьера, мы еще не находимъ ясно выраженаго направленія. Напротивъ того, Кабанисъ является вождемъ матеріалистическаго теченія: его изслѣдованіе о связи физической и душевной (mental) сущности человѣка при разсмотрѣніи вліянія возраста, пола, темперамента, климата и т. д. приводитъ къ выводу, что душевная жизнь всегда обусловливается тѣломъ и его физическими состояніями. Другіе врачи, подобно Бруссэ, дали матеріализму еще болѣе яркое выраженіе: интеллектуальная дѣятельность есть „одинъ изъ результатовъ“ функцій мозга. Многіе жадно ухватились за удивительную френологическую гипотезу Галля, сдѣлавшаго попытку локализовать отдѣльныя „способности“, о которыхъ говорила эмпирическая психологія, въ опредѣленныхъ частяхъ мозга. Теорія, что даже по черепу можно судить о болѣе или менѣе сильномъ развитіи отдѣльныхъ душевныхъ силъ, не только забавляла публику, но точно также вызывала — въ особенности у медиковъ — представленіе, что этимъ безусловно доказывается матеріальность такъ называемой душевной жизни. Френологическое суевѣріе, какъ показываетъ успѣхъ ученія Комба, пользовалось особымъ вниманіемъ въ Англии и благопріятствовало развитію чисто фізіологической психологіи въ духѣ Гертли. Только Джонъ Стюартъ Милль вернулъ своихъ соотечественниковъ къ воззрѣнію

Юма. По его мнѣнію, не спрашивая о томъ, что такое матерія и духъ сами по себѣ, нужно исходить изъ факта, что тѣлесныя и духовныя явленія принадлежатъ къ двумъ совершенно различнымъ областямъ опыта и что психологія, какъ наука о законахъ духовной жизни, должна изучать факты ея въ ней самой и не можетъ сводить ихъ къ законамъ другой области бытія.

2. Въ противоположность матеріалистическому устраненію „души“, результатомъ котораго было то, что послѣдняя, не представляясь болѣе необходимой „жизненной силой“ въ фізіологическомъ смыслѣ, теряла вмѣстѣ съ тѣмъ и значеніе средоточія сознанія, указывалось, съ другой стороны, на активность сознанія. По примѣру де Траси Ларомигьеръ тщательно различалъ „модификаціи“, которыя суть лишь слѣдствія тѣлесныхъ возбужденій, и „акты“ души, въ которыхъ она проявляетъ свою самостоятельность даже при воспріятіи. Монпельесская школа вѣрила даже еще въ „жизненную силу“, которую Барте признавалъ чѣмъ-то совершенно неизвѣстнымъ и отдѣленнымъ какъ отъ души, такъ и отъ тѣла. Но даже Биша отличалъ отъ „органической“ жизни „животную“ на основаніи признака произвольной „реакціи“. Полнаго развитія этотъ моментъ достигаетъ въ психологіи Мэнъ де Бирапа. Тонкій умъ этого философа испыталъ во многихъ отношеніяхъ вліяніе англійскихъ и нѣмецкихъ философовъ. Относительно вліянія послѣднихъ слѣдуетъ отмѣтить, что онъ обладалъ нѣкоторымъ знакомствомъ съ ученіями Канта и Фихте и съ виртуализмомъ часто цитируемаго имъ Бутервека¹⁾. Такимъ образомъ, основной фактъ, на которомъ онъ построилъ свое ученіе, позднѣе названное спиритуализмомъ, заключается въ томъ, что мы непосредственно переживаемъ въ волѣ нашу собственную активность и сопротивление Non-Moi („Не я“, прежде всего собственного тѣла). Размышленіе личности о своей собственной дѣятельности составляетъ исходную точку всей философіи, для которой внутренней опытъ доставляетъ форму, а опытъ, относящійся къ сопротивленію, — матерію. Изъ этого основного факта выводятся понятія силы, субстанціи, причины, единства, тожества, свободы, необходимости. Такимъ образомъ, Мэнъ де Бирапъ строитъ на психологіи метафизическую систему, которая во многомъ напоминаетъ Декарта и Мальбранша, замѣняя, однако, *cogito ergo sum* положеніемъ *volo ergo sum*. Но именно потому

¹⁾ Вліяніе нѣмецкой философіи распространялось не только при помощи литературы (Виллерсъ, Дежерандо и т. д.), а въ значительной мѣрѣ и черезъ посредство личныхъ отношеній. Крупное значеніе имѣло, напр., пребываніе Шлегеля въ Парижѣ, въ особенности лекціи Фридриха. Имѣло вліяніе также общество Отейля, въ которому принадлежалъ швейцарскій посланникъ Штапферъ, игравшій значительную роль, какъ посредникъ.

онъ особенно старался провести точную границу между психологіей и фізіологіей и сдѣлать понятіе внутренняго опыта (*sens intime*) отчетливой въ самой себѣ и само собою разумѣющейся основой всей науки о духѣ. Подобнымъ же образомъ Бенеке призналъ внутренній опытъ, который, по его мнѣнію, долженъ быть положенъ въ основу всѣхъ философскихъ дисциплинъ, непосредственнымъ знаніемъ объ „основной способности“ (*Urvermögen*), т.-е., объ активныхъ элементахъ душевной дѣятельности, а Фортлаге придалъ этому понятію еще болѣе фихтеанскую окраску.

Одновременно пріобрѣтаетъ большую глубину и шотландская философія. Этимъ она обязана Гамильтону и вліянію нѣмецкой философіи, въ особенности Канта. Гамильтонъ тоже отстаиваетъ точку зрѣнія внутренняго опыта и признаетъ ее руководящей для всѣхъ философскихъ дисциплинъ: только въ доступныхъ и простыхъ, непосредственно понятныхъ фактахъ сознанія и можно найти всеобщность и необходимость. Но въ этихъ фактахъ (къ нимъ принадлежитъ также и каждое отдѣльное воспріятіе о существованіи внѣшней вещи) въ наше познаніе входитъ лишь конечное въ безконечныхъ сочетаніяхъ и соотношеніяхъ, и въ этомъ смыслѣ (слѣдовательно помимо кантовскаго понятія феноменальности) человѣческое знаніе представляется Гамильтону ограниченнымъ опытомъ въ сферѣ конечнаго: о безконечномъ и абсолютѣ, т.-е. о Богѣ, наука не имѣетъ никакого представленія, ибо она можетъ мыслить только то, что отличаетъ представленія другъ отъ друга (ср. кантовское понятіе синтеза).

3. При спорахъ по этимъ вопросамъ всегда играетъ, конечно, роль религіозный или теологическій интересъ къ понятію душевной субстанціи; въ дебатахъ, которые привели въ Германіи къ распаденію гегелевской школы, этотъ интересъ стоялъ на первомъ планѣ. Средоточіемъ ихъ служили вопросы о личности Бога и безсмертіи души. Гегельянство не могло существовать въ качествѣ „прусской государственной философіи“, не объявляя о „тождественности философіи съ религіей“. Допускающія различныя толкованія и затемненныя діалектическимъ формализмомъ, слова Гегеля, не имѣвшаго къ этимъ вопросамъ непосредственнаго интереса, благопріятствовали возникновенію сомнѣній въ ортодоксальности его ученія. И дѣйствительно, такъ называемая „правая фракція“ его школы, къ которой принадлежали многіе выдающіеся богословы вроде Габлера, Гешеля и Гинрихса, пыталась доказать, что гегелевская философія находится въ полномъ согласіи съ религіей. Но если и могло считаться сомнительнымъ, поскольку „возвращеніе идеи къ самой себѣ“ можетъ быть истолковано въ смыслѣ признанія личности Бога, то, съ другой стороны, было совершенно ясно, что въ системѣ

вѣчнаго возникновенія и діалектическаго превращенія формъ другъ въ друга конечная личность лишь съ натяжкой могла заявить притязаніе на „субстанціальность“ и безсмертіе въ религіозномъ смыслѣ.

Этотъ мотивъ побудилъ нѣсколькихъ философовъ отдѣлиться отъ гегелевской школы и привелъ ихъ къ теистическому міровоззрѣнію, которое (какъ и у Мэнъ де Бирана) имѣло своимъ средоточіемъ понятіе личности и въ ученіи о конечныхъ личностяхъ склонялось къ лейбницеvской монадологіи. Фихте младшій назвалъ эти духовныя реальности „первоположеніями“. Крупнѣйшей разработкой этой основной мысли является система Хр. Вейссе, ставящаго понятіе возможнаго въ онтологическомъ смыслѣ выше понятія бытія и выводящаго все бытіе изъ свободы, какъ самовоспроизведенія личности (Фихте). У Ульрици это воззрѣніе получаетъ психологическую окраску. Онъ считаетъ самосознаніе (Selbst) предпосылкой „распознавательной“ дѣятельности, съ которой онъ отождествляетъ все сознаніе.

4. Противоположная партія пользовалась гегельянизмомъ, какъ оружіемъ въ борьбѣ съ возросшей и укрѣпившейся во время реставраціи ортодоксальностью, причемъ Руге явился публицистическимъ вождемъ религіознаго и политическаго либерализма. Что въ воззрѣніяхъ этой фракціи идеалистическая система получаетъ пантеистическій и спинозистскій характеръ, всего лучше показываютъ мысли Фейербаха о смерти и безсмертіи. Онъ думалъ, что божественная безконечность есть жизненная первопричина человѣка и его исчезновеніе въ ней есть истинное безсмертіе и блаженство. Отъ этого идеальнаго пантеизма Фейербахъ скоро отказался; въ его воззрѣніяхъ произошли сильнѣйшія перемѣны. Онъ чувствовалъ, что панлогистическая система не въ состояніи объяснить естественныхъ единичныхъ вещей. Даже Гегель назвалъ природу царствомъ случайностей, непригоднымъ для чистаго выраженія понятія. Непригодность, думалъ Фейербахъ, скрывается собственно въ понятіи, которое составляетъ себѣ человѣкъ о вещахъ: общія понятія, въ которыхъ вращается философія, во всякомъ случаѣ непригодны для объясненія дѣйствительной сущности конкретныхъ вещей. Поэтому Фейербахъ ставитъ гегелевскую систему на голову, и такимъ образомъ возникаетъ номиналистическій матеріализмъ. Дѣйствительны лишь чувственныя единичныя сущности. Все общее, все духовное есть лишь иллюзія индивидуума. Духъ „есть природа въ ея инобытіи“. Соотвѣтственно съ этимъ Фейербахъ даетъ чисто антропологическое объясненіе религіи: человѣкъ считаетъ свою родовую сущность, какою онъ желаетъ обладать самъ, Богомъ. Ученіе этой „философіи будущаго“ о познаніи есть сенсуализмъ,

ея этика—эвдемонизмъ: стремленіе къ счастью есть принципъ морали и сочувствіе чужому счастью, соучастіе въ немъ — основное этическое чувство.

Матеріализмъ столь безупречнаго метафизическаго происхожденія воспользовался и антропологическимъ обоснованіемъ, которое далъ ему Ламеттри и которое, благодаря успѣхамъ физиологіи, получило новую силу. Такимъ образомъ, матеріалистическія воззрѣнія стали распространяться среди врачей и естествоиспытателей и въ Германіи, и это обнаружилось на геттингенскомъ съѣздѣ естествоиспытателей въ 1854 г. Противорѣчіе между выводами естествознанія и „потребностями души“ сдѣлалось предметомъ ожесточеннаго литературнаго спора, въ которомъ К. Фогтъ отстаивалъ механическое міросозерцаніе, а Рудольфъ Вагнеръ, напротивъ того, хотѣлъ воспользоваться ограниченностью знанія для допущенія вѣры, спасающей душу и ея безсмертіе. Это стремленіе¹⁾, получившее крайне неудачное названіе „двойной бухгалтеріи“, имѣло въ дальнѣйшемъ развитіи своимъ послѣдствіемъ то, что естествоиспытатели, признававшіе односторонность матеріализма, но не сдружившіеся съ телеологіей идеализма, стали все болѣе склоняться къ Канту, ученіе котораго о вещи въ себѣ, повидимому, удовлетворяло потребностямъ души. Когда затѣмъ въ 1860 г. вышло блестящее изложеніе критической философіи Кюно Фишера, началось „возвращеніе къ Канту“, которому было суждено вырождаться въ литературно-историческую микрологію. Настроеніе, изъ котораго оно вытекало, нашло себѣ выраженіе въ „Исторіи матеріализма“ Альберта Ланге.

Матеріализмъ въ научномъ смыслѣ не существуетъ болѣе; онъ живетъ лишь въ популярныя изложенія, вродѣ бюхнеровской „Силы и матеріи“ или, въ болѣе утонченной формѣ, въ „Новой и старой вѣрѣ“ Д. Штрауса; онъ живетъ также въ видѣ жизненнаго взгляда въ тѣхъ слояхъ общества, которые имѣютъ обыкновеніе судить о „результатахъ науки“ по послѣднимъ сочиненіямъ.

Однако, для психологіи, какъ науки, отсюда возникаетъ необходимость отказаться отъ понятія душевной субстанціи, какъ основы и цѣли ея изслѣдованія. Въ качествѣ ученія о законахъ душевной жизни, она можетъ основываться лишь на внутреннемъ или внѣшнемъ опытѣ или же на томъ и другомъ вмѣстѣ. Такеъ возникла „психологія безъ души“, которая свободна отъ всякихъ метафизическихъ предпосылокъ или по крайней мѣрѣ считаетъ себя таковою.

¹⁾ Не лишне констатировать, что этотъ мотивъ былъ близокъ уже французскимъ матеріалистамъ: Кабанисъ и Бруссэ высказывали въ концѣ своей жизни подобныя-же мысли даже съ мистической тенденціей.

5. Болѣ глубокую попытку примирить эти противоположности далъ Лотце, исходившій изъ основной идеи нѣмецкаго идеализма. Естественный механизмъ представляется ему формой законмѣрности, съ которой влеченіе къ жизни и формированію, составляющее духовную сущность всего дѣйствительнаго, осуществляетъ свою цѣль, добро. Сообразно съ этимъ, естествозваніе не имѣетъ никакого другого принципа, кромѣ механической причинности. Основаніе какъ для метафизики, такъ и для логики, можетъ дать лишь этика. При разработкѣ этого телеологическаго идеализма Лотце воспользовался мотивами всѣхъ великихъ системъ нѣмецкой философіи, соединивъ ихъ въ одно гармоническое цѣлое. Все дѣйствительное имѣетъ свою сущность лишь въ жизненныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ оно находится въ другому дѣйствительному, и эти отношенія, связующія міръ въ одно цѣлое, возможны лишь въ томъ случаѣ, если все существующее, какъ частичная дѣйствительность, имѣетъ своей основой субстанціальное единство, и если всякая смѣна явленій представляетъ цѣлесообразное осуществленіе общей жизненной цѣли. Лотце далъ этой метафизической основной идеѣ полное развитіе, опираясь на свое универсальное знаніе фактическаго матеріала и формъ научной обработки во всѣхъ спеціальныхъ отрасляхъ знанія, такъ что и въ этомъ отношеніи онъ является достойнымъ продолжателемъ предшествующей эпохи.

Другой выходъ изъ трудностей естественно-научной разработки душевной жизни избралъ Фехнеръ. Онъ смотритъ на душу и тѣло, какъ на совершенно особенныя и различныя, но всегда соотвѣтствующія другъ другу формы проявленія одной и той же неизвѣстной дѣйствительности и развиваетъ эту мысль въ томъ направленіи, что физическимъ соотношеніямъ всегда соотвѣтствуютъ соотношенія духовныя, при чемъ послѣднія мы узнаемъ при помощи воспріятія только въ насъ самихъ. Какъ ощущенія, соотвѣтствующія возбужденію отдѣльныхъ частей нервной системы, представляютъ поверхностныя колебанія въ движеніи нашего индивидуальнаго сознанія, точно такъ же можно себя представить, что сознаніе отдѣльныхъ личностей является лишь поверхностнымъ колебаніемъ всеобщаго сознанія, напр., планетнаго духа. Исходя изъ этого соображенія, въ концѣ концовъ приходится допустить универсальное сознаніе въ Богѣ, которому соотвѣтствуетъ универсальная причинность атомовъ. Впрочемъ, соотношеніе внѣшняго и внутренняго опыта въ нашемъ сознаніи позволяетъ, по мнѣнію Фехнера, изслѣдовать и законы этого соотношенія. Наука о немъ есть психофизика. Ея первая задача состоитъ въ томъ, чтобы найти методы для измѣренія психическихъ величинъ. Фехнеръ устанавливаетъ методъ минимальныхъ различій, ко-

торый принимает за единицу измѣренія мельчайшую доступную воспріятію разницу интенсивности двухъ ощущеній и признаеть эту разницу всегда и вездѣ равной самой себѣ.

§ 45. Природа и исторія.

Дуализмъ кантовскаго міросозерцанія отражается въ наукѣ XIX вѣка въ своеобразно-натянутаго отношеніи естествознанія къ наукѣ духа. Ни въ какую предшествующую эпоху эта противоположность не была ни въ матеріальномъ, ни методическомъ отношеніи столь же яркой, какъ въ наше время, и благодаря ей возникло нѣсколько новыхъ многообѣщающихъ теченій. Если при этомъ изъять изъ сферы науки духа спорную область психологіи, какъ мы допускали это выше, то противоположностью природы является общественная жизнь и ея историческое развитіе во всемъ его объемѣ и на всемъ протяженіи, и эта противоположность еще болѣе соотвѣтствуетъ кантовской идеѣ. Побѣдоносное вторженіе естественно-научнаго мышленія по существу дѣла легко нашло себѣ въ соціальныхъ и психологическихъ явленіяхъ пункты, въ которыхъ оно могло укрѣпить рычаги своего метода изслѣдованія, такъ что эту область охватила такая же борьба, какъ по вопросу о душѣ. Такимъ образомъ, эта противоположность становится противоположностью естествознанія и исторіи.

1. Первой формой, въ которой обнаружилась вражда естественно-научнаго и историческаго міросозерцанія, были успѣшныя нападки французскаго традиціонализма на революціонную философію. Послѣ того, какъ Сень-Мартенъ и де-Мэстръ изобразили революцію, какъ божескую кару надъ невѣрующимъ человечествомъ, де-Бональдъ попытался противопоставить общественнымъ теоріямъ XVIII вѣка, на которыя онъ тоже возлагалъ отвѣтственность за ужасы террора, теорію клерикально-легитимистской реставраціи. Не имѣя навыка къ логическому мышленію, диллетантски поверхностный, онъ оказывалъ вліяніе горячностью своего изложенія и силой принципа, который онъ отстаивалъ. Онъ говорилъ: философы просвѣщенія ошибались, полагая, что разумъ самъ собою можетъ придти къ истинѣ и организовать общество; они ошибались также, требуя предоставленія устройства общественной жизни личному усмотрѣнію индивидуума. Въ дѣйствительности вся духовная жизнь человѣка есть продуктъ исторической традиціи. Она коренится въ языкѣ, языкъ же (это сильнѣйшій аргументъ противъ ученія Кондильяка) данъ человѣку Богомъ въ видѣ перваго откровенія. Божеское слово есть источ-

никъ всей истины. Человѣческое познаніе есть лишь причастіе къ этой истинѣ, оно возникаетъ изъ совѣсти, усвоивающей то, что имѣетъ общее значеніе. Носительницей же традиціи божественнаго слова является церковь; ея ученіе есть дарованный Богомъ универсальный разумъ; ученіе это разрослось изъ вѣка въ вѣкъ, какъ исполинское дерево, на которомъ зрѣютъ плоды истиннаго человѣческаго познанія. Поэтому только одно откровеніе и можетъ быть основой общества. Высокомѣріе людей, возмущавшихся противъ него, нашло себѣ возмездіе въ разрушеніи общества, которое слѣдуетъ создать на вѣчныхъ началахъ. Та же самая мысль объединяла темныя и причудливыя фантазіи Балланша.

2. Философскій моментъ этой церковно-политической теоріи состоялъ въ томъ, что духовной жизненной причиной индивидуумовъ былъ признанъ осуществляющійся въ историческомъ развитіи общества родовой разумъ. Если отвлечь отъ этого традиціонализма теологическія воззрѣнія, то остается гегелевское понятіе объективнаго духа. Поэтому Викторъ Кузенъ прямо-таки снялъ сливки съ ультрамонтанскаго молока, когда онъ воспринялъ именно это ученіе нѣмецкой философіи. Эклектицизмъ тоже признавалъ универсальный разумъ и былъ не прочь увидѣть въ немъ нѣчто подобное шотландскому *common sense*, хотя и не отрицалъ за нимъ метафизической основы. Когда, поэтому, Ламеннэ, первоначально принадлежавшій къ числу традиціоналистовъ и затѣмъ прошедшій школу нѣмецкой философіи, коснулся въ своемъ *Esquisse d'une philosophie* ученія объ идеяхъ, онъ не могъ вполне удержать традиціоналистскую теорію совѣсти.

Совершенно иную форму ученіе объ объективномъ духѣ приняло тогда, когда оно приобрѣло психологическую и эмпирическую окраску. Въ духовной жизни индивидуума происходятъ многочисленные явленія, которыя обусловливаются исключительно тѣмъ, что индивидуумъ существуетъ вообще лишь какъ звено психическаго цѣлаго. И это цѣлое, съ которымъ каждый сражается и благодаря которому онъ существуетъ, не имѣетъ той естественно-необходимой равномѣрности, которая свойственна общимъ формамъ душевныхъ процессовъ: оно имѣетъ скорѣе историческій характеръ, и общій духъ, который лежитъ въ основѣ индивидуальной жизни, запечатлѣвается объективно въ языкѣ, нравахъ и общественныхъ установленіяхъ. При помощи изученія ихъ индивидуальная психологія расширяется въ соціальную психологію. Этотъ принципъ установили Лацарусъ и Штейнталь. Существенно историческій характеръ этой соціальной психологіи они выразили не особенно, впрочемъ, удачнымъ терминомъ „психологія народовъ“.

3. Соціальная основная идея традиціонализма имѣетъ существен-

ное значеніе для пониманія религіозной окраски, которая со временъ Сень-Симона свойственна, въ противоположность соціально-политическимъ теоріямъ прошлаго вѣка, французскому соціализму. Но ученіе послѣдняго не только находится подъ вліяніемъ религіозности, получающей значеніе новой соціальной политической силы, а стоитъ точно также въ тѣсныхъ отношеніяхъ къ нѣмецкой философіи и даже къ ея діалектикѣ. Все это перешло къ ученику Сень-Симона, Огюсту Конту, идейное развитіе котораго имѣло въ высшей степени любопытную судьбу.

Его планъ позитивистской системы наукъ представляетъ собою крайній выводъ воззрѣнія Юма и Кондильяка. Не только человѣческое познаніе ограничено соотношеніями явленій, но и вообще не существуетъ ничего абсолютнаго, ничего непознаваемаго. Единственно абсолютный принципъ состоитъ въ томъ, что все относительно. Не имѣетъ никакого смысла говорить о первыхъ причинахъ или конечныхъ цѣляхъ вещей. Однако, этотъ релятивизмъ (или какъ онъ былъ названъ позднѣе коррелятивизмъ) заявляетъ немедленно универсалистическое притязаніе математическо-естественно-научнаго мышленія. Наукѣ онъ приписываетъ задачу объяснить всѣ эти соотношенія съ точки зрѣнія общихъ законовъ природы. Для этой цѣли между науками (sciences) устанавливается „іерархія“, которая шагъ за шагомъ восходитъ отъ простаго къ сложному: за математикой слѣдуетъ астрономія, затѣмъ—физика, далѣе—химія, біологія, высшую отрасль которой составляетъ психологія, и, наконецъ, соціологія. Этимъ принципиально устанавливается, что общественная наука должна основываться на предыдущихъ, но въ дѣйствительности у Конта нѣтъ объ этомъ и рѣчи. Уже соціальная статика съ характерною прямою отказывается вывести общественность изъ индивидуума, какъ это дѣлала просвѣтительная философія. Общественность есть первоначальный фактъ, и первымъ соціальнымъ явленіемъ слѣдуетъ признать семью. Еще самостоятельнѣе соціальная динамика, ставящая себѣ безъ психологическаго объясненія задачу открыть естественный законъ исторіи общества. Контъ признаетъ такимъ закономъ принципъ трехъ стадій, черезъ которыя необходимо должно пройти общество (схема, въ которой предшественниками Конта слѣдуетъ считать не только Кузена и Гегеля). Въ своемъ умственномъ развитіи человѣкъ выходитъ изъ теологическаго фазиса, проходитъ затѣмъ метафизическій и вступаетъ такимъ образомъ въ положительный. Въ первомъ фазисѣ своего развитія онъ объясняетъ явленія антропоморфически дѣйствіемъ сверхъестественныхъ силъ и существъ. На второй ступени развитія человѣкъ пользуется для этого общими повятіями, которыя онъ представляетъ себѣ сущно-

стями, дѣйствующими за явленіями. Въ положительномъ фазисѣ онъ схватываетъ всѣ отдѣльныя явленія только черезъ посредство фактически-удовѣренныхъ условий, изъ которыхъ они вытекаютъ по эмпирически доказуемому закону. Этому общему закону духовной жизни должны подчиняться, по мнѣнію Конта, всѣ отдѣльные процессы, на которые она распадается, и все движеніе человѣческой исторіи; при этомъ интеллектуальный процессъ сопровождается соотвѣтствующимъ развитіемъ внѣшней общественной организаціи, которая, возникнувъ въ формѣ жреческо-военнаго общества, превращается затѣмъ въ господство юристовъ и, наконецъ, вступаетъ въ „промышленную“ стадію. Побѣда положительнаго міросозерцанія и промышленнаго строя составляетъ цѣль историческаго развитія европейскихъ народовъ, которой положительная философія дала въ высшей степени интересное объясненіе, соотвѣтственно этой схемѣ.

Однако, какъ будто для подтвержденія закона о круговращеніи трехъ фазисовъ, Контъ вернулся въ послѣдній („субъективный“) періодъ своего мышленія къ теологическому фазису, сдѣлавъ человѣчество, какъ особое *Grand-être*, предметомъ религіознаго почитанія, въ качествѣ жреца котораго онъ перенялъ съ позитивистскими измѣненіями весь культъ религіознаго поклоненія.

4. Эта важнѣйшая попытка построить исторію по естественнымъ законамъ обнаруживаетъ побѣду историческаго мышленія, и въ этомъ противорѣчii заключается внутренняя сила контовскаго мышленія. Въ этомъ отношеніи Контъ стоитъ гораздо выше своего англійскаго ученика Томаса Бокля, который въ своей „Исторіи цивилизаціи въ Англии“ (1857) поставилъ исторической наукѣ задачу отыскивать лишь естественные законы жизни народовъ. Но зато медленныя измѣненія въ состояніи общества, выражающіяся въ цифрахъ статистическаго изслѣдованія, доставляютъ гораздо болѣе пригодный и точный матеріалъ, чѣмъ рассказъ объ отдѣльныхъ событіяхъ, которымъ ограничивалась старая исторіографія. Здѣсь раскрывается истинный смыслъ противоположности: съ одной стороны—абстрактный законъ, родовое понятіе измѣненій, съ другой—жизненная самостоятельность индивидуальной, опредѣленной въ самой себѣ формы. Въ этомъ отношеніи никто не понималъ сущность историческаго міросозерцанія такъ вѣрно и никто не изобразилъ ее съ такой настоятельностью и теплотой, какъ Карлейль.

5. Но тогда какъ исторіи приходится отстаивать свою автономію отъ захватовъ науки, въ спеціальной области изслѣдованія природы, въ ученіи объ органическомъ мірѣ, получилъ значеніе историческій принципъ развитія, согласно съ которымъ вся совокупность живыхъ существъ представляется однократнымъ про-

цессомъ развитія органическихъ формъ, обусловленнаго телеологическимъ назначеніемъ жизнеспособности. Это долго подготовлявшееся воззрѣніе сдѣлалось, благодаря великому сочиненію Чарльза Дарвина: „О происхожденіи видовъ путемъ естественнаго подбора“ (1859) средоточіемъ научнаго интереса и дало въ послѣднія десятилѣтія цѣлый рядъ глубокихъ указаній для философской обработки разнообразнѣйшихъ проблемъ. Конечно, эти указанія еще далеко не могутъ считаться достаточно полными для созданія системы „синтетической“ философіи, какъ ее попытался установить Гербертъ Спенсеръ, преобразовавъ діалектическій методъ въ болѣе современную схему дифференціаціи и интеграціи явленій. Но призваніе философіи заключается именно въ томъ, чтобы изслѣдовать логическія основы, опираясь на которыя форма эволюціонизма, оказавшаяся плодотворной въ ограниченномъ районѣ естествознанія, получить возможность воздѣйствовать на историческое знаніе.

Достиженіе этого идеала одному, можетъ быть, кажется близкимъ, другому — далекимъ. Но конецъ нашего вѣка застаеъ насъ, во всякомъ случаѣ, въ борьбѣ историческаго и естественно-научнаго образованія.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

Приведены тѣ мѣста, гдѣ излагаются ученія философовъ, указываются ихъ сочиненія и выясняется ихъ вліяніе на другихъ.

А.

- Абелярь 249, 252, 272 сл., 275 сл. сл.,
283 сл. сл.
Аберкромби 590.
Абубакръ 288, 297.
Августинъ 242, 246 сл., 250, 254—265,
280, 293, 302, 305, 310, 316 сл., 329,
340, 365, 368, 389, 438.
Авемпастъ 288.
Аверроэсъ и аверронзмъ 288, 292, 296,
308, 314 сл., 330, 335, 400.
Авицебронъ 289, 308, 314.
Авиценна 276, 287 сл., 316, 320.
Агрикола 331, 336.
Агриппа 147, 185.
— Неттесгеймскій 333, 348.
Аделаръ Батскій 252, 275.
Академія, древняя 91, 93, 146 сл.
— новая 148 сл., 189, см. также Кар-
неадъ.
д'Аламберъ 416, 449.
Аланъ 253.
Александристы 330, 335.
Александрійская философія 194 сл. сл.
— школа катехетовъ 198 сл.
Александръ Афрод. 148, 315, 335.
Александръ Гэльскій 291, 320.
Алкндамъ 66.
Алкуинъ 251.
Альбертъ 290, 292, 297, 306, 309 сл.,
316, 458.
- Альгазель 288.
Альгадинъ 320.
Альгустъ 357, 406.
Альфредъ де Серешель 320.
Амальрихъ, амальриканы 292, 314.
Аммоній Саккасъ 199.
Анаксагоръ 27, 36 сл., 46 сл. сл., 51,
55 сл., 171.
Анаксимандръ 25 сл., 29 сл., 43.
Анаксименъ 24, 26, 29.
Андроникъ 94, 146.
Анникерисъ 62, 78.
Ансельмъ 249, 252, 269 сл., 274, 279,
298, 307, 367.
Ансильонъ 589.
Антохъ 148.
Антифенъ 62 сл., 73 сл., 85 сл.; см.
цншкп.
Анфантенъ (Enfantin) 590.
Апеллесъ 237.
Аполлдоръ 149.
Аполлоній 194, 197.
Апологеты 198, 205, 212 сл., 217.
Апулей 195, 198.
Арабская философія 246, 286 сл. сл.,
313 сл.
Арей Дидимъ 149, 198.
Аристархъ 149.
Аристидъ 198.
Арстинппъ 62 сл., 76 сл., 84; см. также
Киренани.
— младшій 62.

Аристобуль 198, 202 сл.
 Аристоксенъ 146, 148.
 Аристотель 89 сл., 91, 93 сл., 120—141,
 176 сл., 210, 229 сл., 246 сл., 279,
 288 сл., 292, 297, 300, 303, 305, 307
 сл., 313 сл., 329, 330, 336, см. также
 перипатетики.

Аркевлай 147.
 Арно (Arnauld) 356.
 Арнольдъ 419.
 Арнобій 196, 199, 206, 428.
 Аррианъ 197.
 Архипъ 28, 93.
 Атомисты 25.
 Аустинъ (Austin) 590.
 Афинагоръ 198, 205.
 Архелай 67.

В.

Баадеръ 581.
 Базедовъ 419, 494.
 Базилидъ 196, 199, 223, 236.
 Балланшъ 589, 600.
 Барбаро, Ерм. 330.
 Бардесанъ 199, 219.
 Барте (Barthez) 589, 594.
 Бассо 331, 347.
 Баумгартенъ 418, 454.
 Беда 251.
 Беккеръ 375.
 Бекъ 535, 544.
 Беллярминъ 357, 399.
 Вельшэмъ 590.
 Бёме 330, 333, 343 сл. сл., 349 сл., 581.
 Бенеке 538, 543, 551, 595.
 Бентамъ 414, 482 сл., 491.
 Бергавъ 427.
 Беренгаръ 253, 274.
 Беригаръ 331.
 Беркли 412 сл., 425, 432, 441 сл. сл.,
 446 сл.
 Беркъ (Burke) 414, 480.
 Бернаръ Клервоскій 250, 253, 278, 282.
 — Шартрскій, 249, 252, 272, 280, 333.
 Бертранъ 589.
 Бильфингеръ 418.
 Битти (Beattie) 415.
 Биша 589, 594.
 Біасъ 22.
 Боденъ 357, 400, 403, 495.

Бойль 354.
 Бокль 602.
 Боллнброуъ 414, 492.
 Больцано 592.
 Бональдъ 589, 599.
 Бонавентура 291, 309, 317.
 Бонне 415, 430.
 Боссюэтъ 457, 495.
 Боэцій 248, 251, 272.
 Броунъ (Brown) Петръ 413, 427.
 — Томасъ 413, 447.
 Брукеръ 418.
 Бруно 330, 332, 336, 343 сл., 345, 382,
 395, 460, 556.
 Бруссэ (Broussais) 589, 593, 597.
 Будде 418.
 Булье 332, 344, 348.
 Бурдиданъ 295, 308.
 Бутервекъ 538, 552, 594.
 Бутлеръ (Butler) 414, 482.
 Бухананъ (Buchanan) 405.
 Бэйль 412, 415, 448, 464.
 Бэконъ, Рожеръ 293 сл., 296, 317, 320.
 Бэконъ, Фр. 336, 354 сл., 358 сл. сл.,
 375, 385, 393, 402, 448, 464.
 Бэйли (Bailey) 590.
 Бэнъ 590.
 Бюиссонъ 589.
 Бюффонъ 415, 451.
 Бюхнеръ 592, 597.
 Бюше 590.

В.

Вагнеръ 592, 597.
 Ле-Вайе (le Vayer) 331.
 Валентинъ 196, 199, 219, 223.
 Валла, Лор. 331, 336.
 Вальтеръ Мортанскій 252, 272 сл.
 — Сень-Викторъ 254.
 Ванни 344.
 Варронъ 148, 150.
 Веджвудъ 590.
 Вейгель Вал. 332, 341, 345, 350.
 — Эрг. 365, 371.
 Вейссе 592, 596.
 Вейссъ 419, 481.
 Вейчъ 591.
 Венгура 591.
 Верніасъ 330.
 Впвесь 331, 339 сл.

Вико 495.
 Викторинцы 250, 253, 282, 300, 387.
 Вильгельм Коншский 252, 280, 333.
 — Оверньский 293, 308, 316.
 — Шампооский 249, 252, 272, 275.
 Винклеръ 357.
 Вицентъ де-Бовэ 291, 320.
 Виссаріонъ 330, 335.
 Вольней 416, 590.
 Вольтеръ 412, 415, 430, 460, 464, 466,
 474, 490, 492, 499.
 Вольфъ, Вилг. 371, 417, 432 сл., 453,
 455, 458, 475 сл. сл., 488 сл.
 — Панкратій 427.
 Врачи позднѣйшей древности 188.
 Вульстонъ 417.

Г.

Габлеръ 595.
 Газа, Теодоръ 330.
 Галенъ 198.
 Галллей 353 сл., 362 сл., 366, 372, 374,
 375 сл. сл., 383 сл., 394, 450.
 Галлуши 591.
 Галль 589, 593.
 Гаманъ 480, 535, 542, 558.
 Гампльтонъ 591, 595.
 Ганшъ 418.
 Гара 416, 491.
 Гарве 419.
 Гарвей (Harvey) 376.
 Гарденбергъ, см. Новалисъ.
 Гартманъ 584.
 Гассенди 331.
 Гаунилонъ 252, 271.
 Гегезій 62, 78.
 Гегель 9, 498, 534, 537, 556 сл., 575—
 580, 583, 592, 595 сл., 600 сл.
 Гедопки; см. кирепанки.
 Гейнрихъ Гентскій 293, 307, 316 сл.,
 320.
 Гейликсъ (Geulinx, Гейлинксъ) 354,
 356, 370, 388, 390 сл., 397.
 Гельвеціи 416, 484.
 Гельмонтъ 333.
 Геммингъ 357.
 Гемстергюсъ 479 сл.
 Геннадій 335.
 Гентилесъ 357, 404.
 Георгій Трапезунтскій 330, 335.

Гераклидъ 93.
 — Лембосскій 148.
 Гераалитъ 25, 27, 32 сл. сл., 44 сл.,
 51, 52 сл., 55 сл. сл., 171, 576.
 Гербартъ 534, 537 сл., 542, 547 сл. сл.,
 567, 576.
 Гербертъ 250, 253, 279.
 Гердеръ 412, 419, 436, 460, 469, 477,
 495 сл., 525, 535, 542, 558.
 Гермесъ 592.
 Гермиппъ 148.
 Герсонидъ 289.
 Герсонъ 295, 299.
 Гершель 590.
 Гете 493, 563, 566, 568.
 Гешель 595.
 Гильдебертъ Лавардинскій 253.
 Гиприхсъ 595.
 Гиппій 61 сл.
 Гипподамъ 66.
 Гиппократъ 58.
 Гипповъ 62.
 Гиерокль 200.
 Гвостникъ 195, 199, 203, 219, 222.
 Гоббсъ 354 сл., 363, 371, 374 сл., 376
 сл., 384 сл. сл., 393, 400, 406 сл. сл.,
 421 сл., 423, 439 сл. сл., 445, 450,
 482, 487 сл., 550.
 Годвинъ 491.
 Гольбахъ 416, 452, 464, 485.
 Гомъ (Home) 414, 480.
 Горгій 61 сл., 80 сл.
 Готтфридъ Фонтаньскій 306.
 Готтшедъ 418.
 Григорій Нисскій 239.
 Гриммъ 416.
 Гроцій 357, 400, 404 сл., 408, 495.
 Гуго Сенъ-Викторъ 253, 282, 310.
 Гумансты 327 сл. сл.
 Гумбольдтъ, Вильгельмъ 489, 566.
 Гундлингъ 489.
 Гэртли (Hartley) 413, 427, 430, 432,
 451, 465, 482, 593.
 Гэтчисонъ (Hutcheson) 414, 479 сл.
 Гюйгенсъ 354, 394.
 Гюнтеръ 592.
 Гюз (Huet) 370.

Д.

Давидъ Диванъ 292, 314, 333.
 Дамаскій 196.

Данте 290, 292, 304, 310, 398.
 Дарвинъ, Чарльзъ 593.
 — Эразмъ 413.
 Дежерандо 589.
 Декартъ 336, 354 сл., 363—369, 372,
 374 сл. сл., 383 сл. сл., 393 сл., 421,
 424 сл. сл., 428, 438 сл., 443, 473,
 541.
 Дексиппъ 200.
 Демокритъ 89 сл. сл., 94—106, 118, 168,
 329, 347, 363, 375.
 Демонакъ 195, 197.
 Дестютъ де-Траси (Destutt de Tracy)
 416, 430, 594.
 Джіоберти 591.
 Джіойа 591.
 Дидимъ, см. Арей.
 Дидро 416, 430, 460, 464, 467.
 Дикзархъ, 146, 148.
 Димитрій 197.
 Диппель 419.
 Диогенъ Аполлонскій, 55, 62, 171.
 — Вавилонскій 149.
 — Синопскій 62 сл., 75, 85.
 Діодоръ 80.
 Діонисидоръ 80.
 Діонисій Ареопагитъ 249, 251.
 Добантонъ (Daubenton) 416.
 Добъ (Daube) 589.
 Доминиканцы 6, 292 сл., 306, 310 сл.
 Дробишъ 591.
 Дунсъ Скотъ 276, 290, 294, 299 сл.,
 301 сл., 308 сл. сл., 317 сл. сл., 322,
 329, 359, 368, 373, 393, 396 сл., 456,
 458.
 Дюкло (Duclos) 415.
 Дюрингъ 592.

Е.

Еврейская философія 195, 198, 286, 289.

Ж.

Жибье (Gibief) 356, 389.
 Жильберъ 253.
 Жокуръ (Jaucourt) 416.
 Жуффрау 589.

З.

Землеръ 418, 492.
 Зенертъ 331, 347.

Зеновъ Клитонскій 146, 149.
 — Сидонскій 149.
 — Элейскій 26, 39 сл., 49 сл. сл., 55, 79.
 Зирчъ (Search) 413.
 Зольгеръ 536.
 Зульцеръ 419, 481.
 Зюссмильхъ 496.

И.

Ивелинъ 495.
 Индійская мудрость 585.
 Ипполитъ 199.
 Ирвингъ 419.
 Приней 196, 199, 202, 205, 207, 237, 239.
 Исидоръ Севильскій 248, 251.

І.

Іоаннь Дамаскинъ 248, 251.
 — Салсбургскій 254, 283 сл.
 Іоаннь де ла Рошелль 320.
 Іоахимъ Флорисъ 292.

К.

Кабала 289.
 Кабансъ 415, 430.
 Калликълъ 66 сл.
 Кальвинъ 332, 340.
 Кампанелла 333, 346, 349, 352, 361,
 366, 377, 399, 402 сл., 495.
 Кантіанцы 533 сл. сл., 541 сл.
 Кантъ 3, 12 сл., 395, 418, 437, 449 сл.
 сл., 451, 455 сл., 461, 481 сл., 498—
 534, 538 сл. сл., 544, 547 сл. сл., 554,
 556, 559 сл. сл., 562, 564 сл., 575.
 Кардальякъ 589.
 Кардано 332, 348 сл., 403.
 Карлейль 602.
 Карнеадъ 147 сл., 179 сл., 185, 190.
 Карпократъ 199, 236.
 Кассіодоръ 248, 251.
 Кельсъ 198.
 Кенлеръ 354, 362, 376.
 Кешень 535.
 Кердонъ 236 сл.
 Керинтъ 236.
 Кларкъ (Clarke) 414, 460, 473.
 Клеантъ 146, 148, 178.
 Клейдемъ 62.

Клейтомахъ 148.
 Климентъ Александр. 196, 199.
 Клуцень 418.
 Коганъ 590.
 Кольдервудъ (Calderwood) 590.
 Коллинсъ 414.
 Колльеръ (Collier) 443.
 Кольриджъ 590.
 Комбъ 590, 563.
 Кондорсе 416, 495.
 Контарини 330.
 Контъ 590, 601.
 Коперникъ 344 сл., 376.
 Кордемуа (Cordemoi) 356, 388.
 Клаубергъ (Clauberg) 356, 388.
 Кондильякъ 412, 415, 429 сл., 449 сл.,
 593, 601.
 Корнутъ 197.
 Корнуэль Льюисъ (Cornwall Lewis) 590.
 Кранторъ 93, 151.
 Кратесъ Афинскій 93.
 — Фиваискій 63.
 Крейцъ (Creuz) 419.
 Кременини 331.
 Критій 68.
 Круза 318, 449.
 Крузіусъ 418, 455.
 Ксеніадъ 75.
 Ксенократъ 93, 222.
 Ксенофанъ 25 сл., 31 сл.
 Ксенофонтъ 63.
 Кузень 589, 600.
 Кумберландъ 354, 357, 408, 477, 482.
 Кудвортъ (Cudworth) 357, 376, 408,
 422, 473.

Л.

Лабрюйеръ 484.
 Лактанцій 199.
 Ламбергъ, Г. 418, 433 сл., 437, 451.
 Ламеннэ 589, 600.
 Ламеттри 415, 428, 430, 450, 484 сл.
 Ланге (Lange) 597.
 Лангэ (Languet) 405.
 Лансленъ 491.
 Ланфранкъ (Lancfranc) 253.
 Лапласъ 450 сл.
 Ларомнигьеръ 589, 593.
 Ларошфуко (Larochefoucauld) 484.
 Лацарусъ 591, 600.

Левкиппъ 25, 27, 38, 46 сл. сл., 54, 98.
 Лейбницъ 354, 356 сл., 371 сл. сл., 376,
 393 сл. сл., 412, 417, 433 сл. сл.,
 437, 454 сл., 458, 460 сл. сл., 465,
 474 сл. сл., 481, 488, 495, 502, 504,
 543, 558, 592.

Леру 590.

Лессингъ 412, 419, 436, 467, 469.

Лефевръ 330.

Леонардо да Винчи 362.

Либераторе 591.

Ликофронъ 66.

Линсъ 331.

Личманъ (Leechman) 591.

Локкъ 366, 377 сл., 411 сл., 422 сл. сл.,
 434, 436, 439, 442 сл. сл., 457 сл.,
 472, 479, 482 сл., 488.

Лонгинъ 199.

Лоссій 418, 433.

Лоундесъ (Lowndes) 591.

Лотце 587, 592, 598.

Лукрецій 147, 149, 173, 347.

Луллъ 295, 298.

Льюисъ 590.

Лютеръ 332, 340.

М.

Мабли 416, 491.

Магненусъ 331.

Маймонидъ 289, 296, 298.

Маймонъ 535, 543.

Макіавелли 357, 398.

Максимъ Исповѣдникъ 251.

— Тирскій 198.

Макъ Кошъ (M^c Cosh) 591.

Мальбраншъ 354, 356, 379, 380 сл.,
 383, 390 сл., 443.

Маміани 591.

Мандевилль 414, 484, 492.

Мани и манихеизмъ 219.

Мансель 591.

Маріана 357, 399.

Маркъ Аврелій 195, 197, 211.

Марсилій Ингенъ 295.

— Падуанскій 320 сл., 398, 405.

Мартино 590.

Марціанъ Капелла 248, 251, 273 сл.

Марціонъ 202.

Мегарика 62, 80.

Мейнеръ 419.

Меланхтонъ 331, 340, 357, 399.
 Мелисъ 27, 40.
 Мелитонъ 198.
 Мендельсонъ 419, 454, 476, 481, 490,
 534.
 Метродоръ 68.
 — Эпикуреецъ 149.
 Милетцы 24 сл. сл.
 Милль, Джемсъ 590.
 — Джонъ Стюартъ 590, 593 сл.
 Милтънъ 406.
 Минуцій Феликсъ 195, 198, 205.
 Мистина 208 сл., 244.
 — нѣмецкая 290, 293, 310, 329, 332,
 341.
 Михаилъ Пселль 294.
 Модератъ 197.
 Молашоттъ 592.
 Монтескье 416, 485, 488.
 Монтанъ 331, 338, 352, 377.
 Мопертюп 415, 449, 460.
 Морганъ 414.
 Морелли 416, 491.
 Морелль 590.
 Мориць 419.
 Моръ Генри 357, 376, 408, 423, 473.
 Музоній 197.
 Муръ (Томасъ Морусъ) 357, 400 сл.
 Мэкинтошъ 590.
 Мэвъ де Бранъ 589, 594 сл., 596.
 Мэньянь (Maignanus) 331.
 Мэстръ, Жозефъ де, 589, 599.

Н.

Неккамъ, Алекс. 320.
 Неопифагорейзмъ 194, 197, 201 сл.,
 211, 213, 216, 220, 348.
 Неоплатонизмъ 196, 199 сл., 202 сл. сл.,
 207 сл. сл., 214 сл., 217 сл., 227 сл.
 сл., 232 сл., 234, 244, 246, 258, 264
 сл., 267, 311, 313, 315, 329, 334 сл.,
 343 сл. сл., 357, 362, 375 сл., 408, 574.
 Нигидій Фигуль 197.
 Низолій 331, 336, 352.
 Николан 419, 452, 477, 490.
 Николанъ д'Аутрикура 320.
 — Кузанскій 291, 295, 311 сл.
 — д'Оресмъ 321.
 Николь 356.
 Никоманъ 195, 198.

Нифо 330.
 Новалисъ (Фр. Гарденбергъ) 536, 563.
 Нуменій 195, 198, 202, 204, 212.
 Ньютонъ 354, 363, 374, 376, 384 сл.,
 394, 461.

О.

Одонъ изъ Камбрэ 273.
 Окенъ 537, 563, 572.
 Окказионализмъ 354, 388 сл. сл., 446 сл.
 Оккамъ 291, 294, 299 сл. сл., 304, 307,
 309, 317 сл. сл., 351, 378, 398, 405,
 424, 440.
 Ольдендорфъ 357.
 Ораторіанцы 356.
 Освальдъ 415.
 Осіандеръ 332, 341.

П.

Панетій 148 сл.
 Парацельсъ 330, 344 сл. сл., 347, 349.
 Парменидъ 25 сл., 33 сл. сл., 45 сл.,
 57, 81.
 Паскаль 356, 369.
 Патристика 195 сл.
 Патрици 330, 334, 343, 345.
 Перегринъ Протей 197.
 Перипатетики 94, 146, 148, 164 сл.,
 182 сл., 210, 216, 329, 331 сл., 335 сл.
 Персій 197.
 Петръ Испанскій 294, 318.
 — Ломбардскій 253.
 — Пуатьесскій 253.
 Пико 330, 348.
 Пинелъ 589.
 Пирропъ 147, 150, 152 сл. сл., 183 сл.,
 338.
 Питтакъ 22.
 Пифагорейзмъ 25 сл. сл., 40 сл. сл., 50
 сл., 54 сл. сл., 94, 112, 194, 197, 222,
 362.
 Пифагоръ 27 сл.
 Платнеръ 418.
 Платонизмъ 194 сл., 198, 204, 213, 219,
 229, 233, 252, 279 сл., 329 сл., 334
 сл., 548, 574, 585, см. также неопла-
 тонизмъ.
 Платонъ 67, 89 сл. сл., 92 сл., 95 сл.
 сл., 106 — 120, 176, 210, 234, 236,
 329, 334, 394, 403.

Плетонъ 330, 334 сл.
 Плотинъ 196, 199, 209, 214 сл., 217, 224
 сл. сл., 255, 321, 334, 343.
 Плука (Ploucquet) 418.
 Плутархъ Афинскій 196, 200.
 — Херонейскій 195, 198, 207, 212, 219.
 Полемонъ 93.
 Полось 67.
 Помпонации 330, 395.
 Попъ 420, 478.
 Порта 330.
 Порфирій 196, 199 сл., 229, 248, 266.
 Посейдоній 148 сл., 210.
 Прайсъ (Price) 413, 473.
 Прантль 592.
 Прево (Prévoist) 589.
 Пристли 413, 428, 451, 465, 482.
 Продикъ 61, 64, 68.
 Прокль 196, 200, 202 сл., 207, 209,
 217, 229 сл., 334, 575.
 Протагоръ 61 сл., 65 сл., 68, 79, 81 сл.
 сл., 91, 95.
 Пуарэ 356, 370.
 Пуфендорфъ 356, 371, 404.
 Пьеръ д'Эльн 295, 309, 320.
 Пэли 414, 482 сл.

Р.

Рабанъ Мавръ 251.
 Раймундъ Луллъ, см. Луллъ.
 — Сабундскій 295, 299.
 Рамусъ 331, 337, 351.
 Реймарусъ 418, 460, 467 сл.
 Рейхлинъ 333, 348.
 Ридъ (Reid) 415, 432, 453 сл.
 Ричардъ Миддльтоунъ 293, 309.
 — Сенъ-Викторъ 254, 282.
 Робертъ Пулейнъ 253.
 Робине 415, 451 сл., 460.
 Розенкранцъ В. 592.
 — К. 592.
 Роје-Колларъ (Royer-Collard) 589.
 Романи 587, 591.
 Романьози 591.
 Росделлинъ 249, 252, 274.
 Руге 592, 596.
 Руссо 405, 412, 416, 431, 471, 479, 488,
 493 сл., 499, 525, 568.
 Рюдигеръ 418, 433, 455.
 Романьики 498, 566 сл., 569, 574.

С.

Сааджа Фаджуми 289.
 Саллюстій 200.
 Санхедъ 331, 338, 351 сл., 358, 377.
 Сатиръ 148.
 Сатурниъ 196, 199, 219, 236.
 Свифтъ 485.
 Сексти 148, 150, 197.
 Секстъ Эмпирикъ 147, 150.
 Семъ мудрецовъ 22.
 Сенека 195, 197, 211.
 Сенъ-Ламберъ 416, 490 сл., 495.
 Сенъ-Маргенъ 431, 581, 599.
 Сенъ-Симонъ 590, 601.
 Сидней 406.
 Смыслицъ 197, 315.
 Сиріанъ 200.
 Система природы, см. Гольбахъ.
 Скалпгеръ 330.
 Скептики 147, 150, 183 сл., 338 сл.,
 368, 376, см. Пирронъ.
 Скотизмъ, см. Дунсъ.
 Скотъ Эригена, см. Эригена.
 Смитъ 414, 486 сл., 493.
 Сократики 62.
 Сократъ 61, 63, 68 сл. сл., 175 сл.
 Соловь 22, 30.
 Сорбьеръ 331.
 Сотюнъ 148, 150, 197.
 Софисти 59 сл. сл., 65 сл. сл., 71, 73,
 сл.
 Социализмъ 332, 458.
 Социни (Лелю и Фаусто) 332.
 Спеввингъ 93, 222.
 Спенсеръ 590, 603.
 Спннова 354, 356, 365 (прим.), 370 сл.,
 375, 381 сл. сл., 385 сл. сл., 390 сл.
 сл., 397, 400, 405 сл. сл., 426, 469,
 475, 534, 547, 550, 552, 561 сл., 573.
 Стеффенъ 537, 563.
 Стилонъ 80.
 Стопки 146 сл., 149, 151 сл., 154 сл.
 сл., 170—192, 195, 197, 205, 207, 210
 сл., 215 сл., 220, 345, 368, 376.
 Стратонъ 146, 148.
 Стюартъ (Stewart), Догальдъ 415, 432.
 Суарецъ 331, 339, 357.
 Сузо 293.
 Суммисты 253.
 Схоластика 209, 244 сл. сл., 291.

Т.

Таппарелли 591.
 Татіанъ 196, 199, 205.
 Таулеръ 293.
 Таурелль 332, 349.
 Телезіо 333, 352, 358.
 Телесъ 197.
 Темпстігъ 200.
 Теодорихъ Шартрскій 272, 280.
 Теодоръ 62, 77.
 Теофилъ Ант. 198.
 Теофрастъ 146, 148, 151, 177, 182.
 Тергуліанъ 196, 199, 202 сл., 206.
 Тетенсъ 418, 438, 481.
 Тидеманъ 418.
 Тимонъ 147, 150, 183.
 Тиндаль 414, 467.
 Толандъ 414, 463, 492, 499.
 Томазіусъ 417, 476 сл., 489.
 Томасъ Аввинскій 276, 290, 292, 298,
 300 сл. сл., 305 сл. сл., 316 сл., 329,
 340, 389, 393, 404, 456, 458.
 Томей 335.
 Тразиллъ 149, 198.
 Тразимахъ 66.
 Тренделенбургъ 592.
 Тухъ 413.
 Тюрго 416.
 Туро 589.

У.

Уолластонъ 414, 473.
 Ульрици 592, 596.
 Уордсвортъ 590.

Ф.

Фалей 66.
 Фалесъ 22, 24, 26.
 Федръ 149.
 Фейербахъ 592, 596.
 Фергюсонъ 414, 480.
 Феревидъ 30.
 Феррари 591.
 Фехнеръ 592, 598.
 Филиппъ изъ Опуса 93.
 Филодемъ 149.
 Филолай 26, 28, 40 сл.
 Филонъ Александрійскій 195, 198, 202
 сл., 208, 211, 217, 220 сл.

Филонъ Ларисскій 148.
 Фирнъ (Fearn) 490.
 Фихте, И. Г. 592, 596.
 — И. Г. 404, 534, 536, 545 сл., 548,
 557—562, 569 сл., 575, 579, 581, 583,
 592, 595.
 Фичино 330, 334.
 Фишеръ, Куно 592, 597.
 Фипшеръ (Vischer), Фр. Т., 529.
 Флюддъ 331.
 Фогтъ, К. 592, 597.
 Фонтенелль 384.
 де-ла-Форжъ 356, 389.
 Фортлаге 595.
 Фрайссинонъ (Frayssinons) 589.
 Франке 419, 458, 547.
 Франки 591.
 Франкъ, Себ., 332, 341, 344.
 Францисканцы 293, 306, 317.
 Францъ Майронъ 294, 317.
 Фредегизъ 251.
 Фридрихъ II Пруссскій 419, 485.
 — Сицилійскій 296.
 Фризъ 538, 540.
 Фульбертъ 253, 280.
 Фуругъ, см. Корнугъ.
 Фуше 331.

Х.

Хризиппъ 147, 149, 172, 177, 180 сл.
 Христіанская философія 195 сл., 215,
 217 сл., 230 сл.

Ц.

Цезальпинъ 331, 336.
 Целлеръ 592.
 Циллеръ 591.
 Циммерманъ 591.
 Цидеронъ 148, 150, 162 сл., 187, 204, 336.

Ч.

Чальмерсъ 590.
 Честерфильдъ 484.
 Чирнгаузенъ 356, 366, 370.
 Чэббъ (Chubb) 414.

Ш.

Шарронъ 331, 338 сл., 352, 366.
 Шассебефъ, см. Вольней.

Шатобрианъ 589.
 Швенкфельдъ 332, 341.
 Шеллингъ 404, 534, 536, 547, 556, 560
 сл. сл., 571—575, 579—583.
 Шиллеръ 460, 477, 498, 534 сл., 564—
 569, 585.
 Шлегель, Фр. 536, 556, 567, 569, 575,
 581, 583, 594.
 Шлейермахеръ 534, 537, 547, 567, 573 сл.
 Шмидъ, Эрг. 535.
 — Лоренцъ 418.
 Шопенгауэръ 534, 538, 553 сл. сл., 564,
 583 сл. сл.
 Шоппе 331.
 Шотландская школа 412, 415, 431 сл.;
 453, 479 сл., 590, 595.
 Шпенеръ 419, 458, 547.
 Шпуригеймъ 539.
 Штейнталь 591, 600.
 Штраусъ 592, 597.
 Штрюмпель 591.
 Штурмъ, Иог. 337.
 — Иог. Кр. 371 сл.
 Шубертъ 537, 563.
 Шульце (Энесидемъ) 535, 542 сл.
 Шэфтсбюри (Shaftesbury) 413 сл., 430,
 459 сл., 468, 471, 477 сл. сл., 483,
 492, 495, 566

Э.

Эбергардъ 419.
 Эвбулидъ 80.
 Эвдемъ 148, 182.
 Эвдоксъ 93.
 Эвдоръ 198.
 Эвмеръ 62, 77.
 Эвклидъ 62, 80, 86.
 Эвтидемъ 80.
 Эгидій Колонна 293.

Эккартъ 290, 293, 306, 309 сл. сл., 341,
 345, 351, 547.
 Элеаты 25 сл. сл., 33, 39 сл., 42 сл.,
 107, 270, 548 сл., 576.
 Элейско-эретрійская школа 62.
 Эмпедокль 25, 27, 35 сл., 38 сл., 46 сл.,
 52 сл., 82.
 Энгель 419.
 Энесидемъ 147, 150, 184, 189, ср. также
 Шульце.
 Эномай 197.
 Энциклопедисты 412, 416, 430, 449,
 484 сл.
 Эпиктетъ 195, 197, 211.
 Эпикуръ и эпикуреизмъ 146 сл., 149,
 152 сл., 156 сл., 160 сл., 167 сл. сл.,
 173, 178, 185 сл. сл., 192 сл., 377,
 405, 488, 490.
 Эразмъ 336.
 Эратосфенъ 149.
 Эрдманъ 592.
 Эригена Скотъ 249, 251 сл., 267, сл. сл.,
 282, 311, 391.
 Эрикъ Оксеррскій 251.
 Эссепіане 211.
 Эшенмайеръ 580.

Ю.

Юліанъ 200.
 Юмъ 485 сл. сл.
 Юнгъ 356, 371.
 Юстинъ 195, 198, 204 сл., 217, 237.
 Юэлль (Whewell) 590.

Я.

Якоби 534 сл., 539 сл. сл., 559, 566.
 Ямблихъ 196, 200, 203, 207, 209, 217,
 229.
 Янсенисты 356.



ВАЖНѢЙШІЕ НЕДОСМОТРЫ:

<i>Стран.:</i>	<i>Строка:</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Слѣдуетъ:</i>
62	14 сверху	Гегедіѣ	Гегезіѣ
66	7 сверху	разграниченіе	отграниченіе
67	1 "	Палась	Полось
69	12 "	съ одной стороны	прежде всего
76	10 снизу	смѣло	слѣпо
79	9 сверху	доказательство	доказательствъ
—	23 "	послѣдствія	слѣдствія
80	18 снизу	къ	въ
112	17 "	было умножено	превратилось въ множе- ственность
117	16 сверху	мало ни	ни мало
126	16 снизу	формѣ	формулѣ
144	9 "	которая проникла	которое проникло
145	18 "	замѣнить	возмѣститъ
146	17 "	аристотельскихъ	аристотелевскихъ
167	11 "	смѣшною	смѣшного
168	14 сверху	отношеніи	направленіи
170	20 снизу	полагавшихъ	полагавшимъ
217	21 "	теоретическихъ	принписываемыхъ Гермесу
220	17 "	какъ къ	какъ и къ
228	17 "	Платонъ	Плотинъ
230	14 сверху	схематизмъ	принципъ
300	14 сверху	то	что
304	12 "	координатія	координатія
326	5 снизу	опозиціи въ	опозиціи къ
329	20 сверху	въ это продолженіе сред- невѣкового антагонизма	—это продолженіе средне- вѣкового антагонизма—
344	15 снизу	Ванье	Ванини
369	13 снизу	что она	что математика
373	17 "	Начало	Начала
425	1 сверху	къ внѣшнимъ	отъ внѣшнихъ
440	25 "	представляемые	выражаемые
449	8 "	въ ней	ей
486	5 "	удовлетворительности	удовлетворенности
489	6 снизу	представляется	проявляется
495	5 "	прошедшаго	прошедшей
505	16 сверху	способностей	способности
531	8 снизу	Одно явленіе	

№ 11650



