ОЧЕРКЪ
ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ

СЪ ДРЕВНѢЙШИХЪ ВРЕМЕНЪ ФИЛОСОФІИ :: :: :: ДО НАСТОЯЩАГО ВРЕМЕНИ. :: :: ::

Н. Страхова.

Изданіе 6-е

(ПЕРЕПЕЧ. СЪ 4-ГО ПЕРЕРАБ. ИЗДАНІЯ БЕЗЪ ПЕРЕМѢНЪ).

Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ книга эта во 2-мъ изданіи **одобрена въ качествѣ учебнаго руководства** для употребленія въ духовныхъ семинаріяхъ; того же одобренія удостоена въ 4 (перераб.) изданіи.

ХАРЬКОВЪ.
Епархіальная Типографія, Каплуновская улица, д. № 2.
1914.

1 В

„Пров 38“

ПРО 37

Пр.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

О 21
35

Attende ubi albescit veritas.
Augustinus.

ВВЕДЕНІЕ.

Понятіе о философіи.—Философія, по словопроизводству, есть стремленіе мыслящаго духа къ мудрости, къ знанію, къ истинѣ. И всякая наука вытекаетъ изъ стремленія къ истинѣ. Но тогда какъ всѣ другія науки стремятся къ истинѣ и въ такой или иной степени достигаютъ ея только относительно тѣхъ или другихъ частныхъ, отдѣльныхъ областей или сторонъ существующаго и изъясняютъ факты, относящіеся къ этимъ областямъ, лишь изъ ближайшихъ основаній,—философія стремится къ истинѣ относительно всего существующаго и къ изъясненію его не изъ ближайшихъ только причинъ, а изъ послѣдняго общаго основанія. Философію, поэтому, можно опредѣлить какъ *науку, которая имѣетъ своей задачей установленіе первыхъ или основныхъ истинъ*, т. е. такихъ, которыя могли бы служить основоначалами для всѣхъ другихъ научныхъ истинъ.

Какъ таковая наука, философія можетъ обращать вниманіе и на отдѣльные факты, которые особенно возбуждаютъ философствующій умъ, можетъ изслѣдовать тѣ или другія частныя стороны общаго бытія; но она разсматриваетъ всѣ предметы и стороны бытія не иначе, какъ въ отношеніи къ ихъ послѣднему основанію, къ одному высшему принципу. Этимъ философія отнимаетъ у отдѣльныхъ фактовъ ихъ отдѣльность и случайность, въ частныхъ фактахъ она выдѣляетъ всеобщее, изъ безпорядочнаго множества случайностей—существенное и необходимое. И разсматривая все съ точки зрѣнія общихъ, основныхъ началъ бытія, сводя все отдѣльное, частное къ одному послѣднему принципу, *философія*, такимъ образомъ, *стремится образовать одно цѣльное общее твердо обоснованное міровоззрѣніе*, которое обнимало бы всю

совокупность существующаго въ его существенныхъ, основныхъ, идеальныхъ сторонахъ.

Какъ наука, имѣющая своею задачей установленіе первыхъ и основныхъ истинъ, философія имѣетъ своимъ орудіемъ исключительно мышленіе. Она не можетъ основываться ни на какихъ предварительныхъ положеніяхъ и взглядахъ, которые безъ критики откуда нибудь почерпались бы въ готовомъ видѣ; она устанавливаетъ свои истины только путемъ свободнаго, самостоятельнаго раціональнаго изслѣдованія, т. е. только на разумныхъ основаніяхъ. Въ этомъ отношеніи, философія справедливо опредѣляется какъ *наука мышленія*. Философствовать—значитъ въ тѣсномъ смыслѣ слова мыслить. Мыслить въ тѣсномъ смыслѣ—значитъ искать понятій предметовъ и затѣмъ производить дѣйствія надъ этими понятіями. Поэтому философія можетъ быть опредѣлена еще какъ *наука, образующаяся черезъ чистую переработку понятій*.

Побужденія къ философскому знанію.—Одинъ изъ великихъ мыслителей древности, Аристотель, говоритъ, что „началомъ философіи служитъ удивленіе“. Въ этихъ словахъ заключается вполнѣ справедливая мысль. Удивленіе есть вмѣстѣ—и чувство незнанія или непониманія, и стремленіе познать или понять. Несомнѣнно, что начали философствовать и философствуютъ именно съ тою цѣлью, чтобы освободиться отъ незнанія или непониманія, или, иначе сказать, чтобы разрѣшить тѣ или другіе вопросы, которые особенно возбуждаютъ пытливость ума. А это значитъ, что основнымъ побужденіемъ къ философскому знанію нужно признать любопытство—въ высшемъ значеніи этого слова, желаніе знать—безъ всякихъ другихъ стороннихъ разсчетовъ, стремленіе къ знанію только ради самого знанія. Что это такъ, на это указываетъ и самое названіе „философія“ (любовь къ мудрости, любомудріе) [1]), и то, что люди стали искать философскаго знанія только тогда, когда было уже достигнуто все необходимое для жизни и для ея удобствъ, когда

[1]) По преданію, *Пивагоръ* самосскій (ум. ок. 500 г. до Р. Х.), первый назвавшій себя философомъ (другомъ мудрости), задачей философіи считалъ умственное разсматриваніе и изслѣдованіе природы, причемъ, какъ на особенность этого изслѣдованія, указывалъ на то, что оно свободно отъ всѣхъ земныхъ интересовъ и дѣлается только ради него самого.

духъ человѣка освободился отъ заботы объ ежедневныхъ нуждахъ и потому могъ отдаваться благородному досугу—занятіямъ наукой ради самой науки.

Любопытство, какъ основное побужденіе къ философскому знанію, въ частности проявляется въ двухъ главныхъ направленіяхъ. Съ одной стороны, оно проявляется какъ стремленіе мышленія переступать тѣ предѣлы, какіе ставятъ для него всѣ обычные, установившіеся взгляды и понятія,—въ изслѣдованіи предметовъ имѣть полный, не стѣсняемый никакими предѣлами просторъ,—не ограничиваться изъясненіемъ ихъ только изъ ближайшихъ причинъ, но простирать изслѣдованіе все дальше и дальше до тѣхъ поръ, пока оно не будетъ возведено до самыхъ глубочайшихъ основаній. Стремленіе привести всѣ знанія къ самому глобокому обоснованію нужно признать однимъ изъ коренныхъ стремленій человѣческаго ума, и въ этомъ стремленіи заключается одно изъ могущественныхъ побужденій къ философскому знанію.

Съ другой стороны, пытливость ума, насколько она лежитъ въ основѣ философскаго знанія, не удовлетворяется однимъ внѣшнимъ, такъ сказать—архивнымъ собраніемъ знаній о разнообразныхъ предметахъ, какіе могутъ останавливать на себѣ вниманіе; она направляется къ тому, чтобы всѣ знанія соединить въ одно органическое цѣлое. Исходя изъ предчувствія, что въ безконечномъ разнообразіи предметовъ и явленій, открывающихся наблюденію, есть единство, въ постоянной смѣнѣ ихъ есть нѣчто неизмѣнное и постоянное, для изъясненія ихъ умъ ищетъ *одной* твердой точки зрѣнія, *одного принципа*, чтобы къ нему свести все, черезъ него все опредѣлить и выяснить и такимъ образомъ *одною* руководящею мыслію связать всѣ отдѣльныя познанія. Это стремленіе привести всѣ знанія къ самой высокой стенени единства нужно признать также однимъ изъ коренныхъ стремленій ума, и это стремленіе является также могущественнымъ побужденіемъ къ философскому знанію.

Отношеніе философіи къ религіи.—По своему стремленію къ высшей истинѣ, къ разысканію единаго высшаго принципа, объясняющаго всю совокупность существующаго, философія имѣетъ тѣсное соприкосновеніе съ религіей, которая также главнымъ своимъ содержаніемъ имѣетъ ученіе о Высшемъ Началѣ и отношеніи его къ міру конечному. Самые важные, наиболѣе волнующіе философствующій умъ вопросы

о происхожденіи міра, о природѣ человѣка, его назначеніи и судьбѣ и т. п—суть вмѣстѣ и самые главные предметы религіознаго ученія.

Но, несмотря на тѣсное соприкосновеніе философскихъ вопросовъ съ предметами религіозныхъ вѣрованій, между философіей и религіей есть существенное различіе, которое хотя и не обособляетъ совсѣмъ одну отъ другой, но опредѣляетъ ихъ независимое, самостоятельное положеніе въ отношеніи другъ къ другу и дѣлаетъ невозможнымъ, чтобы одна могла замѣнить собою другую. Религія основывается на авторитетѣ сверхъестественнаго откровенія и является существеннымъ образомъ дѣломъ вѣры; въ религіи истина дана какъ готовый фактъ и требуетъ безусловнаго принятія во имя ея сверхъестественнаго происхожденія. Философія основывается на авторитетѣ человѣческаго разума и имѣетъ своимъ органомъ исключительно мышленіе; истина въ философіи не дана какъ готовый фактъ, а есть нѣчто искомое, подлежащее изслѣдованію и доказательству. При этомъ, область религіи вообще шире области философіи: въ религіи заключаются элементы, которые служатъ къ удовлетворенію потребностей не только ума, но и сердца, и воли человѣка, а философія служитъ только къ удовлетворенію умственныхъ потребностей.

Въ силу этого существеннаго различія между философіей и религіей—онѣ не могутъ находиться въ подчиненіи одна другой. Ставить философію въ подчиненіе религіи—это значило бы отнимать у философіи ея существенное свойство, по которому она должна быть независимымъ ни отъ какихъ напередъ данныхъ понятій, совершенно свободнымъ изысканіемъ истины. Подчинять религію философіи—значило бы подчинять сверхъестественное откровеніе контролю человѣческаго разума, а это въ сущности значило бы разрушать самый фундаментъ религіи. Будучи по существу своему независимыми одна отъ другой, философія и религія не могутъ, очевидно, и замѣнить собою одна другую, ибо та и другая суть совершенно своеобразныя явленія, ихъ двигатели различны, онѣ имѣютъ свои особенные корни въ человѣческомъ духѣ.

Но существенное различіе между философіей и религіей и ихъ независимость другъ отъ друга не означаютъ того, что онѣ должны находиться въ полной обособленности одна

отъ другой. Между философіей и религіей, какъ показываетъ и исторія, существуетъ близкое взаимодѣйствіе. Въ умственномъ развитіи какъ всего человѣчества, такъ и каждаго отдѣльнаго мыслителя религіозныя вѣрованія и воззрѣнія предшествуютъ философствованію, поэтому философія необходимо почерпаетъ предметъ для своихъ изслѣдованій въ значительной степени изъ религіозныхъ вѣрованій. И хотя религіозныя воззрѣнія съ философской точки зрѣнія не имѣютъ авторитета, и для философіи составляютъ не болѣе какъ гипотезы, подлежащія изслѣдованію, но, будутъ ли они приняты или отвергнуты путемъ философскаго изслѣдованія, они не могутъ не оказывать на философствующую мысль своей доли законнаго вліянія. То, что вся философія дохристіанской древности и вся философія христіанскаго міра отличаются одна отъ другой нѣкоторыми существенными особенностями, можно объяснить главнымъ образомъ тѣмъ, что первая развивалась во взаимодѣйствіи съ языческой религіей, а вторая—во взаимодѣйствіи съ христіанствомъ. Въ религіозныхъ вѣрованіяхъ философія находитъ для себя то благопріятствующія условія, то противодѣйствующія. Политеизмъ древней греко-римской религіи представлялъ прямое препятствіе для философскихъ изысканій единаго принципа мірового порядка, и потому философія древняго міра могла развиваться только въ борьбѣ съ этимъ политеизмомъ. Христіанскій монотеизмъ, признавая единство мірового начала, напротивъ, благопріятствовалъ развитію естественнаго стремленія разума къ единству, и потому въ исторіи хр. міра сдѣлалось возможнымъ соглашеніе философіи и религіи.

Какъ религіозныя вѣрованія оказываютъ свою долю вліянія на философію, такъ и философія съ своей стороны не можетъ не оказывать своего вліянія на религіозныя вѣрованія. Это вліяніе по отношенію къ различнымъ вѣрованіямъ, конечно, не можетъ быть одинаковымъ. Философія можетъ и расшатывать религіозныя вѣрованія, какъ это и было по отношенію къ древнему греко-римскому политеизму, но она можетъ и подкрѣплять религіозную вѣру. На философію вообще нельзя смотрѣть какъ на такую науку, которая по самому существу своему была бы враждебна религіи, или опасна для нея. Хотя для философіи всякая религія составляетъ предметъ изслѣдованія, но если религія заклю-

чаетъ въ себѣ истину, то для нея не можетъ быть опаснымъ испытаніе со стороны философіи. Истинная религія тѣмъ и отличается отъ суевѣрія, что она способна вынести испытаніе и это испытаніе можетъ быть только благотворнымъ для религіозной вѣры, потому что чрезъ это вѣра дѣлается знающею себя, сознательною, просвѣщенною, разумною. Уясненіе, раскрытіе и формулированіе христіанскаго ученія въ древней церкви, несомнѣнно, шло въ тѣсномъ соприкосновеніи съ философіей того времени. И въ послѣдующія времена хр. міра на развитіе богословія всегда оказывало большее или меньшее вліяніе развитіе философской мысли.

Отношеніе философіи къ положительнымъ наукамъ.—По идеѣ своей наука едина. Вначалѣ и существовала единая наука, обнимавшая собою всю совокупность человѣческихъ знаній, и этой наукой была именно философія. Но потомъ, въ силу закона раздѣленія труда, отъ философіи стали постепенно обособляться отдѣльныя частныя науки, и теперь мы видимъ, что научное знаніе дробится на великое множество частныхъ, спеціальныхъ положительныхъ наукъ, которыя подѣлили между собою, повидимому, все, что только можетъ служить предметомъ для человѣческаго познанія. Въ виду этого легко придти къ мысли, что философія уже не имѣетъ своего собственнаго предмета, поэтому она не можетъ существовать въ качествѣ отдѣльной науки, и когда установятся всѣ частныя науки, существованіе философіи, повидимому, должно потерять свой смыслъ. Но такую мысль нужно признать несправедливой. Сколько бы ни расширялось научное знаніе, сколько бы ни умножались частныя положительныя науки, онѣ не могутъ замѣнить философію и сдѣлать ее ненужной. Напротивъ, съ большимъ расширеніемъ и расчлененіемъ научнаго знанія потребность въ философіи не только не уменьшается, но увеличивается. Это видно изъ слѣдующаго:

1) Чѣмъ больше расширяется, а вмѣстѣ съ тѣмъ расчленяется и спеціализируется научное знаніе, тѣмъ больше нарушается единство науки, тѣмъ больше теряется связь между отдѣльными частными науками, а отсюда тѣмъ больше представляется для этихъ наукъ опасности впасть въ узкую и вредную для интересовъ самаго знанія односторонность. Противовѣсомъ этому нарушенію единства науки и противодѣйствіемъ проистекающей отсюда указанной опас-

ности для научнаго знанія можетъ служить только философія, которая твердо стоитъ на идеѣ единства науки, такъ какъ основнымъ стремленіемъ философіи является стремленіе къ систематическому подведенію всей области человѣческаго знанія подъ единство основоначала. Стремясь къ этому, философія возвышается къ общимъ идеямъ, сосредоточиваетъ вниманіе на общихъ отношеніяхъ между вещами и тѣмъ самымъ не позволяетъ мысли заключаться въ предѣлахъ какой нибудь одной узкой области. Такимъ образомъ, не препятствуя необходимой спеціализаціи научныхъ работъ, философія предохраняетъ отъ вредныхъ послѣдствій этой спеціализаціи.

2) Обогащаясь все большимъ количествомъ научнаго матеріала, накопляя все больше и больше фактовъ, развиваясь *въ ширь*, спеціальныя положительныя науки не могутъ развиваться вмѣстѣ съ тѣмъ въ направленіи *углубленія* знанія. Каждая частная наука обоснованіе своихъ знаній доводитъ до извѣстныхъ положеній и понятій, на которыхъ и останавливается. Дѣло изслѣдованія несомнѣнности этихъ положеній и понятій не можетъ брать на себя какая либо частная наука, потому что иначе она вышла бы изъ своихъ предѣловъ и перестала бы быть именно частной наукой. Это составляетъ уже задачу философіи, которая дѣло изслѣдованія беретъ на себя тогда, когда другія науки отказываются отъ него, начинаетъ его тамъ, гдѣ другія науки оканчиваютъ. Поэтому только отъ философіи, поставляющей своей задачей изслѣдованіе самыхъ послѣднихъ основаній знанія и бытія, научное знаніе можетъ ожидать самаго глубокаго и твердаго своего обоснованія.

Такимъ образомъ, сколько бы ни расширялись и ни совершенствовались спеціальныя положительныя науки, при существованіи ихъ необходимо должна существовать и философія.

Существуя совмѣстно другъ съ другомъ, философія и положительныя науки необходимо должны оказывать взаимное вліяніе другъ на друга, въ своемъ развитіи должны обусловливать другъ друга. Спеціальныя положительныя науки стремятся къ познанію частныхъ явленій и отдѣльныхъ сторонъ бытія во всей ихъ множественности и разнообразіи; философія стремится къ высшему объясненію явленій съ точки зрѣнія всеобщихъ существенныхъ началъ бытія.

Безъ того *объясненія* явленій, къ какому приходитъ философія, познаніе ихъ было бы совсѣмъ неполнымъ, незаконченнымъ; безъ того *познанія* явленій, къ какому приходятъ положительныя науки, объясненіе ихъ было бы невозможнымъ. Поэтому положительныя науки, стремясь къ познанію частныхъ явленій, въ своихъ изслѣдованіяхъ по необходимости руководятся извѣстными общими воззрѣніями, къ которымъ приходитъ философія; въ свою очередь философія, стремясь къ высшему объясненію явленій, по необходимости принимаетъ во вниманіе результаты изслѣдованій положительныхъ наукъ. Такимъ образомъ, несмотря на все различіе между философіей и положительными науками, онѣ взаимно восполняютъ другъ друга и образуютъ совмѣстно одну общую систему человѣческихъ знаній.

Значеніе философіи въ жизни.—Съ перваго взгляда представляется, что философія есть наука совсѣмъ далекая отъ жизни. Но, на самомъ дѣлѣ, философія и жизнь находятся въ близкомъ взаимодѣйствіи. Съ одной стороны, несомнѣнно, что философія сама находится подъ вліяніемъ жизни; она не можетъ разрѣшить своей задачи, не принимая во вниманіе жизненныхъ потребностей и не пользуясь данными, почерпаемыми изъ жизни. Хотя творцомъ философіи является единичный человѣкъ, но умственная жизнь и цѣлый духовный складъ человѣка, вообще вся подготовка его къ философствованію является въ значительной степени результатомъ состоянія окружающаго общества и вообще всѣхъ условій окружающей жизни. Поэтому то или другое состояніе человѣческаго общества и вообще тѣ или другія условія жизни не могутъ не оказывать вліянія на направленіе философіи.

Съ другой стороны, также несомнѣнно, что и философія не можетъ не оказывать вліянія на жизнь. Улучшеніе условій жизни и вообще совершенствованіе ея, несомнѣнно, зависятъ отъ познанія вещей, слѣд. отъ развитія науки, а въ частности и особенности отъ развитія философіи. Стремясь къ образованію общаго міровоззрѣнія, къ установленію разумнаго взгляда на все существующее, философія, несомнѣнно, больше, чѣмъ какая нибудь другая наука, можетъ способствовать къ выясненію и уразумѣнію значенія и задачи жизни. Если идеи имѣютъ вліяніе на жизнь, если жизнію, какъ говорятъ, двигаютъ идеи, то философія, очевидно,

болѣе, чѣмъ какая нибудь другая наука, можетъ служить свѣтильникомъ на пути жизненнаго прогресса, въ особенности на пути нравственнаго совершенствованія. Философія, правда, не можетъ создавать нравственности, но нравственная жизнь находитъ въ ней свое изъясненіе. Поэтому, хотя философія не можетъ прямо сдѣлать человѣка лучше, но она сообщаетъ его нравственной дѣятельности большую сознательность и разумность и тѣмъ придаетъ ей большую цѣнность и большее достоинство.

Составъ и развитіе философіи, какъ науки.—Если философія, стремясь установить основныя истины, которыя служили бы основоначалами для всѣхъ прочихъ истинъ, свести все частное отдѣльное къ одному высшему принципу, имѣетъ своею конечною задачей выработать одно цѣльное твердо обоснованное міровоззрѣніе, то это само собою указываетъ на то, что философія должна представлять собою *систему*, т. е. проникнутую единствомъ связную совокупность частей. Сначала, когда философія была единой наукой, она была и единой системой, обнимавшей всю совокупность человѣческихъ знаній; тогда всѣ тѣ отрасли, на какія распадалось знаніе, были составными частями философіи. Но когда отъ философіи, какъ отъ общей матери—науки, постепенно отдѣлились спеціальныя положительныя науки и она по отношенію къ нимъ заняла самостоятельное положеніе, взявши на себя особую задачу, тогда философія должна была образовать изъ себя и *особую систему философскихъ наукъ*. Задача философіи такъ сложна и всеобъемлюща, что для своего разрѣшенія она естественно требовала расчлененія на отдѣльные вопросы, какіе она заключала въ себѣ, и эти вопросы, на которые расчленялась задача философіи, и должны были опредѣлять составъ философіи, какъ системы, обусловливая собою существованіе различныхъ *частей* ея, т. е. различныхъ философскихъ наукъ. Такъ какъ задача философіи, конечно, сразу не могла быть ясно опредѣлена и расчленена, то очевидно, не могли сразу же точно опредѣлиться и составныя части философіи; это могло явиться результатомъ только послѣдовательнаго историческаго развитія философіи.

Насколько этимъ путемъ дѣло опредѣлилось до сихъ поръ, рѣшеніе вопроса о составѣ философіи можетъ быть представлено въ такомъ видѣ. Всѣ вопросы, на которые расчленяется общая задача философіи, распадаются на двѣ

главныя группы: на вопросы, касающіеся *познанія*, и вопросы, касающіеся *бытія*. Поэтому въ составѣ философіи естественно должны образоваться и двѣ главныя группы философскихъ наукъ: одна группа наукъ, имѣющихъ дѣло съ вопросами, касающимися познанія, и другая группа наукъ, имѣющихъ дѣло съ вопросами, касающимися бытія.

Къ первой группѣ философскихъ наукъ относятся: 1) прежде всего *психологія*, которая хотя принадлежитъ къ эмпирическимъ наукамъ, но занимаетъ среди нихъ исключительное положеніе, потому что имѣетъ самое прямое отношеніе къ философскому ученію о познаніи, служа для него необходимой основой; 3) *логика*, изучающая формы и нормы познающаго мышленія; 3) *исторія философіи*, которая имѣетъ своей задачей представить полный образъ развитія человѣческаго познанія, какъ оно исторически совершалось; и наконецъ, 4) основывающаяся на предыдущихъ наукахъ, *гносеологія*, представляющая ученіе о происхожденіи познанія, его источникахъ, видахъ, достовѣрности, границахъ и т. п. Всѣ эти науки не служатъ прямо къ выполненію конечной задачи философіи—къ построенію одного цѣльнаго общаго міровоззрѣнія, онѣ только подготовляютъ и пролагаютъ путь къ этому, и потому въ составѣ философіи могутъ быть названы основными, или пропедевтическими, подготовительными науками.

Ко второй группѣ философскихъ наукъ относится прежде всего *метафизика*, представляющая ученіе о бытіи, разсматриваемомъ въ его основныхъ, существенныхъ сторонахъ; это—самая важнѣйшая и вмѣстѣ самая сложная и широкая изъ всѣхъ философскихъ наукъ,—въ нее въ свою очередь входятъ слѣдующія составныя части: *онтологія* (т. е. ученіе о бытіи вообще въ его общихъ основныхъ опредѣленіяхъ), *раціональная теологія* или естественное богословіе (т. е. ученіе о безусловномъ бытіи—о Богѣ), *раціональная космологія* или философія природы (т. е. ученіе объ условномъ физическомъ бытіи—о мірѣ) и *раціональная психологія* т. е. ученіе объ условномъ духовномъ бытіи—о человѣкѣ, какъ духовномъ существѣ). Къ этой же группѣ наукъ относятся, далѣе, тѣ, которыя сначала входили какъ составныя части въ философію духа, но уже давно обособились отъ нея и составили отдѣльныя науки, это—*этика съ философіей права*, представляющія ученіе о зако-

нахъ и нормахъ практической, нравственной и общественной дѣятельности человѣка, и *эстетика*, представляющая ученіе о законахъ и формахъ эстетическаго творчества. Всѣ эти науки, обнимая собою всѣ важнѣйшія стороны изъ области бытія, міра дѣйствительности, уже прямо служатъ къ выполненію конечной задачи философіи—къ построенію одного цѣльнаго міровоззрѣнія, и потому онѣ могутъ быть названы конструктивными (построительными), или систематическими науками [1]).

Философія имѣетъ почти уже трехтысячелѣтнюю исторію. Если мы спросимъ, осуществила ли она ту задачу, какую взяла на себя, представила ли, или—по крайней мѣрѣ—можетъ ли она когда нибудь представить такую систему, которая была бы совершенно полнымъ, законченнымъ и непоколебимо—твердо обоснованнымъ въ своей истинности философскимъ знаніемъ, то въ отвѣтъ на это должны сказать, что такой системы и нѣтъ, и надо думать, что, въ силу самой ограниченности познавательныхъ способностей человѣка, никогда и не будетъ. Такая система есть только тотъ идеалъ, къ которому стремится философія, къ достиженію котораго направлялось и направляется все ея развитіе въ формѣ различныхъ, слѣдующихъ другъ за другомъ, смѣняющихъ другъ друга и часто борящихся другъ съ другомъ философскихъ ученій. Каждое изъ нихъ, взятое въ отдѣльности, конечно, далеко не достигаетъ всей полноты философской истины, каждое представляетъ большее или меньшее несовершенство, ту или другую односторонность и ограниченность. Но всѣ они обозначаютъ и осуществляютъ одну и ту же философію, въ цѣломъ они представляютъ—несомнѣнно—движеніе впередъ, и каждое изъ нихъ имѣетъ свое значеніе какъ ступень или моментъ постепеннаго развитія философской истины.

Обзоръ этого развитія и предлагается въ нижеслѣдующемъ краткомъ изложеніи исторіи философіи.

---

[1]) Кромѣ указанныхъ двухъ группъ философскихъ наукъ, различаются еще такъ называемыя *прикладныя* философскія науки, которыя ставятъ своею цѣлію изъяснить съ точки зрѣнія извѣстнаго уже выработаннаго философскаго міровоззрѣнія тѣ или другіе отдѣльные продукты человѣческаго духа; важнѣйшими изъ этихъ наукъ являются: *философія исторіи и философія религіи.*

Предметъ и задачи исторіи философіи.—Предметомъ исторіи философіи служатъ философскія ученія, преемственно появлявшіяся въ разныя времена, какъ естественныя попытки ума человѣческаго разрѣшить существенныя задачи и вопросы философіи. Различныя философскія ученія въ ихъ непрерывной преемственности представляютъ собою строго послѣдовательные моменты развитія философскаго мышленія, движимаго стремленіемъ къ одной цѣли—къ философской истинѣ; поэтому для исторіи философіи отдѣльныя философскія ученія и являются тѣми историческими фактами, которые она должна собрать и представить въ возможно точномъ и подлинномъ видѣ, съ тѣмъ, чтобы съ возможно большею истинностію возстановить весь послѣдовательный процессъ развитія философской мысли отъ самаго начала философіи до настоящихъ временъ.

Не подлежитъ сомнѣнію, что, по взаимной связи всѣхъ теченій исторической жизни, философскія ученія созидались и развивались подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ духа того времени, въ которое жили философы, историческихъ условій той среды, къ которой они принадлежали, и въ большей или меньшей степени были отраженіемъ ихъ личныхъ индивидуальныхъ свойствъ. Поэтому, для вѣрнаго пониманія направленія, характера и вообще особенностей различныхъ философскихъ ученій, въ исторіи философіи должно быть обращаемо вниманіе не только на генетическую преемственность этихъ ученій, но и на важнѣйшія историческія данныя, относящіяся къ жизни тѣхъ философовъ, которымъ излагаемыя ученія принадлежатъ.

Раздѣленіе исторіи философіи.—Вся исторія философіи самымъ естественнымъ образомъ дѣлится на два главныхъ періода: на исторію древней—собственно греческой философіи и исторію философіи христіанскаго міра.

Явленіе христіанства, которое было откровеніемъ самой высшей и чистой истины, не могло не произвесть коренного переворота въ ходѣ развитія философскихъ воззрѣній, и философія въ христіанскомъ мірѣ естественно должна была получить нѣкоторыя существенныя особенности, отличающія ее отъ всей древней языческой философіи. Вся философія до-христіанской древности даже по своимъ главнѣйшимъ основоположеніямъ съ необходимостью носитъ характеръ своего времени, надъ которымъ она только стремится возвыситься, но отъ котораго никогда вполнѣ не отрѣшается. Первоначальнымъ предположеніемъ, составляющимъ основную точку міросозерцанія во всей

до-христіанской древности, было непосредственное единство духа съ природой, единство и гармонія внутренняго и внѣшняго, чувственнаго и духовнаго. При такой основной точкѣ міросозерцанія, философія древняго міра наиболѣе расходится съ философіей христіанскаго міра во взглядахъ на два главнѣйшіе предмета человѣческаго познанія: на абсолютное первоначало міра (божество) и на человѣка. 1) Какъ ни возвышенны иногда были понятія о Богѣ, до которыхъ доходила философія въ до-христіанской древности, но характеристическою чертой всей древней-языческой философіи, въ отличіе отъ христіанской, нельзя не признать того, что первая не могла отрѣшиться отъ взгляда на абсолютное существо только какъ на силу космическую, значеніе которой заключается только въ ея отношеніи къ міру, которая проявляется только въ процессѣ образованія вещей, въ созиданіи міра; причемъ самый этотъ процессъ представляется настолько же необходимымъ и вѣчнымъ, насколько необходимымъ и вѣчнымъ представлялось и бытіе производящаго начала. До идеи о Богѣ, какъ премірномъ, свободномъ, личномъ существѣ, и до идеи о твореніи міра, какъ свободномъ дѣлѣ божества, древняя языческая философія никогда не возвышалась. Эти идеи стали достояніемъ философіи только въ христіанскомъ мірѣ. 2) При указанной основной точкѣ древне-языческаго міросозерцанія, въ до-христіанской философіи значеніе и назначеніе личности человѣческой понималось и опредѣлялось только изъ ея отношенія къ цѣлому универсу,—значеніе субъекта опредѣлялось изъ его отношенія къ объективному міру (природѣ, государству и т. п.): до понятія о высокомъ нравственномъ достоинствѣ и назначеніи человѣческой личности—самой по себѣ до-христіанская философія не возвышалась. Достоинство и высокое нравственное назначеніе человѣческой личности вполнѣ признаны только христіанствомъ. И тогда какъ въ до-христіанскомъ мірѣ нравственная жизнь человѣческая представлялась только продолженіемъ и дополненіемъ натуральнаго процесса міровой жизни, въ христіанскомъ мірѣ, напротивъ, средоточіе и цѣль всей міровой жизни стали полагаться въ нравственной жизни человѣчества.

I.

Исторія греческой философіи.

Исторія научнаго развитія философской мысли у европейскихъ народовъ начинается съ греческой философіи. Но это не значитъ, что, кромѣ грековъ и раньше ихъ, никакой другой народъ древности не проявлялъ философскаго мышленія и не дѣлалъ попытокъ философствованія. Раньше грековъ, первые значительные успѣхи въ цивилизаціи сдѣлали восточные народы—индійцы, китайцы, персы, египтяне,—и

у этихъ народовъ мы встрѣчаемъ и первые опыты философствованія; преимущественно у индійцевъ и китайцевъ мы находимъ настолько стройно и логически развитыя ученія, представляющія попытки начертать картиину происхожденія и устройства міра, что ихъ уже можно назвать философіей. Но философія у всѣхъ восточныхъ народовъ никогда не была плодомъ вполнѣ свободнаго и самостоятельнаго мышленія,—свобода философскаго мышленія у этихъ народовъ всегда была стѣсняема сильнымъ вліяніемъ религіи. На востокѣ вообще наука была полною монополіею жречества и, конечно, находилась въ зависимости отъ его традицій, отчего и самое философствованіе у народовъ востока могло вращаться только въ кругу условій, данныхъ религіи. Заключенная въ опредѣленномъ кругу этихъ условій, восточная философія естественно должна была отразить на себѣ одну изъ существенныхъ чертъ религіи—неизмѣняемость, и потому не могла имѣть движенія впередъ.

Заслуга самостоятельнаго, вполнѣ свободнаго отъ установившихся традицій, развитія философской мысли и поднятія ея до такой степени совершенства, дальше которой она уже не могла идти въ языческомъ мірѣ, принадлежитъ грекамъ.

Условія, благопріятствовавшія преимущественному развитію философіи въ Греціи.—Съ самыхъ первыхъ поръ своего существованія греческій народъ проявилъ, самые богатые и разносторонніе задатки духовнаго образованія; никакой другой народъ древности не обнаружилъ такого глубокаго стремленія къ знанію, такой живой воспріимчивости и возвышенности духа, какъ это мы видимъ въ греческомъ народѣ. Эта природная талантливость грековъ, несомнѣнно, и была первымъ и главнымъ условіемъ, благопріятствовавшимъ преимущественному развитію философіи у этого народа. Съ другой стороны, высокому развитію философіи въ Греціи благопріятствовали: и самый характеръ народной греческой религіи, не представлявшей въ себѣ препятствій къ свободному движенію и развитію философскаго мышленія; и все устройство общественной жизни, съ ея свободными законами и учрежденіями, возбуждавшими мышленіе къ независимости и смѣлости; и процвѣтаніе свободныхъ искусствъ; и, наконецъ, богатая природа и самое географическое положеніе страны, дававшее грекамъ удобныя средства къ са-

мому живому общенію какъ между собою, такъ и съ своими сосѣдями. Такимъ образомъ въ Греціи мы находимъ самое счастливое соединеніе всѣхъ условій, благопріятствовавшихъ развитію здѣсь философіи.

Начало греческой философіи.—Философія начинается собственно тогда, когда ощущается потребность найти чисто раціональное изъясненіе явленій изъ ихъ естественныхъ причинъ и когда появляются попытки удовлетворить этой потребности. Попытки такого рода возникли въ Греціи приблизительно за шесть вѣковъ до Рождества Христова; слѣдовательно, къ этому времени нужно относить и начало греческой философіи. Но гораздо раньше того, какъ въ Греціи возникла и выступила на путь развитія философія въ видѣ самостоятельной науки, проблески философской мысли и зачатки философствованія мы находимъ у древнихъ греческихъ поэтовъ и мудрецовъ. Въ древнѣйшихъ поэтическихъ произведеніяхъ,—эпическихъ, лирическихъ и дидактическихъ,—появившихся въ четыре вѣка, предшествовавшіе возникновенію греческой философіи, содержатся замѣтныя попытки установить общіе взгляды на окружающія явленія и дать руководящія правила для практической дѣятельности такіе взгляды для современниковъ и потомства служили выраженіемъ общепризнанныхъ истинъ; съ этихъ истинъ,—съ ихъ признанія или опроверженія, греческая философія и должна была сдѣлать свой первый шагъ.—На ряду съ поэзіей у греческаго народа, предъ возникновеніемъ у него философіи, шло также и развитіе практическаго нравоученія. Представители его извѣстны подъ именемъ мудрецовъ; имъ принадлежатъ разнообразныя нравственныя сентенціи, пословицы и притчи, выражающія правила житейской мудрости. Эта практическая мудрость, несомнѣнно, также находится въ связи съ началомъ греческой философіи, на что указываетъ уже то, что въ числѣ такъ называемыхъ *семи мудрецовъ* [1]) древности стоитъ Ѳалесъ, родоначальникъ греческой философіи.

Раздѣленіе исторіи греческой философіи.—Исторія греческой философіи вполнѣ соотвѣтствуетъ общему ходу и

[1]) Имена ихъ перечисляются различно; во всѣхъ перечняхъ одинаково встрѣчаются только четыре имени: Солонъ, Віасъ, Питтакъ, Ѳалесъ. Къ этимъ четыремъ именамъ чаще всего присоединяются слѣдующія три: Клеобулъ, Періандръ и Хилонъ.

строю всей исторической жизни греческаго народа и представляетъ собою полный, законченный процессъ. Этотъ процессъ имѣетъ начало, продолженіе и конецъ; отсюда вся исторія греческой философіи раздѣляется на три періода.

Первый періодъ представляетъ первое постепенное пробужденіе философскаго духа и соотвѣтствуетъ тому состоянію исторической жизни греческаго народа, когда онъ еще не имѣлъ политическаго единства и греческое образованіе не имѣло одного общаго центра, а сосредоточивалось въ разныхъ мѣстахъ Греціи и отличалось мѣстнымъ характеромъ; соотвѣтственно этому и философія греческая въ первомъ періодѣ не является выраженіемъ общаго духа націи, а возникаетъ въ разныхъ мѣстахъ Греціи и сохраняетъ характеръ мѣстнаго образованія.—Второй періодъ греческой философіи представляетъ полное развитіе и процвѣтаніе ея. Аѳины, ставшія средоточнымъ пунктомъ всей политической жизни греческаго народа, дѣлаются въ этомъ періодѣ и общимъ центромъ развитія философіи; послѣдняя становится всеобщею наукою греческаго народа и принимаетъ одно господствующее направленіе.—Третій періодъ греческой философіи представляетъ упадокъ ея и соотвѣтствуетъ общему упадку всей политической и общественной жизни греческаго народа; въ этомъ періодѣ философія теряетъ и свою самостоятельность, и единство въ своемъ направленіи.

Первый періодъ греческой философіи начинается съ возникновенія философіи у грековъ, т. е. съ Ѳалеса, и продолжается до Сократа (съ конца VII в. до Р. Х. до половины V в.); второй періодъ простирается съ Сократа до Аристотеля включительно (до 322 г. предъ Р. Х.); третій періодъ простирается послѣ Аристотеля до закрытія языческихъ философскихъ школъ Юстиніаномъ I (въ 529 г. по Р. Х.).—Какъ увидимъ, эти три періода греческой философіи различаются между собою и по внутреннимъ признакамъ.

Первый періодъ греческой философіи.

Характеристическою чертою философіи этого періода является преобладающее въ ней ученіе о мірѣ, разсматриваемомъ въ его цѣломъ, безраздѣльномъ единствѣ. Первые мыслители еще не отличали человѣческій духъ отъ внѣшней природы, какъ инородное бытіе, и всѣ явленія, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго міра, пытались изъяснить изъ одного начала. Обращенная на міръ, греческая философія перваго періода по своему предмету есть философія природы, и ея существенный интересъ состоитъ въ рѣшеніи вопроса о первоначалѣ и происхожденіи вселенной. Въ рѣшеніи этого вопроса философія принимаетъ различныя на-

правленія. Главнѣйшими направленіями ея являются три, принадлежащія тремъ философскимъ школамъ, почти одновременно возникшимъ при самомъ же началѣ греческой философіи; эти школы суть: древне-іонійская, пиѳагорейская и элейская.

Древне-іонійская школа.—Эта школа процвѣтала въ Малой Азіи, гдѣ были греческія колоніи, населенныя іонійскимъ племенемъ. Возникшая подъ вліяніемъ особенностей духа іонійскаго племени, издавна проявившаго преимущественную способность къ физическимъ наблюденіямъ и изслѣдованіямъ, древне-іонійская философія общею характеристическою своею чертою имѣетъ то, что сосредоточивается на одной внѣшней, видимой сторонѣ дѣйствительности и вопросъ о первоначалѣ и происхожденіи вещей сводитъ къ вопросу о веществѣ, изъ котораго всѣ вещи образовались, и о способѣ, какимъ онѣ изъ него возникли. Къ древне-іонійской школѣ принадлежатъ: *Ѳалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ.*

Ѳалесъ, основатель древне-іонійской школы и въ то же время начинатель философіи вообще (происходилъ изъ Милета, жилъ между 640—550 гг. до Р. Х.), училъ, что первооснова всѣхъ вещей есть вода, подъ которою онъ однако разумѣлъ не ту стихію, какую мы чувственно воспринимаемъ, а такое общее міровое вещество, которое имѣетъ свойство самопроизвольно и постоянно находиться въ движеніи и черезъ сгущеніе и разрѣженіе переходить какъ въ твердое, такъ и въ жидкое состояніе, производя такимъ образомъ все разнообразіе вещей.—*Анаксимандръ*, второй представитель іонійской философіи, соотечественникъ и ученикъ Ѳалеса, училъ, что начало вещей есть не та или другая опредѣленная стихія, а нѣкоторое особое тонкое вещество, которое отлично отъ всѣхъ видимыхъ веществъ и недоступно чувственному воспріятію, вещество неопредѣленное, но составляющее основу всего опредѣленнаго, которое онъ называетъ „безграничное“ (ἄπειρον); это первоначальное вещество имѣетъ въ себѣ отъ вѣчности начало движенія, чрезъ которое и образуются различныя опредѣленныя вещи.—Третій философъ іонійской школы, соотечественникъ и, какъ полагаютъ, ученикъ Анаксимандра, *Анаксименъ*, признавалъ первоначальнымъ веществомъ воздухъ, разумѣя подъ этимъ не то именно вещество, которымъ мы дышемъ, но стихію, недо-

ступную чувствамъ, безпредѣльную, вѣчно движущуюся и переходящую изъ одного состоянія въ другое; изъ измѣненія этой первоначальной стихіи, и именно, изъ ея расширенія и сжатія и соединяющагося съэтимъ согрѣванія и охлажденія Анаксименъ и объяснялъ образованіе всѣхъ вещей.

Пиѳагорейская школа.—Эта школа называется по имени основателя ея, Пиѳагора, по происхожденію—іонійца, родившагося на о. Самосѣ и учившаго между 540 и 500 годами до Р. Х. Въ позднѣйшее время своей жизни Пиѳагоръ переселился въ городъ Кротонъ, въ нижней Италіи (такъ называемой Великой Греціи, которая населена была преимущественно дорійцами), и основалъ здѣсь школу, или лучше сказать, тайный, замкнутый въ себѣ союзъ. Въ этомъ союзѣ и выработалось то ученіе, которое извѣстно подъ именемъ пиѳагорейской философіи и въ которомъ очень трудно отдѣлить то, что принадлежитъ собственно Пиѳагору. Все пиѳагорейское ученіе извѣстно намъ въ томъ видѣ, въ какомъ знакомятъ съ нимъ позднѣйшіе пиѳагорейцы, преимущественно Филолай, старшій современникъ Сократа. Самъ Пиѳагоръ пользуется славой великаго математика, и вся его философская школа выступаетъ съ предвзятыми математическими интересами; это обстоятельство, съ одной стороны, и, кромѣ того, несомнѣнное вліяніе на эту школу особенностей духа дорійскаго племени, отличавшагося преимущественно силой внутренняго чувства и издавна проявившаго наклонность наиболѣе обращать вниманіе на внутреннія основанія явленій,—сообщили всей пиѳагорейской философіи ту характеристическую особенность, что, обратившись къ изъясненію происхожденія и законовъ видимаго міра, она имѣетъ въ виду не чисто вещественную сторону въ немъ, но тотъ порядокъ и гармонію, которые господствуютъ въ немъ, и тѣ правильныя соразмѣрныя отношенія, которыя лежатъ въ основаніи его явленій. Порядокъ и гармонія въ мірѣ, по ученію пиѳагорейцевъ, основываются на томъ, что все въ мірѣ образовано по числовымъ законамъ, что число есть начало и сущность міра. Ближайшимъ основаніемъ для такой мысли у пиѳагорейцевъ служило то, что количественныя свойства и отношенія вещей, какъ—величина, фигура, разстояніе и т. д., точно опредѣляются посредствомъ чиселъ; всякая вообще форма и мѣра сводится къ числамъ, а такъ какъ безъ формы и мѣры ничего не существуетъ, то значитъ число

есть опредѣляющая сущность всѣхъ вещей и принципъ того порядка, въ какомъ онѣ существуютъ. Поэтому, чтобы объяснить явленія, надо свести ихъ къ числу, которое и дѣлаетъ все понятнымъ. Рядъ чиселъ начинается съ единицы, поэтому единица есть сущность числа, какъ число есть сущность вещей. Числа бываютъ нечетныя и четныя; первыя полагаютъ границу дѣленія пополамъ, а вторыя ему не препятствуютъ,—первыя ограничены, вторыя неограничены; поэтому ограниченное и неограниченное суть основныя составныя части чиселъ и, слѣдовательно, всѣхъ вещей. Противоположность между ограниченнымъ и неограниченнымъ, по понятію пиѳагорейцевъ, есть основная и эту противоположность они примѣняли къ объясненію всѣхъ другихъ противоположностей и различій — въ области астрономіи, психологіи, этики и т. п.; но въ этомъ случаѣ они очень расходились между собою, потому что прибѣгали къ совершенно произвольнымъ комбинаціямъ. Всѣ противоположности и различія бытія, по воззрѣнію пиѳагорейцевъ, соединяются гармоніей, которая есть „единство въ разнообразіи и согласіе въ несогласіи“; каждая вещь есть примиреніе противоположностей — гармонія, это вообще есть высочайшій законъ вселенной, въ силу котораго она является великимъ гармоническимъ единствомъ. Эта мысль, что во всей вселенной господствуетъ законосообразный порядокъ, гармонія, лежитъ въ основѣ всей числовой мистики пиѳагореизма и, при всей фантастической произвольности ея, сообщаетъ пиѳагорейской философіи высокій смыслъ. Идея мѣры и гармоніи была для пиѳагорейцевъ и основнымъ принципомъ практической жизни; всякое благо, по ихъ ученію, имѣетъ начало въ единствѣ и порядкѣ, тогда какъ всякое зло коренится въ раздѣленіи и диссонансахъ.

Элейская школа.—Философія этой школы возникла изъ борьбы противъ политеизма греческой народной религіи и развилась въ полемикѣ то съ пиѳагорейскою, то съ іонійскою философіею. Возникшая и развившаяся преимущественно путемъ отрицанія, элейская философія усвоила себѣ діалектическое направленіе; отвергнувъ истинность всего того, о чемъ свидѣтельствуетъ внѣшнее наблюденіе и что входитъ въ содержаніе обычныхъ представленій, она признаетъ истиннымъ только то, что открывается чисто логическимъ путемъ, и вся вращается около одного чисто логи-

ческаго понятія бытія. Это и составляетъ ея характеристическую особенность.

Основателемъ элейской школы былъ *Ксенофанъ*, іонiецъ, родомъ изъ Колофона (жилъ между 576 и 480 гг.). Изгнанный изъ своего отечества, онъ долго путешествовалъ по Нижней Италіи и, наконецъ, поселился въ городѣ Элеѣ (греческой колоніи, въ Сициліи), гдѣ и основалъ школу. Исходнымъ пунктомъ ученія Ксенофана была критика антропоморфическихъ и политеистическихъ представленій народной религіи. Не только человѣческія свойства, приписываемыя богамъ, но и самое множество ихъ онъ находилъ совсѣмъ несоединимымъ съ чистымъ понятіемъ о Богѣ. Богъ, какъ совершеннѣйшее бытіе, можетъ быть только одинъ; равнымъ образомъ нельзя допустить, чтобы боги произошли и подвергались какимъ-нибудь перемѣнамъ. Есть только одинъ Богъ, неизмѣняемый и неподвижный, который есть „весь зрѣніе, весь слухъ, весь умъ“. Это единое божество Ксенофанъ не отдѣлялъ отъ міра, но отожествлялъ съ нимъ, т. е. божествомъ называлъ все бытіе, которое есть единое, вѣчное и неизмѣнное. Это ученіе о единствѣ и неизмѣнности бытія, которое у Ксенофана имѣетъ характеръ теологическій, у *Парменида*, ученика Ксенофана (родившагося въ Элеѣ, около 515 года), получило онтологическій характеръ, т. е. примѣнено было ко всему существующему. Основное положеніе ученія Парменида то, что „только существующее есть, не существующаго нѣтъ, и оно немыслимо“. Выходя изъ этого положенія, Парменидъ утверждаетъ, что существующее не могло произойти и не можетъ перестать существовать; потому что если признать, что существующее произошло, то нужно допустить, что оно произошло изъ „ничто“, но ничто не существуетъ; если признать, что существующее можетъ прекратиться, то нужно допустить, что существующее можетъ быть несуществующимъ, но это немыслимо. Существующее неизмѣнно, неподвижно и недѣлимо, потому что кромѣ существующаго нѣтъ ничего, и слѣдовательно, нѣтъ ничего такого, во что бы оно могло измѣниться, въ чемъ бы оно могло двигаться и чѣмъ бы оно могло быть раздѣлено. Существующее всегда и всюду себѣ равно; и мышленіе не отлично отъ бытія, потому что оно есть только мышленіе существующаго и понятія мышленія необходимо совпадаютъ съ дѣйствительностію. Если же чувства говорятъ намъ о

бытіи иное,—указываютъ на происхожденіе и уничтоженіе вещей, ихъ измѣненіе, движеніе и множественность, то въ этомъ случаѣ чувства насъ обманываютъ.—Третій наиболѣе видный представитель элейской школы, ученикъ Парменида, *Зенонъ* (также изъ Элеи) извѣстенъ своею остроумною защитою ученія своего учителя, для которой онъ прибѣгалъ къ такъ называемымъ косвеннымъ доказательствамъ, состоявшимъ въ діалектическомъ опроверженіи обычныхъ представленій о множественности и движеніи вещей.

Напримѣръ, противъ допущенія множественности Зенонъ доказываетъ: „Если вещей много, то число ихъ безконечно; ибо между вещами всегда должны быть другія вещи, между другими—еще вещи и такъ до безконечности", т. е. понятіе множественности необходимо ведетъ къ понятію безконечности; слѣдовательно, нельзя допустить множественности вещей. Подобнаго же рода доказательства Зенонъ представляетъ и противъ допущенія движенія; напримѣръ: если бы было движеніе, то движущееся тѣло, прежде чѣмъ дойти до цѣли, должно бы было сначала пройти половину своего пути, а прежде еще половину этой половины и т. д., т. е. движеніе, чтобы оно достигло цѣли, должно быть безконечнымъ, что невозможно; слѣдовательно, нѣтъ движенія.

Позднѣйшіе философы перваго періода греческой философіи.—Всѣ три философскія направленія, принадлежащія указаннымъ тремъ древнѣйшимъ школамъ, имѣютъ то общее между собою, что принципомъ міра признаютъ простое единство и изъ этого принципа пытаются изъяснить, что такое міръ по своей сущности, какъ просто данное бытіе. Но міръ не есть просто только такъ или иначе опредѣлившееся, одинаково пребывающее бытіе, онъ есть совокупность дѣйствующихъ силъ, смѣна непрерывно текущихъ явленій, арена происхожденія, уничтоженія и измѣненія. Древнѣйшіе философы еще не сознаютъ и не берутъ на себя задачи изъяснить міръ какъ именно совокупность дѣйствующихъ силъ, объяснить происхожденіе, уничтоженіе и измѣненіе по самому понятію о нихъ, найти для этихъ явленій общій принципъ. Элейскіе философы, выходя изъ понятія объ единствѣ міра, пришли даже къ тому, что совсѣмъ отвергли дѣйствительность этихъ явленій. Указанную задачу берутъ на себя позднѣйшіе греческіе философы-физики: *Гераклитъ, Эмпедоклъ, Анаксагоръ и Демокритъ;* но, съ одной стороны, Гераклитъ и, съ другой—всѣ остальные поименованные философы въ рѣшеніи указанной задачи принимаютъ разное направленіе.

Гераклитъ.— Ученіе Гераклита (уроженецъ Ефеса, жилъ между 535 и 475 г.) съ одной стороны сходно съ элейской философіей, но съ другой стороны совсѣмъ противоположно ей. Подобно элейцамъ Гераклитъ смотритъ на міръ, какъ на всеединое цѣлое, въ которомъ господствуетъ одинъ неизмѣнный законъ, но, совсѣмъ въ противоположность ученію элейцевъ, неизмѣннымъ закономъ и сущностію міра онъ при-

знаетъ никогда не перестающее движеніе и измѣненіе всего, непрерывное превращеніе однѣхъ вещей въ другія; нѣтъ дѣйствительно существующихъ вещей, а каждая вещь только бываетъ и исчезаетъ опять въ игрѣ вѣчнаго мірового движенія. Первоначаломъ міра Гераклитъ признаетъ огонь, но этотъ огонь онъ представляетъ не какъ первоначальную матерію, лежащую въ основѣ измѣненія вещей, а какъ самый *процессъ*, въ которомъ все возникаетъ и исчезаетъ. Этотъ процессъ, однако, совершается въ опредѣленныхъ, вѣчно повторяющихся формахъ. Самая общая форма его состоитъ въ борьбѣ противоположностей, въ переходѣ отъ исчезновенія къ возникновенію. Но эти противоположности уравновѣшиваются въ гармоніи, такъ что вселенная есть въ одно и то же время и ссора и миръ.

Эмпедоклъ, Анаксагоръ и Демокритъ.— Съ появленіемъ ученія Гераклита особенно ярко выступила противоположность между двумя воззрѣніями, изъ которыхъ одно (воззрѣніе Гераклита) отвергало всякое *постоянное бытіе* и признавало за сущность міра только *бываніе*, процессъ вѣчнаго измѣненія вещей; другое воззрѣніе (элейской школы), наоборотъ, отвергало всякое измѣненіе и допускало только постоянное, одинаково пребывающее бытіе. Такимъ образомъ пришли въ столкновеніе два понятія: понятіе неизмѣннаго бытія и понятіе измѣняющихся явленій — бывания. Оба эти понятія представляютъ собою двѣ равноправныя противоположности: одно есть необходимое требованіе мышленія; другое выражаетъ безспорный эмпирическій фактъ. Поэтому оба эти понятія требовали примиренія. Попытки примирить эти противоположныя понятія, т. е. объяснить бываніе изъ бытія, сдѣланы были Эмпедокломъ, Анаксагоромъ и Демокритомъ. Всѣ они рѣшаютъ эту задачу вообще въ томъ смыслѣ, что всякое происхожденіе и уничтоженіе сводятъ къ соединенію и раздѣленію первоначальныхъ, самихъ въ себѣ неизмѣнныхъ и неуничтожимыхъ веществъ, объясняя это соединеніе и раздѣленіе ихъ дѣйствіемъ какой нибудь силы. *Эмпедоклъ* (родомъ изъ сицилійскаго города Агригента, жилъ между 495 и 430 гг.) первоначальными веществами міра признавалъ четыре качественно различные элемента: землю, воду, воздухъ и огонь, и все безконечное разнообразіе вещей и ихъ измѣненій объяснялъ различной комбинаціей этихъ элементовъ. Каждое возникновеніе есть *смѣшеніе*,

а каждое исчезновеніе есть *раздѣленіе* ихъ. Сама комбинація ихъ производится дѣйствіемъ двухъ силъ, изъ которыхъ одна соединяетъ ихъ, а другая раздѣляетъ; одну Эмпедоклъ называетъ любовію, а другую ненавистію (раздоромъ). Отъ борьбы этимъ двухъ силъ и отъ временнаго перевѣса въ этой борьбѣ той или другой силы происходитъ круговращеніе различныхъ состояній міра, постоянно смѣняющихъ другъ друга.—*Анаксагоръ* (500—428 гг., родомъ изъ іонійскаго города Клазоменъ), такъ же, какъ и Эмпедоклъ, былъ убѣжденъ, что въ основѣ своей міръ остается неизмѣнно равнымъ себѣ, что наблюдаемыя въ мірѣ измѣненія, возникновеніе и исчезновеніе вещей означаютъ только соединеніе и раздѣленіе первичныхъ элементовъ. Въ основѣ всего существующаго онъ признавалъ безчисленное множество безконечно малыхъ элементовъ, которые онъ представляетъ съ опредѣленными специфическими качествами, подобными тѣмъ качествамъ, какія имѣютъ существующія въ мірѣ вещи. Эти первоэлементы, которые Анаксагоръ называетъ сѣменами вещей, а позднѣе названы оміомеріями, первоначально находились въ хаотическомъ смѣшеніи. Гармоническое сочетаніе далъ имъ вѣчный разумъ, который Анаксагоръ опредѣляетъ какъ безконечную и самосущую силу, свободную и сознательную, которая сама недвижима, но всюду дѣйствуетъ, всему сообщается и служитъ послѣдней причиной всякаго движенія въ мірѣ. Къ этой идеѣ вѣчнаго разума Анаксагоръ пришелъ потому, что—въ виду гармоніи и цѣлесообразности, наблюдаемыхъ въ явленіяхъ міра,—сознадъ необходимость признать такую первую движущую силу, которой бы принадлежала и цѣлесообразная дѣятельность.—*Демокритъ* (род. въ Абдерѣ въ Ѳракіи, около 460 г.),—имя и ученіе котораго обыкновенно связывается съ именемъ его учителя *Левкиппа*,—признавалъ первоосновами всѣхъ вещей безчисленныя, безконечно малыя и недѣлимыя частички—атомы, которые качественно однородны, но отличаются другъ отъ друга только величиной и фигурой. Атомамъ отъ вѣчности принадлежитъ сила самодвиженія; этой силой—роковымъ образомъ, по необходимости—они приводятся въ безконечно разнообразныя сочетанія, отчего и образуется все безконечное разнообразіе вещей. Необходимымъ условіемъ какъ самаго существованія атомовъ, такъ и ихъ движенія Демокритъ признавалъ существованіе пустого про-

странства: пустое пространство, или—точнѣе—разстояніе, находящееся между атомами, собственно и служитъ причиною ихъ обособленности, т. е. оно-то и дѣлаетъ ихъ недѣлимыми, а также даетъ имъ возможность находиться въ движеніи.

Въ исторіи греческой философіи перваго періода самое значительное явленіе есть, безъ сомнѣнія, ученіе Анаксагора о мірообразующемъ разумѣ, которое составляетъ какъ-бы завершеніе всего философскаго движенія этого времени. Положеніе Анаксагора, что разумъ есть наивысшее во всемъ, послужило для послѣдующихъ мыслителей прямымъ толчкомъ къ тому, чтобы вывести философію изъ того тѣснаго круга, въ какомъ она до сихъ поръ вращалась,—изъ круга одной только космологіи, и направить ее къ изслѣдованію явленій разумнаго духа.

Софистика, какъ переходная ступень ко второму періоду греческой философіи.—Во второй половинѣ V вѣка въ Греціи возникло и скоро стало господствующимъ особенное умственное направленіе, извѣстное подъ именемъ софистики, которое выражалось въ отрицаніи всякой возможности познанія какой-либо объективной истины, которая имѣла бы одинаковое для всѣхъ значеніе, и въ признаніи исключительнаго значенія въ знаніи и жизни только за личнымъ мнѣніемъ и личнымъ убѣжденіемъ каждаго отдѣльнаго человѣка. Представителями этого направленія были *софисты*; такъ назывались люди, которые, сами обладая и научнымъ образованіемъ, и знаніемъ разнаго рода практическихъ искусствъ, брали на себя, обыкновенно за плату, дѣло обученія юношества и занимались главнымъ образомъ приготовленіемъ его къ практической жизни. Потребность въ такого рода учителяхъ была вызвана самыми измѣнившимися условіями греческой народной жизни, которая со времени персидскихъ войнъ открывала всякому гражданину возможность принимать активное участіе въ общественныхъ дѣлахъ, сдѣлаться политическимъ дѣятелемъ и стать вождемъ народа. Къ этому же времени въ общемъ развитіи греческой народной жизни уже явно сталъ обнаруживаться упадокъ всего, что относилось къ завѣтамъ старины, что сохранялось въ народныхъ преданіяхъ и установившихся обычаяхъ,—все это больше и больше стало вызывать недовѣріе, критику и отрицаніе. На эту точку критическаго и отрицательнаго отношенія ко всѣмъ народнымъ преданіямъ и стали софисты. Они выходили изъ

того общаго убѣжденія, что все въ жизни зависитъ отъ того, *какъ* человѣкъ думаетъ, мыслитъ. Въ этомъ заключается смыслъ извѣстнаго изреченія Протагора,—который первый назвалъ себя софистомъ и первый выступилъ публично въ роли учителя,—что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей". Основоположеніе, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей", у софистовъ собственно было выраженіемъ стремленія—на мѣсто всякихъ общеобязательныхъ нормъ и законовъ жизни поставить личное сужденіе и личное рѣшеніе всякаго отдѣльнаго лица. Примыкая къ ученію Гераклита о непрерывной текучести всѣхъ вещей и къ діалектическимъ доказательствамъ Зенона противъ дѣйствительности міра явленій, софисты учили, что объективной и одинаковой для всѣхъ истины нѣтъ и быть не можетъ, что для каждаго истинно и дѣйствительно только то, что ему такимъ кажется. А если нѣтъ одинаковой для всѣхъ истины, то не можетъ быть и одинаковаго для всѣхъ закона,—для каждаго должно быть закономъ только то, что каждый самъ по себѣ будетъ признавать за истину. Такимъ образомъ все въ жизни зависитъ отъ того, какъ кто умѣетъ судить, говорить и дѣйствовать. Въ своей учительской дѣятельности софисты и стремились къ тому, чтобы сдѣлать своихъ учениковъ искусными въ сужденіяхъ, рѣчахъ и поступкахъ.—Вотъ общій смыслъ софистики.

При всей своей односторонности, софистика имѣетъ важное значеніе въ исторіи философіи,—она подготовила тотъ переворотъ въ области философіи, который произвелъ Сократъ, начинающій собою второй періодъ греческой философіи. Къ Сократовской реформѣ софистика вела частію непосредственно: она направила изслѣдованіе на цѣлый особый міръ, доселѣ почти совсѣмъ не изслѣдованный, на умственный и нравственный міръ человѣка, на которомъ и сосредоточивается философія второго періода; обративши изслѣдованіе на міръ мысли, софистика, такъ сказать, заставила мышленіе дать себѣ отчетъ въ своей дѣятельности, своихъ законахъ и методахъ и привела его къ сознанію своей силы, тогда какъ дотолѣ мышленіе проявлялось безотчетно. Къ Сократовской реформѣ софистика вела и посредственно: признавши человѣка мѣрою вещей, она впала въ ту ошибку, что не обратила вниманіе на тожество законовъ разума и мышленія во всѣхъ индивидуумахъ и, признавши мѣриломъ истины личное мнѣніе каждаго от-

дѣльнаго лица, тѣмъ допустила, что есть столько же мѣрилъ истины, сколько отдѣльныхъ лицъ; эта ошибка естественно требовала исправленія, что и сдѣлано было Сократомъ.

Второй періодъ греческой философіи.

Общій характеръ философіи этого періода.—Характеристическою чертою философіи этого періода—со стороны содержанія—является преобладающее ученіе о человѣкѣ, какъ мыслящемъ и дѣйствующемъ субъектѣ, какъ интеллектуальномъ и нравственномъ существѣ; поэтому изъ частей философіи наибольшее развитіе получили въ этотъ періодъ гносеологія и ѳика. Основнымъ принципомъ философствованія во второмъ періодѣ является принципъ самосознанія (самоизслѣдованія), почему философская мысль теперь уже не имѣетъ того характера безотчетности, какимъ она отличалась въ предыдущій періодъ; она уже сознаетъ и анализируетъ свои законы и, признавши, что сущность всего открывается разумомъ въ *понятіи*, стремится къ образованію познанія изъ понятій. Всю философію второго періода можно вообще назвать философіею сомосознанія или философіею понятія, которая тремя самыми великими мыслителями древности, Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, доведена была до высшаго научнаго совершенства, какое только возможно было для философіи въ языческомъ мірѣ.

Сократъ.—Философская дѣятельность Сократа была прямымъ отображеніемъ его личнаго характера и личнаго настроенія; ученіе и жизнь нераздѣльны у него.

Сократъ родился въ Аѳинахъ, въ 469 г. до Р. Х. Его отецъ, Софронискъ, былъ ваятелемъ, а мать, Фэнарета, повивальной бабкой. Неизвѣстно, какое образованіе и у кого получилъ Сократъ въ юношескихъ годахъ; извѣстно только, что въ молодости онъ занимался искусствомъ своего отца. Что касается дальнѣйшаго—собственно философскаго образованія, то достовѣрно, что имъ онъ былъ обязанъ прежде всего самому себѣ, а потомъ тѣмъ образовательнымъ средствамъ, какія представлялъ ему его родной городъ, и также живому общенію съ знаменитыми мужами своего времени. Внутренній голосъ, казавшійся самому Сократу божественнымъ откровеніемъ и послѣ подтвержденный дельфійскимъ

оракуломъ, указалъ ему его высшее призваніе въ воспитаніи и образованіи юношества. Этому дѣлу и посвятилъ себя Сократъ, странствуя съ утра до вечера по городу и вездѣ, гдѣ только представлялась возможность, вступая въ бесѣды съ лицами всякихъ положеній, различнаго званія и направленія. Въ политической жизни онъ по возможности не принималъ участія, но, когда нужно было, не отказывался отъ своихъ гражданскихъ обязанностей и всегда честно исполнялъ ихъ. Во время пелопоннесской войны, имѣя уже 40 лѣтъ отъ роду, онъ участвовалъ въ осадѣ Потидеи и спасъ жизнь раненому Алкивіаду; потомъ участвовалъ въ битвахъ при Делiонѣ и при Амфиполисѣ, и во всѣхъ этихъ походахъ проявилъ необыкновенное мужество и доблесть. Не меньшее мужество онъ выказалъ и въ роли сенатора, смѣло выступая противъ господствующихъ политическихъ партій, если это оказывалось необходимымъ для истиннаго блага отечества. Для блага отечества, чтобы самому не оказаться нарушителемъ законовъ его, онъ охотно подчинился несправедливому смертному приговору и отвергъ всѣ предложенія друзей спасти свою жизнь бѣгствомъ. Какъ человѣка и какъ философа, Сократа всего лучше характеризуютъ слова, сказанныя имъ въ своей защитительной рѣчи: „Всю свою жизнь я посвятилъ размышленіямъ объ истинѣ и добродѣтели, о благѣ и справедливости; я дѣлалъ добро и избѣгалъ зла, и въ этомъ состоитъ вся моя защита... Я не дѣлалъ ничего иного, но убѣждалъ только молодыхъ и старыхъ не заботиться столь усердно ни о тѣлѣ, ни о богатствахъ, но имѣть какъ можно больше попеченія о душѣ и ея усовершенствованіи... Я не только на словахъ, но и на дѣлѣ доказалъ, что о смерти я вовсе не забочусь, но меня единственно и прежде всего озабочиваетъ то, чтобы я не совершилъ никакого несправедливаго или безнравственнаго поступка“...

Во всей дѣятельности Сократа, какъ общественнаго учителя, главную руководящую цѣль составляетъ—преобразованіе нравственной жизни посредствомъ истиннаго знанія. Поэтому главнѣйшимъ предметомъ ученія Сократа является самъ человѣкъ, какъ существо познающее и дѣйствующее. Стремясь къ преобразованію нравственной жизни посредствомъ истиннаго знанія, Сократъ естественно долженъ былъ прежде всего опредѣлить, въ чемъ заключается существо истиннаго знанія; оно, по Сократу, заключается

въ правильныхъ понятіяхъ о вещахъ,—отъ правильныхъ понятій всегда зависитъ и правильность дѣйствій. Поэтому установленіе понятій, по Сократу, должно быть исходнымъ началомъ всякаго истиннаго знанія. А путь къ нему открывается въ *самопознаніи* (самоиспытаніи). Поэтому γνῶθι σαυτον, —это древнее изреченіе, написанное на стѣнахъ дельфійскаго храма, дѣлается главнымъ принципомъ всего ученія Сократа. Сократъ требуетъ отъ каждаго прежде всего самопознанія—потому, что безъ послѣдняго и знаніе, и дѣятельность могутъ быть только безотчетными, а потому не могутъ имѣть никакой цѣны. Поэтому, каждый долженъ познать себя, во-первыхъ, какъ существо познающее, т. е. долженъ познать свои знанія, подвергнуть ихъ суду своего разума, дать въ нихъ себѣ отчетъ; каждый долженъ познать себя и какъ существо дѣйствующее, т.-е. долженъ познать правила своей дѣятельности и дать въ нихъ себѣ отчетъ. Такимъ образомъ самопознаніе является и началомъ всякаго истиннаго знанія, и условіемъ всякой правильной дѣятельности. Изъ принципа самопознанія у Сократа логически вытекаютъ —и весь методъ его философско-педагогической дѣятельности, и всѣ главнѣйшія положенія его ученія.

Философскій методъ Сократа и главныя положенія его ученія о знаніи и добродѣтели.—Примѣняя требованіе самопознанія къ самому себѣ, Сократъ прежде всего приходитъ къ сознанію своего незнанія, т.-е. къ сознанію отсутствія въ себѣ не всякаго вообще знанія, но знанія дѣйствительнаго, основаннаго на правильныхъ понятіяхъ. Это сознаніе собственнаго незнанія заставляетъ философа обращаться къ другимъ, которые выдавали себя обладающими знаніемъ, чтобы съ помощію ихъ пріобрѣсти недостающее ему знаніе. Отсюда у Сократа возникаетъ діалогическая форма философствованія,—форма изслѣдованія при участіи другихъ. Но и всѣ другіе, къ кому обращался Сократъ, обнаруживали такое же незнаніе, какое сознавалъ въ себѣ Сократъ, съ тѣмъ только различіемъ, что другіе не сознавали своего незнанія и свое мнимое знаніе принимали за дѣйствительное. Поэтому Сократъ ставилъ своей задачей разоблачить это мнимое знаніе. Вступивъ съ кѣмъ-либо въ разговоръ, Сократъ обыкновенно начиналъ съ того, что показывалъ видъ, будто признаетъ своего собесѣдника человѣкомъ знающимъ, но потомъ рядомъ искусно поставленныхъ вопросовъ мало-по-малу

доводилъ его до сознанія, что или познанія его недостаточны или ихъ совсѣмъ нѣтъ. Въ этомъ разоблаченіи невѣжества другихъ состояла такъ называемая сократовская *иронія*. Она вела къ сознанію незнанія; но въ этомъ сознаніи Сократъ не полагалъ послѣдней цѣли, но смотрѣлъ на него какъ на первое начало истинной мудрости. Сознаніе незнанія должно было возбудить стремленіе къ истинному знанію и побудить къ исканію его. И прямую, положительную свою задачу Сократъ видѣлъ въ томъ, чтобы оказывать другимъ свое содѣйствіе въ достиженіи этого знанія. Никакихъ истинъ онъ не давалъ своимъ слушателямъ въ готовомъ видѣ; убѣжденный въ томъ, что умъ всякаго человѣка способенъ къ порожденію истины, онъ только помогалъ своимъ слушателямъ самимъ доходить до нея. Главнымъ средствомъ для этого служилъ у Сократа діалектическій методъ, который онъ, по тому значенію, какое методъ этотъ имѣлъ въ его рукахъ, любилъ сравнивать съ ремесломъ своей матери. Методъ этотъ состоялъ въ отвлеченіи отъ частнаго общаго, въ возведеніи частныхъ представленій, частныхъ случаевъ и примѣровъ на степень понятій, и велъ къ логическому опредѣленію понятій и къ распредѣленію познаваемыхъ вещей по родамъ и видамъ сообразно этимъ понятіямъ. Единственно въ понятіяхъ заключался для Сократа масштабъ истины, потому что въ нихъ открывается то, что есть постояннаго и неизмѣннаго въ вещахъ, что истинно само по себѣ, независимо отъ непосредственныхъ воспріятій и отъ ходячихъ мнѣній. Такимъ образомъ, на мѣсто софистическаго основоположенія: человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, Сократъ ставитъ основоположеніе: человѣкъ, какъ существо разумное, въ своихъ понятіяхъ постигаетъ сущность и истину вещей; поэтому о каждой вещи человѣкъ долженъ высказывать лишь то, что соотвѣтствуетъ правильно составленному понятію о ней.

Человѣкъ долженъ и поступать такъ, какъ подобаетъ ему, какъ существу разумному, т. е. свои поступки онъ должены сообразовать съ правильно составленными понятіями о вещахъ. Изъ правильнаго знанія Сократъ прямо выводитъ и правильность дѣйствій; чѣмъ лучше человѣкъ мыслитъ, понимаетъ, знаетъ, тѣмъ лучше онъ дѣйствуетъ. Всякая добродѣтель, поэтому, сводится къ мудрости, состоящей въ знаніи того, что такое добро, и въ умѣньи отличать добро отъ зла; Сократъ не допускалъ, чтобы кто-ни-

будь не дѣлалъ того, что онъ считаетъ добрымъ. Добродѣтель, понимаемая какъ мудрость, и составляетъ, по Сократу, цѣль человѣческой жизни. Изъ такого пониманія добродѣтели (именно, какъ мудрости) въ ученіи Сократа вытекало, что добродѣтели можно учиться,—что она едина, т. е. что нельзя быть добродѣтельнымъ въ одномъ какомъ-нибудь отношеніи, не будучи добродѣтельнымъ въ другомъ отношеніи,—что добродѣтель, какъ знаніе добра, есть счастье, потому что счастіе состоитъ въ достиженіи того, что человѣкъ почитаетъ для себя благомъ.

Значеніе Сократа для философіи.—Значеніе Сократа для философіи несомнѣнно очень велико. Онъ внесъ въ дѣло философскаго изслѣдованія опредѣленный методъ, и тамъ, гдѣ господствовалъ произволъ, онъ установилъ порядокъ. Можно сказать, что только съ Сократа философія становится на истинно научную почву, потому что съ этихъ поръ она становится системой методически выработанныхъ понятій. Признавъ во всемъ главное значеніе только за правильно выработанными понятіями, Сократъ возвысился надъ всѣмъ частнымъ и индивидуальнымъ до всеобщаго; знаніе человѣческое онъ направилъ къ тому, что, при всемъ разнообразіи людскихъ мнѣній, остается неизмѣннымъ и истиннымъ само по себѣ; требуя отъ дѣйствій человѣка разумности, онъ подчинилъ ихъ закону общечеловѣческой совѣсти, стоящей выше всякаго индивидуальнаго произвола. Вообще наивысшимъ во всемъ Сократъ призналъ разумъ, но разумъ не индивидуальный, а общечеловѣческій; индивидуальное *я* онъ подчинилъ общечеловѣческому *я*, и въ этомъ и состоитъ то новое начало, которымъ онъ обогатилъ философскую мысль и тѣмъ оставилъ послѣ себя долговѣчные и плодотворные слѣды.

Въ области философіи Сократъ былъ великимъ иниціаторомъ, производившимъ притомъ сильное и глубокое вліяніе на современниковъ. Его нововведеній не могли извинить ему представители стараго порядка вещей. Сократу было 70 лѣтъ, когда его позвали на судъ, обвинили его въ томъ, что онъ своимъ ученіемъ развращаетъ юношество, и присудили принять ядъ. Сократъ умеръ въ 399 г. Но смерть Сократа не вернула стараго времени и стараго порядка вещей.

Сократическія школы.—Сократъ оставилъ послѣ себя многочисленныхъ учениковъ и послѣдователей. Изъ нихъ

нѣкоторые взяли на себя задачу продолжить дѣло своего учителя, сами выступили въ качествѣ учителей и основали философскія школы. Но изъ всѣхъ учениковъ Сократа одинъ только Платонъ правильно и всесторонне усвоилъ его ученіе. За этимъ исключеніемъ, всѣ школы, образовавшіяся непосредственно послѣ Сократа, односторонне усвоили его ученіе, удержали изъ него только тѣ или другіе отдѣльные элементы, смѣшали ихъ съ нѣкоторыми болѣе древними ученіями и сдѣлали изъ нихъ односторонніе выводы. Къ такимъ школамъ принадлежатъ: мегарская, циническая и киренская.

Мегарская школа основана *Эвклидомъ*—изъ Мегаръ, который раньше, чѣмъ сдѣлался ученикомъ Сократа, познакомился съ элеатскою философіею. Поэтому философія мегарской школы представляетъ смѣсь элеатскаго ученія съ сократовскимъ. Сущность мегарскаго ученія можетъ быть выражена такъ: истинно только то, что дается въ понятіи (какъ училъ Сократъ), но для понятія истинно только то, что всегда неизмѣнно и равно самому себѣ; слѣдовательно, одно только неизмѣнное и равное самому себѣ, вѣчное и нераздѣльное бытіе и существуетъ (какъ учили элеаты). Такое бытіе есть *благо:* только объ одномъ благѣ можно сказать, что оно *есть,* все же другое есть только призрачное бытіе. Поэтому и добродѣтель можетъ быть *одна* и она состоитъ въ знаніи (какъ училъ Сократъ), но знать можно только *одно,* и это одно есть благо.

Циническая школа основана *Антисѳеномъ* изъ Аѳинъ, который уже почти старикомъ сдѣлался ученикомъ Сократа. По смерти Сократа онъ открылъ школу въ гимназіи Киносаргѣ; отъ названія этой гимназіи, а по другому объясненію, за свой нищенскій образъ жизни послѣдователи Антисѳена получили названіе циниковъ (отъ κύων—собака). Антисѳенъ особенно былъ увлеченъ простотою жизни Сократа и независимостію его характера и примкнулъ главнымъ образомъ къ ученію его о добродѣтели. Подобно Сократу, Антисѳенъ считалъ добродѣтель единственною цѣлью человѣка; только добродѣтель есть благо, потому что только она есть то владѣніе, которое собственно принадлежитъ самому человѣку. Самую добродѣтель Антисѳенъ понималъ какъ состояніе свободное отъ всѣхъ нуждъ и потребностей, дѣлающее человѣка независимымъ ни отъ чего и доставляющее ему полное спокойствіе и невозмутимость духа. Въ стремленіи къ этой независимости ни отъ чего послѣдователи Антисѳена—циники доходили до того, что проводили самую нищенскую жизнь, не подчинялись не только требованіямъ обычая, но и самымъ элементарнымъ правиламъ приличія и т. п. Наибольшею послѣдовательностью въ осуществленіи этого идеала циническій добродѣтели отличался самый преданнѣйшій ученикъ Антисѳена *Діогенъ Синопскій.*

Киренская школа основана *Аристиппомъ*—изъ Кирены, который сначала былъ послѣдователемъ ученія Протагора, а потомъ примкнулъ къ ученію Сократа. По натурѣ своей Аристиппъ былъ человѣкъ склон-

ный къ удовольствіямъ. Сдѣлавшись ученикомъ Сократа, онъ примкнулъ къ тому положенію Сократова ученія, что добродѣтель, какъ цѣль жизни, заключаетъ въ себѣ и счастіе, и сталъ учить, что конечная цѣль жизни есть счастіе, и высшее благо ея есть удовольствіе, ибо на удовольствіе, какъ на благо, указываетъ намъ собственное наше ощущеніе, достовѣрнѣе котораго ничего не можетъ быть. Отсюда какъ у самого Аристиппа, такъ и у его послѣдователей вытекало то положеніе, что вся дѣятельность человѣка должна клониться къ тому, чтобы доставить ему возможно большую сумму удовольствій. Разумъ, знаніе должны служить только средствами для этой цѣли,—они должны указывать путь къ удовольствію и предохранять отъ неудовольствій.

Всѣ эти три школы послѣдователей Сократа, какъ односторонне и различно усвоившія его ученіе, называются несовершенными сократиками. Истиннымъ ученикомъ Сократа, усвоившимъ его философію въ полномъ ея содержаніи, продолжившимъ и дополнившимъ ее, былъ *Платонъ*.

Платонъ. *Біографическія свѣдѣнія о немъ и важнѣйшія его сочиненія.*—Платонъ родился (всего вѣроятнѣе) въ 427 году до Р. Х., былъ сынъ Аристона и Периктіоны и по происхожденію принадлежалъ къ древней аристократической фамиліи Аттики. Получивъ соотвѣтственное своему происхожденію воспитаніе, Платонъ рано предпочелъ скромную философскую жизнь болѣе блестящему политическому поприщу, которое могло открыться ему и какъ потомку знатнаго рода, и какъ личности, выдающейся по своимъ богатымъ дарованіямъ. На 20 году жизни Платонъ пришелъ къ Сократу и оставался въ его обществѣ около 9 лѣтъ. О томъ, какое вліяніе Сократъ имѣлъ на его философское развитіе, можно судить по тому, что Платонъ въ своихъ сочиненіяхъ (діалогахъ) свое собственное ученіе обыкновенно влагаетъ въ уста Сократу. По смерти Сократа, Платонъ оставилъ свой родной городъ и удалился въ Мегару къ Эвклиду, который вмѣстѣ съ нимъ былъ ученикомъ Сократа, а послѣ основалъ въ Мегарѣ свою школу. Пребываніе Платона въ школѣ Эвклида, усвоившей себѣ діалектическое направленіе, не осталось безъ вліянія на развитіе его ученія, и это вліяніе замѣтно сказалось на діалектическомъ характерѣ Платоновой идеологіи. Изъ Мегары Платонъ путешествовалъ въ Кирену и Египетъ, гдѣ онъ старался расширить свои математическія познанія (въ Киренѣ у извѣстнаго математика Ѳеодора). Изъ Египта Платонъ отправился въ Великую Грецію для ознакомленія съ пиѳагорейской философіею. Пребываніе Платона между пиѳагорейцами было очень плодотворно для него—и какъ для человѣка, и какъ для философа: оно дало ему и новыя умственныя возбужденія и имѣло благотворное вліяніе на его характеръ и настроеніе. Изъ Великой Греціи Платонъ посѣтилъ Сицилію, гдѣ познакомился съ царствовавшимъ тогда, знаменитымъ сиракузскимъ тираномъ, Діонисіемъ Старшимъ. Послѣ почти десятилѣтняго путешествія, на 40 году жизни, Платонъ возвратился въ Аѳины и началъ учить философіи. Мѣстомъ, гдѣ онъ училъ, была Академія,—такъ назывался участокъ земли недалеко отъ Аѳинъ, посвященный герою Академу и богинѣ Аѳинѣ; этотъ участокъ былъ обнесенъ стѣнами и здѣсь была устроена гимназія. За стѣнами Ака-

деміи рядомъ былъ садъ, который принадлежалъ Платону, куда онъ, какъ говорятъ, впослѣдствіи и удалился съ своими учениками. Въ Академіи около Платона собиралась многочисленная толпа учениковъ, гдѣ были люди всѣхъ состояній, юноши и зрѣлые мужи, даже женщины. Дѣятельность Платона, какъ учителя въ Академіи, продолжалась около 40 лѣтъ и протекала очень однообразно. Это однообразіе только два раза было нарушено—вторымъ и третьимъ путешествіемъ Платона въ Сицилію, гдѣ, съ воцареніемъ Діонисія Младшаго, онъ думалъ осуществить свой нравственный и политическій идеалъ. Эти попытки однако оказались безуспѣшными. Платонъ прожилъ 80 лѣтъ и умеръ въ 347 г.

Важнѣйшіе пункты своего ученія Платонъ развилъ въ отдѣльныхъ діалогахъ, въ которыхъ главнымъ дѣйствующимъ лицемъ является Сократъ. Всѣхъ діалоговъ, приписываемыхъ Платону, имѣется 41, но не всѣ они подлинны [1]). Важнѣйшими изъ діалоговъ Платона, наиболѣе знакомящими съ существенными пунктами его ученія являются *Теэтетъ* (заключаетъ въ себѣ ученіе о познаніи и объ идеяхъ), *Тимей* (излагаетъ космологическія воззрѣнія Платона), *Протагоръ*, *Горгій* (оба эти діалога посвящены раскрытію иѳическихъ вопросовъ), *Федонъ* (содержитъ ученіе о безсмертіи души) и *Республика* (изображаетъ государство, какимъ оно должно быть).

Раздѣленіе философской системы Платона.— Хотя ученіе Платона изложено очень разбросанно—во многихъ отдѣльныхъ діалогахъ, но оно представляетъ полную и цѣльную философскую систему. Самъ Платонъ не установилъ формально какого-либо дѣленія своей системы на части, но на дѣлѣ въ ней ясно опредѣлились три существенныя части: діалектика (или логика), физика (космологія) и иѳика.

Діалектика Платона.—Содержаніе діалектики Платона составляетъ ученіе о познаніи и *объ идеяхъ*, какъ существенномъ предметѣ познанія. Въ ученіи о познаніи Платонъ прямо примыкаетъ ко взгляду Сократа на этотъ предметъ, т. е. признаетъ, что только познаніе возвышающееся къ понятіямъ доставляетъ истинное знаніе. Есть два источника познанія,—во первыхъ, ощущеніе и представленіе, и во вторыхъ, разумное мышленіе; первый изъ этихъ источниковъ относится къ тому, что находится въ постоянномъ происхожденіи и измѣненіи, „что всегда происходитъ, но никогда

[1]) Всѣми или почти всѣми критиками признаются подлинными слѣдующіе діалоги: Федръ, Протагоръ, Пиръ, Горгій, Республика, Тимей, Теэтетъ, Федонъ, Законы, Апологія Сократа, Критонъ, Парменидъ, Софистъ, Кратилъ, Филебъ.

не есть"; второй источникъ—мышленіе относится къ постоянному и всегда себѣ равному бытію, къ тому, „что всегда есть, но никогда не происходитъ". Первый источникъ есть источникъ нечистаго и невѣрнаго знанія; напротивъ, разумное мышленіе, возвышаясь къ понятіямъ, постигаетъ вещи такъ, какъ онѣ есть, въ ихъ вѣчной и неизмѣнной сущности. А если такъ, то отсюда, по Платону, прямо слѣдуетъ, что только тому, что мыслится въ понятіяхъ, принадлежитъ истинное и первоначальное бытіе. Это (—мыслимое въ понятіяхъ, чему принадлежитъ истинное и первоначальное бытіе—) суть неизмѣнныя формы вещей, ихъ вѣчные типы, *идеи* (εἴδοι, ἰδέαί).

„Мы принимаемъ одну идею, говорится у Платона, гдѣ множество отдѣльныхъ вещей называемъ однимъ и тѣмъ же именемъ". Слѣдовательно, идеи—это суть всевозможныя общія понятія, которыхъ существуетъ, очевидно, столько же, сколько существуетъ нарицательныхъ именъ,—всякое нарицательное имя обозначаетъ идею. Но идеи не просто только понятія, онѣ имѣютъ объективное бытіе: онѣ суть именно тѣ реальности, которыя соотвѣтствуютъ понятіямъ, суть самые объекты понятій и относятся къ послѣднимъ такъ же, какъ реальныя вещи относятся къ чувственнымъ воспріятіямъ, т. е. идеи служатъ объективными причинами понятій. Какъ таковыя, идеи существуютъ въ особомъ „умственномъ мѣстѣ" и составляютъ особый умственный міръ, какъ совокупность чувственныхъ вещей составляетъ міръ чувственный. Но тогда какъ всѣ вещи, составляющія чувственный міръ, преходящи, измѣнчивы и несамобытны, идеи имѣютъ вѣчное, неизмѣнное и самобытное бытіе и потому онѣ суть единственно истинная и первоначальная дѣйствительность, а всякая вещь чувственнаго міра дѣйствительна только въ той степени, насколько она имѣетъ нѣчто изъ того, что есть идея,—насколько она *участвуетъ* въ идеѣ. Такъ какъ всѣ вещи могутъ имѣть бытіе только отъ идей, въ которыхъ онѣ участвуютъ, то идеи суть единственныя причины, благодаря которымъ все становится тѣмъ, что оно есть. Поэтому должны существовать идеи всего возможнаго,—всего, что можно свести къ общему понятію и назвать нарицательнымъ именемъ. Слѣдовательно, идей существуетъ безконечное множество. Всѣ онѣ находятся другъ къ другу въ опредѣленномъ отношеніи,—между ними существуетъ строгая іерархія.

Она устанавливается относительнымъ совершенствомъ идей, а степень совершенства каждой изъ нихъ зависитъ отъ степени участія ихъ въ самой высшей идеѣ—*идеѣ блага*. Идея блага есть послѣднее основаніе всякаго совершенства, всякаго бытія и познанія. Въ качествѣ такого основанія идея блага совпадаетъ у Платона съ Божествомъ. Нужно думать, что собственно философское представленіе Платона о Божествѣ тѣмъ и ограничивалось, что онъ отожествлялъ его съ высочайшей идеей блага. Что Платонъ не представлялъ Божество какъ существо личное, на это указываетъ весь логическій строй его философскаго ученія; ибо если, по этому ученію, только общее (идея) есть истинно сущее, то и абсолютно сущее или Божество можетъ быть мыслимо только какъ абсолютно общее.

Главнѣйшія положенія физики (космологіи) и этики Платона.—Тогда какъ міръ идей имѣетъ совершенное, истинное и первоначальное бытіе, міръ чувственныхъ вещей имѣетъ только несовершенное бытіе,—ему собственно принадлежитъ не бытіе, а „бываніе“, постоянное колебаніе между бытіемъ и небытіемъ. Всѣмъ своимъ бытіемъ, *сколько его есть*, чувственный міръ обязанъ своему участію въ идеяхъ. Но такъ какъ этотъ міръ есть неполное отображеніе идей, такъ какъ онъ вмѣстѣ съ бытіемъ совмѣщаетъ и небытіе, то это значитъ, что чувственный міръ, частію происходя изъ идей, въ то же время происходитъ и изъ другого, совершенно отличнаго отъ идей принципа. Такимъ принципомъ служитъ *матерія*, подъ которою Платонъ разумѣлъ не какое нибудь вещество, наполняющее пространство, но то, *въ* чемъ всѣ вещи возникаютъ, слѣдовательно, само пространство, и потому этотъ принципъ называлъ даже прямо „несуществующимъ“ (μὴ ὄν). Посредствующимъ началомъ между идеями и матеріей Платонъ признавалъ міровую *душу*.

Относительно собственно образованія міра мы не находимъ у Платона строго-философски развитаго ученія,—все, что объ этомъ говоритъ онъ, имѣетъ форму миѳическаго изображенія, потому что Платонъ признавалъ, что о возникновеніи вещей не можетъ быть знанія, а возможно только вѣроятное мнѣніе. Миѳически олицетворяя высочайшую причину міра въ *мірообразующемъ Богѣ* (δημιουργός), Платонъ говоритъ, что Богъ создалъ міръ по причинѣ своей благости,—создалъ его, созерцая идеи, которымъ и уподобилъ міръ. Такъ какъ міръ, для того, чтобы онъ былъ совершеннѣйшимъ произведеніемъ, долженъ обладать душой и разумомъ, то первымъ дѣломъ диміурга

при созданіи міра было образованіе міровой души. Ее мірообразователь затѣмъ „раскидываетъ какъ огромную сѣть во всемъ пространствѣ, которое должно быть наполнено міромъ". Въ процессѣ мірообразованія міровая душа является вообще посредствующимъ началомъ между идеями и матеріей,—она является и великой міровой схемой, которая формируетъ матерію по опредѣленнымъ неизмѣннымъ отношеніямъ числа и мѣры, и великой жизненной силой, которая одушевляетъ матерію, приводитъ ее въ движеніе, сообщаетъ ей органическое единство, словомъ—образуетъ изъ нея космосъ, „прекраснѣйшее и наилучшее по природѣ своей произведеніе".

Изъ міровой души происходятъ отдѣльныя души. Душа человѣка по сущности своей однородна съ душой міра и принадлежитъ къ сверхчувственному міру; поэтому высочайшее благо, какъ послѣдняя цѣль человѣческаго стремленія, заключается въ возвышеніи души къ истинному идеальному бытію. Сущность души человѣческой составляетъ разумъ—божественная и безсмертная часть ея, съ которой, при вступленіи ея въ тѣло, соединяются двѣ смертныя неразумныя части: стремленіе и чувственныя пожеланія. Вступая въ тѣло и соединяясь съ неразумными частями, разумная душа помрачается, утрачиваетъ свою чистоту и свободу; поэтому назначеніе человѣка состоитъ въ достиженіи господства разума надъ чувственностію, въ очищеніи его отъ всякой чувственной примѣси. На указанномъ тройственномъ дѣленіи души Платонъ основываетъ все свое ученіе о добродѣтели. Смотря по тому, какая часть души получаетъ преобладаніе у различныхъ людей, имъ свойственно развивать ту или другую добродѣтель, потому что каждой части души присуще свое особое совершенство, составляющее ея добродѣтель: добродѣтель разумной души есть *мудрость,* добродѣтель стремленія—*мужество,* добродѣтель пожеланій—*воздержаніе.* Чувственныя пожеланія должны быть управляемы стремленіемъ, надъ стремленіемъ долженъ господствовать разумъ; если такимъ образомъ сохраняется надлежащее отношеніе между всѣми частями души, то является самая высшая добродѣтель, объединяющая всѣ другія, это—*справедливость.* Такъ всѣ добродѣтели Платономъ, подобно Сократу, сводятся къ единству.

Этическія воззрѣнія Платона стоятъ въ очень тѣсной связи съ его ученіемъ о государствѣ, потому что въ своемъ ученіи о добродѣтели Платонъ рисуетъ не столько идеалъ отдѣльной личности, сколько идеалъ совершеннаго общества.

Главныя черты ученія Платона о государствѣ.—По Пла-

тону, задача государства — такъ устроить общую жизнь людей, чтобы всѣ могли достигнуть счастія чрезъ добродѣтель. Государство должно быть воспитательнымъ учрежденіемъ для общества, служащимъ къ осуществленію высшей добродѣтели — справедливости. Основнымъ принципомъ государства должно быть подчиненіе частнаго общему, пожертвованіе личными интересами интересамъ общественной жизни. Поэтому въ государствѣ все должно быть общее; частная собственность, семейная жизнь, воспитаніе, выборъ сословія— все должно быть принесено въ жертву государственнымъ цѣлямъ и отдано въ распоряженіе государственнаго управленія. Какъ душа человѣческая состоитъ изъ трехъ частей: чувственныхъ пожеланій, стремленій и разума, такъ соотвѣтственно этому и въ истинномъ государствѣ должны быть три части, или сословія: сословіе, соотвѣтствующее чувственнымъ пожеланіямъ, это—земледѣльцы и ремесленники, обязанность которыхъ добывать матеріальныя блага для общественной жизни; сословіе, соотвѣтствующее стремленіямъ, это—воины, обязанность которыхъ охранять государство отъ внѣшнихъ враговъ и поддерживать внутренній порядокъ; сословіе, соотвѣтствующее разуму, это—правители, на обязанности которыхъ лежитъ законодательство и управленіе. Каждое изъ этихъ сословій должно осуществлять свою добродѣтель: правители — мудрость, воины — храбрость, земледѣльцы и ремесленники — умѣренность. Совершенство-же всего государства, такъ сказать, его добродѣтель есть справедливость, состоящая въ правильномъ раздѣленіи обязанностей и правильномъ соблюденіи правъ по отношенію ко всѣмъ сословіямъ.

Послѣдователи Платона; древняя, средняя и новая Академія.—Академія, гдѣ училъ Платонъ, и послѣ него долгое время служила мѣстомъ высшаго научнаго образованія. Завѣдываніе академической школой послѣ Платона преемственно, какъ наслѣдство, передавалось отъ одного лица (схоларха) къ другому. Хотя Академія во все время своего существованія продолжала дѣло, начатое Платономъ, но преподаваніе въ ней съ теченіемъ времени все больше и больше уклонялось отъ началъ Платоновой философіи, причемъ и самое направленіе философіи академической школы существенно измѣнялось. Соотвѣтственно измѣнявшемуся направленію философіи этой школы, нужно различать три главныхъ періода Академіи, изъ которыхъ первый называется *древней* Академіей, второй—*средней*, третій—*новой* Академіей. Представителемъ древней Академіи является *Спевзиппъ*, племянникъ Платона и первый преемникъ его по преподаванію въ Академіи. Уже въ уче-

ніи Спевзиппа философія академической школы дѣлаетъ значительное уклоненіе отъ философіи Платона, именно тѣмъ, что на мѣсто Платоновыхъ идей ставитъ математическія числа и, соотвѣтственно этому, первооснованіями всего признаетъ „единое“ и „множество“, изъясняя всѣ вещи изъ взаимодѣйствія этихъ началъ. Вообще привязанность къ началамъ пиѳагорейской философіи и стремленіе соединить эти начала съ ученіемъ Платона составляетъ отличительную особенность всей древней Академіи, которая не проявила никакого собственнаго философскаго творчества.

Совсѣмъ новое направленіе дано было философіи академической школы *Аркезилаемъ* (изъ Питаны въ Эоліи, жилъ 316—241 г.г.), который является основателемъ такъ называемой *средней* Академіи. Съ Аркезилая философія школы вступаетъ на путь скептицизма; по убѣжденію Аркезилая, это именно есть тотъ путь, къ которому ведетъ правильное пониманіе началъ философіи Сократа и Платона. Дѣйствительно, ученіе того и другого выходило изъ сомнѣнія; но это послѣднее у Сократа и Платона имѣло значеніе только исходнаго пункта, а у Аркезилая оно становится основнымъ принципомъ его ученія. Сократъ говорилъ: „я знаю только то, что ничего не знаю“; Аркезилай къ этому прибавилъ: „даже и этого я не знаю навѣрное“, и потому требовалъ допускать что-либо не иначе, какъ только съ оговоркою и ограниченіемъ. Впрочемъ, отрицая возможность достовѣрнаго знанія, Аркезилай не отрицалъ возможности разумнаго дѣйствованія,—для послѣдняго, по его взгляду, достаточно слѣдовать вѣроятности.—Болѣе полное и болѣе послѣдовательное развитіе скептическаго принципа принадлежитъ *Карнеаду* (изъ Кирены, 241—129), ученіе котораго, впрочемъ, ничѣмъ существенно не отличается отъ ученія Аркезилая.

Академическая школа еще разъ измѣнила свое направленіе съ *Филона* (изъ Лариссы, умеръ около 80 г. до Р. Х.), съ котораго она начала отрѣшаться отъ скептицизма и возвратилась къ догматизму. Филонъ, поэтому, долженъ считаться главнымъ представителемъ *новой* Академіи. Поставивъ для философіи задачей указать человѣку путь къ счастливой жизни и признавъ средствомъ къ этому правильныя нравственныя понятія, Филонъ не сомнѣвался въ познаваемости вещей; хотя, по его ученію, абсолютно достовѣрное знаніе вещей невозможно, но есть „наглядная ясность“, которая даетъ человѣку совершенно твердыя убѣжденія. Послѣ Филона академическая школа, совсѣмъ освободившись отъ скептицизма, перешла къ эклектизму.

Изъ многочисленныхъ учениковъ Платона единственнымъ истиннымъ ученикомъ его былъ Аристотель.

Аристотель. *Краткая біографія и важнѣйшія сочиненія его.*—Аристотель родился въ 384 г. въ Стагирѣ, греческой колоніи близъ Аѳона. Его отецъ, Никомахъ, былъ врачемъ при македонскомъ царѣ (сначала при Аминтѣ II, а потомъ при Филиппѣ) и любилъ отдаваться естественно-научнымъ занятіямъ. То и другое имѣло большое вліяніе на судьбу Аристотеля: занятія отца расположили и сына къ опытнымъ

изслѣдованіямъ и положительной наукѣ, а служба отца при македонскомъ дворѣ дала Аристотелю возможность сдѣлаться лично извѣстнымъ этому двору, благодаря чему впослѣдствіи онъ приглашенъ былъ Филиппомъ Македонскимъ для воспитанія и обученія его сына Александра; сдѣлавшись близкимъ лицомъ къ царскому двору, Аристотель получалъ отъ него щедрыя пособія для своихъ естественно-научныхъ занятій и изысканій, что, безъ сомнѣнія, много способствовало ему сдѣлаться впослѣдствіи отцомъ естественныхъ наукъ. На 18 году жизни Аристотель пришелъ въ Аѳины и вступилъ въ кругъ учениковъ Платона, но, кромѣ Платона, Аристотель во время своего двадцатилѣтняго ученія въ Аѳинахъ изучалъ и доплатоновскихъ философовъ. Еще при жизни Платона Аристотель сталъ открыто расходиться съ его взглядами и иногда рѣзко оспаривалъ ихъ, что, конечно, не могло не огорчать старика-Платона. Однако, несомнѣнно, что, при всемъ своемъ разногласіи съ великимъ учителемъ, Аристотель всегда сохранялъ къ нему признательность и уваженіе и до конца жизни его оставался въ кругу его учениковъ. Въ 343 г. Аристотель принялъ приглашеніе македонскаго царя Филиппа взять на себя воспитаніе Александра, и оставался при македонскомъ дворѣ до похода Александра въ Азію. Затѣмъ онъ возвратился въ Аѳины и открылъ здѣсь свою школу въ Ликеѣ (или Лицеѣ),—такъ называлась гимназія, устроенная близъ храма Аполлона Ликійскаго. Аристотель имѣлъ обыкновеніе учить не сидя, а прогуливаясь взадъ и впередъ по аллеѣ, расположенной близъ гимназіи, отчего онъ и его ученики получили названіе „перипатетиковъ“ (περιπατοι), и его школа стала называться *перипатетической*. Аристотель умеръ въ 322 г. въ Халкидѣ на о. Эвбеѣ, куда онъ убѣжалъ, послѣ того, какъ въ Аѳинахъ возбудили противъ него обвиненіе въ оскорбленіи боговъ.

Аристотель написалъ очень много сочиненій о самыхъ разнообразныхъ предметахъ человѣческаго знанія. Но лишь незначительная часть его сочиненій дошла до насъ, да и изъ этой части нѣкоторыя сохранились только въ неполномъ или искаженномъ видѣ. По содержанію своему сочиненія Аристотеля раздѣляются на логическія, этическія, естественно-научныя и метафизическія. Важнѣйшими сочиненіями Аристотеля являются: 1) съ логическимъ содержаніемъ: Категоріи, двѣ Аналитики, Топика (позднѣе всѣ логическія сочиненія Аристотеля соединены подъ названіемъ „Organon“); 2) съ этическимъ содержаніемъ: Иѳика для Никомаха, Иѳика Эвдемова; 3) съ естественно-научнымъ содержаніемъ: Физика, О небѣ, О возникновеніи и уничтоженіи; сюда нужно отнести и изслѣдованія, касающіяся живыхъ существъ: О душѣ, Исторія животныхъ; 4) всѣ трактаты Аристотеля съ метафизическимъ содержаніемъ, т. е. касающіеся первыхъ причинъ или основныхъ началъ, ученіе о которыхъ самъ Аристотель

относилъ къ „первой философіи“, комментаторъ Аристотеля (Андроникъ) соединилъ въ одно сочиненіе и въ своемъ сборникѣ помѣстилъ *послѣ трактатовъ о физикѣ* (μετὰ τὰ φυσικὰ), откуда и произошло названіе *метафизика*, данное философіи въ тѣсномъ смыслѣ.

Болѣе соотвѣтствующимъ существу философской системы Аристотеля нужно признать дѣленіе ея на слѣдующія части: на логику, метафизику, физику и этику.

Логика Аристотеля и ея значеніе.—Что сдѣлалъ Аристотель для логики, это видно изъ того, что вся такъ называемая формальная—дедуктивная логика существуетъ до сихъ поръ почти въ томъ самомъ видѣ, какъ она разработана была Аристотелемъ; только два дополненія сдѣлала нынѣшняя дедуктивная логика къ логикѣ Аристотеля: она прибавила къ категорическому умозаключенію гипотетическое и раздѣлительное и къ тремъ первымъ фигурамъ силлогизма присоединила четвертую. Аристотель изложилъ ученіе и объ индукціи, но только онъ имѣлъ въ виду одну индукцію „чрезъ простое перечисленіе“. Вообще Аристотель такъ много сдѣлалъ для логики, что по справедливости считается творцомъ этой науки.

Главнѣйшія положенія метафизики Аристотеля.—Содержаніе метафизики или „первой философіи“ Аристотеля составляетъ изслѣдованіе первыхъ основаній всякаго бытія, и такъ какъ самое послѣднее основаніе всего есть абсолютное, Богъ, то ученіе о Богѣ является главнымъ содержаніемъ метафизики.

Основаніемъ и сущностію бытія Платонъ признавалъ идеи, которымъ онъ приписывалъ отдѣльное отъ чувственныхъ вещей существованіе. Аристотель считаетъ совершенно невозможнымъ, чтобы сущность существовала внѣ вещей, сущность которыхъ она составляетъ; сущность, по ученію Аристотеля, должна быть представляема соприсущей вещамъ, имманентной имъ, такъ что каждая вещь дѣлается тѣмъ, что она есть, именно потому, что ей дѣлается соприсущей ея сущность. Это, что дѣлаетъ вещь тѣмъ, что она есть, Аристотель, какъ и Платонъ, называетъ *формой* (εἶδος, также φορμὴ). Форма есть первый принципъ бытія вещей. Но форма предполагаетъ субстратъ, который ее воспринимаетъ, чрезъ соединеніе съ которымъ форма и образуетъ дѣйствительную вещь; такимъ субстратомъ Аристотель при-

знаетъ *матеріею* (ὕλη—вещество). Матерія, слѣдовательно, есть второй принципъ бытія вещей. Такъ какъ вещь становится тѣмъ, что она есть, тогда, какъ форма воспринимается матеріей, то форма каждой вещи есть *дѣйствительность* этой вещи, а форма вообще есть просто дѣйствительность (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) [1]; матерія же есть только *возможность* принять ту или другую форму, т. е. стать тою или другою вещью. Возникновеніе всякой вещи обусловливается переходомъ этой возможности въ дѣйствительность. Это предполагаетъ новый принципъ вещей—*движеніе*, или движущую причину. Въ свою очередь движеніе, обусловливающее переходъ возможности въ дѣйствительность, опредѣляется *цѣлью;* поэтому цѣль должна быть признана также однимъ изъ принциповъ вещей. Такимъ образомъ Аристотель различаетъ четыре метафизическихъ принципа; форму, матерію, силу движенія и цѣль. Но нельзя не видѣть, что два послѣдніе принципа совпадаютъ съ первымъ, потому что и сила движенія, и цѣль, обусловливающія переходъ возможности въ дѣйствительность, заключаются въ формѣ, которая есть и побужденіе для этого перехода, и цѣль его. Поэтому остаются только два несводимые одинъ къ другому принципа вещей—форма и матерія. Эти два принципа противоположны; но въ мірѣ вещей противоположность ихъ не абсолютная, а относительная; они не исключаютъ другъ друга, но смѣшиваются, постоянно переходятъ одинъ въ другой,—что въ одномъ отношеніи является формой, то въ другомъ отношеніи становится матеріей (напримѣръ, мѣдь есть форма по отношенію къ рудѣ, но она есть матерія по отношенію къ статуѣ). Весь міръ, поэтому, есть вѣчный, непрерывный переходъ матеріи въ форму, есть вѣчное непрерывное движеніе.

Послѣднее основаніе этого вѣчнаго движенія, по ученію Аристотеля, можетъ заключаться только въ неподвижномъ бытіи, т. е. такомъ, которое, будучи движущимъ началомъ для всего другого, само не движется ничѣмъ другимъ. Еслибы не было этого перводвижущаго неподвижнаго начала, то не могло бы быть и вообще движенія, потому что не было бы перваго толчка къ нему и послѣдняго основанія для него. Это перводвижущее начало должно быть нематеріаль-

[1]) Ἐντελέχεια означаетъ собственно цѣлеосуществляющую дѣйствительность, т. е. такую, въ которой дѣятельность и достиженіе цѣли дѣятельности совпадаютъ.

нымъ, т. е. формой безъ матеріи, потому что гдѣ есть матерія, тамъ есть возможность перехода въ другое состояніе; перводвижущее исключаетъ въ себѣ такую возможность,—оно должно быть чистою, абсолютно совершенною дѣйствительностію. Такою дѣйствительностію можетъ быть только абсолютный божественный разумъ (νοῦς). Дѣятельность божественнаго разума состоитъ только въ мышленіи,—всякая другая дѣятельность, какъ имѣющая цѣль внѣ себя, чужда ему; но, поэтому, и мышленіе божественнаго разума не можетъ относиться къ какому-нибудь предмету внѣ его, оно есть чистое мышленіе, предметъ котораго—оно само,—есть *мышленіе мышленія,* чистое созерцаніе. Въ этомъ самосозерцаніи состоитъ блаженство Бога. Какъ высочайшее совершенство, какъ высшее благо, Богъ однимъ только своимъ существованіемъ дѣйствуетъ на міръ: какъ высочайшее благо, Онъ есть конечная цѣль всего существующаго, есть то, къ чему все стремится и движется.

Главныя положенія физики и ѳики Аристотеля.—Сущность міра составляетъ движеніе, постоянный переходъ возможности въ дѣйствительность, постоянная замѣна однѣхъ формъ другими. Такъ какъ это движеніе въ мірѣ производится божественнымъ Разумомъ, а этотъ Разумъ дѣйствуетъ на міръ самымъ своимъ существованіемъ, то о происхожденіи міра во времени, или о какомъ-нибудь первобытномъ хаотическомъ состояніи его, въ системѣ Аристотеля не могло быть и рѣчи: міръ отъ вѣчности существуетъ, какъ цѣлеосуществляющее движеніе. Основные законы міра суть: 1) законъ цѣлесообразности и 2) законъ постепеннаго, непрерывнаго развитія отъ несовершеннаго къ совершенному. Всякое движеніе, всякое измѣненіе въ мірѣ имѣетъ опредѣленную цѣль, и эта цѣль вообще состоитъ въ формированіи матеріи. Самое формированіе матеріи представляетъ постепенный и непрерывный переходъ ея отъ низшихъ формъ къ высшимъ, причемъ высшія формы служатъ цѣлью для низшихъ.

Природа въ цѣломъ своемъ видѣ есть постепенное восхожденіе отъ элементарныхъ стихійныхъ веществъ къ растеніямъ, отъ растеній—къ животнымъ, отъ животныхъ—къ человѣку. Самую низшую ступень въ природѣ занимаютъ неорганическія (безжизненныя) тѣла; они имѣютъ свою цѣль въ тѣлахъ органическихъ, которыя отличаются отъ первыхъ тѣмъ, что обладаютъ внутреннимъ началомъ жизни—душею.

Растенія—самые низшіе изъ организмовъ, составляющіе непосредственную цѣль для неорганическихъ тѣлъ, имѣютъ душу питающую. Въ животныхъ организмахъ, которые служатъ цѣлью для растеній, къ душѣ питающей присоединяется еще душа ощущающая. Человѣкъ есть высшая цѣль природы, онъ соединяетъ въ себѣ всѣ предшествующія ступени развитія природы, т. е. имѣетъ душу растительную и душу животную, и, кромѣ того, имѣетъ въ себѣ начало божественное, разумъ, которымъ онъ и возвышается надъ всѣми другими живыми существами.

Итакъ человѣкъ соединяетъ въ себѣ два начала—животное и разумное. Если разумное начало есть высшее въ человѣкѣ, то оно должно быть и господствующимъ. Изъ господства разума надъ животною природою проистекаетъ разумная дѣятельность, а въ этой дѣятельности заключается добродѣтель. Она состоитъ, вообще, въ совершенствѣ дѣятельности, соотвѣтствующей двойственной природѣ человѣка, а это совершенство достигается тогда, когда достигается гармонія и должное равновѣсіе между разумомъ и животнымъ началомъ, когда соблюдается во всемъ правильная середина между излишкомъ и недостаткомъ, насколько это можетъ быть опредѣляемо разсудительностію; такъ, къ добродѣтелямъ должны быть отнесены, напр.: храбрость, потому что она есть правильная середина между трусостію и безразсудной отвагой,—щедрость, какъ середина между скупостію и расточительностію,—великодушіе, какъ середина между высокомѣріемъ и самоуничиженіемъ и т. д. Въ совершенствѣ дѣятельности, соотвѣтствующей природѣ человѣка и опредѣляемой разумнымъ усмотрѣніемъ, заключается и счастіе, какъ высшее благо и цѣль человѣческой жизни.

Перипатитеческая школа.—Эта школа сначала (въ ученіи *Теофраста* изъ Лесбоса, род. ок. 370 г. до Р. Х.) вѣрно держалась основъ Аристотелевой системы, только комментировала ее и если и измѣняла ее, то только въ частностяхъ. Но съ теченіемъ времени (съ *Дикеарха* изъ Мессины, жилъ ок. 230 г.), перипатетическая школа стала удаляться отъ Аристотеля—въ томъ отношеніи, что практической жизни стала отдавать преимущество предъ теоретической. Въ ученіи *Стратона* изъ Лампсака (жилъ ок. 270 г.), самаго замѣчательнаго изъ перипатетиковъ, школа совсѣмъ отрѣшилась отъ общаго міровоззрѣнія Аристотеля и усвоила чисто натуралистическое направленіе; Стратонъ не признавалъ существованія Бога и все объяснялъ изъ безсознательной силы природы, называя всю природу божествомъ.

Третій періодъ греческой философіи.

Общая характеристика философіи этого періода.—Послѣ Аристотеля въ греческой философіи наступилъ переворотъ. Онъ соотвѣтствовалъ тому общему перевороту, какой произошелъ во всей жизни греческаго народа послѣ возникновенія Македонскаго владычества и послѣ завоеваній Александра В. Во всѣхъ сторонахъ греческой народной жизни произошелъ сильный и быстрый упадокъ; политическая независимость была утрачена, а вмѣстѣ съ политической свободой погибла и греческая доблесть; всѣ основы общественной и нравственной жизни были расшатаны,—вѣра въ народную религію исчезла, уваженіе къ преданію, обычаямъ и государственнымъ законамъ пало. Вмѣстѣ съ этимъ общимъ упадкомъ греческой жизни отжила свой вѣкъ и творческая сила философской мысли, которая оказалась теперь неспособной создать что нибудь новое—самостоятельное и оригинальное. Поэтому всѣ философскія ученія, появившіяся въ періодъ послѣ Аристотеля, или представляютъ собою возобновленіе и преобразованіе какихъ-нибудь старыхъ ученій, или усвояютъ эклектическій характеръ. Вмѣстѣ съ упадкомъ творчества философской мысли интересъ къ теоретическому, чисто научному знанію отступилъ на задній планъ; вмѣстѣ съ способностію къ этому знанію утратилась и охота къ нему. При упадкѣ всѣхъ старыхъ основъ жизни къ философіи стали обращаться затѣмъ, чтобы найти въ ней опору въ жизни. Когда философія продолжала имѣть центромъ своимъ Аѳины, она всецѣло сосредоточилась на задачѣ—найти твердую поддержку для жизни, указать для нея такое начало, которое, при общей расшатанности жизни и усиливавшемся недовольствѣ ею, могло бы открыть человѣку путь къ достиженію душевнаго мира и довольства; это сообщило философіи одностороннее практическое (иѳическое) направленіе. Но когда философія изъ Аѳинъ перешла въ Александрію, въ новое средоточіе умственной жизни древняго міра, она поставила для себѣ болѣе широкую задачу—спасти умирающій древній міръ посредствомъ возстановленія стараго языческаго религіознаго вѣрованія на философскихъ началахъ; поэтому александрійская философія усвоила одностороннее теософическое направленіе.

I. **Философія послѣ Аристотеля съ односторонимъ практическимъ (иѳическимъ) направленіемъ.**—Это направленіе принадлежитъ тремъ философскимъ школамъ, возникшимъ послѣ Аристотеля: *стоической, эпикурейской и скептической.* При всемъ своемъ различіи эти школы имѣютъ то общее между собою, что цѣль жизни человѣческой полагаютъ въ счастіи, понимаемомъ въ смыслѣ спокойствія жизни и довольства, и ставятъ своей главной задачей опредѣлить условія и средства для достиженія этой цѣли.

Стоическая философія.—Основателемъ стоической философіи былъ *Зенонъ*, родившійся около 340 г. до Р. Х. на о. Кипрѣ въ г. Циттіумѣ.

Пришедши въ Аѳины, Зенонъ въ теченіе 20 лѣтъ слушалъ философію у философовъ разныхъ школъ; но наибольшее вліяніе оказала на него циническая философія, изъ которой и вышло его собственное иѳическое ученіе. Около 300 г. Зенонъ сталъ самъ учить философіи и основалъ свою школу въ одномъ аѳинскомъ портикѣ (στοὰ ποικίλη); отъ греческаго названія портика школа Зенона и получила названіе стоической. Зенонъ окончилъ жизнь самоубійствомъ около 270 г. Преемникомъ Зенона и вѣрнымъ послѣдователемъ его былъ *Клеантъ* (изъ Троады, въ Малой Азіи; 331—251 гг.), человѣкъ, обладавшій небольшими философскими способностями, но отличавшійся рѣдкою любовью къ знанію и необыкновенною силою воли. Не имѣя ни копейки денегъ, онъ, говорятъ, исполнялъ по ночамъ самую низкую работу для того, чтобы имѣть возможность днемъ заниматься философіей. Самымъ выдающимся изъ стоиковъ былъ преемникъ Клеанта, *Хризиппъ* (изъ Соли, по другимъ изъ Тарса, въ Сициліи, жилъ приблизительно между 280—210 гг.). Онъ былъ главною опорою стоической школы, такъ что о немъ говорили: „если бы не было Хризиппа, то не было бы и стои". Хризиппу стоическая философія обязана приведеніемъ ея въ окончательный видъ.

Хотя главнымъ пунктомъ стоической философіи является нравственное ученіе, но теоретическимъ обоснованіемъ его въ ней служитъ ученіе о мірѣ. Въ воззрѣніи на міръ стоическая философія имѣетъ пантеистическо-матеріалистическій характеръ. Дѣйствительное бытіе, по ученію стоиковъ, составляютъ только тѣла, ибо дѣйствительно только то, что можетъ *дѣйствовать* или *страдать*, а это свойство принадлежитъ только тѣламъ. Поэтому, если мы должны признавать что нибудь существующимъ, то это должны признать телѣснымъ; тѣлесными должно признавать не только всѣ существа и сущности, но и всѣ свойства вещей, —добродѣтель, истина, мысль, знаніе—все это тѣлесно. Поэтому, чистаго духа нѣтъ. Духъ и тѣло не двѣ различныя

сущности,—это двѣ стороны одной и той же реальности; всякая реальная сущность представляетъ двѣ стороны: *дѣятельную и страдательную,*—первая есть духъ (активное начало), а страдательная сторона есть тѣло (пассивное начало). Дѣятельное начало всего міра есть *Божество,* оно есть *душа* міра, міръ есть его *тѣло.* Слѣдовательно, Богъ и міръ не двѣ различныя сущности, а представляютъ *одно* существо; это единое существо, понимаемое какъ дѣятельное начало, называется Богомъ, а—какъ начало страдательное, представляемое въ разнообразіи матеріальныхъ формъ, называется міромъ. Богъ, какъ дѣятельное начало міра, есть его управляющій разумъ, его верховный разумный законъ, провидѣніе, рокъ и т. д.; и такъ какъ все дѣйствительное, по ученію стоиковъ, должно быть представляемо тѣлеснымъ, то они представляли существо Бога въ видѣ теплаго дыханія или огня, потому что именно теплота все производитъ, оживляетъ и движетъ, и называли Бога *огнеобразнымъ разумомъ вселенной.* Все въ мірѣ одушевлено божественною жизнію, все происходитъ изъ существа Бога (изъ огня) и все снова превращается въ него, чтобы потомъ опять возродиться изъ него. Въ этомъ кругообращеніи, въ этой смѣнѣ происхожденія и исчезновенія ничего, однако, не существуетъ напрасно и случайно,—все необходимо и разумно, все одинаково божественно и совершенно.

Отсюда прямо вытекаетъ вся стоическая мораль. Если въ мірѣ господствуетъ неизмѣнный разумный порядокъ, если міръ есть разумное цѣлое, то человѣкъ, какъ часть этого цѣлаго, долженъ быть подчиненъ ему; поэтому, высшимъ нравственнымъ принципомъ стоики поставляли вообще *жизнь согласную съ природой.* Требованіе: „живи согласно съ природой“ у стоиковъ имѣло то значеніе, что человѣкъ, какъ разумное существо, долженъ признавать міровые законы и сознательно слѣдовать имъ; жить согласно съ природой, поэтому, у стоиковъ значило—поступать мудро, согласно съ требованіями разума. Въ этомъ состоитъ нравственный долгъ человѣка, какъ разумнаго существа, а въ исполненіи этого долга—не ради чего-нибудь другого, а единственно *ради него самого,* состóитъ добродѣтель. Только добродѣтель есть *благо* для человѣка, и только одна она должна быть цѣлію его жизни, потому что единственно въ добродѣтели заключается счастіе человѣка и только она сообщаетъ ему и силу и до-

стоинство, доставляетъ ему побѣду надъ препятствіями и случайностями внѣшней жизни. Всѣ такъ называемыя внѣшнія блага: богатство, здоровье, жизнь, какъ не увеличивающія достоинства человѣка, не суть блага, и наоборотъ, бѣдность, болѣзнь, смерть не есть зло; единственное зло есть нравственная низость, нравственная негодность (κακία). Всего менѣе, по взгляду стоиковъ, можетъ считаться благомъ и цѣлью человѣческой жизни удовольствіе, потому что само по себѣ оно не имѣетъ никакого достоинства и есть страдательное состояніе души, и потому стоики проповѣдывали полное равнодушіе ко всѣмъ удовольствіямъ, свободу отъ всякихъ волненій, внутреннюю независимость, спокойствіе духа, *апатію*.

Эпикурейская философія.—Основателемъ этой философіи былъ *Эпикуръ*, родившійся около 340 г., въ Гаргеттѣ, на о. Самосѣ.

Нравственное ученіе Эпикура есть не что иное, какъ преобразованное и облагороженное ученіе Киренской школы, а физическое міровоззрѣніе его, служащее обоснованіемъ нравственнаго ученія, прямо примыкаетъ къ ученію Демокрита; въ цѣломъ своемъ видѣ философія Эпикура есть самый крайній матеріализмъ. По ученію Эпикура, кромѣ вещества и вещественнаго, ничего другого не существуетъ. Вещество состоитъ изъ атомовъ, которые отъ вѣчности, въ силу присущаго имъ движенія, по однѣмъ механическимъ причинамъ образовали изъ себя міръ. Все въ мірѣ управляется одними механическими законами и все происходитъ по однѣмъ механическимъ причинамъ. Если Эпикуръ, дѣлая уступку народному вѣрованію, и допускалъ существованіе боговъ, которыхъ онъ, конечно, могъ представлять не иначе, какъ тѣлесными существами, то изъ теченія міровой жизни онъ исключалъ всякое вмѣшательство ихъ; боги вполнѣ блаженны, и самое блаженство ихъ требуетъ, чтобы они не обременяли себя заботами о мірѣ и людяхъ. Какъ боги не имѣютъ никакого отношенія къ міру и человѣку, такъ и человѣкъ не находится ни въ какомъ отношеніи къ нимъ: свободный отъ всякихъ обязанностей по отношенію къ богамъ, человѣкъ долженъ быть свободенъ и отъ страха предъ ними. Онъ не долженъ также смущаться и страхомъ предъ загробной жизнію. Душа человѣка есть сущность матеріальная, это въ особенности видно изъ того, что душа

развивается параллельно съ развитіемъ тѣла, со смертію тѣла должно прекратиться и существованіе души. Поэтому, всѣ заботы человѣка должны быть направлены къ тому, чтобы, не смущаясь мыслію о будущемъ, устроить свою настоящую жизнь, насколько возможно, лучше. Высшее благо человѣческой жизни заключается въ удовольствіи; къ нему стремятся всѣ живыя существа, слѣдовательно, только это состояніе есть сообразное съ ихъ природою. Но не къ отдѣльнымъ и мимолетнымъ ощущеніямъ удовольствія человѣкъ долженъ стремиться, онъ долженъ стремиться къ удовольствію какъ постоянному состоянію, къ счастію цѣлой жизни, которое заключается въ состояніи спокойствія, глубокаго мира и совершенной удовлетворенности. Поэтому, духовныя удовольствія человѣкъ долженъ предпочитать удовольствіямъ чувственности, потому что первыя продолжительны, а послѣднія скоротечны. Равнымъ образомъ человѣкъ долженъ избѣгать излишествъ въ удовольствіяхъ, потому что излишества ведутъ къ истощенію силъ, а это причиняетъ страданіе. Иногда нужно предпочитать удовольствіямъ нѣкоторыя неудовольствія, такъ какъ неудовольствія иногда сопровождаются пріятными послѣдствіями. Искусство жить благоразумно, жить такъ, чтобы по возможности все въ жизни способствовало счастію, есть добродѣтель; она, слѣдовательно, не есть высочайшее благо, но только необходимое средство для достиженія его.

Скептическая философія. *Главные представители ея.*—Подобно стоической и эпикурейской философіи, и скептическая философія преслѣдовала практическую цѣль—способствовать счастію человѣческой жизни, но съ тою разницею, что этой цѣли она стремилась достигнуть другимъ путемъ, путемъ совершеннаго отреченія отъ знанія. Основателемъ скептической философіи былъ *Пирронъ* изъ Элиды, современникъ Аристотеля и близкій другъ Александра Великаго. Никакихъ сочиненій послѣ себя онъ не оставилъ, и его ученіе извѣстно только по сочиненіямъ его ученика *Тимона* (происходилъ изъ Фліунта въ Пелопонессѣ). По ученію этихъ скептическихъ философовъ, чтобы жить счастливо, нужно уяснить себѣ: каковы окружающія насъ вещи и какъ нужно относиться къ нимъ. Но что такое вещи сами по себѣ, мы не знаемъ и знать не можемъ, потому что мы воспринимаемъ вещи не такими, каковы онѣ въ дѣйствительности, а

какъ онѣ намъ кажутся; подобно чувствамъ, и разумъ не научаетъ насъ ничему истинному, потому что всякому сужденію разума можно противопоставить другое—совершенно противоположное ему сужденіе. И если, такимъ образомъ, всякое объективное познаніе невозможно, то единственно правильнымъ отношеніемъ къ вещамъ будетъ то, когда мы будемъ воздерживаться отъ всякаго положительнаго, опредѣленнаго сужденія о нихъ. Изъ такого отношенія къ вещамъ должно само собою проистекать невозмутимое спокойствіе духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и счастье.

Изъ позднѣйшихъ послѣдователей Пиррона наиболѣе выдающимся былъ *Энезидемъ* (изъ Кносса на о. Критѣ, жилъ около Р. Х., училъ въ Александріи). Его воззрѣніе въ существенномъ совершенно сходно съ пироновскимъ; только онъ полнѣе изложилъ основанія скептическаго отрицанія возможности истиннаго познанія вещей.

Послѣднимъ и самымъ рѣшительнымъ скептикомъ пирроновскаго направленія былъ *Секстъ Эмпирикъ* (прозванный такъ потому, что принадлежалъ къ школѣ „эмпирическихъ" врачей,—жилъ въ Александріи въ концѣ II и началѣ III в. по Р. Х.). Онъ объявилъ всѣ науки недостовѣрными, полными противорѣчій, не исключая даже математики, въ которой онъ нашелъ, напр., то основное противорѣчіе, что линія въ одно и то же время имѣетъ протяженіе и составлена изъ непротяженныхъ точекъ. Истинный скептикъ, по мнѣнію Секста, долженъ воздерживаться отъ всякаго рѣшительнаго сужденія, долженъ отречься отъ всякаго знанія, и этимъ путемъ онъ достигнетъ спокойствія духа и счастія.

2. Александрійская философія.—Послѣ Аристотеля Аѳины навсегда утратили свое первенствующее значеніе, какъ средоточіе греческаго образованія. Послѣ Аѳинъ научнымъ и въ то же время промышленнымъ и торговымъ всемірнымъ центромъ сдѣлался городъ Александрія, основанный великимъ завоевателемъ, давшимъ ему свое имя. Какъ центръ промышленныхъ и торговыхъ сношеній, Александрія была наполнена представителями всевозможныхъ національностей; знаменитый Музей, находившійся здѣсь, съ его богатыми коллекціями и великолѣпною библіотекою, привлекалъ сюда ученыхъ со всѣхъ концовъ свѣта. Вслѣдствіе этого въ Александріи естественно должны были придти въ соприкосновеніе самыя разнородныя религіозныя вѣрованія и самыя разнообразныя научныя воззрѣнія и философскія ученія. Здѣсь греческое мышленіе пришло въ соприкосновеніе съ восточными воззрѣніями, и это было для него толчкомъ, существенно измѣнившимъ его направленіе. Когда философ-

ское мышленіе подъ вліяніемъ скептицизма утратило вѣру въ возможность своими силами достигнуть познанія истины и когда оно не имѣло силы поразить скептицизмъ его-же собственнымъ оружіемъ, то оно могло имѣть одинъ исходъ —обратиться къ религіозной вѣрѣ, какъ предполагаемому высшему источнику истины. Въ состояніи сомнѣнія человѣческій умъ не можетъ оставаться, и вотъ жаждущій истины духъ, подъ вліяніемъ столкновенія съ восточными религіозными вѣрованіями, и обратился къ этому источнику истины и всѣ умозрѣнія направилъ на божество и его отношеніе къ міру и духу человѣческому. Въ этомъ теософическомъ направленіи состоитъ общая характеристическая черта всей философіи, образовавшейся въ новомъ ея средоточіи— въ Александріи. При этомъ, такъ какъ философская мысль сама была уже безсильна создать что-нибудь новое, то она пользовалась готовыми идеями прежнихъ философскихъ ученій и стремилась соединить ихъ съ восточными религіозными воззрѣніями.

Это сближеніе греческой философіи съ религіозными воззрѣніями востока выразилось въ двоякомъ видѣ: 1) въ формѣ іудейско-александрійской философіи и 2) въ формѣ греческо-александрійской философіи, которая главное свое выраженіе нашла въ неоплатонической философіи.

I. Іудейско-александрійская философія.—Представителемъ ея является *Филонъ*, александрійскій іудей (жившій приблизительно между 30 г. до Р. Х. и 50 г. по Р. Х.). Выходя изъ убѣжденія, что и въ библіи, и въ твореніяхъ лучшихъ греческихъ философовъ содержится одна и та же истина, Филонъ въ своемъ ученіи стремился согласить библейское богословіе съ нѣкоторыми идеями, заимствованными изъ греческой философіи, преимущественно изъ ученія Платона. Для этого онъ пользовался аллегорическимъ толкованіемъ текста ветхозавѣтныхъ книгъ, что давало ему возможность въ любомъ мѣстѣ библіи находить тотъ именно смыслъ, какой болѣе соотвѣтствовалъ его предвзятымъ философскимъ идеямъ. Это было причиною того, что іудейскій строгій монизмъ въ ученіи Филона превратился въ дуализмъ. Филонъ признавалъ два совѣчныхъ начала: дѣятельное—Божество и страдательное—матерію. Самъ въ Себѣ Богъ есть существо настолько возвышенное надъ всѣмъ конечнымъ, что, по ученію Филона, Ему нельзя приписать какихъ-нибудь свойствъ,

Онъ выше всякаго совершенства, величію Его не можетъ соотвѣтствовать ни одно имя, Онъ непостижимый и неизреченный,—о Немъ можно знать лишь то, что Онъ *есть*. Какъ существо, абсолютно возвышенное надъ міромъ, Богъ не можетъ имѣть никакого непосредственнаго общенія съ нимъ. Но Богъ въ то же время необходимо долженъ быть представляемъ послѣдней причиной всего, ибо всякое бытіе и всякое совершенство конечнаго могутъ проистекать лишь изъ Него. Для объясненія происхожденія конечнаго бытія Филонъ прибѣгаетъ къ предположенію существованія особыхъ силъ—посредствующихъ между Богомъ и міромъ, но эти силы у него объединяются въ одной, въ *логосѣ*. Логосъ есть посредникъ между Богомъ и міромъ; онъ—разумъ Бога, обнимаетъ всѣ идеи и служитъ первообразомъ міра; онъ—дѣятельная сила, обнимаетъ всѣ силы и все созидаетъ въ мірѣ. Но тогда какъ изъ этой божественной силы проистекаетъ всякое совершенство въ мірѣ, напротивъ, всѣ недостатки и всякое зло въ немъ имѣютъ своимъ началомъ матерію. Тѣло человѣка есть для него источникъ всѣхъ золъ, оно—могила души, въ которую она заключается для своего очищенія. Поэтому, человѣкъ долженъ стремиться, какъ къ высшей и послѣдней своей цѣли, къ наивозможному отрѣшенію отъ чувственности и экстатическому погруженію въ божество.

2. Неоплатоническая философія.—Философія эта выросла на почвѣ сближенія идей греческой философіи, преимущественно платоновской, затѣмъ аристотелевской и стоической, съ восточными религіозными воззрѣніями и миѳами греческой религіи. Неоплатоническая философія представляетъ собою многобъемлющее и величественное ученіе, которое является, такъ сказать, систематизаціей всего язычества и въ которомъ греческое мышленіе въ послѣдній разъ собрало свои силы, чтобы выразить окончательный результатъ своей десятивѣковой работы и сказать свое послѣднее слово о Богѣ, мірѣ и душѣ человѣческой.

Основателемъ неоплатонической философіи считается *Аммоній Саккасъ*, учившій въ Александріи въ началѣ III в. по Р. Х. Но дѣйствительнымъ основателемъ этой философіи и важнѣйшимъ представителемъ ея былъ ученикъ Аммонія, *Плотинъ* (изъ Ликополиса въ Египтѣ, 205—270).

Основное воззрѣніе неоплатонической философіи есть

пантеистическій эманатизмъ. Исходный пунктъ философіи составляетъ идея Бога; Богъ, по ученію неоплатониковъ, есть первоисточникъ всякаго бытія, вселенная есть лучеиспусканіе или изліяніе (emanatio) Божества.—Богъ, какъ первоисточникъ всего существующаго, абсолютно возвышенъ надъ всякимъ бытіемъ и познаніемъ; никакое опредѣленное свойство ему не можетъ быть приписано,—ни мышленіе, ни хотѣніе, ни дѣятельность нельзя усвоивать ему, такъ какъ всякое такое свойство указывало бы на отношеніе божества къ другому бытію; но Богъ, какъ первооснованіе всего, долженъ быть абсолютнымъ единствомъ. Богъ выше всякаго опредѣленія,—всякое опредѣленіе, которое бы мы дали Ему, только ограничивало бы Его, потому что Богъ есть все и въ то же время ничто изъ того, что мы можемъ себѣ представить. Вообще для познанія Богъ непостижимъ; его можно постигнуть только непосредственнымъ созерцаніемъ—въ томъ состояніи человѣческаго духа, когда онъ, отрѣшившись отъ всякихъ мыслей и представленій, отрѣшившись отъ самаго сознанія о себѣ, какъ индивидуальномъ существѣ, доходитъ до полнаго единенія съ божествомъ, до такого сліянія съ нимъ, при которомъ исчезаетъ всякое различіе между созерцающимъ и созерцаемымъ; такое состояніе Плотинъ называлъ экстазомъ (отъ ἐκ—изъ, στάσις—пребываніе). За невозможностію познать и какъ нибудь опредѣлить Бога по Его существу, остается сказать о Немъ только то, что Онъ есть первооснованіе всякаго бытія и всякой дѣятельности. Какъ первооснованіе бытія, Богъ есть полнота его, и, вслѣдствіе полноты своей реальности, онъ *изливается* подобно переполненному сосуду, нисколько при этомъ не умаляясь и не истощаясь, но оставаясь безраздѣльно Самъ въ Себѣ. Такимъ именно образомъ Богъ производитъ міръ въ силу естественной необходимости; вселенная истекаетъ изъ божества, какъ свѣтъ изъ солнца, или какъ теплота изъ огня, и представляетъ собою такой нисходящій рядъ различныхъ ступеней, въ которомъ ближайшее къ божеству обладаетъ большимъ совершенствомъ, а чѣмъ болѣе что либо отдаляется отъ божества, тѣмъ больше теряетъ въ своемъ совершенствѣ.

Прежде всего изъ абсолютнаго первосущества истекаетъ *разумъ*, или міровая мысль. Разумъ есть непосредственное отраженіе и образъ первосущества и послѣ него онъ выше и совершеннѣе всего въ мірѣ. Будучи неизмѣннымъ, вѣч-

нымъ и нераздѣльнымъ по существу своему, разумъ заключаетъ въ себѣ основаніе множественности,—онъ есть мыслимый міръ, содержащій въ себѣ совокупность идей. Идеи, будучи созерцаніями разума, являются, съ одной стороны, первообразами вещей, а съ другой—дѣйствующими разумными силами, или сущностями; съ этими сущностями позднѣйшіе неоплатоники (напр. Проклъ) сближали божества народной религіи.

Какъ разумъ истекаетъ изъ абсолютнаго первосущества, такъ изъ разума истекаетъ и составляетъ его отображеніе *душа* міра. Душа есть движущее начало, осуществляющее разумъ во внѣшнемъ мірѣ. Она стоитъ на границѣ между сверхчувственнымъ міромъ и чувственнымъ; съ одной стороны, она созерцаетъ міръ идей, а съ другой—она воплощаетъ эти идеи въ чувственной матеріи, производитъ и одушевляетъ чувственный міръ. Изъ той стороны міровой души, которая погружена въ чувственный міръ, происходятъ всѣ отдѣльныя души.

Чувственный міръ есть область бытія множественнаго, измѣнчиваго, не имѣющаго истинной дѣйствительности. Причина этого несовершенства чувственнаго міра заключается въ *матеріи*, которая есть полная противоположность истинному, идеальному бытію и про которую нельзя сказать, что она есть что-либо, такъ какъ она есть только *лишеніе* всего, недостатокъ, небытіе, и въ этомъ смыслѣ есть *первое зло*, потому что служитъ причиною всякаго зла въ мірѣ.

Человѣкъ по тѣлу причастенъ матеріи; но тѣло его одушевляется душею, по которой онъ причастенъ міровой душѣ и имѣетъ связь съ божественнымъ разумомъ. Душа, поставленная между возбужденіями, идущими съ одной стороны отъ тѣла и съ другой—отъ разума, можетъ жить чистою духовною жизнію, если обращается къ разуму, но она можетъ обратиться къ матеріи и тогда воплощается въ грубомъ чувственномъ тѣлѣ. Воплощеніе души въ земное тѣло есть ея паденіе. Поэтому назначеніе человѣческой жизни состоитъ въ томъ, чтобы устремляться къ высшему міру, къ которому душа человѣческая принадлежитъ по своей сущности, и освобождаться отъ склонности къ чувственному, подавлять и умерщвлять всѣ влеченія тѣла. Самое высшее состояніе, какого человѣкъ можетъ достигать, есть то экстатическое созерцаніе абсолютнаго, въ которомъ душа возвы-

шается надъ самосознательнымъ мышленіемъ, совсѣмъ отрѣшается отъ своей индивидуальности и становится едино съ божествомъ.

Указывая, такимъ образомъ, путь къ высшей истинѣ въ отрѣшеніи отъ самосознательнаго мышленія, неоплатоническая философія тѣмъ самымъ переступаетъ предѣлы всякой философіи и представляетъ собою саморазложеніе древней философіи.

II.

Философія христіанскаго міра.

Значеніе христіанства для философіи.—Христіанское откровеніе сообщило человѣчеству высшую и чистую истину; всѣ важнѣйшіе для знанія и жизни вопросы, надъ разрѣшеніемъ которыхъ безплодно трудились лучшіе умы языческаго міра, въ христіанствѣ получили ясное и положительное разрѣщеніе. Повидимому, философія, имѣвшая въ языческомъ мірѣ самое естественное право на существованіе—какъ исканіе истины, которой языческая религія не давала, въ христіанствѣ, какъ откровеніи чистой истины, должна была бы потерять свое значеніе. Но въ дѣйствительности, христіанство не только не способствовало и не могло способствовать ослабленію или подавленію философскаго мышленія, не только не оказало какого нибудь стѣсняющаго вліянія на него,—но, напротивъ, какъ религія, имѣющая своей задачей возродить человѣка всецѣло, христіанство должно было вести и къ возрожденію умственной жизни человѣка; какъ религія, возвѣстившая истинную свободу человѣческаго духа вообще, христіанство открывало и для разума человѣческаго широкій путь къ свободной дѣятельности. Правда, христіанское откровеніе сообщило человѣчеству извѣстныя истины въ готовомъ видѣ и требовало отъ человѣческаго разума послушанія, покорности имъ. Но, съ одной стороны, христіанство не требовало оть человѣка только пассивнаго отношенія къ этимъ истинамъ, одной слѣпой вѣры, а призывало къ сознательному, разумному усвоенію ихъ,—призывало къ послушанію истинѣ ради самой истины—изъ одного убѣжденія въ ней. Съ другой стороны, сообщивъ человѣку новыя богооткровенныя истины, христіанство не сняло вполнѣ завѣсы, лежащей надъ міромъ и собственнымъ существованіемъ человѣка,—не дало разрѣшенія для *всѣхъ* вопросовъ знанія и жизни, интересующихъ и волнующихъ человѣческій умъ; многіе такіе вопросы остались открытыми и въ христіанствѣ, и рѣшеніе ихъ предоставлено собственной пытливости и самодѣятельности человѣческаго разума. По отношенію къ разуму свѣтъ христіанскаго откровенія долженъ былъ дать только вѣрное руководительство въ его дѣятельности и оказать ему помощь во всемъ томъ, чего самъ онъ своими естественными усиліями не могъ постигнуть

или разрѣшить; но этимъ самымъ христіанское откровеніе не только не вело къ ослабленію собственной жизнедѣятельности человѣческаго разума, но, напротивъ, лишь давало ему возможность легче и безпрепятственнѣе трудиться въ изысканіи истины и тѣмъ должно было возбуждать въ немъ большую энергію въ этомъ дѣлѣ. Въ древней философіи разумъ дошелъ до границы своего собственнаго естественнаго познанія,—до того предѣла, гдѣ возникали для него вопросы, на которые онъ не могъ найти отвѣта; на этой границѣ разумъ остановился съ тяжелымъ сознаніемъ своего безсилія, но съ предчувствіемъ, что за этой границей, за предѣлами его кругозора, лежитъ невѣдомое ему высшее царство истины. Отсюда въ концѣ древней философіи является страстное желаніе высшаго откровенія истины (которое особенно сильно выразилось въ неоплатонизмѣ). Христіанское откровеніе и ввело человѣка, насколько это нужно было, въ новое высшее царство истины, сообщило ему самыя вѣрныя, необходимыя для него понятія о Богѣ, мірѣ и о немъ самомъ,—понятія, которыя навсегда оставались бы чуждыми человѣческому разуму, если бы онъ былъ предоставленъ самому себѣ. Естественно, что этотъ свѣтъ богооткровенныхъ истинъ долженъ былъ только возвысить силу человѣческаго разума, потому что расширялъ его границы, открывалъ ему совершенно новыя области и давалъ вѣрное руководительство его дѣятельности. Исторія философіи христіанскаго міра и показываетъ намъ, какъ дѣйствительно широко и свободно раскрылась сила и жизнь человѣческаго разума при свѣтѣ христіанскаго откровенія; эта исторія является исторіей развитія самыхъ высокихъ умозрѣній, самыхъ великихъ и плодотворныхъ идей, до какихъ древняя философія никогда не доходила,—такъ что справедливо называютъ исторію христіанскаго міра исторіей новаго творенія въ области разума.

Патристическая и схоластическая философія.—Когда христіанство возвѣстило человѣчеству новое ученіе, то это ученіе прежде всего должно было быть усвоено сознаніемъ человѣчества. Это усвоеніе христіанскаго ученія не могло ограничиться простымъ воспріятіемъ его, но должно было состоять и въ уразумѣніи его. Христіанское ученіе могло быть воспринято и уясняемо разумомъ человѣческимъ, очевидно, только въ тѣхъ формахъ, какія были присущи ему, т.-е. въ формѣ тѣхъ понятій и идей, какія были уже выработаны и составляли достояніе разума. Когда появилось христіанство, разумъ человѣческій, какъ уже прошедшій длинный путь философскаго развитія, обладалъ готовымъ обширнымъ запасомъ философскихъ понятій и идей, и естественно, что при усвоеніи новаго ученія онъ не могъ избѣжать употребленія и примѣненія ихъ. Поэтому въ первыя времена христіанскаго міра въ области христіанства опыты философствованія состояли только, такъ сказать, въ философскомъ при-

ближеніи Евангелія къ міру,—въ приложеніи готовыхъ, выработанныхъ греческою мыслію, философскихъ понятій къ усвоенію, раскрытію и уясненію содержанія откровеннаго ученія. Такіе опыты философствованія, характеризующіеся зависимостію философской мысли—по формѣ отъ греческой философіи, а по содержанію отъ христіанскаго вѣроученія—представляетъ собою философія *патристическая* и *схоластическая*.

1. Патристическая философія.—Этимъ именемъ называются попытки, принадлежащія отцамъ и учителямъ Церкви изъяснить предметы христіанской вѣры изъ началъ разума. Попытки эти состояли въ приложеніи къ содержанію откровеннаго ученія тѣхъ философскихъ понятій, которыя были достояніемъ тогдашняго времени и которыя развились главнымъ образомъ на почвѣ философіи Платона. Прилагая къ содержанію откровеннаго ученія понятія, выработанныя греческою философіею, отцы и учители Церкви тѣмъ самымъ удовлетворяли прежде всего потребности своего ума, выросшаго на этихъ понятіяхъ, и стремились вообще сдѣлать христіанское ученіе болѣе удобопріемлемымъ для тогдашняго образованнаго общества; кромѣ того, они имѣли своей задачей научно оправдать и оградить истину христіанскаго ученія какъ противъ нападеній на него со стороны языческихъ философовъ, такъ и противъ различныхъ лжеученій, появившихся въ самомъ христіанствѣ. Въ силу этихъ обстоятельствъ изложеніе и изъясненіе христіанскаго ученія у отцевъ и учителей Церкви необходимо принимаетъ философскій характеръ, богословствованіе становится философствованіемъ, при чемъ философская мысль вступаетъ въ самое тѣсное единеніе съ откровеннымъ ученіемъ. Это тѣсное единеніе философской мысли съ богословіемъ составляетъ отличительную черту патристической философіи. Поэтому входить въ разсмотрѣніе ученія христіанскихъ мыслителей патристическаго времени—это значило бы вступить въ область чистаго богословія. Изъ патристическаго времени въ наибольшей степени отличаются философскимъ характеромъ и имѣютъ наибольшее соприкосновеніе съ языческой философіей ученія: Іустина мученика, Тертулліана, Климента Александрійскаго и бл. Августина. Изъ общихъ вопросовъ философскаго характера—этихъ мыслителей занималъ главнымъ образомъ вопросъ объ отношеніи знанія къ вѣрѣ, философіи къ откровенію.

2. Схоластическая философія.

На западѣ время съ V в. до конца VIII, по отношенію къ научному образованію вообще, есть самый мрачный и безжизненный періодъ среднихъ вѣковъ: это—время паденія западной римской имперіи и разрушенія всей греко-римской цивилизаціи, время великаго переселенія народовъ, образованія на развалинахъ западной римской имперіи новыхъ государствъ, вообще—время великихъ политическихъ движеній и переворотовъ. Среди этихъ переворотовъ непоколебимою оставалась одна Церковь. Церковь, въ лицѣ духовенства и преимущественно монашества, осталась и единственной хранительницей образованія, средоточіемъ всей умственной жизни. Поэтому, когда на западѣ то броженіе, которое вызвано было всѣми политическими переворотами, сопровождавшими великое переселеніе народовъ, начало улегаться, когда сѣверные варвары, выступившіе теперь на сцену исторіи, обращены были въ христіанство и выдвинулась потребность въ новой цивилизаціи, то просвѣтительной силой могла явиться только Церковь. Разсадниками умственнаго просвѣщенія на западѣ сдѣлались духовныя—монастырскія и епископальныя (или соборныя) школы, которыя въ большомъ числѣ основаны были Карломъ Великимъ. Изъ этихъ школъ вышло и особое философское движеніе, которое сдѣлалось господствующимъ въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ. Такъ какъ это философское направленіе, господствовавшее въ средніе вѣка, первоначально усвоено было въ школьномъ преподаваніи и уже отсюда потомъ перешло въ литературу, и такъ какъ представителями этого направленія были школьные учители (doctores scholastici), то оно и получило общее названіе *схоластической* философіи [1]). Особенность этой философіи состояла вообще въ томъ, что она ставила своей задачей не отысканіе истины, а только то,

[1]) Средневѣковая философія первоначально выдѣлилась, именно, изъ „семи свободныхъ исскуствъ“, изучавшихся въ западныхъ церковныхъ школахъ и распадавшихся на trivium, куда относились: грамматика, реторика и діалектика,—и quadrivium, куда относились: ариѳметика, геометрія, музыка и астрономія; третья наука тривіума —діалектика или логика получила перевѣсъ надъ своими сестрами и раздѣлилась на логику низшую—науку чисто формальную и логику высшую, которая занималась важнѣйшими, по понятію того времени, богословско-философскими вопросами.

чтобы объяснять догматы церкви, логически доказывать ихъ истинность, выводить изъ нихъ заключенія. Въ патристическій періодъ трудами отцевъ и учителей Церкви истины христіанскаго вѣроученія были уже приведены въ систему и строго формулированы въ церковныхъ догматахъ. Эти послѣдніе принимались какъ незыблемый авторитетъ; умъ долженъ только усваивать ихъ, соглашать съ другими познаніями и раскрывать такимъ образомъ, чтобы они становились раціональной истиной. Въ церковныхъ догматахъ для схоластической философіи дано было готовое и неизмѣнное содержаніе, и потому задачей ея было изслѣдованіе не того, *что* должно быть принято, а только того, *почему* что-либо должно быть принято. Для выполненія этой задачи схоластика вступила въ связь съ греческой философіей, которая стала служить для нея источникомъ формальныхъ діалектическихъ понятій и основаніемъ систематическихъ построеній, и сначала находилась подъ вліяніемъ платонизма, а потомъ подпала вліянію Аристотеля, который съ теченіемъ времени пріобрѣлъ въ средніе вѣка такой всесильный авторитетъ, что въ самой католической церкви его считали высшимъ правиломъ истины. Такимъ образомъ задача схоластической философіи сводилась собственно къ соглашенію двухъ авторитетовъ—авторитета религіозной вѣры, каковымъ были догматы Церкви, и авторитета разума, каковымъ почитался главнымъ образомъ Аристотель. Схоластика съ самаго начала признала согласіе церковной догмы съ разумомъ какъ самъ по себѣ несомнѣнный фактъ; изъ этого убѣжденія она вышла, на этомъ убѣжденіи она только и держалась, такъ что она сейчасъ же приходитъ въ упадокъ, какъ только сознана была необходимость отдѣлить область вѣры отъ области разума. Такъ какъ природу разума выражаютъ главнымъ образомъ понятія, то вмѣстѣ съ общимъ движеніемъ схоластики шло развитіе ученія о значеніи общихъ понятій (универсалій); изслѣдованія объ этомъ вопросѣ долгое время составляли самое главное собственно-философское содержаніе схоластики и раздѣлили схоластиковъ на двѣ противоположныя партіи—на *реалистовъ* и *номиналистовъ*.—Схоластическая философія продолжалась съ IX в. по XVI в. включительно.

Въ схоластической философіи можно различить три періода: 1) начало и первое развитіе схоластики, 2) полный расцвѣтъ ея, и 3) упадокъ ея.

1. Основателемъ схоластики является Іоаннъ Скоттъ Эригена (уроженецъ Ирландіи, при Карлѣ Лысомъ переселился во Францію и стоялъ во главѣ палатинской Академіи; достовѣрныхъ свѣдѣній о времени его рожденія и смерти не существуетъ). Въ своихъ воззрѣніяхъ онъ выходитъ изъ того коренного убѣжденія, что религіозная и философская истина въ сущности одна и та же; религія и философія имѣютъ одно и то же содержаніе, относятся къ одному и тому же объекту и различаются только по формѣ; философія при посредствѣ разума изучаетъ и изслѣдуетъ тотъ объектъ, которому религія только поклоняется. Этотъ объектъ есть Богъ, или—точнѣе сказать—божественный универсъ, ибо все, что ни есть, все есть проявленіе единаго божественнаго бытія. Развивая это положеніе и съ точки зрѣнія его изъясняя всѣ главнѣйшіе христіанскіе догматы, Эригена всѣ ихъ совершенно передѣлываетъ на неоплатоническій ладъ.

Между преемниками Эригены вполнѣ выработавшійся типъ схоластическаго мыслителя представляетъ собою *Ансельмъ*, бывшій архіепископомъ Кэнтерберійскимъ (родился въ Пьемонтскомъ городѣ Аостѣ въ 1033 г., умеръ въ 1109 г.). Ансельмъ a priori допускаетъ полнѣйшее согласіе между человѣческимъ разумомъ и откровеніемъ. По его ученію, вѣра должна предшествовать разумному познанію,—для уразумѣнія чего бы то ни было мы напередъ должны воспринять это или внѣшними чувствами, или внутренно—вѣрою, но воспринявши что либо живою вѣрою сердца, мы должны сдѣлать это разумнымъ убѣжденіемъ,—мы должны вѣровать съ тѣмъ, чтобы уразумѣть (credo ut intelligam). Но вѣра должна быть не только исходною точкою для разумнаго познанія, она же должна быть и нормою для него: противорѣчія между вѣрою и разумомъ быть не можетъ, потому что они суть проявленія одного и того же высшаго Разума. Стремясь отъ вѣры къ разумѣнію, Ансельмъ сосредоточиваетъ усилія своего ума прежде всего на томъ, чтобы твердо и непоколебимо раціональнымъ путемъ доказать самую первую религіозную истину—истину бытія Божія. Онъ искалъ такого доказательства, которое бы говорило уму о бытіи Бога съ тою же силою непосредственнаго убѣжденія, какая свойственна живой вѣрѣ сердца; долго мучила его эта мысль, долго предавался онъ размышленіямъ и молилъ Бога о вразумленіи и, наконецъ, однажды во время священнодѣйствія счастливая мысль озарила его,—онъ нашелъ то доказательство, котораго искалъ. Это доказательство есть такъ называемое онтологическое, которое и составляетъ главную славу Ансельма. Сущность этого доказательства можетъ быть выражена такъ: Уму нашему присуща мысль о Богѣ, какъ всесовершенномъ существѣ; но такое существо необходимо должно существовать въ дѣйствительности, ибо если бы оно существовало только въ представленіи, а не въ дѣйствительности, то оно не было бы всесовершеннѣйшимъ существомъ.

Будучи однимъ изъ самыхъ видныхъ представителей схоластической философіи вообще, Ансельмъ, въ частности, извѣстенъ своимъ участіемъ, какое онъ принялъ въ возникшемъ въ его время спорѣ между номиналистами и реалистами.

Споръ между номиналистами и реалистами.—Этотъ споръ

касался вопроса о значеніи общихъ понятій (universalia); вопросъ состоялъ въ томъ: должно-ли признать то общее, что выражается родовыми и видовыми понятіями, реально существующимъ? Вопросъ этотъ раздѣлилъ схоластиковъ на двѣ противоположныя партіи. Одни, опираясь на авторитетъ Аристотеля (правда, не совсѣмъ основательно), отрицали всякое реальное значеніе общихъ понятій и признавали ихъ только простыми именами (nomina), простыми словесными обозначеніями сходнаго во многихъ отдѣльныхъ вещахъ; защитники этого взгляда получили названіе *номиналистовъ*. Другіе, опираясь на авторитетъ Платона, наоборотъ, утверждали, что общее существуетъ реально и существуетъ прежде единичныхъ вещей, какъ ихъ сущность; защитники этого взгляда получили названіе *реалистовъ*. Борьба этихъ двухъ направленій открыто въ первый разъ выступила съ того времени, какъ *Росцеллинъ*, Компьенскій каноникъ (жившій во второй половинѣ XI в.), выступилъ рѣшительнымъ защитникомъ номинализма. Онъ отстаивалъ тотъ взглядъ, что въ дѣйствительности существуютъ только единичныя вещи, а общія—родовыя и видовыя понятія суть только предикаты, которые мы прилагаемъ къ вещамъ, и потому они не вещи, а суть простыя слова или имена; въ самыхъ вещахъ нѣтъ ничего родового и видового, вещи суть индивидуальные предметы и больше ничто. Защищая этотъ взглядъ, Росцеллинъ впалъ въ противорѣчіе съ ученіемъ Церкви, выводя изъ своего взгляда то заключеніе, что если реально только индивидуальное, то реальны въ Богѣ только три лица, а единство ихъ номинально, а не реально, т. е. они не реально составляютъ единое Божество. Такимъ образомъ Росцеллинъ впалъ въ ересь—тритеизмъ (требожіе). Такой взглядъ Росцеллина естественно долженъ былъ вызвать противодѣйствіе, и это противодѣйствіе явилось со стороны приверженцевъ реализма. Первымъ рѣшительнымъ противникомъ Росцеллина и защитникомъ реализма выступилъ Анзельмъ. Онъ защищалъ тотъ взглядъ, что роды и виды (universalia) должны существовать независимо отъ индивидуальныхъ вещей и прежде ихъ, потому что въ общемъ заключается сущность и основа всего индивидуальнаго. Такъ какъ реализмъ, защищаемый Анзельмомъ, болѣе согласовался съ ученіемъ Церкви (въ частности, именно, съ догматомъ о Троичности Божества), то реалистическое ученіе нашло себѣ

поддержку въ авторитетѣ Церкви, тогда какъ номиналистическое ученіе, изъ котораго вытекала тритеистическая ересь, на Суассонскомъ соборѣ (1092 г.) было предано анаѳемѣ. Послѣ этого номинализмъ замолкъ болѣе чѣмъ на два столѣтія и снова возобновился только около 1320 г. въ ученіи Вильгельма Оккама. Между тѣмъ реализмъ, поддерживаемый авторитетомъ Церкви, послѣ Анзельма нашелъ себѣ самаго горячаго защитника въ лицѣ *Вильгельма Шампо*, доведшаго это направленіе до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Вильгельмъ (изъ Шампо, жилъ отъ 1070—1120 гг.), признавалъ реальнымъ только общее, а индивидуумы считалъ только случайнымъ видоизмѣненіемъ общаго; они, по взгляду его, происходятъ потому, что общая сущность (родъ, видъ) принимаетъ случайныя свойства. Такъ, по сущности есть только единый человѣкъ, человѣкъ видъ; если къ этой единой сущности присоединяются нѣкоторыя случайныя свойства, то изъ нея образуется индивидуумъ, напримѣръ, Сократъ, —изъ той же самой сущности чрезъ присоединеніе другихъ случайныхъ свойствъ образуется другой индивидуумъ, напримѣръ, Платонъ и т. д. Этотъ взглядъ, очевидно, былъ другого рода крайностію, противоположною крайности воззрѣнія Росцеллина. Средній путь между этими крайностями стремился найти *Абеляръ* (1079—1142), который долженъ считаться вообще однимъ изъ самыхъ видныхъ, самыхъ смѣлыхъ и самостоятельныхъ представителей схоластики. По взгляду Абеляра, общее, мыслимое въ понятіяхъ, не есть особая сущность, существующая прежде вещей (какъ утверждали реалисты), не есть и простое только названіе, прилагаемое ко многимъ сходнымъ вещамъ (какъ утверждали номиналисты),—общее существуетъ объективно и реально, но не отдѣльно отъ частнаго, а одновременно и вмѣстѣ съ нимъ; отвлеченное нашимъ умомъ отъ частнаго и высказываемое о вещахъ, оно и является какъ *понятіе* (conceptus). Такимъ образомъ, по этому воззрѣнію, общее есть продуктъ мысли, но оно имѣетъ и объективную реальность въ самыхъ вещахъ. Это воззрѣніе, которому усвоено названіе *концептуализма*, съ незначительными измѣненіями осталось господствующимъ въ схоластической философіи до возобновленія номинализма.

2. Новый періодъ схоластики, періодъ наивысшаго расцвѣта ея, наступаетъ съ XIII в.,—съ того времени, какъ чрезъ посредство

арабскихъ ученыхъ Испаніи (преимущественно чрезъ Авиценну и Аверроэса) на Западѣ стали извѣстны всѣ сочиненія Аристотеля и получили распространеніе многочисленные комментаріи къ нимъ. Знакомство со всею системою Аристотеля вдохнуло какъ бы новую жизнь въ схоластическую философію и сообщило ей новую силу. Правда, католическая Церковь сначала отнеслась къ Аристотелю подозрительно (и даже осудила его физику—въ 1209 г. и метафизику—въ 1215 г.), но скоро положеніе дѣла измѣнилось такъ, что Аристотель сдѣлался непререкаемымъ авторитетомъ истины, которому подчинялись такъ же, какъ авторитету догмата. Вся задача схоластиковъ состояла теперь въ томъ, чтобы согласить Аристотелевскую философію съ догматами Церкви и, по образцу построеній Аристотеля, сообщить всему церковному ученію научную систематизацію. Самымъ видным представителемъ этого умственнаго движенія, которое овладѣло схоластикой съ XIII в. подъ вліяніемъ Аристотеля, является *Ѳома Аквинатъ* (по происхожденію неаполитанецъ, монахъ ордена Доминиканцевъ, род. около 1225+1274). Его трудъ Summa theologiae представляетъ собою колоссальный опытъ согласованія двухъ различныхъ элементовъ: философіи человѣческой и ученія божественнаго, Аристотеля и христіанства, и построенія такой законченной науки, которая отвѣчала бы на всѣ вопросы, и во всѣхъ подробностяхъ твердо устанавливала бы правовѣріе религіозное и философское

Въ ученіи Ѳомы Аквината схоластика дошла до высшей точки своего развитія. Но эта высшая точка развитія схоластики была въ то же время и поворотной точкой къ ея упадку.

3. Вся схоластическая философія держалась только на авторитетахъ,– въ своемъ содержаніи она опиралась на авторитетъ церковнаго ученія, а по формѣ находилась въ зависимости отъ авторитета древней философіи и главнымъ образомъ Аристотеля, который почитался самымъ высшимъ авторитетомъ человѣческаго разума. При этомъ, основными предположеніями, изъ которыхъ выходила схоластическая философія, были: 1) что между церковной догмою и разумомъ человѣческимъ должно существовать согласіе и 2) что то, до чего разумъ доходитъ логическимъ путемъ, должно существовать и въ дѣйствительности. Очевидно, что стоило только этимъ основамъ схоластики поколебаться и вся эта философія должна была рушиться. Къ разрушенію этихъ основъ схоластика пришла сама въ своемъ послѣдовательномъ развитіи. Первымъ изъ схоластическихъ мыслителей, способствовавшимъ этому, былъ *Дунсъ Скоттъ* (францисканскій монахъ, ум. 1308 г.), знаменитый противникъ Ѳомы Аквината. Дунсъ Скоттъ первый пришелъ къ раздѣленію области философіи отъ области богословія, признавая эти двѣ области несогласимыми и даже противоположными, такъ какъ богословіе основывается на вѣрѣ, а философія на доказательствахъ разума. Къ полному разрыву между вѣрою и знаніемъ, между теологіей и философіей пришелъ послѣдователь Дунса, *Вильгельмъ Оккамъ* (ум. 1347 г.), который извѣстенъ какъ возобновитель номинализма, доведшій это направленіе до самыхъ крайнихъ предѣловъ. По мнѣнію Оккама, общее (понятіе) есть только простое имя и не имѣетъ никакого реальнаго значенія, дѣйствительно

существуютъ только единичныя вещи, открывающіяся въ чувственномъ наблюденіи; поэтому всякое знаніе и въ частности философія должны почерпать свое содержаніе только изъ этого послѣдняго источника, а что касается вещей божественныхъ, то онѣ суть предметы вѣры, а не знанія. Это воззрѣніе не только вело къ полному разрыву между философіей и теологіей, но, указывая для философіи новое содержаніе—въ опытномъ изслѣдованіи конкретной дѣйствительности, оно подрывало главную опору схоластики—авторитетъ Аристотелевской философіи. Съ этихъ поръ все больше и больше стало усиливаться стремленіе къ независимости и самостоятельности философскаго изслѣдованія, къ освобожденію философіи отъ прежняго ея состоянія рабства. Это стремленіе должно было усиливаться тѣмъ болѣе, что оно нашло себѣ сильную поддержку въ тѣхъ событіяхъ и движеніяхъ, которыя характеризуютъ собою такъ называемую „эпоху возрожденія", на которыя и нужно смотрѣть какъ на внѣшнія причины, вызвавшія окончательное паденіе схоластики, и въ то же время какъ на факторы, подготовившіе полный переворотъ въ философіи.

Исторія новой философіи.

Эпоха возрожденія и начало новой философіи.—Такъ называемую „эпоху возрожденія" характеризуетъ прежде всего развитіе занятій древнеклассической литературой. Поводомъ къ этому послужило то, что послѣ паденія Константинополя византійскіе ученые стали въ большомъ числѣ переселяться на Западъ, преимущественно въ Италію, и приносили сюда съ собой всѣ сохранившіяся на Востокѣ сокровища древней мудрости и древняго искусства. Распространеніе на Западѣ памятниковъ классическаго образованія, чему много способствовало новооткрытое искусство книгопечатанія, пробудило тамъ любовь къ изученію древности, и это изученіе открыло для мысли новый болѣе широкій кругозоръ. Явилось прежде всего увлеченіе тѣмъ общимъ идеаломъ, какой выработанъ былъ классическою древностію, идеаломъ свободной и прекрасной жизни, чистой человѣчности, гуманности. Такъ возникъ *гуманизмъ*, который стремился положить этотъ идеалъ въ основу новой европейской культуры. Прямымъ результатомъ этого стремленія было паденіе авторитета схоластическаго Аристотеля со всею формалистическою сушью схоластическаго образованія. Сначала авторитету Аристотеля были противопоставлены другіе авторитеты древности; но такъ какъ сами древніе мудрецы учили искать и находить истину самостоятельною умственною работой, не стѣсняемою никакими

напередъ установленными рамками, то скоро стали относиться ко всѣмъ авторитетамъ свободно,—заимствуя у нихъ все, что казалось пригоднымъ, въ то же время стали оспаривать ихъ во всемъ, въ чемъ они уже не могли удовлетворять умственнымъ запросамъ новаго времени.

Вмѣстѣ съ этимъ все чаще стали появляться попытки обновленія научнаго знанія путемъ непосредственнаго изученія природы. Расположеніе къ изученію природы было вызвано прежде всего вліяніемъ натурализма древней философіи и вліяніемъ арабскихъ школъ Испаніи [1]). Пробудившееся стремленіе къ научному изслѣдованію природы нашло себѣ потомъ особенно сильную поддержку въ тѣхъ великихъ открытіяхъ въ области естествознанія, которыя соединяются съ именами *Колумба* (открытіе Америки), *Коперника* (открытіе планетной системы), *Кеплера* (открытіе закона движенія планетъ), *Галилея* (открытіе двойного движенія земли) и др. Эти побѣды человѣческой мысли, существенно измѣнивъ тѣ представленія о мірѣ, какія господствовали до сихъ поръ, направили умственные интересы человѣка на міръ дѣйствительности и придали силу свободному мышленію и свободному изслѣдованію.

Рядомъ съ гуманистическимъ и научнымъ движеніями, которыя прямо вели къ паденію всего строя схоластическаго образованія и къ полному обновленію умственной жизни, шло еще религіозное движеніе, которое также много способствовало этому обновленію. Это послѣднее движеніе начинается съ зарожденія рядомъ съ схоластикой мистической философіи (съ XII в.), которая стремилась противопоставить сухой схоластической діалектикѣ силу религіознаго чувства. Чѣмъ болѣе схоластика впадала въ сухой безжизненный формализмъ, тѣмъ въ болѣе враждебное отношеніе къ ней становилась мистика. Религіозное движеніе, враждебное схоластикѣ, начавшись въ мистицизмѣ, полнаго своего развитія достигло въ XVI в.—въ нѣмецкой реформаціи. Послѣдняя, будучи прежде всего протестомъ религіознаго духа противъ оковъ церковной внѣшности католичества, была въ то же время и протестомъ мыслящаго разума противъ нарушающихъ его естественныя права оковъ авторитета. Стремленія и усилія

[1]) Испанскимъ арабамъ мы обязаны изобрѣтеніемъ цифръ, первыми свѣдѣніями по алгебрѣ, по химіи и знакомствомъ съ астрономическими преданіями Востока.

реформаціи сбросить эти оковы и возвратить человѣческой личности ея законныя права — свободу совѣсти и свободу мыслящаго разума, естественно, давали для научной и философствующей мысли новое возбужденіе къ тому, чтобы, отрѣшившись отъ традиціи, выступить на путь свободнаго и самостоятельнаго изслѣдованія.

Слѣдствіемъ всѣхъ указанныхъ стремленій и движеній, проявившихся главнымъ образомъ въ XV и XVI в. в., и была философская реформа, которая во всей силѣ проявилась съ XVII в. Подготовлявшійся постепенно движеніями и броженіями, длившимися около двухъ вѣковъ, рѣшительный переворотъ въ философіи, послуживший началомъ и основаніемъ *новой* философіи, произведенъ былъ почти одновременно, но въ разныхъ направленіяхъ, *Бэкономъ* и *Декартомъ*.

Общій характеръ новой философіи и раздѣленіе исторіи ея на періоды.—Общею характеристическою особенностію новой философіи является то, что она ставитъ своимъ лозунгомъ полную свободу, независимость ни отъ какихъ авторитетовъ, полную самостоятельность мышленія въ изслѣдованіи природы и духа. Поставивъ это цѣлію, она обращается къ изслѣдованію средствъ, ведущихъ къ ней; стремясь къ свободѣ знанія, она проявляетъ особенный интересъ къ ученію о самомъ знаніи, къ изслѣдованію того, какими путями и методами, и насколько можно достигнуть познанія истины.

Стремясь къ свободному изслѣдованію природы и духа, новая философія вначалѣ, до Канта, выходила изъ простой увѣренности, что до истиннаго познанія разумъ можетъ дойти самостоятельно, если только онъ будетъ правильно употреблять доступныя ему средства познанія; вся новая философія до Канта, если она не приходила къ скептицизму, была, по выраженію Канта, догматична, т. е. безъ предшествующаго изслѣдованія она принимала, какъ тезисъ вѣры, что предметы могутъ быть познаны. Съ Канта, который подвергъ критическому изслѣдованію самыя условія происхожденія человѣческаго знанія, философія освобождается отъ догматизма. Своимъ ученіемъ Кантъ произвелъ такой переворотъ въ ходѣ развитія философскаго знанія, что это ученіе явилось какъ бы общимъ центромъ всего философскаго движенія слѣдующаго времени. Поэтому въ исторіи новой философіи нужно различать два періода: первый періодъ—отъ начала новой философіи до Канта, и второй періодъ—отъ Канта до настоящаго времени.

Первый періодъ новой философіи.

Съ самаго своего возникновенія новая философія принимаетъ два главныхъ и противоположныхъ другъ другу направленія: одни философы искали источникъ и критерій истиннаго и достовѣрнаго знанія въ человѣческомъ самосознаніи, въ разумѣ,—изъ общихъ началъ (идей) разума пытались достигнуть до познанія абсолютнаго начала и на этомъ познаніи обосновать всякое другое философское познаніе; другіе философы источникъ и критерій знанія искали въ опытѣ, областію опыта ограничивали весь кругъ философскаго познанія, не обращаясь къ познанію абсолютнаго начала; первое направленіе есть *идеалистическое* (которое можетъ быть названо и раціоналистическимъ въ тѣсномъ смыслѣ слова), второе направленіе есть *эмпирическое*. Кромѣ этихъ двухъ общихъ и основныхъ философскихъ направленій, въ новой философіи до Канта выступаютъ и нѣкоторыя частныя направленія, такъ: *скептицизмъ* (Юма), *философія здраваго смысла* (Шотландской школы), *сенсуализмъ* (Кондильяка) и *матеріализмъ* французскаго просвѣщенія XVIII в., но всѣ эти направленія примыкаютъ къ эмпиризму и въ немъ имѣютъ свой корень. Основателемъ эмпирическаго направленія въ новой философіи былъ *Бэконъ*, основателемъ идеалистическаго направленія—*Декартъ*.

Бэконъ.—Бэконъ, соотечественникъ и современникъ Шекспира, родился въ 1561 г., былъ при Іаковѣ I хранителемъ великой печати Англіи, потомъ сталъ великимъ канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, наконецъ виконтомъ Албанскимъ, Бэконъ отличался истинною преданностію наукѣ, но какъ нравственный характеръ былъ не безъ значительныхъ слабостей, изъ которыхъ главными были честолюбіе и страсть къ роскоши. Умеръ въ 1626 г.[1]).

Бэконъ не создалъ какого-нибудь цѣльнаго философскаго міровоззрѣнія; главной задачей его философскаго ученія было указаніе средствъ, которыя могутъ способствовать улучшенію состоянія человѣческихъ знаній, и его значеніе въ исторіи философіи главнымъ образомъ состоитъ въ томъ, что онъ привелъ во всеобщее сознаніе важное значеніе опыта и индукціи, какъ главнѣйшихъ орудій истинно-научнаго знанія.

Сознавая всю неудовлетворительность состоянія знаній въ предшествовавшее ему время, Бэконъ пришелъ къ убѣжденію въ необходимости полнаго преобразованія науки, чтобы она не вращалась только въ безплодной діалектической игрѣ понятіями и въ пустыхъ словопреніяхъ, какъ было въ сред-

---

[1]) Главныя сочиненія Бэкона суть: De dignitate et augmentis scientiarum, Novum organum scientiarum; эти сочиненія собственно суть части одного задуманнаго Бэкономъ обширнаго труда—подъ заглавіемъ Instavratio magna.

ніе вѣка, но чтобы служила къ пользѣ и величію человѣчества. Признавая главными причинами неудовлетворительнаго состоянія науки въ средніе вѣка, съ одной стороны, рабское поклоненіе древнимъ авторитетамъ, которые больше любили разсуждать о вещахъ, нежели изучать ихъ, и, съ другой стороны, пренебреженіе къ опыту, которое открывало широкое проникновеніе въ науку невѣжественному суевѣрію и предразсудкамъ, Бэконъ указываетъ, что улучшеніе состоянія человѣческихъ знаній возможно будетъ только тогда, когда познающій разумъ освободится отъ подчиненія всякимъ авторитетамъ, очиститъ себя отъ всѣхъ предвзятыхъ мнѣній и предразсудковъ и обратится къ непосредственному изученію природы. Поэтому преобразованіе науки, по мнѣнію Бэкона, главнымъ образомъ должно состоять въ томъ, чтобы опытъ былъ поставленъ единственнымъ основаніемъ всякаго научнаго знанія. Наука должна быть вѣрнымъ отраженіемъ дѣйствительности, и „только та есть истинная философія, говоритъ Бэконъ, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра, не прибавляетъ чего-нибудь своего, но только повторяетъ и отражаетъ“. А чтобы вѣрно воспринимать и истолковывать голосъ природы, нужно прежде всего устранить тѣ ложныя представленія, обманчивые образы, которые укоренились въ человѣческомъ умѣ, предъ которыми, какъ предъ *кумирами* (idola), онъ привыкъ преклоняться. Эти обманчивые образы бываютъ четырехъ родовъ: одни коренятся въ общихъ свойствахъ человѣческой природы (idola tribus), другіе вытекаютъ изъ индивидуальныхъ особенностей людей (idola specus), третьи имѣютъ свой источникъ въ общественныхъ отношеніяхъ (idola fori) и четвертые распространяются появляющимися различными ученіями (idola theatri). Освободившись отъ обманчивыхъ представленій, умъ долженъ обратиться всецѣло къ опыту. Путемъ опыта, т. е. наблюденій и экспериментовъ, нужно сначала собрать возможно большее количество фактовъ, а потомъ эти факты должны быть методически переработаны. Въ этомъ случаѣ должна найти себѣ примѣненіе правильная индукція. Та индукція, которой училъ Аристотель (индукція „чрезъ простое перечисленіе“), совсѣмъ недостаточна, она приводитъ къ ненадежнымъ выводамъ, которые могутъ потерять всякое значеніе отъ одного встрѣтившагося противорѣчащаго имъ факта. Чтобы посредствомъ индукціи можно

было достигнуть вполнѣ состоятельныхъ выводовъ, для этого, во-первыхъ, нужно дѣлать индуктивное обобщеніе съ строгою постепенностію; отъ частнаго нельзя переходить сейчасъ-же къ самому общему, но нужно постепенно, шагъ за шагомъ, восходить отъ менѣе общаго къ болѣе общему, пока не получатся самыя общія положенія (аксіомы или законы). При этомъ, во-вторыхъ, нужно устранять все случайное и стараться доказать самую невозможность существованія такихъ фактовъ (отрицательныхъ инстанцій), которые могли-бы противорѣчить выводамъ индукціи, такъ чтобы противъ этихъ выводовъ „уже нельзя было на демонстративныхъ основаніяхъ привести ни одного противорѣчащаго свидѣтельства, никакой отрицательной инстанціи". Для этого въ индуктивномъ изслѣдованіи, прежде чѣмъ дѣлать какой-нибудь выводъ, нужно стараться отыскивать отрицательныя инстанціи, идти имъ на встрѣчу. „Мы должны проходить чрезъ отрицательныя условія къ положительнымъ, постоянно исключая случайное". Полученные такимъ путемъ индуктивные выводы затѣмъ должны быть провѣрены опытами, и если эта провѣрка подтвердитъ ихъ, то тогда они должны быть признаны несомнѣнно достовѣрными, т. е. эти выводы будутъ выражать дѣйствительные законы природы.—Такъ опытъ и правильная индукція, по мнѣнію Бэкона, дадутъ человѣку возможность познать природу вещей, какова она есть въ дѣйствительности; а это познаніе должно расширить могущество человѣка надъ природой, ибо наука и могущество нераздѣльны: „мы столько можемъ, сколько знаемъ".

Декартъ.—Основатель идеалистическаго направленія въ новой философіи, Рене Декартъ (Renatus Cartesius) происходилъ изъ аристократической фамиліи Франціи, родился въ 1596 г. въ Туренѣ. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ іезуитской школѣ и изъ нея же вынесъ презрѣніе къ схоластической наукѣ. Нѣкоторое время Декартъ проходилъ военную службу, и, оставивъ ее, много путешествовалъ и вообще большую часть жизни провелъ за границей. Болѣе продолжительное время онъ оставался въ Голландіи, гдѣ и обнародовалъ главныя свои сочиненія. Изъ Голландіи Декартъ переселился въ Стокгольмъ, по приглашенію шведской королевы Христины, и здѣсь черезъ годъ суровый климатъ свелъ его въ могилу—въ 1650 г. Декартъ былъ вообще человѣкъ благороднаго характера и отличался полною преданностью наукѣ. Важнѣйшія сочиненія Декарта суть: Discours de la methode (Разсужденіе о методѣ), Meditationes de prima philosophia, Principia philosophiae.

Исходная точка философіи Декарта.—Для того, чтобы дойти до твердаго и достовѣрнаго знанія, нужно, говоритъ Декартъ, сначала усумниться во всемъ, даже въ томъ, что намъ кажется самымъ вѣрнымъ, ибо опытъ показываетъ, что и наши чувства, и самый разумъ могутъ ошибаться. Такимъ образомъ, исходною точкою философіи Декартъ поставляетъ „сомнѣніе во всемъ“. Но если мы подвергнемъ сомнѣнію все, что намъ казалось несомнѣннымъ, если предположимъ, что Богъ, небо, наши руки, ноги, вообще наше тѣло не существуютъ, то все-таки останется одно, на что не можетъ простираться наше сомнѣніе: *мы*, которые сомнѣваемся, *существуемъ* навѣрное. Отдаваясь сомнѣнію, мы можемъ отвергнуть все, но не можемъ отвергнуть самаго факта нашего сомнѣнія, а сомнѣваться—значитъ мыслить, мыслить—значитъ существовать; сомнѣваясь, я мыслю, а *если мыслю, то значитъ существую* (sogito, ergo sum). Такъ, выходя изъ сомнѣнія, Декартъ приходитъ къ утвержденію одной самой несомнѣнной истины—истины собственнаго существованія, какъ мыслящаго существа. Изъ этой истины при помощи математическаго метода (more geometrico) Декартъ выводитъ всѣ другія положенія своего философскаго ученія.

Главныя положенія философіи Декарта.—Положеніе: „я мыслю, значитъ я существую“ безусловно достовѣрно для нашего ума потому, что истинность его очевидна сама по себѣ,—оно съ такою ясностію и раздѣльностью представляется сознанію, что не требуетъ никакого доказательства. Поэтому и все другое, что можетъ представляться сознанію съ такою же ясностію и раздѣльностію, должно быть признано такъ же достовѣрнымъ; иначе сказать, ясность и раздѣльность сознанія нужно признать первымъ критеріемъ достовѣрности всякой мысли. Прилагая этотъ критерій къ тѣмъ идеямъ, которыя составляютъ содержаніе человѣческаго мышленія, между ними Декартъ находитъ одну, которая вполнѣ удовлетворяетъ этому критерію, т. е. обладаетъ признакомъ ясности и раздѣльности,—это идея Бога, какъ всесовершеннаго Существа. Относительно этой идеи не можетъ существовать никакого сомнѣнія въ томъ, что она имѣетъ объективную истинность, ибо для нашего сознанія съ *очевидностію* представляется, что эта идея могла быть произведена въ нашемъ умѣ только лишь соотвѣтствующимъ ей объектомъ, т. е. Самимъ Богомъ; ни мы сами не могли образовать въ

себѣ эту идею, ни конечный міръ не могъ вызвать ее въ насъ, ибо *очевидно,* что конечная причина не можетъ произвести безконечнаго слѣдствія (психологическое доказательство бытія Божія). Съ другой стороны, въ самой идеѣ Бога, какъ всесовершеннаго Существа, прямо заключается мысль о необходимомъ Его существованіи, ибо существованіе есть существенный элементъ совершенства (онтологическое доказательство бытія Божія). Итакъ, является несомнѣнною истина, что Богъ существуетъ. А на этой истинѣ, затѣмъ, прямо утверждается наша увѣренность въ существованіи внѣшняго міра. Эта увѣренность прежде всего основывается на нашемъ чувственномъ воспріятіи; но послѣднее само по себѣ не даетъ никакой гарантіи въ томъ, что оно насъ не обманываетъ, и только наша увѣренность въ существованіи Бога даетъ эту гарантію, ибо Богъ, какъ Существо всесовершенное, слѣдовательно истинное и праведное, не могъ создать насъ съ такою познавательною способностію, которая бы вводила насъ въ обманъ.— Такимъ образомъ Декартъ доказываетъ существованіе трехъ реальностей: Бога, мыслящаго *я* и тѣлеснаго міра. Богъ есть безконечная субстанція, т. е. такое Существо, отъ котораго зависитъ все, но которое само ни отъ чего не зависитъ. Мыслящій духъ и тѣлесный міръ также могутъ быть названы субстанціями, но только въ относительномъ смыслѣ, ибо они суть созданныя сущности,—о нихъ можно дать такое понятіе, что это суть такія сущности, которыя для своего бытія не нуждаются ни въ чемъ, кромѣ только божескаго содѣйствія; каждое мыслящее и дѣйствующее *я*, завися отъ Бога, не зависитъ въ своемъ бытіи отъ другихъ существъ и есть вполнѣ самостоятельный индивидуумъ; точно также—ни мыслящій духъ отъ тѣла, ни тѣло отъ духа совсѣмъ независимы. Духъ и тѣло, какъ независимые другъ отъ друга, представляютъ собою двѣ совершенно исключающія другъ друга противоположности; существенный аттрибутъ духа есть *мышленіе,* существенный аттрибутъ тѣла—*протяженіе,* то и другое не имѣютъ ничего общаго между собою. Въ человѣкѣ, правда, душа и тѣло соединены, но соединены чисто механически. Тѣло человѣческое само по себѣ есть не болѣе, какъ автоматъ, машина, и только мыслящая душа, живущая въ этой машинѣ, отличаетъ ее отъ всякой другой машины; а потому животныя, у которыхъ нѣтъ мышленія, суть не больше, какъ механически дѣйствующіе авто-

маты. Соединенныя только механически, душа и тѣло въ человѣкѣ не оказываютъ никакого вліянія другъ на друга, и если въ своемъ взаимномъ отношеніи они представляютъ согласіе, то причина этого согласія заключается не въ нихъ самихъ, а въ Богѣ, Который есть единственная причина какъ всѣхъ движеній, происходящихъ въ тѣлахъ, такъ и всѣхъ дѣятельностей, свойственныхъ духовнымъ субстанціямъ.

Подъ прямымъ вліяніемъ Декарта возникла философская система *Спинозы*, которая однако представляетъ собою не развитіе только, но самостоятельное преобразованіе началъ Декартовой философіи.

Спиноза.—Варухъ Спиноза (или Деспиноза), по происхожденію еврей, родился въ Амстердамѣ въ 1632 г. Отецъ предназначалъ его въ раввины и потому Спиноза сначала изучалъ еврейскую теологію; но, вслѣдствіе знакомства съ философіей Декарта, онъ оставилъ теологію, вскорѣ совсѣмъ отдѣлился и отъ своей общины и предался свободнымъ философскимъ занятіямъ. Спиноза велъ вообще бѣдную скитальческую жизнь; средства къ существованію онъ пріобрѣталъ, по крайней мѣрѣ отчасти, шлифовкой оптическихъ стеколъ. Но при всемъ томъ во всей жизни Спинозы повсюду отражается величіе истиннаго мудреца. Спиноза былъ человѣкъ самаго чистаго нравственнаго характера; величаво спокойный, чуждый увлеченій и предразсудковъ, довольный малымъ, снисходительный и доброжелательный къ другимъ, Спиноза по своему личному характеру представляетъ истинный типъ мудреца. Умеръ онъ въ Гаагѣ въ 1677 г. Важнѣйшее твореніе Спинозы есть—Ethica more geometrico demonstrata.

Ученіе Спинозы о субстанціи, аттрибутахъ и модусахъ.—Вся философская система Спинозы представляетъ строгое математически—послѣдовательное раскрытіе трехъ главныхъ понятій: понятій о субстанціи, объ аттрибутахъ и модусахъ.

а) Въ системѣ знанія самымъ первымъ понятіемъ должно быть понятіе *субстанціи*, ибо подъ субстанціей разумѣется то, что и существуетъ чрезъ само себя, и познается чрезъ себя, т. е. то, что для своего существованія не нуждается ни въ чемъ другомъ и для пониманія не нуждается ни въ какомъ другомъ понятіи. Изъ этого опредѣленія субстанціи прежде всего слѣдуетъ, что она есть причина самой себя (causa sui), т. е. обладаетъ абсолютной силой существованія; а какъ таковая—субстанція безконечна и неограниченна, ибо всякая граница обусловливала бы ее. Какъ бытіе неограниченное, субстанція едина, ибо допускать много неограниченныхъ субстанцій было бы прямымъ противорѣчіемъ. Эта еди-

ная, безконечная и абсолютная субстанція есть Богъ (substantia sive Deus). Какъ причина самой себя, безконечная субстанція, очевидно, должна быть вмѣстѣ и дѣйствіемъ (слѣдствіемъ) самой себя, ибо причины безъ дѣйствія быть не можетъ, а какъ слѣдствіе самой себя—субстанція есть вся совокупность существующаго или природа (substantia sive natura). Слѣдовательно, природа не есть бытіе отдѣльное и отличное отъ Бога, она есть самъ осуществленный Богъ. Поскольку субстанція есть причина самой себя, она есть Богъ, а какъ слѣдствіе самой себя—она есть природа; но такъ какъ причина и слѣдствіе въ каждый моментъ отъ вѣчности вмѣстѣ заключаются въ одной и той-же субстанціи, которая есть Богъ, то Богъ то же, что природа (Deus sive natura), и внѣ Бога нѣтъ ничего. Все существуетъ въ Богѣ и все слѣдуетъ изъ безконечной Его природы съ такою же необходимостію, какъ изъ природы треугольника слѣдуетъ отъ вѣчности, что углы его равны двумъ прямымъ.

b) Абсолютно безконечная субстанція по существу своему неопредѣлима; сама въ себѣ она обладаетъ безконечнымъ множествомъ свойствъ или аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ ея безконечную сущность. Изъ безконечнаго множества аттрибутовъ, которые имѣетъ безконечная субстанція, человѣческому познанію доступны только *два аттрибута*, это—*мышленіе* и *протяженіе*. Но оба эти аттрибута вовсе не исчерпываютъ то, что объективно и реально составляетъ сущность субстанціи, они суть только опредѣленія, въ которыхъ субстанція представляется субъективному познанію разума, а разумъ нашъ познаетъ ее подъ этими аттрибутами потому, что мы сами, составляющіе проявленіе безконечной субстанціи, въ своемъ существѣ соединяемъ мышленіе и протяженіе. Въ отношеніи другъ къ другу оба аттрибута субстанціи представляютъ полную противоположность, поэтому между мышленіемъ и протяженіемъ, между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ нѣтъ взаимодѣйствія; но такъ какъ и мышленіе, и протяженіе выражаютъ природу одной и той-же субстанціи, то въ сущности они составляютъ одно и то-же,—одно и то же при одномъ способѣ разсматриванія является какъ мышленіе, а при другомъ—какъ протяженіе, и потому нѣтъ мышленія безъ протяженія и нѣтъ протяженія безъ мышленія.

c) Всѣ отдѣльныя проявленія или состоянія субстанціи, разсматриваемыя подъ аттрибутами мышленія и протяженія,

Спиноза соединяетъ подъ понятіемъ *модуса*. Всѣ отдѣльныя души и идеи суть модусы мышленія, всѣ отдѣльныя тѣла суть модусы протяженія. Модусы относятся къ субстанціи какъ преходящіе, мимолетные, не имѣющіе собственной дѣйствительности образы; образы эти постоянно исчезаютъ, но всеобщая сущность—субстанція пребываетъ, оставаясь всегда одною и тою же. Модусы являются преходящими, конечными и условными вслѣдствіе самой своей множественности; при множественности модусовъ каждый отдѣльный модусъ ограничивается и обусловливается другими модусами, и модусы, такимъ образомъ, находятся въ причинной зависимости другъ отъ друга, образуя собою два—независимыхъ одинъ отъ другого, но вполнѣ соотвѣтствующихъ другъ другу, безконечныхъ ряда причинъ и слѣдствій: причинный рядъ идей (безконечный модусъ мышленія) и причинный рядъ протяженныхъ вещей (безконечный модусъ протяженія). Такъ какъ въ мірѣ конечныхъ вещей ничто не изъято изъ отношенія причинной связи, то вся совокупность конечнаго представляетъ собою область чистой необходимости; все, что происходитъ въ мірѣ, происходитъ съ необходимостью, происходитъ по тому, что должно произойти.

Главныя положенія этики Спинозы.—Изъ всеобщаго закона бытія—закона необходимости не изъятъ и человѣкъ, потому что онъ есть модусъ подобный всѣмъ другимъ модусамъ (душа человѣка есть модусъ божественнаго мышленія, тѣло—модусъ божественнаго протяженія), и если человѣкъ и отличается чѣмъ отъ другихъ вещей, то только большею сложностію своей организаціи. Поэтому человѣку не можетъ быть приписана свободная воля: „брошенный камень, который вообразитъ себѣ, что онъ летитъ, вотъ человѣкъ, мнящій себя свободнымъ и независимымъ“,—каждый человѣкъ есть то, чѣмъ онъ долженъ быть, т. е. чѣмъ сдѣлала его природа. Истиннымъ выраженіемъ существа человѣка является способность познанія, разумъ. То, что называется волей, сводится къ этой способности, ибо всѣ волевые акты опредѣляются представленіями, а потому нравственная дѣятельность вполнѣ совпадаетъ съ познавательной. Дѣйствовать нравственно, добродѣтельно—значитъ то же, что слѣдовать указаніямъ разума, который направляетъ человѣческую дѣятельность къ тому, что согласно съ природой человѣка, что ему полезно, т. е. что сохраняетъ и возвышаетъ его бы-

тіе. А поэтому для человѣка существуетъ единственный долгъ или—точнѣе—необходимость: всѣми возможными средствами достигать того, что ему кажется полезнымъ, при чемъ единственнымъ мѣриломъ его права является его сила; поэтому добродѣтель и сила одно и то же. Эта сила, какъ мѣрило человѣческаго права, опять заключается въ разумѣ человѣка, въ его развитіи, въ расширеніи и увеличеніи познанія; ибо посредствомъ разума человѣкъ отличаетъ полезныя дѣйствія отъ вредныхъ, разумъ научаетъ человѣка понимать необходимый порядокъ вещей и тѣмъ самымъ ставитъ его ко всѣмъ вещамъ въ такое отношеніе, которое соотвѣтствуетъ его природѣ. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ увеличиваетъ свои познанія, возвышается въ немъ и сознаніе о господствѣ всеобщей необходимости, и человѣкъ все больше и больше приближается къ всеобщей субстанціи, т. е. находитъ и познаетъ Бога. Самое высшее познаніе есть познаніе Бога,—оно возвышаетъ человѣка надъ всѣмъ конечнымъ и преходящимъ къ вѣчному и неизмѣнному и освобождаетъ человѣка отъ напрасныхъ тревогъ и безпокойствъ, доставляя радостное успокоеніе въ мысли о вѣчной необходимости и непреложности существующаго міропорядка. Познавая Бога, человѣкъ необходимо и любитъ его, а чѣмъ больше онъ любитъ Бога, тѣмъ болѣе живетъ блаженной и вѣчной жизнію.—Такимъ образомъ вся мораль Спинозы есть мораль абсолютнаго фатализма: сводя нравственность къ познанію, Спиноза признаетъ ее роковымъ слѣдствіемъ, вытекающимъ изъ человѣческой природы.

Сводя духовное бытіе и матеріальное къ одному общему источнику, признавая то и другое только аттрибутами единой субстанціи, философія Спинозы уничтожаетъ тотъ непримиримый дуализмъ между духомъ и матеріей, къ какому пришелъ Декартъ, признавшій ихъ за взаимно отрицающія другъ друга субстанціи: Спиноза преобразуетъ Декартовскій дуализмъ въ пантеизмъ.

— Какъ въ прямой связи съ философіей Декарта стоитъ философія Спинозы, такъ въ прямой связи съ ученіемъ Бэкона стоитъ ученіе *Локка*, который въ духѣ эмпиризма старался изслѣдовать самое происхожденіе человѣческаго познанія и чрезъ то опредѣлить его границы и степень его объективнаго значенія. Но въ то же время Локкъ допускалъ

въ познаніи и умозрительный элементъ и въ этомъ отношеніи находился подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Декарта.

Локкъ.—Джонъ Локкъ, соотечественникъ Бэкона, родился въ 1632 г. Въ молодости онъ занимался преимущественно естествознаніемъ и медициной, но посвящалъ время и изученію философіи. Естественно-научныя занятія раскрыли ему безжизненность схоластической философіи и, безъ сомнѣнія, имѣли вліяніе на то, что онъ явился поборникомъ философскаго эмпиризма. Локкъ не избралъ себѣ какого нибудь опредѣленнаго служебнаго поприща и предпочиталъ отдаваться свободной литературной дѣятельности. Умеръ въ 1704 г. Главнѣйшее сочиненіе Локка есть „Опытъ о человѣческомъ разумѣ".

Ученіе Локка о познаніи, его видахъ и источникахъ. Все человѣческое познаніе, по ученію Локка, имѣетъ дѣло только съ идеями [1]), т. е. съ представленіями, умственными символами вещей: „мы познаемъ вещи не прямо, но посредствомъ идей, которыя о нихъ имѣемъ". Сущность познанія заключается собственно въ опредѣленіи отношеній между идеями, въ усмотрѣніи и установленіи согласія и несогласія между ними. Отдѣльныя идеи безъ соединенія съ чѣмъ либо или безъ отнесенія къ чему либо ни истинны, ни ложны; истина и ложь всегда заключаются въ утвержденіи или отрицаніи, слѣд. въ какихъ нибудь сужденіяхъ, положеніяхъ, въ которыхъ выражается отношеніе между идеями.

Смотря по тому, на чемъ основывается въ познаніи установленіе согласія или несогласія между идеями, познаніе раздѣляется на три вида; *чувственное* (сенситивное), *демонстративное* (доказательное) и *интуитивное* (воззрительное). *Чувственное* познаніе—это то, которое имѣетъ дѣло съ идеями, относящимися къ внѣшнимъ предметамъ, и въ которомъ установленіе согласія или несогласія между идеями основывается на показаніи внѣшнихъ чувствъ. *Демонстративное* познаніе есть познаніе посредственное, достигаемое посредствомъ доказательствъ или умозаключеній: въ немъ установленіе согласія или несогласія двухъ идей достигается съ помощью третьей идеи или нѣсколькихъ посредствующихъ идей. *Интуитивное* знаніе есть знаніе непосредственное, въ которомъ согласіе или несогласіе двухъ идей душа устанавливаетъ—такъ сказать—по первому же взгляду, безъ всякаго посредничества какой либо третьей идеи.

Наши познанія, различаясь по тому, какъ устанавли-

[1]) Во всей новой философіи до конца XVIII в. слову „идея" усвоялось общее значеніе представленія вообще.

вается въ нихъ согласіе и несогласіе между идеями, различаются вмѣстѣ съ тѣмъ и по своей достовѣрности. Достовѣрность знанія бываетъ двоякая: формальная (или субъективная), основывающаяся на согласіи нашихъ идей однѣхъ съ другими, и реальная (или объективная), состоящая въ согласіи нашихъ идей съ дѣйствительностію. Что касается формальной достовѣрности, то она можетъ принадлежать нашему познанію независимо отъ того, будетъ ли оно обладать реальною достовѣрностію или нѣтъ. Формальною достовѣрностію и обладаютъ всѣ наши познанія, коль скоро они представляютъ собою правильно составленныя положенія. Такая достовѣрность принадлежитъ вообще всѣмъ указаннымъ тремъ видамъ познанія, но они, однако, представляютъ собою три различныя степени достовѣрности.—Низшую степень достовѣрности представляетъ познаніе чувственное. Это познаніе не приводитъ къ истинамъ, имѣющимъ всеобщее значеніе; оно основывается на внѣшнемъ опытѣ, но опытъ даетъ намъ показанія только объ отдѣльныхъ случаяхъ и не даетъ никакихъ гарантій, что то, что представляютъ въ себѣ единичные случаи, должно быть и всегда. Поэтому естествовѣдѣніе, какъ опирающееся на внѣшнемъ опытѣ, не есть знаніе строго достовѣрное; въ немъ надежны и достовѣрны отдѣльныя наблюденія и опыты, но общія положенія являются только болѣе или менѣе вѣроятными догадками.—Большую достовѣрность имѣетъ познаніе демонстративное. Къ области этого знанія относятся науки математическія и моральныя. Знанія математическія и моральныя въ такой же степени всеобщи, какъ и достовѣрны; положенія ученія о нравственности поддаются такому же обоснованію доказательнымъ путемъ, какъ и ученіе о числахъ и величинахъ.—Высшее по достовѣрности есть познаніе интуитивное. Оно, какъ непосредственное знаніе, само по себѣ очевидно, непреоборимо и не допускаетъ никакого сомнѣнія. Такъ, каждая наша мысль, каждая боль съ убѣдительностію, не допускающею никакого сомнѣнія, удостовѣряютъ насъ въ нашемъ собственномъ существованіи.

Обладая субъективною достовѣрностію, имѣетъ ли наше познаніе реальную достовѣрность, т. е. соотвѣтствуетъ ли оно дѣйствительной природѣ познаваемыхъ вещей?

Такъ какъ все наше познаніе вращается только въ области идей, то рѣшеніе этого вопроса, очевидно находится въ за-

висимости отъ рѣшенія вопросовъ: *откуда, какъ* и *какія* образуются въ нашей душѣ идеи? А это приводитъ къ вопросу о происхожденіи нашего знанія и прежде всего—объ его источникахъ.

Въ основаніи всѣхъ нашихъ знаній Локкъ признаетъ два источника: внѣшній опытъ или *ощущеніе*, т. е. воспріятіе внѣшнихъ впечатлѣній посредствомъ органовъ чувствъ, и внутренній опытъ, который Локкъ называетъ *рефлексіей* и который состоитъ въ воспріятіи внутреннихъ явленій (т. е. собственныхъ состояній и процессовъ души). Но потомъ, для объясненія тѣхъ операцій, какія душа производитъ надъ идеями, Локкъ допускаетъ въ познаніи и независимый отъ опыта, умозрительный элементъ, который составляютъ присущіе самой природѣ разума задатки или способности: способность удерживанія наличныхъ и возобновленія въ памяти исчезнувшихъ впечатлѣній, способность сравненія, различенія и сопоставленія, способность обобщенія и отвлеченія и тѣсно связанная съ нею способность обозначенія многихъ идей сведенныхъ въ одну однимъ словеснымъ знакомъ (наименованіемъ). Изъ указанныхъ двухъ источниковъ—изъ ощущенія и рефлексіи нашъ разумъ почерпаетъ всѣ идеи, изъ которыхъ онъ формируетъ знаніе. На вопросъ, когда у человѣка появляются идеи, Локкъ отвѣчаетъ: „тогда, когда у него появляется ощущеніе“.

Ученіе Локка объ идеяхъ и ихъ происхожденіи.—При разсмотрѣніи вопроса о происхожденіи идей Локкъ прежде всего подвергаетъ критикѣ господствовавшее въ его время ученіе декартовской школы, признававшее, что въ душѣ нашей есть извѣстныя *прирожденныя* идеи, т. е. такія основоположенія, первоначальныя истины (теоретическія и практическія), которыя существуютъ въ душѣ раньше всякаго опыта. Защитники этого ученія какъ на доказательство прирожденности извѣстныхъ идей указывали на ихъ всеобщность и первоначальность; Локкъ, совсѣмъ наоборотъ, доказываетъ, что всѣ идеи, которыя выдаютъ за прирожденныя, не могутъ быть признаны ни всеобщими, ни первоначальными. Что онѣ не первоначальны, это, по Локку, видно изъ того, что онѣ сознаются людьми не раньше другихъ идей, опытное происхожденіе которыхъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію; въ развитіи разума и познанія, напротивъ, частныя наблюденія всегда предшествуютъ сознанію общихъ основопо-

ложеній и всякимъ общимъ истинамъ. Что такъ называемыя прирожденныя идеи не всеобщи, т. е. принимаются не всѣми, это, по Локку, доказывается тѣмъ, что дѣти, идіоты, а также цѣлая масса людей безъ образованія не обнаруживаютъ никакого понятія о тѣхъ истинахъ (аксіомахъ) и принципахъ, которые обыкновенно считаются врожденными. Думать, что эти истины и принципы существуютъ (начертаны) въ разумѣ всѣхъ людей, но лишь не всѣми сознаются, значитъ допускать противорѣчіе,—„существовать въ разумѣ“ значитъ „быть въ сознаніи“, а потому говорить, что нѣчто есть въ разумѣ, но только это не сознается, все равно, что говорить, что нѣчто и есть и не есть въ разумѣ.—Вслѣдствіе всего этого Локкъ утверждаетъ, что въ душѣ нѣтъ ничего прирожденнаго, что душа первоначально есть tabula rasa, *чистая бумага* (доска), на которой ровно ничего не написано. Откуда же и какъ на этой бумагѣ появляются письмена? т. е. какъ же въ душѣ получаются всѣ идеи?

Прежде всего путемъ ощущенія и рефлексіи получаются *простыя* идеи, это—тѣ идеи, которыя воспринимаются умомъ пассивно и не могутъ быть измѣнены ни въ числѣ, ни въ свойствахъ. Эти идеи раздѣляются на четыре рода: 1) идеи, получаемыя чрезъ одно какое нибудь чувство (напр., идеи цвѣта, звука), 2) идеи, получаемыя чрезъ посредство нѣсколькихъ внѣшнихъ чувствъ (идеи движенія, протяженія), 3) идеи, получаемыя чрезъ рефлексію (идеи мышленія, желанія), 4) идеи, происходящія вмѣстѣ и изъ ощущенія и рефлексіи (идеи удовольствія и неудовольствія, силы). Простыя идеи составляютъ первоначальный элементъ познанія. Какъ изъ буквъ чрезъ соединеніе образуются слоги и слова, такъ изъ простыхъ идей разумъ собственною своею самодѣятельностію, въ силу присущихъ самой природѣ его задатковъ, образуетъ *сложныя* идеи. Въ образованіи ихъ проявляется активная, но не творческая дѣятельность разума: онъ не можетъ прибавить что либо къ тѣмъ идеямъ, которыя даны ему чрезъ ощущеніе или рефлексію, онъ можетъ только свободно соединять полученныя простыя идеи. Образуемыя разумомъ сложныя идеи раздѣляются на три рода: идеи *модусовъ, субстанцій* и *отношеній*. *Модусы*—это идеи о томъ, что существуетъ не само по себѣ, а принадлежитъ чему нибудь другому, какъ его свойство или состояніе. *Субстанція*—это нѣчто существующее само по себѣ, что имѣетъ извѣстныя

свойства, возбуждающія въ насъ представленія о нихъ; изъ соединенія представленій, которыя разсматриваются какъ принадлежащія одной вещи, и образуется идея субстанціи. *Отношеніе*—это то, что разумъ пріобрѣтаетъ путемъ сравненія и сопоставленія вещей; изъ отношеній самое важное значеніе въ познаніи имѣетъ причинное отношеніе.

Указанные четыре рода простыхъ идей и три рода идей сложныхъ составляютъ *весь* матеріалъ, съ которымъ имѣетъ дѣло наше познаніе. Имѣютъ ли идеи объективное значеніе (реальную достовѣрность)? Можетъ ли разумъ, не воспринимающій ничего, кромѣ идей, знать что либо о дѣйствительной природѣ вещей?

Что касается *простыхъ* идей, то Локкъ признаетъ то различіе между ними, что однѣ изъ нихъ являются отраженіемъ самой дѣйствительности (истинныхъ свойствъ вещей), а другія не являются такимъ отраженіемъ; къ первымъ относятся всѣ идеи, получаемыя чрезъ рефлексію, и тѣ изъ идей, получаемыхъ чрезъ ощущеніе, которыя соотвѣтствуютъ *первичнымъ качествамъ* предметовъ (т. е. такимъ качествамъ, съ устраненіемъ которыхъ устраняются и самыя вещи, каковы: вещественность, величина, форма, число, движеніе). Впрочемъ, по мнѣнію Локка, и всѣ другія простыя идеи, хотя и не выражаютъ дѣйствительныхъ свойствъ вещей, но, являясь правильными и естественными продуктами дѣйствующихъ на насъ вещей, онѣ все-таки удовлетворительно исполняютъ поставленную имъ цѣль—служить намъ для познанія, т. е. для различенія вещей.—Что касается *сложныхъ* идей, то всѣ онѣ, за исключеніемъ субстанцій, и не имѣютъ притязанія представлять вещи, онѣ суть образы безъ первообразовъ. Что касается идей субстанціи, то въ нихъ мы мыслимъ лишь нѣчто *неизвѣстное*, что должно существовать какъ носитель тѣхъ качествъ, которыми производятся въ насъ простыя идеи; отъ нашего познанія навсегда скрыто, что такое сама по себѣ субстанція. Но хотя всякая субстанція есть только умственный знакъ чего-то неизвѣстнаго, но все же этотъ знакъ обозначаетъ что-то, *что дѣйствительно существуетъ*, имѣетъ свой архетипъ (первообразъ) внѣ насъ, и въ этомъ смыслѣ субстанція имѣетъ объективную реальность. Такъ, мы не знаемъ, что такое душа, что такое Богъ, что такое внѣшній міръ по своему существу; но и душа, и Богъ, и внѣшній міръ несомнѣнно существуютъ. Наше собственное существованіе

для насъ непосредственно очевидно. Въ существованіи Бога насъ убѣждаетъ то, что міръ долженъ имѣть своего Творца, такъ какъ изъ ничего ничего не можетъ сдѣлаться. Наконецъ, въ существованіи внѣшняго міра насъ убѣждаетъ то, что нашимъ простымъ идеямъ должны соотвѣтствовать внѣшнія реальности, такъ какъ нашъ умъ не въ состояніи образовать этихъ идей безъ содѣйствія чувственности.

—Два направленія новой философіи, выходящія—одно отъ Бэкона, а другое отъ Декарта, достигли крайней точки отдаленія и противоположности въ ученіяхъ Спинозы и Локка. Съ *Лейбницемъ* начинается сближеніе этихъ противоположныхъ направленій.

Лейбницъ. Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился въ Лейпцигѣ въ 1646 г. Рано лишившись отца, первоначальнымъ своимъ образованіемъ онъ былъ обязанъ главнымъ образомъ самому себѣ. Собственнымъ самообученіемъ онъ достигъ того, что 12 лѣтъ отъ роду онъ уже бѣгло читалъ по-латыни и разбиралъ по гречески. 15-ти лѣтъ онъ поступилъ въ университетъ въ своемъ родномъ городѣ—для изученія права, но вмѣстѣ съ тѣмъ занимался и философіей. Къ этому времени относится его знакомство съ сочиненіями Декарта, которыя оказали на него сильное вліяніе. Послѣ двухлѣтняго университетскаго ученія, Лейбницъ въ 1663 г. получилъ степень доктора философіи а скоро послѣ того въ Нюренбергскомъ университетѣ (въ Альтдорфѣ) получилъ степень доктора правъ. Отказавшись отъ профессорской каѳедры, которую ему предлагали въ Альтдорфѣ, Лейбницъ съ тѣхъ поръ велъ многоподвижную жизнь, полную самой разнообразной дѣятельности, и достигъ блестящаго положенія и значенія. Большею частію онъ жилъ при разныхъ европейскихъ дворахъ, гдѣ исполнялъ самыя разнообразныя порученія и занятія. Лейбницъ былъ самымъ многообъемлющимъ умомъ,—и всестороннимъ ученымъ и самобытнымъ мыслителемъ, и юристомъ, и богословомъ, политикомъ и историкомъ, математикомъ и языковѣдомъ; всюду онъ вносилъ свои плодотворныя идеи и въ самыхъ разнообразныхъ отрасляхъ знанія и жизни оказалъ большія услуги. Лейбницъ умеръ въ 1716 году, осыпанный при жизни своей многими почестями и титулами. Главнѣйшія сочиненія Лейбница, относящіяся къ философіи, суть: Монадологія, Теодицея, Начало природы и благодати, Новые опыты о человѣческомъ разумѣ, Новая система природы (всѣ эти сочиненія написаны на французскомъ языкѣ), Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

Главныя положенія гносеологіи Лейбница.—Въ ученіи о познаніи Лейницъ выходитъ изъ того положенія, что наше самосознаніе, заключающее въ себѣ только тожество „я“ съ самимъ собою (а не съ другимъ какимъ либо „я“), требуетъ признанія абсолютной самостоятельности нашего душевнаго бытія, а эта самостоятельность исключаетъ прямое воздѣйствіе

другихъ сущностей на нашу душу, равно какъ и воздѣйствіе нашей души на другія сущности. Слѣд. нельзя допустить, чтобы вещи производили на нашу душу впечатлѣнія и чтобы какія нибудь идеи могли возникать въ душѣ чрезъ внѣшнія впечатлѣнія. Все наше познаніе отъ начала до конца есть дѣло и продуктъ саморазвитія души. То, что мы называемъ опытомъ, все, что считаемъ происходящимъ въ душѣ на основаніи внѣшнихъ впечатлѣній, все это развивается благодаря представляющей дѣятельности души только изъ нея и посредствомъ нея. Чувственныя воспріятія и сочетанія ихъ на основаніи памяти—это только низшая ступень этого развитія, та ступень, на которой стоятъ души животныхъ; высшую ступень его у человѣка составляетъ разумъ, мышленіе,—способность доходить до всеобщихъ, вѣчныхъ истинъ. Поэтому чувственныя воспріятія и разумъ не два источника познанія, а одинъ источникъ: чувственныя воспріятія есть только *мутное* теченіе его, а разумъ—*ясное* теченіе; чувственное воспріятіе можно назвать потенціальнымъ и безсознательнымъ мышленіемъ. Саморазвитіе души въ мышленіи совершается по двумъ основнымъ законамъ: *противорѣчія* и *достаточнаго основанія*. На основаніи перваго закона познаются всеобщія, вѣчныя истины (геометрическія и метафизическія), на основаніи второго—истины фактическія; вѣчныя истины устанавливаются „геометрически“ путемъ умозаключеній, основаніемъ ихъ признанія служитъ невозможность допущенія противоположнаго имъ; фактическія истины устанавливаются только путемъ опыта. Первыя истины необходимы, а вторыя случайны. Только первыя истины доставляютъ полное познаніе о сущемъ. Но духъ человѣческій даже и приблизительно никогда не достигаетъ этого познанія вполнѣ.

Главныя положенія монадологіи Лейбница.—Самый главный пунктъ въ философіи Лейбница составляетъ теорія *монадъ*. Эта теорія основывается на новомъ понятіи тѣла, а отсюда—на новомъ понятіи субстанціи. По ученію Лейбница, не въ протяженіи состоитъ сущность тѣла, какъ признавали это Декартъ и Спиноза; сущность тѣла есть сопротивленіе, слѣдовательно—дѣятельность, потому что говорить о сопротивленіи—значитъ говорить о дѣятельности, но дѣятельность есть выраженіе *силы*, поэтому сила и есть сущность тѣла, матеріи. Значитъ по сущности своей тѣло не есть что-либо противоположное духу; какъ духъ, такъ и тѣло имѣютъ оди-

наковую сущность и эту сущность составляетъ сила; поэтому „сила и должна быть мыслима какъ субстанція, и субстанція можетъ быть мыслима только какъ сила“. Такъ какъ существо субстанціи составляетъ сила, то нельзя допускать, чтобы въ основаніи всего лежала одна субстанція. Всякая вещь обнаруживаетъ присутствіе въ себѣ силы. Нельзя допустить, чтобы одна и та же сила дѣйствовала въ различныхъ вещахъ, т. е. какъ бы дѣлилась между ними, ибо сила по существу своему есть нѣчто нематеріальное, непротяженное, а потому *недѣлимое, простое*. Поэтому, гдѣ замѣчается какое либо дѣйствіе, тамъ должно предполагать и особую дѣйствующую силу; но всякая вещь есть особый центръ дѣятельности, слѣдовательно сколько есть вещей, столько же нужно признать и самостоятельныхъ, простыхъ, недѣлимыхъ силъ, или субстанцій, т. е. ихъ нужно признать безконечное множество. Эти безконечно многія субстанціи, составляющія основаніе всякой реальности, Лейбницъ назвалъ *монадами* (μόνας—единица).

Каждая монада, какъ сущность простая и недѣлимая, недоступна никакому вліянію на нее извнѣ, есть сущность особая, не сливающаяся съ другими монадами, *исключающая ихъ*; какъ исключающая все другое, каждая монада единственно въ себѣ самой имѣетъ основаніе своей дѣятельности, есть сила живая, вполнѣ *самодѣятельная*. Сущность монады, какъ такой силы, составляетъ способность *представленія*. Но усвояя всѣмъ монадамъ эту способность, нужно при этомъ понимать представленіе не въ томъ тѣсномъ смыслѣ, въ какомъ мы приписываемъ его человѣческой душѣ (какъ именно сознательную дѣятельность), а въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ отраженіе внѣшняго во внутреннемъ, многаго въ единомъ; усвояя способность представленія монадамъ, нужно понимать это такъ, что каждая монада, оставаясь всегда простой сущностію, изначала идеально содержитъ въ себѣ или *представляетъ* всю множественность своихъ отношеній ко всему для нея внѣшнему. Это внѣшнее и множественное, что идеально содержится или представляется въ каждой отдѣльной монадѣ, есть весь міръ. Поэтому каждая монада есть весь міръ въ маломъ видѣ—„микрокосмъ“, есть „зеркало вселенной“,—только зеркало живое, дѣятельное, воспроизводящее изображеніе вещей своею собственною силой. Обладая способностію представленія, каждая монада въ то же время носитъ въ себѣ никогда не

прекращающееся *стремленіе*, въ силу котораго она непрестанно сама себя приводитъ въ дѣятельность, не нуждаясь ни въ какой помощи, имѣетъ сама въ себѣ побужденіе непрестанно переходить отъ одного представленія къ другому, въ чемъ и заключается ея жизнь и развитіе. Всѣ монады по природѣ своей одинаковы въ томъ отношеніи, что всѣ суть силы представляющія и представляютъ одну и ту же вселенную; но всякая монада представляетъ ее различно—съ своей особенной точки зрѣнія, сообразно своему особенному положенію въ ряду другихъ монадъ, такъ что нѣтъ двухъ монадъ тожественныхъ одна съ другой. Различіе между монадами состоитъ и въ томъ, что однѣ изъ нихъ, имѣя представленія, совсѣмъ не сознаютъ ихъ, другія хотя и сознаютъ ихъ, но смутно, третьи доходятъ до ясно сознаваемыхъ представленій. Ясныя представленія, свойственныя монадамъ, суть выраженіе ихъ полной, незадерживаемой дѣятельности; напротивъ, неясныя представленія выражаютъ задержанную дѣятельность монадъ, ихъ страдательное состояніе. Одни только ясныя представленія свойственны Одному Богу и потому Онъ есть чистая дѣятельность; всѣ же конечныя существа, имѣя въ себѣ начало дѣятельности, въ то же время имѣютъ и начало страдательности, т. е. всѣ они суть страдательныя существа въ такой именно мѣрѣ, въ какой они имѣютъ неясныя представленія. Это начало страдательности въ монадахъ, являясь причиной неясности ихъ представленій, тѣмъ самымъ производитъ явленіе тѣлесности, матеріальной протяженности: тѣлесность, протяженность не есть нѣчто реальное, но только продуктъ неотчетливости представленій. То, что мы представляемъ какъ тѣло, есть совокупность монадъ, воспринимаемыхъ смутно, или—что тоже—есть смутное субъективное представленіе: оно возникаетъ подобно тому, какъ возникаетъ въ насъ представленіе о шумѣ, производимомъ моремъ,—въ этомъ шумѣ мы слышимъ шумъ каждой волны, но не различаемъ каждаго шума въ отдѣльности, а воспринимаемъ всѣ какъ одно смѣшанное цѣлое. Такимъ образомъ матеріи въ томъ смыслѣ, какъ обыкновенно понимаютъ ее, нѣтъ,—не существуетъ ничего, кромѣ дѣятельныхъ, живыхъ и слѣдовательно духовныхъ монадъ. Всѣ монады можно былобы назвать душами, но Лейбницъ сохраняетъ это названіе для болѣе развитыхъ монадъ, каковы суть души человѣческія; онѣ отличаются отъ другихъ монадъ тѣмъ, что 1) доходятъ

до представленій сознательныхъ и возвышаются до мышленія; 2) доходя до мышленія, онѣ отъ простого стремленія возвышаются до свободной воли.

Поскольку каждая монада отображаетъ вселенную различнымъ образомъ, вселенная представляетъ зрѣлище необыкновеннаго разнообразія; но такъ какъ всѣ монады отображаютъ одну и ту же вселенную, то при этомъ разнообразіи господствуетъ строгое единство. Единство въ разнообразіи есть гармонія, и она основывается на томъ, что существуетъ соотвѣтствіе между состояніями одной монады и состояніями другихъ монадъ. Соотвѣтствіе это не можетъ устанавливаться собственною самодѣятельностію монадъ, потому что онѣ, какъ сущности совершенно замкнутыя въ себѣ, не могутъ имѣть никакого прямого воздѣйствія другъ на друга,—монада души, напримѣръ, не можетъ дѣйствовать на монады тѣла и наоборотъ; поэтому соотвѣтствіе между монадами можно объяснить только тѣмъ, что оно первоначально —при самомъ созданіи міра *предустановлено* Богомъ. Въ силу предустановленной Богомъ гармоніи, напримѣръ, душа и тѣло такъ же необходимо согласуются между собою, какъ необходимо должны согласоваться двое часовъ, совершенно одинаково устроенныхъ и точно провѣренныхъ.

Главныя положенія теодицеи Лейбница.—По Лейбницу, существованіе міра необходимо ведетъ къ признанію бытія Бога, какъ Творческой причины его. Безъ признанія Бога, существованіе міра не имѣло бы „достаточнаго основанія“. „Необходимо“, говоритъ Лейбницъ, „чтобы достаточное основаніе стояло внѣ ряда случайныхъ (условныхъ) вещей и заключалось въ бытіи необходимомъ, имѣющемъ въ самомъ себѣ основаніе своего существованія; иначе мы никогда не получимъ достаточнаго основанія. Это-то послѣднее основаніе сущаго и называется Богомъ“ (космологическое доказательство). Сюда примыкаетъ и телеологическое доказательство бытія Божія, которое у Лейбница вытекало изъ его теоріи предустановленной гармоніи: изъ нея явствуетъ, что совершенное согласіе безконечно многихъ монадъ, не связанныхъ другъ съ другомъ, можетъ быть отнесено только къ одной общей причинѣ, одаренной безконечнымъ разумомъ и безконечной силой. Такимъ образомъ, по мнѣнію Лейбница, есть вполнѣ надежныя доказательства существованія Бога. Но мы, какъ ограниченные духи, не можемъ познать адэкватно Бога,

какъ совершеннѣйшее существо; мы можемъ доходить до представленія о Немъ, только возводя въ высшую степень то, что имѣемъ въ нашей собственной сущности. Мы проявляемъ *познаніе* и *волю*, поэтому должны приписать и Богу безконечное познаніе и безконечную волю, т. е. безконечную мудрость, могущество и благость. Такъ какъ наша воля обусловлена нашими представленіями, то и могущество и благость Божія также должны быть обусловлены Его мудростію, т. е. Онъ долженъ хотѣть того, что Онъ, какъ мудрый, призналъ за наилучшее. Богъ по своей мудрости долженъ былъ восхотѣть самаго цѣлесообразнаго, самаго совершеннаго изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. И дѣйствительно существующій міръ таковъ и есть. Чтобы оправдать это оптимистическое воззрѣніе на міръ, Лейбницъ доказываетъ, что если въ мірѣ и существуетъ несовершенство, зло, то это необходимо и служитъ только условіемъ наилучшаго устройства міра въ его цѣломъ. По мнѣнію Лейбница, если стать на надлежащую точку зрѣнія, то нельзя не увидѣть, что всякое, такъ называемое, зло,—всѣ естественные недостатки (метафизическое зло), физическія бѣдствія (физическое зло), пороки (нравственное зло), суть не болѣе, какъ необходимыя тѣни въ картинѣ, необходимые диссонансы въ музыкѣ, безъ которыхъ невозможно художественное созданіе. Это суть только средства и условія для добра, подобно тому какъ гроза служитъ средствомъ для очищенія воздуха; безъ существованія того, что намъ кажется какимъ-либо зломъ, сотворенныя силы не знали бы препятствій, безъ препятствій не было бы борьбы, а безъ борьбы не было бы и торжества побѣды; безъ борьбы со зломъ дѣйствія человѣка не имѣли бы никакого нравственнаго достоинства. Итакъ, „все служитъ къ лучшему въ лучшемъ изъ возможныхъ міровъ“.

Изъ приверженцевъ и продолжителей философіи Лейбница болѣе значительное вліяніе на ходъ развитія философіи имѣлъ *Вольфъ* (1679—1754).

Переходъ эмпиризма въ сенсуализмъ и матеріализмъ во Франціи.—Возникшій въ Англіи эмпиризмъ, перенесенный въ XVIII в. во Францію, нашелъ здѣсь самую благопріятную почву для того, чтобы дойти здѣсь до самыхъ крайнихъ предѣловъ своего развитія. Такъ, выходя изъ началъ эмпиризма, *Кондильякъ* кладетъ основаніе крайнему сенсуализму, а изъ сенсуализма выходитъ матеріализмъ, во второй половинѣ

XVIII в. сдѣлавшійся господствующимъ направленіемъ французскаго просвѣщенія и свое главное выраженіе нашедшій въ ученіи *энциклопедистовъ*.

Кондильякъ (французскій аббатъ, 1715—1780) преобразовалъ Локковъ эмпиризмъ въ чистый сенсуализмъ, сведя два источника опытнаго познанія, какіе признавалъ Локкъ, и именно ощущеніе и рефлексію, къ одному источнику—къ ощущенію. По Кондильяку, ощущеніе есть единственный источникъ, изъ котораго пріобрѣтается все содержаніе нашей духовной жизни; не только всѣ наши познанія, но всѣ вообще отправленія и способности души должны быть разсматриваемы только какъ видоизмѣненныя и преобразованныя внѣшнія ощущенія. Происхожденіе различныхъ умственныхъ процессовъ и способностей Кондильякъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Когда возбуждается какое-нибудь чувство и это возбужденіе сопровождается сознаніемъ, то получается простое *ощущеніе*. *Вниманіе* не есть какая-либо новая душевная дѣятельность, а есть не болѣе какъ ощущеніе, получившее въ сознаніи перевѣсъ надъ другими. Наша внимательность можетъ относиться какъ къ испытываемымъ (настоящимъ) ощущеніямъ, такъ и къ испытаннымъ прежде (прошедшимъ), и если она относится къ чему-либо прошедшему, то она является какъ воспоминаніе или *память;* слѣдовательно память есть опять только преобразованное ощущеніе. Если вниманіе раздѣляется между двумя ощущеніями, то возникаетъ *сравненіе* ихъ, ибо быть внимательнымъ къ двумъ идеямъ—то же самое, что сравнивать ихъ. Но сравнивая ихъ, мы не можемъ не замѣчать сходства или различія между ними, а это значитъ *судить*. Двойное сужденіе, т. е. одно заключенное въ другомъ, есть *умозаключеніе*. Обращеніе вниманія на одинъ только какой нибудь признакъ предмета есть *абстракція*. Вниманіе, относящееся къ цѣлой ассоціаціи представленій, есть *воображеніе*. Такъ всѣ отправленія умственныхъ способностей для Кондильяка оказываются только преобразованіемъ ощущенія. Подобнымъ же образомъ Кондильякъ объясняетъ происхожденіе и другихъ способностей души—способности чувствованій и желаній. Получая ощущенія, душа не остается безучастною къ нимъ, а возбуждается *чувствомъ* удовольствія или неудовольствія. Если душа воспоминаетъ о какомъ нибудь прошломъ ощущеніи удовольствія, то отсюда въ ней происходитъ *желаніе*. Когда извѣстное какое-

нибудь желаніе становится особенно живымъ и сильнымъ, то оно переходитъ въ *страсть*. Если желаніе сопровождается сознаніемъ возможности и необходимости его удовлетворенія, то оно превращается въ *волю*. Такъ, по мнѣнію Кондильяка, ощущеніе является единственнымъ основаніемъ всѣхъ дѣятельностей въ области практической.

Такимъ образомъ разумъ и воля человѣка, по Кондильяку, есть только преобразованная чувственность; наше *я* есть только совокупность ощущеній, переживаемыхъ нами и вызываемыхъ нашею памятью. Но Кондильякъ не былъ матеріалистомъ; онъ не допускалъ, чтобы матерія могла ощущать и признавалъ нематеріальную душу. Однако матеріалистическій выводъ легко вытекалъ изъ философіи Кондильяка и этотъ выводъ скоро и сдѣланъ былъ энциклопедистами.

Энциклопедисты.—*Общій характеръ французской философіи XVIII вѣка.*—Въ теченіе XVIII вѣка состояніе политической и общественной жизни во Франціи было таково, что оно какъ нельзя болѣе способствовало развитію здѣсь всякихъ крайнихъ ученій. Это было время, когда во Франціи царилъ какой-то общій безпорядокъ,—когда всякая власть, и государственная и духовная, обратилась въ произволъ и насиліе, когда, вмѣсто уваженія къ закону и служенія идеалу, всюду господствовали только своекорыстіе, ложь и лицемѣріе, когда высшее, образованное и изящное общество было глубоко испорчено и преслѣдовало только одну цѣль жизни —наслажденіе, а низшее сословіе находилось въ жалкомъ, угнетенномъ состояніи. Такое положеніе дѣла, рано или поздно, не могло не вызвать протеста со стороны здраваго человѣческаго разума, и вотъ во Франціи явился цѣлый рядъ смѣлыхъ мыслителей-писателей, которые, при всемъ разногласіи между собою во многихъ частныхъ вопросахъ, всѣ соединились подъ одно знамя—общей борьбы противъ господствующаго порядка вещей. Съ ѣдкой, безпощадной критикой они нападали на весь существующій строй жизни, на всѣ формы ея, на всѣ господствующія вѣрованія и воззрѣнія; становясь въ рѣшительную оппозицію противъ существующаго порядка вещей, они стремились указать новыя начала жизни, провести во всеобщее сознаніе новый образъ пониманія и рѣшенія коренныхъ жизненныхъ вопросовъ, и своимъ вліяніемъ произвели тотъ переворотъ въ образѣ воз-

зрѣній своей націи, который обыкновенно обозначается именемъ *вольномысленнаго* французскаго *просвѣщенія XVIII в.* Всѣ дѣятели и представители этого просвѣщенія,—всѣ такъ называемые французскіе философы этой эпохи, строго говоря, не могутъ быть названы философами въ собственномъ смыслѣ слова: ни самобытности и глубины воззрѣній, ни основательности и послѣдовательности изслѣдованія какихъ-либо вопросовъ мы у нихъ не находимъ; затрогивая самые существенные вопросы жизни, они мало углублялись въ нихъ, относились къ нимъ поверхностно, часто самые глубокіе вопросы рѣшали смѣло одной остроумной, блестящей фразой. Но всѣ они были необыкновено талантливые писатели, обладавшіе выдающимся даромъ общедоступнаго и блестящаго изложенія, благодаря чему имѣли рѣшительное вліяніе на умы своего времени. Создавая общественное мнѣніе и управляя имъ, въ нравственномъ отношеніи они не стояли выше нравственнаго уровня своего общества; выросшіе въ испорченной нравственной атмосферѣ своего вѣка, они сами платили дань вѣку. Одною изъ главныхъ отличительныхъ особенностей ихъ было то, что они преклонялись только предъ силой и требованіями разума, разумъ ставили выше всего и мало вникали въ могучую силу и живыя потребности человѣческаго сердца; ведя борьбу противъ всѣхъ предразсудковъ, противъ фальши и всѣхъ злоупотребленій своего времени, въ своей критикѣ и насмѣшкѣ они не щадили ничего священнаго, какъ скоро это, по ихъ взгляду, не могло оправдать своего существованія предъ судомъ разума; стремясь улучшить состояніе человѣческой жизни, они искали средствъ для этого во всемъ, но только не въ ученіи религіи и нравственности, которое, вслѣдствіе злоупотребленій тогдашняго католическаго духовенства, потеряло для нихъ всякое довѣріе, и лучшій путь къ избавленію отъ господствующей порчи находили въ возвращеніи человѣчества къ „естественной“ жизни,—къ жизни по законамъ и требованіямъ разума и естественной природы. На этой удобной почвѣ и не замедлили развиться самыя крайнія матеріалистическія ученія. Таковъ общій характеръ французской вольнодумной философіи XVIII в.—Всѣ главные представители этой философіи обыкновенно называются общимъ именемъ *энциклопедистовъ*. Такое названіе усвоено имъ потому, что они или принимали

сотрудничество въ изданіи „Энциклопедіи“ [1])—обширнѣйшаго словаря, который по задачѣ своей долженъ былъ заключать въ себѣ итоги всѣхъ человѣческихъ знаній,—или хотя и не принимали прямого участія въ этомъ изданіи, но прямо примыкали къ тому матеріалистическому направленію, въ какомъ издавалась „Энциклопедія“. Какъ болѣе выдающіеся и болѣе вліятельные изъ энциклопедистовъ могутъ быть названы: *Вольтеръ*, *Дидро*, *Ля-Метри*, *Гольбахъ*.

Берклей.—Джонъ Берклей родился въ Ирландіи въ 1685 г., былъ впослѣдствіи епископомъ Клойнскимъ. Это былъ безупречно нравственный человѣкъ по жизни, глубоко честный мыслитель и обладалъ самыми основательными познаніями не только въ богословіи и философіи, но и въ естественныхъ наукахъ. Умеръ въ 1753 г. Главное его философское сочиненіе: „Изслѣдованіе объ основахъ человѣческаго познанія“.

Главной задачей Берклея была борьба противъ матеріалистическаго направленія и потому, хотя онъ въ главныхъ основаніяхъ своей философіи прямо примыкаетъ къ эмпиризму Локка, но въ своихъ выводахъ существенно расходится съ Локкомъ и принимаетъ полемическое направленіе противъ него. Подобно Локку, Берклей отвергаетъ врожденныя идеи и признаетъ, что наше познаніе основывается на нашихъ ощущеніяхъ. Но тогда какъ Локкъ усвоялъ (какъ и обычное мнѣніе усвояетъ) ощущеніямъ объективное значеніе, признавая, что они являются въ насъ отраженіемъ реальной внѣшней дѣйствительности, Берклей утверждаетъ, что всѣ наши ощущенія суть нѣчто чисто субъективное. Относительно нѣкоторыхъ ощущеній уже Локкъ долженъ былъ признать, что они выражаютъ не то, что присуще вещамъ самимъ въ себѣ, а то, что принадлежитъ собственно только чувствующему субъекту (каковы, напримѣръ, ощущенія цвѣта, звука); но вмѣстѣ съ этимъ относительно другихъ ощущеній Локкъ допускалъ, что они выражаютъ дѣйствительныя („первичныя“) качества вещей (какъ, напримѣръ, ощущенія протяженія, движенія). Въ этомъ взглядѣ Локка Берклей видитъ непослѣдовательность и заблужденіе. По мнѣнію Берклея, при *всѣхъ* нашихъ ощущеніяхъ, безъ исключенія, мы не выходимъ, такъ сказать, изъ предѣловъ самихъ себя. Подобно тому, какъ цвѣтъ существуетъ только для видящаго и звукъ—только для слышащаго, такъ и *все*

[1]) „Энциклопедія“ издавалась съ 1751 по 1772 г. и состояла изъ 28 томовъ; позже къ этому прибавилось еще 7 томовъ дополнительныхъ.

вообще, что мы воспринимаемъ въ какихъ бы то ни было ощущеніяхъ, существуетъ только для ощущающаго субъекта. Существовать значитъ воспринимать и быть воспринимаемымъ,—esse есть percipi: что не бываетъ воспринимаемо, то и не существуетъ. Изъ соединенія отдѣльныхъ воспріятій нашею представляющею дѣятельностью образуются идеи предметовъ, и, очевидно, эти идеи не суть отображенія какихъ-либо отличныхъ отъ нихъ, существующихъ внѣ представляющаго духа предметовъ; наши идеи и суть самые объективно существующіе предметы, такъ что кромѣ идей никакихъ отличныхъ отъ нихъ внѣшнихъ предметовъ нѣтъ. По обычному мнѣнію, внѣ насъ существуетъ міръ матеріальныхъ вещей, которыя дѣйствуютъ на насъ и производятъ въ насъ представленія: но эта мысль не можетъ быть допущена. Матеріальные предметы, если бы они и дѣйствительно существовали, не могли бы быть возбудителями въ насъ представленій—уже потому, что матеріи свойственна страдательность, инерція; притомъ совсѣмъ нельзя понять, какъ матеріальные предметы, будучи совершенно отличны отъ духа, могли бы дѣйствовать на него и производить въ немъ нѣчто совершенно противоположное имъ—идеи. Поэтому нужно совершенно отвергнуть мнѣніе о существованіи внѣ насъ матеріальнаго міра, какъ причины нашихъ представленій. Наши представленія, какъ нѣчто духовное, могутъ происходить только отъ духа. Но нашъ духъ не можетъ считаться причиною всѣхъ возникающихъ въ немъ идей, мы ясно сознаемъ, что многія идеи являются въ насъ совершенно независимо отъ нашей воли. Поэтому мы должны допустить, что идеи постоянно существуютъ въ Духѣ Безконечномъ, Богѣ, „Который знаетъ и содержитъ всѣ вещи и предлагаетъ ихъ нашему взору такимъ способомъ и по такимъ правиламъ, какія Онъ Самъ установилъ и какія у насъ называются законами природы“. Итакъ, то, что мы называемъ внѣшними предметами, суть только идеи, которыя существуютъ въ Богѣ и которыя мы получаемъ отъ Него; что мы называемъ природой, есть только соединеніе и преемственное теченіе идей; что мы называемъ законами природы, есть только постоянный порядокъ, въ которомъ слѣдуютъ идеи одна за другой.

Шотландская школа.—Ридъ.—Шотландская школа является представительницею реакціи „здраваго смысла“ противъ тѣхъ крайнихъ выводовъ, къ какимъ приводилъ эмпи-

ризмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи. Основателемъ этой школы былъ Томасъ *Ридъ* (1710—1796). Опираясь на здравый смыслъ, Ридъ (а за нимъ и вся его школа), въ противоположность основному положенію эмпиризма, что душа первоначально есть tabula rasa, старается доказать существованіе въ душѣ знаній, независящихъ отъ опыта. И именно, по ученію Рида и его послѣдователей, то, что мы называемъ здравымъ смысломъ человѣческимъ, содержитъ въ себѣ нѣчто такое, чего нельзя ставить въ зависимость отъ опыта, но что должно быть признано первоначальнымъ въ человѣческомъ духѣ, вытекающимъ изъ самой природы познающей дѣятельности разума. Человѣческому разуму на всѣхъ ступеняхъ его развитія, какъ онъ проявляется и у грубаго невѣжды, и у глубочайшаго мыслителя, присущи нѣкоторыя такія сужденія, которыя обладаютъ принудительною самоочевидностію, исключающею всякую возможность сомнѣнія; такія сужденія Ридъ называетъ аксіомами, первыми началами, самоочевидными истинами, началами здраваго человѣческаго разсудка. Путемъ анализа эти начала могутъ быть открыты во всякомъ отдѣльномъ случаѣ познанія, но сами не могутъ быть выведены ни изъ какихъ другихъ истинъ и всего менѣе могутъ быть выведены изъ опыта, потому что они служатъ условіями самого опыта; очевидно, эти начала должны считаться послѣдними основаніями знанія. Открыть эти начала и на нихъ обосновать все наше познаніе—вотъ, по мнѣнію Рида, истинная задача здравой философіи.

Такъ какъ истины, входящія въ составъ человѣческихъ знаній, бываютъ двухъ родовъ: истины случайныя, т. е. случайно пріобрѣтаемыя и высказываемыя, и истины необходимыя, т. е. научно-обосновываемыя, то изъ анализа этихъ двухъ родовъ истинъ открываются и два рода началъ или принциповъ достовѣрнаго знанія: начала истинъ случайныхъ и начала истинъ необходимыхъ. Для истинъ случайныхъ Ридъ находитъ 12 началъ; къ нимъ относятся, напримѣръ: убѣжденіе, что фактъ мышленія ручается за достовѣрность существованія мыслящаго субъекта,—убѣжденіе, что наши ощущенія указываютъ на дѣйствительно существующіе внѣшніе объекты,—убѣжденіе, что другія намъ подобныя существа суть созданія живыя и разумныя и т. п. Для необходимыхъ истинъ, которыя соотвѣтственно различнымъ наукамъ раздѣляются на математическія, грамматическія, логическія, эсте-

тическія, этическія и метафизическія, также есть особые начала, къ которымъ Ридъ относитъ математическія и логическія аксіомы, положеніе, что всякое дѣйствіе должно имѣть свою причину, убѣжденіе въ существованіи закона цѣлесообразности и др. Кромѣ этихъ теоретическихъ началъ, душѣ нашей присущи и нѣкоторыя первоначальныя практическія основоположенія, къ которымъ относится, напримѣръ, то, что каждый отвѣчаетъ только за то, что находится въ его власти.

Юмъ.— Давидъ Юмъ родился въ Эдинбургѣ въ 1711 г. Онъ извѣстенъ не только какъ философъ, но и какъ историкъ и какъ государственный человѣкъ. Умеръ въ 1776 г. Главный философскій трудъ Юма есть „Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ".

Критическій скептицизмъ Юма.—Юмъ можетъ быть названъ послѣднимъ великимъ представителемъ того развитія философской мысли, какое въ Англіи ведетъ свое начало отъ Бэкона, и его ученіе можетъ быть названо послѣднимъ великимъ словомъ, сказаннымъ въ рѣшеніи вопроса о познаніи съ точки зрѣнія началъ эмпиризма.

Въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ Юмъ прямо примыкаетъ къ воззрѣніямъ Локка на происхожденіе всѣхъ нашихъ познаній изъ опыта. Подобно Локку, Юмъ утверждаетъ, что содержаніе нашего знанія всецѣло заимствуется или изъ внѣшнихъ чувствъ, или изъ внутренняго чувства; дѣятельность души въ познаніи состоитъ только въ разборѣ и соединеніи того матеріала, который получается этимъ путемъ. Порядокъ и связь, какіе существуютъ между нашими идеями, предполагаютъ особыя начала, по которымъ эти идеи группируются, и эти начала суть: *сходство, смежность* (въ пространствѣ и во времени) и *начало причинности*. Юмъ старается доказать, что эти начала, управляя соединеніемъ нашихъ идей, не выражаютъ никакого дѣйствительнаго необходимаго отношенія, которое принадлежало бы природѣ самыхъ вещей. Такъ, по началу сходства у насъ образуются общія или родовыя понятія. Нельзя думать, что эти понятія выражаютъ нѣчто реальное. Дѣйствительно существуютъ только отдѣльные предметы, а общія понятія не болѣе, какъ фикціи; они возникаютъ просто потому, что мы привыкаемъ представлять себѣ сходныя идеи въ ихъ соединеніи и называть ихъ однимъ именемъ.—По началу смежности мы соединяемъ вмѣстѣ идеи отдѣльныхъ качествъ, которыя воспринимаются нами совмѣстно существующими, и представляемъ, что въ

самыхъ вещахъ есть нѣчто такое, что связываетъ и объединяетъ эти качества; это нѣчто мы мыслимъ какъ сущность или субстанцію. Но такъ какъ понятіе субстанціи нельзя свести на чувственное впечатлѣніе, то очевидно, что въ дѣйствительности ему ничего не соотвѣтствуетъ. Въ этомъ понятіи мы обманчиво принимаемъ за существующее внѣ насъ то, что на самомъ дѣлѣ есть только простая ассоціація нашихъ идей, и этотъ обманъ происходитъ оттого, что вслѣдствіе многократнаго наблюденія извѣстныхъ качествъ совмѣстно существующими, у насъ образуется привычка представлять эти качества какъ постоянно пребывающее нераздѣльное цѣлое. Поэтому Юмъ отвергаетъ существованіе всякихъ субстанцій, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ.—Но болѣе всего Юмъ останавливается на изслѣдованіи начала причинности. Для науки понятіе причины несомнѣнно есть самое важнѣйшее, такъ какъ на немъ основывается всякое познаніе связи вещей. Спрашивается, какъ возникаетъ это понятіе? Несомнѣнно, что до понятія о причинномъ отношеніи вещей нашъ разумъ не могъ дойти a priori; познаніе a priori можетъ доходить только до чего нибудь тожественнаго, но дѣйствіе и причина суть совершенно различныя вещи, и потому никакое самое тщательное размышленіе не можетъ открыть въ причинѣ ея дѣйствія. Нельзя также признать и того, что о причинномъ отношеніи вещей мы узнаемъ изъ опыта—внѣшняго или внутренняго. Внѣшній опытъ представляетъ намъ только безпрерывную смѣну фактовъ и больше ничего,—онъ не даетъ намъ никакого указанія на то, что факты связаны между собою какими либо внутреннимъ отношеніемъ. Точно также и наблюденія надъ нашею собственною душевною жизнію открываютъ намъ только одну послѣдовательность явленій, но нисколько не указываютъ намъ на причинное отношеніе между ними. Правда, мы думаемъ обыкновенно, что наша воля служитъ причиною нашихъ дѣйствій, и мы ежеминутно чувствуемъ, что наши дѣйствія повинуются велѣніямъ воли, но при всемъ томъ связь воли съ нашими дѣйствіями остается для насъ все-таки совершенно неизвѣстной,—мы ничего не знаемъ о томъ, какъ именно, чрезъ какія посредства вліяніе воли осуществляется въ нашихъ дѣйствіяхъ. Итакъ ни a priori, ни въ опытѣ намъ не дается причинное отношеніе вещей. Какъ-же возникаетъ у насъ понятіе о причинѣ? Оно, по мнѣнію Юма, возникаетъ у насъ вслѣдствіе нашей привычки

видѣть извѣстныя явленія постоянно связанными во времени. Эта связь явленій, которая открывается въ опытѣ, пріучаетъ наше воображеніе переходить отъ явленія предшествующаго къ слѣдующему за нимъ и представлять, что послѣдующее явленіе постоянно и всегда *должно* слѣдовать изъ предшествующаго. Итакъ въ дѣйствительности, существуетъ между вещами только отношеніе послѣдовательности, но мы сами произвольно превращаемъ это отношеніе въ причинную связь и образуемъ понятіе причинности. Это понятіе, слѣдовательно, не имѣетъ никакого объективнаго значенія.

И если всѣмъ нашимъ общимъ (родовымъ) понятіямъ, а также понятіямъ субстанціи и причинности не соотвѣтствуетъ никакая объективная реальность, то отсюда прямымъ выводомъ является то, что наука, ставящая своей задачей познаніе основъ и необходимой связи вещей, должна быть признана невозможной для человѣческаго разума. Мы должны ограничить наше познаніе единственно только тѣмъ, что дается въ опытѣ. Отъ эмпирически даннаго мы не имѣемъ права дѣлать заключенія къ трансцендентному (къ тому, что выходитъ за предѣлы опыта), какъ Богъ и безсмертіе души. Мы также не имѣемъ права утверждать, что существуютъ внѣшніе предметы и существуетъ душа, какъ субстанціи. Наше достовѣрное познаніе ограничивается только кругомъ тѣхъ идей, которыя образуются у насъ изъ чувственныхъ воспріятій, и кромѣ сходства, сосуществованія и послѣдовательности нашихъ идей намъ ничего достовѣрно неизвѣстно.

Второй періодъ новой философіи.

Особенности философіи этого періода.—Второй періодъ новой философіи начинается критической философіей Канта. Необходимой основой всякаго строго научнаго философствованія эта философія признала изслѣдованіе самыхъ условій происхожденія человѣческаго знанія и пришла къ тому результату, что въ знаніи нужно различать двѣ стороны: содержаніе, которое пріобрѣтается путемъ пассивнаго усвоенія изъ опыта, и форму, которая составляетъ необходимую и данную прежде всякаго опыта (апріорную) принадлежность самой познавательной способности. Признавши, что содержаніе знанія, получаемое отвнѣ—изъ опыта, вполнѣ подчи-

няется апріорнымъ и субъективнымъ формамъ познающаго разума, Кантъ долженъ былъ придти отсюда къ тому выводу, что разумъ человѣческій не въ состояніи познать дѣйствительность (вещь) какъ она есть сама въ себѣ, но ограниченъ въ своемъ познаніи только міромъ явленій. Эти основныя положенія критической философіи Канта представляютъ собою тотъ фундаментъ, на которомъ закладываются всѣ разнообразныя постройки всего второго періода новой философіи. Всѣ главнѣйшія послѣдующія философскія системы вышли изъ этихъ основаній Кантовой философіи и направлялись главнымъ образомъ къ тому, чтобы переступить ту границу, какую эта философія положила для знанія, и дойти до познанія вещи въ себѣ самой. Въ основу разрѣшенія этой задачи полагаемы были: съ одной стороны, анализъ человѣческаго познанія и, съ другой стороны, факты внѣшняго опыта. Въ своемъ философскомъ ученіи Кантъ соединилъ вмѣстѣ и идеалистическій элементъ, признавши апріорное, субъективное происхожденіе формъ познанія, и элементъ реалистическій (эмпирическій), признавши данность содержанія познанія изъ опыта. Такъ какъ у Канта оба эти элемента не были приведены въ согласіе, свободное отъ противорѣчій, то послѣ Канта философскія ученія стали развиваться въ двухъ главныхъ направленіяхъ: одни изъ философовъ приняли чисто идеалистическое направленіе и въ своихъ изслѣдованіяхъ и построеніяхъ усвоили исключительно умозрительный методъ (философы идеалисты); другіе (какъ позитивисты и матеріалисты) приняли чисто реалистическое направленіе и усвоили исключительно опытный методъ. Были попытки примѣнить въ философскихъ изслѣдованіяхъ и опытъ и умозрѣніе въ ихъ соединеніи (какъ это мы видимъ у Гербарта, Шопенгауэра, Гартмана и др.), при чемъ или опытъ подчинялся умозрѣнію, или умозрѣніе опыту. Таковы общія черты новой философіи второго періода.

Кантъ.—Иммануилъ Кантъ родился въ Кенигсбергѣ 1724 г. въ семьѣ простого ремесленника. Отецъ Канта былъ человѣкъ испытанной честности и очень трудолюбивый, а мать была очень набожная женщина. Отъ отца Кантъ унаслѣдовалъ любовь къ труду и строгую нравственность, а отъ матери набожность. Научное образованіе Кантъ получилъ въ университетѣ своего родного города, гдѣ занимался преимущественно философіей, математикой и физикой, а также богословіемъ. На раннее философское направленіе Канта оказала сильное вліяніе философія Вольфа, почему Кантъ въ первый періодъ своей

философской дѣятельности заявилъ себя приверженцемъ Вольфіанскаго догматизма. По окончаніи университета, Кантъ, вынужденный внѣшними обстоятельствами, нѣкоторое время занималъ мѣсто домашняго учителя. Послѣ девятилѣтней дѣятельности домашняго учителя онъ началъ дѣйствовать въ качествѣ университетскаго преподавателя и не оставлялъ этой дѣятельности до 1797 года, когда старческая слабость принудила его прекратить лекціи. Въ теченіе своей продолжительной профессорской дѣятельности Кантъ преподавалъ почти всѣ отрасли наукъ, какія въ Германіи входятъ въ составъ философскаго факультета,—онъ читалъ лекціи въ разное время: по математикѣ и физикѣ, этикѣ и философской энциклопедіи, по физической географіи, по естественному богословію и антропологіи, но большую часть времени по логикѣ и метафизикѣ. Вполнѣ самостоятельнымъ мыслителемъ, проложившимъ совершенно новое направленіе въ философіи, Кантъ заявилъ себя своимъ сочиненіемъ: „Критика чистаго разума“, вышедшимъ въ первый разъ въ 1781 г. Скоро послѣ этого извѣстность Канта, какъ новатора въ философіи, сдѣлалась повсемѣстною; вся Германія огласилась панегириками въ честь новой философіи и почти каждая философская каѳедра въ университетахъ Германіи занята была послѣдователемъ Канта. Слава Канта была такъ велика, что почитатели его и любопытные предпринимали далекія путешествія единственно съ тѣмъ, чтобы видѣть и слышать „Кенигсбергскаго мудреца“. Университеты въ Галлѣ, Эрлангенѣ и Іенѣ дѣлали Канту лестныя предложенія принять тамъ профессуру; но онъ ни за что не рѣшался оставить Кенигсбергъ, который вполнѣ отвѣчалъ всѣмъ его желаніямъ; и вообще Кантъ никуда и никогда не выѣзжалъ изъ Кенигсбергской провинціи. Кантъ всю жизнь оставался глубоко убѣжденнымъ мыслителемъ, который съ полнымъ правомъ могъ сказать о себѣ: „никогда я не скажу чего нибудь, чего я не мыслю“. Безусловная любовь къ истинѣ, строгая добросовѣстность и справедливость, необыкновенная точность и аккуратность во всемъ и неослабная вѣрность долгу были выдающимися чертами его характера. Онъ умеръ отъ старческой слабости въ 1804 г., въ то время, когда ученіе его съ блескомъ царило въ большей части нѣмецкихъ университетовъ.

Важнѣйшія сочиненія Канта, исчерпывающія главнѣйшіе пункты его критической философіи, суть: „Критика чистаго разума“, „Критика практическаго разума“ и „Религія въ предѣлахъ одного только разума“.

Общій характеръ философіи Канта.—Философія Канта по своему общему характеру и направленію называется „критическимъ трансцендентальнымъ идеализмомъ“. Она называется „критической“—потому, что Кантъ всякое философствованіе ставитъ въ зависимость отъ предварительнаго критическаго испытанія познательныхъ и вообще духовныхъ силъ человѣка и философія его сама главнымъ образомъ хочетъ быть этимъ испытаніемъ. Она называется „трансцендентальнымъ идеализмомъ“—потому, что имѣетъ дѣло не столько съ самыми вещами, сколько съ отношеніемъ разума къ вещамъ, т. е. съ познаніемъ вещей, насколько познаніе ихъ возможно a priori. Кантъ

называетъ вниканіе разума въ свое отношеніе къ вещамъ „трансцендентальнымъ созерцаніемъ". Онъ отрицаетъ возможность познанія, переступающаго за предѣлы всякаго опыта, но въ то же время признаетъ, что элементы, требующіеся для опытнаго знанія, а priori принадлежатъ душѣ, т. е. субъективны или „идеальны".

„Критика чистаго разума".—Ученіе Канта о формахъ чувственнаго воззрѣнія—пространствѣ и времени, о категоріяхъ и идеяхъ.—Въ „Критикѣ чистаго разума" Кантъ рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи и границахъ нашего знанія, изслѣдуя „чистый теоретическій разумъ, т. е. разумъ, независимый отъ всякаго опыта. Основныя положенія „Критики чистаго разума" суть слѣдующія. Для познанія нужны матеріалъ и познающая дѣятельность; матеріалъ для познанія дается отвнѣ—изъ опыта, а познающая дѣятельность приводитъ въ порядокъ, объединяетъ или синтезируетъ данный матеріалъ, для чего познающій субъектъ обладаетъ присущими ему прежде всякаго опыта различными формами синтеза. Единственный способъ, какимъ можетъ быть данъ матеріалъ для познанія, есть чувственное воззрѣніе или воспріятіе,—оно есть необходимая исходная точка всякаго познанія. Но матеріалъ, получаемый въ чувственномъ воспріятіи, уже самъ по себѣ имѣетъ извѣстный опредѣленный видъ, и этотъ опредѣленный видъ могла дать ему сама наша воспринимающая способность, т. е. эта способность доставляетъ разсудку нужный матеріалъ не безъ нѣкоторыхъ прибавленій отъ себя,—она имѣетъ свои собственныя формы, которыя налагаетъ на данный отвнѣ матеріалъ. Поэтому въ чувственномъ воспріятіи нужно различать два элемента: *содержаніе*, данное отвнѣ (элементъ апостеріорный), и *формы* воспріятія, черезъ которыя данное отвнѣ дѣлается предметомъ для насъ или явленіемъ (элементъ апріорный). Этихъ формъ воспріятія двѣ: *пространство*—форма воспріятія внѣшнихъ предметовъ и *время*—форма воспріятія собственной жизни души. Что эти формы (т. е. представленія пространства и времени) не заимствуются извнѣ, но составляютъ апріорную принадлежность самой воспринимающей способности, это доказывается тѣмъ, что 1) онѣ служатъ условіемъ самаго опыта,—всякій опытъ, чтобы онъ могъ быть сдѣланъ, предполагаетъ всегда представленія пространства и времени какъ уже напередъ данныя: если я въ опытѣ воспринимаю что-либо какъ существующее *внѣ* меня, то это предполагаетъ про-

странство; если я воспринимаю что-либо *вмѣстѣ* или одно *послѣ* другого, то это предполагаетъ время. 2) Представленія пространства и времени всеобщи и необходимы,—мы никогда не можемъ отвлечься отъ нихъ; мы можемъ мысленно отбросить все, что наполняетъ пространство и время, но не можемъ уничтожить въ себѣ представленій о самомъ пространствѣ и самомъ времени. Необходимость и строгая (т. е. не „сравнительная“ только) всеобщность этихъ представленій суть, по Канту, вѣрные признаки ихъ не эмпирическаго происхожденія, ибо что заимствовано изъ опыта, то имѣетъ только сравнительную всеобщность. Итакъ, пространство и время суть апріорныя и чисто субъективныя формы чувственнаго воззрѣнія.

Чувственное воззрѣніе, какъ сказано, есть необходимая исходная точка вскаго знанія, но оно не есть еще знаніе. Знаніе собственно состоитъ въ синтезѣ воспріятій, выражаемомъ въ сужденіяхъ, запечатлѣнныхъ характеромъ всеобщности и необходимости, а этотъ синтезъ есть дѣло самодѣятельности познающаго субъекта (и именно той его способности, которая называется разсудкомъ). Познающая дѣятельность по самому существу своему есть синтезирующая дѣятельность и основныя формы синтеза, выражаемыя въ различныхъ сужденіяхъ, суть основныя формы познающей дѣятельности. Этими основными формами познающей дѣятельности, т. е. формами синтеза, являются *категоріи*, какъ чистыя понятія разсудка. Всѣхъ категорій Кантъ насчитываетъ 12, сводя ихъ къ 4 группамъ. Категоріи эти суть слѣдующія: категоріи *количества*—единство, множество, всеобщность; категоріи *качества*—реальность (утвержденіе), отрицаніе, ограниченіе; категоріи *отношенія*—субстанція и акциденція, причина и дѣйствіе, взаимодѣйствіе; категоріи *модальности*—возможность, дѣйствительность и необходимость. Внѣ этихъ категорій ничто не можетъ быть познано, какъ внѣ формъ пространства и времени ничто не можетъ быть воспринято, и эта всеобщность и необходимость категорій есть вѣрный признакъ ихъ апріорнаго происхожденія.

Изъ изложеннаго взгляда Канта на формы чувственнаго воззрѣнія — пространство и время и на категоріи вытекаетъ слѣдующее общее заключеніе. Такъ какъ пространство и время суть чисто субъективныя формы воспріятія, а въ опытѣ мы воспринимаемъ все не иначе, какъ въ этихъ формахъ, то,

слѣдовательно, мы воспринимаемъ все не такъ, какъ это существуетъ само по себѣ, а какъ это преобразуется нашимъ воспріятіемъ, налагающимъ на все свои собственныя формы,— мы воспринимаемъ не вещи—каковы онѣ сами по себѣ, а только явленія [1]). Такъ какъ, далѣе, наше познаніе состоитъ въ синтезѣ явленій, а этотъ синтезъ совершается по категоріямъ, которыя опять суть не что иное, какъ только чисто субъективныя формы нашей мысли, то, слѣдовательно, мы познаемъ не то, что объективно (внѣ нашей мысли) существуетъ само по себѣ; вещи сами по себѣ не имѣютъ ни единства, ни множественности, вообще не имѣютъ того, что мы мыслимъ въ категоріяхъ,—мысля ихъ по своимъ категоріямъ, разумъ нашъ самъ предписываетъ чувственному міру свои законы. Что такое этотъ міръ самъ по себѣ, для насъ это остается совсѣмъ неизвѣстнымъ. Но при всемъ томъ только этотъ міръ, какъ подлежащій нашему опыту, есть область нашего познанія и нѣтъ знанія о сверхчувственномъ; познаніе сверхчувственнаго невозможно.

Правда, въ *идеяхъ* о Богѣ (какъ наиреальнѣйшемъ Существѣ и безусловномъ основаніи всего существующаго), о душѣ (какъ духовной субстанціи) и о мірѣ (какъ совокупности всѣхъ явленій) мы имѣемъ, повидимому, предметы знанія, лежащіе за предѣлами всякаго опыта. Но эти идеи ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны за представленія о дѣйствительно существующихъ сверхчувственныхъ предметахъ; онѣ имѣютъ такое же чисто формальное значеніе, какое имѣютъ и категоріи, только относятся онѣ не къ разсудку, какъ способности сужденій, а къ разуму, какъ способности умозаключеній. Въ основаніи этой способности лежитъ законъ, требующій для всего условнаго мыслить цѣлость всѣхъ его условій, или—что то же—безусловное, какъ высшій принципъ, который завершалъ бы единство знанія. Но хотя разумъ и необходимо требуетъ мыслить безусловное, это однако не значитъ, что мыслимое безусловное есть дѣйствительно существующій предметъ и что познаніе его возможно. Въ названныхъ трехъ идеяхъ (души, міра и Бога) требованіе безусловной цѣлости и единства знанія безъ всякаго права реализируется и принимаетъ видъ дѣйствительно существующихъ предметовъ; въ этомъ случаѣ нашъ

[1]) Т. е. представленіе вещей, облекшихся въ формы нашего чувственнаго воспріятія.

разумъ совершенно обманчиво возводитъ на степень существующаго объекта то, что имѣетъ значеніе только формальнаго требованія. Все значеніе идей разума состоитъ единственно въ томъ, что онѣ, указывая идеальную и потому никогда вполнѣ не осуществимую цѣль познанія, тѣмъ самымъ заставляютъ насъ никогда не останавливаться на достигнутомъ уже познаніи, но идти въ своей познавательной дѣятельности все далѣе и далѣе; слѣдовательно, все значеніе идей единственно только *регулятивное* или направительное. Поэтому всѣ попытки построить на этихъ идеяхъ научное знаніе всегда должны оказаться безплодными, и потому всѣ науки, пытавшіяся обратить эти идеи въ предметъ такого же знанія, до какого мы доходимъ относительно предметовъ опыта, всегда оказывались несостоятельными. Эти науки суть: раціональная психологія, раціональная космологія и раціональная теологія, въ совокупности своей образующія такъ называемую метафизику. Раціональная психологія всегда приходила къ однимъ только паралогизмамъ (т. е. къ выводамъ обманчивымъ,— такимъ, истинность которыхъ не можетъ быть доказана); раціональная космологія всегда вела только къ антиноміямъ (т. е. противорѣчущимъ положеніямъ); раціональная теологія состояла въ попыткахъ доказать бытіе Божіе, но она только запутывалась въ однихъ ни къ чему не ведущихъ хитросплетеніяхъ. Итакъ метафизическое познаніе (т. е. познаніе, обращающееся къ сверхчувственному, къ сущности бытія) совсѣмъ невозможно.

Но Кантъ не былъ, подобно Юму, такимъ мыслителемъ, у котораго этотъ скептическій выводъ былъ бы послѣднимъ его словомъ; онъ не остановился, подобно Юму, на одномъ лишь ограниченіи познанія областью представленій данныхъ чрезъ опытъ, но указалъ важное восполненіе недостаточности теоретическаго познанія въ практическомъ проявленіи человѣческаго разума.

„Критика практическаго разума“.—Главныя положенія нравственной философіи Канта.—Въ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ рѣшаетъ вопросъ объ основаніяхъ нравственно-практической дѣятельности человѣка и выходитъ изъ того, что въ нашемъ разумѣ различаетъ, кромѣ способности теоретическаго познанія, еще способность посредствомъ представленій и познаній опредѣлять нашу волю къ такой или иной сознательной дѣятельности; эту способность Кантъ и

называетъ „практическимъ разумомъ“. Кантъ признаетъ, что мотивы, опредѣляющіе нашу волю къ дѣятельности, суть прежде всего чувственные,—это суть: удовольствіе и неудовольствіе, влеченія, наклонности. Но эти мотивы не единственные; у человѣка есть нѣчто, что направляетъ его волю независимо отъ всякаго чувственнаго побужденія,—это есть присущій разумной природѣ человѣка *нравственный законъ*, на существованіе котораго указываетъ наше непосредственное нравственное сознаніе. Нравственный законъ имѣетъ безусловно обязательную силу для нашей воли, его требованія безусловно категоричны; поэтому Кантъ называетъ его *категорическимъ императивомъ*, въ отличіе отъ гипотетическихъ императивовъ, т. е. условныхъ и измѣнчивыхъ эмпирическихъ правилъ воли, которыя имѣютъ значеніе только по отношенію къ извѣстнымъ частнымъ случаямъ, для частныхъ эмпирическихъ цѣлей. Какъ категорическое повелѣніе, нравственный законъ можетъ происходить только изъ чистаго разума (а не эмпирически-условнаго), онъ можетъ вытекать только изъ автономіи (самоузаконенія) воли разумнаго существа. Воля разумнаго существа, подчиняясь нравственному закону, подчиняется ему не какъ внѣшнему для себя, а какъ такому закону, источникомъ котораго является она сама. Вслѣдствіе этого нравственный законъ по своему дѣйствію существенно отличается отъ всякаго физическаго закона: физическій законъ дѣйствуетъ принудительно, непреодолимо; нравственный законъ не принуждаетъ, онъ только *обязываетъ*. Самымъ существованіемъ своимъ нравственный законъ прямо предполагаетъ *свободу* человѣческой воли; ибо существованіемъ этого закона воля обязана самой себѣ, онъ есть ея самоопредѣленіе, слѣдовательно, основаніе его заключается въ свободѣ. Но имѣя свое основаніе въ свободѣ, этотъ законъ и своею цѣлью можетъ имѣть не что другое, какъ свободу же; вытекая изъ свободы, нравственный законъ и обращается къ этой же свободѣ, въ немъ свободная воля, такъ сказать, предписываетъ сама себѣ оставаться свободной, т. е., несмотря ни на какія препятствія, быть независимой отъ всякихъ чуждыхъ ей законовъ. Въ нравственномъ законѣ, такимъ образомъ, законодатель (свободная воля) и законъ совпадаютъ,—это и есть то, что Кантъ называетъ автономіей воли разумнаго существа. Если же нравственный законъ есть самоузаконеніе самой воли, то о невозможности

исполненія его не можетъ быть и рѣчи; этотъ законъ, очевидно, не имѣлъ бы никакого смысла, если бы мы не имѣли власти ему слѣдовать: „мы можемъ, потому что мы должны“.

Чему же обязываетъ насъ нравственный законъ? Самъ по себѣ, какъ законъ, который проистекаетъ изъ чистаго разума, онъ не можетъ опредѣлять самаго содержанія для дѣятельности воли, онъ можетъ проявляться только какъ чисто формальное требованіе и, какъ формальный только законъ, можетъ проявлять свое дѣйствіе только по отношенію къ данному эмпирическому содержанію нашей практической дѣятельности, т. е. по отношенію къ эмпирическимъ правиламъ, руководящимъ нашею волею; въ этомъ случаѣ нравственный законъ, какъ имѣющій всеобщее и безусловное значеніе, можетъ проявляться какъ требованіе, чтобы изъ эмпирическихъ правилъ воли были избираемы только такія, которыя могутъ быть отрѣшены отъ своей условной ограниченности и расширены до формы всеобщихъ законовъ разума. Отсюда требованіе нравственнаго закона Кантъ формулируетъ такимъ образомъ: „поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло вмѣстѣ имѣть значеніе принципа всеобщаго законодательства“, иными словами: „поступай по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать, чтобы оно было закономъ природы“.—Единственнымъ побужденіемъ къ исполненію этого требованія нравственнаго закона должно быть только *уваженіе* къ послѣднему (которое является у насъ какъ чувство *долга*), потому что только тогда, когда дѣятельность воли выходитъ единственно изъ этого побужденія, воля бываетъ истинно свободной и ея дѣятельность потому является истинно нравственной; когда дѣйствія воли бываютъ согласны съ нравственнымъ закономъ, но опредѣляются чувственными побужденіями, т. е. совершаются *не единственно ради самаго закона*, то они бываютъ только *законными* (легальными), но не нравственными.

Высочайшая цѣль, къ которой въ концѣ всего должна направляться вся нравственная жизнь человѣка, есть *высшее благо*, подъ которымъ нужно разумѣть сумму всего того, что человѣкъ долженъ достигать и къ чему онъ долженъ стремиться. Какъ существо нравственное, въ силу присущаго ему нравственнаго закона, человѣкъ долженъ достигать высшаго возможнаго для него нравственнаго совершенства (добродѣтели); но человѣкъ не нравственное только существо, а и

чувственное, и какъ чувственное существо онъ ищетъ еще соотвѣтственнаго степени его добродѣтели счастія; высшее благо, очевидно, нужно представлять какъ соединеніе высшей добродѣтели съ высшимъ благополучіемъ. Но этого соединенія добродѣтели съ счастіемъ въ этой жизни мы не находимъ: далеко не всегда здѣсь добродѣтель наслаждается счастіемъ и счастіе выпадаетъ на долю добродѣтельныхъ. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только тѣмъ, что человѣкъ долженъ смотрѣть на себя, какъ на гражданина *сверхчувственнаго міра,* въ которомъ добродѣтель и счастіе дѣйствительно должны быть приведены въ гармоническое соединеніе другъ съ другомъ; бытіе сверхчувственнаго міра является, такимъ образомъ, необходимымъ требованіемъ (постулятомъ) практическаго разума. Въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ высшее благо можетъ быть осуществлено только при слѣдующихъ условіяхъ: 1) *если душа безсмертна* и 2) если *существуетъ Богъ.* Въ понятіе высшаго блага входитъ, во 1-хъ, высочайшая добродѣтель, но послѣдняя не можетъ быть достигнута въ предѣлахъ земной жизни; высочайшая добродѣтель предполагаетъ безконечное усовершенствованіе, а это предполагаетъ безконечное продолженіе личнаго существованія, т. е. безсмертіе души; итакъ, если человѣкъ долженъ достигать высочайшей добродѣтели, то душа его должна быть безсмертна,—это необходимое требованіе практическаго разума. Во 2-хъ, въ понятіе высшаго блага входитъ соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ; это соотвѣтствіе предполагаетъ гармонію между нравственнымъ міромъ и физическимъ, а такъ какъ установить эту гармонію самъ человѣкъ не можетъ (потому что онъ не можетъ подчинить себѣ законы и явленія физическаго міра), а это возможно только для всемогущаго Существа—Бога, то, слѣдовательно, и необходимо признать существованіе Его,—это опять есть иеизбѣжное требованіе практическаго разума.—Такимъ образомъ, всѣ тѣ истины, которыя, по Канту, не могутъ быть доказаны теоретическимъ разумомъ, являются для него неустранимыми требованіями практическаго разума.

„Религія въ предѣлахъ одного только разума“.—Въ этомъ сочиненіи излагается философское ученіе Канта о религіи. Основная идея этого ученія есть сведеніе религіи на нравственность. Религія и нравственность могутъ находиться вообще въ двоякомъ отношеніи одна къ другой: или нравствен-

ность можетъ основываться на религіи, или религія на нравственности. Но въ первомъ случаѣ мотивами нравственныхъ дѣйствій были бы страхъ и надежда, слѣдовательно, эти дѣйствія были бы не совсѣмъ безкорыстны,—иначе сказать, они не были бы чисто нравственными. Поэтому правильное отношеніе между религіей и нравственностью есть то, когда первая основывается на второй. Нравственность необходимо ведетъ къ религіи, потому что высшее благо есть необходимый идеалъ нравственной дѣятельности, а этотъ идеалъ можетъ быть осуществленъ только Богомъ. Религія, по Канту, есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей за божественныя заповѣди. Религія бываетъ или откровенная, или естественная. Она есть откровенная, когда человѣкъ въ исполненіи своихъ нравственныхъ обязанностей выходитъ изъ вѣрованія, что онѣ суть его долгъ—потому, что имѣютъ божественное происхожденіе; религія есть естественная, когда человѣкъ сначала узнаетъ, что на немъ лежатъ извѣстныя нравственныя обязанности, и потомъ признаетъ ихъ за божественныя заповѣди. Церковь есть нравственное общество, признающее надъ собою божественное законодательство. Устройство всякой церкви всегда идетъ отъ какой-нибудь исторической вѣры (или фактически данной—откровенной, или только имѣющей притязаніе на божественное происхожденіе); но церковь тѣмъ болѣе приближается къ своему совершенству, чѣмъ болѣе хранимая ею вѣра историческая переходитъ въ разумную вѣру.

—Тѣ смѣлые выводы, къ которымъ пришелъ Кантъ, конечно, не могли не вызвать противодѣйствія его философіи; но изъ прямыхъ противниковъ Канта въ исторіи философіи имѣетъ значеніе только одинъ *Якоби*. За этимъ исключеніемъ, всѣ главнѣйшія направленія новѣйшей философіи, можно сказать, представляютъ собою не что иное, какъ разнообразныя попытки, съ одной стороны, освободить философію Канта отъ нѣкоторыхъ противорѣчій и вообще недостатковъ, которые вкрались въ нее, и, съ другой стороны, наиболѣе послѣдовательно провести и развить тѣ результаты, къ которымъ она пришла. Самымъ прямымъ и естественнымъ результатомъ Кантовой философія является ученіе *Фихте*, положившее начало *идеалистическому* направленію новѣйшей философіи. Ученіе *Гербарта*, основавшаго другое главнѣйшее направленіе новѣйшей философіи—*реалистическое* также стоитъ въ прямой генетической связи съ философіей Канта. Изъ крайностей идеалистическаго направленія и не безъ вліянія со стороны реализма Гербарта возникаетъ затѣмъ направленіе *матеріалистическое*. Новыми формами выраженія реализма, выработавшимися опять подъ прямымъ вліяніемъ Кантовой философіи, являются

позитивизмъ и *новокантіанизмъ* (или релятивизмъ). Наконецъ, какъ противодѣйствіе крайностямъ матеріализма и въ то же время идеализма развивается *текстическая* философія.

Якоби.—Фридрихъ Генрихъ Якоби род. въ 1743 г. въ Дюссельдорфѣ, а образованіе получилъ въ Женевѣ; онъ былъ купцомъ, чиновникомъ и не былъ философомъ-спеціалистомъ, но обладалъ значительнымъ философскимъ талантомъ и превосходнымъ даромъ изложенія; умеръ въ должности президента Мюнхенской Академіи въ 1819 г. Якоби не изложилъ своего ученія въ одной связной системѣ, но излагалъ свои взгляды въ различныхъ сочиненіяхъ, писанныхъ по разнымъ случаямъ; важнѣйшія изъ нихъ: „Письма къ Моисею Мендельсону", „Юмъ о вѣрѣ" и трактатъ „О божеств. предметахъ".

Недовольный результатами, къ которымъ пришелъ въ своей философіи Кантъ, Якоби выступилъ самымъ рѣшительнымъ противникомъ его и противопоставилъ его критицизму философію вѣры или непосредственнаго чувства. Кантъ призналъ за высшими идеями разума (идеей Бога, безсмертія души) только лишь практическій интересъ, какъ за постулятами практическаго разума; но какъ только практическія предположенія, онѣ, очевидно, не имѣютъ твердой достовѣрности и подвержены сомнѣнію. Разсудочному-демонстративному познанію, т. е. основывающемуся на доказательствахъ, онѣ, по мнѣнію Якоби, во всякомъ случаѣ не доступны; ибо доказывающій разсудокъ можетъ двигаться только отъ условнаго къ условному, а не къ безусловному и первоначальному, и если бы мы стали доказывать безусловное и первоначальное, то тѣмъ самымъ поставили бы это въ кругъ вещей условленныхъ и производныхъ. Но если высшія и основныя истины не могутъ быть доказаны путемъ демонстративнымъ, то это еще не значитъ, что онѣ вообще не доступны для познанія. Мы обладаемъ другимъ органомъ познанія ихъ, и этимъ органомъ, по мнѣнію Якоби, служитъ вѣра или непосредственное убѣжденіе въ нихъ (этотъ высшій органъ познанія Якоби называетъ иногда разумомъ, также внутреннимъ и духовнымъ чувствомъ). На вѣрѣ въ концѣ всего основывается всякое наше познаніе, какъ предметовъ опытныхъ, такъ и сверхъопытныхъ. Эта вѣра основаніемъ своимъ имѣетъ непосредственное свидѣтельство самого нашего духа. „Въ насъ, говоритъ Якоби, живетъ духъ непосредственно отъ Бога, составляющій самое отличительное существо человѣка. Какъ этотъ духъ присущъ человѣку въ его высшемъ, глубочайшемъ сознаніи, такъ податель этого

духа—самъ Богъ присущъ человѣку черезъ сердце, подобно тому, какъ природа присуща ему черезъ внѣшнее чувство. Никакой чувственный предметъ не можетъ представляться духу такъ разительно какъ абсолютные предметы, а именно —истинное, доброе, прекрасное и возвышенное... Мы въ правѣ отважиться на смѣлое слово, что мы вѣримъ въ Бога потому, что мы Его зримъ, хотя Его и нельзя видѣть глазами нашего тѣла". Такъ какъ опору для признанія сверхчувственнаго Якоби находилъ внѣ философіи,—въ непосредственномъ чувствѣ, то онъ совершенно вѣрно называлъ свою философію „Нефилософіею, сущность которой заключается въ незнаніи".

Идеалистическая философія. Изъ философіи Канта непосредственно развивается идеалистическое направленіе новѣйшей философіи. Въ послѣднемъ выводѣ „Критики чистаго разума" Кантъ, какъ мы видѣли, призналъ непознаваемость вещей самихъ въ себѣ. Но онъ не былъ настолько послѣдователенъ, чтобы отвергнуть и всякое участіе этихъ вещей въ процессѣ нашего познанія: содержаніе знанія, по Канту, должно быть дано отвнѣ—чрезъ дѣйствіе вещей на нашу душу. Кантъ свелъ содержаніе нашего знанія къ этому источнику—на томъ основаніи, что безъ дѣйствія вещей на нашу душу необъяснимо было бы ощущеніе, какъ пассивное состояніе души: ощущеніе, какъ дѣйствіе, предполагаетъ причину. Но тутъ Кантъ и допустилъ непослѣдовательность: законъ причины и дѣйствія есть одна изъ основныхъ формъ синтеза нашей познавательной дѣятельности, имѣющая чисто субъективное значеніе, и Кантъ совсѣмъ не по праву распространилъ значеніе этого закона на вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, внѣ нашего духа, признавъ существованіе ихъ и дѣйствіе ихъ на нашу душу. Эта непослѣдовательность въ выводахъ Кантовой философіи вызвала попытки возсоздать всю систему человѣческаго знанія единственно изъ того, что присуще только субъекту,—изъ однихъ только данныхъ сознанія, и устранить въ процессѣ познанія всякое участіе вещи, существующей внѣ нашего духа. Такого рода попытки и принадлежатъ новѣйшей идеалистической философіи, основателемъ которой былъ *Фихте;* дальнѣйшее развитіе этой философіи принадлежитъ *Шеллингу* и *Гегелю.* Фихте былъ основателемъ *субъективнаго* идеализма, Шеллингъ—*объективнаго,* а Гегель основалъ *абсолютный* идеализмъ.

Фихте. Іоганнъ Готтлибъ Фихте род. въ Рамменау (въ Верхней Лузаціи) въ 1762 году. Сначала онъ готовился къ званію пастора и 18 лѣтъ поступилъ въ Іенскій университетъ для изученія теологіи, но занимался здѣсь преимущественно философіей. Окончивъ университетъ, Фихте нѣкоторое время занималъ мѣсто домашняго наставника въ одномъ семействѣ въ Швейцаріи. Затѣмъ онъ переселился въ Лейпцигъ, гдѣ занимался преподаваніемъ частныхъ уроковъ и гдѣ познакомился съ сочиненіями Канта. Философія Канта,

по словамъ самого Фихте, произвела полный переворотъ въ его умѣ —и главнымъ образомъ этическою своею частію. Послѣ нѣкоторыхъ попытокъ устроиться болѣе прочнымъ образомъ, Фихте отправился въ Кенигсбергъ къ Канту и вмѣсто рекомендательнаго письма представилъ ему рукопись своего сочиненія: „Критика всякаго откровенія". Кантъ сразу оцѣнилъ выдающійся философскій талантъ Фихте. „Критика" вскорѣ появилась въ печати безъ имени автора и встрѣчена была громкими одобреніями, частію впрочемъ потому, что ошибочно была принята за произведеніе Канта. Когда открыто было имя автора, то Фихте получилъ предложеніе занять въ Іенскомъ университетѣ каѳедру философіи (въ 1793 г.). Но въ 1799 г. Фихте, вслѣдствіе одного направленнаго противъ него обвиненія въ атеизмѣ, долженъ былъ выдти въ отставку. Послѣ болѣе или менѣе кочевой жизни, въ 1805 г. онъ получилъ должность профессора въ Эрлангенѣ, а затѣмъ въ Берлинѣ. Когда началась война Германіи за освобожденіе (въ 1813 г.), Фихте сталъ въ ряды волонтеровъ, и черезъ годъ (въ 1814 г.) умеръ, заразившись нервной лихорадкой. Фихте всю жизнь оставался человѣкомъ съ великой и твердой душей, рѣзко и ярко выдѣлявшимся изъ среды современнаго общества. Философская дѣятельность Фихте представляетъ два различныхъ періода—іенскій и берлинскій; изъ нихъ въ исторіи философіи имѣетъ значеніе одинъ первый періодъ. Главнѣйшія сочиненія Фихте этого періода суть: „Основанія всего наукоученія", „Основанія естественнаго права", „Системы нравственнаго ученія по принципамъ наукоученія".

Ученіе Фихте о я и не—я.—Кантъ различалъ въ познаніи формы его, которыя онъ призналъ *субъективнымъ* элементомъ, и матеріалъ, который онъ признавалъ *объективнымъ* элементомъ. Но если субъективное есть то, что существуетъ только въ нашемъ сознаніи, то и объективное не есть ли то, что только лишь *полагается нашимъ сознаніемъ*, какъ существующее внѣ его, но на самомъ дѣлѣ не существуетъ независимо отъ него? Нельзя ли и все, что мы признаемъ за объективное, вывести изъ того же начала—изъ сознанія? Таковъ основной вопросъ, изъ котораго выходитъ философія Фихте. Фихте не соглашается съ Кантомъ, что матеріалъ познанія получается черезъ воздѣйствіе вещей самихъ въ себѣ на сознающій субъектъ, и выводитъ какъ формы познанія, такъ и матеріалъ его изъ дѣятельности самосознанія или самосознающаго *я*. Самосознаніе состоитъ въ томъ, что *я* является и субъектомъ и вмѣстѣ объектомъ, что оно противополагаетъ себѣ, какъ сознающему субъекту, себя же, какъ сознаваемый объектъ,—безъ этой противоположности невозможно было бы и самое сознаніе. Утверждая самого себя какъ субъектъ, *я* отличаетъ себя отъ объекта, который не есть *я*, или есть *не—я*; утверждая себя, *я* такимъ образомъ

утверждаетъ или производитъ *не—я*, производитъ свою противоположность,—міръ объективный. Самосознающее я, противополагая себя самому себѣ, какъ субъектъ и объектъ, такимъ образомъ становится началомъ двухъ противоположныхъ міровъ—субъективнаго и объективнаго. Это самосознающее *я*, какъ такое начало, не есть какое нибудь индивидуальное человѣческое сознаніе, но есть абсолютное всеобщее *я*. Когда оно производитъ *не—я* (внѣшній міръ), то оно уступаетъ ему часть своей реальности и тѣмъ самымъ ограничиваетъ себя или отрицаетъ, потому что перестаетъ быть *я* и превращается въ *не—я*. Такимъ образомъ въ самомъ *я* возникаетъ противорѣчіе, ибо оно является и субъектомъ и объектомъ, и *я* и *не—я*. Какъ возможно, чтобы въ одномъ *я* соединены были и *я* и *не—я*? Эта возможность открывается изъ того, что происшедшее изъ *я не—я* въ сущности есть само себя ограничивающее *я*, вслѣдствіе чего *я* и *не—я* являются ограниченными, такъ что *я* частію есть *не—я* и *не—я* частію есть *я; не—я*, т. е. объективный міръ, есть ограниченіе для *я*, но онъ существуетъ только въ силу дѣятельности самого *я*. Если же объективный міръ представляется нашему сознанію, какъ нѣчто данное, и полагается нашимъ сознаніемъ, какъ существующее отдѣльно и независимо отъ него, то это объясняется тѣмъ, что актъ раздвоенія *я* на противоположность *я* и *не—я* происходитъ за предѣлами сознанія и служитъ именно условіемъ, при которомъ является и только и можетъ явиться сознаніе: предъ сознаніемъ такимъ образомъ объективный міръ является уже какъ готовый продуктъ и какъ проявленіе силы неизвѣстной сознанію.—Когда *я* производитъ *не—я* и тѣмъ самымъ ограничиваетъ себя, то оно, какъ ограничиваемое, является страдательнымъ, и, какъ поставляющее себя въ страдательное состояніе чрезъ произведеніе ограничивающаго его *не—я*, оно обращается въ начало познающее: *я* и производитъ объективный міръ, и вмѣстѣ и познаетъ его, и чрезъ то именно и познаетъ, что производитъ. Но положивъ себѣ ограниченіе чрезъ произведеніе *не—я*, *я* стремится снять это ограниченіе, сдѣлаться свободнымъ, и, какъ устраняющее свое ограниченіе, оно составляетъ основу практической дѣятельности. Это стремленіе къ свободной дѣятельности составляетъ самую сущность абсолютнаго *я*. Абсолютное вообще Фихте признаетъ не въ томъ, что есть, а въ томъ, что должно быть,—абсолютное, по Фихте,

есть непрестанно самоосуществляющаяся свобода. Отсюда опредѣляется и основной принципъ дѣятельности каждаго конечнаго или индивидуальнаго *я* (такъ какъ въ конечномъ *я*, какъ въ своемъ моментѣ, выражается *я* абсолютное),—этимъ принципомъ является стремленіе къ свободѣ.

Шеллингъ.— Фридрихъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ родился въ 1775 г. въ Леонбергѣ въ Виртембергѣ. 15-ти лѣтъ онъ поступилъ въ теологическій университетъ въ Тюбингенѣ и 17-ти лѣтъ былъ уже магистромъ университета. По окончаніи университета въ Тюбингенѣ, онъ слушалъ лекціи въ Лейпцигѣ, затѣмъ, прибывъ въ Іену, сдѣлался ученикомъ и сотрудникомъ Фихте, а когда послѣдній удалился изъ Іены, Шеллингъ занялъ здѣсь его мѣсто профессора философіи. Потомъ онъ былъ послѣдовательно—профессоромъ въ Эрлангенѣ, Мюнхенѣ и наконецъ въ Берлинѣ. Умеръ въ 1854 г. Шеллингъ былъ весьма рано начавшимъ и необыкновенно плодовитымъ писателемъ. Однако въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ онъ не развивалъ отдѣльныя отрасли философіи изъ одного принципа, но постоянно видоизмѣнялъ и преобразовывалъ свою систему. Мы изложимъ сущность ученія Шеллинга въ томъ его видѣ, какъ оно сложилось первоначально, такъ какъ на ходъ развитія философіи Шеллингъ оказалъ вліяніе главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ выработалъ въ первый періодъ своей философской дѣятельности. Главныя сочиненія Шеллинга: „Идеи къ философіи природы“, „О душѣ міра“, „Первое начертаніе натурф—іи“, „Система трансцендентальнаго идеализма“.

Главныя положенія ученія Шеллинга о природѣ и духѣ.— Философія Шеллинга прямо выходитъ изъ ученія Фихте о *я* и *не—я*. Фихте призналъ внѣшній міръ (природу) простымъ только *не—я*, т. е. простымъ объектомъ абсолютнаго *я*, только необходимымъ феноменомъ въ жизни сознанія. Но если природа существуетъ только какъ объектъ сознанія, который оно необходимо противополагаетъ себѣ, то это значитъ, что природа столько же обусловливается сознающимъ *я*, сколько и само оно обусловливается природой,—какъ нѣтъ объекта безъ субъекта, такъ точно нѣтъ и субъекта безъ объекта. А эта взаимная обусловленность *я* и *не—я*, духа и природы, очевидно, говоритъ о томъ, что если существуетъ абсолютное начало, то его нужно искать ни въ *я* (духѣ), ни въ *не—я* (природѣ),—оно должно быть выше противоположности того и другого, оно должно равномѣрно проявляться и въ природѣ и въ духѣ, т. е. оно можетъ быть только безразличіемъ или тожествомъ субъекта и объекта, духа и природы. Къ такому пониманію абсолютнаго и приходитъ философія Шеллинга. По ученію Шеллинга, *я* и *не—я* (духъ и

природа)—оба исходятъ изъ высшаго начала, которое не есть ни *я*, ни *не—я*, но есть *безразличіе и тожество* этихъ противоположностей. Поэтому порядокъ вещей (порядокъ реальный) и порядокъ проявленій духа (порядокъ идеальный), какъ тождественные въ своемъ источникѣ, не могутъ быть противоположны другъ другу. Природа не можетъ быть чуждою духа; но какъ сознаніе (духъ) есть двойство субъекта и объекта, такъ точно этимъ двойствомъ субъективнаго и объективнаго должна быть и природа, ибо здѣсь дѣйствуетъ то же начало, что и въ духѣ; природа и духъ имѣютъ только то различіе, что тогда какъ въ духѣ преобладаетъ субъективная сторона, почему наше *я* есть субъектъ по преимуществу, въ природѣ, напротивъ, преобладаетъ объективная сторона, такъ что природа по преимуществу есть объектъ. Будучи столь же непосредственнымъ проявленіемъ абсолютнаго, какое непосредственное проявленіе его представляетъ мыслящій духъ, природа есть рядъ степеней того-же самаго развитія, послѣднею ступенью котораго является человѣческое сознаніе, такъ что цѣлое бытіе всегда представляетъ полное равновѣсіе идеальнаго и реальнаго: „природа есть разумъ осуществленный, духъ—разумъ мыслящій“, или: природа есть видимый духъ, духъ—невидимая природа.

Задача философіи, по Шеллингу, заключается въ томъ, чтобы воспроизвести въ непосредственномъ созерцаніи самоосуществленіе абсолютнаго, какъ оно совершается въ природѣ и духѣ, почему философія распадается на двѣ главныя части: философію природы и философію духа. Самоосуществленіе абсолютнаго какъ въ природѣ, такъ и въ духѣ, вообще состоитъ въ томъ, что тожество (субъекта и объекта), какое въ себѣ представляетъ абсолютное, переходитъ въ двойство, распадается на противоположности, но это раздвоеніе абсолютнаго снова образуетъ единство, чтобы опять начать тотъ же процессъ. Въ силу внутренняго закона (самосознанія) абсолютное противополагаетъ себя самому себѣ и чрезъ это возникаетъ противоположность безконечнаго и конечнаго. Вся жизнь природы направляется къ осуществленію безконечнаго въ конечномъ, и отсюда въ природѣ мы находимъ дѣйствіе двухъ силъ: силы положительной, стремящейся въ безконечность и проявляющейся въ непрерывной производительности природы, и силы отрицательной, ограничивающей и опредѣляющей дѣйствіе первой силы. Взаимодѣйствіе этихъ

противоположныхъ силъ обнаруживается въ безпрерывномъ образованіи продуктовъ, въ которыхъ эта противоположность приводится къ единству, такъ что каждый предметъ природы является единствомъ противоположнаго. Законъ этотъ проявляется повсюду въ природѣ: въ явленіяхъ магнетизма, электричества, въ химическихъ соединеніяхъ и, наконецъ, въ органическихъ существахъ (въ различіи половъ). Поэтому въ природѣ нѣтъ ничего мертваго, въ ней повсюду жизнь, движеніе,—вездѣ борьба двухъ силъ, которыя однако связываются однимъ началомъ, и это начало Шеллингъ называетъ *душей міра*.—Тогда какъ жизнь природы направляется къ осуществленію безконечнаго въ конечномъ, вслѣдствіе чего въ природѣ надъ идеальнымъ беретъ перевѣсъ реальное, надъ формою—матерія; въ духѣ конечное опять возвращается къ безконечному, вслѣдствіе чего здѣсь, наоборотъ, идеальное беретъ перевѣсъ надъ реальнымъ, форма—надъ матеріей. Самоосуществленіе абсолютнаго въ духѣ (возвращеніе конечнаго къ безконечному) представляетъ три ступени. Первая ступень состоитъ въ преобразованіи реальнаго въ идеальное, матеріи въ форму,—это составляетъ сущность *теоретической* дѣятельности духа; вторая ступень состоитъ въ перенесеніи идеальнаго на реальное, формы на матерію,—это составляетъ сущность *практической* дѣятельности; третья ступень состоитъ въ абсолютномъ уравновѣшеніи идеальнаго и реальнаго, въ приведеніи ихъ въ безразличіе,—это составляетъ сущность *художественнаго творчества*. По философіи Шеллинга, искусство изъ всѣхъ видовъ духовной дѣятельности человѣка есть самое совершенное и самое полное откровеніе абсолютнаго.

Гегель.—Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель род. въ Штутгартѣ въ 1770 г. Восемнадцати лѣтъ онъ поступилъ въ Тюбингенскій университетъ для изученія теологіи, занимался здѣсь и философіей, но въ продолженіе своихъ студенческихъ годовъ не отличался особенною ревностью въ изученіи наукъ, такъ что его выпускное свидѣтельство хвалитъ его только за способности, но не за познанія. По окончаніи университета Гегель былъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ, а съ 1801 г. получилъ мѣсто приватъ-доцента въ Іенѣ. Въ первое время своей преподавательской дѣятельности онъ заявилъ себя приверженцемъ Шеллинга и не пользовался большимъ одобреніемъ, такъ что имѣлъ очень немногочисленный составъ слушателей. Въ 1805 г. онъ слѣлался профессоромъ Іенскаго университета (по выходѣ отсюда Шеллинга), но вслѣдствіе военныхъ событій скоро долженъ былъ оставить это мѣсто. Въ Іенѣ Гегель написалъ первое свое главнѣйшее сочиненіе „Феноменологію духа“ и окончилъ его въ са-

мую ночь достопамятной Іенской битвы. Послѣ оставленія Іены Гегель нѣкоторое время былъ редакторомъ Бамбергской газеты, затѣмъ занялъ мѣсто ректора въ Нюрнбергской гимназіи. Въ 1816 г. онъ призванъ былъ на каѳедру философіи въ Гейдельбергъ. Но настоящая его слава начинается съ 1818 г., когда онъ былъ приглашенъ профессоромъ въ Берлинъ, гдѣ читалъ лекціи почти по всѣмъ отраслямъ философіи. Съ 1830 г. онъ сдѣлался ректоромъ университета, но въ 1831 г. умеръ отъ холеры, еще при жизни своей основавъ многочисленную школу своихъ послѣдователей. Гегель читалъ свои лекціи вяло и утомительно, такъ что онѣ не могли привлекать къ нему слушателей, но его философія скоро сдѣлалась господствующей философіей и имѣла огромное вліяніе во всѣхъ отрасляхъ наукъ. Главныя сочиненія Гегеля суть: „Феноменологія духа“, „Логика“, „Энциклопедія фил. наукъ“, „Философія права“, „Философія исторіи“, „Эстетика“, „Философія религіи“, „Исторія ф—іи“.

Философія Гегеля въ двоякомъ отношеніи дополняетъ ученіе Шеллинга: 1) она точнѣе опредѣляетъ ту абсолютную сущность, которая должна составлять основаніе природы и духа, и 2) посредствомъ діалектическаго метода строго систематически выводитъ изъ этой сущности все содержаніе познанія и вмѣстѣ бытія. По Гегелю, абсолютную сущность нужно понимать какъ абсолютную идею, которая въ силу внутренняго, діалектическаго закона развиваетъ изъ себя противоположныя опредѣленія—съ тѣмъ, чтобы въ концѣ всего снова привести ихъ къ себѣ, какъ высшему единству. Діалектическій методъ развитія абсолютной идеи, по Гегелю, есть вмѣстѣ и методъ развитія самаго бытія. Въ чемъ состоитъ этотъ методъ?

Діалектическій методъ Гегеля.—Гегель призналъ безспорнымъ принципъ тожества субъекта и объекта, вслѣдствіе чего онъ долженъ былъ признать справедливымъ и то положеніе, что все истинное въ понятіи—истинно и объективно. По Гегелю, тожество противоположностей есть условіе всякаго существованія и безъ противоположностей ничего не могло бы быть. Этотъ установленный Гегелемъ законъ составляетъ центръ всей его философской системы. Въ силу этого закона, понятія (а понятіе, по Гегелю, есть реальность, объектъ) развиваются такимъ образомъ: каждое понятіе приводитъ къ другому противоположному ему понятію, которое отрицаетъ его; образовавшіяся такимъ образомъ два взаимно исключающія другъ друга понятія ведутъ къ третьему высшему понятію, которое примиряетъ ихъ противоположность и содержитъ ихъ въ себѣ какъ свои моменты.

Это понятіе снова распадается на свои противоположности, которыя снова примиряются въ еще высшемъ понятіи, и т. д. По Гегелю, понятія находятся всегда въ движеніи и развитіе ихъ состоитъ въ однообразно повторяющейся смѣнѣ трехъ моментовъ: *тезиса, антитезиса и синтезиса*, т. е. положенія, противоположенія и отрицанія этого противоположенія, или приведенія положенія и противоположенія къ единству. Въ самодвиженіи понятій по этимъ тремъ моментамъ и состоитъ діалектическій методъ Гегеля. Въ силу діалектическаго закона абсолютная идея, которая сама въ себѣ есть положеніе, противополагаетъ себя самой себѣ, т. е. обращается въ инобытіе и такимъ образомъ создаетъ *природу*; затѣмъ изъ этого самоотчужденія она возвращается къ самой себѣ, т. е. постепенно доходитъ до своего самосознанія и такимъ образомъ создаетъ жизнь *духа*. Отсюда вся система Гегеля раздѣляется на три части: 1) ученіе объ абсолютной идеѣ въ себѣ самой или въ ея чисто идеальной сферѣ, 2) ученіе объ абсолютной идеѣ въ ея инобытіи, или ученіе о природѣ, и 3) ученіе объ абсолютной идеѣ въ ея возвращеніи къ себѣ самой, или ученіе о духѣ.

Ученіе Гегеля объ абсолютномъ.—Ученіе Гегеля объ абсолютномъ имѣетъ своей задачей показать, какъ мы должны мыслить абсолютное само въ себѣ, т. е. когда оно еще не должно быть мыслимо ни какъ духъ, ни какъ природа. Въ отрѣшеніи отъ всякой конкретной дѣйствительности, абсолютное можетъ быть мыслимо только какъ бытіе логическое, бытіе въ абстрактныхъ элементахъ мысли,—какъ мысль, движущаяся въ чистыхъ категорическихъ понятіяхъ и, въ силу своего самодвиженія въ этихъ понятіяхъ, являющаяся основаніемъ всякаго бытія. Самодвиженіе мысли въ абстрактныхъ понятіяхъ Гегель называетъ образно представленіемъ Бога, какъ Онъ есть въ вѣчномъ существѣ Своемъ прежде созданія природы и конечнаго духа. Какія именно понятія должны относиться къ опредѣленіямъ абсолютнаго, это указывается самымъ діалектическимъ методомъ развитія ихъ; въ силу этого метода опредѣленіями абсолютнаго должны служить вообще только такія понятія, которыя мысль почерпаетъ и развиваетъ единственно и съ необходимостью изъ самой себя и которыя она вынуждена прилагать къ абсолютному послѣ самой полной абстракціи отъ всякаго опытнаго даннаго содержанія. Исходную точку всего діалектическаго процесса

развитія понятій образуетъ понятіе *чистаго бытія*, потому что это понятіе есть самое абстрактное и потому оно должно составлять самое первое опредѣленіе абсолютнаго. Но, будучи самымъ абстрактнымъ, это понятіе есть и самое пустое,—по своей безсодержательности оно въ сущности есть то же, что и ничто, *небытіе*. Такимъ образомъ возникаетъ противорѣчіе: бытіе есть небытіе, небытіе есть бытіе. Но это противорѣчіе не уничтожаетъ этихъ понятій, а указываетъ только на то, что, взятыя сами по себѣ, они недостаточны и потому требуютъ своего примиренія въ высшемъ понятіи; такимъ понятіемъ является понятіе *бываніе* (Werden), которое представляетъ собою синтезъ бытія и небытія (бываніе представляетъ собою переходъ отъ небытія къ бытію и обратно). Понятіе бываніе, въ свою очередь, ведетъ къ новому противорѣчію, которое разрѣшается въ новомъ синтезѣ, т. е. въ новомъ еще высшемъ понятіи, и т. д., и т. д... Зная сущность діалектическаго метода Гегеля, мы не будемъ слѣдить далѣе за неизмѣннымъ, однообразнымъ механизмомъ его выводовъ. Достаточно замѣтить только, что діалектическое движеніе мысли, начавшись съ самаго абстрактнаго и безсодержательнаго, и переходя къ болѣе и болѣе конкретному, обогащаясь все большимъ и большимъ содержаніемъ, направляется вмѣстѣ съ тѣмъ къ большему и большему синтезу этого содержанія и въ концѣ всего доходитъ до идеи цѣлаго (вселенной), завершается образованіемъ *понятія* (ибо понятіе есть то, что обнимаетъ предметъ во всей цѣлости его моментовъ и свойствъ). Цѣлое идеальное, т. е. заключенное только въ мысли, есть *субъективное понятіе*, обнимающее въ себѣ моменты: всеобщности, частности и индивидуальности (единичности). Но субъективное понятіе (субъективное цѣлое) есть нѣчто содержащее и однако не имѣющее реальнаго содержимаго,—значитъ есть противорѣчіе. Противорѣчіе это разрѣшается тѣмъ, что мысль стремится рѣализироваться или объективироваться и становится *объективнымъ понятіемъ*, т. е. переходитъ во внѣшнее, объективное цѣлое, которое называется вселенной; при чемъ моменты субъективнаго понятія: всеобщность, частность и индивидуальность объективируются поочередно въ механизмѣ, химизмѣ и организмѣ. Но какъ субъективное понятіе образуется для того, чтобы объективироваться, такъ и міръ (объективированное понятіе) возникаетъ не для того, чтобы оставаться

чуждымъ сознанію, но онъ существуетъ *для* сознанія. Когда мысль сознаетъ и созерцаетъ объективированное свое содержаніе (міръ), и созерцаетъ это не какъ что-либо чуждое ей, но какъ саму себя, она становится *абсолютной идеей*. Въ понятіи абсолютной идеи завершается весь діалектическій процессъ развитія; абсолютная идея такимъ образомъ есть самоцѣль всего этого процесса, самодѣятельно въ немъ реализирующаяся.

Ученіе Гегеля о природѣ и духѣ. а) Природа, по ученію Гегеля, есть саморазвитіе абсолютной идеи, но въ формѣ инобытія, отчужденія отъ себя. Подобно тому, какъ развитіе отвлеченной мысли есть переходъ отъ самаго общаго и неопредѣленнаго къ болѣе и болѣе опредѣленному,—и развитіе природы представляетъ постепенный переходъ отъ общаго, разъединеннаго и незаконченнаго цѣлаго къ самому совершенному, объединенному и законченному въ себѣ цѣлому, какимъ является человѣческій организмъ. Соотвѣтственно тремъ моментамъ субъективнаго понятія: всеобщности, частности и единичности,—и природа въ своемъ развитіи проходитъ три главныя ступени: *механизмъ, химизмъ и организмъ*. Самую низшую ступень природы представляетъ вообще матерія съ дѣйствующей въ ней всеобщей силой тяготѣнія, управляемая только механическими законами. Вторую ступень развитія природы представляютъ такіе процессы въ ней, чрезъ которые матеріальнымъ явленіямъ и тѣламъ сообщается качественное различіе и особность, и такъ какъ это обусловливается главнымъ образомъ химическими процессами, то эта ступень развитія природы и называется химизмомъ. Третью, высшую ступень развитія природы представляетъ организмъ, который есть наиболѣе полное осуществленіе единства и законченности; а самымъ высшимъ организмомъ является человѣческій организмъ, который не просто только есть самая совершенная индивидуальность, но въ которомъ индивидуальность является сознающимъ свое *я* субъектомъ. Съ сознанія *я* въ человѣческомъ субъектѣ начинается исторія развитія духа.

б) Духъ, по ученію Гегеля, есть возвращеніе абсолютной идеи изъ инобытія къ себѣ самой. Въ своемъ возвращеніи изъ инобытія идея проходитъ три ступени, послѣдовательно проявляясь: какъ духъ *субъективный*, какъ духъ *объективный* и какъ духъ *абсолютный*. Субъективный духъ

есть такая ступень развитія духа, на которой онъ еще самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ природой и проявляетъ свою жизнь чрезъ постоянное взаимодѣйствіе съ нею, и хотя затѣмъ и доходитъ до сознанія своей свободы, но не выходитъ изъ своей субъективной ограниченности и не осуществляетъ своей свободы въ объективномъ мірѣ. Духъ становится объективнымъ, когда онъ освобождаетъ отъ своей субъективной ограниченности и свои понятія и стремленія, словомъ—свое разумное существо осуществляетъ въ объективномъ мірѣ, именно—въ правовыхъ и нравственныхъ отношеніяхъ, образующихъ въ своей совокупности жизнь государственную; такъ что государство есть истинный міръ объективнаго духа. Наконецъ, абсолютный духъ есть такая ступень развитія духа, на которой различіе субъективнаго и объективнаго исчезаетъ, на которой исчезаетъ вообще всякая противоположность, а слѣдовательно и ограниченіе, и духъ является самимъ собою, т. е. истинно безконечнымъ, и, какъ безконечное, является предметомъ своего сознанія. Сферами духовной жизни и дѣятельности, въ которыхъ осуществляется абсолютный духъ, являются: *искусство*, *религія* и *философія*. Въ искусствѣ абсолютное есть предметъ непосредственнаго созерцанія (прекрасное есть абсолютное въ чувственномъ существованіи); въ религіи абсолютное является предметомъ чувства и представленія; наконецъ въ философіи оно становится предметомъ чистаго мышленія. Философія есть высшее откровеніе абсолютнаго,—она есть сама себя мыслящая абсолютная идея.

Новая метафизика—на основѣ и въ границахъ опыта.—Этимъ общимъ именемъ могутъ быть обозначены такія философскія ученія новѣйшаго времени, которыя въ противоположность чистому идеализму, стремившемуся все изъяснить изъ одного умозрѣнія, изъ чистой мысли, пытаются въ объясненіи познаваемаго міра остаться въ границахъ фактовъ опыта, и хотя, вмѣстѣ съ идеализмомъ, считаютъ весь чувственно воспринимаемый міръ совокупностію явленій, а не вещей самихъ въ себѣ, но не считаютъ явленія просто только нашими представленіями, т. е. произведеніями мыслящаго разума, а признаютъ ихъ за проявленія независимой отъ него *реальности* и находятъ возможнымъ, на основаніи данныхъ опыта, познать эту реальность, открыть лежащую за явленіями ихъ сущность и основу. При этомъ, одни ученія пытаются найти эту основу въ томъ, *что* представляется въ опытѣ; другія въ томъ, *кто* представляетъ, т. е. пытаются объяснить сущность бытія по аналогіи съ тѣмъ, что проявляетъ въ себѣ человѣческій духъ. Попытку перваго рода предста-

вляетъ ученіе *Гербарта*, попытку второго рода представляетъ ученіе *Шопенгауэра* и въ особенности ученіе его послѣдователя *Гартмана*[1]). Ученіе Гербарта и ученіе Шопенгауэра—Гартмана возникли независимо одно отъ другого, но имѣютъ одинъ общій исходный пунктъ—въ философіи Канта.

Гербартъ.—Іоганнъ Фридрихъ Гербартъ родился въ Ольденбургѣ въ 1776 г. Во время своего обученія въ Іенскомъ университетѣ онъ былъ слушателемъ Фихте, который имѣлъ на него большое вліяніе, но болѣе сильное вліяніе оказало на него изученіе философіи Канта. По окончаніи университета, пробывъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ, онъ получилъ каѳедру въ Геттингенѣ, потомъ сдѣлался преемникомъ Канта въ Кенигсбергѣ и наконецъ возвратился въ Геттингенъ, гдѣ и умеръ въ 1841 г. Изъ многочисленныхъ сочиненій Гербарта болѣе замѣчательныя суть: „Общая метафизика“ и „Психологія какъ наука, основанная на опытѣ, метафизикѣ и математикѣ“.

Ученіе Гербарта о простыхъ реальностяхъ, какъ сущности бытія.—По Гербарту, дѣло философіи должно состоять въ томъ, чтобы принять познаваемый міръ такимъ, каковъ онъ есть, и объяснить его. Поэтому всякое философствованіе должно начинаться съ опыта, опытъ долженъ быть и объектомъ и основаніемъ философіи: чего не дано въ опытѣ, то не можетъ быть предметомъ мышленія. Но начинаясь съ опыта, философское мышленіе сейчасъ же встрѣчается съ такими понятіями, которыхъ нельзя логически мыслить безъ противорѣчія. Къ опытнымъ понятіямъ, имѣющимъ наиболѣе важное значеніе, но въ то же время содержащимъ въ себѣ противорѣчія, относятся: понятіе „вещи со многими свойствами“, понятіе „измѣненія“ и понятіе „я“. Понятіе вещи со многими свойствами заключаетъ то противорѣчіе, что въ этомъ понятіи единое (вещь) признается множественнымъ (совокупностью свойствъ), утверждается, что единица не едина, что одна вещь есть нѣсколько вещей; въ понятіи измѣненія содержится то противорѣчіе, что вещь мыслится существующей то съ однимъ качествомъ, то съ другимъ, слѣдовательно, одна вещь мыслится не какъ одна; наконецъ, понятіе „я“ въ сущности есть то же, что и понятіе вещи со многими свойствами, и потому содержитъ то же противорѣчіе, какъ и это понятіе. Такимъ образомъ весь опытъ съ его основными понятіями превращается въ призракъ. Но „какъ дымъ указываетъ на огонь, такъ призракъ указываетъ на

[1]) Ученіе Гартмана иногда называется *спиритуалистическимъ реализмомъ*; самъ Гартманъ обозначилъ свое ученіе какъ *трансцендентальный реализмъ*.

бытіе; онъ не только указываетъ, но и вызываетъ насъ на то, чтобы прослѣдить по немъ, гдѣ горитъ". Хотя всѣ опытныя понятія противорѣчивы и потому ихъ непосредственно нельзя перенесть на бытіе, но это не значитъ, что ничего реальнаго нѣтъ; если бы ничего не было, то ничего не могло бы и казаться, —если призрачность существуетъ, то должна быть и причина ея, должно быть *истинно, дѣйствительно существующее*. Поэтому, если опытныя понятія, какъ противорѣчивыя, и не могутъ быть удержаны, то ихъ нельзя и отвергать совсѣмъ, а только ихъ надо преобразовать, переработать, чтобы сдѣлать ихъ удобомыслимыми, и въ этомъ состоитъ истинная задача метафизики.

Если должно быть „истинное, дѣйствительное бытіе", то какъ нужно его мыслить? По Гербарту, бытіе должно быть мыслимо какъ *безусловное положеніе* (безъ возможности уничтоженія), исключающее всякое разнообразіе свойствъ, всякую дѣлимость, всякое измѣненіе, ограниченіе и отрицаніе,—оно должно быть мыслимо какъ абсолютно *простое*. Но поэтому оно не можетъ быть единично. Изъ абсолютно простой и единичной реальности нельзя было бы объяснить видимости бытія; послѣдняя всегда представляется намъ какъ связь множественнаго, а это заставляетъ насъ допустить множественность реальнаго, т. е. признать, что есть множество реальныхъ существъ или *реальностей*. При своей множественности реальности однако не ограничиваютъ другъ друга, но каждая реальность остается абсолютнымъ положеніемъ, ибо только протяженныя сущности ограничиваютъ другъ друга, а реальности суть сущности непротяженныя. То положеніе, которое принимаютъ онѣ въ отношеніи другъ къ другу, есть сопротивленіе, по которому каждая реальность стремится удержать свое качество неизмѣннымъ. Но если измѣненіе не касается самихъ реальностей, то оно тѣмъ не менѣе существуетъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Это измѣненіе вообще состоитъ въ томъ, что простыя реальности могутъ существовать „то вмѣстѣ, то не вмѣстѣ", и въ смѣнѣ совокупнаго и раздѣленнаго существованія ихъ, по Гербарту, состоитъ все истинное бываніе. „Совмѣстность" реальностей обусловливаетъ явленіе единой вещи со многими свойствами; такимъ образомъ, противорѣчіе, лежащее въ понятіи вещи со многими свойствами, разрѣшается тѣмъ, что вещь (какъ она является намъ) на самомъ дѣлѣ не есть нѣчто единое, а она есть совмѣстность многихъ реальностей. Каждый признакъ, который

мы замѣчаемъ въ вещи, есть результатъ соединенія различныхъ реальностей. Если къ прежде существовавшимъ признакамъ прибавляется новый, то въ основаніи этого лежитъ, какъ причина, новое соединеніе реальностей; если уничтожается какой-нибудь признакъ, то это значитъ, что разрушается прежняя связь реальностей. Этимъ объясняется явленіе измѣняемости вещей и разрѣшается противорѣчіе, лежащее въ понятіи измѣненія; измѣняются безпрестанно не реальности, а только ихъ взаимныя отношенія.

Какъ реальности, будучи абсолютными, могутъ входить въ отношенія между собою, для объясненія этого Гербартъ прибѣгаетъ къ понятію „умопостигаемаго пространства", которое нужно отличать отъ феноменальнаго пространства. Въ этомъ умопостигаемомъ пространствѣ двѣ реальности могутъ занимать различныя точки и тогда онѣ не находятся ни въ какихъ отношеніяхъ между собою; но онѣ могутъ сойтись въ одномъ и томъ же пунктѣ и тогда слѣдуетъ взаимное проникновеніе ихъ. При этомъ, если онѣ по своимъ качествамъ бываютъ одинаковы, то ихъ взаимное проникновеніе не влечетъ никакого „замѣшательства", но если онѣ бываютъ противоположны, то между ними произойдетъ борьба, такъ какъ каждая реальность будетъ стремиться къ сохраненію своего качества. Этимъ взаимодѣйствіемъ реальностей объясняется у Гербарта не только весь матеріальный, но и психическій міръ.

Шопенгауэръ.—Артуръ Шопенгауэръ род. въ 1788 г. въ Данцигѣ; образованіе получилъ въ Геттингенскомъ университетѣ, гдѣ занимался естествознаніемъ, исторіей и особенно философіей. Изъ философовъ Шопенгауэръ изучалъ преимущественно Платона и Канта; потомъ онъ занимался индѣйскими древностями (особенно относящимися къ буддизму), и все это имѣло большое вліяніе на характеръ его собственнаго философскаго ученія. Пробывъ нѣкоторое время приватъ-доцентомъ при Берлинскомъ университетѣ и не имѣвъ здѣсь особеннаго успѣха, Шопенгауэръ затѣмъ жилъ частнымъ человѣкомъ во Франкфуртѣ на М., гдѣ умеръ въ 1860 г. Главныя сочиненія Шопенгауэра суть: „Міръ какъ воля и представленіе", „О волѣ въ природѣ", „Двѣ основныя проблемы этики".

Основныя положенія ученія Шопенгауэра.—Шопенгауэръ, какъ и Кантъ, считаетъ міръ нашимъ субъективнымъ представленіемъ, но не отрицаетъ объективной реальности міра (какъ Фихте) и не считаетъ эту реальность непознаваемой (какъ Кантъ). Признавая, что все человѣческое познаніе происходитъ отъ чувственныхъ воспріятій, которыя связываются чисто субъективными формами пространства, времени и причинности, Шопенгауэръ утверждаетъ поэтому, что міръ *внѣшняго* воспріятія есть сполна наше субъективное представленіе; и если бы источникомъ нашего знанія служили только

внѣшнія воспріятія, то мы ничего не знали бы объ истинной реальности міра. Но у насъ есть другой источникъ познанія, который даетъ намъ возможность проникнуть въ самую сущность бытія,—этотъ источникъ есть наше внутреннее чувство. Здѣсь бытіе дѣлается доступнымъ *непосредственному сознанію,* здѣсь оно не со внѣ представляется, а изнутри обнимается сознаніемъ; поэтому, обращая вниманіе на непосредственное содержаніе сознанія, мы, очевидно, можемъ дойти до познанія истинно сущаго. Чѣмъ же оно должно быть по свидѣтельству нашего непосредственнаго сознанія? Наше сознаніе говоритъ намъ, что самое существенное и основное въ насъ есть *воля,* ибо только она, какъ начало дѣйствія отъ себя и для себя, вполнѣ самобытна, тогда какъ все другое въ нашей внутренней жизни зависитъ отъ воли. И если истинное существо человѣка составляетъ воля, то по аналогіи мы имѣетъ право заключить, что воля есть также сущность и основаніе и всѣхъ другихъ существъ,— что „воля, какъ всеединая вещь въ себѣ, есть единственно истинно реальное, единственно первоначальное въ мірѣ, гдѣ все остальное есть только явленіе, т. е. простое представленіе". Сама въ себѣ воля не причастна формамъ пространства и времени, а потому въ ней нѣтъ никакого множества, она чужда всякаго измѣненія. По отношенію къ волѣ весь представляемый нами пространственно-временный міръ, міръ измѣненій, управляемый закономъ причинности, имѣетъ значеніе лишь объекта, подъ которымъ воля созерцаетъ саму себя, онъ служитъ „объективаціей" воли. Сама въ себѣ воля есть *желаніе бытія,* хотѣніе жизни и въ силу этого хотѣнія она объективируется и безпрерывно производитъ міръ феноменальный, дѣйствуя по неизмѣннымъ законамъ и сообразно неизмѣннымъ типамъ или вѣчнымъ формамъ (идеямъ). Но производя міръ феноменальный, воля чрезъ это вступаетъ въ борьбу сама съ собою, ибо каждый ея феноменъ долженъ отстаивать отъ другого свое существованіе, каждая ступень ея должна оспаривать у другой матерію, пространство, время. Поэтому воля, стремясь къ жизни, къ существованію, въ дѣйствительности никогда не достигаетъ истиннаго удовлетворенія; потому-то міръ въ дѣйствительномъ своемъ существованіи представляетъ только безконечныя страданія. Такъ Шопенгауэръ приходитъ къ самому рѣшительному *пессимизму.* Воля по самой сущности своей есть стремленіе; всякое стре-

мленіе проистекаетъ изъ неудовлетворенности своимъ состояніемъ, и пока стремленіе не удовлетворено, оно является страданіемъ. Но всякое удовлетвореніе воли бываетъ непродолжительно, за нимъ вновь слѣдуетъ неудовлетворенность, стремленіе, страданіе, и такимъ образомъ стремленіе, а вмѣстѣ съ нимъ страданіе должны продолжаться безъ конца. Поэтому „жизнь не стоитъ того, чтобы ею дорожить, небытіе надо предпочесть бытію". И самое лучшее, что можетъ сдѣлать человѣкъ, какъ разумное существо, это то, чтобы, убѣдившись въ тщетности жизни, отказаться отъ желанія бытія, жизни, наслажденій. Истиннымъ выраженіемъ такого отрицанія воли къ жизни служитъ аскетизмъ, который Шопенгауэръ признавалъ за единственный путь, ведущій къ нравственности.

Гартманъ.—Карлъ Робертъ Эдуардъ фонъ-Гартманъ род. въ 1842 году въ Берлинѣ. Нѣкоторое время онъ служилъ офицеромъ, но вслѣдствіе болѣзни долженъ былъ оставить эту службу и съ тѣхъ поръ жилъ частнымъ человѣкомъ. Его философія есть прямая наслѣдница философской системы Шопенгауэра, которую она нѣсколько преобразуетъ и развиваетъ далѣе, при чемъ пользуется индуктивнымъ методомъ естественныхъ наукъ. Умеръ въ 1906 г. Главныя сочиненія Гартмана суть: „Философія Безсознательнаго", „Феноменологія нравственнаго сознанія", „Религіозное сознаніе человѣчества въ постепенномъ ходѣ его развитія", „Религія духа", „Эстетика" и „Ученіе о категоріяхъ".

Основныя черты философіи Гартмана.—Подобно Шопенгауэру, и Гартманъ сводитъ все существующее къ единой духовной сущности. Но тогда какъ Шопенгауэръ этою сущностію признавалъ неразумную волю, Гартманъ приписываетъ абсолютной сущности два аттрибута: волю и вмѣстѣ представленіе, такъ какъ существованіе ихъ другъ безъ друга считаетъ невозможнымъ. Воля необходимо предполагаетъ два представленія, одно—настоящаго состоянія, отъ котораго она желаетъ освободиться, другое—будущаго состоянія, къ которому она стремится; безъ опредѣленнаго содержанія, т. е. безъ представленія воля не можетъ существовать. Точно также и представленіе необходимо предполагаетъ волю, безъ которой оно не могло бы быть даже вызвано къ существованію. Итакъ воля и представленіе нераздѣльны. Но воля и представленіе, какъ факты нашего индивидуальнаго сознанія, очевидно, принадлежатъ къ явленіямъ; воля и представленіе, какъ всеобщая, абсолютная сущность, не обнимаются предѣлами индивидуальнаго сознанія, безко-

нечно превышаютъ всякую индивидуальную сознательность, и въ этомъ смыслѣ единство воли и представленія, какъ абсолютную сущность, Гартманъ называетъ „Безсознательнымъ“ или (по исправленному выраженію) „Сверхсознательнымъ“. При помощи индуктивнаго метода Гартманъ доказываетъ, что въ міровой жизни всюду дѣйствуетъ это „Безсознательное“; все, что представляетъ въ себѣ какую либо цѣлесообразность, все это у Гартмана служитъ доказательствомъ проявленія въ мірѣ воли, дѣйствующей сообразно съ представленіемъ, ибо всякое цѣлесообразное дѣйствіе, по Гартману, необходимо предполагаетъ представленіе цѣли и желаніе достигнуть ее.

Сначала, по Гартману, въ слѣпой волѣ „Безсознательнаго“ возникаетъ неразумное стремленіе къ бытію; но такъ какъ воля сама по себѣ не имѣетъ содержанія, то она осталась бы навсегда въ состояніи „вѣчнаго томленія“, если бы не подчинила себѣ представленія; подчиняя себѣ (обнимая) представленіе, воля находитъ себѣ содержаніе, и ея стремленіе къ бытію находитъ свое удовлетвореніе въ бытіи міра,—въ этомъ завязка мірового процесса. Но находя свое удовлетвореніе,—производя міръ, воля по своему неразумію не достигаетъ ничего иного, кромѣ бѣдствій и страданій; воля, будучи по сущности своей неразумной (алогичной), когда проявляется въ дѣйствіи, то по результатамъ своего хотѣнія становится противоразумной (антилогичною), потому что, стремясь къ удовлетворенію, воля достигаетъ прямой противоположности своего стремленія. Вслѣдствіе этого задачей „Безсознательнаго“ является—измѣнить противоразумное хотѣніе воли, которому обязанъ міръ своимъ существованіемъ, въ нехотѣніе и привести все къ безмятежности небытія. Для этого необходимо *сознаніе* неразумія самаго бытія, а для этого „Безсознательное“ создаетъ *сознательные* (человѣческіе) индивидуумы, которые, достигая все большаго и большаго развитія сознанія, въ концѣ всего должны будутъ проникнуться убѣжденіемъ въ безсмысленности всего бытія, возстать противъ безумія воли, породившей міръ, и соединить всѣ усилія къ тому, чтобы опять насталъ совершенный покой небытія. Въ этомъ должна состоять развязка мірового процесса.

Пессимизмъ Гартмановой философіи.—По Гартману, міръ, какъ произведеніе неразумной воли, самымъ происхожденіемъ своимъ осужденъ на страданія. Хотя дѣйствіемъ всевѣ-

дущаго „Безсознательнаго“ міръ устроенъ настолько хорошо и премудро, насколько то возможно, такъ что существующій міръ Гартманъ признаетъ лучшимъ между всѣми возможными мірами; но такъ какъ и возможно лучшій міръ, по Гартману, можетъ быть очень дуренъ, то Гартманъ приходитъ къ тому, что существующій міръ все таки хуже простого небытія, чистаго ничто. Въ самомъ дѣлѣ, высшею цѣлью мірового процесса, по Гартману, можетъ быть только счастье, ибо только оно одно можетъ быть разумнымъ оправданіемъ мірового бытія; но въ дѣйствительности вся міровая жизнь полна бѣдствій, въ человѣческой жизни горе безмѣрно преобладаетъ надъ радостью. Это свое пессимистическое воззрѣніе Гартманъ подкрѣпляетъ всевозможными—и положительными и отрицательными доказательствами и представляетъ его какъ результатъ тщательнаго анализа всего, что можетъ служить условіемъ радости или горя, наслажденія или страданія. Гартманъ доказываетъ, что не только въ настоящее время, и въ мірѣ вообще, и въ жизни человѣка, страданія имѣютъ большой перевѣсъ надъ удовольствіями, но это и всегда такъ должно быть, потому что сколько бы ни совершенствовалось человѣчество, оно никогда не освободится отъ величайшихъ бѣдствій, каковы: болѣзни, старость, нужда и т. п. А если такъ,—если счастье, которое какъ сказано, только одно можетъ быть разумнымъ оправданіемъ мірового бытія, не только не достигается, но въ мірѣ оказывается столько горя, что небытіе должно быть предпочтено предъ бытіемъ; то исторія міра не можетъ имѣть иной цѣли, какъ приведеніе воли, породившей міръ, въ состояніе покоя, уничтоженіе стремленія воли къ жизни, къ бытію. Средствомъ къ достиженію этой цѣли можетъ служить только все большее и большее развитіе сознанія, потому что чѣмъ болѣе оно будетъ развиваться, тѣмъ совершеннѣе будетъ прозирать всѣ бѣдствія бытія, тѣмъ болѣе будетъ освобождаться отъ господства воли и бороться съ неразумiемъ ея, такъ что настанетъ наконецъ время, когда человѣчество, убѣдившись въ безуміи всѣхъ своихъ стремленій и надеждъ, „будетъ порываться только къ абсолютной безсознательности, къ нирванѣ, *„къ ничто“*. Начало этой развязки пока еще не видно, но Гартманъ убѣжденъ, что она не заставитъ ждать себя особенно долго.

Германскій матеріализмъ.—Послѣ того, какъ идеалистическое направленіе нѣмецкой философіи, начавшись съ Канта и послѣдовательно развиваясь, въ ученіи Гегеля дошло до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ, въ развитіи философской мысли въ Германіи происходитъ рѣзкій поворотъ въ противоположную сторону, выразившійся въ возникновеніи и быстромъ развитіи совсѣмъ противоположнаго направленія—матеріализма. Появленіе этого направленія, съ одной стороны, было естественной реакціей противъ крайностей идеализма, дошедшаго въ своихъ послѣднихъ результатахъ до полнаго пренебреженія къ фактамъ опыта и къ результатамъ опытныхъ естественно-научныхъ изслѣдованій; въ противоположность этому—матеріализмъ выходитъ изъ исключительнаго довѣрія къ фактамъ внѣшняго опыта, и тогда какъ идеализмъ признавалъ дѣйствительно существующимъ только то, къ чему съ необходимостью приводитъ лишь путь умозрѣнія, матеріализмъ сталъ признавать дѣйствительное бытіе только за одною чувственно наблюдаемою стороною существующаго. Съ другой стороны, къ матеріалистическому направленію велъ крайній идеализмъ Гегелевой философіи и положительнымъ образомъ. Первый поворотъ въ нѣмецкой философіи къ матеріализму представляетъ ученіе *Фейербаха*, который сначала былъ приверженцемъ Гегеля, но потомъ, послѣдовательно развивая начала его философіи, превратилъ ее въ чистый натурализмъ. Возникши первоначально на почвѣ философскаго умозрѣнія, германскій матеріализмъ нашелъ себѣ затѣмъ сильную опору и поддержку въ разныхъ открытіяхъ экспериментальной науки и въ новыхъ естественно-научныхъ теоріяхъ; распространенію его содѣйствовало въ особенности механическое воззрѣніе на природу, которое стало господствующимъ въ естествознаніи. При этомъ, процвѣтанію матеріализма благопріятствовало и общее практическое направленіе понятій въ современномъ обществѣ, преобладающее развитіе въ немъ матеріальныхъ интересовъ, съ чѣмъ естественно должно было соединяться не расположеніе ко всему идеальному и, напротивъ, сочувствіе тому образу воззрѣній, который больше соотвѣтствовалъ ближайшимъ потребностямъ и интересамъ практической жизни. Систематическое развитіе матеріалистическаго ученія, на основаніи данныхъ, выработанныхъ естественными науками, принадлежитъ въ Германіи: *К. Фохту* [1]), *Я. Молешотту* [2]), *Л. Бюхнеру* [3]) *и Г. Кюльбе* [4]).

Фейербахъ.—Людвигъ Фейербахъ родился въ Ландсгутѣ (въ Баваріи) въ 1804 г.; сначала изучалъ въ Гейдельбергѣ богословіе, но скоро совсѣмъ отдался философіи и сдѣлался приверженцемъ Гегеля, а потомъ преобразовалъ его философію въ чистый натурализмъ. Нѣкоторое время Фейербахъ читалъ лекціи въ Эрлангенѣ, но съ 1836 г.

[1]) Главныя сочиненія его: „Картины изъ жизни животныхъ“, „Физіологическія письма“.

[2]) Главное сочиненіе его: „Круговоротъ жизни“.

[3]) Главное сочиненіе его: „Сила и матерія“; это—основная книга нѣмецкаго матеріализма.

[4]) Болѣе важное сочиненіе его: „Происхожденіе самосознанія“.

жилъ частнымъ человѣкомъ и большею частію въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ; умеръ въ 1872 году. О своемъ развитіи самъ Фейербахъ говоритъ такъ: „Богъ былъ моею первой мыслію, разумъ второю, человѣкъ третьею и послѣднею мыслію“ [1]).

Подобно Гегелю, и Фейербахъ не отдѣляетъ сущности вещи отъ являемости ея,—и по нему, какъ и по Гегелю, сущность вся заключается въ явленіяхъ; но тогда какъ Гегель понималъ сущность (которую онъ назвалъ абсолютной идеей) какъ общее начало, которое постепенно раскрывается въ многообразіи явленій, Фейербахъ, напротивъ, самую являемость каждой отдѣльной вещи принимаетъ за ея сущность, такъ что каждая въ отдѣльности вещь, по Фейербаху, есть по самой сущности своей то именно, чѣмъ она является. „Абсолютная идея“, которую Гегель принималъ за сущность вещей, сама по себѣ есть только абстрактное бытіе, она, по ученію Гегеля, становится реальнымъ бытіемъ только чрезъ свое развитіе въ конечныхъ формахъ существованія; но въ такомъ случаѣ, по мнѣнію Фейербаха, только конечныя формы существованія, т. е. отдѣльныя вещи, и составляютъ единственную и абсолютную дѣйствительнось, а идея, какъ нѣчто само по себѣ недѣйствительное, для изъясненія бытія вещей излишня и она должна быть устранена. Такова основная точка зрѣнія Фейербаха. И если единственную истинную реальность нужно признать только за отдѣльными вещами, то органомъ познанія истиннаго бытія вещей должны быть признаны чувственныя ощущенія; мышленіе не только не служитъ этимъ органомъ, но, напротивъ, по мнѣнію Фейербаха, оно отдаляетъ насъ отъ истинно и дѣйствительно существующаго. Мышленіе по природѣ своей проявляются въ томъ, что отвлекаетъ отъ дѣйствительныхъ вещей ихъ свойства и, соединяя ихъ въ понятія, мыслитъ ихъ какъ самостоятельные предметы, разсматриваетъ ихъ въ этой отвлеченности какъ сущности вещей и такимъ образомъ то, что въ дѣйствительности есть только свойство, мышленіе превращаетъ въ существо. Но, очевидно, предметы, мыслимые въ понятіяхъ, имѣютъ только призрачное, воображаемое бытіе, а не дѣйствительное. Выходя изъ этой точки зрѣнія, Фейербахъ прямо приходитъ отсюда къ отрицанію религіи. Понятіе о Богѣ,—это основное понятіе религіи, по Фейербаху, есть самое отвлеченное понятіе и, какъ всѣ другія

[1]) Болѣе важныя сочиненія Фейербаха суть: „Сущность христіанства“, „Основы философіи будущаго“, „Сущность религіи“.

отвлеченныя понятія, оно указываетъ не на предметъ существующій, а только на общія свойства существующаго. Въ понятіи божества человѣкъ соединяетъ именно свойства собственнаго своего существа, которыя дѣятельностію своей фантазіи онъ увеличиваетъ до безконечности и затѣмъ противопоставляетъ ихъ себѣ какъ божество, чтобы, почитая это божество, доставить удовлетвореніе своимъ желаніямъ, котораго не даетъ ему дѣйствительность. Также и загробная жизнь, о которой человѣкъ создаетъ представленіе, есть не что иное, какъ идеализированная земная жизнь. И если, такимъ образомъ, мышленіе на мѣсто вещей ставитъ только абстракціи ихъ свойствъ, то истинная философія должна основываться только на чувственныхъ ощущеніяхъ; она имѣетъ своей задачей познать, что есть дѣйствительно, а истинно дѣйствительное дается только въ чувственномъ созерцаніи. Поэтому и все существо человѣка нужно опредѣлять единственно съ той его стороны, съ какой онъ познается нами чувственнымъ образомъ; но для чувственнаго познанія человѣкъ есть тѣло, поэтому тѣло и есть вся сущность человѣка.

Позднѣйшій матеріализмъ на почвѣ естественныхъ наукъ. *Главныя положенія его ученія о сущности и происхожденіи міра, о душѣ и нравственности.*—По ученію позднѣйшаго матеріализма, первоначальною и безусловною сущностію и основою всего бытія служитъ матерія. Согласно съ утвердившимся въ естествознаніи воззрѣніемъ на матерію, матеріализмъ представляетъ ее въ видѣ безконечнаго множества абсолютно простыхъ, недѣлимыхъ и никогда не измѣняющихся частичекъ —*атомовъ*, которые наполняютъ собою пространство и раздѣлены между собою пустыми промежутками; но тогда какъ современное естествознаніе признаетъ за атомами только условное значеніе, принимая ихъ за условныя умопредставляемыя единицы, чтобы при посредствѣ ихъ удобнѣе изъяснить различныя свойства вещества, матеріализмъ признаетъ атомы за самую *сущность* вещества, считаетъ ихъ абсолютнымъ началомъ бытія. Какъ абсолютное начало бытія, атомы, по ученію матеріализма, вѣчны и отъ вѣчности обладаютъ извѣстными свойствами, или имманентно присущими имъ *силами*, дѣйствіемъ которыхъ они сами собою приходятъ во взаимное столкновеніе, въ различныя сочетанія между собою и вслѣдствіе этого образуютъ всѣ разнообразныя виды бытія. Міръ въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ существуетъ

теперь, всецѣло есть произведеніе самодѣятельности атомовъ своимъ происхожденіемъ и образованіемъ онъ не обязанъ ничему больше, какъ только дѣйствію тѣхъ же физическихъ и химическихъ силъ, которыя суть не что иное, какъ только различные виды движенія матеріальныхъ атомовъ. Поэтому для матеріализма „атомъ есть тотъ Богъ, которому всякое бытіе, и низшее, и высшее, обязано своимъ происхожденіемъ“ (Бюхнеръ). Какъ самодѣятельностію атомовъ—изъ ихъ движенія образовался міръ, для объясненія этого матеріализмъ прибѣгаетъ къ помощи Канто-Лапласовской гипотезы образованія нашей солнечной системы [1]). Вообще, по воззрѣнію матеріализма, міръ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь, произошелъ самъ собою—путемъ безконечно длиннаго ряда послѣдовательныхъ измѣненій, которымъ подвергалась первоначальная хаотическая матерія. Эти измѣненія однако не касались самыхъ силъ и законовъ, дѣйствовавшихъ въ матеріи,—эти силы и законы отъ вѣчности имманентны матеріи, отъ вѣчности одни и тѣ же и неизмѣнны; производившіяся дѣйствіями этихъ силъ и законовъ измѣненія въ матеріи состояли только въ новыхъ сочетаніяхъ и комбинаціяхъ матеріальныхъ элементовъ. Такъ, если при постепенномъ ходѣ мірообразованія въ извѣстное время на землѣ возникла органическая жизнь, то она не была про-

[1]) По этой гипотезѣ, когда не было вселенной въ ея настоящемъ видѣ, всѣ элементы вещества соединены были въ одну огромную туманную, очень разрѣженную массу—въ видѣ шара. Вслѣдствіе присущей веществу силы притяженія, въ этой туманной массѣ сначала произошло частичное движеніе, что произвело концентрацію элементовъ этой массы и образовало въ центрѣ ея ядро (теперешнее солнце). Мало по малу частичное движеніе массы перешло въ общее поступательное и вращательное движеніе вокругъ оси. При этомъ, вслѣдствіе центробѣжной силы, на экваторѣ вращающейся массы образовались туманныя кольца, которыя потомъ разрывались и сгущаясь собирались во вращающіяся шаровидныя массы; такъ образовались планеты, и подобнымъ же образомъ отъ планетъ потомъ отдѣлились спутники. Всѣ образовавшіяся изъ первоначальной туманной массы небесныя тѣла постепенно переходили въ газообразное, огненно-жидкое состояніе, потомъ постепенно охлаждались и покрывались твердою корою. На первыхъ порахъ образованія коры, она, вслѣдствіе давленія извнутри, въ однихъ мѣстахъ поднималась, въ другихъ образовывала углубленія; поднятія коры образовали материки и острова, а углубленія—моря, которыя наполнились водою изъ атмосферныхъ осадковъ; изъ трещинъ коры выходили огнежидкія массы, которыя отвердѣвая образовали горы, и т. д.

дуктомъ какой нибудь новой силы, которая раньше этого не была бы присуща матеріи и не дѣйствовала бы въ ней,— органическая жизнь была продуктомъ тѣхъ же механическихъ, физико-химическихъ силъ, которыя дѣйствуютъ въ неорганической природѣ. Жизнь, по ученію матеріализма, есть только результатъ особаго строенія того, что мы называемъ организмомъ, а сущность органическаго устройства состоитъ только въ своеобразной комбинаціи неорганическихъ частей матеріи; слѣдовательно, когда возникла эта своеобразная комбинація матеріальныхъ элементовъ, то тѣмъ самымъ вызвана была и жизнь. Она появилась тогда, когда при постепенномъ образованіи земли наступили благопріятныя для того условія; а что въ прежнее время живые организмы могли образоваться прямо изъ мертвой матеріи, тогда какъ теперь организмы происходятъ только отъ организмовъ, это объясняется тѣмъ, что въ прежнее время всѣ силы природы дѣйствовали съ большимъ напряженіемъ, тѣмъ теперь [1]). Какъ первое появленіе органической жизни матеріализмъ объясняетъ изъ саморазвитія неорганической природы, такъ происхожденіе всего существующаго разнообразія видовъ органической жизни онъ объясняетъ изъ постепеннаго саморазвитія первыхъ появившихся на землѣ организмовъ. Въ этомъ случаѣ матеріализмъ пользуется теоріей трансформаціи, какъ эта теорія развита была Ламаркомъ и въ особенности Дарвиномъ [2]). Такимъ образомъ всю неорганическую и органическую природу матеріализмъ выводитъ изъ одной механической дѣятельности матеріи, устраняя здѣсь всякую цѣлесообразность и дѣйствіе всякой другой—высшей силы, кромѣ простыхъ механическихъ силъ матеріи.

Изъ той же механической дѣятельности матеріи мате-

---

[1]) Для объясненія перваго появленія органической жизни матеріализмъ пользуется гипотезой „самозарожденія“, въ прежнее время носившей названія: generatio aequivoca, также gen. spontanea или originaria; въ позднѣйшее время эта гипотеза стала называться гетерогенизмомъ.

[2]) По теоріи Дарвина, въ органической природѣ происходитъ непрерывная борьба за существованіе. Въ этой борьбѣ берутъ перевѣсъ тѣ организмы, которые оказываются лучше приспособленными къ даннымъ внѣшнимъ условіямъ существованія. Приспособленія эти состоятъ въ различныхъ видоизмѣненіяхъ въ организмахъ, сообразно съ внѣшними условіями, каковыя видоизмѣненія, передаваясь по наслѣдству, все болѣе и болѣе упрочиваются и усиливаются, и наконецъ даютъ начало новымъ органическимъ формамъ.

ріализмъ выводитъ и всѣ явленія духовно-нравственной жизни человѣка. По ученію матеріализма, души нѣтъ, какъ особой субстанціи, отличной отъ субстанціи тѣла. Такъ какъ душевная жизнь въ своемъ развитіи и вообще въ своемъ проявленіи находится въ зависимости отъ устройства, развитія и состоянія мозга, то она есть продуктъ дѣятельности мозга, и такъ какъ эта дѣятельность состоитъ въ движеніи частицъ мозгового вещества, то всѣ душевныя состоянія, всѣ душевныя дѣятельности суть не что иное, какъ продукты этого движенія. Мысль есть такое же необходимое отправленіе мозга, какъ отдѣленіе желчи есть необходимое отправленіе печени (Фохтъ); неповрежденный мозгъ точно также не можетъ не мыслить, какъ и мысль не можетъ быть произведена другимъ веществомъ, кромѣ мозгового (Молешоттъ). Въ дѣятельности мозга и нервовъ даны всѣ такъ называемыя душевныя способности, всѣ онѣ сводятся: къ возбужденію чувствительныхъ нервовъ, къ преобразованію этого возбужденія въ представленіе въ нервныхъ центрахъ (въ головномъ мозгу) и къ возникающему отсюда новому возбужденію двигательныхъ нервовъ (что все вмѣстѣ называютъ рефлексомъ головного мозга), что и соотвѣтствуетъ: представленію, чувствованію и дѣйствію, или: познавательной, чувствовательной и желательной способностямъ. Самосознаніе есть только особый видъ движенія въ нервномъ существѣ,—оно есть нервное движеніе въ формѣ кругообращенія, или „возвращающееся къ самому себѣ направленіе внутренняго состоянія“ (Кцольбе). Само собою разумѣется, что при такомъ взглядѣ на душевную жизнь не можетъ быть и рѣчи ни о свободѣ, ни о безсмертіи души. Такъ какъ душевная жизнь всецѣло находится въ зависимости отъ тѣлеснаго организма, то со смертію тѣла должно прекратиться и существованіе души. Точно также—въ жизни человѣка нельзя допускать дѣйствія двухъ различныхъ законовъ—закона физическаго и закона нравственнаго; вездѣ существуетъ одинъ и тотъ же порядокъ вещей, тотъ порядокъ, который подчиняется одному всеобщему закону необходимости. Такъ называемая свободная воля человѣка „есть не что иное, какъ необходимое выраженіе условливаемаго внѣшними вліяніями состоянія мозга“, а самъ человѣкъ есть „только сумма родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, пищи и одежды“ (Молешоттъ).

Нельзя не замѣтить здѣсь, что, хотя матеріализмъ, какъ всегда, такъ и въ новѣйшее время, безспорно, является одною изъ ступеней общаго философскаго движенія, потому что вытекаетъ изъ философской потребности установить и опредѣлить общее и неизмѣнное начало для объясненія вещей, но, насколько онъ ищетъ удовлетворенія этой потребности исключительно на почвѣ естествознанія, на почвѣ внѣшняго наблюденія, онъ въ сущности является отреченіемъ отъ философіи и обращается не болѣе какъ въ простую естественно-научную систему.

Позитивизмъ и новокантіанство. Идеализмъ и матеріализмъ новѣйшей философіи представляютъ собою два совсѣмъ противоположныя другъ другу направленія, которыя усвоила философская мысль въ рѣшеніи одного и того же вопроса—о первоначальномъ основаніи и сущности всего бытія. Односторонности этихъ двухъ крайнихъ направленій, которыя по своимъ основаніямъ, изъ коихъ они выходили, и въ своихъ выводахъ, къ какимъ приходили, взаимно другъ друга отрицали, привели многихъ мыслителей новѣйшаго времени къ тому общему выводу, что безусловное начало и сущность вещей должны остаться навсегда недоступными для нашего познанія, что всякая попытка дойти до познанія ихъ, по самымъ условіямъ и законамъ нашей познавательной дѣятельности, должна оказаться всегда тщетною; поэтому наше познаніе должно ограничиваться только областію непосредственно доступнаго намъ бытія—бытія условнаго и относительнаго, т. е. областію однихъ только явленій. Такое положеніе сдѣлалось основнымъ положеніемъ двухъ очень сродныхъ другъ другу направленій новѣйшей философіи, изъ которыхъ одно получило названіе *позитивизма*, а другое *новокантіанства*, также—*релятивизма*.

Позитивизмъ.— Основателемъ позитивнаго направленія философіи былъ Августъ *Конт*, родился въ Монпелье (во Франціи) въ 1798 г. Получивъ образованіе въ политехнической школѣ и воспитанный на математическихъ и положительныхъ наукахъ, онъ основалъ и свое ученіе на этихъ наукахъ. Умеръ въ Парижѣ въ 1857 г. Самое важное изъ сочиненій Конта есть „Курсъ положительной философіи".

По ученію позитивизма, только одинъ опытъ (и притомъ внѣшній), на который опирается естествознаніе, есть основаніе всякаго истиннаго знанія, и потому философія, для того, чтобы она могла быть истинной наукой, должна опираться только на это основаніе; вся задача ея должна состоять только въ обобщеніи наблюдаемыхъ фактовъ и въ выводѣ отсюда общихъ законовъ природы. Такимъ образомъ позитивизмъ стремится обратить философію въ положительную науку, и отличаетъ ее отъ спеціальныхъ положительныхъ наукъ только тѣмъ, что усвояетъ ей болѣе общее содержаніе, стремясь сдѣлать ее только обобщеніемъ спеціальныхъ знаній, простымъ сводомъ естественно-научныхъ выводовъ. Что истинная философія можетъ быть не инымъ

чѣмъ, какъ только положительнымъ знаніемъ, это Контъ думалъ оправдать открытымъ имъ закономъ историческаго развитія ума человѣческаго. По этому закону, человѣческій умъ въ своемъ развитіи необходимо проходитъ три послѣдовательно смѣняющія другъ друга состоянія: *теологическое, метафизическое* и *позитивное*. Въ теологическомъ состояніи умъ человѣческій объясняетъ всѣ явленія природы волей и дѣйствіемъ живыхъ сверхъестественныхъ дѣятелей; на второй—метафизической ступени развитія ума—въ объясненіи явленій живая воля сверхъестественныхъ дѣятелей замѣняется разными абстрактными понятіями, какъ „сила“, „начало“, „сущность“ и т. п.; наконецъ, на высшей—позитивной ступени своего развитія умъ человѣческій отказывается отъ предположенія всякихъ сверхчувственныхъ сущностей и первоначальныхъ или конечныхъ причинъ вещей и ограничивается изученіемъ путемъ наблюденія только связи явленій и ихъ неизмѣнныхъ отношеній (законовъ). Философія, по мнѣнію Конта, уже прошла первыя двѣ ступени развитія—теологическую и метафизическую и теперь она должна стать позитивною наукой, т. е. должна сдѣлаться лишь объединеніемъ результатовъ, достигнутыхъ частными, спеціальными положительными науками. И такъ какъ, при такой задачѣ философіи, развитіе ея необходимо должно находиться въ зависимости отъ развитія другихъ наукъ, а правильное развитіе наукъ зависитъ отъ правильнаго расположенія ихъ, то Контъ представилъ такую *классификацію наукъ*. Онѣ, по Конту, должны быть расположены въ порядкѣ возрастающей сложности и убывающей общности, такъ, чтобы каждая предыдущая наука составляла необходимую ступень для послѣдующей; поэтому на первомъ мѣстѣ Контъ ставитъ *математику*, какъ науку съ самымъ общимъ содержаніемъ, затѣмъ *астрономію, физику, химію, біологію* и *соціологію*. Въ этой своей классификаціи Контъ имѣетъ дѣло только съ основными науками и не касается частныхъ наукъ, такъ какъ эти послѣднія находятся въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ основныхъ наукъ (напр., ботаника, зоологія основываются на біологіи.) Въ своей классификаціи Контъ совсѣмъ исключаетъ всякія науки, которыя имѣютъ своимъ содержаніемъ изслѣдованіе сверхчувственныхъ сущностей (каковы: Богъ, душа), первыхъ и конечныхъ причинъ, такъ какъ эти предметы, по Конту, суть только пустыя абстракціи, или простыя

произведенія воображенія; онъ совсѣмъ отвергаетъ теологію и метафизику, какъ такіе способы міровоззрѣнія, которые свойственны только низшимъ состояніямъ человѣческаго ума и относятся къ области знанія фиктивнаго, а не положительнаго.

Новокантіанство.—Это есть такое направленіе въ новѣйшей философіи, которое такъ же, какъ и позитивизмъ, отказывается отъ всякихъ метафизическихъ изслѣдованій, т. е. отъ изслѣдованій относительно безусловнаго и сверхчувственнаго, и ограничиваетъ кругъ познанія областію только условнаго и относительнаго бытія; отличается это направленіе отъ позитивизма главнымъ образомъ тѣмъ, что, тогда какъ позитивизмъ стремится превратить философію въ простое обобщеніе положительныхъ естественно-научныхъ знаній, новокантіанство стремится сообщить ей спеціальный характеръ, превратить ее только въ науку о познаніи. Въ разработкѣ ученія о познаніи это философское направленіе всецѣло опирается на философію Канта; вотъ почему оно и называется новокантіанствомъ или *новокантіанизмомъ*. Главнѣйшимъ представителемъ новокантіанства является Альбертъ *Лянге*.

Лянге род. 1828 г. въ Вальдѣ, ум. въ 1875 г. профессоромъ въ Марбургѣ; важнѣйшее сочиненіе Лянге есть „Исторія матеріализма".

По воззрѣнію Лянге, все наше познаніе должно быть сосредоточено только на томъ, что доступно опыту, а въ опытѣ даются намъ только явленія и, слѣдовательно, дальше явленій наше познаніе простираться не можетъ; вещь въ себѣ для насъ не познаваема, это—необходимость, заключающаяся въ самой нашей организаціи. То, къ чему пришелъ Кантъ философскимъ путемъ,—что мы можемъ знать вещи только такъ, какъ онѣ являются намъ, но не можемъ знать, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ,—это самое, по мнѣнію Лянге, вполнѣ подтверждается точными изслѣдованіями новѣйшаго естествознанія. Эти изслѣдованія показали, что „весь нашъ опытъ обусловленъ нѣкоторою духовною организаціею, которая принуждаетъ насъ испытывать то, что мы испытываемъ, думать такъ, какъ мы думаемъ, между тѣмъ какъ для другой организаціи тѣ же предметы могутъ показаться иначе, и потому вещь въ себѣ не можетъ быть познана никакимъ конечнымъ существомъ". Этимъ однако не отвергается существованіе вещей, дѣйствующихъ на нашу организацію. Наше знаніе, по воззрѣнію Лянге, есть резуль-

татъ взаимодѣйствія между субъектомъ познающимъ и познаваемыми вещами; но какъ выраженіе только отношенія между познающимъ субъектомъ и познаваемыми предметами, наше знаніе не показываетъ намъ ни того, что такое субъектъ самъ въ себѣ, ни того, что такое вещи сами въ себѣ; познаваемый нами міръ явленій не есть ни простой только продуктъ нашего представленія, ни точный образъ дѣйствительныхъ вещей, онъ есть продуктъ объективныхъ воздѣйствій и вмѣстѣ субъективнаго формированія ихъ. Лянге вмѣстѣ съ Кантомъ принимаетъ, что намъ присущи a priori данныя формы познанія, какъ основа опыта, но все a priori данное онъ сводитъ просто къ нашей физико-психической организаціи; напримѣръ, то, что въ насъ превращаетъ колебаніе струны въ звукъ, и есть—по Лянге—данное a priori въ этомъ процессѣ опыта.—Признавши, что по условіямъ самой нашей организаціи мы можемъ познать только явленія, Лянге тѣмъ самымъ исключаетъ изъ науки всякій метафизическій и сверхчувственный элементъ, и этимъ устраняются изъ области познанія и философія, и религія. По воззрѣнію Лянге, всѣ идеи разума нельзя признать знаніями, ибо всякое знаніе относится къ предмету, данному въ опытѣ, но въ опытѣ мы не имѣемъ предметовъ, къ которымъ прямо относились бы идеи разума. Но если эти идеи не имѣютъ соотвѣтствующихъ себѣ предметовъ, то какъ онѣ происходятъ и какое имѣютъ значеніе? По мнѣнію Лянге, источникъ ихъ заключается въ творчествѣ нашей фантазіи; весь умопостигаемый міръ есть міръ творчества, и на этомъ основывается его значеніе и важность. Ибо творчество, въ его высокомъ смыслѣ, нельзя разсматривать, какъ проявленіе простого произвола для забавы пустыми измышленіями, но оно есть плодъ духа, необходимо проистекающій отъ самыхъ глубокихъ корней человѣческой природы и есть источникъ всего высокаго и святого; поэтому, хотя идеи разума суть фикціи, иллюзіи, но онѣ благородныя иллюзіи, которыя нужно принимать, чтобы стать лучше.

Теистическая философія.—И идеализмъ въ его крайнемъ развитіи, и матеріализмъ одинаково приходили въ своихъ послѣднихъ выводахъ къ отрицанію положительной религіи. Но въ то же время съ своей стороны они не давали ничего твердаго и положительнаго; раціоналистическій идеализмъ по своему принципу могъ вести только къ анархическому

произволу личной мысли; матеріализмъ былъ силенъ только въ своемъ отрицаніи и по самому принципу своему не могъ дать никакого удовлетворенія всѣмъ высшимъ запросамъ человѣческаго духа. Поэтому философская мысль не могла не сознать необходимости какихъ нибудь болѣе твердыхъ и положительныхъ основъ для философскаго умозрѣнія, и эти основы она стала искать въ религіи. Какъ противодѣйствіе отрицательному отношенію идеализма и матеріализма къ положительной религіи, съ половины прошедшаго столѣтія все чаще и чаще стали появляться попытки сблизить и примирить философію съ положительной религіей; такъ возникло то направленіе въ новѣйшей философіи, которое обозначается именемъ *умозрительнаго теизма*, или теистическаго идеализма [1]). Главными представителями теистической философіи являются: *Фихте* младшій [2]) и *Ульрици* [3]); къ наиболѣе виднымъ представителямъ этого направленія могутъ быть отнесены также: *Вейсе* (1801—1866), *Халибэусъ* (1792—1862).

Взявъ своимъ исходнымъ пунктомъ откровенное содержаніе христіанства, теистическая философія поставила своей задачей, съ одной стороны, философски обосновать всѣ наиболѣе умозрительные догматы и положенія христіанскаго вѣроученія и, съ другой стороны, развить согласную съ ними систему метафизическаго, этическаго и психологическаго ученія, утвердивъ его частію на почвѣ философскаго умозрѣнія, частію же на почвѣ естественнонаучныхъ данныхъ. Вся современная теистическая школа вообще признаетъ личнаго Бога, какъ первопричину міра,

---

[1]) Органомъ теистической школы въ Германіи сталъ служить съ 1837 г. „Журналъ для философіи и спекулятивной теологіи“, издав. Фихте младшимъ. Съ 1847 г. этотъ журналъ былъ преобразованъ въ „Журналъ для философіи и фил. критики“, издав. Фихте и Ульрици, а потомъ однимъ Ульрици.

[2]) Имм. Герм. Фихте (младшій), сынъ Іог. Гот. Фихте, род. 1797 г., былъ профессоромъ въ Боннѣ и Тюбингенѣ, умеръ въ 1879 г. Главныя сочиненія его: „Система этики“, „Антропологія“, „Теистическое міровоззрѣніе и его оправданіе“.

[3]) Герм. Ульрици род. 1806, былъ профессоромъ въ Галле, ум. 1884. Главнѣйшія сочиненія его: „Основной принципъ философіи“, „Система логики“, „Вѣра и знаніе“, „Богъ и природа“, „Богъ и человѣкъ“ (1-й т. этого сочиненія: Тѣло и душа, 2-й т.: Основныя черты практич. философіи).

и самый міръ представляетъ происшедшимъ отъ Него вслѣдствіе свободнаго акта Его воли, причемъ въ отношеніи къ міру представляетъ Бога столько же имманентнымъ, сколько и трансцедентнымъ.

Фихте младшій все свое ученіе о Богѣ, какъ превышемірномъ личномъ Существѣ, діалектически развиваетъ, выходя отъ разсмотрѣнія проявленія Бога въ мірѣ. По его воззрѣнію, на существующій конечный міръ нужно смотрѣть какъ на осуществленную систему цѣлей. Но осуществленная цѣль—это мысль, получившая реальность; слѣдовательно, долженъ быть абсолютный разумъ, полагающій цѣли, которыя реализируются въ мірѣ.—Съ абсолютнымъ разумомъ должна соединяться и абсолютная воля, которая реализируетъ эти цѣли; загадка существованія міра осталась бы совсѣмъ не разрѣшенною, если бы мы вмѣсто разумной творческой воли предположили дѣйствіе въ мірѣ слѣпой, безсознательной силы. А такъ какъ, далѣе, положенныя въ мірѣ цѣли ясно имѣютъ въ виду его внутреннее совершенство, благо, то первопричину міра нужно мыслить не только какъ разумнаго Творца его, но и какъ Творца отъ вѣка благаго.

Ульрици построяетъ свое теистическое, согласное съ положительнымъ откровеніемъ міросозерцаніе, опираясь на результаты естественно-научнаго знанія. Принимая въ основѣ міра существованіе атомовъ, Ульрици изъ самаго понятія ихъ выводитъ сотворенность атомистически образованнаго міра безусловною божественною силою; точно также и обусловленныя силы природы, по Ульрици, съ необходимостью ведутъ къ признанію первоначальной и безусловной силы. А законосообразность и цѣлесообразность въ природѣ заставляютъ признать первопричину міра самосознательной духовной силой. Какъ твореніе Бога, міръ существенно отличенъ отъ Бога; но міра все таки нельзя противопоставлять божественному существу, какъ будто бы онъ существовалъ внѣ Бога,—міръ существуетъ не только *черезъ* Бога, но и *въ* Немъ.

Замѣчанія о новѣйшихъ теченіяхъ въ философіи.—Такъ какъ еще никогда не наблюдалось такого пышнаго расцвѣта философской дѣятельности и такого сильнаго роста философскихъ трудовъ, какъ это было въ столѣтіе, начавшееся появленіемъ Кантовой философіи, то философской мысли послѣдующаго времени, естественно, трудно было освободиться отъ вліянія всего накопившагося за это время богат-

ства философскихъ традицій. Поэтому, хотя въ послѣднее время появилась и очень обширная философская литература, и она пестро отливаетъ разными цвѣтами, но въ ней даже выдающіеся труды какъ-бы невольно носятъ отпечатокъ несамостоятельности и эклектизма, являясь только преобразованіемъ тѣхъ или другихъ ранѣе сложившихся формъ философской мысли: идеализма, позитивизма, новокантіанизма. Это стремленіе къ эклектизму нужно признать главною отличительною особенностью въ движеніи философской мысли послѣдняго времени. Притомъ, хотя за это время появилось и много мыслителей разнаго направленія и разной величины, но между ними сравнительно немного выдѣляется такихъ, которымъ принадлежитъ выработка цѣльныхъ философскихъ міровоззрѣній.

Изъ такихъ мыслителей болѣе видными представителями идеализма являются Руд. Герм. *Лотце* (1817—1881, главные его труды: „Микрокосмъ“ и „Система философіи“) и Вильг. *Вундтъ* (р. 1837; главн. филос. трудъ: „Система философіи“). По воззрѣнію *Лотце*, истинная дѣйствительность принадлежитъ только духовнымъ существамъ, поэтому если дѣйствительно существуютъ вещи, то имъ нужно приписать природу по существу аналогичную съ нашей душей, т. е. всѣ существа нужно представлять духовными; причемъ мы должны различать абсолютную и конечныя индивидуальныя сущности, послѣднія коренятся въ единствѣ абсолютнаго и черезъ него вліяютъ другъ на друга. *Вундтъ*, выходя изъ предположенія, что ключемъ къ познанію тайнъ міра можетъ служить только самопознаніе, пришелъ къ тому взгляду, что воля наиболѣе чисто выражаетъ нашу сущность и что поэтому міръ есть дѣятельная связь волевыхъ индивидуальностей.—Изъ мыслителей послѣдняго времени, примыкающихъ къ позитивизму, самое видное мѣсто занимаетъ Гербертъ *Спенсеръ* (1820—1904), создавшій обширную „систему синтетической философіи“. Эта философія во всѣхъ своихъ частяхъ проникнута идеей эволюціи. почему ея точка зрѣнія названа *эволюціонизмомъ*. Ограничивая человѣческое познаніе только истолкованіемъ явленій, Спенсеръ однако допускаетъ *абсолютное* единое бытіе (которое онъ часто называетъ также силой), но допускаетъ лишь въ смыслѣ предѣльнаго понятія и объявляетъ это абсолютное „непознаваемымъ“, почему воззрѣніе Спенсера названо *агностицизмомъ*.—Къ болѣе виднымъ представителямъ новокантіанства въ новѣйшее время могутъ быть отнесены Отто *Либманъ* (р. 1840) и Фридр. *Паульсенъ* (р. 1846), которые видятъ въ философіи Канта фундаментъ единственно возможной истинной философіи. Близко къ новокантіанству примыкаютъ: т. н. *имманентная* философія (Шуппе, Ремке), которая видитъ всю задачу философіи только въ анализѣ того, что дано намъ въ нашемъ сознаніи, и *эмпріокритическая* философія (Авенаріусъ), которая, выходя изъ предположенія, что предъ нами находится нѣкоторая окружающая

среда, задачей философіи ставитъ анализъ тѣхъ отношеній зависимости, которыя существуютъ между нашимъ „я“ и тѣмъ, что его окружаетъ.

Преимущественное вниманіе философской мысли въ послѣднее время останавливается не столько на общихъ вопросахъ относительно природы и духа вообще, сколько на вопросахъ относительно человѣческаго *индивидуума* и человѣческаго *общества* и ихъ взаимоотношенія; философскія изслѣдованія направляются не столько къ выработкѣ *міровоззрѣнія*, сколько къ выработкѣ *жизнепониманія*. Вмѣстѣ съ этимъ въ послѣднее время больше, чѣмъ когда либо, въ области философской дѣятельности выступаетъ раздѣленіе труда и выдвигаются на первый планъ спеціальныя работы: по *психологіи* (индивидуальной и соціальной), *гносеологіи*, *этикѣ*, *философіи исторіи*; въ связи съ этимъ стоитъ и живой интересъ, проявившійся къ изученію *исторіи философіи*. Результатомъ всего этого движенія было то, что конецъ XIX в. ознаменовался быстрымъ паденіемъ матеріалистической метафизики. Правда, *Геккель* (іенскій зоологъ, главн. образ. въ соч.: „Міровыя загадки“, появ. въ 1899 г.) сдѣлалъ попытку возстановить матеріализмъ, но эта попытка является одинокой и должна быть признана неудавшейся.

Еще раньше проявившійся интересъ къ вопросу о *цѣнности* человѣческой жизни (преимущественно выразившійся въ ученіяхъ пессимизма) постепенно привелъ къ вопросу о сущности цѣнностей вообще и къ тому движенію философской мысли, лозунгомъ котораго стала „переоцѣнка всѣхъ цѣнностей“. Это философское движеніе, поскольку оно находится подъ вліяніемъ духа времени и вкусовъ, господствующихъ въ жизни и искусствѣ, Вундтъ обозначаетъ какъ *философію настроенія*. Наиболѣе яркимъ представителемъ этого направленія философіи является Фридр. *Ницше* (1844—1900).

Хотя философія Ницше по тому интересу, какой она возбудила въ обществѣ, и по тому шуму, какой она произвела, можетъ быть названа самымъ выдающимся явленіемъ послѣдняго времени, но въ сущности она является не чѣмъ инымъ, какъ отреченіемъ отъ философіи, потому что совершенно отрѣшается и отъ всѣхъ требованій научнаго метода, и отъ всякой философской традиціи. Будучи философіей, которая только и хочетъ быть настроеніемъ и ничѣмъ больше, философія Ницше не получила постоянной формы и не развивалась въ логической послѣдовательности. Главный пунктъ ея составляетъ то, что она провозгласила цѣнность индивидуальной личности самой по себѣ и, въ противовѣсъ господству тради-

ціи въ области религіи, нравственности, права, исторіи, выдвинула на первый планъ *собственную волю* свободнаго человѣка. Самымъ сильнымъ и самымъ, такъ сказать, законнымъ инстинктомъ человѣка Ницше признаетъ *волю къ власти*, которая не знаетъ никакихъ границъ „дозволеннаго"; для нея хорошо все, что происходитъ отъ власти и возвышаетъ власть,—дурно все, что происходитъ изъ слабости и ослабляетъ власть. Исходя изъ этого, Ницше противопоставляетъ обыкновенному человѣку идеалъ „сверхчеловѣка". Для этого „сверхчеловѣка" только его властная воля имѣетъ абсолютную цѣнность, она освящаетъ всякое средство, которое ей служитъ. Для этого человѣка нѣтъ больше никакихъ нормъ ни въ познаніи, ни въ дѣятельности, единственная норма для него—его произволъ.

Въ общемъ все движеніе философской мысли послѣдняго времени новѣйшіе историки опредѣляютъ какъ переходное состояніе философіи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе.

Понятіе о философіи 3
Побужденія къ философскому знанію 4
Отношеніе философіи къ религіи 5
Отношеніе философіи къ положительнымъ наукамъ 8
Значеніе философіи въ жизни 10
Составъ и развитіе философіи 11
Предметъ и задачи исторіи философіи 14
Раздѣленіе исторіи философіи . . . . . —

Исторія греческой философіи.

О философіи восточныхъ народовъ 15
Условія, благопріятствовавшія преимущественному развитію философіи въ Греціи 16
Начало греческой философіи 17
Раздѣленіе исторіи греческой философіи . . . . . —
Первый періодъ греческой философіи 18
Древне-іонійская школа 19
Пиѳагорейская школа 20
Элейская школа 21
Гераклитъ 23
Эмпедоклъ, Анаксагоръ и Демокритъ 24
Софистика 26
Второй періодъ греческой философіи 28
Сократъ . . . . . —
Сократическія школы 32
Платонъ 34
Академія 39
Аристотель 40
Перипатетическая школа 45

Третій періодъ греческой философіи 46
Стоическая философія 47
Эпикурейская философія 49
Скептическая философія 50
Александрійская философія. 51
Іудейско-александрійская философія. 52
Неоплатоническая философія 53

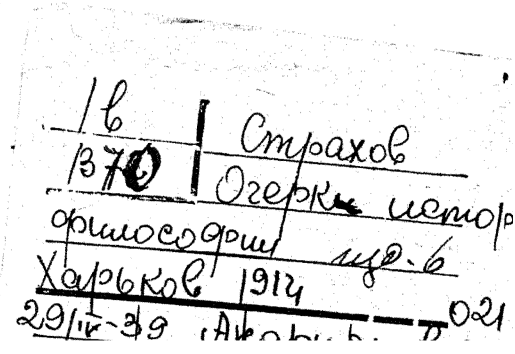
Философія хр. міра.

Значеніе христіанства для философіи 56
Патристическая и схоластическая философія 57
Патристическая философія 58
Схоластическая философія 59
Споръ между номиналистами и реалистами 61

Исторія новой философіи.

Эпоха возрожденія и начало новой философіи 65
Общій характеръ новой философіи 67
Первый періодъ новой философіи 68
Бэконъ . . . . . —
Декартъ 70
Спиноза 73
Локкъ 77
Лейбницъ 82
Переходъ эмпиризма въ сенсуализмъ и матеріализмъ во Франціи 87
Кондильякъ. 88
Энциклопедисты 89
Берклей 91
Шотландская школа. Ридъ. 92
Юмъ 94
Второй періодъ новой философіи 96
Кантъ 97
Якоби 107
Идеалистическая философія. 108
Фихте . . . . . —
Шеллингъ 111
Гегель 113
Новая метафизика—на основѣ и въ границахъ опыта . . . 118
Гербартъ 119
Шопенгауэръ 121

Гартманъ 123
Германскій матеріализмъ 126
Фейербахъ . . . . . —
Позднѣйшій матеріализмъ на почвѣ естественныхъ наукъ . . 128
Позитивизмъ и новокантіанство 132
Позитивизмъ. Контъ. . . . . —
Новокантіанство. Лянге. 134
Теистическая философія. Фихте мл. Ульрици. 135
Замѣчанія о новѣйшихъ теченіяхъ въ философіи 137


1в
370
Страхов
Очерки истор
философии нов.-в
Харьков 1914
29/IV-39
021

