ОБЗОРЪ

ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Сочиненіе

Экстр-ординарнаго профессора духовнои Академіи,

П. Линицкаго.

КІЕВЪ.

Типографія С. Т. ЕРЕМѢЕВА, по Бибиковскому бульвару въ соб. домѣ.

1874.

Пров 35
ПРОВ. 1957



Р
10

Печатано съ разрѣшенія Совѣта Кіевской духовной Академіи.
1874 г. Мая 10 дня.

Ректоръ *А. Филаретъ.*

101 43

СОДЕРЖАНІЕ.

Введеніе. Предварительныя понятія о философіи:

§ 1. Понятіе о философіи. § 2. Отношеніе философіи къ религіи, искусству, наукѣ и жизни практической. § 3. Условія возникновенія философіи и значеніе ея въ исторіи. § 4. Упреки, дѣлаемые противъ философіи. § 5. Различіе философіи отъ философскихъ ученій. § 6. Главнѣйшіе вопросы философіи . . . . . Стр.1—10.

Часть первая. Общій обзоръ главнѣйшихъ эпохъ исторіи философіи.

§ 7. Общія черты міросозерцанія древнихъ грековъ. Древнѣйшій періодъ греческой философіи. Предметъ и задача философіи въ этотъ періодъ. Общій ходъ ея развитія. *Іонійская школа, пивагорейская, элейская; позднѣйшіе Іонійцы* . . . Стр. 10—15

§ 8. Второй періодъ греческой философіи. Мѣсто и историческія условія происхожденія ея въ это время. Софисты. Значеніе ихъ. § 9. *Личность Сократа.* Характерныя черты и значеніе его философствованія. § 10. *Платонъ.* Ученіе его о познаніи и бытіи. Отношеніе къ прежней философіи. Ученіе о душѣ и добродѣтеляхъ. Взглядъ Платона на философію. § 11. *Аристотель.* Раздѣленіе философіи. Ученіе о сущности бытія. Существенное, какъ предметъ аподиктическаго знанія. Разграниченіе существеннаго отъ несущественнаго. Силлогизмъ и опредѣленіе—двѣ важнѣйшія формы аподиктическаго метода. Діалектическій методъ въ отличіе отъ аподиктическаго. О практической (этика) и художественной дѣятельности ума.—Общій взглядъ на философію Сократа, Платона и Аристоте-

ля. Господство разума надъ индивидуальною природою человѣка—главная идея этой философіи . . . . . Стр. 15—37.

§ 12. Состояніе философіи послѣ Аристотеля. Преобладаніе практическаго интереса надъ теоретическимъ—отличительная черта ея въ это время. Начало и главные представители такого направленія философіи. *Циническая* и *киринейская*, *стоическая* и *эпикурейская*—*школы*. § 13. Важнѣйшія черты эпикурейской философіи. § 14. Философія стоической школы. Ученіе о природѣ вещей, о человѣкѣ, о познаніи и добродѣтели. § 15. *Скептики* . . . Стр. 37—48.

§ 16. Третій періодъ исторіи греческой философіи. *Философія александрійская*. Происхожденіе и характеристическія черты этой философіи. Существенное ея содержаніе . . . . . Стр. 48—51.

§ 17. Христіанство въ отношеніи къ языческой философіи. Вопросъ объ отношеніи между вѣрою и разумомъ.—Средневѣковое образованіе и задача схоластической философіи. § 18. Примѣненіе діалектики къ изъясненію христіанскаго вѣроученія и въ связи съ этимъ возникшіи вопросъ объ универсаліяхъ. *І. С. Эріугена*. Ученіе его о Богѣ. *Росцеллинъ* — представитель *номинализма* въ XI вѣкѣ. *Реализмъ*. § 19. *Ансельмъ Кентерберійскій* — представитель реалистическаго направленія. Доказательства бытія Бога и ученіе о Богѣ. § 20. Крайняя форма выраженія реализма у Вильгельма Шампо. *Абеляръ*—противъ реализма и номинализма. Собственное его рѣшеніе вопроса объ универсаліяхъ. § 21. *Мистицизмъ* въ XII вѣкѣ. Отрицаніе діалектики. *Гуго-Сенъ-Викторъ и Ричардъ-Сенъ-Викторъ*—представители мистицизма . . . . . Стр. 51—65.

§ 22 Цвѣтущее состояніе схоластики (XIII в.). *Ѳома Аквинатъ*. Взглядъ его на отношеніе между богословіемъ и философіею, вѣрою и разумомъ. § 23. *Д. Скотъ*. Мнѣніе его о томъ же предметѣ. § 24. Рѣшеніе вопроса объ универсаліяхъ у Ѳомы Аквината и Д. Скота . . . . . Стр. 65—69.

§ 25. Время упадка схоластики и начало новой философіи. *Номинализмъ* (Вильгельмъ Оккамъ). § 26. *Мистицизмъ* (Эккартъ). § 27. Возрожденіе классицизма. Пробужденіе естествознанія. § 28. *Бэконъ Веруламскій*. Необходимость преобразованія науки. Индуктивный методъ—средство къ этому. § 29. *Декартъ*. Реформа фило-

софіи. Методъ философіи Декарта. Картезіанскяя школа· Гейлинксъ, Мелебраншъ. Спиноза . . . . . Стр. 69--79.

§ 30. *Локкъ*. Вопросъ о происхожденіи идей. *Лейбницъ* противъ теоріи Локка о происхожденіи идей. Въ какомъ смыслѣ можетъ быть допущено предположеніе врожденности идей. Раціональное и опытное познаніе. Принципы того и другаго. Понятіе Лейбница о субстанціи. Происхожденіе этого понятія. Вопросъ о конечныхъ причинахъ. § 31. Послѣдствія эмпиризма Локка въ англійской и французской философіи. *Берклей* и *Юмъ*. Сенсуализмъ и матеріализмъ во Франціи. *Кондильякъ*. *Гельвецій*. *Система природы Гольбаха*. Характеристика французскаго и нѣмецкаго просвѣщенія въ XVIII вѣкѣ . . . . . Стр. 79—89.

§ 32. Второй періодъ новой философіи. *Кантъ* и новѣйшая философія. Философія Канта. Познаніе a priori и a posteriori. Аналитическія и синтетическія сужденія. Вопросъ о возможности синтетическихъ сужденій a priori. Рѣшеніе этого вопроса и выводы изъ него Примиреніе раціонализма и эмпиризма на основаніи этихъ выводовъ. Разумъ практическій, какъ источникъ идеи безусловнаго. § 33. Переходъ отъ критической философіи Канта къ философіи Фихте. Задача философіи *Фихте* и ея рѣшеніе. § 34. *Шеллингъ* Постепенный ходъ образованія основнаго принципа его философіи. *Гегель*. Отношеніе его къ Шеллингу. Фейербахъ. Гербартъ. Шопенгауеръ . . . . . Стр. 89—98.

Часть вторая. Главнѣйшіе вопросы философскаго мышленія и главнѣйшія различія философскихъ системъ въ разрѣшеніи этихъ вопросовъ.

I. *Вопросъ о познаніи*. § 35. Различныя направленія философіи въ зависимости отъ различнаго рѣшенія этого вопроса. 1. *Эмпиризмъ* и *сенсуализмъ*. § 36. Сущность эмпиризма. Представители эмпирическаго направленія: *Бэконъ*. Взглядъ его на современное состояніе знаній и философіи. Опытъ—единственный источникъ знанія. Условія, необходимыя для пріобрѣтенія изъ опыта твердыхъ знаній. Индукція, какъ единственно вѣрный методъ познанія. Замѣчаніе Бэкона о силлогистическомъ методѣ. *Локкъ*. Отношеніе Лок

къ Бэкону. Опроверженіе мнѣнія о врожденности идей. Ученіе Локка о происхожденіи идей изъ опыта и о познаніи. § 37. *Сенсуализмъ. Кондильякъ.* Ученіе Кондильяка, какъ дальнѣйшее развитіе Локкова эмпиризма. Различныя формы познавательной дѣятельности, какъ видоизмѣненія ощущенія. § 38. *Позитивизмъ.* Связь его съ сенсуализмомъ. Взглядъ О. Конта на историчтское развитіе ума человѣческаго. Задача и объемъ позитивной философіи. Различныя науки входящія въ область позитивной философіи. § 39. Критика эмпиризма, сенсуализма и позитивизма . . . . . Стр. 98—117.

2. *Идеализмъ.* § 40. Идеализмъ въ отношеніи къ вопросу о познаніи и различныя формы этого направленія. § 41. Первая форма идеализма. *Платонъ.* Ученіе его о чувственномъ и умозрительномъ познаніи. *Декартъ.* Сомнѣніе—исходный пунктъ философіи Декарта; выходъ изъ него; критерій достовѣрности (субъективный и объективный). § 42. Вторая форма идеализма. *Кантъ.* Субъективныя формы или условія опытнаго познанія. Идеи разума и значеніе ихъ въ познаніи. § 43. Третья форма идеализма. *Берклей.* Отрицаніе вещественнаго міра. Существуютъ только идеи и духи. Происхожденіе нашихъ идей отъ Бога. *Фихте.* Отношеніе его къ философіи Канта. Задача и методъ философіи Фихте. Выводъ познанія по формѣ и содержанію изъ абсолютнаго я. § 44. Критика идеализма Стр. 117—131.

3. *Скептицизмъ.* § 45. Понятіе о скептицизмѣ. Различіе скептицизма отъ сомнѣнія. Виды скептицизма. Абсолютный скептицизмъ въ древности. § 46. Метафизическій скептицизмъ Юма. § 47. Критика скептицизма. 4. *Мистицизмъ.* § 48. Сущность этого направленія. Связь его съ скептицизмомъ. Представители мистицизма: *неоплатоники.* Ученіе Плотина о познаніи. Цѣль познавательной дѣятельности разума. Вліяніе александрійскаго мистицизма на обзоръ мыслей нѣкоторыхъ христіанскихъ писателей. *Яковъ Бэмъ.* Ученіе Богѣ, о сотвореніи и назначеніи человѣка. *Якоби.* Критика Кановой философіи. Знаніе посредственное и непосредственное. § 49. Критика мистицизма. 5. *Философія здраваго смысла.* § 50. Томасъ Идъ . . . . . Стр. 131—147.

II. *Вопросъ о сущности бытія.* § 51. Различныя направленія философіи по этому вопросу: матеріализмъ, идеализмъ, реализмъ и рекулятивный идеализмъ. 1. *Матеріализмъ.* § 52. Атомистическій

матеріализмъ въ древности. § 53. Французскій матеріализмъ XVIII в. § 54. Новѣйшій матеріализмъ. Происхожденіе его. § 55. Виды современнаго матеріализма и критическое обозрѣніе его. 2. *Идеализмъ.* § 56. Идеалистическій способъ рѣшенія вопроса о сущности бытія. *Элейская школа. Пиѳагорейская.* Ученіе *Платона* объ идеяхъ. *Аристотель.* Понятіе о сущности. Различныя опредѣленія, относящіяся къ этому понятію. Чистыя формы. *Декартъ.* Отличительный характеръ идеализма Декарта. Ученіе о субстанціяхъ конечныхъ и безконечной. Теорія окказіонализма — *Гейлинксъ* и *Мальбраншъ. Спиноза.* Понятіе о безконечной субстанціи. Методъ философіи Спинозы. Ученіе объ атрибутахъ и модусахъ. § 57. Критика метафизическаго идеализма . . . . . Стр. 147—177.

3. *Реализмъ.* § 58. Понятіе о реализмѣ. *Лейбницъ.* Понятіе о субстанціи. Различіе монадъ отъ атомовъ. Монадологія. Гармонія, какъ выраженіе натуральнаго закона непрерывности. Различные классы монадъ. Гипотеза о предуставленной гармоніи. *Гербартъ.* Отношеніе его къ Лейбницу. Несостоятельность эмпирическихъ понятій и задача философіи. Разрѣшеніе противорѣчій, заключающихся въ понятіяхъ опытныхъ. § 59. Критика реализма. 4. *Спекулятивный идеализмъ.* § 60. Понятіе объ этомъ направленіи. *Шеллингъ.* Ученіе объ абсолютномъ. Непосредственное интеллектуальное созерцаніе какъ органъ познанія абсолютнаго. Натурфилософія. Философія духа: теоретическая, практическая и философія искусства. *Гегель.* Понятіе объ абсолютномъ. Методъ философіи (діалектическій). Раздѣленіе системы Гегеля. Логика Гегеля, натурфилософія и философія духа (очеркъ системы). § 61. Критика спекулятивнаго идеализма . . . . . Стр. 177—210.

III. *Вопросъ о первой причинѣ бытія.* § 62. Философскія направленія по этому вопросу. 1. *Теизмъ.* Различныя формы теизма. Ученіе о Богѣ древнихъ философовъ: *Анаксагора, Сократа, Платона* и *Аристотеля.* Представители теизма въ новой философіи: *Декартъ* и *Лейбницъ.* 2. *Пантеизмъ.* Виды пантеизма. Матеріалистическій пантеизмъ *стоиковъ.* Идеалистическій пантеизмъ *неоплатониковъ.* Системы *имманенціи* и *эманаціи.* Критика пантеизма. § 63. Атеизмъ . . . . . Стр. 210—224.

IV. *Вопросъ о практическихъ принципахъ и цѣли человѣческой дѣятельности.* § 64. Значеніе этого вопроса. Различныя направленія по этому вопросу. 1. *Эвдемонизмъ.* Изложеніе этого направленія и критика. 2. *Утилитаризмъ.* Отношеніе къ эвдемонизму и сущность этого направленія. *Гельвецій* и *Бентамъ.* Критика утилитаризма. 3. *Системы нравственнаго долга.* Нравоученія - *Сократа, Канта* и *Фихте.* Аскетизмъ Примѣч. о квіэтизмѣ. Стр. . 224—245.

ВВЕДЕНІЕ.

Предварительныя понятія о философіи.

§ 1. Понятіе о философіи измѣнялось въ зависимости отъ историческаго развитія самой философіи. Различно опредѣляли философію, смотря по тому, какіе предметы и вопросы возбуждали пытливость философствующаго ума въ разное время, въ какомъ направленіи они разсматривались и какіе при этомъ получались выводы. Поэтому здѣсь можетъ быть представлено только то общее предварительное понятіе о философіи, которое образовалось первоначально вмѣстѣ съ появленіемъ самой философіи.

Въ древней Греціи людей, отличавшихся знаніями, житейскою опытностію, благоразуміемъ относительно дѣлъ общественныхъ и даже мастерствомъ въ какомъ либо общеполезномъ дѣлѣ, называли *мудрецами*. Впослѣдствіи явилась мысль, что мудрость—достояніе боговъ, и что человѣкъ можетъ только стремиться къ мудрости, быть ея любителемъ. Отсюда произошло и самое слово *философія*, что значитъ *любовь, стремленіе къ мудрости*. Вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнилось и понятіе о мудрости. Какъ скоро признали мудрость исключительною принадлежностію Божества, то уже нельзя было разумѣть подъ этимъ именемъ ни опытность, ни искусство, ни ограниченную область знаній. Мудрость въ этомъ смыслѣ, очевидно, означаетъ безконечное совершенство ума божественнаго, совершеннѣйшее знаніе вещей, полное обладаніе истиною. Философія же, по этому понятію о мудрости, есть стремленіе къ совершенству и полнотѣ знанія. Знаніе совершенно, когда оно состоитъ въ уразумѣніи сущности вещей, т. е. коренныхъ основъ ихъ бытія, а не ограничивается поверхностнымъ наблюденіемъ явленій; для полноты же знанія необходимо, чтобы оно обнимало, по возможности, все дѣйствительное. Эти требованія относительно знанія составляютъ предметъ постоян-

ныхъ, непрерывно продолжающихся въ исторіи усилій человѣческаго ума, но, по причинѣ ограниченности его, никогда вполнѣ не осуществляются.

На основаніи всего этого философію обыкновенно такъ опредѣляютъ: она есть наука, стремящаяся къ познанію существа, законовъ и связи всего дѣйствительнаго. Предметомъ философіи можетъ быть все познаваемое. Опредѣленнаго предмета философія не имѣетъ, но при всякомъ предметѣ она имѣетъ въ виду разъяснить только общее и существенное.

§ 2. При такомъ универсальномъ характерѣ философіи по содержанію, и цѣль ея должна быть столь же универсальная. Подъ цѣлью философіи слѣдуетъ разумѣть то значеніе, какое принадлежитъ ей въ образованіи и развитіи духовной жизни человѣчества. Философія имѣетъ отношеніе къ религіи, практической дѣятельности человѣка, наукѣ и искусству. Какъ любовь къ истинѣ и знанію наиболѣе совершенному, она стремится къ разъясненію основныхъ побужденій и цѣлей, а также къ образованію руководительныхъ понятій во всѣхъ указанныхъ родахъ дѣятельности человѣка и формахъ его духовнаго бытія. Съ другой стороны, религія, искусство, наука, направленіе такое или иное практической дѣятельности оказываютъ вліяніе на философію, такъ что между первыми и послѣднею происходитъ постоянное взаимодѣйствіе. Такъ, что касается отношенія философіи къ религіи, то отношеніе это условливается прежде всего тѣмъ, что во всякой религіи содержатся теоретическія представленія о Божествѣ, о мірѣ и человѣкѣ, слѣдовательно даны основанія для связнаго болѣе или менѣе міросозерцанія, а философія именно стремится къ образованію общаго міровоззрѣнія. Отсюда она естественно приходитъ въ соприкосновеніе съ религіозными представленіями и нерѣдко смѣшивается съ ними. Къ разграниченію философіи въ этомъ отношеніи служитъ тотъ отличительный ея признакъ, что она основывается на разумѣ и потому всегда признаетъ своимъ достояніемъ только такія воззрѣнія, которыя добыты посредствомъ сознательнаго и методическаго размышленія *), Какое существенное значеніе для философіи имѣетъ этотъ признакъ, видно изъ того, что, вступая въ ближайшую связь съ ре-

*) Этому противорѣчитъ, по видимому, то, что въ исторіи философіи имѣютъ мѣсто и такія направленія (мистическія), образовавшіяся подъ религіознымъ вліяніемъ, которыя исходятъ изъ мысли о недостаточности разума для познанія истины. Однако и мистицизмъ признаетъ, что разумъ, если и не въ состояніи овладѣть вполнѣ истиною, то по крайней мѣрѣ предлагаетъ путь къ достиженію ея.

лигіозными представленіями, она или стремилась очистить эти представленія отъ всего непонятнаго и чудовищнаго, возвысить ихъ и сдѣлать болѣе или менѣе разумными (такъ было въ древней философіи по отношенію къ язычеству), или, наоборотъ, сама усиливалась подняться до высоты религіозныхъ созерцаній, но также не иначе, какъ посредствомъ правильнаго, методическаго мышленія, на основаніи цѣлой системы понятій и началъ разума (такъ было въ средневѣковой, отчасти и въ новой философіи по отношенію къ христіанству). (*)

Художественный образъ воззрѣнія также нерѣдко примѣшивается къ философскимъ понятіямъ и можетъ оказывать значительное вліяніе на направленіе и характеръ мышленія (примѣръ этого можно видѣть въ философіи Платона и Шеллинга). Но отсюда не слѣдуетъ, что философія, какъ иногда утверждаютъ есть искусство **). Искусство, какъ творческая дѣятельность фантазіи, проистекаетъ изъ чувства красоты; философія же основывается на дѣятельности мыслящаго разума; искусство создаетъ художественные образы для удовлетворенія эстетическаго чувства, философія стремится къ познанію истины; наконецъ, искусство представляетъ создаваемые имъ образы и идеалы преимущественно въ чувственныхъ формахъ, напротивъ философія выражаетъ свои идеи въ отвлеченныхъ понятіяхъ; вообще, искусство представляетъ дѣйствительность въ типическихъ чертахъ, какъ предметъ для созерцанія и чувства, философія же изъясняетъ ее и дѣлаетъ понятною для разума, или, по крайней мѣрѣ, стремится къ этому. Что касается отношенія философіи къ научнымъ знаніямъ, то это отношеніе не можетъ не быть наиболѣе близкимъ уже потому, что она также ищетъ знанія, какъ и всякая наука. Но при этомъ философія тѣмъ различается отъ всѣхъ другихъ наукъ, что она, во первыхъ, изслѣдуетъ вопросъ о самомъ знаніи и разсматриваетъ этотъ вопросъ самъ по себѣ, безъ отношенія къ какому либо опредѣленному предмету и частнымъ цѣлямъ познанія, такъ какъ вообще всякій вопросъ философія ставитъ въ

*) Поэтому несправедливо нѣкоторые или совершенно исключаютъ схоластику изъ исторіи философіи, или не признаютъ за нею существеннаго философскаго значенія.

**) По опредѣленію одного писателя философія есть искусство находить и соединять между собою рядъ идей о принципахъ существующаго, дабы чрезъ то удовлетворить нашему стремленію къ истинѣ. При этомъ, идеи, понятія, положенія въ философіи, по его мнѣнію, такое же значеніе имѣютъ какъ свѣтъ и тѣни въ живописи, въ музыкѣ гармонія тоновъ, для поэзіи ощущенія.

его общемъ, универсальномъ значеніи; во вторыхъ, она стремится изъ разнородныхъ знаній образовать одно цѣлое, привести ихъ къ единству общаго воззрѣнія на міръ. Философское изслѣдованіе вопроса о познаніи не можетъ не быть важнымъ и плодотворнымъ для всякой науки, ибо изслѣдованіе это ведетъ къ образованію и разъясненію методовъ научныхъ познаній, а потому философія, въ этомъ отношеніи, входитъ во всякую науку какъ существенный элементъ. Съ другой стороны, на сколько философія стремится къ созданію общаго міровоззрѣнія, она сама является въ зависимости отъ частныхъ научныхъ знаній. Наконецъ, относительно практической жизни, дѣятельность философіи состоитъ въ образованіи и разъясненіи нравственныхъ понятій, чрезъ что она сообщаетъ въ нѣкоторой мѣрѣ опредѣленное направленіе практическимъ стремленіямъ. По причинѣ такого значенія философіи въ практическомъ отношеніи, иногда предназначали ей ту цѣль, чтобы содѣйствовать достиженію счастливой и добродѣтельной жизни (такъ было въ древности, въ періодъ философіи послѣ Аристотеля). По этому взгляду требуется отъ философіи представить идеалъ совершенной жизни и указать путь къ осуществленію его; истинный философъ, согласно этому требованію, долженъ быть образцомъ для другихъ совершенной практической мудрости. Но при несомнѣнномъ вліяніи философіи на направленіе жизни, столь же несомнѣнно и обратное вліяніе нравственнаго состоянія обществъ на направленіе идей философіи. На философію оказываетъ вліяніе общее состояніе жизни цѣлаго народа или общества; напротивъ, вліяніе философіи непосредственно отражается на отдѣльныхъ личностяхъ и только чрезъ нихъ, въ нѣкоторой степени, переходитъ и въ общество.

Такимъ образомъ философія развивается во взаимодѣйствіи съ религіею, искусствомъ, наукою и нравственно—практическимъ состояніемъ общества. Философія подлежитъ дѣйствію этихъ различныхъ формъ человѣческой жизни, но также въ свою очередь оказываетъ на нихъ вліяніе, и вліяніе это только тогда соотвѣтствуетъ истинному назначенію и достоинству философіи, когда состоитъ въ освобожденіи человѣческаго духа отъ своекорыстныхъ побужденій, отъ предразсудковъ и заблужденій, которыя всюду, и въ высшія сферы сознанія вторгаются. Таково должно быть основное стремленіе философіи, по самому понятію объ ней, какъ любви къ истинѣ. Насколько философія служитъ этой цѣли, она является выраженіемъ самосознанія человѣческаго духа, и въ этомъ состоитъ истинное ея значеніе. Какъ выраженіе самосознанія человѣческаго, философія

стремится къ познанію основаній и цѣлей разнородной дѣятельности духа. Такое познаніе, по мѣрѣ его достиженія, не можетъ оставаться безъ важныхъ послѣдствій для дальнѣйшаго развитія и усовершенія духовной жизни человѣка: естественный плодъ самосознанія есть самообразованіе духа. Съ другой стороны, самообразованіе, будучи плодомъ философіи, ведетъ за тѣмъ и самую философію къ дальнѣйшему развитію.

§ 3. Если философія есть выраженіе самосознанія, то понятно, что возникновеніе ея предполагаетъ всегда нѣкоторую зрѣлость исторической жизни. Еще Аристотель высказалъ замѣчаніе, что необходимъ досугъ для того, чтобы могла явиться философія и что, поэтому, потребность философствованія возникаетъ уже послѣ того, когда найдены всѣ искусства, не только служащія къ удовлетворенію необходимаго, но также и тѣ, которыя облагораживаютъ жизнь, украшая и дѣлая ее пріятною. Затѣмъ, ближайшимъ поводомъ къ происхожденію философіи обыкновенно является недовольство существующимъ въ жизни или наукѣ образомъ воззрѣнія. Сомнѣніе, какъ первоначальное обнаруженіе философскаго сознанія, возбуждаетъ духъ изслѣдованія, такъ какъ оно есть слѣдствіе того требованія, свойственнаго мышленію, чтобы признаваемое истиннымъ было для насъ таковымъ не случайно, а необходимо, т. е. по силѣ основаній, оправдываемыхъ безпристрастнымъ судомъ разума. Поэтому сомнѣніе не ведетъ необходимо къ отрицанію того, что представляется сомнительнымъ, а побуждаетъ только, не довольствуясь безотчетною увѣренностію, стремиться къ сознательной достовѣрности въ познаніи. Духъ изслѣдованія, возбуждаемый сомнѣніемъ, частію обнаруживается въ разъясненіи, измѣненіи и дополненіи общепринятаго,— вообще, въ расширеніи умственнаго кругозора, частію же переходитъ въ независимое отъ установившихся прежде воззрѣній, свободное стремленіе къ открытію истины во всѣхъ родахъ дѣйствительнаго. Вообще, чисто теоретическій интересъ познанія движетъ философію; но чтобы этотъ интересъ могъ развиваться и даже существовать, для того необходима нѣкоторая отрѣшенность отъ страстей и волненій практической жизни. Вотъ почему процвѣтаніе философіи обыкновенно сопровождается ослабленіемъ и даже упадкомъ интересовъ внѣшней дѣятельности въ обществѣ. Впрочемъ, это общій законъ историческаго развитія жизни, что одинъ какой либо элементъ этого развитія является преобладающимъ въ извѣстную эпоху; благодаря такому попеременному, преимущественному развитію и господству въ разныя времена отдѣльныхъ элементовъ общеисторическаго

движенія, постепенно расширяется объемъ этого движенія, является возможность всесторонняго развитія силъ въ будущемъ. Вмѣстѣ съ упадкомъ непосредственной внѣшней дѣятельности, возвышается и расширяется дѣятельность умственная, чисто теоретическая, развитіе этой именно дѣятельности избирается лучшими людьми цѣлью для всей жизни, мысль, идея признается сущностію всего.

§ 4. Причина, почему философія большею частію отклоняетъ людей, ей преданныхъ, отъ непосредственнаго участія въ интересахъ внѣшней практической жизни,—заключается не только въ разнородности дѣятельностей теоретической и практической, но также и въ томъ, что она стремится отъ ближайшаго, случайнаго и временнаго возвыситься до отдаленнѣйшаго и наиболѣе общаго. Вопросы, которые философія изслѣдуетъ, прямаго отношенія къ случайнымъ и условнымъ интересамъ внѣшней дѣятельности не имѣютъ, напротивъ касаются предметовъ, важнѣйшихъ по своему всегдашнему значенію для человѣческаго духа. Это именно совершенно безучастное отношеніе философіи къ условнымъ интересамъ непосредственнаго теченія жизни, а равно и причина такого отношенія,—стремленіе ея къ познанію всеобщихъ основаній (принциповъ) дѣйствительности,—всегда подавали поводъ къ многоразличнымъ упрекамъ, которые обыкновенно высказываются противъ философіи. Такъ, для людей, преданныхъ практическимъ интересамъ жизни, философія представляется безплоднымъ занятіемъ ума, не имѣющимъ никакого значенія для жизни. Тѣ, которые судятъ такимъ образомъ о философіи, не сознаютъ ясно значенія и призванія науки вообще, ибо и всякое научное изысканіе не имѣетъ, большею частію, прямого отношенія къ практическимъ задачамъ жизни. Этимъ однако не исключается важное практическое значеніе научныхъ знаній и теорій, но такое значеніе открывается не столько въ нихъ самихъ, сколько въ отдаленныхъ послѣдствіяхъ, къ которымъ они приводятъ, переходя въ жизнь; даже въ отношеніи знаній, ближайшихъ по своимъ предметамъ къ жизни практической, должно различать практическое употребленіе отъ собственно научнаго значенія ихъ; всякое научное изысканіе, а философія въ особенности имѣетъ самостоятельное, независимое достоинство, служа къ удовлетворенію врожденной потребности знанія и любви къ истинѣ и содѣйствуя чрезъ то усовершенію духовныхъ силъ человѣка. Этотъ послѣдній плодъ научнаго и въ особенности философскаго развитія, именно, самообразованіе или самоусовершеніе,—есть безспорно важнѣйшая польза, если только необходимо говорить о пользѣ науки и въ частности

философіи. Впрочемъ, не только со стороны людей, преданныхъ практическимъ занятіямъ, философія подвергается порицанію, но также и представители науки нерѣдко съ предубѣжденіемъ относятся къ ней, не признавая за нею никакого научнаго значенія. Философія, такъ нѣкоторые разсуждаютъ, не имѣетъ самостоятельнаго предмета, отсюда она, по необходимости, либо заимствуетъ для себя содержаніе изъ другихъ наукъ и, такимъ образомъ, выдаетъ какъ свое то, что не ею пріобрѣтено, или же принуждена вращаться въ кругѣ пустыхъ отвлеченностей, не дающихъ никакого опредѣленнаго знанія. Удаляясь отъ всякой опредѣленной сферы положительныхъ знаній въ область метафизики, философія стремится къ разрѣшенію вопросовъ неразрѣшимыхъ и потому ея усилія постоянно оказываются тщетными. Всякая положительная наука постепенно расширяетъ предѣлы знаній, или усовершая, или дополняя сдѣланное прежде; философія же постоянно вновь начинаетъ свое дѣло; основныя положенія, методъ, выводы, все это измѣняется въ философіи вмѣстѣ съ перемѣною представителей философіи, общественнаго состоянія, вкусовъ времени; но между тѣмъ какъ перемѣняются системы философіи, вопросы, для разрѣшенія которыхъ создавались эти системы, по прежнему остаются вопросами.

Что философія не имѣетъ спеціальнаго предмета, это не только не служитъ доказательствомъ ея несамостоятельности, напротивъ составляетъ отличительную ея черту и указываетъ на особенное значеніе, только ей принадлежащее въ ряду всѣхъ другихъ наукъ. Философія стремится къ образованію общаго міровоззрѣнія; въ этомъ состоитъ существенная ея задача, вытекающая изъ природы разума человѣческаго, который необходимо стремится къ единству въ познаніи, къ соединенію частнаго въ общемъ. Задача эта есть особенность философіи, ибо во всей своей полнотѣ не входитъ ни въ какую другую науку и не можетъ входить, такъ какъ каждая другая наука ограничиваетъ свои изслѣдованія опредѣленнымъ кругомъ предметовъ и потому можетъ способствовать образованію философскаго міровоззрѣнія, но не въ состояніи своими средствами образовать его. Для достиженія своей цѣли философія пользуется, какъ матеріаломъ, знаніями, заимствованными изъ другихъ наукъ, но и каждая наука заимствуетъ необходимыя для нея знанія изъ другихъ соприкосновенныхъ съ нею наукъ, что однако не препятствуетъ быть ей самостоятельною. Только тогда философія не имѣла бы никакого самостоятельнаго значенія, если бы она была не болѣе, какъ механическимъ соединеніемъ послѣднихъ выводовъ спеціальныхъ на-

укъ въ одно цѣлое. Но философія стремится къ познанію сущности бытія, къ уразумѣнію внутреннихъ основаній, которыми условливается единство и связь всего существующаго. А для этой цѣли недостаточно механическое сочетаніе выводовъ наукъ спеціальныхъ, ибо при этомъ не доставало бы единства руководящей идеи, внутренней связи и послѣдовательности между отдѣльными частями построенной такимъ образомъ системы, слѣдовательно, не доставало бы именно того, къ чему стремится философія. Поэтому, если входятъ въ область философіи выводы добытые другими спеціальными науками, то она относится къ этимъ выводамъ также, какъ и всякая спеціальная наука относится къ выводамъ сопредѣльной съ нею области знаній, то есть, пользуется ими, какъ матеріаломъ, для рѣшенія своихъ задачъ, подвергая ихъ самостоятельному изслѣдованію въ виду этой цѣли. Что же касается того, достижима ли и умѣстна ли самая цѣль, къ которой философія стремится, то эта цѣль достаточно оправдывается уже тѣмъ, что она необходимо вытекаетъ изъ природы разума человѣческаго. Разумъ не можетъ отречься отъ того предположенія, что въ мірѣ повсюду господствуетъ разумность, т. е. внутренняя связь, единство въ устройствѣ вещей, закономѣрность въ соединеніи съ цѣлесообразностію. Стремленіе къ познанію этого единства и внутренней связи въ устройствѣ вещей,— что составляетъ ихъ сущность, коль скоро оно основывается на природѣ разума и не есть случайное явленіе, очевидно, не должно быть безплоднымъ. И дѣйствительно, не говоря уже о безспорномъ вліяніи философскихъ системъ, нельзя не признать ложнымъ то мнѣніе, что, не смотря на перемѣну системъ, вопросы философіи остаются неподвижными; если тѣже философскіе вопросы постоянно возобновляются въ послѣдовательномъ ряду системъ, то это доказываетъ только многосодержательность этихъ вопросовъ. Исторія философіи показываетъ, что не только одна система, но и цѣлый рядъ системъ не въ состояніи вполнѣ исчерпать какой либо изъ важнѣйшихъ вопросовъ философіи, тѣмъ не менѣе каждый послѣдующій опытъ философскаго изыскапія въ историческомъ движеніи философіи выдвигаетъ новую сторону вопроса, освѣщаетъ его новымъ свѣтомъ и такимъ образомъ пролагаетъ путь къ разрѣшенію, сравнительно съ прежнимъ, болѣе широкому и основательному. Само собою разумѣется, что такое поступательное движеніе философіи подвержено многоразличнымъ колебаніямъ, въ зависимости отъ историческихъ всегда сложныхъ условій, при которыхъ въ разное время оно происходитъ; вотъ почему для поверхностнаго наблюденія

исторія философіи представляетъ лишь безплодную смѣну системъ, взаимно уничтожающихъ другъ друга, при чемъ развитіе самой философіи въ этой смѣнѣ системъ остается незамѣченнымъ. Между тѣмъ должно различать философію отъ философскихъ ученій или системъ.

§ 5. Изложенныя выше черты понятія о философіи представляютъ такую общую идею, которая ни въ одной философской системѣ не находитъ полнаго для себя выраженія, но осуществляется постепенно въ цѣломъ ряду философскихъ ученій. Подобно тому какъ ни одно изъ произведеній искусства, каковы бы ни были его совершенства, далеко не исчерпываетъ идеи прекраснаго во всей широтѣ возможнаго пониманія ея, ибо и самая эта идея подлежитъ историческому развитію; такъ и всякая система философіи не тоже что философія. Философія какъ стремленіе къ постиженію истины во всемъ, что̀ можетъ быть предметомъ человѣческаго познанія, есть необходимое обнаруженіе умственной дѣятельности и слѣдовательно не ограничивается никакимъ опредѣленнымъ временемъ; напротивъ, каждая болѣе значительная философская система только для своего времени служитъ выраженіемъ философіи, насколько удовлетворяетъ современнымъ потребностямъ образованія. Но отсюда же видно, что, съ другой стороны, различаясь отъ философскихъ ученій, философія чрезъ нихъ же и въ нихъ осуществляется. Постепенное развитіе философіи само собою познается, ежели разсматривать въ цѣломъ историческую послѣдовательность системъ со стороны внутренней ихъ связи между собою, а также въ отношеніи ихъ къ общеисторическому движенію человѣчества.

§ 6. Каково бы ни было содержаніе отдѣльныхъ философскихъ ученій, но такъ какъ для насъ вся дѣйствительность заключается въ троякомъ отношеніи къ Божеству, природѣ и человѣку, и какъ это троякое отношеніе дано прежде всякой философіи; то отсюда возможные предметы философскаго изысканія суть Божество, природа, человѣкъ. Природа представляетъ безконечное множество разнородныхъ формъ бытія. Сравнивая между собою различные виды существованія, человѣкъ неизбѣжно приходитъ къ предположенію, что въ основѣ этого видимаго множества и разнообразія должно быть нѣчто единое, первобытное, отъ чего происходитъ открывающаяся повсюду связь и взаимодѣйствіе между отдѣльными вещами: является, такимъ образомъ, философскій вопросъ *о сущности бытія*. Далѣе, религіозное богопочитаніе основывается на представленіи о Божествѣ, какъ виновникѣ существующаго въ

мірѣ порядка вещей. Въ связи съ этимъ возникаетъ другой, важнѣйшій вопросъ философіи, именно вопросъ о томъ, какимъ образомъ Божество есть причина бытія, требуется найти истинное понятіе *о Божествѣ и отношеніи его къ міру*. Опыты разрѣшенія этихъ вопросовъ, по причинѣ возникающаго при этомъ разногласія мнѣній, неизбѣжно приводятъ къ новому вопросу — *о познаніи*. Возможно ли познаніе, какъ оно происходитъ и какимъ образомъ достигается цѣль его,—подобные вопросы сами собою являются, какъ скоро опытъ показываетъ что философскія ученія, стремясь къ той же цѣли, при рѣшеніи того же вопроса, приходятъ къ разнорѣчащимъ выводамъ. Изслѣдованіе вопроса о познаніи приводитъ, наконецъ, вообще къ изученію человѣческой природы; отсюда кромѣ вопроса о познаніи является также вопросъ *о нравственныхъ побужденіяхъ, стремленіяхъ и цѣляхъ человѣческой дѣятельности*.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Общій обзоръ главнѣйшихъ эпохъ исторіи философіи.

---

§ 7. Древняя греческая философія какъ по происхожденію своему, такъ и по содержанію, имѣетъ ближайшую связь съ господствовавшимъ въ древности общенароднымъ міросозерцаніемъ. По этому міросозерцанію міръ есть живое цѣлое, со всѣхъ сторонъ окруженное пустымъ пространствомъ. — Окружность міра образуетъ сферу неподвижныхъ звѣздъ; далѣе слѣдуютъ, постепенно съуживаясь, по мѣрѣ приближенія къ центру, сферы пяти планетъ (Сатурнъ, Юпитеръ, Марсъ, Венера, Меркурій); солнце и луна ближе всѣхъ планетъ къ землѣ, которая находится въ центрѣ міра. Болѣе общее раздѣленіе міра составляетъ противоположность неба и области подлунной. Небо—совершеннѣйшая часть міра, какъ по своему составу (оно образовано изъ тончайшей матеріи—эѳира), такъ и по устройству своему; здѣсь господствуетъ правильное круговое движеніе; напротивъ, земля есть мѣсто безпорядочнаго дѣйствія стихій. Сообразно съ этимъ, древніе хотя всѣ части міра населяли божественными существами, повсюду, гдѣ только есть ка-

кіе либо признаки жизни, усматривали присутствіе божественныхъ силъ, однако преимущественнымъ ихъ мѣстопребываніемъ признавали небесный сводъ, въ особенности внѣшнюю его границу.

Эти общія черты господствовавшаго въ древности міровоззрѣнія достаточно показываютъ, что оно образовалось подъ неотразимымъ вліяніемъ внѣшнихъ чувственныхъ впечатлѣній. Соотвѣтственно этому, древнѣйшій періодъ греческой философіи отличается чувственно созерцательнымъ характеромъ мышленія. Черта эта свойственна, впрочемъ, всей греческой философіи и составляетъ то, что называютъ объективизмомъ этой философіи, разумѣя подъ этимъ названіемъ склонность мыслить и выражать самыя отвлеченныя понятія въ формѣ наглядныхъ чувственно-созерцательныхъ представленій или образовъ.

Въ міросозерцаніи древнихъ природа является во всѣхъ своихъ частяхъ живою и дѣятельною. Отсюда представленіе жизненнаго процесса есть господствующее въ этомъ міросозерцаніи. Наглядным выраженіемъ этого процесса для древнихъ служило движеніе, повсюду наблюдаемое, и потому движеніе обыкновенно отождествляется у нихъ съ жизнію. Такъ звѣзды, по ихъ представленію —существа одушевленныя, ибо находятся въ безпрерывномъ движеніи и притомъ существа, обладающія вѣчною жизнію, потому что движеніе звѣздъ, будучи круговымъ, не имѣетъ начала и конца (сфера неподвижныхъ звѣздъ также движется кругообразно). Отсюда Платонъ и Аристотель, находя, что въ *самосознательной* дѣятельности разума, какъ обращенной въ самой себѣ, отражается круговое движеніе звѣзднаго неба, одну лишь разумную душу признавали божественною и вѣчною. Въ этомъ же смыслѣ Платонъ говоритъ, что умъ нашъ питается небеснымъ.

Рожденіе и смерть, возникновеніе и уничтоженіе — эти противоположные, крайніе моменты жизненнаго процесса, прежде всего обращаютъ на себя вниманіе древнихъ философовъ. Является вопросъ: откуда происходятъ всѣ вещи и чѣмъ разрѣшается кратковременное ихъ существованіе? Такъ какъ вопросъ этотъ ближайшимъ образомъ касается внѣшней природы, то поэтому физическій міръ вещей является предметомъ греческой философіи въ первый періодъ ея и самые философы этого періода назывались физиками или физіологами. Въ такомъ направленіи философія развивалась, начиная отъ конца VII в. (до Р. Хр.) до половины V в. Общій ходъ развитія ея въ этотъ періодъ состоялъ въ слѣдующемъ.

Древнѣйшіе философы рѣшеніе означеннаго вопроса основывали на томъ предположеніи, что все существующее образуется изъ общаго,—опредѣленнаго, или неопредѣленнаго, — начала (Θалесъ производилъ всѣ вещи изъ воды, Анаксименъ изъ воздуха, Анаксимандръ изъ неопредѣленнаго, или безграничнаго—ἄπειρον—) и потомъ снова, превращаясь въ тоже начало, въ немъ исчезаетъ. Съ этой точки зрѣнія, вещи представляются не болѣе, какъ видоизмѣненіями или состояніями одного матеріальнаго основанія. Первоначальными и основными видоизмѣненіями, или превращеніями общаго начала признавались противоположности: огня и воздуха, земли и воды (или по Анаксимандру: теплаго и холоднаго, сухаго и влажнаго). Отсюда Гераклитъ пришелъ къ тому воззрѣнію, что сущность всякаго бытія заключается въ непрерывносовершающемся переходѣ отъ одной противоположной крайности къ другой: общій порядокъ вещей условливается борьбою двухъ противостороннихъ (вверхъ и внизъ) теченій всеобщаго міроваго процесса; міръ есть то потухающій, то воспламеняющійся огонь, говоритъ Гераклитъ; все живетъ смертію противнаго; раздоръ отецъ всего; споръ противоположныхъ крайностей есть *всеобщій законъ вещей, разумъ, судьба.* (εἱμαρμένη, κοινὸς λόγος).

Другіе философы, напротивъ, признавали сущее неизмѣннымъ, опредѣляя это сущее какъ само въ себѣ пребывающее и потому не переходящее во что либо иное.

Такъ Пиѳагорейцы, находя, что такое устойчивое, пребывающее всегда неизмѣннымъ, начало бытія заключается въ количественныхъ опредѣленіяхъ вещей, признавали сущностію всего число, какъ принципъ количественнаго. Хотя, при этомъ, также какъ и Гераклитъ, Пиѳагорейцы повсюду находили двойство противоположностей (ибо въ такомъ случаѣ слѣдовало бы допустить измѣняемость, превращеніе одного въ другое), а изъ гармоническаго ихъ сочетанія: всякая двойственность, множественность предполагаетъ принципъ единства. Отсюда единое признавалось основаніемъ и цѣлью всякаго бытія; какъ основаніе бытія, единое есть нѣчто простое, неразличимое въ себѣ самомъ; такова единица—первое начало или основаніе всякаго числа; напротивъ, какъ цѣль существующаго, единство есть цѣлое, образуемое гармоническимъ соотношеніемъ элементовъ или отдѣльныхъ различныхъ частей. Такимъ образомъ Пиѳагорейцы въ двоякомъ смыслѣ опредѣляли единое, разумѣя подъ единымъ частію первооснованіе бытія,—это единство безусловное; частію же—полноту, цѣлость, законченность бытія—это

единство относительное. Будучи неизмѣннымъ, сущее находится въ движеніи, но это движеніе должно понимать не въ смыслѣ превращенія или перехода во что либо иное, а какъ *самоподвижность*; движеніе въ этомъ смыслѣ происходитъ въ сущемъ безъ перемѣны его существа. Отсюда Пиѳагорейцы опредѣляли, напр. душу, какъ самодвижущееся число, при чемъ душею называли тогда жизнь вообще.

Философы элейской школы (Ксенофанъ, Парменидъ, Зенонъ, Мелиссъ) также утверждали неизмѣняемость сущаго. Сущее не происходитъ и не уничтожается, но всегда есть, существуетъ безъ всякаго измѣненія,— таково основное положеніе этой школы; но вмѣстѣ съ тѣмъ, противополагая единство сущаго множеству, элейскіе философы пришли къ отрицанію послѣдняго, такъ что понятіе единства было выражено ими съ большею рѣшительностію и послѣдовательностію, нежели у Пиѳагорейцевъ. Сущее, такъ разсуждали элейскіе философы, не можетъ сдѣлаться чѣмъ либо инымъ, ибо кромѣ сущаго ничего иного и быть не можетъ; только не сущее различается отъ сущаго, но не сущее не существуетъ; сущее не можетъ сдѣлаться не сущимъ, равно какъ не могло и произойти изъ не сущаго; отсюда же очевидно, что въ сущемъ нѣтъ никакого различія или раздѣленія, ибо само отъ себя сущее не можетъ различаться, между тѣмъ кромѣ сущаго ничего иного нѣтъ. Итакъ сущее необходимо должно оставаться единымъ и нераздѣльнымъ. Если, при этомъ, элейскіе философы учили что сущее шаровидно, то безъ сомнѣнія, по свойству греческаго ума—мыслить отвлеченныя понятія въ пластическихъ формахъ, они пользовались этимъ представленіемъ только для выраженія своей мысли о равномѣрной полнотѣ не допускающей раздѣленія, и самозаключенности сущаго въ самомъ себѣ. Необходимо еще замѣтить, что одинъ изъ представителей этой школы—Зенонъ признается первымъ діалектикомъ. Діалектика его состояла въ томъ, что онъ находилъ противорѣчія въ обычныхъ представленіяхъ движенія, множественности и этимъ путемъ доказывалъ истинность ученія элейской школы о единствѣ и неподвижности сущаго.—Въ послѣдующей философіи греческой также діалектическое изслѣдованіе понятій сдѣлалось господствующимъ.

Дальнѣйшія философскія ученія, признавая вмѣстѣ съ элейскою школою неизмѣняемость сущаго, не могли однако допустить что сущее безусловно едино и неподвижно. Сущее не происходитъ и не уничтожается, вообще неизмѣнно; но въ тоже время оно мно-

жественно, а не едино, ибо иначе не было бы множества столь разнообразныхъ вещей. Что же касается вопроса, какъ могутъ вещи происходить и разрушаться, при неизмѣняемости сущаго, то вопросъ этотъ разрѣшался тѣмъ предположеніемъ, что происхожденіе вещи есть ничто иное, какъ соединеніе отдѣльныхъ элементовъ сущаго; а разрушеніе тоже, что разъединеніе ихъ; такимъ образомъ, не измѣняясь, сущее только соединяется и раздѣляется.

Независимо отъ этихъ общихъ положеній, понятія о сущемъ были различны. По ученію Эмпедокла основосущее состоитъ изъ четырехъ элементовъ (огня, воздуха, воды и земли), которые онъ называетъ корнями вещей, различая отъ нихъ движущія причины: любовь, какъ начало соединяющее и вражду, какъ начало раздѣляющее. Атомистическая школа въ основаніи вещей полагала неопредѣленное множество недѣлимыхъ частицъ, различныхъ по формѣ, раздѣленныхъ пустыми промежутками и движимыхъ своею тяжестію. Анаксагоръ также предполагаетъ множество недѣлимыхъ частицъ, но сверхъ того утверждаетъ, что не одно только количественное, формальное, а и качественное различіе должно быть между ними, различіе, *подобное* тому, какое существуетъ какъ между вещами, такъ и между ихъ свойствами; вслѣдствіе того частицы Анаксагора названы *оміомеріями*,—подобочастными, т. е. частями равными, по своимъ свойствамъ, съ качественными различіями вещей. Причина, приводящая оміомеріи въ движеніе и чрезъ то образующая міръ, по Анаксагору, есть умъ (νοῦς) который ни съ чѣмъ инымъ не смѣшивается, то есть, имѣетъ бытіе независимое отъ всего матеріальнаго и потому надъ всѣмъ господствуетъ.

Во всѣхъ этихъ ученіяхъ ясно различаются движущія причины отъ основосущаго,—между тѣмъ какъ у первыхъ философовъ такое различеніе (силы отъ матеріи) еще не замѣчается. Кромѣ того, должно замѣтить, что наиболѣе важное значеніе для послѣдующаго времени имѣли слѣдующія философскія воззрѣнія изъ этого періода: ученіе Анаксимандра объ основосущемъ, что оно есть *неопредѣленное* или *безграничное*; впослѣдствіи этими отрицательными опредѣленіями обозначали матерію вообще и въ связи съ этимъ сложилось такое понятіе о матеріи, что она есть нѣчто лишенное всякой опредѣленной формы, не имѣющее никакихъ свойствъ и потому составляетъ необходимое условіе всякой множественности и измѣнчивости. Важно также, по своему вліянію на дальнѣйшую философію, понятіе единства бытія, выраженное элейскою школою и наконецъ Анаксагорово ученіе объ умѣ, послужившее основаніемъ

для теологическаго изъясненія природы, которое мы встрѣчаемъ у послѣдующихъ философовъ.

§ 8. Второй періодъ греческой философіи продолжался отъ половины V ст. до Р. Хр. до II ст. по Р. Хр.

Мѣстомъ происхожденія и развитія философіи этого періода были Аѳины,—средоточный пунктъ аттическаго племени и греческаго образованія въ этотъ періодъ. Главный предметъ философіи—человѣкъ и его нравственное существо. Начало этой философіи было положено Сократомъ, а поводомъ къ образованію ея послужило появленіе въ аѳинской республикѣ софистовъ.

До сихъ поръ философія была призваніемъ отдѣльныхъ личностей, жившихъ въ разныхъ мѣстахъ греческихъ колоній. *) Напротивъ аттическая философія возникла на почвѣ общественной жизни Аѳинъ и развилась среди этой жизни въ ближайшемъ съ нею взаимодѣйствіи.

Послѣ того какъ въ Аѳинахъ окончательно утвердилась демократія, важное политическое и общественное значеніе пріобрѣтаетъ ораторское искусство. Оно было необходимо для того, чтобы имѣть успѣхъ и въ народномъ собраніи, на которое рѣчь оратора всегда оказывала сильное вліяніе и въ судѣ, гдѣ каждый обвиненный долженъ былъ самъ себя защищать; такимъ образомъ краснорѣчіе служило главнымъ орудіемъ не только къ пріобрѣтенію политическаго значенія, чего конечно не всякій могъ искать, но даже къ сохраненію во многихъ случаяхъ своего гражданскаго достоинства, что́ для каждаго имѣло существенное значеніе. Ораторское искусство такъ высоко цѣнили, что обладаніе имъ отождествлялось съ политическою мудростію. Отсюда понятно, что когда софисты стали преподавать юношеству это искусство, переходя изъ города въ городъ, то повсюду привлекали своими рѣчами и обѣщаніями научить политической мудрости толпу слушателей и учениковъ. Мудрость эта состояла въ слѣдующемъ. Такъ какъ главнымъ достоинствомъ оратора признавалось умѣнье склонить слушателей на сторону своего мнѣнія и ниспровергнуть мнѣнія противниковъ, для чего необходимо было вообще искусство доказывать и опровергать, то поэтому софисты реторику соединяли съ діалектикою и грамматикою (отсюда начало схоластическаго trivium). Примѣръ діалектическаго искусства былъ представленъ еще Зенономъ, послѣдова-

*) Хотя и существовала пиѳагорейская школа, но эта школа также стояла вдали отъ остальнаго общества; при томъ, это было скорѣе отчасти религіозное, отчасти политическое учрежденіе, нежели школа.

телемъ элейской школы и этотъ примѣръ оказалъ вліяніе на софистовъ. Зенонъ опровергалъ діалектически факты, очевидные для всякаго и повидимому непоколебимые; такъ онъ доказывалъ напр. что движущаяся стрѣла не движется, а находится въ покоѣ, что пространство, множественность вещей не существуютъ. Послѣ этого легко было придти къ заключенію, что ничего нѣтъ твердаго, неоспоримаго, для всѣхъ достовѣрнаго, а если такъ, то казалось всякое положеніе, мнѣніе можно съ одинаковою убѣдительностію доказывать и опровергать; было даже признано, что именно умѣнье доказывать и оспаривать одно и тоже есть совершенство діалектическаго искусства; такое понятіе о значеніи діалектики тѣмъ болѣе принималось, что оно должно было льстить самолюбію каждаго, вполнѣ гармонируя съ желаніемъ пріобрѣсти, посредствомъ діалектики, легкую возможность побѣждать своихъ противниковъ, приводить всѣхъ въ удивленіе своею мудростію. И софисты дѣйствительно старались довести діалектику до такого совершенства. Какъ далеко простиралась у нихъ діалектическая непринужденность мысли, видно, напримѣръ, изъ того, что Горгіасъ написалъ сочиненіе *о несущемъ*, гдѣ доказывалъ, что ничто не существуетъ, а если нѣчто существуетъ, то не можетъ быть мыслимо и сообщено другимъ посредствомъ слова. Тотъ же софистъ говоритъ, что нѣтъ такого вопроса, на который онъ не могъ бы отвѣчать. Такому направленію діалектики содѣйствовалъ, кромѣ политическаго значенія, и самый характеръ тогдашней общественной жизни. Аѳиняне любили проводить время въ дружескихъ собраніяхъ, гдѣ происходили пиршества, и эти пиршества обыкновенно сопровождались собесѣдованіями, рѣчами и диспутами; общительность и многорѣчивость были отличительными свойствами ихъ характера. Ближайшій интересъ такого рода собесѣдованій и рѣчей заключался конечно въ непосредственномъ дѣйствіи ихъ на умы присутствующихъ; но чѣмъ неожиданнѣе и оригинальнѣе было то, что высказывалось, тѣмъ успѣшнѣе очевидно долженствовало быть и самое впечатлѣніе. Отсюда объясняется само собою то явленіе, что софисты, стремясь болѣе всего къ успѣху извѣстности, въ особенности старались испытывать могущество діалектическаго искусства посредствомъ оспариванія вещей простыхъ, очевидныхъ и несомнѣнныхъ (Евтидемъ и Діонисидоръ въ діалогѣ Платона: Эвтидемъ.) Казалось, что торжество діалектики тѣмъ больше, чѣмъ рѣшительнѣе съ нею выступали противъ здраваго смысла, чѣмъ значительнѣе и тверже были тѣ истины, для опроверженія которыхъ ею пользовались.

Но болѣе всего благопріятствовало такому, преимущественно отрицательному, направленію софистической діалектики то, что еще прежде развитіе философской критики поколебало народныя вѣрованія, *) а неограниченная свобода личности, какъ принципъ демократіи, оказала тоже дѣйствіе въ области политики и морали. Политика и мораль не разграничивались въ древней Греціи, ибо только дѣятельность, имѣвшая цѣлію благосостояніе государства, признавалась добродѣтельною, такъ что тѣ члены общества, которые не пользовались гражданскими правами и не принимали прямаго участія въ дѣлахъ государственныхъ, по тогдашнимъ понятіямъ, могли имѣть только несовершенныя добродѣтели (какъ напр. почтительность, повиновеніе чужой волѣ и под). Такое слияніе нравственности съ политикою у древнихъ происходило отъ того, что, вслѣдствіе раздробленности Греціи на множество мелкихъ государствъ, изъ которыхъ каждое стремилось сохранить свою независимость (право управляться своими законами), единственною задачею жизни и дѣятельности каждый гражданинъ признавалъ для себя сохраненіе и защиту этой независимости. Мужество, какъ воинская доблесть, было важнѣйшею добродѣтелью; все устройство Спарты имѣло цѣлію развитіе этой добродѣтели. Гомеръ и Пиндаръ прославляютъ подвиги физической силы; отсюда презрѣніе къ мирнымъ занятіямъ, ненависть къ чужеземцу; безпощадность относительно побѣжденнаго врага, мстительность и вообще чрезмѣрная личная притязательность и необузданность страстей; въ повѣствованіи Гомера изображаются безпрерывныя распри не только между людьми, но и между богами, которые вообще были не лучше смертныхъ по нравственнымъ качествамъ. Должно замѣтить однако, что въ древнѣйшія времена такія неумѣренныя проявленія дикой натуры постепенно ограничивались и смягчались крѣпкою силою государственныхъ законовъ, простотою жизни, боязнью боговъ, въ особенности же эс-

*) Еще у Гомера встрѣчаются такія выраженія о богахъ, которыя далеко не соотвѣтствуютъ собственнымъ его изображеніямъ ихъ свойствъ и дѣйствій. Такъ онъ говоритъ, что *боги все знаютъ* (Од IV, 379, 468), *что они всемогущи* (θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται) (Од X, 306), и Гезіодъ выражается, что глазъ Зевса все видитъ и ничто не сокрыто отъ него, (ἔρ. καὶ ἡμ. 265). Изъ философовъ первый рѣшительно высказался противъ полетеизма и человѣкообразности греческихъ боговъ Ксенофанъ Онъ признаетъ безбожнымъ представлять боговъ произшедшими и смертными Люди, говоритъ онъ, надѣляютъ своихъ боговъ своимъ видомъ, голосомъ, чувствами,—а еслибы быки и львы имѣли руки и могли подобно людямъ дѣлать изображенія, то они представили бы боговъ подобными себѣ.—Одинъ есть богъ, ни видомъ, ни разумомъ не подобный смертнымъ.

тетическимъ чувствомъ мѣры, которое въ значительной степени было развито у Грековъ, благодаря воспитательному вліянію искусства и поэзіи. Но въ республикѣ аѳинской эти благодѣтельныя условія уже не имѣли прежняго своего значенія. Религіозныя вѣрованія, какъ сказано, были потрясены философскою критикою; власть, какъ скоро сдѣлалась принадлежностію цѣлаго народа, превратилась въ произволъ эгоистическихъ стремленій; прежняго уваженія къ законамъ не было; простота нравовъ и ограниченность потребностей также исчезли, благодаря увеличенію богатства, вслѣдствіе развившейся торговли и господства надъ Греціею (гегемонія); вмѣсто прежней системы народнаго воспитанія сдѣлалось господствующимъ формальное (реторико-діалектическое) образованіе.

Софисты оказали, съ своей стороны, содѣйствіе такому разложенію общества тѣмъ, что стали оправдывать, теоретически, существовавшую въ жизни анархію понятій и нравовъ. Протагоръ училъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, т. е. что истинное и доброе для каждаго опредѣляется личнымъ его расположеніемъ; истинно и справедливо для каждаго то, что онъ, по своимъ индивидуальнымъ свойствамъ, признаетъ таковымъ; нѣтъ иныхъ какихъ либо и, притомъ общеобязательныхъ, нормъ для опредѣленія въ каждомъ данномъ случаѣ, что истинно и что ложно, что справедливо и несправедливо. Это положеніе Протагора всего лучше характеризуетъ направленіе понятій у софистовъ. Они возвели въ законъ природы относительность, условность мнѣній, не понимая, что въ разумѣ есть такія безусловныя нормы, которыя должны служить основаніемъ для исправленія и оцѣнки всякаго случайнаго, зависимаго отъ личныхъ вкусовъ, мнѣнія. Софисты ссылались на то, что существуютъ различныя понятія о справедливомъ и несправедливомъ, что дозволительное и законное у варваровъ отвергается Греками и отсюда заключали что всѣ установленія общественныя, законы, нравы, все, имѣющее необходимую связь съ существованіемъ общества, образовалось искусственно, а не по природѣ существуетъ *). На этомъ основаніи софисты различали справеддивое по

*) Вотъ напр. какъ изъясняли справедливость. Различая справедливое по природѣ отъ справедливаго по закону (положительному), Калликлъ говоритъ, что по закону лучше, т. е. справедливѣе, терпѣть обиду, нежели дѣлать ее другому, по природѣ же, наоборотъ, лучше послѣднее. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ онъ, законы установлены людьми слабыми, которые, опасаясь господства сильнѣйшихъ, для защиты себя, говорятъ, что преобладаніе ненавистно и несправедливо. По природѣ же справедливое состоитъ въ томъ, чтобы сильнѣйшій господствовалъ

закону отъ справедливаго по природѣ, очевидно противополагая послѣднее первому, какъ *безусловное* условному и такимъ образомъ въ выводѣ признавали то, что въ принципѣ отрицали, т. е. бытіе безусловныхъ началъ человѣческой дѣятельности.

Когда политическая жизнь Аѳинской республики уже ясно приходила въ упадокъ, въ то время оставалась единственная сфера дѣятельности для лучшихъ людей, это философія. Философія получаетъ значеніе самостоятельной жизненной цѣли, однакожъ только для немногихъ; другіе, болѣе многочисленные представители философіи этой эпохи, видѣли въ ней только средство къ отысканію возможнаго, при тогдашнихъ условіяхъ, счастія, къ обезпеченію душевнаго мира и спокойствія, котораго въ то печальное время общественная политическая дѣятельность не въ состояніи была дать. Философія, въ виду такой цѣли, долженствовала быть не наукою, не стремленіемъ къ знанію, а искусствомъ, практическою мудростію, задача философіи полагалась въ томъ, чтобы найти идеалъ мудрости и руководить къ осуществленію его въ жизни.

§ 9. Личность *Сократа* соединяетъ въ себѣ черты обоихъ вышеозначенныхъ направленій философіи. Подобно софистамъ, Сократъ непосредственно дѣйствовалъ на общество, входя въ личное отношеніе съ людьми различныхъ классовъ и положеній, но форма его философствованія была діалогическая, собесѣдовательная, тогда какъ софисты предпочитали монологическую. Философія Сократа также вращалась въ кругу вопросовъ практическихъ. Но въ направленіи и цѣли, по достоинству и значенію своему, она представляетъ прямую противоположность софистикѣ. Нравственное сознаніе его противилось безпорядочности мысли и потворству эгоистическимъ побужденіямъ человѣческой природы. Однако онъ не могъ противопоставить умственной и нравственной испорченности въ современномъ обществѣ никакого связнаго систематическаго ученія; ибо, хотя въ общенародномъ сознаніи, въ традиціонныхъ представленіяхъ и формахъ жизни, содержались элементы для образованія такого ученія; но прежде необходимо было указать путь къ достиженію этой цѣли. Сократъ ясно видѣлъ, что установившимся въ жизни, въ сознаніи общества, нравственно-практическимъ понятіямъ не доставало научной формы, философской обработки, посредствомъ которой слѣдовало образовать изъ

надъ слабѣйшимъ. Въ этомъ можно убѣдиться изъ того напр., что между животными всегда сильные нападаютъ на слабѣйшихъ. Горгіасъ Пл. 483.

нихъ систему твердыхъ непоколебимыхъ убѣжденій. Если обычныя представленія и сужденія относительно различныхъ предметовъ нравственно-практической жизни, бывшія плодомъ многовѣковаго опыта и національнаго развитія, легко были ниспровергаемы софистическою діалектикою, а вмѣстѣ съ тѣмъ грозила опасность и самой добродѣтели, то, казалось, необходимо для нравственнаго обновленія общества только возвысить эти представленія и сужденія на степень отчетливаго знанія. Дѣйствительно, задачею общественной дѣятельности Сократа было — возбуждать въ обществѣ потребность знанія, которая его самого одушевляла болѣе всѣхъ. Путь, которымъ Сократъ шелъ къ этой цѣли, состоялъ въ томъ, что когда собесѣдникъ, къ которому онъ обращался съ какимъ либо вопросомъ, высказывалъ извѣстное сужденіе, отвѣчая на вопросъ, то рядомъ другихъ вопросовъ онъ доводилъ его до сознанія недостаточности или же несостоятельности сказаннаго сужденія, послѣ чего слѣдовало новое рѣшеніе вопроса, которое также разсматривалось и въ свою очередь оказывалось несостоятельнымъ. Этимъ способомъ Сократъ показывалъ своимъ собесѣдникамъ, что нѣтъ у нихъ яснаго и отчетливаго пониманія такихъ вещей, которыя съ перваго взгляда представляются очевидными и для всякаго понятными, и что поэтому необходимо къ тому стремиться, ибо совершенно ясное и отчетливое познаніе этихъ именно вещей для всѣхъ обязательно и даже прямо требуется личными интересами каждаго, такъ какъ безъ этого не можетъ быть успѣшною и полезною никакая общественная дѣятельность. Однако же, разоблачая такимъ образомъ невѣжество своихъ согражданъ, Сократъ сознавалъ въ то же время, что и онъ не обладаетъ также знаніемъ, котораго искалъ и не находилъ у другихъ. Вотъ почему, въ противоположность мнимому всезнанію софистовъ, въ своихъ собесѣдованіяхъ онъ постоянно имѣлъ въ виду не сообщеніе знанія, котораго не имѣлъ, а искапіе его совокупными силами посредствомъ методическаго разбора мнѣній. Сократъ руководилъ согражданъ къ самообразованію, или, какъ онъ говорилъ о себѣ, помогалъ имъ рождать мысли; но, служа другимъ, онъ и самъ стремился къ той же цѣли. Сущность Сократовскаго метода состоитъ въ томъ, что, или чрезъ сопоставленіе повидимому противорѣчащихъ, но относящихся къ тому же предмету мнѣній, или чрезъ ограниченіе слишкомъ общаго и неопредѣленнаго представленія, онъ училъ самодѣятельно, посредствомъ размышленія, вырабатывать твердыя и опредѣленныя понятія изъ неопредѣленныхъ и

частныхъ мнѣній *). Такимъ образомъ Сократъ убѣждалъ въ несостоятельности обычныхъ традиціонныхъ понятій не по содержанію, а относительно формы ихъ представленія.

§ 10. То же стремленіе къ знанію составляетъ господствующую черту въ философіи *Платона*. Но у Сократа такое стремленіе было личнымъ свойствомъ его духа, у Платона же оно является предметомъ философскаго изслѣдованія, возведено имъ въ теорію и представлено какъ сущность философіи. Онъ опредѣляетъ и разсматриваетъ различныя формы проявленія этого стремленія (чувственное познаніе—αἴσθησις, πίστις; мышленіе — διανοία, и умственное созерцаніе—νόησις). Кромѣ того, Платонъ не только указалъ различные методы познанія, но и представилъ въ своей философіи опытъ примѣненія ихъ при изслѣдованіи нѣкоторыхъ вопросовъ (индукція, —въ сократическихъ діалогахъ; раздѣленіе общаго на содержащіеся въ немъ частные виды—въ діалогѣ: „Софистъ"; выводъ слѣдствій изъ противоположныхъ опредѣленій или дедукція въ діалогѣ: „Парменидъ").

Такъ какъ познаніе имѣетъ необходимое отношеніе къ бытію познаваемому, то въ связи съ анализомъ различныхъ формъ познанія Платонъ изслѣдуетъ также вопросъ о сущемъ. Онъ различаетъ троякій родъ сущаго: неопредѣленное или безграничное (ἄπειρον), ограниченіе или ограничивающее (τὸ πέρας) и смѣшанное изъ обоихъ (τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἕν τι ξυμμισγόμενον) (Филебъ). Здѣсь очевидно указываются различные начала сущаго, найденныя

---

*) Методъ собесѣдованій Сократа можно видѣть изъ слѣдующаго примѣра Сократъ спрашиваетъ Лахеса что такое мужество? Ничего нѣтъ легче, отвѣчаетъ Лахесъ, какъ сказать, кого слѣдуетъ признавать мужественнымъ Мужественъ тотъ, кто въ качествѣ воина сохраняетъ свой постъ на войнѣ и не убѣгаетъ отъ врага Сократъ объясняетъ, что, спрашивая о мужествѣ, онъ имѣетъ въ виду не только сражающихся, но и тѣхъ, которые оказываются мужественными на морѣ во время бури, мужественно переносящихъ болѣзнь, бѣдность, умѣющихъ обуздывать свои желанія . Лахесъ, побуждаемый подобными указаніями Сократа, высказываетъ такое опредѣленіе мужества, въ которомъ дѣйствительно содержится признакъ общій для всѣхъ означенныхъ случаевъ Мужество, по этому опредѣленію, есть твердость духа. Но какъ первое опредѣленіе было слишкомъ узко, такъ это послѣднее слишкомъ широко и потому столь же неудовлетворительно, ибо твердость души обнаруживается нерѣдко въ дѣйствіяхъ, не заслуживающихъ одобренія, а между тѣмъ здѣсь предположено разсмотрѣть мужество, какъ добродѣтель. Очевидно, что только соединенная съ благоразуміемъ твердость души есть мужество. Отсюда опредѣляется далѣе мужество, какъ знаніе о томъ, чего должно и чего не слѣдуетъ бояться на войнѣ и во всѣхъ другихъ случаяхъ,

еще прежнею философіею. Такъ Анаксимандръ началомъ всего признавалъ неопредѣленное или безграничное; Пиѳагорейцы къ этому началу присоединили начало опредѣляющее—число и потому различали въ бытіи вещей два элемента: множественное (неопредѣленное) и единое (опредѣляющее). Платонъ подъ неопредѣленнымъ или неограниченнымъ разумѣетъ тоже, что и Анаксимандръ, т. е. матерію, равнымъ образомъ слѣдуя Пиѳагорейцамъ, началомъ ограничивающимъ называетъ число и мѣру, т. е. количественныя опредѣленія вещей, какъ предметъ математическаго знанія. Но онъ въ свою очередь дополняетъ пиѳагорейское ограничивающее начало, число,—ученіемъ объ идеяхъ, какъ принципахъ *качественныхъ* различій, такъ что подъ началомъ ограничивающимъ онъ разумѣетъ не только количественныя, но и качественныя опредѣленія вещей. Такое дополненіе имѣетъ связь съ философіею Сократа. Сократъ показалъ, что истинное познаніе предмета достигается тогда, какъ скоро изъ частныхъ, относящихся къ этому предмету, представленій мы отвлекаемъ общія и существенныя черты и соединяемъ ихъ въ одномъ понятіи. Частныя представленія выражаютъ отдѣльныя случайныя свойства и отношенія вещей. напротивъ понятіе выражаетъ общую ихъ сущность. Основываясь на такомъ разграниченіи общаго отъ частнаго, Платонъ доказываетъ, что хотя общее познается въ зависимости отъ частныхъ опытныхъ наблюденій, однако не существуетъ прямо въ частномъ, а отдѣльно отъ него, и познаніе общаго, содержащееся въ понятіяхъ, происходитъ не изъ частныхъ наблюденій, а только по поводу ихъ: наблюденіе не раждаетъ понятій въ нашемъ сознаніи, а только возбуждаетъ познаніе ихъ, которое имѣетъ для себя источникъ независимый (въ умственномъ созерцаніи *). На этомъ основаніи Платонъ, сверхъ чувственнаго міра вещей наблюдаемыхъ, предполагаетъ бытіе идеальныхъ сущностей, признавая послѣднія непосредственными объектами нашихъ общихъ понятій. Такимъ образомъ, по Платону, существуетъ полное гармоническое отношеніе между познаніемъ и бытіемъ: соотвѣтственно троякому роду познанія, онъ различаетъ троякій родъ сущаго. Прежде всего для чувственнаго наблюденія данъ матеріальный міръ вещей: мышленіе, независимо отъ чувственно-ма-

*) Къ такому заключенію о независимомъ источникѣ общихъ понятій могла служить основаніемъ та руководящая мысль Сократовой діалектики, что сопоставленіе частныхъ сужденій не производитъ познанія, а только *способствуетъ рожденію* его въ нашемъ умѣ.

теріальной основы вещей, познаетъ частію количественныя опредѣленія ихъ, частію же качественныя принадлежности; отсюда математическое и философское познаніе. Но такъ какъ тѣ и другія въ чувственномъ мірѣ не существуютъ въ столь совершенномъ видѣ, въ какомъ познаются посредствомъ понятій (въ дѣйствительности нѣтъ геометрически правильныхъ фигуръ, нѣтъ абсолютной красоты, справедливости); то долженъ быть также міръ совершеннѣйшихъ объектовъ, первообразовъ существующаго, а равно долженъ быть и соотвѣтствующій ему высшій органъ познанія (умственное созерцаніе, νόησις, νοῦς), въ которомъ содержатся принципы для всего познаваемаго посредствомъ мышленія. Эти объекты и принципы Платонъ называетъ идеями.

Въ душѣ человѣка Платонъ также различаетъ три составныя части: желательную—ἐπιθυμητικόν (область чувственныхъ потребностей и желаній), чувствовательную—θυμοειδές (здѣсь разумѣются различныя чувствованія, въ особенности гнѣвъ, негодованіе, чувство чести и под.) и разумную,—λογιστικόν (сюда относятся всѣ обнаруженія умственной дѣятельности: практическое благоразуміе или опытность, а также теоретическое познаніе, математическое и философское. (Платонъ еще не различаетъ теоретическаго разума отъ практическаго.) Взаимное согласіе, гармоническое соотношеніе этихъ частей есть лучшее состояніе души, соотвѣтственное природѣ человѣка; такое состояніе есть добродѣтель и вмѣстѣ счастіе. Разумъ по природѣ предназначенъ къ господству; поэтому преимущественное развитіе разумной дѣятельности души, преобладаніе разума надъ волненіями чувствительности, надъ пожеланіями и потребностями тѣлесной природы,—составляетъ необходимое условіе для достиженія вышеозначеннаго гармоническаго состоянія души. *Мудрость*—первая и высшая добродѣтель,—есть ничто иное, какъ господство разума надъ другими низшими частями души, а отношеніе подчиненности этихъ частей выражается въ двухъ другихъ добродѣтеляхъ, каковы: *мужество* и *умѣренность* *). Совокупность этихъ добродѣтелей, или, что то же, гармонія составныхъ частей души есть *справедливость*; сущность справедливости заключается въ томъ требованіи, чтобы каждая часть души *исполняла свое дѣло*, сохраняя должное отношеніе къ другимъ частямъ.

---

*) Это отношеніе подчиненности разуму низшихъ частей души Платонъ изображаетъ въ видѣ пары крылатыхъ коней, запряженныхъ въ колесницу и управляемыхъ возничимъ (т. е. разумною душею).

Философія есть обнаруженіе разумной дѣятельности души. Поэтому, если разумъ предназначенъ къ господству, то въ философіи должны соединяться всѣ лучшія стремленія души. Быть философомъ, значитъ вести совершенную, богоподобную жизнь; такая жизнь состоитъ въ гармоническомъ, согласномъ расположеніи всѣхъ частей души; но гармонія души, какъ сказано, осуществляется при томъ условіи, если разумъ господствуетъ надъ всѣми побужденіями, желаніями и склонностями души. Отсюда понятно, что философія, какъ дѣятельность разума, по Платону, не есть только теоретическое познаніе, но общее стремленіе души къ самоусовершенію. Вотъ почему онъ изображаетъ философское стремленіе къ знанію въ троякой формѣ, какъ любовь къ истинѣ, добру и красотѣ. На сколько философія есть любовь къ истинѣ, она обнаруживается въ діалектическомъ искусствѣ, имѣющемъ цѣлью, посредствомъ философской критики мнѣній, отъ частнаго и случайнаго возвыситься до познанія истинъ всеобщихъ и непоколебимыхъ. Видѣть множество въ единствѣ, относительное въ безусловномъ, преходящее въ вѣчномъ, движеніе въ неподвижномъ,—такова цѣль философіи. Когда говорятъ о комъ либо, что онъ любитъ вещь, то при этомъ не думаютъ, что онъ только часть ея любитъ; подобнымъ образомъ и философъ не удовлетворяется частнымъ знаніемъ, но стремится къ полному, всецѣлому знанію. Такое знаніе заключается въ созерцаніи идей. Тоже самое стремленіе къ совершенному и вѣчному, составляющее сущность философіи, обнаруживается также въ любви къ прекрасному. Любовь (эросъ) есть стремленіе къ любимому предмету, но не обладаніе имъ; обладаніе—цѣль любви, а не самая любовь. Любовь къ прекрасному въ своемъ развитіи также постепенно возвышается отъ чувственнаго къ идеальному, сверхчувственному. Первоначально она есть неопредѣленное влеченіе, возбуждаемое прекрасными формами тѣлъ, цвѣтами, звуками. Но все чувственное прекрасно настолько, насколько отражается въ немъ душа (жизнь), ибо движеніе, разнообразіе, порядокъ,—всѣ эти свойства происходятъ отъ души (разумѣется здѣсь душа міровая, т. е. жизнь). Поэтому отъ тѣлъ любовь обращается на прекрасныя души, любовь привязывается къ прекраснымъ дѣламъ, свойствамъ душъ, нравамъ, наконецъ къ знаніямъ, словомъ—ко всему, въ чемъ обнаруживается дѣятельность души, но и это все—красота неодушевленная, относительная. Вотъ почему любовь къ прекрасному, не находя удовлетворенія во всѣхъ означенныхъ видахъ красоты, переходитъ, наконецъ, въ философское стремленіе къ красотѣ вѣчной

идеальной и такъ какъ цѣль любви есть *обладаніе* предметомъ любимымъ; то философія стремится къ такому познанію, которое состоитъ не просто въ созерцаніи, но также въ обладаніи и наслажденіи познаваемымъ, въ непосредственномъ соединеніи души съ вѣчно сущимъ.

Такое познаніе не можетъ не быть высочайшимъ *благомъ*, источникомъ неисчерпаемаго блаженства для души. Любовь къ истинному, прекрасному, благому составляетъ одно нераздѣльное движеніе души несовершенной къ совершенству. Натуральное стремленіе къ благу ищетъ для себя удовлетворенія прежде всего въ чувственныхъ удовольствіяхъ, отсюда обращается къ умственной дѣятельности и также какъ любовь къ прекрасному переходитъ въ философское стремленіе къ идеальному.

Возможность непосредственнаго общенія съ міромъ идей, которое составляетъ цѣль философскаго стремленія къ совершенству въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, основывается на томъ, что души нѣкогда имѣли такое общеніе съ вѣчнымъ разумомъ. Но необходимость (ἀνάγκη) соединила ихъ съ тѣлами. Отсюда познаніе, въ настоящемъ состояніи душъ, есть ничто иное, какъ припоминаніе прежде видѣннаго; не изъ чувственнаго наблюденія душа заимствуетъ познаніе истинно сущаго, а изъ самой себя; однакоже чувственное наблюденіе составляетъ необходимое средство припоминанія. И прежде всего красота чувственнаго міра напоминаетъ намъ истинно сущее *). Чѣмъ болѣе и яснѣе припоминается видѣнное душею въ періодъ до—мірнаго существованія ея, тѣмъ сильнѣе очевидно должно быть стремленіе войти снова въ непосредственное общеніе съ сверхчувственнымъ міромъ, для чего

---

*) Вотъ какъ говоритъ объ этомъ Платонъ когда мы видимъ прекрасное, то нашею душею овладѣваетъ безпокойство, причины котораго мы не знаемъ. При видѣ прекраснаго предмета мы чувствуемъ изумленіе и радость и кажется, что мы вновь обрѣли благо давно утерянное и почти забытое, отсутствіе котораго однако причиняло намъ безпокойство И это не обманъ. Пришедши въ этотъ міръ, мы узнали красоту яснѣе, нежели все другое, видѣнное прежде .. Если бы образъ мудрости также ясно (т. е чувственнымъ образомъ) представлялся намъ, какъ прекрасное, тогда невыразимая любовь къ ней наполняла бы наши души. Но только красотѣ суждено быть наиболѣе очевидною и въ тоже время любимою. При видѣ лица, освѣщаемаго ея лучами, любящій содрогается, ему кажется, что онъ видитъ божество и, если бы не боялся прослыть безумнымъ, то сталъ бы приносить жертвы своему любимцу.

необходимо очистить умъ отъ всякой привязанности къ чувственному отрѣшиться отъ оковъ матеріальнаго бытія. Такое стремленіе можетъ быть свойственно только философамъ. „Философъ только нѣсколько находится въ государствѣ, но его душа, смотря на всѣ чувственные предметы съ пренебреженіемъ, какъ на недостойные ея, во всѣ стороны направляется, все изслѣдуя, какъ говоритъ Пиндаръ, и глубины земли и что находится на необозримой поверхности ея, и къ небу обращаетъ свой взоръ, чтобы наблюдать движеніе звѣздъ; имѣя въ виду всегда цѣлое, не останавливается на томъ что находится вблизи." Въ другомъ мѣстѣ Платонъ такъ говоритъ о настроеніи истиннаго философа. „Истинные философы ни о чемъ иномъ не заботятся кромѣ того, чтобы научиться умирать и сдѣлаться умершими (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνᾶναι)."

Такимъ образомъ положительная идея гармоническаго состоянія души, т. е. требованіе, чтобы разумъ господствовалъ надъ чувственною природою,—въ философіи Платона постепенно переходитъ въ отрицательное стремленіе отрѣшиться отъ всякаго соприкосновенія и связи съ этою природою. Эта двойственность въ опредѣленіи высшей жизненной цѣли вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, какъ онъ разграничиваетъ міръ чувственный отъ идеальнаго; здѣсь также неопредѣленность. Съ одной стороны въ чувственномъ отражается идеальное; первое, какъ подобіе послѣдняго, служитъ для насъ напоминаніемъ его; но съ другой стороны въ мірѣ чувственномъ ничего нѣтъ существеннаго, прочнаго, существованіе его призрачно и ничтожно, все совершенное находится въ независимой отъ него идеальной области сущаго.

Несмотря однако на отрицательное отношеніе къ дѣйствительности чувственной, Платонъ признаетъ необходимымъ условіемъ для философскаго самообразованія общительность и жизнь общественную. Все совершенное, достигшее зрѣлости, стремится къ рожденію подобнаго себѣ. И философское стремленіе къ мудрости должно сопровождаться рожденіемъ такого же стремленія въ душѣ другихъ, такъ чтобы развитіе философской любви къ знанію и проистекающее отсюда наслажденіе было плодомъ совокупной дѣятельности многихъ (наглядно это общеніе философской дѣятельности представляется въ діалогической формѣ сочиненій Платона). Такимъ образомъ дѣятельность философа не только не требуетъ уединенной жизни, напротивъ, лишь въ обществѣ можетъ развиваться, но конечно въ обществѣ людей, связанныхъ единствомъ настроенія и цѣли. Не удовлетворяясь современнымъ состояніемъ общества,

Платонъ предначертываетъ образъ совершеннаго государства, устроеннаго такимъ образомъ, чтобы философія могла въ немъ господствовать въ лицѣ правителей-философовъ.

§ 11. *Аристотель* разграничиваетъ тѣ формы разумной дѣятельности человѣка, которыя Платонъ соединяетъ въ понятіи философіи. Онъ различаетъ познавательную дѣятельность ума, практическую и художественно-творческую (πᾶσα διανοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική') и это различіе полагаетъ въ основаніи раздѣленія наукъ философскихъ. Познавательная дѣятельность ума зависима отъ сущаго, которое есть предметъ и цѣль ея. Поэтому и раздѣленіе теоретической дѣятельности ума основывается на различіи видовъ сущаго. Область бытія матеріальнаго, подверженнаго перемѣнамъ происхожденія и разрушенія, составляетъ предметъ физики, а то существенное бытіе, которое заключается въ основаніи измѣняемаго, какъ движущій его принципъ, опредѣляющая форма и цѣль,—разсматриваетъ первая философія (метафизика). Наука эта, познавая сущее само по себѣ, даетъ принципы для изъясненія физической природы. Математическія науки занимаютъ среднее положеніе между первою философіею и второю, т. е. физикою, такъ какъ изслѣдуютъ тѣ формы и отношенія вещей, которыя въ своемъ существованіи имѣютъ ближайшую связь съ матеріею (слѣдовательно бытіе имѣютъ въ физической природѣ, которую разсматриваетъ *физика*), но при этомъ познаются и могутъ быть разсматриваемы сами по себѣ, отвлечено, и этимъ различаются отъ чувственныхъ свойствъ вещей (поэтому соприкасаются также, вслѣдствіе независимости отъ матеріальныхъ перемѣнъ, съ неизмѣнно въ самомъ себѣ сущимъ, что составляетъ предметъ *метафизики*.) Наконецъ логика тѣмъ различается отъ другихъ, поименованныхъ, теоретическихъ наукъ, что она изслѣдуетъ не особый родъ сущаго (почему у Аристотеля и не входитъ въ раздѣленіе наукъ теоретическихъ), а отношеніе различныхъ формъ познанія къ бытію, и потому составляетъ введеніе ко всѣмъ другимъ наукамъ, для которыхъ имѣетъ одинаково важное значеніе, ибо прежде, нежели пріобрѣтено познаніе сущаго, необходимо изслѣдовать самое познаніе, или, какъ Аристотель говоритъ,—*истинное и ложное*, т. е. въ чемъ состоитъ то и другое, какъ достигается первое и какимъ образомъ разоблачать и устранять послѣднее.

Изъ предъидущаго видно, что Аристотель, какъ и Платонъ, различаетъ неизмѣнно сущее отъ измѣняемаго, полагая между тѣмъ и другимъ число и мѣру (что составляетъ предметъ математиче-

ского знанія). При этомъ, Платонъ не только различаетъ, но и разъединяетъ эти два рода сущаго (общее и частное); напротивъ, по Аристотелю, неизмѣняемое хотя отлично отъ измѣняемаго, однако существуетъ не отдѣльно отъ послѣдняго, а въ немъ самомъ. Поэтому, чувственное наблюденіе для Аристотеля не есть простое средство воспоминанія о сущемъ, а необходимый, хотя и не единственный, источникъ знанія, или вѣрнѣе основаніе его (ὑποκείμενον), какъ матерія есть основаніе существенной опредѣленности бытія.

Такъ какъ сущность не отдѣльно, но въ связи съ матеріею существуетъ, то прежде всего она опредѣляется какъ цѣлое, состоящее изъ формы и матеріи, и самостоятельно существующее (субстанція). Понятіе сущности, въ этомъ значеніи, по Аристотелю есть первая категорія и противополагается другимъ категоріямъ, обозначающимъ все то, что составляетъ принадлежащее (акциденціальное — συμβεβηκότα) сущности; таковы категоріи: количество, качество, отношеніе; мѣсто, время, положеніе, обладаніе, дѣйствіе, страданіе. Вся область принадлежащаго сущности раздѣляется на существенное, что имѣетъ необходимую связь съ сущностію, и несущественное. Только существенное есть предметъ достовѣрнаго, т. е. научнаго познанія, поэтому, для опредѣленія границъ научнаго познанія, важное значеніе имѣетъ точное разграниченіе существеннаго отъ несущественнаго. Существенное есть все то, что познается, какъ всеобщее и необходимое. Но такъ какъ чувственное наблюденіе составляетъ необходимое условіе всякаго познанія, то прежде всего познается частное и случайное, а не всеобщее и необходимое. Первое для насъ, первоначально познаваемое (извѣстнѣйшее) есть то, что ближе къ чувственному наблюденію, отъ этого перваго по времени необходимо перейти къ познанію безотносительно перваго, отдаленнѣйшаго отъ чувствъ и достовѣрнѣйшаго (πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον; послѣднее называется также φύσει или λόγῳ πρότερον). Все случайное, что можетъ быть, но можетъ также и не быть, а равно всѣ отличительные (индивидуальные) признаки каждой въ отдѣльности вещи, по причинѣ безконечнаго ихъ множества и разнообразія, все это не можетъ входить въ область достовѣрнаго (аподиктическаго) познанія; ибо предметъ знанія не есть множество безграничное, (ближайшее къ чувствамъ), а единое во многомъ. Затѣмъ остаются признаки видовые и родовые, т. е. отличительныя черты

не каждой въ отдѣльности вещи, а неопредѣленнаго множества вещей, сходныхъ между собою по этимъ признакамъ. Совокупность этихъ признаковъ и составляетъ ту общую опредѣленность, которая осуществляется въ вещахъ, будучи движущею причиною, формою и конечною цѣлью перемѣнъ, въ нихъ происходящихъ. Опредѣленность эта и есть сущность, содержащая въ себѣ всеобщее и необходимо существующее. При этомъ родовыя признаки въ этой опредѣленности составляютъ матерію, а видовые—форму, такъ что сущность и въ этомъ своемъ значеніи (въ значеніи общаго и существеннаго, а не въ смыслѣ отдѣльно существующей субстанціи) есть соединеніе формы и матеріи. Логическая форма, посредствомъ которой познается сущность въ этомъ смыслѣ, есть понятіе (ὅρος, λόγος). Каждый родъ составляетъ отдѣльную область познанія, съ принадлежащими ему принципами, то есть, такими положеніями, которыя имѣютъ непосредственно очевидную для ума достовѣрность. Принципы эти или приложимы въ предѣлахъ только одного рода предметовъ, или же ко многимъ родамъ относятся. Но есть и такіе принципы, которые имѣютъ *всеобщее* значеніе, равную силу для всего познаваемаго, и потому составляютъ основаніе всѣхъ другихъ принциповъ. Всѣ принципы познаются умомъ непосредственно и не требуютъ доказательствъ, ибо сами служатъ основаніями доказательствъ. Какъ чувственное наблюденіе есть органъ непосредственнаго познанія въ отношеніи ко всему отдѣльному, случайному такъ равно и умъ (νοῦς) столь же непосредственно познаетъ первые принципы, или положенія, наиболѣе достовѣрныя. Различіе истиннаго и ложнаго не можетъ относиться къ такому непосредственному познанію (которое Аристотель также, какъ и Платонъ, называетъ умственнымъ созерцаніемъ). Какъ скоро дано знаніе принциповъ, то оно не можетъ не быть истиннымъ.

Такимъ образомъ область научнаго познанія съ двухъ сторонъ ограничивается непосредственно даннымъ, съ одной стороны —чувственнымъ наблюденіемъ, съ другой—созерцаніемъ умственнымъ. Научное познаніе есть знаніе аподиктическое, т. е. доказываемое, и, такъ какъ оно съ двухъ противоположныхъ сторонъ соприкасается съ непосредственно даннымъ,—что можетъ служить исходнымъ пунктомъ доказыванія, то поэтому возможны два способа или метода доказыванія. — Когда отъ частнаго и отдѣльнаго мы заключаемъ къ общему, то такой способъ доказыванія есть *индукція* (ἐπαγωγή). Только полная индукція имѣетъ доказательную силу (если т. е. всѣ отдѣльные случаи, относящіеся къ предмету заклю-

ченія, исчислены): а какъ полная индукція большею частію невозможна, то посредствомъ индукціи достижимо только *общее* (что часто бываетъ) и вѣроятное, а не *всеобщее* и достовѣрное. Поэтому, въ научномъ отношеніи, имѣетъ большее значеніе обратный выводъ частнаго изъ общаго (въ собственномъ смыслѣ силлогизмъ: ἐστὶ δὲ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων) Такой способъ заключенія, по преимуществу, называется у Аристотеля доказательствомъ (ἀπόδειξις).

Доказательство есть выводъ положенія (утвердительнаго или отрицательнаго) изъ недоказываемаго, непосредственно очевиднаго основанія. Во всякомъ доказательствѣ или утверждается нѣчто, какъ принадлежащее, или отрицается, какъ не принадлежащее извѣстному предмету. То, что полагается, какъ предметъ, есть сущность (субстанція), а доказываемое составляетъ *принадлежащее* сущности, такъ что самыя сущности не доказываемы. Утвержденіе, по Аристотелю, есть соединеніе субъекта съ предикатомъ, а отрицаніе—раздѣленіе (поэтому мышленіе есть дѣятельность, соединяющая и раздѣляющая); въ первомъ высказывается бытіе (*есть*) въ послѣднемъ выражается небытіе (*не есть*). Такимъ образомъ составныя части доказательства таковы: утверждаемое или отрицаемое (предикатъ), предметъ, о которомъ утверждается или отрицается нѣчто (субъектъ) и основаніе для утвержденія или отрицанія, а цѣль доказательства (какъ это видно изъ смысла составныхъ его частей)—показать, что нѣчто *необходимо* существуетъ или не существуетъ, (есть или не есть) въ данномъ предметѣ; цѣль эта достигается, какъ скоро представлено основаніе, понуждающее признать существованіе или несуществованіе извѣстнаго предмета въ данномъ субъектѣ.

Отъ доказательства должно различать опредѣленіе (ὁρισμός), какъ такую логическую форму познанія, въ которой высказывается сущность предмета безъ отношенія къ вопросу о бытіи или небытіи его. Сущность не доказывается, а только опредѣляется. Такъ какъ всякая сущность состоитъ изъ формы и матеріи, при чемъ матерія есть ничто иное, какъ родъ (совокупность родовыхъ признаковъ), а форма—опредѣленность вида (соединеніе спеціальныхъ признаковъ), то ясно, что опредѣлить сущность—значитъ раздѣльно представить общій родъ и видовую особенность опредѣляемаго предмета; понятіе тѣмъ различается отъ опредѣленія, что тѣже элементы сущности въ первомъ мыслятся слитно: а въ послѣднемъ раздѣльно; опредѣленіе есть выраженное раздѣльно понятіе.

Доказательство (силлогизмъ) и опредѣленіе,—таковы двѣ важ-

нѣйшія формы научнаго познанія, между которыми существуетъ тѣсная связь. Опредѣленіе частію получается, какъ выводъ изъ доказательства, частію же служитъ основаніемъ доказательства. Тѣ опредѣленія, которыя не могутъ быть выводимы изъ высшихъ основаній, слѣдовательно, не могутъ быть послѣдствіемъ доказательства, суть принципы. Твердость доказательства, очевидно, зависитъ отъ прочности основанія. Не всегда силлогистическій выводъ имѣетъ научное значеніе. Если основаніемъ такого вывода служитъ предположеніе только вѣроятное, и недостовѣрное и, притомъ, не вполнѣ опредѣленное, то и выводъ не можетъ имѣть требуемой твердости и положительности. Поэтому отъ аподиктическаго метода Аристотель отличаетъ діалектическій. Діалектическій методъ есть искусство испытующее (критическій анализъ), которое достигаетъ лишь вѣроятнаго болѣе или менѣе; напротивъ,—аподиктическій методъ положительно излагаетъ достовѣрно истинное ибо опирается на несомнѣнныхъ основаніяхъ, между тѣмъ какъ діалектика заимствуетъ основанія изъ случайнаго опыта и вѣроятныхъ мнѣній; она не излагаетъ знанія, а только ищетъ его, и потому предлагаетъ вопросы и подвергаетъ критикѣ различныя ихъ рѣшенія; діалектика пролагаетъ путь къ основнымъ истинамъ, или принципамъ, но не достигаетъ ихъ, ибо цѣль ея не въ томъ, чтобы представить безотносительно истину, но чтобы убѣдить другихъ, привести ихъ къ признанію найденнаго рѣшенія вопроса. Этимъ разграниченіемъ аподиктическаго метода отъ діалектическаго Аристотель выразилъ свой взглядъ на отношеніе его философіи къ философіи Платона. Послѣдняя, по мнѣнію Аристотеля, представляетъ не положительное изложеніе знанія, а только исканіе его; по этому она пользуется діалектическимъ методомъ; она изслѣдуетъ различныя мнѣнія относительно даннаго вопроса, а не рѣшаетъ его аподиктически. Діалектическій методъ простирается на всѣ возможные предметы, не различая необходимаго и существеннаго отъ случайнаго, оттого въ философіи Платона нѣтъ раздѣленія наукъ и изслѣдованіе у него не движется систематически, строго держась въ предѣлахъ одной научной области, но простирается на разнородные предметы безъ должнаго ихъ разграниченія. Философія Аристотеля, напротивъ, имѣетъ въ виду, очевидно, представить уже найденное и раздѣленное на отдѣльные сферы знаніе: діалектика же удерживается имъ въ видѣ предварительнаго изслѣдованія мнѣній и обозрѣнія трудностей при всякомъ предметѣ научнаго изысканія*).

*) Господствующій методъ въ діалектикѣ Сократа и Платона есть индук-

На сколько разумъ, подобно всякой другой сущности, существующей не отдѣльно отъ матеріи, но въ связи съ нею, обнаруживаетъ свою дѣятельность въ измѣняемомъ, онъ является или практическимъ, или художественно творческимъ. Въ обоихъ этихъ направленіяхъ своей дѣятельности разумъ стремится къ осуществленію истиннаго: отсюда очевидна связь практической и художественной дѣятельности съ теоретическою; умъ теоретическій даетъ принципы для той и другой дѣятельности: вслѣдствіе того является новый рядъ наукъ: этика, политика, піитика. Но, одинаково стремясь къ осуществленію истиннаго, практическая и художественная дѣятельности различаются одна отъ другой тѣмъ, что первая истинное осуществляетъ въ природѣ человѣка (чувственной, неразумной), которая служитъ для нея матеріаломъ, а послѣдняя— во внѣшнихъ произведеніяхъ искусства. Поэтому норма для оцѣнки практической дѣятельности заключается въ намѣреніи, качествѣ дѣйствующаго; напротивъ, достоинство дѣятельности художественной опредѣляется, независимо отъ личныхъ качествъ и настроенія художника, на основаніи произведенія его.

Цѣль нравственной дѣятельности есть благо и притомъ не безотносительное (противъ Платона), но достижимое для человѣка. Такимъ благомъ всѣ признаютъ *счастіе*. (εὐδαιμονία). Хотя счастіе различно понимаютъ, но такъ какъ требуется опредѣлить благо возможное для человѣка, то, очевидно, такое благо, или счастіе, должно заключаться въ *дѣятельности разума*, насколько разумъ есть отличительная принадлежность человѣка. Сама по себѣ жизнь, безъ дѣятельности, не можетъ быть признана благомъ (и растенія живутъ). Какъ на олимпійскихъ играхъ награду получаютъ не красивѣйшіе и сильнѣйшіе, ради ихъ красоты и силы, но только борющіеся и побѣждающіе, подобно тому и въ жизни только дѣятельные люди достигаютъ прекраснаго и добраго. Благо нераздѣльно отъ добродѣтели, а потому дѣятельность, сообразная съ природою разума человѣческаго, составляетъ также заслугу, будучи источникомъ счастія.

ція Но какъ эти философы, пользуясь индукціею при изслѣдованіи мнѣній, большею частію, только приближаются къ положительному рѣшенію вопросовъ, а не рѣшаютъ ихъ положительно (такъ въ результатѣ собесѣдованій Сократа большею частію оказывается, что ни онъ, ни собесѣдники его не знаютъ, въ чемъ сущность предмета, о которомъ разсуждаютъ), то вотъ, между прочимъ, почему Аристотель индукцію признаетъ менѣе совершеннымъ методомъ, нежели силлогизмъ, который, исходя изъ принциповъ, уже установленныхъ, положительно рѣшаетъ вопросъ.

Какъ вообще душа человѣка есть движущій принципъ, форма и цѣль (сущность) въ отношеніи къ тѣлу, такъ и, въ частности, въ самой душѣ умъ долженъ быть движущимъ принципомъ, формою и цѣлью относительно низшихъ формъ душевной жизни, составляющихъ индивидуальную природу человѣка, тогда какъ умъ есть общая сущность, отвнѣ входящая въ него. Будучи движущимъ принципомъ и цѣлью относительно низшихъ формъ душевной дѣятельности, для себя самого, умъ самъ служитъ цѣлію, такъ что онъ есть въ отношеніи къ себѣ и цѣль и вмѣстѣ средство, движущее и въ то же время движимое; дѣятельность его заключена въ самой себѣ и есть ничто иное, какъ самоосуществленіе ума.

Соотвѣтственно этому двоякому направленію дѣятельности ума, насколько онъ обнаруживается частію въ образованіи побужденій чувственной природы человѣка, частію же, какъ самодѣятельность въ познаніи Аристотель раздѣляетъ добродѣтели на этическія и умственныя (ἠθικαὶ и διανοητικαί, или λογικαὶ ἀρεταί, или αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί). Сущность этическихъ добродѣтелей состоитъ въ соблюденіи должной мѣры, опредѣляемой здравымъ разсудкомъ (ὀρθὸς λόγος) относительно чувственныхъ побужденій: такая мѣра заключается въ срединѣ между двумя противоположными крайностями: излишествомъ и недостаткомъ (напр. мужество есть средняя мѣра относительно страха и смѣлости: крайности, противоположныя мужеству: трусость и безразсудная отвага; умѣренность есть средина относительно удовольствій (низшихъ) и неудовольствій, крайности: необузданность и безчувственность (ἀκολασία и ἀναισθησία); щедрость—средина между скупостію и расточительностію). Поэтому этическая добродѣтель есть *намѣренное, обратившееся въ привычку, расположеніе* (ἕξις προαιρετική) *находить и соблюдать среднюю мѣру между излишествомъ и недостаткомъ въ аффектахъ и дѣйствіяхъ.* Во всѣхъ этическихъ добродѣтеляхъ матеріаломъ, изъ котораго онѣ образуются служатъ чувственныя побужденія (πάθη), и сколько есть различныхъ побужденій, столько же должно быть и добродѣтелей этическихъ; напротивъ, разумъ составляетъ, общій для всѣхъ ихъ, движущій принципъ, а также—опредѣляющую ихъ форму и цѣль. Въ этомъ значеніи, именно, какъ движущій принципъ и цѣль этическихъ добродѣтелей, разумъ есть ближайшая къ нимъ добродѣтель умственная: *благоразуміе* (φρόνησις). Благоразуміе состоитъ въ познаніи цѣлей и средствъ, относящихся къ дѣятельности прак-

тической, а потому благоразуміе можно назвать также умомъ практическимъ; равное значеніе имѣетъ оно и въ дѣятельности художественной и обнаруживается здѣсь, какъ искусство (τέχνη). Независимо же отъ практической и художественной дѣятельности, разумъ обнаруживается въ познаніи, какъ умъ теоретическій; а такъ какъ въ теоретической дѣятельности должно различать отъ знанія принциповъ познаніе выводимаго изъ нихъ общаго, то отсюда двѣ другія умственныя добродѣтели: *знаніе принциповъ* (νοῦς) и *знаніе общаго* (ἐπιστήμη). Соединеніе этихъ двухъ добродѣтелей есть мудрость (σοφία).

Какъ чисто умственная дѣятельность,—теоретическое познаніе,—имѣетъ цѣль въ самой себѣ, а потому въ развитіи этой дѣятельности заключается высочайшее благо и назначеніе человѣческой жизни. Всѣ же этическія добродѣтели имѣютъ лишь то значеніе, что разумъ практическій—сущность этихъ добродѣтелей,—приводя въ порядокъ чувственныя побужденія и состоянія, обезпечиваетъ, такимъ образомъ, возможность свободнаго развитія теоретической дѣятельности разума. Съ этой же точки зрѣнія Аристотель главное достоинство искусства (поэтика) полагаетъ въ очищеніи души (κάθαρσις) отъ аффектовъ, посредствомъ возбуждаемыхъ имъ (трагедіею) чувствъ страха и состраданія *). Цѣль государства есть добродѣтель, жизнь вполнѣ совершенная, но если тѣ дѣйствія наиболѣе добродѣтельны, а потому и болѣе желательны, которыя соотвѣтствуютъ лучшей части души, т. е. разуму, то понятно, что

---

*) Значеніе драматич искусства, (именно трагедіи), по опредѣленію Аристотеля, состоитъ въ томъ, что оно содѣйствуетъ очищенію души отъ страстныхъ состояній (κάθαρσις τῶν παθημάτων). Различно объясняютъ это опредѣленіе Аристотеля Здѣсь можно разумѣть и *очищеніе аффектовъ* отъ патологическихъ мотивовъ и *очищеніе отъ аффектовъ* По первому объясненію, страхъ и сострадание, возбуждаемые бѣдствіями лучшихъ людей (въ трагедіи), вслѣдствіе ихъ вины, (а не порока),—должны освобождать насъ отъ личныхъ ощущеній ежедневной жизни и сами должны очищаться отъ патологическихъ мотивовъ, подъ вліяніемъ удовольствія, производимаго художественностію изображенія (Брандисъ) По другому объясненію дѣйствіе трагедіи, на которое указываетъ Аристотель, состоитъ во временномъ освобожденіи души отъ аффектовъ Платонъ требовалъ совершенной отрѣшенности отъ страстей; напротивъ, Аристотель находитъ возможнымъ и цѣлесообразнымъ только временное освобожденіе отъ нихъ и притомъ чрезъ искусственное возбужденіе ихъ (Ибервегъ) Однако при томъ и другомъ объясненіи остается несомнѣннымъ, что значеніе искусства Аристотель полагаетъ въ очищеніи души отъ элементовъ, стѣсняющихъ свободную дѣятельность ума.

болѣе совершеннымъ должно признать такое устройство государства, въ которомъ имѣется въ виду развитіе высшихъ добродѣтелей, т. е. умственныхъ, и соотвѣтственный этимъ добродѣтелямъ образъ жизни—миръ и свобода отъ физическаго труда. „Война ради мира, трудъ ради досуга, необходимое и полезное ради прекраснаго желательны". Равно и воспитаніе важнѣе то, которое приготовляетъ гражданъ для мира и досуга.

По основному воззрѣнію Аристотеля (какъ видно изъ предъидущаго) о высшемъ благѣ, задача человѣческой дѣятельности заключается въ безусловномъ господствѣ разума надъ индивидуальною природою человѣка. Разумъ есть общее *божественное и безсмертное начало*, которое отвнѣ присоединяется къ душѣ, неотдѣлимой отъ тѣла. Образованіе индивидуальной природы, т. е. личнаго характера (этическія добродѣтели), хотя само по себѣ представляетъ уже господство разума (ибо движущій принципъ и слѣдовательно сущность всѣхъ этическихъ добродѣтелей, совокупность которыхъ составляетъ совершенство личнаго характера, заключается въ благоразуміи, т. е. въ разумѣ), но это господство относительное, оно выражаетъ лишь отношеніе разума къ личной природѣ человѣка, необходимымъ дополненіемъ и вмѣстѣ конечною цѣлью такого отношенія должно быть самодѣятельное развитіе разума, происходящее въ немъ самомъ (теоретическій умъ), безъ всякаго отношенія къ индивидуальной природѣ человѣка Подобнымъ образомъ и въ философіи Платона (какъ это показываетъ предъидущее изложеніе этой философіи) разумная душа (безсмертная) противополагается остальной (личной) природѣ человѣка. Важнѣйшая добродѣтель, въ которой выражается безусловное господство разума надъ другими частями души, по Платону, также есть мудрость. Хотя при этомъ къ мудрости онъ относитъ не только познавательную дѣятельность ума, но также и практическую опытность, не разграничивая строго теоретическій умъ отъ практическаго (какъ это дѣлаетъ Аристотель), однако важнѣйшею составною частію мудрости также признаетъ философскую познавательную дѣятельность ума. Наконецъ Сократъ не только не раздѣляетъ теоретическое познаніе отъ практическаго самообразованія личнаго характера, но прямо и рѣшительно отождествляетъ одно съ другимъ. Сущность добродѣтели онъ полагаетъ въ знаніи, и на оборотъ, знаніе онъ ограничиваетъ вопросами нравственными; познаніе природы физической онъ признаетъ недоступнымъ для человѣка. Вслѣдствіе такого единства теоретическаго познанія съ практиче-

скимъ самообразованіемъ характера (умственныхъ и этическихъ добродѣтелей по Аристотелю) у Сократа, философствованіе его имѣетъ неразрывную связь съ его личностію, является выраженіемъ личной его жизни.

Для всѣхъ вышепоименованныхъ философовъ (Сократа, Платона и Аристотеля) теоретическая познавательная дѣятельность ума имѣетъ значеніе независимое и даже безусловное. Не говоря объ Аристотелѣ и Платонѣ (въ философіи того и другаго совершенно ясно выступаетъ сознаніе безотносительнаго значенія разума теоретическаго), достаточно замѣтить относительно Сократа, что хотя теоретическая дѣятельность у него составляетъ одно съ практическимъ самообразованіемъ характера, однако онъ ищетъ руководящихъ принциповъ объективныхъ, въ общемъ разумѣ, признавая недостаточными, *не истинными* субъективные личные мотивы дѣйствій, такъ что онъ не подчиняетъ познавательную дѣятельность какимъ либо независимымъ отъ нея практическимъ интересамъ; онъ ограничиваетъ объемъ теоретическаго познанія (нравственными вопросами), но достоинство теоретическаго ума чрезъ это не умаляется.

Сознаніе необходимости—подчинить индивидуальную природу человѣка безусловному господству *общаго для всѣхъ* разума выразилось у всѣхъ означенныхъ философовъ въ свойственномъ имъ стремленіи распространить это господство разума на все общество. Сократъ непосредственно стремился къ пробужденію въ обществѣ умственной дѣятельности. Платонъ проэктируетъ новое государство, въ которомъ бы господствовала философія. Аристотель также въ своей политикѣ обозначаетъ черты, по его мнѣнію, лучшаго устройства государства. Въ своихъ понятіяхъ о томъ, чѣмъ и каково должно быть государство, эти философы, очевидно, не могли отрѣшиться отъ національныхъ предразсудковъ, такъ напр. признаютъ рабство необходимымъ, съ пренебреженіемъ относятся къ физическому труду и др. Хотя цѣлію государственной жизни они признавали безусловное господство *общаго для всѣхъ* разума, однако національная исключительность и предразсудки этому стремленію нимало не противорѣчили (поэтому и не отрицаются ими), ибо невозможно было признать какъ всѣ народы, такъ и въ своемъ народѣ, всѣ классы въ одинаковой степени способными осуществлять въ жизни господство разума *).

*) Платонъ и Аристотель только греческій народъ признаютъ, изъ всѣхъ

§ 12. Въ философскихъ школахъ послѣ Аристотеля, въ противоположность предъидущему развитію философіи, на первомъ планѣ является практическій интересъ образованія личнаго характера; теоретическая же познавательная дѣятельность имѣетъ значеніе второстепенное, какъ средство къ достиженію означеннаго практическаго интереса; вмѣсто безусловной цѣли—познанія истины—предназначается для теоретическаго изслѣдованія цѣль относительная, условная, — опредѣлить руководительныя правила для практической жизни; такія правила не были выводимы изъ объективнаго познанія природы и жизни, но опредѣлялись въ зависимости отъ субъективнаго личнаго настроенія, а основанія объективныя присоединялись къ нимъ внѣшнимъ механическимъ образомъ; отсюда, отсутствіе всякаго развитія понятій и послѣдовательности мышленія составляетъ характеристическую черту вышеозначенныхъ философскихъ школъ.

Что касается настроенія субъективнаго, господствовавшаго въ этихъ школахъ, то оно состояло въ усиленной заботливости о томъ, чтобы обезпечить (при помощи философіи) спокойствіе духа, довольство внутреннимъ міромъ души, свободу отъ всякихъ тревогъ и непріятностей, хотя конечно чѣмъ болѣе объ этомъ заботились, тѣмъ менѣе достигалась цѣль; такъ какъ самая эта заботливость противорѣчила ей. Причина такого настроенія заключается въ томъ, что, вмѣстѣ съ упадкомъ религіозныхъ вѣрованій, а затѣмъ политической жизни, въ особенности же, съ окончательною погибелью послѣдней, не доставало для личной жизни твердой опоры во внѣшней дѣйствительности; поэтому стали искать такой опоры во внутреннемъ личномъ состояніи духа.

Въ связи съ преобладаніемъ, въ философскихъ школахъ послѣ Аристотеля, личнаго практическаго интереса, является также важнѣйшая характерная черта ихъ—безучастное отношеніе къ общественной жизни, отсюда возникъ космополитизмъ—стремленіе отрѣшиться отъ условныхъ формъ національной жизни *),

---

народовъ древности, способнымъ къ умственному развитію, другіе же народы, по ихъ мнѣнію, предназначены къ состоянію рабства.

*) Не должно смѣшивать космополитизмъ съ общечеловѣческимъ характеромъ, (свойственнымъ христіанству), какъ дѣлаютъ тѣ, которые космополитизмъ послѣ—аристотелевскихъ школъ ставятъ въ особенную ихъ заслугу. Космополитизмъ —политическая точка зрѣнія, а общечеловѣческій характеръ—нравственная,

Начало означенному здѣсь направленію философіи было положено софистами, которые личность противоставляли обществу, признавая безусловною нормою дѣятельности и жизни побужденія индивидуальной, личной природы человѣка (справедливое по природѣ и справедливое по закону, см. § 8); но болѣе опредѣленно выразилось оно въ такъ называемыхъ сократическихъ школахъ. Стремиться къ утвержденію въ духѣ спокойствія, равновѣсія, возможно было двумя путями, или посредствомъ отреченія отъ внѣшнихъ благъ жизни и пренебреженія ко всякимъ случайностямъ и обстоятельствамъ своего внѣшняго положенія, или же, напротивъ, посредствомъ благоразумнаго пользованія всѣмъ, что посылаетъ намъ судьба. Оба эти, повидимому, противоположныя, но въ сущности сходныя, направленія ясно обозначились одно въ циническом, а другое—въ киринейской школѣ. Антисѳенъ (основатель цинической школы) училъ, что добродѣтель сама по себѣ достаточна для счастливой жизни, что она единственное благо, а порокъ—единственное зло, все же прочее безразлично (т. е. внѣшнія блага), но понятіе его о добродѣтели чисто отрицательное; добродѣтель, по Антисѳену, состоитъ въ ограниченіи нуждъ, онъ требовалъ воздержанія и лишеній, отвергая все то, что не считалъ необходимымъ, а необходимое циники ограничивали тѣмъ, безъ чего невозможно существовать. Доводя до крайности ограниченіе нуждъ, они пренебрегали общественными обязанностями и условіями общежитія. Они искали кратчайшаго пути къ добродѣтели и, для достиженія ея, признавали необходимою одну лишь Сократову силу духа въ перенесеніи нуждъ и лишеній; въ этомъ они полагали независимость и свободу, которую цѣнили выше всего. Такъ какъ наука, усложняя потребности и рождая въ духѣ сомнѣніе, вопросы, безпокойство, лишаетъ чрезъ то, необходимой для добродѣтели, твердости и, такимъ образомъ, удаляетъ человѣка отъ кратчайшаго пути къ добродѣтели; то поэтому циники даже науку признавали излишнею. Такимъ образомъ основная идея циническої морали есть воздержаніе отъ всякихъ положительныхъ дѣятельныхъ стремленій, безучастіе къ внѣшней дѣйствительности, непоколебимость, устойчивость духа въ томъ же состояніи безразличія, не смотря ни на какія случайности судьбы; мудрецъ циническій выше судьбы, онъ не принадлежитъ никакому обществу, не нуждается въ семьѣ,

---

космополитъ безразлично относится ко всѣмъ, никого не считая своимъ; напротивъ, кто проникнутъ общечеловѣческимъ характеромъ, всѣхъ людей признаетъ своими ближними...

онъ гражданинъ міра.—Аристиппъ, основатель киринейской школы, исходя изъ противоположнаго начала, въ сущности къ тому же приходитъ. Хотя цѣль и благо жизни онъ полагаетъ не въ добродѣтели, а въ удовольствіи (ἡδονή), не въ воздержаніи и лишеніяхъ, а напротивъ въ пользованіи всѣми благами жизни, въ наслажденіи ею, но по способу, какой онъ предлагаетъ для достиженія пріятной и счастливой жизни, ученіе его имѣетъ много общаго съ философіею циниковъ. Циники признавали необходимымъ ограниченіе нуждъ до послѣдней степени возможности, ради независимости духа, самообладанія. Противъ этого Аристиппъ замѣчаетъ, что не тотъ господствуетъ надъ удовольствіями, кто отъ нихъ отрекается, но кто пользуется ими спокойно безъ увлеченія (κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ); для свободы духа необходимо какъ умѣть обходиться безъ удовольствій, когда ихъ нѣтъ, такъ и пользоваться ими, когда это возможно; для этого же должно довольствоваться настоящимъ, не заботясь о будущемъ и не думая о прошедшемъ; ибо только настоящее для насъ существуетъ; прошедшаго и будущаго мы не ощущаемъ, а чего не ощущаемъ, то и не дѣйствительно. Основываясь на такомъ понятіи о счастливой жизни, Аристиппъ, также какъ и циники, признавалъ не только излишнею, но и несовмѣстною съ нею всякую общественную, а равно и теоретическую, познавательную дѣятельность. Подобно циническому мудрецу, онъ не желаетъ быть связаннымъ какимъ либо общественнымъ положеніемъ и принадлежать какому либо народу. Свобода, независимость, не какъ положительный принципъ дѣятельности, но въ отрицательномъ смыслѣ отсутствія всякихъ дѣятельныхъ стремленій и для него также выше всего, ибо даже удовольствій онъ не ищетъ, а только признаетъ правиломъ пользоваться ими, когда представляется къ тому случай.

Въ послѣдующее время стоики являются представителями того же направленія, которое было выражено циниками, равно какъ эпикурейцы примыкаютъ къ школѣ киринейской, основанной Аристиппомъ. Но эти позднѣйшіе представители указанныхъ направленій стремились придать имъ теоретическія основанія. Хотя стремленіе къ теоретическому обоснованію практическихъ настроеній и взглядовъ, въ означенныхъ школахъ, вызвано было, безъ сомнѣнія, блестящимъ развитіемъ философіи въ лицѣ Платона и Аристотеля, но въ тоже время эта потребность теоретическаго изслѣдованія частію вытекала изъ самой сущности этихъ практическихъ направленій. Еще Аристиппъ, а равно и послѣдователи Антисѳена,

натуральное противополагали искусственному *), причемъ натуральнымъ признавалось только то, что есть у человѣка общаго съ животными: такъ циники ограниченіе нуждъ доводили до исключенія всего того, что не входитъ прямо въ область потребностей чисто животной жизни. Аристиппъ также, признавая чувственное наслажденіе единственнымъ благомъ, всякое различіе между дозволительными и недозволительными удовольствіями, невинными и постыдными отвергаетъ, какъ не натуральное, изобрѣтенное искусственно.

Но если идеалъ совершенной жизни требовалось выводить прямо изъ природы, то ясно, что для этого было необходимо познаніе природы. Такимъ образомъ не любовь къ истинѣ была руководительнымъ побужденіемъ при изъясненіи природы (въ школахъ стоической и эпикурейской), а практическая потребность утвердить на прочномъ основаніи и защитить научнымъ образомъ то индивидуальное настроеніе, которое, независимо отъ того, было признано конечною цѣлію и основнымъ правиломъ жизни. Вслѣдствіе такой зависимости теоретическаго изъясненія природы отъ практическаго интереса, первое не могло имѣть единства и послѣдовательности и дѣйствительно философія, какъ стоическая такъ и эпикурейская, съ этой стороны, представляетъ смѣсь положеній и понятій, несогласованныхъ между собою, а только приспособленныхъ къ практическимъ цѣлямъ. Съ другой стороны, практическій интересъ требовалъ, чтобы въ теоретической философіи не допускалось никакого сомнѣнія, никакихъ колебаній: всякій вопросъ необходимо было рѣшить положительно и опредѣленно: отсюда догматическій характеръ этой философіи.

Для подтвержденія сказаннаго, достаточно указать на существенные пункты въ ученіи какъ эпикурейской, такъ и стоической философіи.

§ 13. Эпикуръ въ физикѣ и психологіи слѣдуетъ атомистической теоріи, очевидно, потому, что эта теорія казалась наиболѣе годною для того, чтобы отвергнуть религіозныя представленія о міроуправленіи, о безсмертіи и будущей жизни, которыя, по мнѣнію Эпикура, препятствуютъ спокойно наслаждаться жизнію; равнымъ образомъ, практическая необходимость побуждаетъ его допустить

*) Должно замѣтить, что Аристиппъ и Антисѳенъ были первоначально учениками софистовъ, отъ нихъ—то безъ сомнѣнія они усвоили это раздѣленіе натуральнаго отъ искуственнаго

произвольность въ движеніи атомовъ, такъ какъ, безъ этого, слѣдовало бы отвергнуть свободную волю въ человѣкѣ (который также по душѣ и тѣлу состоитъ изъ атомовъ) признать фатализмъ, чѣмъ уничтожается способность человѣка добровольно устроять свою жизнь наилучшимъ образомъ. Въ этикѣ Эпикуръ, подобно Аристиппу, жизнь, исполненную удовольствій, признаетъ наилучшею и оправдываетъ это мнѣніе тѣмъ, что всякое живое существо, по природѣ, стремится къ пріятному, отвращаясь отъ всего непріятнаго. Но при этомъ онъ требуетъ (расходясь въ этомъ случаѣ съ Аристиппомъ), чтобы стремленіе къ наслажденію управлялось *благоразуміемъ*, такъ какъ удовольствія нерѣдко влекутъ за собою несравненно большія непріятности: необходима благоразумная расчетливость въ выборѣ удовольствій, предпочитающая иногда непріятное пріятному, коль скоро цѣною меньшаго неудовольствія можетъ быть пріобрѣтено большее наслажденіе. Но этого еще не достаточно. Имѣя въ виду, что желанія наши могутъ развиваться безъ конца, а возможность удовлетворенія ихъ всегда ограничена, Эпикуръ признаетъ также необходимымъ для счастія ограниченіе желаній,—*умѣренность*. А чтобы опредѣлить, какъ далеко должно простираться ограниченіе желаній, онъ различаетъ натуральныя потребности отъ ненатуральныхъ, искусственныхъ, и кромѣ того, необходимыя натуральныя отличаетъ отъ тѣхъ, которыя, хотя также натуральны но не составляютъ необходимости. Ежели необходимыя натуральныя потребности удовлетворены, то этого уже достаточно для счастія. „Мудрый, имѣя хлѣбъ и воду, не позавидуетъ и самому Зевсу". Не положительное наслажденіе, но лишь отсутствіе всего непріятнаго, вотъ что, по ученію Эпикура, составляетъ счастіе, а для избѣжанія всего непріятнаго лучше не принимать участія ни въ какой общественной дѣятельности, жить для себя въ сообществѣ друзей, словомъ, единственное средство къ сохраненію спокойствія духа есть полное равнодушіе къ объективной дѣйствительности *).

§ 14. Теоретическая часть стоической философіи (логика и физика) имѣетъ такое же подчиненное отношеніе къ практической

---

*) Эпикурейскіе боги находятся въ промежуточныхъ пространствахъ между мірами (которыхъ, по мнѣнію Эпикура, есть множество) и ведутъ блаженную жизнь, блаженство же ихъ состоитъ въ томъ, что они ни во что происходящее въ мірѣ не вмѣшиваются.

и также отличается отсутствіемъ единства и послѣдовательности. Имѣя въ виду оправдать теоретически,—выраженную циниками, точку зрѣнія на жизнь и ея задачу, стоики, также какъ и эпикурейцы, не вдавались въ самостоятельныя, философскія изслѣдованія, а пользовались ученіями прежнихъ философовъ (отчасти Гераклита, но преимущественно Аристотеля). Вслѣдствіе этого, должно различать въ стоической философіи основное настроеніе отъ придаточныхъ теоретическихъ воззрѣній, съ различными приспособленіями ихъ къ жизни и нѣкоторыми логическими выводами изъ нихъ, не имѣвшими практическаго значенія.

Исходнымъ пунктомъ стоической философіи служитъ разграниченіе натуральнаго отъ искусственнаго. Разграниченіе это, будучи основнымъ принципомъ философіи этого времени, ни въ одномъ ученіи не получило такого широкаго примѣненія, какъ въ философіи стоической.

Аристотель различалъ въ природѣ вещей форму и матерію, какъ составные элементы сущности, признавая первую дѣятельнымъ началомъ, а послѣднюю—страдательнымъ. Какъ начало дѣятельное, форма осуществляетъ себя въ матеріи и потому имѣетъ съ нею необходимую связь, однако сама въ себѣ не матеріальна, а въ человѣкѣ существуетъ даже отдѣльно отъ матеріи, какъ умъ теоретическій (см. § 11). Впослѣдствіи, нѣкоторые изъ послѣдователей Аристотеля (Дикеархъ, Стратонъ) „*формы*“ его замѣнили натуральными силами, нераздѣльными отъ матеріи. метафизическіе принципы Аристотеля были такимъ образомъ превращены въ физическія силы. Въ физикѣ стоиковъ также высказывается, какъ основной принципъ ихъ взгляда на природу,—то положеніе, что только тѣлесное способно дѣйствовать и страдать; но отсюда они выводятъ далѣе, что не только страдательное, но и все дѣятельное въ природѣ тѣлесно, не только вещи, но также свойства и силы ихъ матеріальны. По ученію стоиковъ, какъ въ цѣлой природѣ, такъ и въ каждой части ея, т. е. въ каждой вещи, въ каждомъ отдѣльномъ существѣ, соединяются и образуютъ нераздѣльное единство два противоположныя начала: дѣятельное и страдательное, сила и матерія, Богъ и вещество. Единство и связь всѣхъ частей въ мірѣ показываетъ, что для всѣхъ, происходящихъ въ немъ, дѣйствій долженъ быть одинъ первоначальный дѣятельный принципъ. Такъ какъ теплота повсюду въ природѣ является источникомъ жизни и движенія, питанія и возрастанія, то по этому теплота и есть господствующее дѣятельное начало въ мірѣ. Стоики

называли это начало также душею міра, мірообразовательнымъ огнемъ (τὸ πῦρ τεχνικόν), всеоживляющимъ духомъ (τὸ πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου), божествомъ, всеобщимъ разумомъ, провидѣніемъ, судьбою. Всѣ эти опредѣленія дѣятельнаго начала были выводимы изъ доказательствъ, не имѣющихъ никакой необходимой связи съ основными положеніями системы *). Въ противоположность дѣятельному началу страдательное называли веществомъ (ὕλη), безкачественною сущностію (ἄποιος οὐσία), но въ тоже время отождествляли оба эти начала, представляя одну и туже первоначальную сущность, божество, какъ первоматерію міра, изъ которой образовано все дѣйствительное, и вмѣстѣ, какъ принципъ мірообразующій, какъ огонь или воздухъ, отъ котораго происходятъ всѣ свойства и дѣятельныя силы вещей.

Человѣкъ есть часть вселенной, а потому и въ немъ тотъ же дѣятельный принципъ, который господствуетъ во вселенной, такое же имѣетъ значеніе. Душа человѣка, какъ причина движенія и жизни въ тѣлѣ, есть распространенная въ немъ теплота. Разумъ—важнѣйшая, господствующая часть (ἡγεμονικόν) души, имѣющая ближайшую связь съ міровою душею, или, что тоже, съ божествомъ. Изъ разума, какъ основной части, происходятъ всѣ другія; онъ есть мѣсто желаній и ощущеній, такъ что познаніе и дѣятельность практическая въ немъ имѣютъ первоначальное основаніе. Познаніе не должно быть цѣлію само для себя, оно должно служить руководствомъ въ практической дѣятельности, ибо какъ міровой разумъ обнаруживается въ явленіяхъ природы, подобно тому и разумъ человѣка долженъ проявлять себя въ дѣйствіяхъ (πράξις), въ жизни разумной (βίος λογικός). Разумъ—вполнѣ надежный руководитель и стражъ человѣка, пока страсти не нарушаютъ натуральной связи его съ міровымъ разумомъ. Отсюда главное требованіе стоической морали—жить согласно съ природою (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Быть въ согласіи съ природою, для каждаго существа (какъ части цѣлаго), значитъ согласоваться съ собою; дѣйствительно, стремленіе къ самосохраненію (а не къ удовольствію, какъ учили эпикурейцы) свойственно каждому живому

*) Такъ, стоики любили ссылаться для доказательства напр. бытія Бога провидѣнія, на общепринятыя мнѣнія, на голосъ народовъ, хотя въ тоже время научное познаніе, основанное на искусственныхъ правилахъ діалектики, противополагали популярнымъ мнѣніямъ, признавая только первое истиннымъ.

существу (πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν). Для человѣка же, какъ существа разумнаго, высшее благо и вмѣстѣ добродѣтель есть то что слѣдуетъ изъ познанія природы (какъ собственнаго его существа, такъ и природы цѣлаго). Познаніе есть основаніе и сущность добродѣтелей, насколько разумная дѣятельность необходимо предполагаетъ знаніе *).

Первоисточникъ и вмѣстѣ ближайшій къ дѣйствительности родъ познанія есть чувственное наблюденіе. Посредствомъ чувственнаго наблюденія, душа, первоначально пустая, наполняется образами и какъ бы письменными знаками вещей и внутреннихъ состояній (послѣднія какъ и внѣшніе предметы—матеріальны). Изъ множества, сохраняемыхъ памятью, наблюденій, посредствомъ умозаключенія, образуются понятія. Стоики различали понятія, происходящія вслѣдствіе натуральнаго процесса мышленія, отъ тѣхъ, которыя образуются искусственно, при помощи правилъ научнаго метода (діалектики). Перваго рода понятія, данныя въ общепринятыхъ мнѣніяхъ (προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι, ἔμφυτοι προλήψεις), ближайшую связь имѣютъ съ чувственнымъ наблюденіемъ, одинаково съ послѣднимъ отличаются непосредственною силою убѣжденія и хотя какъ эти понятія, такъ равно и понятія искусственныя, будучи безтѣлесны, не составляютъ дѣйствительности (дѣйствительно существуетъ отдѣльное наблюдаемое, а не общее мыслимое), а только относятся къ дѣйствительному, но понятія натуральныя ближе къ дѣйствительности, и потому суть нормы истины и добродѣтели и должны служить основаніями для понятій искусственныхъ, какъ вообще все искусственное должно сообразоваться съ натуральнымъ, хотя истинность принадлежитъ понятіямъ, образованнымъ искусственно. Послѣдняго рода понятія, т. е. искусственныя

---

*) Соотвѣтственно тремъ частямъ философіи (логикѣ, физикѣ и этикѣ), стоики различали три главныхъ вида добродѣтели. ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν, (т. е. навыкъ въ познаніи природы, логически-формальное образованіе ума и нравственное образованіе характера; послѣднее есть цѣль первыхъ. Кромѣ того, отдѣльныя добродѣтели опредѣляли такъ мудрость (φρόνησις), какъ знаніе добраго, дурнаго и безразличнаго; мужество—знаніе о томъ, чего должно избѣгать, чего не должно и что въ этомъ отношеніи безразлично. Порокъ — соотвѣтственное этому незнаніе...

получаютъ для насъ достовѣрность вслѣдствіе доказыванія и образуютъ научное познаніе *).

Познаніе и добродѣтель должны быть нераздѣльны: добродѣтель—предметъ и цѣль познанія. Въ соединеніи познанія и добродѣтели состоитъ господство разума, согласіе человѣка съ самимъ собою, съ своею природою; на оборотъ порокъ необходимо соединяется съ ложнымъ представленіемъ. Поэтому изъ разума происходятъ какъ добродѣтель, такъ и порокъ: добродѣтель есть правильный разумъ (recta ratio), а порокъ извращенный. Такъ какъ разуму противодѣйствуютъ аффекты (πάθη) и въ нихъ заключается причина ложнаго направленія разума, то, отсюда, для достиженія добродѣтели, необходимо освобожденіе отъ страстей (апатія). Стоики не довольствуются ограниченіемъ аффектовъ. По ученію стоической этики, одна лишь добродѣтель, состоящая въ исключительномъ господствѣ разума, есть благо; напротивъ—удовольствія, пожеланія, вообще страсти и все, что угрожаетъ независимости и самообладанію духа, есть зло, а зло, какъ бы ни было ограничиваемо, все же остается зломъ. Такъ какъ аффекты возбуждаются внѣшними благами жизни, то ради добродѣтели требуется полное равнодушіе, пренебреженіе ко всему внѣшнему, сосредоточеніе духа въ самомъ себѣ. Истинному понятію блага противорѣчитъ всякая привязанность не только къ внѣшнему какому либо положенію и соединеннымъ съ нимъ отношеніямъ, но даже къ самой жизни: все это для мудреца должно быть безразлично. Эпиктетъ совѣтуетъ воздерживаться отъ семейной жизни: истинный философъ, по его мнѣнію, не долженъ связывать себя такими отношеніями и занятіями, которыя затрудняютъ служеніе божеству (т. е. философствованіе). Мудрецъ ни въ чемъ и ни въ комъ не нуждается. Отсутствіе желаній и чувствованій, безучастіе къ внѣшнимъ интересамъ и перемѣнамъ жизни, невозмутимое спокойствіе духа, какъ слѣдствіе гордой увѣренности въ неотъемлемомъ обладаніи въ себѣ са-

*) Это положеніе относительно искусственныхъ понятій вполнѣ объясняетъ свойственную стоической философіи черту—все доказывать. Мудрый, говоритъ Хризиппъ, не двинетъ пальцемъ безъ основанія. Доктринерство—отличительный характеръ стоицизма. Что касается способа доказыванія, то стоики любили ссылаться на общепринятыя мнѣнія вслѣдствіе упомянутаго ихъ взгляда на значеніе такихъ мнѣній Отсюда объясняется и то, что хотя стоики не раздѣляли народныхъ вѣрованій, но посредствомъ аллегорическаго толкованія стремились представить ихъ истинность въ извѣстномъ смыслѣ

момъ высшимъ и единственнымъ благомъ—таковъ идеалъ стоическаго мудреца *). Таково дѣйствительно было основное настроеніе стоицизма.

Признавая только добродѣтель (въ объясненномъ смыслѣ) благомъ, а порокъ зломъ, все же прочее, т. е. всѣ внѣшнія блага и самую жизнь безразличнымъ, стоики не могли однако не сознавать, что безразличное, по крайней мѣрѣ, не все въ одинаковой степени безразлично. Есть внѣшнія блага (какъ напр. здоровье, богатство, общественное положеніе, уваженіе отъ другихъ и под.), которыя, по крайней мѣрѣ, не противорѣчатъ понятію одобродѣтели, какъ истинномъ благѣ, но могутъ даже содѣйствовать достиженію такого блага. Стоики допускали это, но чтобы не нарушить основнаго требованія своей морали, они учили, что такія блага и отношенія должны быть предметомъ не положительнаго желанія, а только—*обязательнаго предпочтенія*. Мудрецъ не желаетъ такихъ благъ и не стремится къ обладанію ими, ибо не считаетъ ихъ благомъ и потому, когда имѣетъ, не дорожитъ ими, а только вмѣняетъ себѣ въ обязанность (καθῆκον) обладаніе ими предпочитать лишенію. Такимъ образомъ стоическій мудрецъ ничего не желаетъ, не ищетъ, остается ко всему равнодушнымъ, покорнымъ господствующеи надъ всѣмъ судьбѣ (разуму) и тогда, если располагаетъ всѣми земными благами.

Частію благодаря этому ученію о достойномъ предпочтенія (προηγμένα), которое въ значительной степени расширяло понятіе о согласномъ съ природою и смягчало стоическій ригоризмъ, а частію вслѣдствіе ученія о природѣ цѣлаго, о господствѣ разума во вселенной, стоики пришли къ нѣкоторымъ дальнѣйшимъ выводамъ, мало согласовавшимся съ основнымъ настроеніемъ стоицизма и не имѣвшимъ потому никакого практическаго значенія. Такъ какъ въ природѣ господствуетъ повсюду одинъ законъ дѣятельности, посредствомъ которой міровой разумъ образуетъ и приводитъ въ порядокъ матеріальное, то отсюда слѣдовало то заключеніе, что всѣ люди должны стремиться къ одной цѣли, именно, сообразовать

---

*) Такъ какъ въ дѣйствительной жизни стоики не находили соотвѣтствія такому идеалу, то отсюда отрицательный взглядъ на состояніе человѣчества. Мы порочны, говоритъ Сенека, были порочны и будемъ порочны.... только формы зла измѣняются, но могущество его остается неизмѣннымъ.

свои дѣйствія съ общимъ разумомъ, и разсматривать другъ друга, какъ части одного цѣлаго. Все для людей, но люди другъ для друга, ибо имѣютъ одну душу и подчинены одному закону. Какъ разумное существо, человѣкъ предназначенъ къ общественности, ибо разумъ человѣка познаетъ себя, какъ часть цѣлаго, т. е. человѣчества, въ которомъ по преимуществу открывается міровой разумъ. И хотя общеніе естественно возникаетъ болѣе всего между мудрецами, т. е. тѣми, которые сознаютъ свою разумную природу и назначеніе ея (дружба), но если всѣ люди суть части одного цѣлаго, члены одного тѣла, то нѣтъ основанія ограничивать общеніе не только небольшимъ числомъ мудрыхъ, но и однимъ народомъ; оно должно простираться на всѣхъ людей безъ различія.

Такимъ образомъ въ стоицизмѣ индивидуализмъ (исключительность личнаго начала) соединялся съ космополитизмомъ. Хотя стоическій космополитизмъ отличается отъ космополитизма циниковъ положительнымъ своимъ характеромъ, но онъ является здѣсь не болѣе какъ отвлеченною теоретическою точкою зрѣнія, не имѣвшею практическаго значенія. „Кто сознаетъ себя гражданиномъ міра, для того всякое отдѣльное государство представляетъ слишкомъ малый кругъ дѣйствія“. (Целлеръ).

§ 15. Какъ эпикурейцы, такъ и стоики, признавая необходимымъ познаніе природы вещей, чтобы обезпечить прямой и вполнѣ надежный путь къ этой цѣли (какъ того требовалъ практическій интересъ), усиливались найти такой признакъ или основаніе для оцѣнки познанія (критерій), по которому безъ особеннаго труда можно было бы различать истинное отъ ложнаго. Эпикуръ училъ, что критерій истиннаго познанія заключается въ непосредственномъ свидѣтельствѣ чувствъ, которому свойственна очевидность (ἐνάργεια), и основанныхъ на этомъ свидѣтельствѣ общихъ представленіяхъ (προλήψεις); не свидѣтельства чувствъ, а сужденія бываютъ ложны.—Стоики признавали критеріемъ—такого рода представленія, которыя непосредственно самими предметами производятся въ душѣ (καταληπτικὴ φαντασία); подобныя представленія обыкновенно сопровождаются, когда являются въ душѣ,—одобреніемъ, признаніемъ ихъ истинности (συγκατάθεσις).

Противъ тѣхъ и другихъ скептики доказывали, что мы не имѣемъ и не можемъ имѣть никакого критерія для того, чтобы рѣшить, какое мнѣніе истинно, какое ложно, а, не имѣя возможности различить истинное отъ ложнаго, нельзя также знать, доступно ли

намъ познаніе вещей, или нѣтъ. Поэтому тотъ поступаетъ благоразумно, кто воздерживается отъ высказыванія опредѣленныхъ мнѣній, ничего не утверждая, ни отрицая: въ этомъ именно и состоитъ лучшій способъ къ сохраненію спокойствія и невозмутимости духа (ἀταραξία). Для дѣятельности же практической достаточно руководиться мнѣніями, которыя кажутся намъ болѣе другихъ вѣроятными.

§ 16. Третій періодъ исторіи греческой философіи обнимаетъ философію Александрійскую, называемую такъ по мѣсту ея происхожденія; продолжался этотъ періодъ отъ II ст. по Р. Хр. до половины VI ст.

Извѣстно, что Александрія была основана Александромъ Македонскимъ съ цѣлію распространенія на Востокѣ греческаго образованія и для сближенія Грековъ съ восточными народами. Какъ центръ торговыхъ сношеній, Александрія была наполнена смѣшаннымъ населеніемъ: здѣсь находились представители многихъ національностей, слѣдствіемъ чего было соприкосновеніе разнородныхъ вѣрованій, понятій, нравовъ. Независимо отъ этого, знаменитые въ то время музей и библіотека, находившіеся здѣсь, покровительство просвѣщенію со стороны правительства, привлекали сюда ученыхъ мужей и философовъ со всѣхъ концовъ свѣта, такъ что Александрія была центромъ и въ ученомъ отношеніи.

Философскія школы послѣ Аристотеля, какъ видно изъ предъидущаго, не отличались самобытностію и энергіею мышленія. Еще въ сочиненіяхъ Аристотеля кромѣ самостоятельныхъ изслѣдованій его, встрѣчается значительное собраніе матеріала изъ прежнихъ философскихъ ученій. Онъ признавалъ важнѣйшею частію изслѣдованія—сопоставлять и обозрѣвать какъ философскія, такъ и популярныя мнѣнія, въ той увѣренности, что никакое мнѣніе не лишено нѣкоторой доли истины. Эпикурейцы и стоики прямо заимствуютъ свои ученія о природѣ отъ прежнихъ философовъ, послѣдніе кромѣ того пользуются такими понятіями и опредѣленіями, которыя не вполнѣ гармонируютъ съ основными положеніями ихъ системы. Послѣдователи Платона и Аристотеля (академики и перипатетики) комментировали и измѣняли въ частностяхъ ученія этихъ философовъ и также не въ состояніи были произвести что либо значительное въ философскомъ отношеніи; а въ школѣ Платона образовался сверхъ того скептицизмъ. Такимъ образомъ во всѣхъ философскихъ школахъ, со времени Аристотеля, замѣчаются признаки того направленія философіи, которое возникло, вслѣдствіе

упадка творческой силы мышленія, и прямую связь имѣетъ съ скептицизмомъ,—это именно *эклектизмъ*. Когда была утрачена вѣра въ возможность познанія истины, въ то время ничего болѣе не оставалось, какъ только собирать изъ различныхъ философскихъ ученій отдѣльныя мнѣнія, которыя казались болѣе вѣроятными и соединять ихъ въ одно цѣлое,—въ чемъ и состоитъ эклектизмъ. Разнородныя по своему первоначальному значенію, и заимствованныя изъ различныхъ источниковъ, понятія и мнѣнія смѣшивались между собою; ни послѣдовательности въ развитіи мысли, ни единства направленія при этомъ не могло быть. Такой характеръ представляетъ преимущественно философія Римлянъ, которые заимствовали ее отъ Грековъ.

Въ Александріи эклектизмъ переходитъ въ *синкретизмъ*—соединеніе философскихъ идей съ религіозными воззрѣніями Сознаніе недостаточности умственныхъ силъ человѣка для познанія истины нашло здѣсь исходъ въ религіозной вѣрѣ въ откровеніе. Еще стоики чувствовали и ясно обнаруживали потребность религіозной вѣры. Хотя творческою причиною міра они признавали безличную натуральную силу, однако любили обращаться къ этому дѣятельному началу въ природѣ съ выраженіями религіознаго благоговѣйнаго чувства *). Само собою разумѣется, что отвлеченное философское представленіе мірообразовательнаго, при томъ матеріальнаго начала не могло ни въ комъ возродить религіозное чувство. Потребность религіозной вѣры существовала независимо отъ философіи, но когда народныя вѣрованія потеряли свою силу, то не было иного убѣжища для этой потребности, кромѣ философіи. Вотъ почему стоики признавали задачею философіи познаніе божества и жизнь сообразную съ его волею. Однако впослѣдствіи они должны были убѣдиться въ томъ, что философія не вполнѣ достаточна для этой цѣли.

---

*) Извѣстенъ гимнъ Клеанѳа къ Зевсу. Здѣсь говорится. Славнѣйшій изъ безсмертныхъ, многоименный, всемогущій властитель природы, все устроляющій по закону Зевсъ, радуйся! Обязанность всѣхъ смертныхъ молиться къ тебѣ. Ибо тобою (ἐκ σοῦ) мы рождены и отъ тебя мы получили даръ слова, единственные изъ всѣхъ живущихъ и пресмыкающихся на землѣ. Вотъ почему я буду возносить къ тебѣ свой голосъ и не перестану воспѣвать твое могущество и т. д.

Сознаніе недостаточности философіи для удовлетворенія религіозной потребности составляетъ исходный пунктъ въ александрійской философіи. Божество, по ученію этой философіи, выше всего существующаго и познаваемаго въ этомъ видимомъ мірѣ. Поэтому для разума оно непостижимо. Міръ на столько несовершенъ, на сколько совершенно божество: безконечное разстояніе раздѣляетъ ихъ. Міръ несовершенъ, потому что образованъ изъ матеріи, которая есть начало множественности, раздѣленія, измѣняемости. Въ противоположность этимъ несовершенствамъ чувственнаго міра, совершенство божества состоитъ въ безусловномъ единствѣ, нераздѣльности и неизмѣняемости его существа. Такъ какъ въ природѣ разума заключается двойство, раздѣленіе (познанія и познаваемаго), множественность (идей); то вотъ причина, почему разумъ не въ состояніи постигнуть, обнять божество, которое, по сущности своей, просто, безусловно едино. Такъ какъ однако міръ произошелъ отъ Бога, хотя и непрямо и непосредственно, а посредствомъ цѣлаго ряда исходящихъ отъ него сущностей, тѣмъ менѣе совершенныхъ, чѣмъ болѣе отъ него отдаленныхъ, то въ порядкѣ, гармоніи, красотѣ міроустройства отражается также нѣкоторое подобіе совершенствъ божественныхъ. Поэтому возможно и въ этомъ мірѣ подняться до высоты непосредственнаго созерцанія божества и общенія съ нимъ. Путь къ этому пролагаетъ философія, на сколько она, направляя умъ отъ чувственнаго къ сверхчувственному, божественному, рождаетъ въ душѣ стремленіе къ богоподобной жизни. Стремленіе это должно обнаруживаться въ пренебреженіи ко всему тѣлесному, въ строгомъ воздержаніи отъ всего, что питаетъ и поддерживаетъ пристрастіе къ чувственному, въ исполненіи религіозныхъ обрядовъ. Строгая аскетическая жизнь, въ соединеніи съ напряженностію ума, устремленнаго къ познанію сверхчувственнаго, составляетъ однако лишь приготовленіе къ цѣли; самая же цѣль—общеніе съ божествомъ, въ настоящей жизни только на нѣкоторое непродолжительное время можетъ быть достигаема въ состояніи экстаза, когда человѣкъ перестаетъ быть собою, теряетъ всякое о себѣ сознаніе, отождествляется съ Богомъ.

Такое направленіе александрійской философіи образовалось вслѣдствіе сближенія греческой философіи съ религіозными воззрѣніями востока, особенно же съ религіею іудейскаго народа. Сближеніе это выразилось въ двоякомъ видѣ: въ формѣ іудейско-александрійской философіи (представитель ея—Филонъ) и въ формѣ—философіи греческо-александрійской. Представители іудейской фи-

лософіи, примѣняя, къ религіозному содержанію своей отечественной вѣры, нѣкоторыя понятія, заимствованныя отъ Грековъ, были однако убѣждены, что они нимало не нарушаютъ чрезъ то чистоту откровеннаго ученія. Посредствомъ аллегорическаго изъясненія смысла писанія, приспособляя къ нему философскія идеи, они смотрѣли на такое соединеніе откровенія съ философіею, какъ на истинное выраженіе и дальнѣйшее развитіе подлиннаго ученія вѣры. Подобнымъ же образомъ и греческіе философы (новопиѳагорейцы и неоплатоники), находясь подъ вліяніемъ религіозныхъ воззрѣній востока, усиливались открыть собственное настроеніе, образовавшееся подъ этимъ вліяніемъ, въ ученіяхъ Пиѳагора и Платона, они образуютъ изъ этихъ ученій, соотвѣтственное такому настроенію, міросозерцаніе, пользуясь для этой цѣли тѣмъ же способомъ произвольнаго изъясненія, основаннаго на предположеніи въ нихъ двоякаго смысла, буквальнаго и таинственнаго.

§ 17. Христіанство явилось въ міръ, какъ религія, долженствовавшая возродить человѣчество къ новой совершеннѣйшей жизни и чрезъ то осуществить на землѣ то верховное благо, къ достиженію котораго напрасно истощала свои силы древняя философія. Къ участію въ этомъ благѣ новой жизни христіанство призывало всѣхъ безъ различія національностей, состояній, половъ, возрастовъ, не замыкаясь въ ограниченномъ кругу избранныхъ. Оно требовало для этого вѣры въ Бога и Христа Спасителя, прямо и непосредственно дѣйствуя на жизнь. Новая жизнь, которую христіанство создавало въ обществѣ своихъ послѣдователей, ясно обнаруживала чудодѣйственную его силу. Однако вражда противъ христіанства не только со стороны языческаго правительства, но также со стороны философовъ, гордившихся своею мудростію, возбудила въ христіанскомъ обществѣ потребность защиты и разъясненія сущности новой религіи. Тѣмъ болѣе это было необходимо, что даже внутри самаго общества христіанскаго явились люди, которые хотѣли создать среди него особое общество посвященныхъ и возвести христіанское вѣроученіе на степень философскаго вѣдѣнія, доступнаго лишь этому ограниченному кругу избранныхъ. Древніе философы высшимъ началомъ человѣческаго существа и жизни признавали разумъ и хотя разумъ оказался безсильнымъ создать новую жизнь, однако, смотря на себя, какъ на представителей высшаго развитія разума, индиферентно и даже съ пренебреженіемъ относились къ остальному человѣчеству, не знавшему школьной мудрости. Каждая школа, болѣе или менѣе замыкаясь въ

ограниченномъ кругу понятій, была убѣждена, что въ ней содержится истинная мудрость и что всѣ, непричастные къ этой мудрости, поистинѣ неразумны. Такъ, стоики, не смотря на свой космополитизмъ, раздѣляли человѣчество на мудрыхъ и глупыхъ, признавая мудрыми только добродѣтельныхъ въ смыслѣ ихъ философіи.— Христіанство разуму противопоставило вѣру, какъ принципъ новой жизни: разумъ, по сознанію самихъ философовъ, склоненъ къ заблужденіямъ и потому скорѣе разрушаетъ, чѣмъ созидаетъ; вѣра, напротивъ, могущественна; овладѣвая всею душею человѣка, она возвышаетъ энергію ея силъ, создаетъ такую полноту и устойчивость жизни, которую ничто и даже силы ада не въ состояніи преодолѣть. Между тѣмъ вѣра можетъ быть усвоена всѣми безъ различія, поэтому она есть принципъ новой жизни, предназначенной для всего человѣчества. Однако вѣра оказалась соблазномъ для тѣхъ изъ послѣдователей христіанства, которые, слѣдуя старымъ предразсудкамъ, пытались и въ христіанствѣ удержать тоже раздѣленіе мудрыхъ отъ неразумныхъ. Это были гностики. Вслѣдствіе этого является вопросъ объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ, разумомъ и откровеніемъ. Еще нѣкоторые учители церкви: Іустинъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, признавая безусловную необходимость вѣры, не отвергали въ тоже время и философіи, усвояя ей конечно второстепенное значеніе. Этотъ же вопросъ занимаетъ главное мѣсто въ такъ называемой схоластической философіи, для которой, въ продолженіи вѣковъ, онъ служитъ предметомъ ученій и споровъ.

Когда новые народы приняли христіанство, то не только устройство церкви было уже закончено, но также и истины христіанскаго вѣроученія были разъяснены и приведены въ систему трудами Отцевъ Церкви. Поэтому, какъ въ церковныхъ учрежденіяхъ и постановленіяхъ были даны новымъ народамъ вполнѣ опредѣленныя нормы для новой жизни, такъ въ церковномъ вѣроученіи содержался готовый матеріалъ для умственнаго образованія. И дѣйствительно, первоначальное образованіе христіанскихъ обществъ состояло въ усвоеніи ими христіанскихъ истинъ. Съ теченіемъ времени (въ IX в.) является потребность—приблизить истины христіанскаго вѣроученія къ пониманію разума, соединить вѣру съ разумомъ, философскія понятія примѣнить къ изъясненію откровеннаго ученія. Первые схоластики не только не сомнѣваются въ достиженіи этой цѣли, напротивъ, прямо утверждаютъ единство вѣры и разума, принимая это единство за исходный пунктъ философіи. Задача этой философіи состояла не столько въ томъ, чтобы доказать единство,

какъ въ томъ, чтобы разъяснить и представить его въ видѣ философскаго ученія. Истинная философія, учитъ *Іоаннъ Скотъ Эригена* (род. между 800 и 820 г.),—и истинная религія тождественны. Цѣль философіи, которая состоитъ въ томъ, чтобы изслѣдовать высочайшую причину вещей, достигается посредствомъ созерцанія, или мудрости. Это высшая способность, свойственная только человѣку и ангелу. Душа, достигшая мудрости, проникается божественнымъ свѣтомъ и соединяется съ Богомъ. *Анзельмъ Кентерберійскій*, также не сомнѣваясь въ единствѣ и согласіи между собою вѣры и разума, замѣчаетъ однако, что не всегда такое согласіе можетъ быть представлено, и потому требуетъ прежде вѣровать въ истинность христіанскаго ученія, а потомъ изслѣдовать и стремиться къ уразумѣнію его.—Стремленіе къ уразумѣнію истинъ вѣры, господствующее въ средневѣковой философіи, было вначалѣ возбуждено тѣмъ школьнымъ философскимъ образованіемъ, которое почерпалось изъ нѣкоторыхъ сочиненій Аристотеля, Платона и неоплатониковъ *).

---

*) Науки, составлявшія кругъ средневѣковаго образованія, раздѣлялись на trivium (грамматика, діалектика, риторика—собственно философскія) и quadrivium (геометрія, ариѳметика, астрономія и музыка) Науки эти назывались *семь свободныхъ искусствъ* (septem artes liberales) Древнѣйшее руководство объ этихъ искусствахъ, бывшее въ большомъ употребленіи у схоластиковъ, написано *Марціаномъ Капеллою* (въ 470 г.). Въ четвертой книгѣ излагается школьная логика того времени, здѣсь исчисляются шесть частей діалектики. въ первой части трактуется объ отдѣльныхъ логическихъ понятіяхъ, каковы genus, forma, differentia, accidens, proprium (заим. изъ Аристот.), а также десять категорій, объ опредѣленіи и раздѣленіи, во второй—о составныхъ частяхъ сужденія (имя и глаголъ), въ третьей—о сужденіяхъ, въ четвертой—о силлогизмахъ; далѣе слѣдуетъ трактатъ о риторикѣ и поэзіи. Вся схоластическая философія (въ первый періодъ) заключалась въ *діалектикѣ*; названіе это усвоено логикѣ стоиками, у которыхъ она получаетъ формальный характеръ, и въ такомъ видѣ чрезъ посредство неоплатониковъ (главнымъ образомъ Порфирія) перешла къ схоластикамъ. Важное значеніе также имѣло для схоластиковъ *введеніе* Порфирія къ категоріямъ Аристотеля (εἰσαγωγὴ...,) оно называлось также. περὶ τῶν πέντε φωνῶν, —названіе это объясняется тѣмъ, что, разсматривая термины Аристот. логики *родъ* (γένος), видъ (εἶδος), διαφορά (видовая разность), ἴδιον (отличительный признакъ) συμβεβηκὸς (случайное), которыми Аристотель обозначаетъ различные моменты общаго и частнаго, Порфирій приходитъ къ тому заключенію, что Аристотель разумѣлъ здѣсь слова, а не вещи (см. ниже); отсюда у схоластиковъ эти понятія носили общее названіе *quinque voces*. Кромѣ логической доктрины Аристотеля, на схоластику имѣла также вліяніе неоплатоническая философія. Сущность этой философіи заключается въ слѣдую-

Такъ какъ это образованіе состояло въ усвоеніи формальныхъ діалектическихъ понятій изъ логики Аристотеля, (каковы понятія рода, вида индивидуума, существеннаго и несущественнаго, а также категорій: сущности (субстанціи), количества, качества и т. д.), то представить церковныя опредѣленія истинъ вѣры въ связи съ этими понятіями, для схоластиковъ значило сдѣлать ихъ понятными для разума. Въ особенности, усиливались примѣнить діалектику къ изъясненію догмата о троичности, какъ по причинѣ важнѣйшаго значенія этого догмата въ христіанскомъ вѣроученіи, такъ и вслѣдствіе таинственности его.

§ 18. *I. Скотъ Эригена,* первый схоластическій философъ смѣло пользуется означенными понятіями въ изложеніи своего ученія о Богѣ. Онъ опредѣляетъ божество, какъ сущность (essentia) всѣхъ вещей. Одинъ Богъ поистинѣ существуетъ, ибо имѣетъ бытіе существенное, Онъ есть сущность въ трехъ субстанціяхъ. Будучи сущностію всего, Онъ во всѣхъ вещахъ существуетъ, какъ въ своихъ частяхъ и потому есть начало, средина и конецъ всего, ибо все участвующее въ сущности отъ него заимствуетъ бытіе, чрезъ Него и въ Немъ существуетъ и движется къ Нему. Но хотя божество есть общая сущность вещей, однако въ тоже время ни съ чѣмъ конечнымъ не смѣшивается, ибо превосходитъ все, что

щихъ положеніяхъ Разсматривая множественность, раздѣленіе, какъ признакъ несовершенства, а единство—какъ отличительный характеръ всего совершеннаго, Плотинъ училъ, что божество есть такое безусловное, исключительное единство, которое не можетъ быть выражено ни въ какомъ положительномъ опредѣленіи Богъ не есть ни благо, ни разумъ, ни красота, ни добродѣтель, но выше всего этого Отъ совершеннаго въ нисходящемъ порядкѣ происходитъ несовершенное Поэтому изъ первоединаго раждается прежде всего разумъ, въ которомъ, хотя уже есть раздѣленіе (познанія и познаваемаго, т е. идей), но единое преобладаетъ надъ множественнымъ, ибо умъ по природѣ обращенъ къ единому, всѣ идеи, содержащіяся въ немъ, различаясь между собою, въ тоже время составляютъ одно, ибо каждая выражаетъ вполнѣ одну и туже природу ума Отъ ума рождается мировая душа, которая, вслѣдствіе этого, также обращена къ уму, какъ умъ—къ первоединому, и какъ умъ содержитъ въ себѣ міръ идей, такъ равно душа мировая есть царство частныхъ душъ, которыя отдѣляются отъ нея и получаютъ самостоятельность чрезъ воплощеніе въ тѣлахъ. Наконецъ изъ души міровой рождается чувственный міръ явленій. Производительность сущаго достигаетъ здѣсь крайняго предѣла, какъ бы истощается, переходя во тьму несущаго. Воплощеніе души есть ниспаденіе изъ сверхчувственнаго міра, а потому назначеніе человѣка въ томъ, чтобы, удаляясь отъ чувственнаго и сосредоточиваясь въ себѣ, наконецъ возвыситься надъ самимъ разумомъ до полнаго отождествленія съ единымъ.

объ Немъ можно высказать. Богъ выше всего существующаго, совершеннѣе всякой сущности (superessentialis). Поэтому всѣ вещи относительно божества, какъ общей сущности, суть только явленія, или обнаруженія его существа. Вся совокупность сотвореннаго, раздѣляясь на роды, виды и индивидумы, представляетъ постепенный переходъ въ самооткровеніи божества отъ общаго и неопредѣленнаго къ опредѣленному и частнѣйшему. Твореніе есть процессъ (processio), вѣчно происходящій въ Богѣ *).

Эти положенія С. Эригены достаточно показываютъ, что субстанціальное т. е. самостоятельное бытіе, по его воззрѣнію, принадлежитъ общему; и именно, божество есть такая субстанціальная общая сущность; напротивъ, отдѣльныя существа, индивидуумы, не сами по себѣ, а только въ общемъ существуютъ. Отсюда,—сущность всякаго бытія должно разсматривать въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны,—начиная отъ самой сущности переходить въ нисходящемъ порядкѣ къ разсмотрѣнію происходящихъ изъ нея раздѣленій бытія на роды и виды; таковъ порядокъ происхожденія всѣхъ вещей въ Богѣ; съ другой стороны, отъ частнѣйшаго должно восходить къ общему, а наконецъ и къ самой сущности:—это путь возвращенія всѣхъ вещей къ Богу, въ которомъ все сотворенное находитъ свой покой. Такой образъ разсмотрѣнія бытія въ двоякомъ направленіи есть діалектическій **). Такимъ образомъ Эригена отождествляетъ логическій порядокъ мышленія съ объективнымъ порядкомъ бытія.

---

*) . . . non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens *et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur*, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens.. ..... et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor factum in omnibus.

**) Вотъ что говоритъ Эригена о діалектикѣ. ar silla, quae a Graecis dicitur dialectica et definitur bene *disputandi* scientia, primo omnium circa οὐσίαν veluti circa proprium suum principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat, per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum, complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam οὐσίαν, ex qua egressa est, perveniat non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.—(De divisione naturae V. 4).

Такое признаніе общаго не только реально (внѣ мышленія), но и субстанціально (самостоятельно) существующимъ было въ явномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что говоритъ объ этомъ Аристотель. Общее (родъ и видъ), по Аристотелю, есть то, что высказывается объ индивидуальной сущности, какъ необходимо принадлежащее ей; слѣдовательно не само по себѣ, а только въ индивидуальномъ существуетъ. Хотя Эригена и говоритъ о Богѣ, что Онъ есть сущность, существующая въ трехъ субстанціяхъ, указывая этимъ на самостоятельное бытіе трехъ лицъ, но въ тоже время рожденіе Сына и исхожденіе Духа онъ представляетъ, какъ вѣчно происходящій въ Богѣ процессъ міротворенія и откровенія въ мірѣ Его существа. По этому представленію, Богъ вѣчно полагаетъ въ себѣ первыя причины вещей (primordiales causae, prototypa, primordialia exempla, ideae) и чрезъ то рождаетъ Сына, который есть мудрость Божественная: причины открываются въ дѣйствіяхъ или явленіяхъ, составляющихъ чувственный видимый міръ вещей; въ этомъ состоитъ дѣятельность Божественной любви, которая есть Духъ Святой. Отсюда видно, что Эригена противорѣчитъ себѣ, когда три лица въ Богѣ называетъ субстанціями, такъ что, на самомъ дѣлѣ, по его воззрѣнію, въ Богѣ субстанціальное значеніе имѣютъ не лица (индивидуумы), а *общее* единство божеств. существа. Наконецъ одно мѣсто во введеніи Порфирія неоплатоника (къ категоріямъ Аристотеля) подало поводъ къ спорамъ и различному рѣшенію вопроса: должно ли признать общее, что обозначается понятіями рода, вида (universalia) реально существующимъ *). Вслѣдствіе всего этого сверхъ означеннаго воззрѣнія Эригены возникло мнѣніе, что реально существуетъ только единичное индивидуальное, что общее (universalia) напротивъ имѣетъ мѣсто только въ нашей мысли и происходитъ чрезъ обозначеніе сходнаго во многихъ отдѣльныхъ вещахъ однимъ именемъ. Такое мнѣніе о значеніи универсалій получило

---

*) Вотъ это мѣсто. такъ какъ необходимо, говор. Порф., знать, что такое *родъ, различіе, видъ, отличительное* (proprium) и *случайное* (accidens) для пониманія Аристотелевой доктрины о категоріяхъ (praedicamentorum doctrina) и какъ это знаніе полезно и по отношенію къ ученію объ опредѣленіи, о раздѣленіи и доказательствѣ, то я хочу кратко, въ видѣ введенія, представить высказанное объ этомъ предшественниками нашими, не касаясь вопросовъ трудныхъ, какова напр. вопросъ о родахъ и видахъ,—существуютъ ли сами по себѣ, или только въ умѣ находятся, суть ли они тѣлесны, или безтѣлесны, существуютъ ли въ чувственныхъ предметахъ, или отдѣльно отъ нихъ.

названіе *номиналізма*. Обозначеніе отдѣльныхъ вещей общими именами, по мнѣнію номиналистовъ, является для насъ необходимостію, вслѣдствіе того, что никакой умъ и никакая память не въ состояніи удержать образъ всякой вещи въ отдѣльности, по причинѣ безконечнаго ихъ множества. Такимъ образомъ, сущность номинализма заключается въ томъ положеніи, что универсаліи суть имена, что по этому не общее существуетъ прежде отдѣльныхъ вещей въ значеніи субстанціальнаго основанія ихъ, а, наоборотъ, отдѣльныя вещи, какъ субстанціи, предшествуютъ общему; отсюда формула номинализма: *universalia post rem.*

Хотя одновременно съ І. С. Эригеною, или немного позже, было уже высказываемо такое мнѣніе объ универсаліяхъ (напр. Эрикомъ Оксерскимъ), но болѣе другихъ изъ представителей номинализма, въ первый періодъ схоластики, извѣстенъ *Росцеллинъ* (жившій во второй пол. XI ст.). Свѣдѣнія объ немъ сохранились у Анзельма Кентерберійскаго и Абеляра. О Росцеллинѣ извѣстно, что въ своемъ изъясненіи догмата о троичности онъ вмѣсто троичности лицъ утверждалъ тритеизмъ, основываясь на томъ, что лицо есть *субстанція* одаренная разумомъ (substantia rationalis). Только по обычаю, замѣчаетъ онъ, мы говоримъ о троичности *лицъ*, а не *субстанцій*. Признавая единство существа въ Богѣ (какъ общее) номинальнымъ, а не реальнымъ, онъ, вслѣдствіе того, отрицалъ всякое отношеніе между лицами: субстанція рождающая и субстанція рождаемая, говорилъ онъ, не тождественны; рождающее и рождаемое всегда—составляютъ многое, а не одну вещь (plura sunt, non res una), какъ и блаженный Августинъ сказалъ, что никакая вещь сама себя не рождаетъ. По свидѣтельству Анзельма, Росцеллинъ училъ, что три лица въ Богѣ суть три существа (tres res), совершенно отдѣльныя другъ отъ друга, подобно тому, какъ существуютъ напр. три ангела, однако такъ, что, при этомъ, имѣютъ одну волю и одно могущество. Если бы три лица составляли одно существо, тогда вмѣстѣ съ Сыномъ Отецъ и Духъ воплотились бы. Противъ такого толкованія троичности (осужденнаго впрочемъ на соборѣ Соассонскомъ въ 1092 г.) Анзельмъ высказываетъ слѣдующее: кто не въ состояніи понять, какимъ образомъ люди составляютъ одно, какъ видъ (quomodo plures homines in specie sint homo unus), можетъ ли тотъ уразумѣть, какимъ образомъ многія лица суть одинъ Богъ? И чей темный умъ не способенъ различить лошадь отъ цвѣта ея, въ состояніи ли тотъ различить отъ Бога многія отношенія въ Немъ. Замѣчаніе это направлено противъ того

сужденія номиналистовъ (которое было высказано еще Эрикомъ Окс.) Что когда кто говоритъ о бѣломъ и черномъ, то подобныя выраженія обозначаютъ дѣйствительно существующее, имѣютъ значеніе реальное только въ томъ случаѣ, если при этомъ говорится о бѣломъ или черномъ человѣкѣ, о бѣлой лошади,—т. е. что свойства и все, что отвлекается отъ вещей, въ дѣйстсительности, не существуетъ отдѣльно отъ самыхъ вещей. Такой же смыслъ имѣетъ сообщеніе Абеляра, что Росцеллинъ не признавалъ вещи состоящими изъ частей. Это значитъ, что, съ точки зрѣнія номинализма, отношеніе частей къ цѣлому, какъ и всякое отношеніе, субъективно, а не реально: въ дѣйствительности все существуетъ само по себѣ, индивидуально и только въ мышленіи мы относимъ одну вещь къ другой. Тотъ же Анзельмъ говоритъ о *еретическихъ діалектиках* своего времени, что они признаютъ универсальныя субстанціи не болѣе, какъ дуновеніемъ голоса (flatum vocis). Замѣчаніе это указываетъ на то разсужденіе номиналистовъ, что вещь не можетъ быть произнесена, высказана (а между тѣмъ общее всегда есть сказуемое), высказывается только голосъ. Разумъ ихъ, продолжаетъ Анзельмъ, такъ привязанъ къ воображенію, что не въ состояніи отъ него отрѣшиться и отдѣлить то, что должно разсматривать само по себѣ.

Изъ предъидущаго очевидно, что номинализмъ вызвалъ противоположное направленіе, которое хотя и прежде существовало, но, по крайней мѣрѣ, теперь, въ борьбѣ съ номинализмомъ, должно было формулироваться и получить большую опредѣленность. Направленіе это извѣстно подъ названіемъ *реализма*. Реалисты утверждали, что общее (при чемъ разумѣли не только роды и виды, но и всякое абстрактное понятіе, какъ напр. albedo, rationalitas) существуетъ прежде частнаго, индивидуальнаго, какъ сущность послѣдняго (отсюда формула реализма: universalia ante rem). Такъ, человѣкъ, какъ видъ, есть субстанціальная основа отдѣльныхъ личностей. Сущность Сократа есть человѣчность (humanitas), а не индивидуальность его (socratitas). Совокупность однородныхъ индивидуумовъ, съ точки зрѣнія реализма, есть единство реальное, между тѣмъ какъ номиналисты признавали такое единство номинальнымъ, заключающимся въ общемъ имени.

§ 19. *Анзельмъ Кентерберійскій* (1033—1109), основываясь на реалистическомъ предположеніи субстанціальности общаго, доказываетъ бытіе Бога, посредствомъ умозаключенія отъ условнаго къ безусловному такимъ образомъ: всѣ относительныя блага предпола-

гаютъ благо безусловное, по участію въ которомъ они существуютъ necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, *quod intelligitur idem in diversis bonis*). Такое высочайшее благо есть Богъ. Равнымъ образомъ, понятія величины и бытія приводятъ къ тому же заключенію. Все, что есть,—существуетъ только чрезъ нѣчто или чрезъ ничто, послѣднее немыслимо; и такъ все чрезъ нѣчто существуетъ и это нѣчто должно быть мыслимо, какъ единое. Наконецъ послѣдовательный рядъ твореній не можетъ продолжаться безъ конца, а потому должно быть такое существо, которое не имѣетъ надъ собою иного существа высшаго. Такое существо, какъ абсолютное, существуетъ само чрезъ себя. На этомъ опредѣленіи абсолютнаго, какъ существа необходимаго, основывается другое доказательство бытія Бога, принадлежащее Анзельму,—такъ называемое, онтологическое. Сущность его заключается въ слѣдующемъ: безспорно есть въ умѣ каждаго, даже отрицающаго бытіе Бога, идея существа совершеннаго, какъ такого, выше котораго ничего нельзя представить (..quo nihil majus cogitari possit). Такое существо, коль скоро есть въ умѣ, должно быть и въ дѣйствительности, иначе оно не было бы совершеннѣйшимъ, ибо сравнительно съ тѣмъ, что есть только въ умѣ, то должно быть совершеннѣе, что существуетъ не только въ умѣ, но и въ дѣйствительности (existit... et in intellectu et in re). Противъ этого доказательства возражали,—что хотя и можно представить нѣчто и даже многое болѣе совершенное, нежели то, что есть дѣйствительно (напр. островъ блаженныхъ), но отсюда не слѣдуетъ бытіе этого совершеннаго. Анзельмъ отвѣчалъ, что возраженіе это имѣетъ значеніе только въ области конечнаго и чувственно представляемаго, но не относительно идеи абсолютнаго. Что мыслится, какъ высочайшее, по тому самому должно быть мыслимо какъ такое, что не имѣетъ начала и конца, то есть *необходимо* въ себѣ заключаетъ бытіе.

Будучи необходимымъ существомъ, абсолютное чрезъ себя существуетъ, напротивъ условное не само по себѣ существуетъ, а создано какъ по матеріи, такъ и по формѣ. Такъ какъ, однако, Богъ не могъ быть матеріаломъ, изъ котораго міръ созданъ (ибо матерія есть нѣчто измѣняемое), то послѣдній сотворенъ изъ ничего (ex nulla materia). Но изъ ничего ничто не можетъ произойти. Недоумѣніе это разрѣшается тѣмъ предположеніемъ, что идеально, именно, въ Словѣ Божіемъ, міръ отъ вѣчности существуетъ. Вѣчное слово есть посредникъ, чрезъ котораго все сотворено Богомъ. Что отъ вѣчности скрыто во глубинѣ Божества, то сдѣлалось чрезъ

посредство Слова видимымъ и открытымъ. И такъ *ничто*, изъ котораго міръ произошелъ, относится не къ сущности сотворенныхъ вещей и существъ, а къ индивидуальной формѣ ихъ существованія; по сущности же, они отъ вѣчности существуютъ въ Богѣ *). Соотвѣтственно такому посредствующему значенію Слова,—рожденіе его отъ Отца Анзельмъ представляетъ какъ отношеніе между словомъ произнесеннымъ и тѣмъ, кто его произноситъ. Говорящій и слово, имъ сказанное, образуютъ двойство, не будучи двумя; ибо только по своему взаимному отношенію (рожденія) они—два, но по существу составляютъ одно. Поэтому Сынъ есть образъ и представленіе Отца; въ отношеніи къ которому онъ—тоже, что умъ въ отношеніи къ памяти. Это общеніе Сына съ Отцемъ по существу не смотря на двойственность ихъ по взаимному отношенію,—происходитъ въ Духѣ, ибо Духъ есть ничто иное, какъ любовь между Сыномъ и Отцемъ. Исхожденіе Духа есть такой процессъ въ Богѣ, совмѣстно съ которымъ происходитъ также возвращеніе Духа во внутрь Божества, такъ что рожденіе Сына можно представить какъ самораздвоеніе Божества, а исхожденіе Духа какъ самовозвращеніе къ себѣ. Понятно также, что если Отецъ вѣчно рождаетъ въ Сынѣ и чрезъ него всѣ вещи по сущности, то твореніе міра есть ничто иное, какъ осуществленіе и представленіе внутренней жизни Божества. Въ этомъ смыслѣ Анзельмъ говоритъ, что сотворенное собственною силою не можетъ устоять въ бытіи; для того необходимо поддерживающее его присутствіе Божества (Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per ejusdem servatricem praesentiam).

Эти немногія черты философскихъ воззрѣній Анзельма показываютъ, что въ реалистическомъ направленіи была наклонность къ пантеистическому міровоззрѣнію, и потому направленіе это не менѣе номинализма могло оказаться въ открытомъ противорѣчіи съ церковнымъ вѣроученіемъ; но схоластики этого не сознавали; имѣя всегда въ виду согласіе съ церковнымъ догматомъ и искренно стремясь къ этому, они не могли доводить принятую точку зрѣнія до крайнихъ логическихъ послѣдствій ея. Поэтому, если

*) Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso (summo spiritu) sunt, non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse,— .. in ipso vero sunt prima essentia et prima existendi veritas.

номинализмъ на долгое время сдѣлался невозможнымъ, послѣ того какъ подвергся церковному осужденію, то реализмъ, напротивъ, даже пользовался покровительствомъ представителей церкви. Тѣмъ не менѣе, противъ реализма также были высказываемы серьезныя возраженія, вслѣдствіе которыхъ направленіе это подвергалось различнымъ измѣненіямъ и колебаніямъ. При всѣхъ такихъ измѣненіяхъ, имѣлось въ виду, главнымъ образомъ, найти средній путь между двумя крайностями.

§ 20. Главная трудность для реализма заключалась въ вопросѣ о томъ, какимъ образомъ общее, будучи сущностію индивидуальнаго, существуетъ въ этомъ послѣднемъ (universalia in re)? Кто признавалъ бытіе универсалій прежде вещей, тотъ не могъ также не признать бытіе ихъ и въ самихъ вещахъ. Но требовалось опредѣлить, какъ относятся между собою общее и частное, на сколько то и другое вмѣстѣ существуютъ?

Вильгельмъ Шампо высказалъ такое мнѣніе объ универсаліяхъ: одна и таже вещь (видъ) *существенно, вполнѣ и одновременно* есть въ каждомъ изъ своихъ индивидуумовъ; послѣдніе различаются между собою не по сущности, а по случайнымъ свойствамъ. Мнѣніе это имѣетъ прямое отношеніе къ догмату о троичности; требовалось объяснить, какимъ образомъ единство существа въ Богѣ соединяется съ троичностію лицъ. Для достиженія этой цѣли (которая имѣлась въ виду, можно сказать, во всѣхъ схоластическихъ спорахъ этого времени) и явилось мнѣніе, что тоже отношеніе единства сущности, при множествѣ индивидуумовъ, повторяется въ каждомъ видѣ, или родѣ вещей.

Противъ Шампо. Абеляръ возражалъ: если *человѣкъ* (то есть видъ), есть вещь единая и всецѣло находящаяся въ каждомъ индивидуумѣ, то отсюда слѣдуетъ—что Сократъ находится въ Платонѣ и Платонъ въ Сократѣ, ибо если въ Сократѣ воплотился человѣкъ универсальный во всемъ своемъ объемѣ, во всей цѣлости, тогда гдѣ находится Сократъ, тамъ и весь видъ (т. е. человѣчество) долженъ быть. Если универсальное, видъ есть вещь, реальность, то эта вещь должна быть дѣлима и по частямъ находиться въ индивидуумахъ, но этого нельзя допустить, такъ какъ Сократъ не есть часть человѣка, а цѣлый человѣкъ; если же видъ—вещь нераздѣлимая, тогда все человѣчество находится въ Сократѣ.... а это, по вышесказанному, приводитъ къ страннымъ заключеніямъ. Необходимо, такимъ образомъ, признать, что видъ, общее *не есть*

вещь, реальность ни дѣлимая, ни недѣлимая и не можетъ находиться въ индивидуумахъ ни почастямъ, ни всецѣло въ каждомъ изъ нихъ, ибо то и другое не мыслимо. Въ самомъ дѣлѣ, универсальное, общее по природѣ таково, что высказывается о многомъ (quod de pluribus natum est praedicari), но никакая вещь не можетъ быть предикатомъ другой вещи.

Но, оспаривая реализмъ, Абеляръ, въ то же время, отвергаетъ и крайній номинализмъ. Если ничто общее не существуетъ реально и общія понятія не болѣе, какъ слова, тогда слѣдуетъ допустить, что животное и человѣкъ одно и то же, ибо и о человѣкѣ мы говоримъ, что онъ животное; различіе между животнымъ и человѣкомъ было бы только словесное, а не реальное, а потому реально то и другое были бы тождественны, не различались бы одно отъ другаго. Равнымъ образомъ, при такомъ предположеніи, безразлично было бы сказать, что Сократъ есть Сократъ, или что онъ—человѣкъ, между тѣмъ Сократъ и человѣкъ не одно и тоже (не только номинально, но и реально).

Общее дѣйствительно не есть вещь, а слово, но не само по себѣ слово, какъ такое (каждое слово само по себѣ есть отдѣльное, единичное слово, а не общее) имѣетъ значеніе общаго, а поколику относится къ цѣлому классу предметовъ (какъ предикатъ), слѣдовательно общее заключается въ высказываніи (sermo). Ни сами по себѣ вещи, ни также слова, сами по себѣ, не суть общее; общее является въ словахъ, коль скоро мы относимъ ихъ къ вещамъ слѣдовательно содержится въ томъ значеніи, какое они получаютъ вслѣдствіе того, что высказываются о вещахъ; значеніе же это состоитъ въ томъ, что они получаютъ тогда для насъ опредѣленный смыслъ, выражаютъ извѣстное понятіе: поэтому вѣрнѣе сказать, что общее заключается въ понятіяхъ. Отсюда такое рѣшеніе вопроса объ универсаліяхъ получило названіе *концептуализма* (отъ conceptus). Надобно только замѣтить, что вмѣстѣ съ интеллектуальнымъ значеніемъ (significatio intellectualis) въ словахъ соединяется также значеніе реальное (significatio realis), поколику они высказываются о вещахъ; такъ что общее и реально существуетъ, но только не отдѣльно отъ частнаго, а совмѣстно и одновременно съ нимъ (quum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas *tempore* vel *per existentiam* praecedere).

Изъ всего этого видно, что Абеляръ ясно сознавалъ не состоятельность крайняго реализма, равно какъ и номинализма, но

при этомъ и собственное его рѣшеніе вопроса не вполнѣ опредѣленно и ясно,—и показываетъ только, что онъ желалъ избѣгнуть крайностей. Таже неопредѣленность замѣчается и въ его изъясненіи догмата о троичности. Въ этомъ изъясненіи преобладающее значеніе онъ даетъ понятію единства божеств. существа (въ противоположность Росцеллину). Единство это, по Абеляру, таково, что аттрибуты или божественныя свойства не различаются ни между собою, ни отъ существа божественнаго. Отсюда онъ выводитъ то заключеніе, что Богъ не есть, въ собственномъ смыслѣ, субстанція, такъ какъ во всякой субстанціи отъ сущности различается акциденціальное, (т. е. то, что принадлежитъ сущности). Поэтому и Лица не различаются между собою субстанціально, по *сущности* и *числу*. Отождествляя божественныя лица съ различными свойствами; каковы: могущество (Отецъ), мудрость (Сынъ) и благость (Духъ Св.), Абеляръ допускаетъ различіе между ними только *по опредѣленію* *). Различіе это состоитъ въ томъ, что различаемое не одинаково опредѣляется, т. е., не мыслится одно въ другомъ, хотя по существу тождественно, такъ *животное* и *человѣкъ* въ Сократѣ тождественны по сущности (какъ предикаты), но не по опредѣленію. Хотя такое изъясненіе троичности Абеляръ находитъ преимущественнымъ въ томъ отношеніи, что оно дѣлаетъ понятнымъ, почему сотвореніе міра приписывается Отцу (ибо Онъ есть всемогущество), а воплощеніе, какъ актъ просвѣщенія, принадлежитъ Сыну (ибо Онъ—мудрость), прощеніе же грѣховъ есть дѣло Духа Св. (который есть благость), и хотя, желая доказать согласіе догмата съ разумомъ, онъ находитъ этотъ догматъ у язычниковъ (въ платонической филос.), но очевидно, что и это изъясненіе троичности также не достигаетъ своей цѣли, какъ и выше приведенныя.

§ 21. Схоластики вполнѣ сознавали затруднительность примѣненія діалектики къ предметамъ вѣры, и хотя не сомнѣвались въ согласіи вѣры съ разумомъ, но достиженіе этого согласія считали дѣломъ, требующимъ осторожности и высшей помощи. Анзельмъ Кентерберійскій требуетъ, чтобы вѣра предшествовала изслѣдованію, на томъ основаніи, что, уразумѣніе истинъ вѣры, если достижимо, то не иначе, какъ при содѣйствіи благодати; въ связи съ этимъ

---

*) Вотъ какъ изъясняетъ Абеляръ опредѣленіе nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum.

истинность познанія онъ признаетъ зависимымъ не только отъ разума, но также и отъ нравственной чистоты воли. Вслѣдствіе грѣха изсякъ источникъ духовнаго опыта, и разумъ, привязанный къ чувственнымъ образамъ, не въ состояніи воспріять чистый свѣтъ высшаго знанія, а потому необходима свобода отъ грѣха, чистота воли: законы мышленія имѣютъ характеръ необходимости и не зависятъ отъ воли, но достиженіе цѣли мышленія есть дѣло свободы.

Абеляръ, доказывая необходимость діалектики, какъ орудія для защиты вѣры и разъясненія истинъ вѣроученія, также признаетъ, что употребленіе діалектики зависитъ отъ настроенія и потому можетъ служить и въ пользу и во вредъ той цѣли, которую онъ предназначаетъ для нея.

Но болѣе рѣшительно это сознаніе небезопасности и недостаточности діалектики, въ примѣненіи ея къ истинамъ вѣры, выразилось въ *мистицизмѣ*. Отвергая діалектику, мистицизмъ противополагаетъ ей непосредственное созерцаніе вѣры, какъ единственно надежное средство къ постиженію высокихъ истинъ христіанства. Гюго Сенъ Викторъ (1096—1141), названный такъ по имени августинскаго монастыря, въ которомъ жилъ, признавалъ необходимымъ условіемъ для постиженія истинъ вѣры—прежде всего усвоить ихъ всею душею, такъ чтобы они сдѣлались ея неотъемлемою принадлежностію, но и послѣ того, по его мнѣнію, не все содержаніе вѣры доступно для разума, въ противномъ случаѣ, вѣра не была бы заслугою: важнѣйшіе предметы вѣры непостижимы для разума. Высшій плодъ вѣры, какъ внутренняго состоянія души (вѣру въ этомъ смыслѣ Гюго различаетъ отъ *содержанія* вѣры, находя что и безъ вѣры можно усвоять его разсудкомъ или памятью), есть непосредственное созерцаніе Божества. Вслѣдствіе грѣхопаденія такое созерцаніе недостижимо безъ благодати. Ибо хотя человѣкъ одаренъ троякимъ зрѣніемъ: *для познанія внѣшняго міра, себя* и *Бога*; но послѣ грѣхопаденія только тѣлесное зрѣніе сохранило свою первоначальную ясность. Ученикъ Гюго, Ричардъ Сенъ Викторъ описываетъ состояніе созерцающей души, причемъ онъ обозначаетъ тѣ различныя степени, по которымъ душа восходитъ, по его мнѣнію, до такого состоянія (лѣствица созерцанія). Высочайшая степень созерцанія относится къ тѣмъ истинамъ вѣры, которыя не только выше разума, но и противорѣчатъ ему, а потому, восходя къ этой степени, душа должна отречься отъ разума, оставаясь при одной вѣрѣ.

§ 22. Въ XIII в. чрезъ посредство арабскихъ философовъ схоластики пріобрѣли знакомство съ философіею Аристотеля въ полномъ ея составѣ. Вслѣдствіе этого философію стали рѣшительно раздѣлять отъ богословія; философія могла имѣть теперь самостоятельное содержаніе (которое заимствовали изъ Аристотеля); явилось раздѣленіе ея на метафизику, физику и психологію; содержаніе богословія было признано предметомъ вѣры, а не философскаго изысканія. Но при такомъ раздѣленіи философія долженствовала быть въ подчиненномъ отношеніи къ богословію; для нея не предназначалось иной цѣли, кромѣ того, чтобы служить введеніемъ и пособіемъ къ богословію (philosophia ancilla theologiae).

Ѳома Аквинатъ (1226—1274) признаетъ подлежащими философскому разсмотрѣнію только тѣ истины, данныя въ откровеніи, которыя могутъ быть познаваемы и доказываемы разумомъ и безъ помощи откровенія. Такія истины сообщаются въ откровеніи только потому, что, безъ того, немногіе были бы въ состояніи познавать ихъ и, притомъ, несовершенно и съ большимъ трудомъ, а между тѣмъ истины этого рода составляютъ необходимыя предположенія вѣры (praeambula fidei) и слѣдовательно должны быть всѣмъ извѣстны. Такова истина бытія Бога, истина сотворенія міра изъ ничего, безсмертіе души. Но есть въ откровеніи другаго рода истины, которыя превышаютъ силу человѣческаго разумѣнія, хотя и не противорѣчатъ разуму. Такъ, познаніе божественныхъ лицъ для разума не достижимо; посредствомъ разума только то познаваемо о Богѣ, что принадлежитъ къ единству сущности, но не то, что относится къ различію лицъ; это потому, что познаніе о Богѣ, натуральнымъ путемъ, пріобрѣтается чрезъ умозаключенія отъ творенія къ Творцу, а творческая сила относится къ единству божественнаго существа, но не къ различію лицъ троичности. Не могутъ быть доказываемы на основаніи натуральнаго разума также ученія церкви о сотвореніи міра *во времени*, о наслѣдственномъ грѣхѣ, о вочеловѣченіи, о таинствахъ, воскресеніи плоти, о будущемъ судѣ, вѣчномъ блаженствѣ и осужденіи. По отношеніи ко всѣмъ этимъ догматамъ для разума возможно только доказывать достовѣрность откровенія, чтобы показать, что всѣ эти истины достойны вѣры, какъ содержащіяся въ откровеніи, опровергать возраженія противъ нихъ и при помощи сравненій въ нѣкоторой мѣрѣ разъяснять ихъ. Сообщеніе человѣку, посредствомъ откровенія, истинъ, непостижимыхъ для разума, оправдывается тѣмъ, что высочайшее благо, къ которому человѣкъ предназначенъ, превосхо-

дить все, что можетъ быть испытано въ настоящемъ состояніи и, слѣдовательно, чтобы человѣкъ—стремился къ такому благу, необходимо было сообщить нѣкоторыя, относящіяся къ нему истины. Притомъ же, человѣческая гордость побѣждается необходимостію вѣровать въ такія истины, которыя для его разума непостижимы. Наконецъ вѣра, какъ дѣйствіе свободной воли, составляетъ заслугу. Сравнивая богословіе съ философіею, Ѳ. Аквинатъ находитъ, что первое превосходитъ послѣднюю, какъ по достовѣрности, ибо основывается на авторитетѣ самого Бога, такъ и по методу; въ послѣднемъ отношеніи богословіе сходно съ познаніемъ божественнымъ: какъ Богъ сначала себя, а потомъ и все другое познаетъ, такъ и богословіе отъ разсмотрѣнія существа и свойствъ божественныхъ переходитъ къ опредѣленію отношенія вещей къ Богу; напротивъ, философія идетъ обратнымъ путемъ: отъ сотворенныхъ вещей она восходитъ къ познанію божества.—Отсюда слѣдуетъ, что философія должна быть въ служебномъ отношеніи къ богословію.

§ 23. *Дунсъ Скотъ* (+1308) еще больше, нежели Ѳома Аквинатъ, раздѣлялъ философію отъ богословія. Аквинатъ признавалъ богословіе наукою теоретическою, находя, вмѣстѣ съ Аристотелемъ, высочайшую цѣль и совершенную жизнь въ дѣятельности теоретической; напротивъ, по мнѣнію Д. Скота, это наука исключительно практическая, цѣль ея—не просто расширеніе знанія, но споспѣшествованіе нашему спасенію. Вѣра, на которой основывается богословіе, есть практическій актъ воли; даже созерцаніе Бога (теорія) имѣетъ цѣль не въ себѣ самомъ, а въ соединенномъ съ нимъ наслажденіи. Такой взглядъ на богословіе у Дунсъ Скота, имѣетъ связь съ ученіемъ его объ отношеніи между волею и разумомъ какъ въ человѣкѣ, такъ и въ Богѣ.

Ѳ. Аквинатъ понималъ это отношеніе такъ, что воля, по его мнѣнію, только то избираетъ, что разумъ представляетъ какъ благо; воля, такимъ образомъ, зависима, по Аквинату, отъ мышленія. Раздѣляя добродѣтели на этическія и умственныя (по Аристотелю), послѣднимъ онъ приписываетъ высшее достоинство сравнительно съ первыми; соотвѣтственно этому, созерцательную жизнь онъ ставитъ выше практической и высочайшее блаженство полагаетъ въ созерцаніи божественнаго существа (visio divinae essentiae), которое относительно человѣческаго ума есть тоже, что солнце въ отношеніи къ свѣту. Напротивъ, по ученію Дунсъ Скота, воля не только сама себя опредѣляетъ къ дѣйствію и можетъ принимать рѣшенія, противныя предписаніямъ разума, но даже господствуетъ

надъ дѣятельностію разума: воля побуждаетъ человѣка мыслить, стремиться къ познанію и потому она выше разума (voluntas superior est intellectu); признаніе истинности въ познаніи также есть актъ воли, если только достовѣрность познаваемаго не есть непосредственная, прямо вытекающая изъ самого понятія (ex terminis) предмета; въ послѣднемъ случаѣ признаніе не свободно. Такъ какъ признаніе истины, какъ актъ воли, есть вѣра; то, большею частію, (за исключеніемъ непосредственно достовѣрнаго) знаніе опирается на вѣрѣ (fides).

Въ Богѣ, какъ и въ человѣкѣ, должно также различать разсудокъ и волю. Разсудокъ въ Богѣ есть основаніе всего необходимаго, напротивъ воля дѣйствуетъ случайно и производитъ все случайное. Если бы первая причина дѣйствовала необходимо, то ничего не было бы случайнаго; притомъ, воля не была бы волею, если бы дѣятельность ея опредѣлялась необходимо чѣмъ либо инымъ, а не сама собою; ни внѣшняя, ни внутренняя какая либо необходимость не дѣйствуетъ на волю божественную. Но если воля божественная дѣйствуетъ случайно (contingenter causat), то нельзя доказать, что, кромѣ Бога, должно что либо существовать; все, что есть, могло быть создано иначе, нежели какъ есть; если Богъ нѣчто избираетъ и производитъ, то не потому, что это избираемое имъ есть лучшее; напротивъ, потому только избираемое Богомъ есть лучшее, что воля божественная именно этого, а не иного хочетъ; ничего нѣтъ такого, что было бы благо и разумно само по себѣ, безусловно; все доброе и разумное таково по волѣ Божіей. Не только сотвореніе міра и существующій порядокъ вещей, но также вочеловѣченіе Слова, искупленіе, нисшествіе Духа,—все это есть дѣло божественнаго произвола, и, слѣдовательно, должно быть предметомъ вѣры, а не философскаго изысканія. Для философіи, изъ всѣхъ истинъ вѣры, только бытіе Бога можетъ быть предметомъ доказыванія (но ни сотвореніе міра изъ ничего, ни безсмертіе души нельзя доказывать). Это потому, что только себя Богъ хочетъ необходимо, а не случайно, такъ что и бытіе его необходимо. Вообще познаніе Бога доступно для натуральнаго разума.

На основаніи этого ученія о волѣ божественной Д. Скотъ высочайшую цѣль, или блаженство, полагаетъ въ любви, т. е. въ волѣ; такое опредѣленіе верховной цѣли онъ называетъ теологическимъ, отличая отъ него точку зрѣнія философа, для котораго такая цѣль заключается въ познаніи. Богословіе, соотвѣтственно

этому, какъ науку практическую, онъ противополагаетъ философіи, какъ наукѣ теоретической. Онъ сомнѣвается даже, можно ли признать богословіе наукою, такъ какъ главныя положенія вѣры не могутъ быть строго доказаны, и допускаетъ, что положеніе, истинное для философовъ можетъ быть ложно съ точки зрѣнія богослова; во всякомъ случаѣ, если богословіе, по его мнѣнію, должно быть признано наукою, то необходимо имѣть въ виду, что оно отличается отъ всѣхъ другихъ по своимъ принципамъ, болѣе практическаго, нежели теоретическаго характера и потому имѣющимъ свое значеніе только въ ея области.

Итакъ, по вопросу объ отношеніи между вѣрою и разумомъ, богословіемъ и философіею, было достигнуто соглашеніе (которое прежде предполагалось, но не оказывалось на дѣлѣ), хотя такое соглашеніе неиначе оказалось возможнымъ, какъ только посредствомъ раздѣленія философіи отъ богословія, вѣры отъ разума. Равнымъ образомъ, и относительно вопроса объ универсаліяхъ найдено было примиреніе различныхъ формулъ рѣшенія этого вопроса. Схоластики этого періода признаютъ, что общее существуетъ *прежде вещей* (въ разумѣ божественномъ какъ идеи, хотя различно изъясняли самыя идеи, а равно и отношеніе ихъ къ существу божества), въ *самихъ вещахъ* (какъ общая сущность) и *послѣ вещей* (въ нашемъ умѣ). Однако были споры и разногласія относительно того, что составляетъ общее въ вещахъ и что служитъ принципомъ индивидуальности? Аристотель различалъ матерію и форму, какъ элементы сущности; отсюда возникъ вопросъ: въ чемъ заключается принципъ индивидуальности, въ формѣ, или матеріи?

§ 24. Признавая вмѣстѣ съ Аристотелемъ соединеніе общаго и индивидуальнаго въ вещахъ и допуская самостоятельное существованіе перваго только въ нашемъ умѣ, Ѳ. Аквинатъ училъ, что форма составляетъ общее въ вещахъ, напротивъ, матерія есть принципъ индивидуализма, множественности и раздѣленія вещей: не раздѣляясь отъ матеріи, въ дѣйствительности форма существуетъ какъ единое во многомъ, какъ общая сущность множества отдѣльныхъ вещей (*quidditas*—соотвѣтственно Аристотелевскому термину: τί ἐστι, обозначающему сущность вообще). Умъ, какъ способность раздѣляющая, отвлекаетъ форму отъ матеріи и чрезъ то общее, которое существуетъ въ вещахъ, какъ возможное, дѣлается дѣйствительнымъ, т. е. самостоятельнымъ (въ умѣ). Такъ, форма человѣка реально существуетъ въ индивидуумахъ нераздѣльно съ тѣ-

ломъ, напротивъ, въ умѣ она является отвлеченно отъ матеріи, какъ общая сущность (въ понятіи человѣка).

Дунсъ Скотъ также признаетъ реальность общаго, но иначе опредѣляетъ. Общее не тождественно съ формою, какъ утверждаетъ Ѳ. Аквинатъ. Еслибы матерія была принципомъ индивидуальности, тогда существованіе индивидуальное было бы несовершенно, какъ несовершенна матерія, между тѣмъ, напротивъ, индивидуальная опредѣленность вещи есть нѣчто совершенное (ultima realitas) и истинная цѣль природы. Поэтому не матерія, а форма—принципъ индивидуальности. Матерія, какъ общее основаніе, соединяется съ формою и чрезъ то индивидуализируется, получаетъ опредѣленный образъ существованія. Общее существо (quidditas), въ каждомъ индивидуумѣ, дополняется индивидуальною опредѣленностію (haecceitas). Отсюда видно далѣе, что общее, не только по своему основанію (fundamentaliter), находится въ дѣйствительности, но и формально (formaliter) различается отъ частнаго, индивидуальнаго. Если всякая, болѣе частная, опредѣленность присоединяется къ болѣе общему основанію, какъ форма къ матеріи, то различіе между общимъ и индивидуальнымъ въ дѣйствительности есть не потенціальное только, а формальное, т. е. оно не дѣлается дѣйствительнымъ только въ умѣ, какъ училъ Ѳ. Аквинатъ, а въ самыхъ вещахъ, независимо отъ ума, дѣйствительно. Формальнымъ это различіе называется потому, что всякая болѣе частная опредѣленность, различается отъ болѣе общаго основанія, въ которомъ существуетъ,—какъ форма отъ матеріи.

§ 25. Споры объ отношеніи общаго къ индивидуальному снова привели къ номинализму, который тѣмъ болѣе былъ естественнымъ послѣдствіемъ этихъ споровъ, что по мнѣнію Ѳ. Аквината реальное бытіе общаго *не отдѣльно* отъ индивидуумовъ, а Д. Скоттъ хотя и раздѣлялъ общее отъ индивидуальнаго въ самихъ вещахъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуальность признавалъ совершеннѣйшею степенью бытія, находя, что этою степенью завершается развитіе формъ природы, начинающееся отъ наиболѣе общаго (materia prima) и нисходящее къ частнѣйшему... Послѣ этого оставалось только отбросить, какъ излишнюю, всякую мысль о реальномъ различіи общаго отъ индивидуальнаго и номинализмъ самъ собою являлся. Ибо если общее существуетъ реально только какъ *возможное*, (Ѳ. Аквинатъ) или же какъ *несовершенное*—(Д. Скотъ), то отсюда легко было сдѣлать еще одинъ шагъ далѣе, перейти къ утвержденію что общее не реально.

Основное положеніе, изъ котораго выходитъ Вильгемъ Оккамъ (†1347), представитель номинализма этого времени, прямо направлено противъ означенныхъ опредѣленій относительно общаго. Положеніе это слѣдующее: сущностей не должно умножать болѣе, чѣмъ нужно (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem). Предположеніе, что общее существуетъ внѣ души (т. е. реально), въ какой бы формѣ ни высказывалось, по мнѣнію В. Оккама, ведетъ къ несообразностямъ. Допустимъ ли, что общее отдѣльно отъ вещей, самостоятельно существуетъ; тогда оно не есть общее, а индивидуальное. Если же общее не само по себѣ, а только въ вещахъ существуетъ, то и въ этомъ случаѣ оно перестаетъ быть общимъ, какъ скоро предполагается, что общее формально различается отъ вещей (Д. Скотъ), тогда оно превращается во множество отдѣльныхъ вещей, такъ какъ по этому предположенію, общее должно быть въ каждой вещи и вмѣстѣ должно различаться отъ вещей, слѣдовательно, сколько есть вещей, столько же и общаго должно быть; если же общее только въ умѣ получаетъ дѣйствительность (Θ. Аквинатъ), тогда и нельзя признать реальность общаго: умъ не производитъ никогда реальность, а только понятіе. Итакъ, общее если существуетъ, то не иначе какъ только въ значеніи общихъ понятій (conceptus mentis). Понятія суть натуральные знаки вещей (слова и письмена—знаки искусственные). Отвлеченіе, посредствомъ котораго образуются знаки, имѣющіе значеніе общаго не сами въ себѣ, а только въ приложеніи ихъ къ вещамъ, происходитъ чрезъ соединеніе представленій, данныхъ въ чувственномъ наблюденіи. Такъ какъ только индивидуальное существуетъ реально (singularia), то натуральная форма познанія есть непосредственное созерцаніе (чувственное наблюденіе), на основаніи котораго рѣшается вопросъ, существуетъ ли или не существуетъ вещь. Бытіе познается непосредственно и потому не можетъ быть доказываемо. Слѣдовательно и бытіе Бога, есть предметъ вѣры, а не философскаго познанія. Ограничивая область знанія чувственнымъ наблюденіемъ, Оккамъ совершенно раздѣляетъ вѣру отъ знанія, богословіе отъ философіи, и чрезъ то разрушаетъ самый принципъ схоластики *).

---

*) Хотя Дунсъ Скотъ также раздѣляетъ философію отъ богословія, но въ принципѣ онъ признаетъ, какъ и Ѳома Аквинатъ, что первая должна быть въ служебномъ отношеніи къ послѣднему; доказательства истинности откровенія,

§ 26. Другимъ, еще болѣе важнымъ признакомъ паденія схоластики является мистицизмъ этого времени. Въ противоположность формализму схоластики, мистицизмъ стремится къ непосредственному обладанію божественною жизнію и истиною. Мистицизмъ прежняго времени (XII в.), поставляя непосредственное созерцаніе вѣры выше разума, не только не отступалъ отъ церковнаго вѣроученія, напротивъ, стремился къ сохраненію цѣлости и неповрежденности его, отвергая діалектику. Между тѣмъ въ XIV и XV вѣкахъ мистицизмъ противопоставляетъ собственное изъясненіе христіанскихъ истинъ церковному вѣроученію, и потому является выразителемъ новаго духа въ религіозной жизни, имѣвшаго вліяніе и на философію. Представителями этого направленія были: Мейстеръ Эккартъ, Тайлеръ и др., позже—Яковъ Бэмъ.

Вотъ нѣкоторыя важнѣйшія черты ученія Эккарта:

Вѣра и разумъ—недостаточны для познанія истины. Такое познаніе вполнѣ достигается только въ непосредственномъ духовномъ созерцаніи, при которомъ душа созерцающая реально соединяется съ созерцаемымъ. Предметъ и вмѣстѣ причина такого созерцанія есть Богъ. Отсюда, въ ученіи о Богѣ, главнымъ образомъ, имѣется въ виду показать возможность созерцанія.

Богъ есть существо простѣйшее, но производя изъ себя міръ отъ вѣчности, онъ при этомъ и самъ раскрывается, преобразуясь въ троичность лицъ. Процессъ мірообразованія въ Богѣ совпадаетъ съ происхожденіемъ троичности, какъ первооснованіе этого процесса. Богъ есть тьма, но изъ тьмы рождается свѣтъ самопознанія, разумъ, слово. Познавая свое существо, Отецъ рождаетъ Сына а такъ какъ, вмѣстѣ съ самопознаніемъ, происходятъ идеи въ разумѣ божественномъ, то рождая Сына, въ немъ и чрезъ него, Богъ производитъ всѣ вещи, весь міръ по сущности его (заключенной въ идеяхъ), такъ что отъ вѣчности все существующе пре-

---

опроверженіе возраженій противъ истины вѣры, изъясненіе догматовъ, хотя только приблизительное, посредствомъ сравненій,—все это должно быть дѣломъ философіи. Онъ только ограничиваетъ область натуральнаго богословія, находя невозможнымъ, на основаніи одного разума, доказать происхожденіе міра изъ ничего, безсмертіе души. Напротивъ, В. Оккамъ исключаетъ изъ философіи всякое отношеніе къ вѣрѣ и богословію; какъ философъ относится индифферентно къ послѣднему.

бываетъ въ единствѣ съ Богомъ. Единство это есть ничто иное, какъ единеніе Отца съ Сыномъ въ Духѣ святомъ, т. е. въ любви, которая происходитъ въ Богѣ вмѣстѣ съ рожденіемъ Сына чрезъ самопознаніе.

Въ противоположность существенному вѣчному бытію идей въ Богѣ, міръ чувственныхъ вещей изображается, какъ существованіе временное, призрачное, ничтожное. Бытіе этого міра означаетъ временное разъединеніе или отпаденіе соединеннаго отъ вѣчности въ Богѣ. Отсюда, назначеніе человѣка—привести снова къ единству съ Богомъ все существующее въ этомъ мірѣ. Для этого, онъ долженъ отрѣшиться отъ всего чувственнаго и обратиться къ самому себѣ, направить всѣ свои стремленія во внутрь себя. Ибо какъ въ Богѣ различается первоначальное внутреннее основаніе отъ происходящаго въ немъ же самомъ чрезъ самосознаніе, такъ и въ душѣ человѣка отъ множества проявляемыхъ ею силъ должно различать внутреннѣйшихъ основаніе. Это основаніе души и есть то святилище, въ которомъ самъ Богъ пребываетъ и соприкасается съ нею непосредственно. Чтобы войти въ это святилище и тамъ соединиться съ Богомъ, для этого необходимо отрѣшиться отъ всего внѣшняго и волю свою принести въ жертву воли Божіей. Отъ человѣка требуется отречься отъ самого себя, дабы сдѣлаться Богомъ, умереть, дабы воскреснуть въ Богѣ. Какъ скоро это требованіе исполняется, тогда человѣкъ дѣлается сыномъ Божіимъ и слово Божіе рождается въ немъ; тогда онъ есть сама добродѣтель, ибо истинная добродѣтель состоитъ не въ дѣятельности, а въ бытіи. Такая добродѣтель не имѣетъ иной цѣли, кромѣ самой себя, потому что она есть ничто иное, какъ любовь къ Богу, а Бога должно любить, хотя бы рай и адъ не существовали, т. е., безъ всякаго интереса, безусловно. Внѣшнія дѣла благочестія могутъ служить только приготовленіемъ къ соединенію съ Богомъ, но сами по себѣ никакой цѣны не имѣютъ, ибо истинное достоинство принадлежитъ духу, изъ котораго они происходятъ. Кто достигъ внутренняго единенія съ Богомъ, тотъ свободенъ отъ всякихъ обязанностей, ни въ чемъ не нуждаясь, какъ равный Христу, чрезъ посредство котораго достигается такое состояніе.

Мистицизмъ XIV и XV вв. представляетъ очевидные слѣды того новаго направленія религіозной жизни запада, которое выразилось въ протестантствѣ. Въ противоположность церковной внѣшности латинства, протестантизмъ сущность религіи полагаетъ во внутренней жизни духа, но впадаетъ также въ крайность, поста-

вляя начала религіозной жизни въ зависимость отъ субъективнаго настроенія и личной совѣсти вѣрующаго. Эта отличительная черта протестанства отразилась въ духѣ субъективизма новой, въ особенности, нѣмецкой философіи, который состоитъ въ томъ, что не только исходный пунктъ и основаніе для развитія философскихъ понятій, но нерѣдко и высочайшая форма бытія цѣль и средоточіе всякаго существованія, полагается въ субъективномъ духѣ человѣка.

§ 27. Наряду съ протестантствомъ, образованію новой философіи содѣйствовали также возрожденіе классицизма и пробужденіе естествознанія. Подъ вліяніемъ классической литературы образовался гуманизмъ, какъ отличительный признакъ свѣтскаго просвѣщенія, отдѣлившагося отъ богословской науки. Италія была мѣстомъ возрожденія классицизма. Въ XV в. приверженность къ классической древности составляетъ господствующую черту здѣшней образованности. Во всѣхъ большихъ городахъ преподавались греческій языкъ и литература, пріобрѣтались и изучались рукописи, устраивались библіотеки. Лучшія фамиліи и даже папы соперничали въ покровительствѣ новому просвѣщенію и его представителямъ.

Схоластики болѣе заботились о точности, нежели о легкости и удобопонятности изложенія, съ этою цѣлью было изобрѣтено множество искуственныхъ терминовъ и опредѣленій, вслѣдствіе чего цѣльное и ясное представленіе предмета дѣлалось невозможнымъ; нерѣдко различіе мнѣній ограничивалось словами, не касаясь сущности дѣла, тѣмъ не менѣе возбуждало продолжительные споры которые еще болѣе умножали разногласіе мнѣній. Между тѣмъ, признавалось необходимымъ, при разсмотрѣніи вопроса, излагать по возможности всѣ относящіяся къ нему мнѣнія и подвергать ихъ критическому разбору; независимо отъ того, по общепринятой тогда формѣ изложенія, всякій вопросъ разбивался на множество дѣленій и подраздѣленій; исключительно внѣшняя стройность въ размѣщеніи и послѣдовательности частей болѣе всего обращала на себя вниманіе схоластиковъ. Неудивительно, поэтому, что литературныя произведенія классической древности, которыя въ такой степени отличаются безъискуственностію изложенія и языка, производили могущественное дѣйствіе на умы и возбуждали общее расположеніе къ схоластикѣ. Въ особенности, сочиненія Платона въ которыхъ художественность изложенія соединяется съ глубиною и послѣдовательностію мысли, возбуждали сильное увлеченіе; возникло общество послѣдователей философіи Платона, состоявшее

подъ покровительствомъ Косьмы Медичи. Гемистій Плетонъ, Бессаріонъ, Морсилій Фицинъ (переводчикъ сочиненій Платона) и другіе приверженцы Платона защищали этого философа противъ возраженій Аристотеля, а относительно послѣдняго, чтобы ниспровергнуть авторитетъ его, доказывали, что вся его философія заимствована отъ прежнихъ философовъ, что въ сочиненіяхъ его недостаетъ, поэтому, единства и послѣдовательности. Съ другой стороны, защитники Аристотеля, хотя отвергали подобный взглядъ на его философію, но также возставали противъ схоластиковъ, упрекая ихъ въ ложномъ пониманіи этой философіи, въ незнакомствѣ съ подлинными сочиненіями Аристотеля и под. Такъ, Помпанатъ въ своемъ сочиненіи о безсмертіи души доказывалъ что не только нельзя защитить истину безсмертія (какъ думали схоластики), на основаніи философіи Аристотеля, на что, напротивъ, если слѣдовать этой философіи, то можно указать много соображеній, ниспровергающихъ таковую истину и дѣйствительно приводитъ эти соображенія, оправдывая отрицательный выводъ тѣмъ, что истинное для вѣрующаго не всегда также истинно для философа.

Если возрожденіе классицизма было причиною (хотя и неединственною, но по крайней мѣрѣ важнѣйшею) паденія схоластики, то это болѣе всего объясняется тѣмъ, что, изучая классическую древность, усвояли также и самое міросозерцаніе древнихъ, совершенно противоположное по характеру своему съ міросозерцаніемъ схоластики. Въ древности господствовалъ натурализмъ, т. е. такое міросозерцаніе, по которому все совершенное, идеальное тождественно съ натуральнымъ, или по крайней мѣрѣ не выходитъ изъ границъ видимой природы, законовъ и условій натуральнаго существованія. Напротивъ, характеръ средневѣковаго образа воззрѣнія составляетъ супранатурализмъ; по этому воззрѣнію, сверхъ натуральнаго порядка вещей, есть иной міръ, болѣе совершенный, постижимый только чрезъ вѣру, или умственное созерцаніе и долженствующій быть цѣлью всѣхъ нашихъ мыслей, стремленій и надеждъ. Хотя такое міровоззрѣніе имѣетъ основаніе свое въ христіанскомъ вѣрученіи, но въ схоластикѣ оно служило предметомъ діалектическихъ умствованій и состязаній; вслѣдствіе того превратилось въ сухое, оторванное отъ религіозной жизни, для которой должно быть опорою, искуственное сплетеніе измышленныхъ праздныхъ умомъ логическихъ формулъ. *)

*) Для поясненія и подтвержденія сказаннаго можно указать на слѣдующій примѣръ: Раймундъ Луллъ (XIII в.) такъ излагаетъ ученіе о Богѣ. Прежде всего

Подъ вліяніемъ классицизма, стали противополагать искуственности схоластической все натуральное, находя только въ послѣднемъ жизненность и истину, причемъ это предпочтеніе натуральнаго нерѣдко переходило въ обоготвореніе природы и въ отрицаніе религіозныхъ вѣрованій. Искуственной схоластической діалектикѣ противопоставляли діалектику натуральную, основанную на природѣ мышленія и языка (Лоренцій Валла, Петръ Рамусъ). Особенно же эта любовь къ натуральному выразилась въ пробужденіи естествознанія и въ попыткахъ—выработать философскій взглядъ на природу. Болѣе другихъ замѣчательный изъ натурфилософовъ этого времени, Джіордано Бруно, увлеченный открытіемъ Коперника, развивалъ ту мысль, что міръ безконечно совершенъ въ великомъ и маломъ, что Божество неотдѣльно отъ міра существуетъ, ибо міръ безконеченъ, а внѣ безконечнаго ничто не можетъ быть, что одна и таже божественная дѣятельность открывается не только въ неизмѣримомъ цѣломъ, но и въ безконечно малыхъ частяхъ цѣлаго.

понятіе о Богѣ, какъ началѣ всякаго бытія и главномъ предметѣ мышленія, онъ обозначаетъ посредствомъ круга, отмѣчая его буквою A, около этого круга другой кругъ, раздѣленный на равныя части, долженъ представлять свойства или атрибуты Бога, которые также отмѣчаются буквами въ слѣдующемъ порядкѣ. B bonitas, C magnitudo, D aeternitas, E potestas, F sapientia, G voluntas, H virtus и т. д. насчитывается шестьнадцать, по числу свойствъ, связь ихъ съ центральнымъ кругомъ выражается въ шестьнадцати положеніяхъ Такъ какъ всѣ свойства въ Богѣ составляютъ одно существо, то слѣдуютъ далѣе положенія, показывающія взаимную ихъ связь (bonitas *bonificat* magnitudinem, aeternitas aeternificat bonitatem и т д), различныя комбинаціи свойствъ располагаются въ перпендикулярныхъ рядахъ такимъ образомъ. что составляется изъ нихъ форма треугольника

BB				
BC	CC			
BD	CD	DD		
BE	CE	DE	EE	
BF	CF	DF	EF	FF
BG	CG	DG	EG	FG
BH	CH	DH	EH	и т. д.
BI	CI	DI	EI	
BK	CK	DK	EK	
BL	CL	DL	EL	
MB	CM	DM	...	
BN	CN	..	..	
BO	CO	.	..	
BP	CP	...	...	
...	...	...	...	

затѣмъ отдѣльные ряды также приводятся въ связь въ новыхъ положеніяхъ и такимъ образомъ получается *сто тридцать шесть* положеній, представляющихъ разнообразныя сочетанія божественныхъ свойствъ. Подобнымъ же образомъ излагается ученіе о душѣ....

*

Всѣ натурфилософы этого времени (Телезій, Кампанелла, Парацельсъ) согласно указывали на опытъ, какъ на единственный источникъ познанія. Для прославленія Творца, говоритъ Телезій, лучше изслѣдовать природу, основываясь на опытномъ изученіи ея, нежели, какъ бы съ нимъ соперничая, измышлять ее подобно перипатетикамъ. Не смотря на то, ученія ихъ представляютъ большею частію, повтореніе древнихъ натурфилософскихъ воззрѣній.

§ 28. Бэконъ Веруламскій (1561—1626) систематически развилъ то требованіе, чтобы опытное изученіе природы было положено въ основаніе философіи, а истолкованіе природы составляло важнѣйшую ея задачу; соотвѣтственно такому требованію онъ признаетъ единственно плодотворнымъ для науки методомъ познанія, основанную на опытѣ, индукцію и самый этотъ методъ подробно разъясняетъ въ сочиненіи: instauratio magna, именно во второй части, извѣстной подъ названіемъ: novum organon. По всему этому, Бэконъ признается виновникомъ эмпирическаго направленія въ новой философіи.

Обращаясь къ прошедшему, Бэконъ сильно порицаетъ схоластику за ея безплодность и многорѣчивость; въ тоже время осуждаетъ и древнихъ философовъ, находя, что они больше любили разсуждать о вещахъ, нежели изучать. Отсюда онъ приходитъ къ убѣжденію въ необходимости преобразованія науки. Съ этою цѣлію, прежде всего обозрѣваетъ поле уже пріобрѣтенныхъ знаній, представляетъ классификацію наукъ, показывая, чего еще недостаетъ, въ каждомъ отдѣлѣ знаній и обозначая то, что сдѣлано. Чтобы обезпечить успѣшное развитіе знаній въ будущемъ, Бэконъ находитъ необходимымъ снабдить разумъ надежнымъ орудіемъ, которое бы, предохраняя отъ заблужденій, могло служить для него руководствомъ, главнымъ образомъ, въ дѣлѣ изученія и истолкованія природы. Такое орудіе Бэконъ находитъ въ индуктивномъ методѣ; основываясь на возможно широкомъ изученіи фактовъ, этотъ методъ состоитъ въ постепенномъ обобщеніи ихъ и въ повѣркѣ выводимыхъ этимъ путемъ общихъ положеній посредствомъ новыхъ наблюденій и опытовъ. Индуктивный методъ, по мнѣнію Бэкона,— единственный путь къ пріобрѣтенію твердыхъ знаній о законахъ и существенныхъ свойствахъ вещей, а пріобрѣтеніе такого рода знаній важно, какъ средство къ расширенію человѣческаго могущества надъ природою.

§ 29. Декартъ (1596—1650),—основатель новой философіи, также находя неудовлетворительнымъ современное состояніе науки,

и философіи въ особенности, предпринимаетъ реформу философіи, но избираетъ иной путь къ этой цѣли. Выходя изъ того соображенія, что первая, вполнѣ достовѣрная для насъ, истина, именно та, что мы существуемъ, основывается на мышленіи, поколику *сознаніе* себя—единственное ручательство за достовѣрность этой истины,—есть тоже, что мышленіе. Декартъ признаетъ, вслѣдствіе этого, мышленіе единственнымъ источникомъ и вмѣстѣ основаніемъ всякаго достовѣрнаго познанія, при чемъ строго разграничиваетъ мышленіе отъ чувствъ внѣшнихъ и воображенія, изъ которыхъ, по его мнѣнію, проистекаютъ всѣ заблужденія. Но дабы мышленіе дѣйствительно могло имѣть такое значеніе, для этого необходимо было допустить, что есть въ немъ первоначально данныя, прирожденныя ему нѣкоторыя идеи, какъ первичныя основанія начихъ знаній. Декартъ дѣйствительно находитъ въ нашемъ умѣ, какъ первоначально данныя, слѣдующія идеи: прежде всего идею безконечнаго существа, т. е. идею Бога, идею мышленія, какъ сущности духовныхъ субстанцій. и идею протяженія, какъ сущности матеріальныхъ тѣлъ или субстанцій. Отсюда, философская система Декарта слагается изъ трехъ частей, каковы: ученіе о безконечной субстанціи т. е. о Богѣ, ученіе о душѣ, какъ мыслящей субстанціи и ученіе о тѣлахъ,—субстанціяхъ протяженныхъ; каждая часть содержитъ въ себѣ послѣдовательный рядъ выводовъ изъ основной идеи. Такъ, въ ученіи о Богѣ доказательства бытія Бога, а равно опредѣленія свойствъ его, основываются на разсмотрѣніи идеи Бога, какъ безконечной субстанціи; въ психологіи различныя дѣятельности души изъясняются какъ видоизмѣненія мышленія *), на основаніи того понятія о душѣ, что она есть мыслящая субстанція, равно и въ физикѣ Декарта изъ понятія о тѣлахъ, какъ протяженныхъ субстанціяхъ, выводится *механическое* изъясненіе природы. Такой методъ философствованія, состоящій въ выводѣ слѣдствій изъ принятыхъ опредѣленій, Декартъ называетъ дедуктивнымъ,—и есть ничто иное, какъ приложеніе къ философіи метода математическаго.

Разсматривая конечныя субстанціи: мыслящую и протяженную, какъ по взаимному ихъ отношенію; такъ и относительно субстанціи безконечной, Декартъ находитъ, что эти субстанціи, будучи

*) Поэтому то какъ въ философіи Декарта, такъ и въ послѣдующей философіи идеями называются не только понятія, мысли, но также ощущенія, чувствованія, представленія.

самостоятельны, какъ субстанціи, и противоположны, по своимъ аттрибутамъ (мышленіе и протяженіе), не могутъ имѣть между собою никакой внутренней связи и оказывать взаимно вліяніе одна на другую; если же, не смотря на то, на самомъ дѣлѣ не только существуетъ вмѣстѣ (въ человѣкѣ какъ душа и тѣло), но и представляютъ во взаимномъ отношеніи согласіе, то причина такого согласія заключается не въ нихъ самихъ, а въ Богѣ, который, по безконечному своему могуществу, есть единственная дѣйствующая причина какъ движеній свойственныхъ тѣламъ, такъ и соотвѣтствующихъ имъ дѣятельностей въ духовныхъ субстанціяхъ. Дальнѣйшее развитіе этотъ выводъ получилъ у послѣдователей философіи Декарта. Такъ, Геллинксъ основываясь на томъ, что невозможно понять, какимъ образомъ тѣла, дѣйствуя на наши чувства, могутъ возбуждать въ душѣ, ничего общаго не имѣющей съ ними, соотвѣтственныя имъ ощущенія и идеи и наоборотъ, какимъ образомъ воля въ состояніи приводить въ движеніе органы тѣла,—утверждаетъ, что Богъ непосредственно согласуетъ всякое дѣйствіе духа съ соотвѣтственными перемѣнами въ тѣлахъ. Мальбраншъ, выходя изъ тѣхъ же основаній, учитъ, что такъ какъ идеи вещей,—предметъ разумнаго познанія,—вѣчно пребываютъ въ Богѣ; то, поэтому, познаніе наше состоитъ въ томъ, что *всѣ вещи мы видимъ въ Богѣ*, и что насколько такое непосредственное отношеніе духа къ Богу служитъ источникомъ истиннаго познанія, на столько же, съ другой стороны, соединеніе его съ тѣломъ является причиною заблужденій и страстей, имѣющихъ свой корень въ чувственныхъ ощущеніяхъ и воображеніи.

Такимъ образомъ, картезіанская философія, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, должна была прійти къ тому выводу, что одна только есть субстанція въ собственномъ смыслѣ, именно безконечная субстанція или Божество. Дѣйствительно, эта мысль составляетъ основаніе философской системы Спинозы. Отсюда, система эта является въ видѣ послѣдовательнаго ряда выводовъ изъ одного принципа, такъ что она построена вполнѣ по образцу математическаго метода. Существа мыслящія (т. е. души) и тѣла разсматриваются уже не какъ субстанціи, а какъ видоизмѣненія атрибутовъ одной субстанціи: мышленія и протяженія; мысль о безусловномъ единствѣ, неограниченности и всеобъемлемости субстанціи приводитъ къ тому утвержденію, что мышленіе и протяженіе суть необходимыя ея принадлежности или аттрибуты, и всѣ отдѣльныя существа, какъ модусы этихъ аттрибутовъ низводятся на степень

простыхъ явленій, исчезающихъ въ единствѣ безконечной субстанціи, лишенныхъ всякой самостоятельности.

§ 30. Изъ предъидущаго видно, что въ основаніи философіи картезіанской заключаются слѣдующія два предположенія: *1, мышленіе есть источникъ достовѣрнаго познанія и 2, такое значеніе мышленія основывается на достовѣрности присущихъ ему первоначально идей.*

Локкъ, отрицая послѣднее предположеніе, вмѣстѣ съ тѣмъ и первое подвергаетъ сомнѣнію.—Вотъ главныя положенія, къ которымъ онъ пришелъ въ своемъ изслѣдованіи о человѣческомъ разсудкѣ. Нѣтъ въ нашемъ разсудкѣ такихъ первоначальныхъ идей и положеній, которыя слѣдовало бы признать врожденными; предположеніе о врожденности идей не было бы доказано и тогда, еслибы дѣйствительно были идеи, которыя признавались бы всѣми безъ различія; между тѣмъ нельзя указать ни на одно положеніе, ни на одну идею, какъ на несомнѣнно всѣми признаваемыя. Всякое познаніе происходитъ изъ опыта и отсюда первоначально заимствуетъ свою достовѣрность. Что касается, во первыхъ, опыта, какъ источника познанія, то должно различать внѣшній опытъ, который состоитъ въ чувственномъ воспріятіи внѣшнихъ предметовъ, и опытъ внутренній, т. е. воспріятіе внутреннихъ состояній и дѣятельностей души посредствомъ внутренняго чувства. Изъ того и другаго опыта разсудокъ заимствуетъ простыя идеи, а изъ простыхъ идей, посредствомъ соединенія, сравненія, и видоизмѣненія ихъ образуетъ сложныя идеи. Какъ простыя, такъ и сложныя идеи составляютъ только элементы познанія, а не самое знаніе, ибо сами по себѣ идеи ни истинны, ни ложны; истинность и ложность свойственны только сужденію, а потому, во вторыхъ, познаніе есть отношеніе согласія и несогласія, или противоположности идей,—отношеніе выражаемое въ сужденіи,—такъ что дѣйствительно ближайшій предметъ познанія не самыя вещи, а идеи вещей, но первоначально мы имѣемъ не общія, а частныя идеи, общія же положенія образуются изъ нихъ впослѣдствіи.

Оспаривая такое рѣшеніе вопроса о происхожденіи познанія, Лейбницъ возстановляетъ предположеніе о врожденности идей, но уже въ измѣненномъ видѣ.—Лейбницъ признаетъ вмѣстѣ съ Локкомъ, что всякое познаніе начинается чувственнымъ наблюденіемъ, что послѣднее предшествуетъ мышленію, и что поэтому никакое понятіе безъ соотвѣтствующаго ему чувственнаго созерцанія не

возможно, но въ тоже время онъ рѣшительно отвергаетъ то мнѣніе Локка, что чувственное наблюденіе есть источникъ или причина мышленія. Чувственное наблюденіе и мышленіе, по Лейбницу, различаются какъ двѣ степени одной и той же представляющей дѣятельности души: мыслить значитъ ясно и раздѣльно представлять то, что для чувственнаго наблюденія представляется смѣшанно и нераздѣльно. Подобнымъ же образомъ, послѣдователи Декартовской философіи познаніе, пріобрѣтаемое чрезъ мышленіе, какъ ясное и раздѣльное, противополагали чувственному наблюденію и воображенію, которыя, по мнѣнію ихъ, порождаютъ только несоразмѣрныя, смѣшанныя идеи. Но сходясь, такимъ образомъ, съ декартовскою школою въ раздѣленіи совершеннаго и несовершеннаго, яснаго и смѣшаннаго познанія, Лейбницъ отвергаетъ однако то предположеніе, что идеи напечатлѣны въ нашемъ умѣ первоначально и существуютъ въ немъ въ готовомъ видѣ, прежде всякаго чувственнаго наблюденія. Локкъ вполнѣ основательно оспариваетъ врожденность идей въ этомъ смыслѣ, но въ свою очередь, тотъ выводъ, къ которому онъ приходитъ вслѣдствіе этого, именно, что всякое познаніе происходитъ изъ опыта, и что прежде наблюденія душа совершенно пуста, этотъ выводъ Локка, по мнѣнію Лейбница, также несостоятеленъ, какъ и означенное выше предположеніе о врожденныхъ идеяхъ. Если врожденность идей нельзя допустить въ означенномъ смыслѣ, то это не значитъ, что и ни въ какомъ другомъ смыслѣ это предположеніе не должно быть допущено. Врожденныя истины конечно не врождены какъ дѣйствительное познаніе, но врождены, какъ познаніе *возможное*, (потенціально), т. е. по природѣ мы обладаемъ способностію развивать такія истины изъ самихъ себя; развитіе это состоитъ въ томъ, что, будучи первоначально, прежде всякаго опыта, въ безсознательномъ, загадочномъ состояніи, врожденныя истины дѣлаются потомъ сознательными. Поэтому, истинно положеніе эмпиризма, что *ничего нѣтъ въ разсудкѣ такого, чего не было бы прежде въ чувствѣ*. (Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu), но только съ слѣдующимъ добавленіемъ: *кромѣ самаго разсудка* (nisi ipse intellectus) Законъ развитія требуетъ, чтобы неясное и несовершенное представленіе, т. е. чувственное, предшествовало ясному и совершенному, т. е. разсудочному. Опытъ дѣйствительно предшествуетъ, по времени, мышленію, хотя и не производитъ его. На этомъ основаніи Лейбницъ различаетъ два разряда истинъ: *истины опытныя*, которыя основываются на чувственномъ наблюденіи и представляютъ позна-

ніе отдѣльнаго, случайнаго; это одинъ родъ истинъ; другой родъ истинъ составляютъ *положенія раціональныя*, въ которыхъ содержится познаніе общаго. Доказательство истинности такихъ положеній заключается въ нихъ самихъ; законы, выражаемые ими, безусловно необходимы и потому это суть вѣчныя истины, противное имъ невозможно, поелику немыслимо. Но такъ какъ въ такого рода положеніяхъ предикатъ высказываетъ только то, что содержится въ понятіи субъекта (положенія аналитическія), то они опредѣляютъ лишь возможное, мыслимое, а не дѣйствительное, ибо показываютъ, что понятіе предмета такъ, а не иначе должно быть мыслимо; но дѣйствительность предмета условливается не однимъ только понятіемъ, а также и отношеніемъ его ко всѣмъ другимъ вещамъ; вещь *возможна*, если понятіе ея не содержитъ въ себѣ противорѣчія, но *дѣйствительною* она дѣлается тогда только, когда имѣется достаточное для того основаніе. Отсюда положеніе противорѣчія есть принципъ истинъ раціональныхъ; а положеніе или законъ достаточнаго основанія—принципъ опытныхъ истинъ: возможное опредѣляется мышленіемъ (аналитически—a priori), дѣйствительное же узнается по опыту (a posteriori).

Но хотя истины раціональныя противополагаются, такимъ образомъ, положеніямъ опытнымъ, однако тѣ и другія, по Лейбницу, душа одинаково производитъ изъ самой себя; не только раціональныя истины, но и опытныя содержатся въ самой природѣ души, а не заимствуются отвнѣ: это очевидно изъ того, что душа есть сила или субстанція, по причинѣ своей простоты и нераздѣльности, развивающаяся изъ самой себя: ибо вообще, всякая субстанція есть простая нераздѣльная, заключенная въ самой себѣ *монада*. Такое почятіе о субстанціи было пріобрѣтено Лейбницемъ посредствомъ критики картезіанской философіи. Сущность тѣлъ, по Декарту, есть протяженіе. Но изъ одного протяженія нельзя вывести свойственную тѣламъ силу сопротивленія или противодѣйствія, а также непроницаемость и косность, вслѣдствіе которой необходима нѣкоторая сила, чтобы привести тѣло въ движеніе, когда оно находится въ покоѣ, или въ состояніе покоя, когда оно движется. Поэтому протяженіе не только не есть сущность тѣлъ, но скорѣе само протяженіе есть дѣйствіе силы, какъ сущности тѣлъ, такъ что всякая субстанція, будучи дѣятельною силою, сама въ себѣ непротяженна, а только является такою, по причинѣ совмѣстнаго существованія со многими другими субстанціями и грубости нашихъ чувствъ.—Всякое протяженное тѣло есть сложность

безчисленнаго множества простыхъ субстанцій. Положеніе это еще въ древности послужило исходнымъ пунктомъ для атомистической теоріи; въ новое время, послѣ того какъ для противодѣйствія схоластикѣ въ вѣкъ возрожденія стали возобновлять ученія древнихъ философовъ, въ числѣ другихъ была также возстановлена и атомистическая теорія; во Франціи *Гассенди* (1592—1655), а въ Германіи Даніель *Зеннертъ* (1572—1637) были представителями этой теоріи. Съ тѣхъ поръ она является долгое время господствующею у физиковъ,—такъ какъ посредствомъ этой теоріи, казалось, удобнѣе было, нежели при всякой другой, утверждать и защищать безусловное господство натуральной причинной связи явленій; притомъ же и самую эту связь, съ точки зрѣнія атомизма, яснѣе можно было представить. Но если дѣйствительно атомизмъ могъ имѣть нѣкоторое значеніе при изъясненіи видимой природы, то въ отношеніи къ вопросамъ психологическимъ оказывался вполнѣ непригоднымъ для сколько нибудь удовлетворительнаго разрѣшенія ихъ: ни сознаніе, а тѣмъ болѣе самосознаніе нельзя объяснить на основаніи теоріи атомистической; ибо если душа есть сложность атомовъ, тогда было бы, при раздѣльности атомовъ, не одно, а много сознаній, а равно и единство самосознанія, въ которомъ объединялись бы состоянія всѣхъ атомовъ, было бы невозможно. Вотъ почему Лейбницъ, хотя также какъ и атомисты, признаетъ тѣла состоящими изъ простыхъ элементовъ, и въ основаніи всего дѣлимаго, сложнаго полагаетъ недѣлимыя субстанціи, но эти субстанціи онъ опредѣляетъ какъ дѣятельныя изъ самихъ себя силы (монады), какъ душеподобныя сущности; для того же, чтобы объяснить, какимъ образомъ эти субстанціи, при своей простотѣ и сосредоточенности въ себѣ, могутъ представлять не только себя, но и взаимно одна другую (какъ это показываютъ человѣческія души), Лейбницъ предполагаетъ, что вначалѣ, при сотвореніи міра, Богъ установилъ такую гармонію между субстанціями, вслѣдствіе которой каждая, занимая опредѣленное мѣсто въ системѣ міра, соотвѣтственно своему положенію, особеннымъ образомъ представляетъ въ себѣ весь міръ, оставаясь въ самой себѣ и не вступая въ дѣйствительное сообщеніе съ другими субстанціями. По этому предположенію какъ природа, такъ и образъ дѣятельности каждой субстанціи, положеніе ея среди другихъ и отношеніе къ другимъ,—все это предопредѣлено Богомъ, такъ что каждая субстанція дѣйствуетъ хотя по внутреннимъ побужденіямъ, тѣмъ не менѣе необходимо, *автоматически*. Такимъ образомъ Лейбницъ отрицаетъ атомисти-

ческую теорію, но механическій способъ изъясненія природы удерживаетъ во всей силѣ. Способъ этотъ въ разсматриваемый періодъ вообще былъ господствующимъ.

Еще Баконъ, полагая въ основаніе философіи опытное изученіе вещей, требуетъ изъяснять ихъ изъ причинъ матеріальныхъ, т. е. механически, а не изъ конечныхъ; опредѣленіе конечныхъ причинъ, т. е. цѣлей, онъ находитъ умѣстнымъ только въ метафизикѣ, которая должна быть завершеніемъ, а не основаніемъ философіи и сравниваетъ изслѣдованіе этого рода причинъ съ безплодною дѣвою, посвященною Богу. Декартъ также отвергаетъ изслѣдованіе конечныхъ причинъ и въ физикѣ и, кромѣ того, признаетъ вообще невозможнымъ такое изслѣдованіе, такъ какъ для этого необходимо, недостижимое для насъ, познаніе намѣреній промысла. Наконецъ, Спиноза идетъ еще далѣе, отвергая не только возможность изслѣдованія конечныхъ причинъ, но и самое существованіе ихъ; если допустить бытіе конечныхъ причинъ, замѣчаетъ онъ, тогда отдаленнѣйшее отъ божества, т. е. то, что должно осуществиться, было бы болѣе совершеннымъ, нежели ближайшее къ нему, что происходитъ отъ него непосредственно. Богъ вѣчно творитъ по необходимости своей природы, а не ради какихъ либо цѣлей. Лейбницъ также требуетъ механическаго изъясненія процессовъ тѣлесной природы, но при этомъ, по его мнѣнію, цѣлесообразность не только не исключается, но даже предполагается такимъ изъясненіемъ, какъ необходимое дополненіе причинъ механическихъ: царство природы восполняется царствомъ благодати и въ немъ достигаетъ своей цѣли; натуральный порядокъ вещей будетъ нѣкогда преобразованъ по требованію нравственнаго закона справедливости и даже въ настоящемъ своемъ видѣ этотъ порядокъ служитъ нравственнымъ цѣлямъ... Что же касается возможности познанія цѣлесообразности, или конечныхъ причинъ, то такая возможность основывается на томъ, что каждая монада отражаетъ въ себѣ весь міръ.

§ 31. Односторонность *эмпиризма* Локка обнаружилась болѣе, нежели посредствомъ критики Лейбница, въ тѣхъ послѣдствіяхъ, какія произошли изъ него въ философіи англійской и французской.

Ближайшій предметъ познанія, по Локку, какъ сказано выше, составляютъ идеи, а не вещи. Хотя большая часть чувственныхъ представленій (простыя идеи) такъ относятся къ самимъ вещамъ, какъ слова къ обозначаемымъ ими представленіямъ, слѣдовательно не подобны вещамъ; но есть и такія идеи, которыя можно назвать

копіями дѣйствительныхъ свойствъ вещей; таковы представленія величины, формы, непроницаемости, движенія и покоя. На сколько познаніе основывается на этихъ представленіяхъ, оно имѣетъ реальное значеніе. Другія же представленія, хотя основываются на дѣйствительныхъ свойствахъ, но выражаютъ болѣе субъективныя наши состоянія, нежели существующее внѣ насъ; таковы идеи цвѣтовъ, тоновъ, запаховъ и под. *Берклей* доказываетъ, что и тѣ представленія, которыя Локкъ признаетъ копіями дѣйствительныхъ свойствъ вещей, также суть не болѣе, какъ представленія, существующія только въ представляющемъ ихъ духѣ. Такъ называемыя вещи, при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, оказываются соединеніями представленій, а потому существуютъ только представленія и представляющіе духи; если же мы представленія, отличающіяся наибольшею живостію, крѣпостію и силою, сознаемъ какъ происходящія независимо отъ нашей воли, то хотя и должна быть внѣшняя причина происхожденія этихъ идей въ нашемъ духѣ, однако такою причиною можетъ быть только духъ безконечно могущественный, т. е. Богъ. Такимъ образомъ Берклей пришелъ къ отрицанію бытія матеріальнаго міра вещей.

Признавая прежде всего данными для нашего познанія единственно лишь представленія, находимыя въ нашемъ духѣ, Берклей однако выходитъ за предѣлы ихъ, когда утверждаетъ бытіе внѣ насъ существующей причины происхожденія ихъ въ духѣ. Отсюда видно, что понятіе причинности, вслѣдствіе котораго Берклей предполагаетъ внѣ идей причину производящую ихъ, по видимому, побуждаетъ нашу мысль выступать изъ границъ опыта и способствуетъ чрезъ то къ расширенію познанія. Но какое опытное основаніе имѣетъ понятіе причинности и въ какой степени мы можемъ руководиться этимъ понятіемъ? Изслѣдуя этотъ вопросъ, Юмъ находитъ, что хотя мы предполагаемъ необходимую связь между тѣмъ, что называемъ причиною и тѣмъ, что признаемъ слѣдствіемъ, но опытъ такой необходимой связи не представляетъ. Опытъ показываетъ только постоянно повторяющуюся послѣдовательность явленій; привычка же видѣть извѣстныя явленія всегда происходящими одно за другимъ заставляетъ насъ думать, что послѣдующее производится предъидущимъ и первое есть дѣйствіе, а послѣднее—дѣятельная сила. Вслѣдствіе этого мы предполагаемъ, что по дѣйствію можно опредѣлять причину и наоборотъ. Но такого рода заключенія могутъ быть истинны только тогда, когда требуется опредѣлить причину или дѣйствіе, т. е. предшествующее или послѣ-

дующее, уже извѣстныя намъ по прежнему опыту. Какъ скоро же мы оставляемъ почву опыта, тогда заключенія наши не могутъ быть достовѣрны; такъ, мы не вправѣ никакихъ заключеній дѣлать о причинѣ міра, о свободѣ, о душѣ; словомъ, все наше познаніе не простирается далѣе наблюденія надъ послѣдовательностію и существованіемъ явленій. Такимъ образомъ эмпиризмъ здѣсь переходитъ въ скептицизмъ.

Во Франціи эмпиризмъ Локка, напротивъ, преобразуется въ *сенсуализмъ* и *матеріализмъ*. *Кондильякъ* не только содержаніе знанія, но и всѣ формы познавательной дѣятельности выводитъ изъ внѣшнихъ чувствъ. Онъ утверждаетъ, что внимательность, память, воображеніе, сужденіе—ничто иное, какъ видоизмѣненныя ощущенія. *Гельвецій* дополняетъ этотъ выводъ тѣмъ положеніемъ, что страсти необходимо управляютъ нашею дѣятельностію, а источникъ страстей—самолюбіе. Поэтому, подавлять страсти значитъ возставать противъ природы. Задача законодательства и воспитанія состоитъ въ томъ, чтобы направлять ихъ ко благу общества. Наконецъ Ламетри, принимая во вниманіе зависимость души отъ состояній тѣла, на которую въ то время постоянно указывали, а также дѣйствіе на нее многихъ матеріальныхъ вещей (различныя вещества, служащія пищею и питьемъ) выводитъ отсюда, что человѣкъ—машина, существо матеріальное, существенно не различное отъ животныхъ, которыхъ еще Декартъ признавалъ автоматами. Въ систематическомъ видѣ такой матеріалистическій взглядъ на природу человѣка представленъ *Гольбахомъ* въ сочиненіи: *Système da la Nature*. Выходя изъ того положенія, что въ природѣ ничего иного нѣтъ, кромѣ матеріи и движеній зависимыхъ отъ противоположныхъ силъ, присущихъ матеріи: притягательной и отталкивательной, Гольбахъ утверждаетъ, что и человѣкъ, какъ существо природы, безусловно подвластное всеобщимъ законамъ ея, также есть совокупность матеріальныхъ частей и свойственныхъ имъ движеній. Порядокъ и безпорядокъ, совершенство и несовершенство, цѣлесообразность и свобода—все это понятія фиктивныя, не имѣющія никакого реальнаго значенія. Вся психическая жизнь есть результатъ дѣйствія внѣшнихъ вещей на мозгъ и противодѣйствія со стороны послѣдняго: противодѣйствіе это обнаруживается частію въ умственныхъ процессахъ, а частію во внѣшнихъ движеніяхъ нашихъ органовъ. Основной мотивъ человѣческой дѣятельности есть самолюбіе (тяготѣніе), и отсюда происходящее стремленіе къ счастію; а для достиженія счастія требуется освобожденіе отъ предразсудковъ и безу-

словное повиновеніе всѣмъ требованіямъ природы. Мораль, основанная на природѣ, противополагается религіозной; послѣдняя отвергается, какъ препятствующая достиженію счастія.

Господствующая идея въ *просвѣтительной* французской философіи XVIII в. есть идея противоположности между натуральнымъ и искусственнымъ, условнымъ, или традиціоннымъ; съ этою идеею соединяется обыкновенно рѣшительное предпочтеніе перваго и отрицательное отношеніе къ послѣднему. Еще въ XVII ст. Гюго Гроцій (1583—1645) въ Голландіи, въ области права, положилъ начало разграниченію натуральнаго права отъ положительнаго (jus naturale и jus voluntarium или civile). Человѣкъ есть существо, одаренное разумомъ и даромъ слова, а потому, предназначенное, по природѣ, къ жизни общественной; отсюда, натуральное право есть все то, что необходимо для существованія общества, какъ напр. любовь къ человѣку, или благо, желаніе и другія, соединенныя съ нимъ, обязанности. Государство основывается на договорѣ. Необходимость его выводится изъ того, что вслѣдствіе грѣха, явилась потребность насильственной защиты права и возникла частная собственность. Натуральное право, въ противоположность положительнымъ законамъ, имѣетъ столь безусловную силу, что и самъ Богъ былъ бы не въ состояніи отмѣнить его. Въ одно время съ Гроціемъ, въ Англіи, *Томасъ Гоббесъ* (1588—1679), училъ, что натуральный законъ человѣческой природы есть самолюбіе, стремленіе къ пріятному и полезному; это же стремленіе есть и первоначальное право человѣка; въ натуральномъ состояніи человѣкъ имѣетъ въ виду одно лишь удовлетвореніе своихъ желаній; отсюда, такое состояніе есть война всѣхъ противъ всѣхъ. Чтобы положить конецъ этому состоянію взаимной вражды, люди заключили договоръ, по которому всѣ свои права они передали нѣкоторымъ избраннымъ лицамъ, или даже одному лицу. Такъ образовалось государство. Современникъ и отечественникъ Гоббеса, *Эдуардъ Гербертъ Шербюри* (1581—1648), основатель такъ называемаго деизма, тоже разграниченіе натуральнаго отъ положительнаго (историческаго) примѣняетъ къ религіи. Онъ различаетъ натуральную религію отъ религій положительныхъ. Существенное содержаніе всѣхъ религій, по его мнѣнію, открывается всякому человѣку, частію въ прирожденныхъ идеяхъ, частію же во внѣшней природѣ. Содержаніе это есть вѣра въ Божество, въ провидѣніе, въ будущую жизнь, воздаяніе за дѣла, и признаніе обязательности добродѣтельной жизни. Наконецъ, нравственную жизнь также выводили изъ натуральныхъ основаній. По

Локку, практическая дѣятельность человѣка, управляется чувственными мотивами удовольствія и неудовольствія. Неотвлеченныя понятія о благѣ, а непосредственныя чувствованія неудовольствія служатъ ближайшею причиною нашихъ желаній и дѣйствій. Съ этой точки зрѣнія Локкъ могъ допустить одно лишь внѣшнее значеніе религіи, наряду съ такимъ же значеніемъ законовъ государственныхъ и общественнаго мнѣнія: все это оказываетъ вліяніе на наши дѣйствія, единственно по тому, что въ обществѣ исполненіе нашихъ желаній и достиженіе благосостоянія для насъ возможно только при томъ условіи, если мы сообразуемъ наши желанія и дѣйствія съ требованіями законовъ божественныхъ и человѣческихъ. Потому то другіе прямо стали выводить всѣ практическія стремленія и понятія нравственныя изъ самолюбія, изъ стремленія къ самосохраненію; нѣкоторые, при этомъ, доказывали, что, кромѣ самолюбія, есть въ природѣ человѣка благожелательныя склонности, направленныя къ осуществленію блага общаго, и потому задачу нравственной дѣятельности полагали въ соединеніи личныхъ интересовъ съ благомъ общественнымъ.

Наконецъ, иные утверждали, что человѣкъ одаренъ нравственнымъ чувствомъ, которое обыкновенно называется совѣстію, и что это чувство обнаруживается въ одобреніи добродѣтельныхъ стремленій и дѣйствій, независимо отъ всякихъ склонностей. Всѣ однако признавали, что нравственность имѣетъ натуральныя основанія и, притомъ, независимыя отъ религіи. Послѣднюю мысль, въ особенности, развивалъ и доказывалъ *Петръ Байль* (1647—1706). Желая внушить вѣротерпимость своимъ современникамъ, Байль доказываетъ, что религіозность болѣе вредное, нежели полезное вліяніе оказываетъ на нравственность, когда доходитъ до фанатизма. „Кто мало цѣнитъ требованія разума и совѣсти и руководится только высшими религіозными побужденіями, тотъ впадаетъ въ страсти и готовъ сдѣлать всякую несправедливость. Язычники сдѣлали такъ много зла христіанамъ по религіознымъ побужденіямъ. Человѣкъ убѣжденный, что, истребляя еретиковъ, онъ споспѣшествуетъ преуспѣянію царства Божія, попираетъ всѣ законы нравственности.—Воля, руководимая совѣстію, по природѣ своей направлена къ добру.—Натуральный законъ совѣсти тѣмъ отличается отъ всѣхъ другихъ, что повелѣваемое имъ само въ себѣ благо, а запрещаемое само по себѣ дурно“.

Всѣ указанныя здѣсь идеи были во Франціи общераспространенными въ XVIII в. Но здѣсь это натуралистическое направленіе,

благодаря общему недовольству условіями тогдашней жизни, достигаетъ крайнихъ предѣловъ. Такъ, натуральное состояніе человѣка изображается здѣсь, какъ болѣе совершенное, сравнительно съ состояніемъ жизни государственной (Руссо). Нравственность признается не только независимою отъ религіи, но даже несовмѣстимою съ религіозными убѣжденіями. Гольбахъ доказываетъ, что общество было бы счастливѣе, если бы состояло изъ атеистовъ. Такъ какъ натуральное признавалось нормальнымъ, а потому и желательнымъ, то въ связи съ этимъ, слѣдуя Локку, постоянно указывали на опытъ и наблюденіе, какъ на единственный источникъ познанія. Человѣкъ несчастливъ отъ того, говоритъ Гольбахъ, что пренебрегаетъ изученіемъ природы.—Но какъ не было точныхъ понятій о томъ, что такое опытъ, такъ равно и о томъ, что натурально и что ненатурально,—понятія были совершенно произвольныя.

Въ это же время, т. е. во второй половинѣ XVIII в., въ Германіи, господствовало направленіе умовъ, которое извѣстно подъ названіемъ *просвѣщенія*. Направленіе это въ сущности сходно съ философскимъ направленіемъ во Франціи (разсмотрѣннымъ выше), по крайней мѣрѣ, по своей конечной цѣли (освобожденіе личнаго сознанія отъ авторитета преданій), но различается отъ него по тѣмъ первоначальнымъ основаніямъ, изъ которыхъ исходитъ.—Въ этомъ отношеніи, въ Германіи такое же значеніе имѣлъ раціонализмъ Лейбница, какъ во Франціи эмпиризмъ Локка. И столь же ограниченнымъ, поверхностнымъ и узкимъ является раціонализмъ нѣмецкаго просвѣщенія, какъ и французскій эмпиризмъ. Послѣ того, какъ требованіе достаточнаго основанія было возведено въ принципъ Лейбницемъ, развилось стремленіе все доказывать, пріискивать раціональныя основанія для всего, что, по субъективнымъ расположеніямъ или воззрѣніямъ, представлялось желательнымъ и разумнымъ, такъ что доказываніе было не болѣе, какъ субъективнымъ пріемомъ разсужденія.—Равнымъ образомъ и другое положеніе философіи Лейбница, что ясность и раздѣльность—отличительные признаки раціональнаго или философскаго познанія, повело къ отрицанію всего, чего нельзя представить яснымъ и общепонятнымъ образомъ: требовали, чтобы все было открыто и доступно для простаго здраваго разсудка. Вслѣдствіе этого ни историческаго смысла, ни пониманія искусства и поэзіи, не было у просвѣтителеи нѣмецкихъ, также какъ и у французскихъ философовъ (извѣстно сужденіе Вольтера напр. о Шекспирѣ). Господствовала односторонне утилитарная точка зрѣнія. Счастіе человѣка призна-

валось единственною цѣлію всякой дѣятельности и всякаго познанія; поэтому достоинство всякой вещи опредѣлялось по мѣрѣ полезности ея въ этомъ отношеніи: познаніе человѣка не научное, а практическое, именно, изученіе характеровъ, изъясненіе природы съ точки зрѣнія цѣлесообразности (не въ томъ смыслѣ, въ какомъ признавалъ цѣлесообразность Лейбницъ, а также въ практическомъ смыслѣ полезности для блага человѣка), доказываніе основныхъ истинъ религіи также съ точки зрѣнія отношенія ихъ ко благу человѣка,—вотъ важнѣйшіе предметы, на которыхъ сосредоточивалось вниманіе популярной философіи въ вѣкъ просвѣщенія. Изъ всего этого ясно можно видѣть, что философія Лейбница, въ Германіи, потерпѣла такое же измѣненіе, какъ философія Локка во Франціи, но тѣмъ очевиднѣе было, что какъ односторонній эмпиризмъ, такъ и односторонній раціонализмъ равно несостоятельны, ибо произвели одинаковую пустоту, ограниченность и поверхностность понятій. Вотъ почему Кантъ соединяетъ и примиряетъ въ своей философіи оба эти направленія (идеализмъ и эмпиризмъ), которыя онъ называетъ характеристическимъ именемъ догматизма, и чрезъ то отличаетъ свою философію, полагая существенный признакъ ея въ критицизмѣ.

§ 32. *Второй періодъ новой философіи.* Кантъ и новѣйшая философія.

Еще Лейбницъ, противъ эмпиризма Локка, доказывалъ (какъ показано выше), что, кромѣ опытныхъ познаній, мы имѣемъ также раціональныя истины: первыя случайны и потому не исключаютъ противнаго; напротивъ, послѣднія необходимы и противнаго себѣ не допускаютъ; одни представляютъ отдѣльные случаи, другія содержатъ въ себѣ познаніе общаго. Но опытъ Лейбницъ понималъ, какъ несовершенное обнаруженіе тойже представляющей силы, которая совершеннымъ образомъ открывается въ раціональномъ познаніи. Съ другой стороны и раціональное познаніе онъ ограничивалъ сужденіями аналитическими, т. е. такими, въ которыхъ предикатъ выводится непосредственно, изъ понятія субъекта; а между тѣмъ необходимо было признать, что, кромѣ аналитическихъ, также синтетическія сужденія входятъ въ область раціональнаго (a priori-наго) познанія, т. е., что разумъ есть способность не только раздѣляющая, но и соединяющая (синтетирующая). Юмъ показалъ, что понятіе причинности прямо не можетъ быть выведено изъ опыта, ибо ни въ какомъ случаѣ опытъ не показываетъ той *необходимой связи*, которую мы мыслимъ посредствомъ этого понятія,—между предшествующимъ (причиною) и послѣдующимъ (дѣйствіемъ). Объясненіе,

какое даетъ Юмъ относительно этого понятія, не можетъ быть принято, ибо, не просто по привычкѣ, а по природѣ нашего разума, мы мыслимъ отношеніе между причиною и дѣйствіемъ, какъ *необходимое*. Слѣдовательно, должно допустить, что положеніе: *всякое дѣйствіе должно имѣть причину* есть истина, данная a priori—независимо отъ опыта, т. е. раціональная,—и однако положеніе это не *аналитическое*, а *синтетическое*, ибо понятіе дѣйствія не можетъ быть выведено изъ понятія причины, а присоединяется къ нему. Вотъ почему Кантъ, удерживая лейбницевское разграниченіе опытныхъ познаній (которыя по Канту даны a posteriori) отъ раціональныхъ истинъ (данныхъ *a priori*, т. е., прежде опыта), въ своей критикѣ чистаго разума доказываетъ, прежде всего, что есть сужденія, данныя a priori—не только аналитическія, но и синтетическія, и затѣмъ спрашиваетъ: какъ возможны такія сужденія, на чемъ они основываются? Рѣшеніе этого вопроса у Канта состоитъ въ томъ, что хотя всякое познаніе начинается съ опыта, но не все въ познаніи происходитъ изъ опыта, именно: прежде всякаго опыта существуютъ въ духѣ нашемъ *различныя формы синтеза*, которыми условливается и самый опытъ, такъ что познаніе, вообще, есть синтезъ разнообразнаго (даннаго отвнѣ) въ единствѣ apріor-ныхъ формъ разума. Таковы формы: пространство и время (которыми условливается чувственное наблюденіе), категоріи разсудка и идеи разума. Если теперь отвлечь эти формы отъ всякаго эмпирическаго содержанія (способъ познанія называемый у Канта трансцендентальнымъ), то познаніе ихъ *въ чистомъ видѣ* должно выразиться въ различныхъ, соотвѣтственныхъ имъ, синтетическихъ положеніяхъ; такъ напр., на основаніи категоріи количества, мы можемъ утверждать a priori, что всѣ тѣла суть величины экстенсивныя, или, на основаніи категоріи причинности,—что всякое дѣйствіе должно имѣть причину. Система такихъ положеній должна образовать философію трансцендентальную.

Такъ какъ apріor-ныя формы познанія, существующія въ нашемъ духѣ,—какъ формы, предполагаютъ данное содержаніе, и это содержаніе не можетъ быть иначе дано, какъ только чрезъ опытъ, то отсюда слѣдуетъ, что все значеніе тѣхъ формъ ограничивается предѣлами опыта, что внѣ опыта онѣ не приложимы.—Это значитъ, что всякое возможное познаніе необходимо относится къ предмету, данному въ опытѣ и,—далѣе опыта не простирается. Съ другой стороны, какъ формы познанія предполагаютъ содержаніе, такъ послѣднее условливается первыми. Если же то, что получается отвнѣ,

какъ содержаніе знанія, подчиняется формамъ познанія, то отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ знать, каково это содержаніе само по себѣ, независимо отъ формъ познанія; поэтому, мы знаемъ только, какъ вещи намъ являются, но не можемъ знать того, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ. Эти два положенія, что наше познаніе ограничивается опытомъ, и что не вещь сама въ себѣ, а только явленія вещи познаваемы,—составляютъ основаніе критической философіи Канта; опираясь на этомъ основаніи, онъ примиряетъ идеализмъ съ эмпиризмомъ.

Есть у насъ идеи о душѣ, о мірѣ и Божествѣ. Различныя опредѣленія, относящіяся къ этимъ идеямъ и составляютъ предметъ разногласій и споровъ между идеализмомъ и эмпиризмомъ.

Раціональная психологія, основываясь на идеѣ души, какъ мыслящаго субъекта, утверждаетъ, что душа есть субстанція, что, какъ простая субстанція, она неразрушима и независима отъ тѣла. Но всѣ эти опредѣленія не могутъ относиться къ душѣ, какъ предмету познанія; они относятся къ ней только какъ къ субъекту мыслящему. Мышленіе есть синтезъ даннаго отвнѣ въ единствѣ самосознанія; единство это условливается тѣмъ, что всякій актъ мышленія сопровождается однимъ и тѣмъ же представленіемъ нашего я, какъ субъекта мыслящаго: единство это есть, слѣдовательно, логическое, а не реальное, мыслимое, а не познаваемое, какъ объектъ опыта; всякій предметъ опыта не иначе можетъ быть данъ для познанія, какъ посредствомъ чувственнаго наблюденія; между тѣмъ, говоря о душѣ, что она есть простая субстанція и т. д., мы только мыслимъ ее какъ такую, а не наблюдаемъ; для наблюденія даны только различныя явленія, происходящія въ насъ, а не самая душа, какъ она есть въ себѣ. Но почему мы мыслимъ душу, какъ простую, единую субстанцію... Это объясняется на основаніи предъидущаго, именно, изъ природы нашего разума. Познавательная дѣятельность наша есть синтетическая; различныя познавательныя способности суть различныя степени этой дѣятельности: чувственность есть способность соединять восприятія въ созерцательныхъ формахъ пространства и времени; разсудокъ, посредствомъ категорій, сводитъ созерцанія къ *единству* понятія. Наконецъ, разумъ, какъ способность умозаключеній, требуетъ мыслить *безусловное*, какъ высшій принципъ единства. Требованіе это можетъ быть выражено въ томъ положеніи, что, если дано условное, то должна быть и цѣлость всѣхъ его условій, или, что тоже, безусловное. Но хотя разумъ требуетъ мыслить безусловное, однако отсюда не слѣдуетъ,

что и самое познаніе безусловнаго возможно; познаемъ мы только то, что дано посредствомъ чувственнаго созерцанія, что *является* какъ предметъ созерцанія, а чувственное созерцаніе всегда представляетъ одно лишь условное; отсюда, значеніе идеи безусловнаго можетъ состоять единственно въ томъ, что она побуждаетъ познавательную дѣятельность нашего разсудка постоянно восходить отъ условнаго къ его условіямъ и, такимъ образомъ, расширять познаніе, слѣдовательно ей принадлежитъ значеніе „*регулятивное*“, а не „*конститутивное*“. Отсюда понятно, что и представленная выше психологическая идея выражаетъ лишь требованіе разума—все данное во внутреннемъ опытѣ сводить къ единству безусловнаго принципа. Также точно разрѣшаются и тѣ противорѣчащія опредѣленія (тезисы и антитезисы), къ которымъ подаетъ поводъ *космологическая идея*. Разумъ требуетъ мыслить міръ, какъ безусловное. При этомъ безусловное можно мыслить, или какъ отдѣльное, первоначальное условіе, отъ котораго всѣ другія условія зависимы, или какъ цѣлость условій, въ своей совокупности, ни отъ чего независимыхъ. Прилагая идею безусловнаго къ пространству и времени, можно утверждать, или что міръ имѣетъ *начало* во времени и пространствѣ, слѣдовательно, ограниченъ, или не имѣетъ начала, а потому безграниченъ; на основаніи той-же идеи безусловнаго о *реальномъ* въ пространствѣ можно утверждать, или—что все сложное состоитъ изъ малѣйшихъ недѣлимыхъ частицъ (первыя условія), или—что дѣлимость (также, какъ пространство и время) не имѣетъ границы,—и міръ есть сложность *безконечно дѣлимыхъ* вещей; относительно причинности мы можемъ утверждать, что если міръ безусловное, то должна быть первая независимая причина (свободная), отъ которой всѣ другія зависятъ, а также должно быть первое необходимое существо, какъ условіе всего случайнаго; но можно также доказывать, что безусловность міра именно требуетъ не предполагать первой свободной причины въ ряду причинъ, и—перваго необходимаго существа. При всѣхъ этихъ антиноміяхъ идея космологическая разсматривается какъ объектъ познанія, на самомъ же дѣлѣ, это не болѣе, какъ представленіе нашего разума, въ которомъ выражается стремленіе его къ безусловному единству, полнотѣ въ познаніи, а не объектъ, данный для познанія; пространство и время суть формы явленія, и потому, когда міръ разсматривается по идеѣ безусловнаго, т. е., какъ онъ есть въ себѣ, нельзя утверждать ни того, что онъ ограниченъ по пространству и времени, ни что онъ безграниченъ; равно,—дѣлимость принадлежитъ матеріи

какъ явленію; сами же въ себѣ вещи ни дѣлимы, ни не дѣлимы. Не таковы двѣ другія антиноміи, которыя относятся къ вопросу объ основаніи явленій. Насколько міръ есть предметъ опыта (т. е. поколику данъ для чувственнаго наблюденія), онъ дѣйствительно представляетъ повсюду правильную причинную связь явленій; нигдѣ мы не встрѣчаемъ безусловной, т. е. свободной причины; не смотря на то, возможно допустить, что самая эта причинная связь, т. е. вся совокупность эмпирическихъ причинъ имѣетъ въ своемъ основаніи причину свободную,—существо безусловно необходимое. Конечно, такая свободная причина, такое существо не является какъ предметъ опыта, ибо опытъ представляетъ только условное и случайное, но можно мыслить, что такая причина существуетъ внѣ опыта (иначе впрочемъ она и не была бы причиною явленій). Самое же бытіе, дѣйствительное существованіе абсолютнаго, свободнаго существа (идея теологическая) не возможно доказать теоретически; ибо, изъ того, что мы приходимъ такъ или иначе къ понятію такого существа, не слѣдуетъ дѣйствительное бытіе его. Идея абсолютнаго существа для *теоретическаго разума* есть не болѣе, какъ регулятивный принципъ; но кромѣ теоретическаго разума есть практическій; конечно, и себя самаго человѣкъ познаетъ не иначе, какъ посредствомъ тѣхъ же формъ познанія, которыми вообще условливается опытъ; но онъ есть не только познающее, но и дѣятельное существо; дѣятельность же практическая далеко расходится съ теоретическою: теоретическій разумъ во всемъ познаваемомъ имъ усматриваетъ закономѣрную причинную связь, ибо причинность есть категорія разсудка, отъ которой онъ не можетъ отрѣшиться; напротивъ, воля, какъ принципъ практической дѣятельности, дѣйствуетъ такъ, какъ бы существовала свобода, ибо, хотя она и подчиняется нравственному закону, однако этотъ законъ не можетъ быть данъ ей отвнѣ, но ею самою опредѣляется (иначе не былъ бы нравственнымъ). Ясно, что въ практической дѣятельности обнаруживается сверхчувственное, непознаваемое разсудкомъ, или, что тоже, безусловное (ибо свободное) существо человѣка. Отсюда, изъ этого существа, и проистекаетъ потребность, кромѣ чувственно являемаго, мыслить безусловное, сверхчувственное, (ноуменонъ), такъ что, если съ точки зрѣнія теоретическаго разума, какъ сказано выше,—только *возможно*, то, съ точки зрѣнія практическаго разума, *необходимо* (постулятъ) мыслить сверхчувственный міръ свободы и безусловное существо, какъ законодателя и правителя въ этомъ мірѣ.

§ 33. Изъ предъидущаго видно, что, по Канту, въ нравствен-

ной дѣятельности человѣка открывается сверхчувственное существо его, что это существо есть свобода,—способность *безусловно* начинать рядъ дѣйствій. Поэтому, если въ разумѣ дана идея безусловнаго, то ясно, что эта идея выражаетъ безусловный характеръ свободы. Но не только идеи разума, и всѣ вообще субъективныя формы познанія также должны имѣть свое основаніе въ свободѣ, какъ безусловной сущности духа. Не должно ли поэтому и весь міръ опыта выводить изъ сверхчувственной сущности нашего я, т. е. изъ свободы? Въ самомъ дѣлѣ, всѣ наши опытныя познанія, какъ показалъ Кантъ, условливаются субъективными формами, такъ что въ этихъ формахъ заключается причина и объясненіе того, почему міръ является намъ такъ, а не иначе. Но самыя эти формы на чемъ основываются? Очевидно, что основаніе ихъ не можетъ быть также условное, но безусловное и это основаніе есть свобода, какъ сущность нашего я. Конечно, Кантъ могъ бы возразить противъ возможности такого вывода опытнаго міра явленій изъ сущности я, что, хотя эта сущность открывается въ *практическомъ* разумѣ, однако не *для теоретическаго* и, слѣдовательно, остается не познаваемою. Но кромѣ того, что такое раздѣленіе теоретическаго разума отъ практическаго неестественно, ибо, при такомъ раздѣленіи, не достаетъ единства принципа,—сама философія Канта, изслѣдуя субъективныя формы познанія, чрезъ то, какъ бы возвышается надъ ними (почему самъ же Кантъ и называетъ ее трансцендентальною). Итакъ, послѣ того, какъ Кантъ міръ опыта изъяснилъ изъ субъективныхъ формъ духа, оставалось довести до конца его критику, дополнить ее посредствомъ трансцендентальнаго вывода и самыхъ этихъ формъ познанія. Такова задача философіи *Фихте*. Рѣшеніе этой задачи кратко можно представить такъ: Абсолютное *я* по сущности своей есть свобода, т. е. стремленіе къ дѣятельности. Стремленіе это называется абсолютнымъ, потому что оно не предполагаетъ никакого предшествующаго условія, или причины, ни отъ чего независимо; съ другой стороны, такъ какъ *я*, по сущности своей, есть только стремленіе, то и абсолютный характеръ принадлежитъ ему *идеально*, а не *реально*, т. е. оно стремится быть таковымъ, а не дѣйствительно таково; ибо, не иначе можетъ выразиться въ опредѣленномъ дѣйствіи это стремленіе къ безконечному, какъ чрезъ постоянное самоограниченіе нашего *я*. Самоограниченіе это, вслѣдствіе того, что несоотвѣтствуетъ природѣ *я*, стремящагося къ безконечному,—сознается имъ, какъ нѣчто ему чуждое, какъ *не я*, а потому, всякій разъ, полагая для себя границу, въ тоже время *я*

стремится преодолѣть эту границу, стать выше ея. Словомъ, будучи въ существѣ своемъ стремленіемъ къ безконечному, абсолютное *я* осуществляетъ это стремленіе чрезъ постоянное взаимодѣйствіе послѣдняго съ ограничивающимъ его *не я*, создаваемымъ имъ же самимъ, чрезъ взаимодѣйствіе идеальнаго и реальнаго, духа и природы. Конечная цѣль этого стремленія—водвореніе нравственнаго порядка въ обществѣ, господство свободы надъ природою.

§ 34. *Шеллингъ* въ первое время своей философской дѣятельности является послѣдователемъ Фихте. Прежде всего онъ старается доказать, что, если философія должна основываться на абсолютномъ принципѣ, какъ наука высочайшая, которая должна изъяснить—что такое—знаніе, то такимъ принципомъ можетъ быть не что либо иное, какъ абсолютное *я*. Двоякій исходный пунктъ возможенъ для философіи: или *бытіе*, какъ *объектъ* сознанія, или сознаніе какъ *субъектъ*. Но никакой объектъ не есть безусловное; ибо всякій объектъ предполагаетъ субъектъ, для котораго существуетъ и которымъ познается. Несостоятельность догматической философіи, предшествующей Канту, въ томъ именно состоитъ, что она абсолютное полагала какъ объектъ. Слѣдствіемъ этого было отрицаніе свободы, самодѣятельности духа. Такъ Спиноза разсматриваетъ человѣка—какъ вещь между вещами, какъ часть природы. Какъ скоро онъ призналъ объектъ (то, что противостоитъ нашему сознанію, духу) принципомъ безусловнымъ, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, это уже не былъ объектъ (предметъ), а субъектъ (т. е. существо, способное къ самоопредѣленію, къ дѣйствованію изъ себя); такова дѣйствительно субстанція Спинозы. Превращеніе объекта въ субъектъ и было причиною того, что субъектъ разсматривается въ системѣ Спинозы—какъ вещь (объектъ), какъ видоизмѣненіе другого существа (субстанціи). Но въ другомъ отношеніи система Спинозы представляетъ достойный удивленія образецъ философскаго развитія мысли. Заслуга его состоитъ въ томъ, что въ основаніи философіи онъ полагаетъ безусловное и послѣдовательно выводитъ изъ него все конечное. И самыя опредѣленія безусловнаго (что абсолютное есть субстанція, что оно едино, безконечно, есть имманентная причинность) совершенно вѣрно выражаютъ понятіе абсолютнаго; только это абсолютное со времени Канта нельзя уже полагать въ объектѣ, существующемъ внѣ я, но должно быть положено въ *я*, какъ субъектъ. Затѣмъ, въ параллель съ системою Спинозы, Шеллингъ предназначаетъ для философіи задачу—вывести всю природу, весь міръ изъ абсолютнаго, т. е. изъ я, представить все дѣй-

ствительное—какъ продуктъ творчества абсолютнаго я и, притомъ, такъ, чтобы самое это воспроизведеніе, или представленіе процесса происхожденія природы изъ я, возможное только въ формѣ интеллектуальнаго созерцанія совпадало съ творчествомъ я.

Съ этой точки зрѣнія природа представляется несамостоятельнымъ продуктомъ духа, средствомъ дѣятельности его: цѣль существованія природы, при такомъ взглядѣ нельзя было полагать въ ней самой, но внѣ ея,—въ духѣ. Но такая внѣшняя цѣлесообразность, напоминавшая *просвѣтительные* взгляды на природу,—не могла удовлетворить художественное чувство Шеллинга, тѣмъ болѣе, что еще Кантъ указалъ на необходимость мыслить цѣлесообразность въ природѣ (органической), какъ *внутренній* образовательный принципъ; кромѣ того, многія важныя открытія, сдѣланныя въ области естествознанія въ эту эпоху (какъ напр. открытіе кислорода и водорода, гальванизма и соединенныя съ этими открытіями теоріи), вытѣснили прежній механическій взглядъ на природу, вмѣсто котораго является теперь динамическое изъясненіе ея,—слѣдовательно способствовали развитію того понятія о природѣ, что она есть органически цѣлое, дѣятельное, живое. Вотъ почему Шеллингъ разсматриваетъ, далѣе (въ послѣдующихъ своихъ сочиненіяхъ), природу уже независимо отъ духа, какъ организмъ, въ самомъ себѣ заключающій основаніе и цѣль своего бытія и дѣятельности, слѣдовательно, абсолютное полагаетъ теперь въ природѣ.

Когда Кантъ, на основаніи критическаго разсмотрѣнія теоретическаго и практическаго разума, пришелъ къ тому выводу, что для теоретическаго разума существуетъ только природа, напротивъ, разумъ практическій открываетъ міръ свободы, что дѣйствительность распадается, такимъ образомъ, на противоположность чувственнаго и сверхчувственнаго, реальнаго и идеальнаго, то онъ почувствовалъ потребность—указать посредство для примиренія этой противоположности. „*Критика силы сужденія*“ указываетъ такое посредство, именно, въ понятіи цѣлесообразности, въ которомъ *натуральная причинность* соединяется съ *свободнымъ* опредѣленіемъ цѣли. Цѣлесообразность въ природѣ мы необходимо мыслимъ—какъ внутреннюю причинность (въ противоположность внѣшней, механической), слѣдовательно,—по аналогіи съ дѣятельностію свободы. Слѣдуетъ, при этомъ, замѣтить, что Кантъ представленіе цѣлесообразности сближаетъ съ эстетическимъ чувствомъ, признавая предметомъ послѣдняго также цѣлесообразное, только не объективное, а субъек-

тивное (гармоническое соотношеніе между воображеніемъ и разсудкомъ или разумомъ).

Такимъ образомъ еще Кантъ указалъ путь къ примиренію природы и духа въ одномъ общемъ воззрѣніи. Правда, Фихте, въ свою очередь, нашелъ возможность примиренія, но въ ущербъ самостоятельности природы. Этотъ способъ былъ отвергнутъ Шеллингомъ въ принципѣ, какъ скоро онъ сталъ разсматривать природу саму по себѣ, независимо отъ духа. Слѣдовательно, для него возможенъ былъ, теперь, путь указанный Кантомъ, и онъ дѣйствительно опредѣляетъ абсолютное, какъ нѣчто среднее, безразличное, въ отношеніи къ природѣ и духу, какъ тождество идеальнаго и реальнаго; изъ этого тождества, безразличія, постоянно, какъ въ природѣ, такъ и въ духѣ, абсолютное переходитъ въ противоположность, но для того, чтобы снова найти примиреніе въ высшемъ единствѣ. Этотъ процессъ самораскрытія абсолютнаго совершается такъ, что въ природѣ, повсюду, преобладаетъ реальный моментъ надъ идеальнымъ, а въ духѣ, наоборотъ — идеальный надъ реальнымъ.

Сходясь съ Шеллингомъ въ опредѣленіи абсолютнаго, именно, что оно не есть ни природа, ни духъ, но впослѣдствіи становится тѣмъ и другимъ, *Гегель* находитъ неудовлетворительнымъ методъ философіи Шеллинга. Этотъ методъ есть художественно созерцательный (почему Шеллингъ на искуство смотритъ, какъ на высшее выраженіе абсолютнаго), и имѣетъ связь съ романтическимъ направленіемъ, господствовавшимъ тогда въ нѣмецкой литературѣ. Въ противоположность разсудочному направленію *„просвѣщенія,“* романтизмъ былъ проникнутъ восторженнымъ поклоненіемъ искуству, смотря на творчество художника, какъ на непонятный для него самаго процессъ высшаго озаренія, какъ на магическое проникновеніе духа въ тайны жизни и природы: генію приписывали чудодѣйственную силу (въ параллель этому можно поставить представленную выше точку зрѣнія философіи Фихте). Фридрихъ Шлегель проводилъ ту мысль, что для художника нѣтъ закона, ибо онъ самъ для себя законъ. Вотъ почему и Шеллингъ въ художественномъ созерцаніи видитъ органъ высшаго постиженія истины.

Гегель замѣчаетъ противъ Шеллинга, что абсолютное должно быть предметомъ не только чувства (въ религіи) и созерцанія (въ искусствѣ), но также и мышленія (въ философіи), что не созерцаніе, а діалектическое развитіе понятій есть свойственная философіи форма представленія абсолютной идеи. Такъ какъ сущность абсолют-

наго заключается въ саморазвитіи его, то оно должно быть представлено въ формѣ систематической связи понятій, діалектически развивающихся одно изъ другаго. Для этого, прежде всего, процессъ раскрытія абсолютнаго начала долженъ быть воспроизведенъ въ чистомъ, отвлеченномъ мышленіи (логика), а потомъ этотъ же процессъ слѣдуетъ прослѣдить, какъ онъ осуществляется въ природѣ и духѣ.

Идеализмъ, получившій въ системѣ Гегеля крайне абстрактный характеръ, переходитъ въ противоположную ему крайность (материализмъ), какъ скоро тотъ выводъ Гегеля, что въ человѣкѣ абсолютная идея достигаетъ полноты своего развитія, превращается у Фейербаха въ признаніе человѣка существомъ абсолютнымъ.

Другія философскія ученія, также отправляясь отъ основаній кантовой философіи, стремятся къ постиженію существа вещей частію посредствомъ критическаго анализа этихъ основаній, частію посредствомъ дополненія ихъ новыми предположеніями. Такъ, Гербартъ, посредствомъ критическаго анализа найденныхъ Кантомъ субъективныхъ формъ, приходитъ къ опредѣленіямъ сущности бытія. Шопенгауеръ, признавая субъективность этихъ формъ и утверждая, что познаніе, поелику условливается этими формами, не представляетъ подлиннаго существа вещей, находитъ однако возможнымъ указать, въ чемъ состоитъ это существо, основываясь на внутреннемъ опытѣ, который, по его мнѣнію, показываетъ, что сущность бытія есть воля.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Главнѣйшіе вопросы философскаго мышленія и главнѣйшія различія философскихъ системъ въ разрѣшеніи этихъ вопросовъ.

I. Вопросъ о познаніи.

§ 35. Смотря по тому, какъ объясняется происхожденіе знанія, какой источникъ для него принимается, и что признается основаніемъ истины или достовѣрности знанія, философская система получаетъ направленіе *эмпирическое*, когда источникомъ знанія при-

знается исключительно опытъ (внѣшній и внутренній), и *сенсуалистическое*, когда не только содержаніе знанія, но и формы познавательной дѣятельности производятся изъ чувственнаго ощущенія; *идеалистическое*, когда источникомъ знанія и критеріемъ его достовѣрности признается дѣятельность мышленія; *мистическое*, когда предполагается возможность непосредственнаго духовнаго созерцанія, и—такое созерцаніе противополагается мышленію, какъ органъ высшаго, достовѣрнѣйшаго знанія, состоящаго въ непосредственномъ воспріятіи предмета; *скептическое*, когда, вслѣдствіе предполагаемой или утверждаемой недостаточности всѣхъ указанныхъ способовъ познанія, отрицается самая возможность знанія; наконецъ, отъ всѣхъ этихъ направленій должно различать такъ называемую *философію здраваго смысла*, сущность которой состоитъ въ томъ, что различнымъ, односторонним философскимъ направленіямъ противополагаются, какъ несомнѣнно достовѣрныя, нѣкоторыя *общепризнаваемыя* основанія знанія, такъ что критеріемъ и источникомъ познанія признается свойственный всѣмъ людямъ здравый смыслъ.

1) Эмпиризмъ и сенсуализмъ.

§ 36. Эмпиризмомъ называется такое философское направленіе, которое, отвергая то предположеніе, что въ нашей душѣ есть прирожденныя идеи, т. е. независимые отъ опыта принципы знанія, единственнымъ источникомъ знаній признаетъ опытъ, а индукцію—единственно правильнымъ методомъ познанія.

Представители эмпирическаго направленія философіи: *Бэконъ* и въ особенности Локкъ.

1) *Бэконъ* (1561—1626). Главною причиною неудовлетворительности современнаго ему состоянія знаній и философіи, Бэконъ признаетъ рабское отношеніе ученыхъ къ древнимъ. Люди не знаютъ, говоритъ онъ, ни своихъ силъ, ни своего богатства, умаляя первыя и преувеличивая послѣднее. Познанія, которыя мы имѣемъ, заимствованы отъ Грековъ; но мудрость Грековъ представляетъ младенчество знанія; подобно дитяти, болтлива и безплодна; отсюда застой науки: не только утвержденіе остается утвержденіемъ, но и вопросъ—вопросомъ; тѣ, которые начали, сдѣлали все. Школы представляютъ намъ только учителей и слушателей, а не изобрѣтателей и продолжателей изобрѣтеннаго. Но и тѣ, которые пытались произвести нѣчто новое и обнаружили самостоятельность, также не достигли ничего важнаго, потому что дѣйствовали безъ помощи основательнаго и плодотворнаго метода. Такъ, одни были слишкомъ самонадѣянны, полагаясь на силу одного лишь разума. Но размы-

шленіе не надежный путь къ истинѣ. Разумъ, предоставленный самому себѣ, не заслуживаетъ довѣрія. По своему натуральному расположенію—предполагать въ вещахъ болѣе однообразія, порядка и правильности, нежели сколько есть на дѣлѣ, усвоивъ извѣстныя идеи, разумъ неодолимо привязывается къ нимъ и все, противорѣчащее имъ, или оставляетъ совсѣмъ безъ вниманія, или усиливается согласить съ ними. Болѣе всего возбуждаетъ и привлекаетъ умъ только то, что легко дается и удобно соединяется съ идеями, которыми воображеніе наполнено. Не менѣе того Бэконъ возстаетъ и противъ грубаго, безпорядочнаго эмпиризма. Неопредѣленный опытъ, предоставленный самому себѣ, скорѣе притупляетъ способности, нежели развиваетъ ихъ. Большею частію тѣ, которые, будучи преданы волнамъ опыта, слѣдовали ему безъ всякаго метода,—полагали для себя слишкомъ ограниченныя цѣли, признавая за нѣчто особенно важное сдѣлать какое либо открытіе. Обыкновенно ищутъ опытовъ плодотворныхъ, а не свѣтоносныхъ, не слѣдуя въ этомъ случаѣ примѣру Бога, который въ первый день создалъ свѣтъ, а потомъ уже произвелъ другія, болѣе грубыя творенія.

Однако, такъ какъ помощію опыта были сдѣланы многія важныя открытія, то на этомъ основаніи Бэконъ признаетъ опытъ единственнымъ источникомъ знанія и требуетъ только, чтобы опытъ былъ не случайнымъ и безпорядочнымъ, а методическимъ. Разумъ самъ по себѣ склоненъ къ заблужденіямъ; съ другой стороны, нельзя также положиться и на опытъ, пока онъ не подчиненъ правиламъ. Отсюда,—истинно научный способъ изслѣдованія долженъ состоять въ соединеніи опыта и разума.

Что касается разума, то Бэконъ требуетъ очищенія его отъ предразсудковъ (idola), препятствующихъ правильному, безпристрастному познанію вещей. Предразсудки эти частію проистекаютъ изъ свойствъ человѣческой природы и потому составляютъ общую принадлежность рода (idola tribus), частію порождаются неопредѣленнымъ значеніемъ общеупотребительныхъ словъ языка,—отсюда множество мнѣній случайныхъ и условныхъ—(idola fori), частію наживаются каждымъ изъ собственнаго обманчиваго опыта и являются въ зависимости отъ воспитанія, склонностей, образа жизни (idola specus), наконецъ, иныя образуются подъ вліяніемъ философскихъ ученій (idola theatri). Освободивъ умъ отъ предразсудковъ, слѣдуетъ затѣмъ собрать фактическія свѣдѣнія,—создать натуральную исторію, т. е. обстоятельное описаніе найденныхъ чрезъ наблюденіе фактовъ. Это необходимо для того, чтобы общія положенія, выве-

денныя изъ фактовъ, были тверды и непоколебимы. Истина аксіомъ (общихъ положеній) опирается на широтѣ эмпирическихъ основаній: выведенныя изъ узкаго и краткаго опыта, онѣ не даютъ открытій; всякій непредвидѣнный случай ниспровергаетъ ихъ. Люди внимательные единственно къ явленіямъ близкимъ, поражающимъ воображеніе, спѣшатъ дѣлать заключенія и такимъ образомъ предупреждаютъ природу, вмѣсто того, чтобы слѣдовать ей. Когда собраны факты въ достаточномъ количествѣ, тогда предстоитъ задача—сдѣлать выводы. Два пути, при этомъ, возможны. Одинъ состоитъ въ томъ, что отъ ощущенія и частностей прямо переходятъ къ общимъ положеніямъ и, признавъ ихъ достовѣрными, выводятъ за тѣмъ средпія положенія. Слѣдуя другому пути, отъ фактовъ переходятъ къ ближайшимъ къ нимъ положеніямъ и восходя, такимъ образомъ, постепенно и безъ перерыва отъ менѣе общаго къ болѣе общему, достигаютъ высоты наиболѣе общихъ положеній. Это путь истинный, потому что аксіомы, правильно и послѣдовательно выведенныя, легко могутъ открывать и указывать новые факты, между тѣмъ какъ первый путь касается только поверхности явленій, не проникая въ глубь. Затѣмъ, другое требованіе то, чтобы при сопоставленіи фактовъ, не ограничиваться перечисленіемъ сходныхъ случаевъ; это занятіе дѣтское, а между тѣмъ такая именно индукція обыкновенно употребляется. —Люди ученые, говоритъ Баконъ, до сихъ поръ были слишкомъ склонны довѣрять разсказамъ популярнымъ; безъ достаточной провѣрки, наблюденія поверхностныя принимали за достовѣрныя. Само собою разумѣется, что исчисленіе фактовъ, обнаруживающихъ изучаемое явленіе (таблица существованія), есть первое положительное основаніе индукціи, но затѣмъ необходимо также взять во вниманіе и тѣ одинаковые съ первыми факты, которые не представляютъ тогоже явленія (таблица отсутствія). На основаніи положительныхъ и отрицательныхъ показаній (инстанцій) составляются классификаціи явленій, какъ сводъ фактовъ и существенно сходныхъ между собою, при всемъ видимомъ различіи и совершенно различныхъ, не смотря на кажущееся сходство)—За исключеніемъ отрицательныхъ инстанцій, утвердительныя—~~должны~~ дать опредѣленное понятіе о природѣ изучаемаго явленія. Но кромѣ сравненія отрицательныхъ и положительныхъ фактовъ, необходимо также сопоставлять факты, обнаруживающіе тоже свойство, но въ различныхъ степеняхъ проявленій (таблица степеней). Полученные такимъ образомъ выводы должны быть повѣряемы опытами, произведенными на ихъ основаніи и не прежде, какъ послѣ этой

повѣрки, могутъ быть признаны дѣйствительными законами природы. Процессъ индукціи, не ограничиваясь наблюденіями, долженъ опираться также на искуственно произведенныхъ опытахъ. Вотъ правила производства опытовъ: 1) видоизмѣнять различнымъ образомъ одинъ и тотъ же опытъ: можно измѣнять матерію, агентъ, количество; 2) примѣнять тотъ же опытъ къ различнымъ случаямъ,— для раскрытія его; 3) переносить опытъ изъ одной области въ другую, изъ природы, напр. въ область искусства, 4) примѣнять опытъ уже сдѣланный къ другимъ, 5) соединять различные опыты.

Обращая преимущественное вниманіе на изученіе природы, и предлагая индуктивный методъ, какъ руководство къ расширенію знаній въ этой именно области (гдѣ дѣйствительно онъ имѣетъ важное значеніе, хотя и не исключительное; Бэконъ не понялъ значенія математики для естествознанія, очевидно, вслѣдствіе исключительнаго вниманія къ индуктивному процессу заключенія), Бэконъ въ этомъ отношеніи оцѣниваетъ методъ дедуктивный или силлогистическій, и находя его здѣсь мало пригоднымъ, отвергаетъ всякое его научное значеніе. Силлогизмъ, говоритъ онъ, состоитъ изъ предложеній, предложенія изъ словъ, а слова суть знаки понятій. Такимъ образомъ, если понятія не ясны и неправильно извлечены изъ опыта, то все, что на нихъ созидается, отнюдь не можетъ быть прочно.

Съ этимъ же направленіемъ научныхъ стремленій Бэкона стоитъ также въ связи и его взглядъ на достоинство и цѣль знанія. Значеніе знанія полагается въ томъ, что оно приводитъ къ открытіямъ, расширяющимъ власть человѣка надъ природою. Знаніе и могущество составляютъ одно; при незнаніи причины, дѣйствіе уходитъ отъ нашей власти. Человѣкъ побѣждаетъ природу, повинуясь ей: *причина* въ теоріи, на практикѣ становится *принципомъ дѣйствія*. Оцѣнивая, такимъ образомъ, знаніе съ точки зрѣнія практической его важности, Бэконъ, въ этомъ случаѣ, себѣ противорѣчитъ, ибо факты свѣтоносные самъ же онъ требуетъ изобрать предпочтительно предъ тѣми, которые могутъ быть полезны. Предназначать научнымъ изслѣдованіямъ практическія цѣли—значитъ ограничивать поле знанія; сверхъ того, нельзя предъугадать, какое именно знаніе должно оказаться плодотворнымъ въ практическомъ отношеніи. Наконецъ, потребность знанія, сама по себѣ, въ природѣ человѣческой, имѣетъ, по крайней мѣрѣ, не менѣе важное значеніе, какъ и возможныя практическія его послѣдствія.

2) *Локкъ* (1632—1704). Если Бэконъ признавалъ индуктивный методъ единственно годнымъ и плодотворнымъ, то такое понятіе о значеніи индукціи основывалось, главнымъ образомъ, на томъ предположеніи, что опытъ—единственный источникъ познанія. Но это предположеніе, несмотря на столь важное значеніе его для Бэкона, осталось у него не доказаннымъ. Задача философіи Локка въ томъ состоитъ, чтобы доказать такое предположеніе. Отсюда видно, что философія Локка имѣетъ прямую связь съ философіею Бэкона, представляя вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе рѣшительное, а потому и болѣе опредѣленное выраженіе эмпиризма.

Имѣя въ виду доказать, что всякое познаніе происходитъ изъ опыта, Локкъ обращается къ разсмотрѣнію разсудка. Такъ какъ каждый человѣкъ, говоритъ онъ, сознаетъ, что онъ мыслитъ и какъ то, чѣмъ его умъ занятъ въ мышленіи, суть идеи (Локкъ идеями безразлично называетъ ощущенія, представленія, понятія), то нѣтъ сомнѣнія, что человѣкъ въ своемъ умѣ имѣетъ разнообразныя идеи, обозначаемыя различными словами, какъ напр. бѣлое, твердое, сладкое, движеніе и проч. Отсюда вопросъ: какъ происходятъ въ нашемъ умѣ эти идеи? Локкъ отвергаетъ предположеніе о врожденности идей. Такъ какъ признакомъ врожденныхъ идей признавали общегодность, универсальность такихъ идей, то Локкъ доказываетъ, что нѣтъ такихъ идей, которыя равно всѣми людьми сознавались бы. Дѣти, люди необразованные и идіоты не имѣютъ никакого сознанія о принципахъ тождества и противорѣчія, хотя эти положенія признаются для всѣхъ очевидными и потому врожденными. Признавать же эти положенія существующими въ умѣ по природѣ, допуская вмѣстѣ съ тѣмъ, что они не всѣми сознаются, невозможно, потому что быть въ умѣ и быть сознаваемымъ,—это одно и то же. А если говорятъ, что идеи врождены въ томъ смыслѣ, что каждый необходимо приходитъ къ сознанію ихъ, когда начинаетъ мыслить, то это мнѣніе утверждаетъ слишкомъ много, такъ какъ слѣдовало бы тогда всѣ идеи признать врожденными: ибо таково вообще происхожденіе всѣхъ идей: онѣ являются въ нашемъ сознаніи, какъ скоро мы начинаемъ наблюдать. Не только теоретическихъ и практическихъ положеній, которыя всѣми равно признавались бы какъ несомнѣнно достовѣрныя, также нѣтъ въ нашемъ разсудкѣ, какъ это видно изъ того, что всѣ нравственныя правила требуютъ доказательствъ и различно могутъ быть понимаемы. Если говорятъ, что нравственныя правила впослѣдствіи искажаются воспитаніемъ, дурными привычками, то дѣти и необразованные должны

бы сознавать ихъ во всей чистотѣ, а этого на дѣлѣ мы не видимъ. Какъ нѣтъ положеній врожденныхъ, то ясно, что нѣтъ также и врожденныхъ идей, такъ напр., идея о Богѣ не есть врожденная, ибо понятія о Богѣ неодинаковы у людей; Локкъ утверждаетъ даже, что не у всѣхъ народовъ существуетъ эта идея. Говорятъ, Богъ не могъ оставить человѣка въ невѣдѣніи относительно Себя. Но для этого не необходима врожденная идея о Богѣ, достаточно, если человѣкъ можетъ познавать Бога изъ дѣлъ Его. Наконецъ не общія положенія даны въ нашемъ умѣ первоначально, какъ это должно быть, если допустить предположеніе о врожденности идей, напротивъ, прежде частное познается, общее же—послѣ частнаго и въ зависимости отъ него.

Всѣ идеи происходятъ изъ опыта—непосредственно, или при посредствѣ разсудка, который изъ простыхъ идей образуетъ сложныя; но какъ простыя идеи прямо изъ опыта заимствуются, то поэтому и сложныя (по содержанію если не по формѣ) изъ того же источника происходятъ. Итакъ, наблюденіе или опытъ — вотъ источникъ, изъ котораго происходятъ всѣ элементы нашихъ знаній. Предположеніе это казалось Локку неизбѣжнымъ послѣ того, какъ гипотеза о врожденности идей отвергнута. Оставалось затѣмъ показать, какъ постепенно познаніе наше образуется изъ опыта.

Наблюденіе относится или ко внѣшнимъ чувственнымъ предметамъ, или же къ дѣятельностямъ нашего духа. Отсюда Локкъ различаетъ двоякій опытъ: *внѣшній* и *внутренній*; такъ какъ во внутреннемъ опытѣ разсудокъ наблюдаетъ собственныя состоянія и дѣятельности, то внутренній опытъ иначе еще называется *рефлексіею*. Изъ того и другаго опыта, а также вслѣдствіе взаимодѣйствія между ними, происходятъ прежде всего тѣ простыя идеи, которыя составляютъ основные элементы всякаго дальнѣйшаго познанія. Прежде всего такія простыя идеи получаются изъ внѣшняго опыта, вслѣдствіе впечатлѣній чувственныхъ, таковы идеи: непроницаемости, протяженности, движенія и фигуры. Эти идеи имѣютъ реальное значеніе, потому что представляютъ дѣйствительно существующія свойства вещей; напротивъ, другія идеи изъ того же опыта, каковы идеи цвѣтовъ, запаховъ, тоновъ, вкусовъ представляютъ болѣе наши состоянія, нежели принадлежащія вещамъ свойства, хотя основываются на дѣйствительныхъ свойствахъ вещей; на этомъ основаніи различаются первичныя свойства вещей, не отдѣлимыя отъ представленія вещи отъ вторичныхъ, которыя суть слѣдствія первыхъ). Изъ внутренняго наблюденія разсудокъ заимствуетъ идеи

воспріятія, мышленія, вѣры, сомнѣнія, знанія и другія. Наконецъ, изъ того и другаго опыта происходятъ идеи удовольствія и неудовольствія, силы и единства. Въ отношеніи къ простымъ идеямъ значеніе разсудка ограничивается пассивнымъ воспріятіемъ ихъ; дѣятельнымъ онъ является, когда изъ простыхъ идей, посредствомъ соединенія ихъ, отвлеченія одной идеи отъ связи съ другими, посредствомъ противоположенія и сравненія, образуетъ идеи сложныя. Таковы идеи субстанцій, модусовъ и отношеній. Такъ какъ разсудокъ *самопроизвольно* образуетъ сложныя идеи, то поэтому въ отличіе отъ простыхъ (по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ), онѣ ничего не представляютъ такого, что прямо соотвѣтствовало бы имъ въ дѣйствительности. Такъ, идеи модусовъ суть только видоизмѣненія простыхъ идей; таковы напр., модусы идеи пространства: мѣра длины, разстояніе, идеи неизмѣримости: есть также соотвѣтственныя видоизмѣненія идеи времени. Идеи субстанцій являются вслѣдствіе того, что, при каждой совокупности простыхъ идей, неизмѣнно повторяющейся во внѣшнемъ или внутреннемъ воспріятіи, мы предполагаемъ носителя, субстратъ для этихъ идей, какъ причину или основаніе происхожденія ихъ въ сознаніи (мы познаемъ только свойства, но не субстанціи вещей). Наконецъ, идеи отношеній являются, когда разсудокъ отъ разсмотрѣнія одной идеи переходитъ къ разсмотрѣнію другой. Таковы отношенія тождества, различія, причины и дѣйствія. Въ частности, какъ вообще субстанціи только предполагаются разсудкомъ, то и о Богѣ, какъ субстанціи высочайшей, мы не можемъ имѣть непосредственнаго, отъ Него самого исходящаго, знанія (какъ утверждалъ Декартъ); всѣ идеи субстанцій, поэтому и идея Божества, основываются на соединеніи и обобщеніи чувственно наблюдаемаго, такъ что знаніе того, что Богъ существуетъ, не есть непосредственное, каково познаніе собственнаго нашего бытія, а демонстративное, требующее доказательствъ. Итакъ, по теоріи Локка, происхожденіе знанія объясняется слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ простыя идеи, которыя суть основныя элементы всякаго познанія, происходятъ частію изъ внѣшняго, частію изъ внутренняго опыта, и наконецъ изъ обоихъ вмѣстѣ, то никакое познаніе не существуетъ въ разсудкѣ прежде, нежели онъ станетъ наблюдать; прежде этого, душа есть ничто иное, какъ tabula rasa—голая доска, на которой ничего не написано. Внѣшній и внутренній опытъ, ощущеніе и рефлексія—это какъ бы окна, посредствомъ которыхъ образы существующаго вступаютъ въ сознаніе и освѣщаютъ темное дотолѣ мѣсто разсудка. Затѣмъ, очевидно

отсюда, что познаніе наше относится къ идеямъ, а не вещамъ, ибо то, что мы называемъ знаніемъ, есть ничто иное, какъ отношеніе между данными идеями,—отношеніе согласія (утвержденіе) и несогласія (отрицаніе); когда это отношеніе само по себѣ очевидно, то это знаніе непосредственное (интуитивное), а когда познается при помощи средняго термина, то такое знаніе есть демонстративное.

§ 37. *Сенсуализмъ.* Эмпиризмъ переходитъ въ сенсуализмъ, когда достовѣрность знанія ограничиваютъ областью чувственнаго ощущенія, вслѣдствіе чего, выводя изъ ощущенія всѣ формы разсудочной дѣятельности, утверждаютъ, что чѣмъ дальше отстоятъ понятія отъ непосредственнаго свидѣтельства чувствъ, тѣмъ больше удалены отъ истины.

Кондильякъ. (1715—1780).

Раздѣляя опытъ на внѣшній и внутренній и послѣдній поставляя на ряду съ первымъ въ значеніи источника познаній, Локкъ какъ бы признаетъ чрезъ это самостоятельность и независимость внутренняго опыта отъ внѣшнихъ чувствъ. Кондильякъ видитъ въ этомъ непослѣдовательность со стороны Локка, ибо внутренній опытъ, т. е. дѣятельность разсудка, представляется въ такомъ случаѣ врожденнымъ. Чтобы исправить это противорѣчіе въ теоріи Локка, Кондильякъ предпринялъ доказать, что всѣ формы разсудочной дѣятельности, которыя Локкъ разграничиваетъ отъ внѣшняго опыта, суть ничто иное, какъ послѣдствія дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, или видоизмѣненныя ощущенія. Для этого Кондильякъ предлагаетъ вообразить статую, одушевленную и организованную внутри подобно тому, какъ человѣкъ устроенъ, но при этомъ лишенную всякихъ идей. Постепенно снабжая эту статую внѣшними чувствами, Кондильякъ изъ однихъ внѣшнихъ впечатлѣній усиливается объяснить всѣ дальнѣйшія формы духовной дѣятельности такимъ образомъ. Если дано хотя бы одно чувство и притомъ такое, которое менѣе всѣхъ способствуетъ пріобрѣтенію знаній, какъ напр. обоняніе, то впечатлѣнія этого чувства, необходимо будучи пріятными или непріятными, должны возбудить интересъ къ однимъ ощущеніямъ и отвращеніе отъ другихъ. И этотъ интересъ къ нѣкоторымъ ощущеніямъ самъ по себѣ достаточенъ для того, чтобы произошли изъ нихъ различныя формы дѣятельности разсудка и воли. Ощущеніе, какъ видоизмѣненіе души, происходящее посредствомъ чувствъ, необходимо должно соединяться съ сознаніемъ ея самой, съ самосознаніемъ; сознаніе это есть собственно ощущеніе. Если является множество ощущеній вмѣстѣ,

имѣющихъ равную или почти равную крѣпость, тогда человѣкъ не болѣе какъ ощущающее существо; но какъ скоро одно ощущеніе отличается отъ другихъ большею живостію и крѣпостію, тогда оно само по себѣ переходитъ во вниманіе, или дѣлается вниманіемъ, и чѣмъ оно живѣе, тѣмъ продолжительнѣе удерживается, а удержаніе или сохраненіе ощущенія въ продолженіи нѣкотораго времени и есть то, что называется обыкновенно памятью; затѣмъ, когда, удерживая прежнее ощущеніе, которое въ этомъ случаѣ уже не есть ощущеніе, а идея (идея есть ощущеніе, сохраняемое памятью), мы получаемъ новое ощущеніе, то при этомъ способность воспріятія двоится между тѣмъ и другимъ; вслѣдствіе этого происходитъ сравненіе ихъ между собою; при сравненіи замѣчается сходство или различіе ихъ, отсюда сравненіе само по себѣ переходитъ въ сужденіе. Такимъ образомъ, ощущеніе, измѣняясь, дѣлается послѣдовательно сознаніемъ, вниманіемъ, памятью, разсудкомъ. Первоначально душа есть только способность воспринимать впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ. Впечатлѣніе, когда происходитъ, называется ощущеніемъ, а когда произошло и удерживается душою, тогда оно есть память, сохраняясь въ формѣ идеи, послѣ того, вниманіе всякій разъ, какъ происходятъ новыя ощущенія, неизбѣжно двоится, относясь частію къ прежде испытаннымъ и сохраняемымъ въ формѣ идей, а частію—къ новымъ ощущеніямъ, вслѣдствіе чего является сравненіе и сужденіе. Таковъ механизмъ познавательной дѣятельности человѣка. Подобнымъ же образомъ, обнаруженіе воли, какъ видоизмѣненія ощущенія, выводятся изъ того, что всякое ощущеніе сопровождается состояніемъ удовольствія или неудовольствія. Вообще, говоритъ Кондильякъ, если мы сообразимъ, что вспоминать, сравнивать, судить, различать, воображать, удивляться, имѣть отвлеченныя идеи и сохранять ихъ, познавать общія и частныя истины,—что все это ничто иное, какъ различные способы (maniеres) быть внимательнымъ; что имѣть страсти, любить, ненавидѣть, надѣяться, бояться...., значитъ различнымъ образомъ обнаруживать желаніе, что, наконецъ, быть внимательнымъ и желать въ сущности тоже, что ощущать,—то мы прійдемъ къ заключенію, что въ ощущеніи скрываются всѣ способности души. И для всего этого достаточно имѣть одно какое либо внѣшнее чувство. Только осязаніе имѣетъ еще то важное преимущество предъ другими чувствами, что, вслѣдствіе впечатлѣній этого чувства, всѣ наши идеи получаютъ предметное значеніе, ибо чрезъ эти впечатлѣнія вступаемъ мы въ непосредственное соприкосновеніе съ внѣшними предметами;

если бы не было осязанія, тогда ощущенія во всѣхъ ихъ видахъ сознавались бы нами, какъ субъективныя состоянія возбужденности души.

§ 38. *Позитивизмъ.* Если, какъ учитъ сенсуализмъ, всѣ способности души, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ наши познанія происходятъ изъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ, то отсюда слѣдуетъ, что единственный источникъ нашихъ познаній есть внѣшній, чувственный опытъ, что объемъ знаній ограничивается фактами, доступными внѣшнему наблюденію (отрицаніе внутренняго самонаблюденія, какъ источника для познанія), а задача познанія состоитъ въ обобщеніи наблюдаемыхъ фактовъ и въ выводѣ отсюда общихъ законовъ природы. Всѣ эти положенія, прямо вытекающія изъ сенсуалистическаго взгляда на познаніе, составляютъ основаніе позитивизма. Отсюда очевидна связь позитивизма съ сенсуализмомъ. Сенсуализмъ есть необходимое предположеніе позитивизма. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о происхожденіи и значеніи различныхъ формъ познавательной дѣятельности духа, позитивизмъ опредѣляетъ объемъ нашихъ знаній, задачу или направленіе ихъ, установляетъ методъ ихъ обработки и взаимную между ними связь: всѣ эти задачи позитивизмъ выполняетъ такъ, какъ это возможно съ точки зрѣнія сенсуалистической теоріи о познаніи.

Основатель позитивизма Огюстъ Контъ (1798—1857). Въ основаніи своей философіи (насколько позитивизмъ можно признать философіею), О. Контъ полагаетъ свой собственный взглядъ на историческое развитіе ума человѣческаго въ различныхъ сферахъ его дѣятельности. Взглядъ этотъ Контъ называетъ закономъ и признаетъ его важнымъ открытіемъ. По этому взгляду всякое изъ основныхъ нашихъ представленій (conceptions principales), каждая отрасль нашихъ знаній, послѣдовательно проходитъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе *теологическое*, или фиктивное, состояніе *метафизическое*, или абстрактное, состояніе *научное* (scientifique), или положительное. (Называя также эти три состоянія знаній методами, О. Контъ, соотвѣтственно этому, различаетъ троякій родъ философіи, разумѣя подъ философіею систему представленій о совокупности явленій.)

Въ состояніи теологическомъ, умъ человѣческій, стремясь къ абсолютному знанію внутренней природы существъ, первыхъ и конечныхъ причинъ явленій, смотритъ на всѣ явленія, какъ на прямыя и непрерывныя дѣйствія сверхъестественныхъ дѣятелей, болѣе или менѣе многочисленныхъ, причемъ всѣ кажущіяся ненормаль-

ности въ мірѣ изъясняются произвольнымъ вмѣшательствомъ этихъ дѣятелей. Такое направленіе ума человѣческаго есть начальная степень въ развитіи его.

Въ состояніи метафизическомъ, которое въ сущности есть только видоизмѣненіе перваго, сверхъестественные дѣятели замѣняются абстрактными силами, сущностями (олицетворенныя абстракціи); такія сущности признаются способными раждать изъ себя всѣ наблюдаемыя явленія, и потому, изъясненіе явленій состоитъ въ томъ, что для каждаго предполагаютъ соотвѣтственную сущность.

Наконецъ, въ состояніи положительномъ, умъ человѣческій, признавая невозможнымъ добыть понятія абсолютныя, отказывается изслѣдовать начало и назначеніе міра и изучать внутреннія причины явленій, но старается только, посредствомъ наблюденія и послѣдовательнаго разсужденія, открыть дѣйствующіе ихъ законы, т. е. неизмѣнныя отношенія послѣдовательности ихъ и сочетанія. Изъясненіе фактовъ отнынѣ есть ничто иное, какъ связь, установленная между различными частными явленіями и нѣкоторыми *общими фактами* (?), и прогрессъ знаній стремится къ тому, чтобы болѣе и болѣе уменьшить число такихъ фактовъ. Такое направленіе ума есть окончательное и постоянное.

По мнѣнію Конта, этому закону послѣдовательной смѣны означенныхъ состояній подлежитъ не только общеисторическое умственное развитіе человѣчества, но также развитіе индивидуальнаго ума въ отдѣльномъ человѣкѣ. Каждый, относительно наиболѣе важныхъ понятій, бываетъ теологомъ въ дѣтствѣ, метафизикомъ въ періодъ юношескій и физикомъ—въ зрѣломъ возрастѣ.

Изъ этого взгляда на развитіе ума человѣческаго видно уже, что О. Контъ только позитивную философію признаетъ истинною и единственно возможною при настоящемъ состояніи науки; сущность этой философіи состоитъ въ томъ, что она всѣ явленія разсматриваетъ—какъ подлежащія естественнымъ и неизмѣннымъ законамъ, и потому стремится открыть эти законы и возвести ихъ къ возможно меньшему числу, признавая совершенно тщетнымъ и лишеннымъ смысла изслѣдованіе того, что называютъ причинами или первыми, или конечными; въ положительныхъ, даже наиболѣе совершенныхъ объясненіяхъ, всегда имѣется въ виду только анализировать съ точностію обстоятельства происхожденія явленій (а не причины ихъ) и привести въ связь одни явленія съ другими.

Такъ какъ философія въ смыслѣ позитивизма, очевидно, тождественна должна быть съ наукою, ибо задача философіи полагает-

ся въ обобщеніи наблюдаемыхъ явленій и въ опредѣленіи общихъ ихъ законовъ (а такова вообще задача наукъ опытныхъ), то, чтобы обозначить объемъ и предметы философскаго изслѣдованія, съ точки зрѣнія позитивизма, Контъ обозрѣваетъ современное состояніе знаній, руководясь изложеннымъ взглядомъ на исторію умственнаго развитія человѣка.

Онъ находитъ, что различныя отрасли нашихъ знаній не могли пройти съ равною скоростію три указанныя фазы ихъ раскрытія и одновременно достигнуть состоянія положительнаго. Это зависитъ, по его мнѣнію, отъ различной природы изучаемыхъ явленій, которая опредѣляется степенью ихъ простоты, общности и взаимной независимости. Такъ, явленія астрономическія, какъ наиболѣе общія, наиболѣе простыя и независимыя отъ всѣхъ другихъ, по тѣмъ же причинамъ,—явленія земной физики въ собственномъ смыслѣ, явленія химическія и физіологическія возведены къ теоріямъ положительнымъ. Недостаетъ въ числѣ поименованныхъ здѣсь положительныхъ знаній только науки о явленіяхъ соціальныхъ, которыя хотя въ своемъ зачаточномъ состояніи находятся между явленіями физіологическими, но, по своей важности и трудности изученія ихъ, должны образовать категорію отдѣльную. Этотъ послѣдній порядокъ понятій (соціологическихъ), какъ относящійся къ явленіямъ наиболѣе частнымъ, наиболѣе сложнымъ и зависимымъ отъ всѣхъ другихъ, неизбѣжно долженъ былъ усовершаться медленнѣе и потому еще не вступилъ въ область философіи положительной. Отсюда, предстоитъ задача пополнить этотъ пробѣлъ для того, чтобы завершить систему философіи положительной. Теперь, говоритъ Контъ, когда умъ человѣческій основалъ физику небесную (астрономію), физику земную—механическую и химическую, физику органическую: растительную и животную, остается дополнить систему опытныхъ знаній и основать физику соціальную.

Такъ какъ соціальная физика составляетъ завершеніе истины натуральныхъ знаній, то, для полноты изложенія, Контъ находитъ нужнымъ предварительное обозрѣніе пріобрѣтенныхъ уже знаній, достигшихъ состоянія однороднаго и твердаго (положительнаго).

Нельзя, говоритъ Контъ, съ полною надеждою на успѣхъ приступить къ изученію явленій соціальныхъ, если умъ не приготовленъ къ тому глубокимъ изслѣдованіемъ положительныхъ методовъ, уже опредѣленныхъ для явленій менѣе сложныхъ, и если онъ не вооруженъ, кромѣ того, познаніемъ основныхъ законовъ явленій

предшествующихъ, которыя всѣ оказываютъ вліяніе, болѣе или менѣе прямое, на факты соціальные.

Какія же науки и въ какомъ порядкѣ должны подлежать философскому обозрѣнію?

Контъ различаетъ два рода наукъ естественныхъ: общія, предметомъ которыхъ служитъ открытіе законовъ, управляющихъ различными классами явленій, и частныя, конкретныя, или описательныя, состоящія въ примѣненіи этихъ законовъ къ дѣйствительной исторіи различныхъ существъ, или предметовъ природы.

Ограничивая объемъ позитивной философіи разсмотрѣніемъ только наукъ общихъ, Контъ признаетъ необходимымъ и наиболѣе раціональнымъ расположить это обозрѣніе наукъ общихъ такимъ образомъ, чтобы раціональное изученіе каждой категоріи явленій основывалось на познаніи законовъ категоріи предшествующей и въ свою очередь служило основаніемъ для изученія послѣдущей. Порядокъ этотъ опредѣляется степенью простоты, или что тоже, общностью явленій, отъ чего происходитъ ихъ послѣдовательная зависимость и вмѣстѣ съ тѣмъ относительная легкость ихъ изученія. Такъ какъ явленія наиболѣе простыя въ тоже время суть и наиболѣе общія (ибо, будучи наблюдаемы въ наибольшемъ числѣ случаевъ, они свободны, поэтому, отъ обстоятельствъ свойственныхъ каждому отдѣльно случаю), то, поэтому, должно начинать изученіемъ явленій наиболѣе общихъ, переходя послѣдовательно къ явленіямъ болѣе частнымъ и потому болѣе сложнымъ.

Слѣдуя этому принципу, Контъ раздѣляетъ, прежде всего, всю совокупность натуральныхъ явленій на два класса. Первый обнимаетъ явленія тѣлъ неорганическихъ, какъ болѣе простыя, второй заключаетъ въ себѣ болѣе сложныя, и потому зависимыя отъ первыхъ, явленія тѣлъ органическихъ. Итакъ, сначала должна быть изучаема физика неорганическая, а затѣмъ—физика органическая. Слѣдуя тому же порядку общности и зависимости явленій, физику неорганическую онъ раздѣляетъ на физику небесную или астрономію, которая разсматриваетъ общія явленія міра, и земную, предметъ которой составляютъ явленія земныхъ тѣлъ. Физика земная, въ свою очередь подраздѣляется на механику, или въ собственномъ смыслѣ физику и химію, такъ какъ земныя тѣла можно разсматривать съ точки зрѣнія механической или химической. Подобнымъ же образомъ, физика органическая, какъ наиболѣе общая наука о явленіяхъ тѣлъ органическихъ, раздѣляется на физіологію собственно такъ называемую, и физику соціальную. Такимъ обра-

зомъ философія позитивная обнимаетъ въ себѣ общее обозрѣніе (методовъ и результатовъ)—слѣдующихъ наукъ: астрономіи, физики, химіи, физіологіи и физики соціальной. Первая наука разсматриваетъ явленія наиболѣе общія, простыя, отвлеченныя и удаленныя отъ человѣчества. Послѣдняя же изучаетъ явленія частныя, наиболѣе сложныя и интересныя для человѣка. Отъ всѣхъ исчисленныхъ наукъ, математика раздичается тѣмъ, что она не столько составная часть, сколько есть основаніе всей позитивной философіи, служа могущественнымъ орудіемъ для ума человѣческаго при изслѣдованіи законовъ природы.

Соціальная физика не только важнѣйшая часть, но также исключительная принадлежность позитивной философіи Конта, ея созданіе.

Соціальная физика раздѣляется на статику и динамику: первая изслѣдуетъ законы сосуществованія, послѣдняя—законы послѣдовательности явленій соціальной жизни. Статическое изслѣдованіе условій существованія общественнаго организма, должно совпасть съ теоріею порядка, а динамическое изученіе законовъ непрерывнаго движенія жизни должно дать теорію общественнаго прогресса, такъ что въ соціологіи соединяются двѣ идеи: порядка и прогресса. Въ статикѣ Контъ изъ общихъ свойствъ человѣческой природы выводитъ происхожденіе общественной жизни. Таковы свойства: 1) естественная склонность къ общежитію, при которой эгоистическія побужденія дѣйствуютъ, впрочемъ, еще болѣе сильно; отсюда въ обществѣ постоянный антагонизмъ между этими противоположными склонностями; 2) потребность совмѣстнаго труда съ цѣлью удовлетворенія жизненныхъ нуждъ, вообще потребность дѣятельности, которой противодѣйствуетъ естественная склонность къ лѣни, апатіи, слѣдствіемъ чего является втораго рода антагонизмъ. 3) Къ развитію общественныхъ склонностей, чѣмъ услов..лется постепенное совершенствованіе общества, содѣйствуетъ г..вным образомъ *семейная жизнь*. 4) Наконецъ важнѣйшее ..ленie общественной жизни,—это раздѣленіе занятій, имѣющее цѣлью взаимное вспомоществованіе. Но поелику спеціализація труда производитъ узкость, отчуждающую людей отъ общихъ интересовъ, то, какъ единственное средство противъ этого, Контъ предлагаетъ учрежденіе особаго класса философовъ, которые бы своимъ духовнымъ вліяніемъ и властію поддерживали въ обществѣ сознаніе нравственно соціальныхъ интересовъ. Въ динамикѣ соціальной проводится мысль, что совершенствованіе (прогрессъ) общества происходитъ

зависимости, главнымъ образомъ, отъ умственнаго развитія, и за тѣмъ, Контъ разсматриваетъ, для подтвержденія этой мысли, исторію человѣчества, съ точки зрѣнія изложеннаго выше взгляда на умственное развитіе.

§ 39 *Критика эмпиризма и сенсуализма.*

Эмпиризмъ и сенсуализмъ исключительное вниманіе обращаютъ на чувственную сторону сознанія, признавая идеальную сторону его несущественною и несамостоятельною.

Главныя положенія эмпиризма: опытъ—единственный источникъ познанія, а индукція, основанная на наблюденіи, единственный методъ.

Но опытъ, какъ чувственное воспріятіе впечатлѣній, представляющихъ то, что происходитъ въ насъ и внѣ насъ (внутренній и внѣшній опытъ), приводитъ только къ сознанію отрывочныхъ, случайныхъ, не связанныхъ между собою явленій. Очевидно, что одно страдательное воспріятіе даннаго не есть еще познаніе, какъ это признаетъ и эмпиризмъ; необходимое условіе для того, чтобы образовалось знаніе, составляетъ дѣятельное участіе мышленія. Какое же значеніе имѣетъ, при этомъ, мышленіе,—эмпиризмъ не изъясняетъ этого съ достаточною ясностію и опредѣленностію. По выраженію Локка, разсудокъ, *самопроизвольно* (voluntarily), изъ простыхъ идей образуетъ сложныя; въ такомъ случаѣ и самое познаніе слѣдуетъ признать дѣломъ случая и произвола; какое же значеніе имѣетъ тогда попытка—представить теорію познанія? Необходимо, поэтому, допустить, что если разсудокъ имѣетъ какое-либо значеніе въ образованіи познанія, то дѣятельность его управляется, при этомъ, извѣстными законами. И это, по видимому, допускаетъ Локкъ, такъ какъ онъ говоритъ о различныхъ пріемахъ, употребляемыхъ разсудкомъ, каковы: соединеніе, раздѣленіе идей, отвлеченіе; но нигдѣ не показываетъ, на какомъ основаніи разсудокъ такъ, а не иначе дѣйствуетъ, вслѣдствіе чего означенные пріемы дѣйствительно являются произвольными; утверждая, что разсудокъ ничего не присоединяетъ къ содержанію знанія, заимствованному изъ опыта, Локкъ, не смотря на это, указываетъ и такія идеи, которыя, по его мнѣнію, никакого реальнаго, т. е. заимствованнаго изъ опыта, содержанія не представляютъ, каковы идеи субстанцій, дѣятельной силы; и вообще сложныя идеи признаетъ не соотвѣтствующими реальной дѣйствительности, а познаніе опредѣляетъ какъ отношеніе идей между собою, такъ что и самое бытіе внѣшняго міра оказывается проблематическимъ, недостовѣрнымъ (см. ниже—Берклей).

Если бы дѣятельность разсудка не была подчинена опредѣленнымъ законамъ, тогда и самая индукція, какъ методъ познанія, была бы невозможна. Индукція, хотя основывается на опытѣ, не есть продуктъ опыта. Бэконъ противопоставляетъ индукцію безпорядочному опыту; отсюда ясно, что не только методъ не выводится прямо изъ опыта, а, напротивъ, самый опытъ подчиняется методу; иначе на чемъ основывалось бы различіе между упорядоченнымъ и безпорядочнымъ опытомъ? Въ основаніи индуктивнаго метода заключается предположеніе единства и постоянства законовъ природы, такъ что общее, чрезъ индукцію, выводится изъ частнаго въ силу еще болѣе общаго, именно идеи о закономѣрности. Какое значеніе имѣетъ эта идея, видно изъ того, что и одинъ опытъ, если онъ сдѣланъ точно, даетъ увѣренность въ неизмѣнности и общности найденнаго закона; увѣренность эта очевидно независима отъ количества фактовъ, и обобщеніе не есть простая совокупность извѣстныхъ по опыту явленій, ибо всегда почти оно простирается далѣе извѣстнаго числа фактовъ; небудь раціональной идеи о закономѣрности и необходимой связи явленій, тогда заключенія, выводимыя изъ опыта, никогда не имѣли бы характера необходимости; прямо изъ опыта (можетъ быть) извѣстно только то, что одни явленія происходятъ въ связи съ другими, но что такая связь необходима, это заключеніе никогда не явилось бы, еслибы мы не имѣли идеи о необходимой закономѣрности существующаго. Идея эта не есть выводъ опыта, ибо методъ индуктивный выражаетъ стремленіе—возвести частныя явленія къ единству закона, такъ что закономѣрность не есть уже найденная дѣйствительность, но только ищется въ опытѣ.

Если дѣятельность мышленія подчинена опредѣленнымъ законамъ и основывается на принципахъ, независимыхъ по своему значенію отъ опыта, то понятно, что не только можно восходить отъ частнаго къ общему, но также и обратно—заключать отъ общаго къ частному. И это послѣднее происходитъ дѣйствительно во всѣхъ случаяхъ, когда, по предположенію неизмѣняемости и единства законовъ природы, познанное отношеніе между явленіями силлогистически распространяется на всѣ другія того же рода. Математика безспорно важное значеніе имѣетъ въ естествознаніи, а между тѣмъ господствующій способъ заключенія въ математикѣ есть выводъ слѣдствій изъ принциповъ.

Односторонность эмпиризма, переходитъ въ крайность въ сенсуализмѣ, который изъ чувственнаго воспріятія выводитъ и самыя

способности познавательныя. Но достаточно замѣтить, что страдательное состояніе воспріятія само по себѣ не можетъ перейти въ дѣятельно—образовательную силу. Сенсуализмъ не затрудняется изъ ощущенія выводить всѣ познавательныя способности потому, что онъ уничтожаетъ всѣ различія, ясныя для всякаго. Собственно сенсуализмъ и не выводитъ познавательныя способности; это и невозможно, такъ какъ онѣ даны въ душѣ первоначально, а прямо догматически утверждаетъ тождество ихъ съ ощущеніемъ. Такъ, Кондильякъ находитъ, что ощущеніе, болѣе другихъ сильное, дѣлается вниманіемъ, но нужно же показать, какъ происходитъ это превращеніе, дабы видѣть, что такое превращеніе фактъ дѣйствительный, а не вымыслъ. Если знать, съ точки зрѣнія сенсуализма, значитъ ощущать, видѣть, слышать.., то, чтобы быть вѣрнымъ этому взгляду, сенсуализмъ не вправѣ утверждать ничего такого, чего онъ не въ состояніи представить очевиднымъ для чувствъ образомъ; между тѣмъ сенсуализмъ ограничивается обыкновенно голымъ утвержденіемъ, котораго не можетъ ничѣмъ оправдать; напр. Кондильякъ утверждаетъ, что память тождественна съ ощущеніемъ; что она есть удержанное ощущеніе; но это очевидно не объясненіе, а игра словъ: вмѣсто того, чтобы сказать: память есть способность сохранять впечатлѣнія, Кондильякъ говоритъ, что память есть удержанное ощущеніе; но чрезъ это память конечно не изъясняется, а дѣлается только чѣмъ—то еще менѣе понятнымъ, потому что уже не душа имѣетъ способность сохранять ощущенія, но само ощущеніе удерживаетъ себя, т. е. имѣетъ способность памяти, равнымъ образомъ выходитъ, что ощущенія мыслятъ себя, если мыслить тоже, что ощущать. Очевидно, что, при такомъ смѣшеніи разнородныхъ явленій, все дѣлается неяснымъ, противорѣчащимъ самому себѣ.

Спутанность, неопредѣленность понятій, отсутствіе всякаго единства и послѣдовательности, — эти черты составляютъ также характеристическую принадлежность позитивизма. Въ соціальной своей физикѣ Контъ говоритъ, что современное ему состояніе соціальной науки представляетъ всѣ черты,—отличавшія теологически метафизическое дѣтство всѣхъ прочихъ отраслей философіи. Признакомъ такого состоянія означенной науки онъ считаетъ стремленіе къ произвольному и неограниченному вліянію на явленія соціальной жизни. Убѣжденный, что всѣ явленія этого рода также подчинены строгимъ законамъ, Контъ вознамѣрился, соотвѣтственно этому, поставить соціальную науку на точку зрѣнія, свойственную

всѣмъ положительнымъ наукамъ, назвавъ ее поэтому физикою соціальною. Съ этой точки зрѣнія, задачею соціологіи должно быть изслѣдованіе законовъ общественной жизни. Между тѣмъ, Контъ, на самомъ дѣлѣ, въ своей соціальной физикѣ, является болѣе мечтателемъ, нежели изслѣдователемъ, и также не свободенъ отъ стремленія къ неограниченному вліянію на ходъ событій (институтъ философовъ). Ни одна школа въ такой степени не порождала столько самоувѣренныхъ мечтаній о преобразованіи обществъ, хотя болѣе, нежели всякая другая школа, позитивизмъ настаиваетъ на той мысли, что явленія соціальныя, какъ и явленія природы, подлежатъ необходимымъ законамъ.—Впрочемъ, проводя такой взглядъ на соціальныя явленія, позитивизмъ противорѣчитъ основному своему требованію выводить законы изъ опытнаго познанія явленій, ибо, по сознанію позитивистовъ, соціальная наука еще не существуетъ, явленія общественной жизни еще не изслѣдованы, а между тѣмъ они напередъ утверждаютъ, какъ доказанную истину, что законы соціальной жизни не различаются въ сущности отъ законовъ физическихъ, опираясь въ этомъ случаѣ единственно на поверхностной, болѣе фантастической, нежели дѣйствительной, аналогіи нравственной природы человѣка съ физическою....

То, что позитивизмъ признаетъ закономъ умственнаго развитія человѣчества, въ сущности есть неосновательное мнѣніе. Въ какой степени несостоятельно то воззрѣніе позитивистовъ, по которому теологическое, метафизическое и положительное міровоззрѣніе въ необходимой послѣдовательности смѣняются одно другимъ, это видно изъ того, что позитивизмъ самъ не можетъ освободится отъ религіозныхъ и метафизическихъ понятій, хотя въ принципѣ и отвергаетъ, какъ уже отжившую, теологико-метафизическую точку зрѣнія. Контъ стремился создать философскую религію со всѣми принадлежностями религіознаго культа. Онъ объявляетъ себя первосвященникомъ человѣчества, представителемъ церкви, раздаятелемъ таинствъ, благословляетъ бракъ, составляетъ календарь, учреждаетъ кассу для поддержанія новаго культа. Предметомъ религіознаго поклоненія онъ объявляетъ новую троицу: человѣчество (le Grand-Etre—великое существо), землю (le Grand-Fetiche—великій фетишъ) и пространство (le Grand-Milieu—великая среда). Съ другой стороны, отвергая всякое стремленіе къ познанію первыхъ и конечныхъ причинъ, исключая изъ области положительной философіи все, что выходитъ изъ границъ опыта, позитивизмъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, приходитъ къ понятіямъ, имѣющимъ метафизи-

ческій характеръ. Литтре, современный представитель позитивизма, говоритъ, что необходимость и всеобщность, какъ формулы абсолютнаго, не принадлежатъ человѣческимъ понятіямъ. Законъ тяготѣнія мы можемъ принять только въ границахъ опыта. И однако позитивисты постоянно говорятъ, въ смыслѣ безусловномъ, о неизмѣняемости и всеобщности законовъ, утверждаютъ вѣчное бытіе міра, исключеніе изъ области философіи всякихъ предположеніи и понятій, выступающихъ за предѣлы опытнаго познанія, сначала оправдываемое невозможностію познать то, что не входитъ въ опытъ, превращаютъ затѣмъ въ рѣшительное безусловное отрицаніе возможности бытія внѣ ограниченнаго круга опыта.—Тотъ же Литтре провозглашаетъ, что причины всѣхъ вещей, существующихъ въ мірѣ, заключаются въ нихъ самихъ, основываясь на томъ, что міръ вѣченъ и безконеченъ, хотя конечно ни изъ какого опыта нельзя извлечь этихъ безусловныхъ опредѣленій.

2. *Идеализмъ.*

§ 40. Въ противоположность сенсуализму, который все знаніе, какъ по содержанію, такъ и по формѣ, производитъ изъ чувственнаго опыта, идеализмъ утверждаетъ, что духъ человѣческій содержитъ въ себѣ первоначальныя основанія, изъ которыхъ посредствомъ дѣятельности мышленія развивается познаніе болѣе или менѣе независимо отъ чувственнаго опыта.

Но, выходя изъ этого предположенія, различно изъясняли чувственный опытъ, а въ связи съ этимъ, неодинаково также опредѣляли значеніе, независимыхъ отъ опыта, основаній или принциповъ знанія. По ученію однихъ, чувственный опытъ служитъ для мышленія только поводомъ къ развитію или разъясненію содержащагося въ духѣ знанія; по другой теоріи, содержаніе знанія заимствуется изъ опыта, а прирожденные принципы имѣютъ лишь формальное значеніе. Наконецъ иные совершенно устраняютъ и самое предположеніе о внѣшней дѣйствительности вещей—какъ предметѣ чувственнаго опыта, существующемъ независимо отъ нашего сознанія, признавая, что чувственный опытъ со всѣмъ его содержаніемъ, есть дѣйствіе духа.

§ 41. Первую форму составляетъ идеализмъ, который все содержаніе философскаго знанія выводитъ изъ мышленія, предполагая, что разумъ человѣческій имѣетъ непосредственное отношеніе къ

сущности бытія познаваемаго (Платонъ), и критеріемъ истинности познанія признаетъ ясность и раздѣльность понятій (Декартъ).

1. *Платонъ* (429—347 до Р. Хр.). Разсматривая вопросъ о познаніи (въ діалогѣ: Теэтетъ), Платонъ, приходитъ къ разграниченію, главнымъ образомъ, двухъ родовъ познанія: чувственнаго (ощущенія и представленія) и умозрительнаго. Чувственное познаніе измѣнчиво и неопредѣленно, также какъ и предметъ его—міръ чувственныхъ явленій. Познаніе это происходитъ вслѣдствіе, безпрерывно измѣняющагося, взаимодѣйствія между чувственными органами и вещами: съ одной стороны ощущеніе, или наблюденіе, а съ другой—явленіе наблюдаемое возникаютъ, въ зависимости одно отъ другаго, въ моментъ встрѣчи чувственнаго органа съ наблюдаемымъ предметомъ: глазъ, при встрѣчѣ съ предметомъ, дѣлается видящимъ, а предметъ—видимымъ, такъ что чувственное познаніе представляетъ только взаимное отношеніе между чувственнымъ органомъ воспріятія и предметомъ наблюденія, но не самый предметъ, какъ онъ есть по своей сущности. А какъ это отношеніе, измѣняясь, безпрерывно является инымъ, то и нельзя сказать, основываясь на одномъ чувственномъ познаніи, что эта вещь такова, но слѣдуетъ говорить, что она является намъ такою, а не иною. Совершенно иной характеръ имѣетъ познаніе умозрительное. Разумъ познаетъ самое существо вещи, пребывающее всегда неизмѣннымъ, независимо отъ того, какъ она является нашимъ чувствамъ: соотвѣтственная существу вещи форма познанія есть понятіе. Имѣть понятіе о вещи значитъ представлять ея сущность, и какъ сущность необходимо должна быть одна и равная для каждой совокупности одноименныхъ вещей (т. е. однородныхъ), то, поэтому, понятіе содержитъ въ себѣ общее, единое во многомъ. Общія понятія, какъ форма истиннаго существеннаго познанія, не могутъ происходить изъ чувственнаго наблюденія, ибо предметъ чувственнаго наблюденія, вещи наблюдаемыя, никогда не представляютъ въ себѣ сущности своей со всею полнотою, будучи только подобіями сущностей. Поэтому источникъ понятій есть умственное созерцаніе, непосредственно относящееся въ вѣчному бытію сущностей.

2. *Декартъ*. Разграничивая мышленіе отъ дѣятельности чувствъ и воображенія, Декартъ только первое признаетъ источникомъ истиннаго знанія и въ немъ же полагаетъ основаніе или кри-

терій достовѣрности его. Къ такому рѣшенію вопроса Декартъ приходитъ путемъ сомнѣнія. Такъ какъ чувства нерѣдко обманываютъ, то онъ рѣшился въ дѣлѣ познанія не довѣрять имъ, но также и всѣ мнѣнія, казавшіяся прежде доказанными, онъ отвергнулъ на томъ основаніи, что многіе, какъ онъ говоритъ, впадаютъ въ заблужденіе, даже тогда, какъ разсуждаютъ о предметахъ, повидимому, простыхъ и очевидныхъ для каждаго. Чтобы усилить сомнѣніе, Декартъ допускаетъ даже такое предположеніе, что разумъ нашъ такъ, быть можетъ, устроенъ, что способенъ лишь заблуждаться. Когда, такимъ образомъ, все подвергнуто сомнѣнію, Декартъ въ самомъ сомнѣніи находитъ изъ него выходъ: среди абсолютнаго сомнѣнія одна истина остается непоколебимою, именно—та, что онъ сомнѣвающійся существуетъ. Истина эта такова, что чѣмъ далѣе простирается сомнѣніе, тѣмъ она очевиднѣе, ибо самое сомнѣніе есть свидѣтельство этой истины. Я не могъ бы сомнѣваться, говоритъ Декартъ, еслибы не существовалъ. Сомнѣваться значитъ мыслить. Итакъ мышленіе для того, кто мыслитъ—есть вполнѣ достовѣрное ручательство въ томъ, что онъ существуетъ,—въ истинѣ бытія его. Но такое значеніе мышленіе имѣетъ для мыслящаго по тому, что оно нераздѣльно съ его бытіемъ, такъ что, свидѣтельствуя о бытіи мыслящаго существа, мышленіе о себѣ свидѣтельствуетъ, само себя удостовѣряетъ. Истина—что я существую, не была бы для меня непосредственно очевидною (не требующею доказательства), если бы „*существовать*“ для меня не было тоже, что мыслить. Пока я мыслю, говоритъ Декартъ, я несомнѣнно существую, хотя бы ни этотъ міръ, ни это тѣло, въ которомъ нахожусь, не существовали, и наоборотъ: какъ скоро я не мыслю, то и не существую, хотя бы все прочее существовало. Отсюда выводитъ Декартъ, что душа наша есть существо мыслящее (субстанція) и притомъ независимое отъ тѣла, такъ какъ изъ того, что я существую, не слѣдуетъ необходимо, чтобы и тѣло существовало. Итакъ первая истина, найденная Декартомъ, есть та, что мышленіе тождественно съ бытіемъ мыслящаго: *cogito, ergo sum*; отсюда далѣе онъ выводитъ, что душа есть субстанція мыслящая (res cogitans). Вмѣстѣ съ тѣмъ найденъ принципъ достовѣрности познанія. Насколько несомнѣнно то, что мыслящій, поколику мыслитъ, существуетъ, на столько же истинно и все то, въ чемъ мышленіе удостовѣряетъ съ такою же ясностію и очевидностію: ясность и раздѣльность,—таковы признаки истиннаго познанія.

Но ясность и раздѣльность для мыслящаго суть признаки

достовѣрности той истины, что онъ существуетъ,—только потому, что мышленіе и бытіе мыслящаго тождественны, не раздѣльны. На какомъ же основаніи тѣже признаки достовѣрности должны быть приняты и для познанія другихъ вещей, въ отношеніи къ которымъ уже не имѣетъ мѣста тождество мышленія съ бытіемъ; бытіе этихъ вещей раздѣльно отъ познающаго ихъ мышленія. Основаніемъ, по которому тѣ же признаки достовѣрности должны быть приняты и въ отношеніи къ познанію другихъ вещей, служитъ истина бытія Божества, а самая эта истина, дабы имѣть такое значеніе (служить объективнымъ основаніемъ достовѣрности), должна быть выведена прямо изъ мышленія. Дѣйствительно, эта истина выводится Декартомъ частію изъ самаго существованія въ нашемъ мышленіи идеи безконечнаго существа, которая не можетъ происходить отъ конечнаго мыслящаго существа,—ибо дѣйствіе не можетъ быть больше своей причины,—частію изъ самаго понятія безконечнаго существа, такъ какъ въ этомъ понятіи бытіе этого существа мыслится какъ необходимое.

Существо безконечное, какъ скоро существуетъ, по своему безконечному могуществу, само будучи причиною своего бытія, необходимо обладаетъ всѣми совершенствами; одно изъ такихъ совершенствъ,—истинность и есть для насъ ручательство въ томъ, что разумъ, данный намъ отъ Бога, не могъ быть такъ устроенъ, чтобы вводить насъ въ обманъ, а потому, что ясно и раздѣльно познается нашимъ мышленіемъ, то несомнѣнно достовѣрно; довѣріе къ разуму основывается на довѣріи къ истинности Божества. Требованіе же ясности и раздѣльности понятій направлено противъ смѣшенія мыслимаго съ чувственными ощущеніями и воображеніемъ, ибо въ этомъ смѣшеніи, а не въ разумѣ—причины заблужденій. Человѣкъ впадаетъ въ заблужденіе отъ того, что воля его утверждаетъ или отрицаетъ, увлекается страстями,—прежде, нежели достигнуто ясное познаніе предмета; нѣтъ иного источника заблужденій, говоритъ Декартъ, кромѣ самообольщенія.

§ 42. Вторую форму составляетъ идеализмъ, усвоющій прирожденнымъ основаніямъ знанія только формальное значеніе условій, предваряющихъ всякое опредѣленное содержаніе опытнаго знанія, и потому дѣлающихъ возможнымъ самый опытъ. Критическій трансцендентальный идеализмъ Канта, которому принадлежатъ этотъ взглядъ на прирожденныя начала знанія, по сущности своей, состоитъ въ слѣдующемъ.

Всякое познаніе, по теоріи Канта, начинается опытомъ, но не все въ нашемъ познаніи происходитъ изъ опыта (противъ Локка). Есть въ нашемъ духѣ такія формы познанія, которыя, будучи прирождены ему, предшествуютъ всякому опытному содержанію, такъ что и самый опытъ ими условливается. Отсюда Кантъ различаетъ двоякое познаніе: познаніе a priori и a posteriori. Первое независимо отъ опыта и состоитъ въ положеніяхъ, имѣющихъ характеръ всеобщности и необходимости. Положенія эти основываются на присутствіи въ духѣ apріor-ныхъ формъ познанія. Различая чувственность, разсудокъ и разумъ, Кантъ во всѣхъ этихъ способностихъ познавательныхъ указываетъ a priori данныя формы, и изъ нихъ выводитъ нѣкоторыя общія положенія, составляющія содержаніе apріorнаго познанія. Въ способности чувственнаго воспріятія такія формы, предваряющія опытъ, какъ необходимыя условія воспріятія, суть пространство и время. Безъ этихъ созерцаній не можетъ состояться никакое эмпирическое представленіе. Пространство—форма созерцанія внѣшняго чувства,—а время—форма внутренняго чувства. Посредствомъ чувственности даны намъ предметы для познанія. Разсудокъ мыслитъ эти предметы посредствомъ понятій: представленія безъ понятій слѣпы, понятія безъ предметовъ представляемыхъ пусты. Но самодѣятельность разсудка также, какъ и воспріимчивость чувствъ, условливается a priori данными формами, которыя Кантъ называетъ категоріями. Таковы категоріи: *количества* (единство, множество, всеобщность), *качества* (реальность, отрицаніе, ограниченіе), *отношенія* (субстанція и анциденція, причина и дѣйствіе, взаимодѣйствіе), наконецъ *модальности* (возможность, дѣйствительность, необходимость). Какъ безъ чувственныхъ формъ: пространства и времени, такъ и безъ категорій разсудка не могли бы образоваться опытныя представленія о вещахъ; ибо, хотя отвнѣ и заимствуется содержаніе, но формы этому содержанію сообщаются чувственностію и разсудкомъ. Только совокупное участіе тѣхъ и другихъ формъ въ познаніи,—образуетъ изъ чувственныхъ воспріятій опытъ. Сами по себѣ чувственныя воспріятія сознавалась бы нами, какъ субъективныя наши состоянія, если же мы эти воспріятія относимъ къ предметамъ внѣ насъ существующимъ, если, такимъ образомъ, представленія наши имѣютъ значеніе предметное, объективное, то причина этого въ разсудкѣ, который у Канта называется сознаніемъ трансцендентальнымъ въ отличіе отъ эмпирическаго сознанія нашихъ состояній. Разсудокъ называется такъ потому, что онъ устраняетъ отъ нашихъ чувственныхъ

представленій отношеніе ихъ къ субъективнымъ состояніямъ, между тѣмъ какъ онъ мыслитъ ихъ по необходимымъ своимъ формамъ или категоріямъ. Предметность представленій есть ничто иное, какъ непроизвольность мышленія о нихъ, принудительность соединенія ихъ по категоріямъ. Категоріи,—это правила, по которымъ разсудокъ приводитъ къ единству понятія (синтезъ) разнообразное содержаніе представленій.

Такъ какъ познаніе вещей условливается данными a priori формами чувственности и разсудка, которыя предваряютъ опытъ и дѣлаютъ его возможнымъ, между тѣмъ вещи (какъ онѣ существуютъ въ себѣ) не могутъ быть зависимы отъ этихъ формъ, то, поэтому, чувственный міръ есть міръ явленій, т. е., совокупный продуктъ какъ объективнаго бытія вещей, такъ и субъективныхъ формъ познанія. Вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, независимо отъ прирожденныхъ духу формъ познанія, для насъ не познаваемы; мы можемъ знать только, какъ онѣ соотвѣтственно этимъ формамъ *являются* намъ. А какъ опытъ и есть именно являемость вещей въ формахъ нашей познавательной дѣятельности, то въ этомъ смыслѣ Кантъ утверждаетъ, что всякое наше познаніе ограничивается опытомъ, на сколько предметомъ его служитъ дѣйствительность, данная во внѣшнемъ и внутреннемъ наблюденіи. Одно лишь познаніе субъективныхъ условій опыта (прирожденныхъ духу формъ познанія) есть вышеопытное (трансцендентальное) и на этомъ то познаніи основывается возможность априор-ныхъ, т. е. независимыхъ отъ опыта сужденій.

Кромѣ формъ чувственности и разсудка, столь же необходимое значеніе въ опытномъ познаніи имѣютъ идеи разума, въ которыхъ выражается стремленіе разума къ безусловному. Слѣдующія идеи даны въ нашемъ разумѣ: 1) идея существа, которое мы мыслимъ какъ принципъ (субъектъ) нашихъ познаній и дѣйствій (душа), 2) идея абсолютной цѣлости вещей (міръ) и 3) идея абсолютнаго существа, существующаго чрезъ себя (божество). Хотя эти идеи суть необходимыя понятія разума, но какъ въ чувственномъ опытѣ не даны намъ предметы, которые соотвѣтствовали бы имъ, то онѣ и не составляютъ дѣйствительнаго познанія, а имѣютъ значеніе только регулятивное, т. е., извѣстнымъ образомъ направляютъ нашу познавательную дѣятельность, именно: какъ разсудокъ объединяетъ въ понятіяхъ чувственныя представленія, подобно то-

му разумъ сводитъ понятія къ единству принциповъ, или идей и чрезъ то завершаетъ синтетическую познавательную дѣятельность. Вотъ почему, разсматривая означенныя идеи какъ представленія дѣйствительныхъ предметовъ (каковаго значенія онѣ на самомъ дѣлѣ не имѣютъ, какъ сказано), мы приходимъ къ ложнымъ заключеніямъ (паралогизмы) и противорѣчащимъ опредѣленіямъ (антиноміи). Такъ, раціональная психологія утверждаетъ о душѣ, что она есть субстанція, что она проста (по качеству), единична (по количеству); изъ простоты выводятъ неразрушимость души, а изъ субстанціальности—независимость ея отъ тѣла. Между тѣмъ, эмпирическое познаніе душевныхъ явленій не представляетъ намъ этихъ свойствъ души, такъ какъ она и не есть предметъ (объектъ) такого познанія, и хотя во внутреннемъ опытѣ (при самонаблюденіи), познаніе, не ограничиваясь содержаніемъ чувственнаго воспріятія, т. е, внутренними состояніями и перемѣнами, можетъ имѣть предметомъ также субъективныя условія опытнаго познанія, или формы, въ которыхъ оно происходитъ, но самое я, какъ субъектъ этихъ формъ, какъ послѣднее формальное условіе для возможнаго познанія,—никогда не можетъ быть предметомъ (объектомъ) опытнаго познанія, т. е. чувственнаго воспріятія; это значитъ, что наше я (самосознаніе души) есть простая мысль, представленіе. Представленіе это (я мыслю) сопровождаетъ всякій актъ нашего познанія и чрезъ то приводитъ къ единству разнообразное, восполняетъ неполноту опытныхъ знаній о душевныхъ явленіяхъ: въ этомъ и заключается его значеніе. Что касается космологической идеи, то, разсматривая ее какъ представленіе дѣйствительнаго объекта, приходятъ къ противорѣчащимъ опредѣленіямъ, каковы: *тезисъ:* міръ имѣетъ начало во времени и границу въ пространствѣ; *антитезисъ:* міръ безначаленъ и безграниченъ; *тезисъ:* все сложное состоитъ изъ простыхъ частей, *антитезисъ:* ничего нѣтъ простаго; *тезисъ:* существуетъ свобода, *антитезисъ:* все совершается по необходимымъ законамъ природы; *тезисъ:* существуетъ безусловно необходимое существо, антитезисъ: нѣтъ такого существа. Если разсматривать эти противорѣчащія опредѣленія въ отношеніи къ міру, какъ *объекту трансцендентальному* (восходящему надъ опытомъ), какъ онъ есть въ себѣ, то въ первыхъ двухъ антиноміяхъ какъ тезисъ, такъ и антитезисъ равно ложны; ибо пространство и время, а равно простота и сложность, могутъ относится только къ явленіямъ, а не къ существующему въ самомъ себѣ; пространство и время—формы чувственнаго созерцанія; а потому самъ по себѣ міръ, безъ отноше-

нія къ чувственному созерцанію, (ноуменонъ) не подлежитъ этимъ формамъ. Другія же двѣ антиноміи могутъ быть признаны равно истинными, но только такъ, что тезисы слѣдуетъ относить къ міру умопостигаемому (какъ онъ есть въ себѣ), а антитезисы—къ феноменальному, эмпирическому (см. Ч. I).—Наконецъ, допустивъ соотвѣтственно теологической идеѣ, верховное существо, тщетно усиливаются доказать (на основаніи теоретическаго разума) бытіе такого существа. Такъ какъ такое существо не есть объектъ опытнаго познанія, то всѣ доказательства бытія Бога (онтологическое, космологическое, телеологическое) въ сущности основываются на заключеніи отъ понятія о божествѣ, къ бытію его, ибо, не говоря объ онтологическомъ, космологическое и телеологическое—утверждаютъ, что должна быть совершеннѣйшая первая причина и конечная цѣль міра; но изъ понятія предмета ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ бытіе его. (По Канту вообще въ бытіи предмета удостовѣряетъ только чувственный опытъ, разсудокъ же мыслитъ уже данное; но должно замѣтить, что во многихъ важныхъ случаяхъ о бытіи предмета, мы знаемъ только по умозаключенію; а потому означенное положеніе Канта не можетъ быть принято). Регулятивное значеніе идей разума состоитъ въ томъ, что онѣ побуждаютъ стремиться къ полнотѣ, законченности знанія, а это стремленіе понуждаетъ расширять его безъ конца.

§ 43. Третью форму составляетъ идеализмъ, который, отрицая существованіе независимаго отъ духа матеріальнаго міра вещей, разсматриваетъ всю внѣшнюю дѣйствительность—какъ произведеніе абсолютнаго духа, существующее также только въ духѣ, но, при этомъ, конечные духи, въ сознаніи которыхъ существуетъ міръ представленій, или раздѣляются отъ безконечнаго духа, производящаго этотъ міръ (Берклей), или же отождествляются съ нимъ; въ первомъ случаѣ совокупность представленій, данныхъ отвнѣ, разсматривается какъ внѣшнее дѣйствіе безконечнаго духа, въ послѣднемъ—какъ происходящее въ немъ самомъ.

1. *Берклей.* (1684—1735) Основываясь на томъ положеніи Локка, что наше познаніе относится къ идеямъ, а не къ вещамъ, Берклей утверждаетъ, что чувственныя вещи внѣ представляющей ихъ мысли не существуютъ; то, что мы называемъ вещью, есть только совокупность представленій. Что внѣ насъ существуетъ міръ матеріальныхъ вещей, этого ни доказать, ни понять невозможно; какъ противоположность духу, міръ матеріальный не могъ бы ни

производить, ни измѣнять въ духѣ соотвѣтственныя себѣ представленія. Матерія, по представленію, какое мы имѣемъ объ ней, есть бытіе пассивное, недѣятельное, неспособное быть причиною движенія; поэтому и нельзя понять, какимъ образомъ матерія могла бы оказывать дѣйствіе на духъ, производить въ немъ идеи, которыхъ сама неимѣетъ. Если вникнуть глубже въ обыкновенное представленіе матеріи, то призракъ независимаго отъ духа существованія ея, при этомъ, самъ собою исчезаетъ. Матерія—это субстратъ разнообразныхъ чувственныхъ свойствъ; отвлекая отъ нея эти свойства, мы получаемъ пустую мысль носителя, который не можетъ существовать отдѣльно отъ этихъ качествъ, и если качества суть представленія, данныя въ духѣ, то и матерія, какъ субстратъ ихъ, также есть представленіе.

Отвергая бытіе матеріальныхъ вещей, Берклей утверждаетъ въ связи съ этимъ, что существуютъ только духи и идеи. Насколько духъ воспринимаетъ идеи, онъ есть разсудокъ, а поколику производитъ ихъ,—есть воля.

Такъ какъ чувственныя представленія крѣпче, живѣе, опредѣленнѣе тѣхъ идей, которыя мы сами производимъ, а кромѣ того, такъ какъ эти представленія повинуются опредѣленному порядку, открывая безконечную внутреннюю связь, гармонію и красоту, то поэтому только безконечно могущественный духъ—Богъ можетъ быть причиною происхожденія у насъ этихъ идей; сила и интенсивность ихъ обнаруживаетъ божественное всемогущество, а гармонія и красота—мудрость божественную. То что мы называемъ природою,—это есть ничто иное, какъ порядокъ и связь происходящихъ отъ Бога идей; законы природы—это правила, по которымъ соединяются въ духѣ идеи.

2. *Фихте* (1762—1814). Кантъ раздѣлилъ въ познаніи форму отъ содержанія, признавая формы познанія прирожденными духу, а содержаніе отвнѣ воспринимаемымъ. Этому раздѣленію Фихте противопоставляетъ въ своемъ наукословіи требованіе единства. Знаніе должно быть единымъ и цѣлымъ; а цѣлость и единство оно можетъ имѣть только тогда, если всѣ отдѣльныя положенія выведены изъ одного принципа. Съ другой стороны, непонятнымъ представлялось съ точки зрѣнія философіи Канта, какимъ образомъ случайное содержаніе въ опытномъ познаніи можетъ соединяться въ одно цѣлое съ съ априор-ными формами, имѣющими характеръ *необходимости*?

Поэтому казалось необходимымъ представить знаніе не только какъ единое, но и какъ независимое отъ всего случайнаго, чуждаго и посторонняго для познающаго духа.

Чтобы изъясненіе познанія удовлетворяло этимъ требованіямъ, для этого оно (познаніе) должно быть представлено какъ продуктъ нашего я, какъ дѣятельность развивающаяся, изъ самой себя; что познаніе есть дѣятельность, къ этому приводитъ самое понятіе познавательной силы, что эта дѣятельность развивается изъ себя, это также слѣдуетъ изъ понятія единства, цѣлости и заключенности познанія въ самомъ себѣ.

Ясно отсюда, что дабы представить развитіе познавательной дѣятельности въ сознаніи, для того нужно найти исходный пунктъ этого развитія, который долженъ быть внѣ сознанія, такъ какъ и само сознаніе является послѣдствіемъ развитія. Это достижимо только для созерцающаго себя разума (спекулятивнаго); отсюда и самый методъ, помощію котораго дѣлается выводъ познающей дѣятельности, называется *спекулятивнымъ*. Въ основаніи этого метода заключается предположеніе тождества мышленія и бытія, ибо самый методъ состоитъ въ непосредственномъ созерцаніи бытія въ мышленіи. Предположеніе это является необходимымъ вслѣдствіе того, что, по вышеозначенному взгляду на познаніе, дѣятельность познавательная должна заключать въ себѣ какъ форму, такъ и содержаніе знанія, въ самомъ познаніи должно содержаться и бытіе познаваемое.

Тождество мышленія и бытія, познанія и познаваемаго, какъ основаніе выше означеннаго метода, само собою сдѣлается несомнѣннымъ, какъ скоро окажется, что не только формы, но и содержаніе познанія, т. е. бытіе познаваемое изъ одного принципа происходятъ. Такой абсолютный принципъ и вмѣстѣ исходный пунктъ познанія необходимо положить въ духѣ, а не внѣ его. Кантъ показалъ, что познаніе наше ограничивается опытомъ. Отсюда задача философіи — представить основаніе всего опыта. Въ опытѣ содержится противоположность мышленія и бытія, познанія и познаваемаго, субъекта и объекта: всякій актъ въ опытномъ познаніи необходимо предполагаетъ эту противоположность, ибо безъ нея невозможно и самое сознаніе. По этому, представить основаніе опыта, значитъ сдѣлать выводъ этой противоположности, изъяснить

происхожденіе ея, а для этого необходимо сдѣлать отвлеченіе отъ опыта, т. е. раздѣлить то, что въ опытѣ является соединеннымъ, именно, мышленіе и бытіе, субъектъ и объектъ, дабы видѣть, что предшествуетъ и служитъ условіемъ (безусловнымъ) другаго: умъ ли предшествуетъ бытію, субъектъ—объекту, какъ безусловное условіе послѣдняго, или наоборотъ. Догматизмъ утверждаетъ, что бытіе, объектъ, есть безусловный принципъ и основаніе нашего познанія, т. е. всѣ *необходимыя опредѣленія и представленія*, данныя въ нашемъ познаніи, онъ выводитъ изъ бытія, независимо отъ познающаго духа. Но такой выводъ познанія ведетъ къ фатализму, къ отрицанію свободы духа, ибо поставляетъ нашъ духъ въ безусловную зависимость отъ объективнаго; при томъ же, вещь въ себѣ или объектъ предполагаетъ умъ познающій, который мыслитъ этотъ объектъ, слѣдовательно, наоборотъ, субъектъ или умъ должно признать условіемъ, отъ котораго зависитъ бытіе, объектъ. Итакъ, необходимо выводить опытъ, познаніе, не только по формѣ, но и по содержанію, изъ субъекта, т. е. изъ познающаго духа. Духъ есть существо дѣятельное, а потому познаніе должно быть представлено, какъ извѣстный порядокъ, или система необходимыхъ актовъ духа. (Thathandlungen). Чтобы знаніе этихъ актовъ было возможно, для этого нуженъ особый свободный актъ, который и есть именно *рефлексъ* и вмѣстѣ—*абстракція*. Посредствомъ этого акта философъ находитъ, что прежде всего и безусловно духъ полагаетъ себя, какъ я безусловное. Это самоположеніе духа можетъ быть найдено путемъ анализа извѣстной формулы закона тождества (А=А). Формула эта указываетъ на способность духа полагать нѣчто безусловно, ибо выражаетъ ничто иное, какъ актъ такого безусловнаго положенія, или утвержденія. А какъ для духа ничего нѣтъ первоначальнаго и безусловнаго, кромѣ его самаго, ибо онъ предшествуетъ, какъ принципъ, всякому опредѣленному акту сужденія, то ясно, что означенная способность имѣетъ своимъ предметомъ собственное его бытіе, т. е. *первоначально я просто полагаетъ свое бытіе*. Въ этомъ самоположеніи, *я* ни отъ чего не зависимо, слѣдовательно, безусловно: актъ самоположенія есть его бытіе; будучи субъектомъ, оно есть вмѣстѣ и объектъ, и дѣятельность и дѣло. *Thathandlung.*)—Но такое чистое, т. е. отвлеченное отъ всякаго эмпирическаго содержанія, возвышенное надъ всѣмъ чуждымъ, противостоящимъ ему, *я* не есть ни индивидуумъ, ни лицо, не есть дѣйствительное, реальное, а только идеальное *я*. Чтобы я могло представлять себя (какъ существо опредѣленное), для этого необходимо

обращеніе къ себѣ, слѣдовательно, самоограниченіе (рефлексъ). И дѣйствительно, *я* познаетъ себя на столько. на сколько *противополагаетъ себѣ нея* (міръ объектный). Полагая себя, оно чрезъ то отрицаетъ *нея*, какъ свою противоположность, и наоборотъ, полагая нѣчто, какъ *нея*, чрезъ то себя отрицаетъ. Противоположность эта (*я* и *нея*), какъ данная въ нашемъ сознаніи, какъ существующая въ духѣ, необходимо должна быть примирена и она дѣйствительно примиряется тѣмъ положеніемъ, что *я* и *нея* только *отчасти* взаимно отрицаются, то есть, *ограничиваютъ* и чрезъ то дополняютъ *другъ друга*. Такимъ образомъ, три момента представляетъ въ своемъ развитіи производительная дѣятельность я: *тезисъ*, *антитезъ* и *синтезъ*. Первоначально я полагаетъ себя какъ абсолютное, но вслѣдствіе противоположенія себѣ не я,—является ограниченнымъ, слѣдовательно, оно есть единство безконечнаго и конечнаго; оно безконечно по своему стремленію (идеально), но по дѣйствительному бытію (реально) оно конечно, ограниченно.

Означенные три момента составляютъ тотъ методъ, посредствомъ котораго Фихте, на основаніи найденныхъ положеній, развиваетъ свое ученіе о познаніи (теоретическую часть наукословія). Изъ третьяго положенія (что я и нея взаимно ограничиваютъ себя), представляющаго синтезъ первыхъ двухъ, посредствомъ анализа, выводится новая противоположность, именно, что я полагаетъ себя какъ ограниченное чрезъ нея, и съ другой стороны,—я полагаетъ *нея*, какъ ограниченное чрезъ я. и первое изъ этихъ положеній полагается въ основаніе теоретической части. Здѣсь Фихте показываетъ, какъ изъ этого положенія (я полагаетъ себя, какъ ограниченное чрезъ нея) могутъ быть выведены категоріи причинности, субстанціональности, взаимодѣйствія (по Канту). На сколько я *само полагаетъ себя* ограниченнымъ, оно есть субстанція, такъ какъ оно ограничено чрезъ *нея*, то послѣднее мыслится какъ причина, наконецъ я и нея находятся во взаимодѣйствіи. Такъ какъ, однако, *я* есть субстанція и оно же полагаетъ *нея*, то причинность послѣдняго должно мыслить, какъ находящуюся въ самомъ *я*, а не внѣ его. Это значитъ, что *я*, будучи въ себѣ стремленіемъ къ безконечной дѣятельности, само себя ограничиваетъ чрезъ то, что полагаетъ *нея*, какъ причину, задерживающую его производительность. Такая ограничительная дѣятельность духа есть *производительное воображеніе*: оно производитъ міръ объективный (и притомъ безсознательно, почему и представляется намъ этотъ міръ существующимъ внѣ насъ). Ограничивающая дѣятель-

ность воображенія обнаруживается въ *ощущеніи*, которое, по этому, сознается, какъ состояніе страдательное; но, сознавая себя страдательнымъ *въ ощущеніи*, я противополагаетъ себѣ начало ограничивающее (какъ причину страданія) въ чувственномъ *созерцаніи*; дабы созерцаемое было для насъ реальнымъ предметомъ, необходимо для этого, чтобы продуктъ созерцающей дѣятельности былъ различаемъ отъ самой дѣятельности, какъ причина отъ дѣйствія,—это различеніе производится *разсудкомъ*. Разсудокъ предполагаетъ способность отвлеченія, и когда дѣлается отвлеченіе отъ всякаго объекта, переходитъ въ *разумъ*, который есть ничто иное, какъ стремленіе къ безконечному. Въ разумѣ *я* достигаетъ чистаго самосознанія, оно познаетъ себя какъ основаніе всего объективнаго бытія.

§ 44. *Критика идеализма.* Основное предположеніе идеализма—врожденность идей, у Платона оправдывается тождествомъ природы человѣческаго разума съ божественнымъ: слѣдствіемъ этого тождества является возможность столь же непосредственнаго отношенія къ идеямъ и для человѣка, какъ это свойственно Божеству. Съ другой стороны, такая способность—созерцать идеи—непосредственно предполагаетъ тождество познанія и бытія. Первое предположеніе единства человѣческаго разума съ божественнымъ побуждаетъ съ пренебреженіемъ относиться къ обыкновеннымъ человѣческимъ средствамъ познанія и ведетъ къ мистицизму; послѣднее заставляетъ всякую отвлеченность разсматривать, какъ сущее. Но какъ вообще человѣкъ не обладаетъ могуществомъ, свойственнымъ Божеству, то и въ познаніи истины онъ долженъ достигать цѣли медленнымъ путемъ труда и постоянныхъ ошибокъ; между тѣмъ, при единствѣ человѣческаго разума съ божественнымъ, и при тождествѣ познанія и бытія познаваемаго, человѣкъ безъ всякаго труда обладалъ бы истиною и не могъ бы заблуждаться; тогда и самое стремленіе къ истинѣ было бы излишнимъ. Если же, по мнѣнію Платона, причина ограниченности нашего разума заключается единственно въ соединеніи съ тѣлесною природою и прежде, нежели произошло это соединеніе (въ состояніи предсуществованія), разумъ обладалъ вполнѣ истиною, то противъ этого достаточно замѣтить, что о состояніи человѣка, предшествующемъ земной жизни, мы ничего не можемъ знать и потому предсуществованіе душъ есть предположеніе, котораго нельзя доказать. Нельзя также принять предположеніе о тождествѣ познанія и бытія въ томъ видѣ, какъ оно выражено Берклеемъ. Вполнѣ основательно онъ отвергаетъ

тотъ грубый взглядъ на познаніе (Локка), по которому идеи суть образы, производимые въ умѣ самими вещами, и въ этомъ отрицаніи состоитъ заслуга Берклея. Но если вещи матеріальныя не могутъ сами по себѣ производить въ нашемъ духѣ соотвѣтственныя идеи, то отсюда слѣдуетъ не то, что вещи не существуютъ, а только то, что въ образованіи познанія важнѣйшее значеніе принадлежитъ духу, такъ что вещи только возбуждаютъ дѣятельность духа. По этому, Кантъ утверждаетъ, что познаніе есть синтезъ объективнаго сужденія и субъективныхъ формъ, и отсюда приходитъ къ тому выводу, что вещи, конечно, существуютъ, но не познаваемы по ихъ сущности, что предметъ опыта—не самое существо вещей, а только ихъ являемость духу, зависимая отъ принадлежащихъ ему субъективныхъ формъ. Однако это абстрактное раздѣленіе формъ познанія отъ содержанія также не можетъ быть принято: пустыя формы отдѣльно отъ содержанія не существуютъ, иначе не было бы необходимой связи въ познаніи между опредѣленнымъ содержаніемъ и столь же опредѣленными формами.

Вслѣдствіе абстрактнаго раздѣленія того, что въ дѣйствительности нераздѣльно, Кантъ впадаетъ въ непримиримое противорѣчіе. Сначала онъ утверждаетъ, что субъекту принадлежатъ формы познанія, а отнюдь заимствуется посредствомъ чувственнаго воспріятія, содержаніе, но послѣ приходитъ къ тому выводу, что разсудокъ, какъ принципъ категорій, дѣлаетъ это содержаніе объективнымъ, безъ отношенія же къ трансцендентальному сознанію нашего я (т. е. разсудку), содержаніе это сознавалось бы нами какъ субъективное наше состояніе. Такимъ образомъ, разграниченіе объективнаго и субъективнаго въ познаніи дѣлается шаткимъ и неопредѣленнымъ, и какъ рѣшительный перевѣсъ у самаго Канта падаетъ на сторону субъективнаго элемента, то, вслѣдствіе этого, критическая философія Канта переходитъ въ субъективный идеализмъ Фихте, признающій и самое содержаніе познанія субъективнымъ. Такое крайнее развитіе идеализма само разоблачаетъ свою несостоятельность, ибо никакими усиліями мысли нельзя преодолѣть очевидности для насъ того, что міръ объективный, какъ предметъ познанія, не создается нашимъ духомъ (я), а независимо отъ него существуетъ. Если бы бытіе было продуктомъ трансцендентальной дѣятельности я, тогда заблужденіе, вымыслъ были бы или невозможны или неразличны отъ истины. (Правда, Фихте различаетъ необходимые акты духа, посредствомъ которыхъ создается міръ объективный, отъ рефлексіи философской, какъ дѣйствія свободнаго;

но если рефлексъ есть дѣйствіе свободное, то почему самоограниченіе абсолютнаго я, которое (самоограниченіе) также есть рефлексъ, не свободно, а необходимо? Не очевидно ли отсюда, что ограниченность духа независима отъ него и объективный міръ, его ограничивающій, не есть его созданіе? Такъ называемое абсолютное *я* Фихте есть просто вымыслъ. Ибо, хотя Фихте различаетъ я безграничное отъ конечнаго, но это различіе призрачное, номинальное, такъ какъ само абсолютное я постоянно дѣлается конечнымъ, вслѣдствіе того, что ограничиваетъ себя чрезъ *не я* (при чемъ совершенно непонятно, какимъ образомъ абсолютное я можетъ само себя ограничивать), слѣдовательно, въ дѣйствительности оно всегда ограниченно.

3) Скептицизмъ.

§ 45. Скептицизмъ такое направленіе мысли, которое въ противоположность идеализму, утверждающему единство познанія и познаваемаго, мышленія и бытія, совершенно раздѣляетъ дѣятельность познавательныхъ силъ отъ объективной дѣятельности, отвергая возможность соотвѣтствія съ дѣйствительностію какъ для чувственности, такъ и для мышленія, или по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ мышленію; въ послѣднемъ случаѣ скептицизмъ, ограничивая познаніе исключительно непосредственнымъ чувственнымъ опытомъ, отрицаетъ возможность философіи, какъ науки, основывающейся на принципахъ разума, въ первомъ же случаѣ скептицизмъ отрицаетъ возможность всякаго познанія.

Сомнѣніе, прежде всего, является поводомъ къ возбужденію философской дѣятельности мышленія; стремленіе къ познанію истины возникаетъ изъ недовѣрія къ тому, что признается истиннымъ и въ чемъ находятъ дѣйствительное знаніе. Кто хочетъ пріобрѣсть достовѣрное познаніе, говоритъ Аристотель, тотъ долженъ прежде правильно сомнѣваться: ибо познаніе есть разрѣшеніе прежняго сомнѣнія. Когда же сомнѣніе является послѣдствіемъ извѣстной философской системы, или направленія, тогда оно уже не есть исходный пунктъ къ дальнѣйшему развитію мысли, а заключительное слово, которымъ разрѣшается односторонняя система, или направленіе исключительное. Этого рода сомнѣніе, которое и есть собственно скептицизмъ, является, обыкновенно, на переходѣ отъ одной эпохи философскаго развитія къ другой.

Виды скептицизма: а) абсолютный скептицизмъ, отрицающій возможность познанія вообще; b) относительный, отрицающій возможность метафизическаго познанія.

Абсолютный скептицизмъ господствовалъ въ древности. Пиронъ—представитель скептицизма въ древности, утверждалъ, что ничего достовѣрнаго нельзя высказать о бытіи вещей, ибо всякому утвержденію можно противопоставить отрицаніе съ равною основательностію: ни чувственное наблюденіе, ни разсудокъ не даютъ вполнѣ надежнаго критерія достовѣрности познанія. Поэтому единственно правильное настроеніе мысли есть настроеніе безразличія, состоящее въ томъ, чтобы ничего опредѣленнаго не высказывать о вещахъ, ни въ утвердительномъ, ни въ отрицательномъ смыслѣ. И это правило должно соблюдать какъ относительно знаній, такъ и въ отношеніи къ нравственнымъ предписаніямъ; ибо не только ничего нѣтъ равно истиннаго для всѣхъ, но также ничего нѣтъ одинаково для всѣхъ добраго, или желательнаго. Соблюденіе этого правила—лучшее средство къ сохраненію спокойствія духа и достиженію чрезъ то счастія. Въ частности, такъ какъ эпикурейцы и стоики указывали критерій достовѣрности въ области чувственныхъ представленій, то впослѣдствіи Энезидемъ, возобновившій скептицизмъ Пиррона, представилъ десять основаній противъ достовѣрности чувственнаго познанія. Основанія эти слѣдующія: 1) вслѣдствіе различнаго происхожденія и неодинаковаго устройства чувственныхъ органовъ, животныя должны имѣть неодинаковыя побужденія и представленія; 2) такое же различіе существуетъ и между людьми по душѣ и по тѣлу; 3) для различныхъ чувствъ тотъ же предметъ различно является; 4) представленія и наблюденія бываютъ различны, по различію состояній, при которыхъ происходятъ, а также 5) въ зависимости отъ разстоянія предмета и мѣста наблюденія; 6) всякій предметъ наблюдается чрезъ какую либо среду, слѣдовательно, въ измѣненномъ видѣ; 7) тѣже вещи являются различно, при соединеніи ихъ съ другими; 8) все наблюдаемое не само по себѣ, а только въ отношеніи къ другому наблюдается; 9) представленія того же предмета бываютъ различны также смотря потому, часто или рѣдко встрѣчаются; наконецъ 10) представленія зависимы отъ образа жизни, нравовъ и проч.

§ 46. Относительный или метафизическій скептицизмъ, отрицающій объективную годность понятій, опредѣляющихъ необходимыя отношенія вещей,—выраженъ былъ Юмомъ.

Юмъ (1711—1776). Выходя изъ того положенія эмпиризма Локка, что всѣ элементы нашего познанія заимствуются изъ опыта, Юмъ отвергаетъ объективное значеніе тѣхъ понятій, для которыхъ нельзя указать прямо соотвѣтствующихъ эмпирическихъ пред-

ставленій. Эмпирическія представленія соединяются между собою, въ нашемъ сознаніи, по извѣстнымъ принципамъ, и потому, когда снова являются предъ нашею памятью или въ воображеніи, то въ извѣстномъ порядкѣ слѣдуютъ одно за другимъ и вообще представляются связанными. Принципы эти слѣдующіе: сходство, совмѣстность и послѣдовательность въ пространствѣ и времени, отношеніе причины и дѣйствія. Первые два принципа ничего не прибавляютъ къ содержанію познанія, но лишь упорядочиваютъ заимствованныя изъ опыта представленія. Только отношеніе причины и дѣйствія, по видимому, расширяетъ наше познаніе за предѣлы опыта: разсматривая данныя явленія, какъ дѣйствія, мы предполагаемъ причины ихъ, хотя самый опытъ никогда не представляетъ того, что мы называемъ причиною. Въ предметахъ наблюдаемыхъ мы не можемъ указать свойства или принадлежности, къ которому можно бы приложить названіе причины; какое бы свойство ни назвать причиною, всегда найдутся предметы безъ такого свойства и однако подходящіе подъ тоже понятіе причины. Отсюда видно, что понятіе это представляетъ не какое либо извѣстное свойство, или вещь, а отношеніе между вещами. И дѣйствительно, вещи, къ которымъ прилагается понятіе причинности, всегда соприкасаются между собою и являются одна послѣ другой, находятся въ отношеніи сочетанія и послѣдовательности. Привычка замѣчать всегда одно наблюдаемое въ связи съ другимъ производитъ то, что если первое представляется ясно въ данномъ впечатлѣніи, то мы и послѣдующее представляемъ съ такою же живостію. Хотя, при этомъ, то, что называется причиною, представляемъ какъ дѣйствующую силу и предполагаемъ необходимую связь между ею и дѣйствіемъ, но опытъ не показываетъ между вещами ни этой необходимости связи, ни дѣятельной силы; понятія эти должно выводить, поэтому изъ впечатлѣній рефлективныхъ, т. е. получаемыхъ отъ того, что происходитъ во внутреннемъ нашемъ опытѣ; основаніемъ этихъ понятій служитъ именно склонность духа, по означеннымъ выше принципамъ ассоціаціи, отъ разсмотрѣнія одной идеи переходить къ представленію другой, вслѣдствіе привычки всегда видѣть ихъ происходящими вмѣстѣ: привычка эта дѣлаетъ такое впечатлѣніе на умъ, какъ бы между двумя послѣдовательно или вмѣстѣ представляемыми идеями была необходимая связь, и первая была бы причиною послѣдующей. Подобнымъ же образомъ отрицаетъ Юмъ объективное значеніе и другаго важнѣйшаго понятія — субстанціальности. Субстанція предполагается всегда, какъ носитель эмпири-

чести данной совокупности идей, или представляемыхъ свойствъ, и такъ какъ понятіе субстанціи мыслится въ такомъ же отношеніи къ эмпирическимъ представленіямъ, для которыхъ оно служитъ связью, въ какомъ причина поставляется къ дѣйствію, то ясно, что на основаніи тѣхъ же доводовъ должна быть отвергнута объективность и этого понятія.

§ 47. *Критика скептицизма.* Обыкновенное заблужденіе скептицизма состоитъ въ томъ, что невозможность въ дачномъ направленіи философіи, или на основаніи извѣстной системы ея,—рѣшить положительно вопросъ о достовѣрности знанія принимаетъ за невозможность безусловную. Вообще скептицизмъ, какъ система, обыкновенно является слѣдствіемъ ложнаго притязанія—прирожденную человѣческому уму увѣренность въ достижимости знанія представить въ формѣ *доказаннаго* философскаго вывода. Изъ того, что нельзя доказать возможность и дѣйствительность достовѣрнаго знанія, скептицизмъ ложно заключаетъ, что такая возможность сомнительна, не обращая вниманія на то, что въ самомъ стремленіи разума къ познанію, необходимо ему присущемъ, заключается непосредственная увѣренность въ томъ, что всякое познаніе, согласное съ требованіями и законами его, необходимо должно быть достовѣрно. Впрочемъ, еще Декартъ въ истинности Божества указалъ достаточное основаніе, оправдывающее такую увѣренность. Въ частности несправедливо мнѣніе Юма, что понятіе причинности есть слѣдствіе привычной ассоціаціи идей; ибо всякую привычку можно измѣнить и даже оставить, между тѣмъ, понятіе причинности необходимо присуще нашему уму; кромѣ того, для приложимости этого понятія мы не нуждаемся въ многократномъ повтореніи извѣстныхъ послѣдовательно происходящихъ явленій, ибо мы ищемъ и находимъ причины и для такихъ явленій, которыя впервые встрѣчаются въ опытѣ, и притомъ находимъ такую причину иногда въ фактѣ отдаленномъ отъ изслѣдуемаго явленія. Тоже должно сказать и о понятіи субстанціальности, которое также необходимо присуще нашему мышленію; простой агрегатъ эмпирическихъ представленій не можетъ привести насъ къ такому понятію. Вообще познавательная дѣятельность управляется не одними законами ассоціаціи идей, какъ это находитъ Юмъ, но также законами мышленія, съ которыми въ прямой связи стоятъ понятія субстанціальности и причинности.

4. *Мистицизмъ.*

§ 48. Сущность мистицизма состоитъ въ томъ, что органомъ познанія истины онъ признаетъ не методическую связь понятій и доказательства, вообще не логическую дѣятельность мышленія, а непосредственное умственное созерцаніе, или внутреннее чувство. А такъ какъ главнымъ образомъ Божество есть тотъ предметъ, для познанія котораго мистицизмъ признаетъ единственнымъ средствомъ духовное созерцаніе, то поэтому характеристическая черта этого направленія есть стремленіе стать въ непосредственное отношеніе къ Божеству. Отношеніе это по ученію мистицизма—цѣль всякаго познанія, источникъ блаженства въ смыслѣ озаренія души высшимъ духовнымъ свѣтомъ непостижимой для обыкновеннаго человѣческаго ума истины.

Мистицизмъ имѣетъ нѣкоторое родство съ скептицизмомъ, именно, онъ сходится съ нимъ въ недовѣріи къ обыкновеннымъ способамъ познанія, но рѣшительно расходится съ скептицизмомъ въ томъ, что выходя изъ непосредственной увѣренности разума въ достижимости истиннаго познанія и самое познаніе истины признаетъ дѣломъ столь же непосредственнымъ, сообщаемымъ человѣку свыше таинственнымъ, непостижимымъ для него образомъ.—При такомъ взглядѣ на познаніе, разумъ признается способностію воспріятія высшихъ истинъ: какъ чувства внѣшнія непосредственно воспринимаютъ впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ, такъ точно умъ, по ученію мистицизма, если не погруженъ въ чувственность, способенъ наполняться впечатлѣніями, исходящими отъ высшаго сверхчувственнаго міра. Усвояя такое значеніе разуму человѣка, мистицизмъ не отвергаетъ дѣятельнаго участія со стороны логическаго мышленія въ разъясненіи и доказываніи истинъ, почерпаемыхъ изъ непосредственнаго умственнаго созерцанія, тѣмъ не менѣе постѣднее ставитъ выше раздѣльныхъ логически выработанныхъ понятій и доказательствъ. Потому то и способъ изложенія у мистиковъ обыкновенно отличается тѣмъ, что они несравненно менѣе разсуждаютъ и доказываютъ, нежели сколько описываютъ и изображаютъ свои созерцанія.

Представители мистицизма въ древнемъ мірѣ: *неоплатоники*; въ средніе вѣка (въ исходѣ) *Яковъ Бэмъ*, въ новѣйшее время *Якоби*.

1. Выше указанное отношеніе мистицизма къ скептицизму особенно ясно выразилось въ мистическомъ направленіи греческой философіи въ періодъ такъ называемый александрійскій. Скептики

въ древности доказывали, что посредствомъ философскихъ изысканій недостижимы ни познаніе истины, ни верховное благо. Въ связи съ этимъ недовѣріемъ къ обыкновеннымъ средствамъ человѣческаго разума въ вѣкъ александрійскій явилось стремленіе—осуществить при помощи откровенія то, что оказалось недостижимымъ для разума (познаніе истины и обладаніе верховнымъ благомъ). А источникъ откровенія предполагали частію въ ученіяхъ прежнихъ, наиболѣе славныхъ своею мудростію и добродѣтелью,—философовъ, каковы: Пиѳагоръ и Платонъ, а также въ религіозныхъ ученіяхъ Востока, частію же въ прирожденной человѣческой душѣ,—вслѣдствіе божественнаго происхожденія ея—способности къ непосредственному сообщенію съ міромъ сверхчувственнымъ и средоточіемъ этого міра—Божествомъ.

Чтобы объяснить происхожденіе высшаго философскаго знанія, Платонъ утверждалъ единство природы человѣческаго разума съ разумомъ Божественнымъ (ученіе о познаніи какъ воспоминаніи, см. Ч. 1). Хотя скептики противъ стоиковъ и эпикурейцевъ доказывали, что ни чувственное наблюденіе, ни мышленіе не могутъ служить ручательствомъ возможности и достижимости для насъ достовѣрнаго познанія, но ученіе Платона объ умѣ (νοῦς), которое также и Аристотель признавалъ,—именно, что онъ есть независимый отъ чувственнаго наблюденія и мышленія,—источникъ высшаго философскаго познанія, осталось нетронутымъ, такъ какъ ни эпикурейцы, ни стоики, противъ которыхъ скептики спорили,—не раздѣляли этого ученія. Между тѣмъ, въ этомъ именно ученіи, казалось, и содержится вполнѣ надежный оплотъ противъ разрушительнаго вліянія скептицизма. Итакъ, охотно допуская вмѣстѣ съ скептиками, что ни чувственное наблюденіе, ни само по себѣ мышленіе не достаточны для познанія истины, *Плотинъ* (204—269 по Р. Х.), основатель неоплатонизма, училъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что истинный и дѣйствительный разумъ неспособенъ обманываться, нельзя представить разумъ (νοῦς), которому было бы не свойственно разумѣніе (νόησις). Но если разуму по природѣ свойственно познавать, то онъ въ самомъ себѣ содержитъ знаніе, а не заимствуетъ его отвнѣ; въ противномъ случаѣ, знаніе было бы для него случайнымъ, зависимымъ отъ встрѣчи съ предметами познанія; далѣе, такое знаніе, прямо заключающееся въ разумѣ, должно имѣть непосредственную достовѣрность; всякое доказываніе предполагаетъ непосредственно очевидные принципы; принципы эти управляютъ нашими сужденіями, и потому, они на-

ходятся въ умѣ, какъ предметы непосредственнаго, умозрительнаго познанія (идеи Платона), какъ напр. благо, красота, справедливость и под.; въ этомъ смыслѣ Плотинъ говоритъ, что умъ есть мѣсто сущностей; истина не что либо отдѣльное отъ разума но тождественна съ нимъ, ибо и самые предметы умопостигаемые (содержаніе умозрительнаго познанія) разумны, имѣютъ одинаковую природу съ разумомъ. Это значитъ, что въ умѣ познаніе и познаваемое тождественны, что познаніе разума есть ничто иное, какъ самосознаніе. Самопознаніе ума нельзя представлять такъ, что одна часть познаетъ другую, ибо тогда самосознаніе не обнимало бы всего ума, именно, та часть, которая познаетъ, оставалась бы непознаваемою. Отсюда видно, что умъ есть простая, недѣлимая сущность, что умозрѣніе и умосозерцаемое (νόησις и νοητόν) тождественны; умосозерцаемое—это дѣятельность (производящая идеи) нераздѣльная отъ ума, бытіе котораго именно и состоитъ въ этой дѣятельности, а если умосозерцаемое (идеи)тождественно съ умозрѣніемъ, то и каждая идея, какъ предметъ созерцаемый, выражаетъ всю природу ума,—всецѣло, а не отчасти. Такимъ образомъ, въ умѣ тождество соединяется съ различіемъ. Еслибы умъ неразличалъ себя отъ умосозерцаемаго, тогда было бы невозможно познаніе; съ другой стороны и тождество того и другаго необходимо. Однако это тождество несовершенное, уже потому, что соединяется съ различіемъ. Между тѣмъ единство, тождество есть условіе разнообразнаго, какъ въ числахъ (пиѳагорейцевъ) такъ и въ сущемъ, и если тождество, единство ума несовершенно, то выше этого единства, свойственнаго уму, должно быть единство совершеннѣйшее, чуждое всякаго различія, *первоединое*. Безъ этого первобытнаго единаго, міръ разрѣшился бы въ безпорядочный хаосъ; единое есть основаніе и цѣль всякаго существованія; все разнообразное стремится къ единству.

Такимъ образомъ, хотя истинное познаніе, по ученію Плотина, нераздѣльно отъ ума, но не въ самомъ умѣ заключается верховное благо и цѣль чесовѣческаго бытія (какъ училъ Аристотель). Дѣятельность разума не болѣе какъ средство, путь къ этой цѣли, лежащей внѣ его (въ единомъ); и какъ познаніе разума есть самопознаніе его, то разумъ приводитъ къ этой цѣли чрезъ обращеніе къ себѣ самому, чрезъ отрѣшенность отъ всего внѣшняго и сосредоточенность въ себѣ самомъ.

Съ этими основными положеніями неоплатонизма имѣютъ связь и изъ нихъ вытекаютъ всѣ нравственныя его стремленія.

Противополагая первоединому, какъ началу всего совершеннаго,—принципъ множества, слѣдовательно, несовершеннаго, т. е. матерію, неоплатоники, и вообще александрійскіе философы, важнѣйшею цѣлью жизни признавали освобожденіе души отъ всего чувственнаго. Философія, какъ обращеніе ума къ самому себѣ, стремящагося къ познанію заключающихся въ немъ принциповъ (идей) приводитъ къ этой цѣли. Но освобожденіе духа отъ всего чувственнаго, матеріальнаго, не само по себѣ составляетъ жизненную цѣль, а только какъ необходимое условіе для достиженія верховнаго блага; благо это состоитъ въ соединеніи, или точнѣе въ сліяніи съ божествомъ; будучи первоединымъ, божество превосходитъ и самый разумъ поэтому и соединеніе съ божествомъ достигается тогда, когда духъ возвышается надъ разумомъ. Разуму свойственно *различіе* познанія и познаваемаго, а гдѣ различіе, т. е. множество, тамъ несовершенство; вполнѣ совершенное бытіе принадлежитъ только первоединому; слѣдовательно только тотъ вполнѣ овладѣваетъ совершеннымъ благомъ, кто достигаетъ состоянія полнаго безразличія, самоотрицанія Такое состояніе есть экстазъ; въ немъ душа теряетъ сознаніе своего отдѣльнаго существованія и погружается въ лоно божества, перестаетъ быть собою, обожествляется.

Стремленіе къ освобожденію духа отъ оковъ чувственности должно обнаруживаться также и во внѣшнемъ образѣ жизни. Строгое воздержаніе (въ особенности недозволялось употребленіе вина и мясной пищи), простота нравовъ, общительность, отсутствіе своекорыстія, исполненіе религіозныхъ обрядовъ, каковы: омовенія, жертвоприношенія (безкровныя), въ особенности молитва,—вотъ тѣ черты, въ какихъ александрійскіе философы изображаютъ жизнь истиннаго мудреца. Впослѣдствіи, чтобы поддержать упадавшее язычество, александрійская философія усиливалась оправдать языческій культъ, и, вслѣдствіе того, сама эта философія потеряла всякое серьезное значеніе, смѣшалась съ грубыми суевѣріями. Такъ, чтобы оправдать идолопоклонство, предполагали присутствіе въ идолахъ высшихъ, божественныхъ силъ, основываясь на томъ, что жизнь божественная повсюду въ мірѣ разлита и можетъ входить въ предметы матеріальные, а тѣмъ болѣе въ священныя изображенія боговъ; для объясненія возможности предсказаній и чудесныхъ дѣйствій, совершаемыхъ, будто бы, посредствомъ магіи, волшебства и заклинаній, утверждали, что въ природѣ господствуетъ таинственное сочувствіе силъ, что, исходя изъ одного общаго источника (и-

ровой души), эти силы, по причинѣ ихъ безтѣлесности, неограничены никакимъ пространствомъ.

Хотя, по своимъ существеннымъ основаніямъ, неоплатонический мистицизмъ имѣетъ ближайшую связь съ прежними философскими ученіями Греціи, но стремленіе къ экстатическому погруженію въ божество, для чего требуется уничтоженіе личнаго сознанія и вѣра въ непосредственное откровеніе Божества, несмотря на премірность существа божественнаго,—эти черты, въ тоже время, сближаютъ александрійскій мистицизмъ съ религіозными міросозерцаніями Востока, хотя трудно рѣшить, какія именно, и въ какой мѣрѣ, оказали вліяніе на философію александрійскую. Индійское міросозерцаніе найболѣе представляетъ пунктовъ соприкосновенія съ нимъ, такъ какъ, по этому міросозерцанію, міръ, и все существующее въ немъ, прямо производится изъ существа божественнаго. И какъ все матеріальное признается въ этомъ міросозерцаніи только временною, скоропреходящею и притомъ несовершенною формою явленія божества, то отсюда индійская философія также поставляетъ важнѣйшею цѣлью человѣческаго бытія—самоуничтоженіе ради погруженія въ божество.

Примѣч. Александрійская философія имѣла вліяніе и на нѣкоторыхъ учителей церкви, каковы Оригенъ, Климентъ Александрійскій и др. Вліяніе это, главнымъ образомъ, происходило отъ александрійско-іудейской философіи, представителемъ которой былъ Филонъ.—Оно выразилось въ томъ, что аллегорическій способъ толкованія св. Писанія, для котораго, впрочемъ, есть основанія въ самомъ Писаніи, эти писатели церковные нерѣдко не въ мѣру расширяли и произвольно примѣняли къ библейскимъ ученіямъ и сказаніямъ. Для противодѣйствія языческимъ философамъ, а также гностическимъ сектамъ, которыя смѣло извращали истинный смыслъ христіанскаго вѣроученія, примѣняя его къ понятіямъ языческой философіи и фантастическимъ созерцаніямъ восточной теософіи, александрійскіе писатели Церкви, наоборотъ, признавая истины христіанской вѣры неприкосновенными, къ нимъ примѣняли философскія воззрѣнія, пользуясь этими послѣдними, только какъ средствомъ, какъ орудіемъ къ болѣе или менѣе систематическому и философскому представленію истинъ вѣры. Но если таково было намѣреніе означенныхъ писателей, ни мало не противное достоинству вѣры, то исполненіе этого намѣренія было нечуждо нѣкотораго увлеченія идеями александрійской философіи и самымъ направленіемъ мысли, лежащимъ въ основаніи этой философіи.—Такъ

Климентъ Александрійскій (+217), опираясь на той мысли, что божественное слово (λόγος), какъ свѣтъ солнца, издревле просвѣщало души,—чрезъ Моисея и пророковъ научало евреевъ, а у грековъ воздвигло мудрыхъ мужей, которымъ даровало философію—и что, сверхъ этого, философы греческіе много заимствовали изъ священныхъ книгъ евреевъ,—приходитъ къ тому убѣжденію, что истинный христіанинъ не долженъ пренебрегать философіею, напротивъ—избирать и принимать то, что онъ находитъ у различныхъ философовъ согласнаго съ истиною, т. е. христіанскимъ ученіемъ. Помощь философіи нужна для того, чтобы отъ вѣры (πίστις) возвыситься къ знанію (γνῶσις). Истинный гностикъ такъ относится къ вѣрующему просто, какъ взрослый къ дитяти. Христіанство—высочайшая философія, вѣра въ откровеніе составляетъ корень, а познаніе—вѣнецъ этой философіи. Истинное знаніе тѣмъ отличается отъ ложнаго (гностицизма), что оно не пренебрегаетъ вѣрою. Такое знаніе достигается чрезъ сообщеніе съ Богомъ; о Богѣ же Климентъ учитъ подобно тому, какъ позже Плотинъ училъ, именно,—что существо Божіе не можетъ быть представлено ни въ какомъ положительномъ опредѣленіи (что онъ не есть ни родъ, ни видъ, ни индивидуумъ, ни число), что Онъ безконечно превосходитъ все познаваемое,—а потому и для сообщенія съ Богомъ необходима свобода отъ всякихъ привязанностей къ чувственному. Ученикъ Климента, *Оригенъ* (+254) первый представилъ въ систематическомъ видѣ христіанское вѣроученіе, слѣдовательно имѣлъ въ виду осуществить то, что разумѣлъ Климентъ подъ именемъ гносиса. Вмѣстѣ съ тѣмъ Оригенъ былъ еще менѣе свободенъ отъ вліянія языческой философіи. Въ догматической его системѣ встрѣчаются мнѣнія, признанныя ошибочными, которыя очевидно образовались подъ вліяніемъ философіи: таковы напр. мнѣнія о вѣчности творенія, о происхожденіи чувственнаго міра—вслѣдствіе паденія духовъ (еще Платонъ воплощеніе душъ разсматривалъ какъ слѣдствіе ихъ отпаденія отъ сверхчувственной области сущаго), и другія.

2. *Яковъ Бэмъ* (1575—1624). По ученію Якова Бэма, міръ весь (а не только человѣкъ, или его духъ, какъ учили другіе мистики) есть откровеніе божества. Когда ты видишь, говоритъ онъ, глубину, и звѣзды, и землю, то ты видишь твоего Бога и живешь и пребываешь въ немъ, и тотъ же Богъ управляетъ тобою. Если бы этотъ міръ не былъ Богомъ, тогда человѣкъ не былъ бы образомъ божіимъ, не былъ бы при-

частенъ ему, или имѣлъ бы двухъ боговъ: видимаго, отъ котораго произошло его тѣло, и другаго, неизвѣстнаго, чуждаго,—который былъ бы виновникомъ души. Безъ этого своего откровенія (безъ видимой природы), Богъ не могъ бы быть истиннымъ, совершеннымъ, личнымъ Богомъ. Ибо, на сколько Богъ разсматривается въ чистомъ его единствѣ, безъ откровенія въ другомъ,—Онъ есть вѣчный покой, ничто, такъ какъ не имѣетъ никакого опредѣленнаго качества, и въ то же время Онъ есть все; ни свѣтъ, ни тьма. Въ своей скрытой тьмѣ, какъ безпредметная воля, бездонная глубина, какъ первооснова существующаго, Богъ недовѣдомъ и для себя самаго. Если необходимо, чтобы Богъ открылся самому себѣ и сдѣлался волею (Отецъ), мудростію и духомъ, или жизнію, то для этого въ немъ должна быть противоположность. Никакая вещь безъ противоположнаго себѣ не можетъ открыться. Посему и въ Богѣ должно произойти раздѣленіе, какъ условіе самопознанія, т. е. самообращенія во внутрь своей природы. Вѣчная необъятная воля, чрезъ самосозерцаніе божества, дѣлается объемлющею (Отецъ) и рождаетъ объемлемую силу (Сынъ). Какъ по всюду въ природѣ, одно смѣняется другимъ, и такимъ образомъ, одно въ другомъ открывается; равнымъ образомъ, какъ въ душѣ скрытое обнаруживается въ желаніяхъ, подобно тому и въ Богѣ переходъ отъ сокровенной тьмы къ познаваемости, или откровенію есть ничто иное, какъ желаніе, стремленіе (предметомъ котораго—служитъ наслажденіе собою, своею мудростію), съ другой же стороны можно назвать его *огнемъ*. Воля и огонь—это одно и тоже: огонь согрѣваетъ, но также и разрушаетъ, слѣдовательно, есть обнаруженіе божественнаго гнѣва и любви. Гнѣвъ—тьма, любовь—свѣтъ; первое есть начало зла, а послѣднее принципъ добра. Какъ гнѣвъ,—огонь составляетъ царство тьмы и скорби, а какъ обнаруженіе любви, онъ есть царство свѣта и радости. Такимъ образомъ, когда вѣчная воля пришла въ движеніе, обратилась въ желаніе и огонь, тогда произошло раздвоеніе. Божественная воля обнаружилась въ двухъ рядахъ противоположныхъ, но не враждебныхъ явленій,—(ибо гнѣвъ, ярость также служитъ цѣлямъ жизни), и одинъ изъ этихъ рядовъ есть природа, а другой—Богъ. Первый рядъ есть корень втораго, такъ какъ изъ гнѣва, въ которомъ Богъ является какъ пожирающій огонь, происходитъ милосердіе, и свѣтъ во тьмѣ открывается.

Какъ Богъ, отецъ всего, и его первооснованіе, или природа, матерь, носящая въ себѣ гнѣвъ и любовь,—вѣчны, то вѣчно

также и все сотворенное. Поэтому, прежде всего, сотворены *вѣчные* ангелы, но одинъ изъ нихъ, Люциферъ, вмѣсто того, чтобы оставаться въ Богѣ, ниспалъ въ центръ природы; паденіе Люцифера произвело противоположность началъ, бывшихъ въ единствѣ; вслѣдствіе этого паденія утвердилось царство гнѣва во адѣ, между тѣмъ какъ Богъ всецѣло господствуетъ въ небѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ явилось и третье царство—земля.

Человѣкъ созданъ вмѣсто падшаго ангела. Какъ всѣ вещи отъ вѣчности содержатся въ мудрости божественной, такъ и человѣкъ есть существо отъ вѣчности предопредѣленное въ мысли Божіей. Временное происхожденіе его совершилось чрезъ воплощеніе въ тѣлѣ, которое образовано Богомъ изъ экстракта всѣхъ сотворенныхъ вещей. Душа, происходящая изъ Бога, отъ него заимствуетъ свою пищу и къ нему стремится. Какъ образъ Божій, первозданный человѣкъ имѣлъ силу все создать вторично (въ языкѣ). Возсозданіе вещей въ языкѣ изъ разума долженствовало быть единственнымъ его потомствомъ Но онъ погрузился въ животную жизнь и ниспалъ изъ состоянія первобытнаго. Паденіе человѣка поставило его между небомъ и адомъ, такъ что, по своей волѣ, онъ можетъ склоняться въ ту и другую сторону, Люциферъ снова получилъ власть надъ міромъ. Но Богъ приходитъ на помощь человѣку, Сынъ Божій дѣлается человѣкомъ, дабы умертвить смерть въ человѣческой душѣ. Побѣдивъ Люцифера, Онъ сдѣлался властителемъ міра. И всякій вѣрующій дѣлается тѣмъ же чрезъ истинную вѣру, которая состоитъ во внутреннемъ рожденіи Христа, и въ томъ, чтобы испытать въ себѣ совершенное Имъ. Если это исполняется, то душа торжествуетъ надъ гнѣвомъ Божіимъ и дѣлается откровеніемъ Бога; необходимый къ этому путь есть отреченіе отъ своей воли, которая низвергаетъ во адъ.—Теософія Бэма есть соединеніе пантеизма съ дуализмомъ. Ибо, отождествляя божество съ міромъ, изъ божества выводитъ противоположность добра и зла, благодѣтельныхъ и разрушительныхъ силъ природы. Въ послѣднемъ отношеніи въ этой теософіи отразилось вліяніе тогдашней натурфилософіи.

3. *Якоби.* (1743—1819). Кантъ въ своей критикѣ чистаго разума пришелъ къ тому выводу, что вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ самихъ, непознаваемы, что содержаніемъ познанія нашего служатъ только явленія. Противъ этого Якоби возражаетъ, что впечатлѣнія, посредствомъ которыхъ мы воспринимаемъ мате-

ріалъ познанія, происходятъ или отъ явленій, или отъ вещей; первое немыслимо, поелику явленія, по Канту, сами суть представленія, и слѣдовательно не могутъ предшествовать ощущеніямъ и быть ихъ причиною; остается второе, но и это противорѣчитъ тому ученію Канта, что отношеніе причины и дѣйствія (категорія причинности) только въ области явленій имѣетъ свое значеніе, но не въ отношеніи къ самимъ вещамъ (т. е. какъ apriori-ная форма сужденія, категорія причинности внѣ нашихъ представленій—неимѣетъ никакого значенія, къ самимъ вещамъ неприложима, слѣдовательно вещи нельзя признавать *причиною* нашихъ ощущеній и представленій). Такимъ образомъ Кантъ противорѣчитъ себѣ утверждая, что вещи по сущности своей, не познаваемы. Какъ чувственныя представленія не суть призраки, или такъ называемыя явленія, а познанія дѣйствительно существующихъ вещей, соотвѣтствующія имъ, такъ равно и идеи разума составляютъ область сверхчувственнаго познанія, имѣющаго дѣйствительное, реальное, а не только субъективное значеніе. Если предметы, входящіе въ область сверхчувственнаго познанія (Богъ, свобода, безсмертіе) не могутъ быть ни представлены въ опредѣленныхъ понятіяхъ, ни доказаны, то это потому, что познаніе этого рода есть непосредственное, не доказываемое и не требующее доказательствъ; достовѣрность его такова, что всякое стремленіе обосновать ее посредствомъ доказыванія приводитъ къ послѣдствію совершенно противоположному, именно, къ разрушенію ея, а не къ усиленію, къ отрицанію самихъ предметовъ сверхчувственныхъ, а не къ убѣжденію въ ихъ истинѣ.—Якоби строго разграничиваетъ познаніе посредственное отъ непосредственнаго. Знаніе посредственное, т. е познаніе, пріобрѣтаемое разсудкомъ посредствомъ понятій и доказыванія, имѣетъ мѣсто въ ограниченной опредѣленной области; какъ скоро же требованія, соединенныя съ такимъ познаніемъ, расширяются за предѣлы этой области, то это ведетъ къ извращенію и даже отрицанію важнѣйшихъ истинъ. Понять вещь—значитъ по порядку разсмотрѣть и опредѣлить непосредственныя условія ея, доказать вещь—значитъ вывести ее изъ ея условій. Поэтому понять можно только то, что мы въ состояніи воспроизвести въ своей мысли, какъ бы вновь создать; равно—доказать мы въ состояніи только то, что можно вывести изъ предшествующихъ условій. Отсюда очевидно, что *безусловное* какъ и все то, чего условія намъ неизвѣстны, нельзя ни понять, ни доказать. Стремленіе сдѣлать все понятнымъ и доказаннымъ превращаетъ безусловное въ

условное, весь міръ дѣлаетъ механизмомъ, подвластнымъ одной только натуральной необходимости, и такимъ образомъ ведетъ къ матеріализму, спинозизму (пантеизму), къ атеизму. Итакъ, кромѣ посредственнаго знанія должно признать еще непосредственное. Такое познаніе Якоби называетъ *вѣрою*. Оно заключается въ идеяхъ разума о безусловномъ; впрочемъ, двоякое есть непосредственное познаніе, по различію источниковъ, изъ которыхъ происходитъ, каковы: чувственное наблюденіе и разумъ. Чувственное наблюденіе есть органъ для познанія конечнаго бытія, ограниченнаго. Но кромѣ ощущеній, есть еще внутреннія чувствованія, которыя указываютъ на присутствіе въ нашемъ духѣ иного источника для знанія непосредственнаго. Это именно идеи разума. Разсудокъ есть способность познанія—посредствующая между разумомъ и чувственнымъ наблюденіемъ. Достовѣрность сверхчувственныхъ истинъ разума опирается на столь же непосредственномъ убѣжденіи, какъ и достовѣрность бытія внѣшнихъ предметовъ. Убѣжденіе это утверждается на свойственномъ человѣку стремленіи возвыситься надъ всѣмъ чувственнымъ, случайнымъ, измѣнчивымъ; оно опирается на чувствованіяхъ удивленія, любви, благоговѣнія и др., а потому въ доказательствахъ и разсудочныхъ понятіяхъ не нуждается. Такимъ образомъ, Якоби формализму и критицизму Канта противопоставляетъ силу чувства и непосредственнаго созерцанія. Философію Канта онъ называетъ нигилизмомъ, превращающимъ всякую объективную реальность въ субъективный призракъ.

§ 49. *Критика мистицизма.* Признавая разсудокъ не достаточнымъ органомъ познанія, мистицизмъ ищетъ опоры для своего стремленія къ постиженію истины въ чувствѣ, въ созерцаніи, при чемъ предполагаетъ возможнымъ непосредственное обладаніе истиною. Но такое устраненіе критической дѣятельности мышленія въ познаніи важнѣйшихъ истинъ легко ведетъ къ самообольщенію; при неопредѣленности и измѣнчивости чувствованій, произвольныя созданія фантазіи могутъ быть принимаемы за откровеніе высшихъ истинъ. Признавая важнѣйшимъ источникомъ познанія непосредственное сообщеніе духа съ міромъ сверхчувственнымъ, мистики сами находятъ, что такое сообщеніе есть дѣйствіе таинственное, непостижимое; но въ такомъ случаѣ невозможны никакія твердыя основанія для разграниченія истиннаго отъ ложнаго; сужденіе о томъ, что истинно и что ложно, съ этой точки зрѣнія, должно быть предоставлено личному случайному расположенію духа. Между тѣмъ, если даже допустить, что человѣкъ обладаетъ способностію

воспринимать истину непосредственно, чрезъ откровеніе, то однакожь, самое содержаніе откровенія не иначе можетъ быть усвоено и выражено, какъ при помощи обыкновенныхъ средствъ человѣческаго познанія, основанныхъ на разумѣ. Такъ, мистицизмъ дѣлаетъ заключенія отъ фактовъ внутренняго опыта къ причинамъ производящимъ ихъ, и самое понятіе откровенія, изъ котораго мистицизмъ исходитъ, необходимо должно основываться на ученіи о Богѣ, человѣкѣ и взаимномъ ихъ отношеніи наконецъ, что способность получать откровеніе—фактъ всеобщій, а не личный,—это также необходимо доказать. Словомъ, мистицизмъ, какъ доктрина, самъ выступаетъ во всеоружіи доводовъ и логической связи понятій. Правда, раціональные доводы мистицизмъ употребляетъ преимущественно на то, чтобы показать ограниченность и недостаточность разума человѣческаго; но и самое откровеніе, коль скоро оно принимается, какъ данный фактъ, должно быть обсуждаемо относительно его достовѣрности по началамъ разумной критики. И въ религіозной области для различенія истиннаго откровенія отъ мнимаго должны быть руководительныя начала, тѣмъ болѣе въ области философіи не можетъ быть допущено предположеніе о независимомъ отъ мышленія, непосредственномъ созерцаніи истины. Притязаніе на непосредственное обладаніе истиною легко переходитъ въ отрицаніе общепризнаваемыхъ началъ жизни и вѣрованій. Ибо, кто приписываетъ себѣ даръ входить въ непосредственное сношеніе съ высшимъ міромъ, для того имѣютъ значенія только личныя его созерцанія тому нѣтъ надобности достигать познанія истины путемъ долгаго и упорнаго труда, а потому слѣдствіемъ мистицизма можетъ быть также бездѣйствіе умственныхъ силъ. При всемъ томъ, мистицизмъ имѣетъ сильную для себя поддержку въ свойственномъ человѣческому духу влеченіи къ таинственному, въ сознаніи ограниченности и слабости разума, въ стремленіи къ постиженію истины, несоразмѣрномъ съ натуральными средствами человѣческаго ума, наконецъ, къ возбужденію мистицизма служатъ обыкновеннымъ поводомъ, и вмѣстѣ нѣкоторымъ оправданіемъ его,—узкость и поверхностность противоположныхъ ему направленій, каковы напр. раціонализмъ, матеріализмъ и др.

5. *Философія здраваго смысла.*

§ 50. *Томасъ Ридъ* (1704—1796), представитель философіи здраваго смысла, оспаривалъ сенсуализмъ, идеализмъ и скептицизмъ,

основываясь на здравомъ смыслѣ, какъ всеобщемъ принципѣ познанія. Онъ доказывалъ, что *сенсуализмъ* Локка естественно долженъ былъ перейти въ *идеализмъ* Берклея, и оба должны были разрѣшиться скептицизмомъ Юма.—Если Локкъ утверждалъ, что первые элементы всякаго познанія суть идеи, то отсюда Берклей сдѣлалъ тотъ выводъ, что существуютъ только духи и идеи. Въ связи съ этимъ, Юмъ подвергнулъ сомнѣнію бытіе духовныхъ существъ, признавъ достовѣрнымъ только бытіе идей. Въ томъ и другомъ случаѣ философія является въ противорѣчіи съ первоначальнымъ, всякому свойственнымъ, здравымъ смысломъ.

Истинная задача философіи состоитъ только въ томъ, чтобы анализировать данное въ опытѣ и показать, на какихъ неразложимыхъ болѣе основныхъ истинахъ, предполагаемыхъ какъ опытнымъ познаніемъ, такъ и рефлексіею,—основывается всякое сознаніе. Коль скоро въ нашемъ сознаніи, посредствомъ анализма его фактовъ, мы приходимъ къ такимъ простымъ, неразложимымъ, основнымъ истинамъ, то здѣсь мы должны остановиться;—истины эти принадлежатъ первоначальному устройству нашей природы, къ основнымъ условіямъ нашего бытія и сознанія и потому составляютъ общее достояніе здраваго смысла, ибо всѣ ихъ признаютъ. Философія, долженствующая представить эти истины, можетъ быть названа философіею здраваго смысла.

Для того, чтобы опредѣлить эти истины, Ридъ подвергаетъ изслѣдованію прежде всего отдѣльныя чувственныя ощущенія. Онъ показываетъ, что во всякомъ чувственномъ наблюденіи должно различать двоякое: содержаніе ощущенія,—нѣчто субъективное, состоящее въ воспріятіи нашего состоянія, и первоначальную, соединенную съ каждымъ ощущеніемъ, увѣренность въ томъ, что ощущенія происходятъ отъ существующихъ внѣ насъ предметовъ. Увѣренность эта непосредственно внушается намъ ощущеніями, а не есть выводъ рефлексіи. Это первоначальное убѣжденіе, что нашимъ ощущеніямъ соотвѣтствуетъ нѣчто предметное, есть одинъ изъ основныхъ фактовъ общаго смысла, далѣе которыхъ анализъ не можетъ идти: увѣренность эта не можетъ быть ни доказана, ни опровергнута философскими доводами. Дальнѣйшее изслѣдованіе показываетъ, что такіе первоначальные факты сознанія образуютъ основаніе частію для познанія случайныхъ предметовъ, и частію для изслѣдованія необходимыхъ истинъ. Къ первымъ, т. е. служащимъ къ познанію случайныхъ предметовъ, причисляются: убѣжденіе въ дѣйствительности сознаваемаго непосредственно состоянія, убѣжденіе

въ тождествѣ личности, убѣжденіе въ бытіи вещей внѣ насъ,—наконецъ, убѣжденіе въ согласіи между собою всѣхъ явленій природы. Принципы къ познанію необходимыхъ истинъ суть частію грамматическіе, частію логическіе, а также эстетическіе, моральные, метафизическіе,—соотвѣтственно различнымъ наукамъ, для которыхъ служатъ основаніемъ такіе принципы.

II. Вопросъ о сущности бытія.

§ 51. Съ вопросомъ о познаніи ближайшую связь имѣетъ вопросъ о сущности бытія. Ибо главный, философскій интересъ перваго вопроса состоитъ въ томъ, чтобы рѣшить, достижимо ли и какимъ образомъ достижимо познаніе сущности бытія. Подъ сущностію разумѣютъ или нѣчто первоначальное, основное, повсюду и во всемъ пребывающее, какъ необходимый принципъ всякаго существованія, или нѣчто достойнѣйшее, важнѣйшее и наиболѣе совершенное, а потому познаваемое болѣе очевиднымъ образомъ только на высшихъ степеняхъ бытія.

Такъ какъ въ познавательной дѣятельности духа ясно различаются чувственное наблюденіе и мышленіе, то вопросъ о сущности бытія такъ или иначе рѣшается смотря по тому, что за основаніе рѣшенія принимаются или представленія, взятыя изъ чувственнаго наблюденія и основанныя на нихъ опредѣленія, или же понятія, образуемыя абстрактнымъ мышленіемъ. Отсюда два главнѣйшія направленія въ рѣшеніи вопроса о сущности бытія: *реализмъ* и *идеализмъ*. Наблюденіе представляетъ отдѣльныя вещи и явленія безотносительно, просто какъ данныя въ дѣйствительности, какъ существующія; отсюда и реалистическое понятіе сущности обыкновенно таково, что она предполагается существующею равномѣрно во всемъ, какъ всеобщая первоначальная основа бытія, или же какъ необходимый носитель всякаго отдѣльнаго существованія. Напротивъ мышленіе установляетъ, на основаніи понятій, систематическую связь, между вещами, вслѣдствіе которой одни представляются болѣе совершенными и потому болѣе выражающими сущность, нежели другія; поэтому и самая сущность съ точки зрѣнія идеализма опредѣляется какъ нѣчто достойнѣйшее, что̀ не во всемъ равномѣрно обнаруживается.

Когда реализмъ, признавая чувственное наблюденіе ближайшимъ къ дѣйствительности и потому достовѣрнѣйшимъ способомъ познанія, въ основаніе рѣшенія вопроса о сущности полагаетъ

наглядное представленіе матеріальной вещи съ ея аттрибутами и самую сущность также признаетъ бытіемъ матеріальнымъ, то этотъ видъ реализма называется обыкновенно *матеріализмомъ*. Но послѣ того, какъ Декартъ рѣшительно и строго разграничилъ духъ отъ природы, внутреннее существо человѣка отъ внѣшняго міра; особенно важное значеніе относительно вопроса о сущности получаетъ внутреннее самонаблюденіе, или самосознаніе. Въ связи съ этимъ, образовалась другая форма реалистическаго направленія. Именно, когда реализмъ, признавая ближайшимъ для насъ познаніе внутренняго нашего существа, на этомъ основаніи, внутреннее наблюденіе (самопознаніе) противополагаетъ внѣшнему какъ достовѣрнѣйшій источникъ для рѣшенія вопроса о сущности и въ связи съ этимъ опредѣленія сущности заимствуетъ изъ области самосознанія, или самонаблюденія; то получается новый видъ рѣшенія вопроса о сущности, отличный отъ матеріализма (хотя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ соприкасается съ атомистическимъ матеріализмомъ и даже есть видоизмѣненіе этого послѣдняго), который и есть *въ собственномъ смыслѣ реализмъ*. *Реализмъ* опредѣляетъ сущность, какъ простую, индивидуальную и, притомъ, не матеріальную реальность. Признавая бытіе неопредѣленнаго множества такихъ сущностей, реализмъ учитъ, что, по причинѣ своей простоты, онѣ не разрушимы и сосредоточены въ самихъ себѣ, такъ что ничто внѣшнее не проникаетъ въ нихъ, и если испытываютъ различныя состоянія, то въ этихъ состояніяхъ выражается устойчивость, самобытность ихъ существа.—Какъ матеріализмъ, такъ и реализмъ въ собственномъ смыслѣ, опираясь на чувственномъ наблюденіи (одинъ на внѣшнемъ, а другой на внутреннемъ) пользуется мышленіемъ болѣе или менѣе, какъ пособіемъ къ познанію существа вещей, насколько тотъ и другой къ этой цѣли идутъ путемъ *анализа наблюдаемыхъ фактовъ*. *Идеализмъ* въ рѣшеніи того же вопроса опирается на абстрактномъ мышленіи, противопоставляя отвлеченныя понятія наглядным представленіямъ, которыя признаетъ недостовѣрными, не выражающими дѣйствительной природы вещей и потому содержаніе ихъ отбрасываетъ какъ не существенное, призрачное, или, по крайней мѣрѣ, признаетъ его менѣе существеннымъ, нежели то, что мыслится посредствомъ понятій общихъ. Въ свою очередь возникла также особая форма идеализма подъ вліяніемъ того же принципа, установленнаго въ новой философіи Декартомъ, что ближайшій къ нимъ и достовѣрнѣйшій источникъ познанія есть самоизслѣдованіе духа. Когда, впослѣдствіи, выходя изъ этого принци-

па, философія пришла къ тому заключенію, что вся познаваемая нами дѣйствительность заключается въ духѣ и изъ него должна быть выводима; то въ связи съ этимъ образовался такъ называемый *спекулятивный идеализмъ*, признающій единство и нераздѣльность мыслящаго разума съ дѣйствительностію познаваемою имъ не только въ человѣкѣ, но и въ природѣ внѣшней. Изъ означенныхъ здѣсь направленій философія въ рѣшеніи вопроса о сущности первоначальныя и основныя направленія суть *матеріализмъ* и *идеализмъ*. Напротивъ, такъ называемый реализмъ и спекулятивный идеализмъ суть видоизмѣненія первыхъ двухъ, т. е. матеріализма и идеализма, и оба притомъ стремятся къ соединенію и примиренію этихъ направленій, ибо какъ реализмъ полагаетъ вмѣстѣ съ матеріализмомъ въ основаніи вещей недѣлимыя сущности, но опредѣляетъ эти сущности идеалистически какъ независимыя отъ чувственныхъ формъ бытія, такъ и спекулятивный идеализмъ чувственное, феноменальное бытіе вещей не просто отрицаетъ, или игнорируетъ, подобно абстрактному идеализму, но стремится представить какъ обнаруженіе или продуктъ абсолютной дѣятельной сущности.

1). *Матеріализмъ.*

§ 52. Первые греческіе философы въ основаніи вещей полагали какое либо матеріальное начало, но это не былъ матеріализмъ въ строгомъ смыслѣ слова, потому что такое начало обыкновенно представляли живымъ, дѣятельнымъ, видоизмѣняющимся. Съ большею опредѣленностію матеріалистическое направленіе выразилось въ атомистической теоріи Левкиппа и Демократа. По этой теоріи есть два начала бытія: недѣлимыя и однако протяженныя, составныя части всего сложнаго и пустое пространство, раздѣляющее эти части. Первое начало называли полнымъ (πλῆρες), сущимъ (ὄν), а другое—пустымъ (κενόν), не сущимъ (μὴ ὄν), и потому выражались, что не только сущее, но и несущее есть (противъ элеатовъ). Атомы различаются, по ученію атомистовъ, по формѣ (σχῆμα), порядку (τάξις) и положенію (θέσις). Дѣйствительность пустыхъ промежутковъ, раздѣляющихъ атомы, доказывали тѣмъ, что пустота есть необходимое условіе движенія, что тѣла имѣютъ неодинаковую плотность и сжимаемость, а существованіе атомовъ Демокритъ доказывалъ такъ: если всѣ тѣла дѣлимы, то или ничего не должно быть въ результатѣ дѣленія, или нѣчто должно оставаться: ибо

первомъ случаѣ вещи состояли бы изъ ничего, а это немыслимо; итакъ послѣднимъ предѣломъ дѣленія должна быть опредѣленная величина, которую необходимо признать недѣлимою. Нельзя признать послѣдними членами дѣленія пункты, такъ какъ пункты непротяженны, слѣдовательно не могутъ образовать тѣлъ. Движеніе атомовъ—необходимое условіе происхожденія вещей. Атомисты различали вѣчное движеніе, необходимо присущее атомамъ, вслѣдствіе ихъ тяжести, отъ послѣдующихъ—случайныхъ движеній, зависящихъ отъ взаимнаго столкновенія атомовъ. Душа, какъ и всѣ вещи, также состоитъ изъ атомовъ, но отличается тѣмъ, что ея атомы имѣютъ наиболѣе подвижную, шаровидную форму. Познаніе происходитъ вслѣдствіе того, что образы (εἴδωλα) вещей носятся въ воздухѣ и, дѣйствуя на чувства, рождаютъ въ душѣ представленія.

§ 53. Въ XVIII в. во Франціи матеріализмъ является орудіемъ отрицательнаго направленія. *Ламетри* вознамѣрился возстановить права природы, отравленныя ядомъ богословія, какъ онъ выражается, и съ этою цѣлію доказываетъ, что человѣкъ—машина. Но всѣ его доказательства опираются единственно на фактѣ зависимости душевныхъ состояній отъ состояній тѣлесныхъ. Такъ, онъ говоритъ, что въ болѣзняхъ мы замѣчаемъ то упадокъ, то возвышеніе душевной силы, что выздоровленіе послѣ тяжкой болѣзни и глупаго человѣка дѣлаетъ мудрецомъ, кромѣ того, указываетъ на вліяніе сна, опіума, вообще,—пищи и т. д. Человѣкъ, по мнѣнію Ламетри, отличается отъ животнаго только даромъ слова, который служитъ орудіемъ воспитанія; въ нравственномъ отношеніи онъ не выше животнаго. Что касается религіи, то Ламетри съ увѣренностію говоритъ, что люди не будутъ счастливы, пока не сдѣлаются атеистами и права природы не будутъ возстановлены.

Туже задачу—содѣйствовать, посредствомъ матеріализма, возстановленію нарушенныхъ правъ природы,—беретъ на себя Гольбахъ въ Systeme de la nature. Вотъ сущность этой системы.

Кромѣ природы и ея вѣчныхъ законовъ ничего иного нѣтъ въ дѣйствительности. Существа внѣ природы—вымыслы фантазіи, такъ какъ нельзя составить объ нихъ никакихъ точныхъ понятій. Предположеніе, что кромѣ матеріальнаго міра существуетъ духовный,—есть слѣдствіе ложнаго раздѣленія въ человѣкѣ физической природы отъ моральной. Человѣкъ исключительно физическое существо: то, что́ называютъ духомъ, есть одна только сторона физическаго его существованія. Единственное средство противъ подоб-

ныхъ заблужденій—опытное изученіе природы; вслѣдствіе незнанія природы человѣкъ измыслилъ Божество—предметъ напрасныхъ надеждъ и страха; онъ не знаетъ своихъ нуждъ, ни своихъ правъ: онъ лишился свободы и пренебрегаетъ своими обязанностями къ обществу.

Природа есть великое цѣлое, сложность различныхъ матеріальныхъ элементовъ, между которыми постоянно происходятъ процессы соединенія и раздѣленія, вслѣдствіе присущаго имъ отъ вѣчности движенія. Отсюда два есть начала: матерія и движеніе, къ которымъ сводится все существующее.

Движеніе есть дѣйствіе, посредствомъ котораго тѣло стремится измѣнить свое положеніе и разстояніе относительно другихъ тѣлъ. Есть два рода движеній: одно состоитъ въ перемѣщеніи цѣлой массы тѣла, другое внутреннее, скрытое. Первое—очевидно; послѣднее познается посредствомъ перемѣнъ, замѣчаемыхъ въ тѣлѣ, въ которомъ происходитъ: оно обнаруживается въ возрастаніи растеній и животныхъ, въ умственной дѣятельности человѣка, въ страстяхъ и желаніяхъ. Что касается матеріи, то обыкновенно опредѣляютъ ее какъ бытіе однообразное, пассивное неспособное къ дѣятельности и производительности. Гольбахъ отвергаетъ это опредѣленіе. По его мнѣнію, матерія—это сложность существъ индивидуальныхъ съ нѣкоторыми общими свойствами, каковы: протяженность, дѣлимость, видъ, величина и т. д.

Матерія, вслѣдствіе движенія, производитъ всѣ возможныя перемѣны въ мірѣ. Въ трехъ царствахъ природы совершается вѣчный круговоротъ матеріи, обмѣнъ ея частей. Природа наполнена зародышами, изъ которыхъ одни развиваются, а другіе ждутъ благопріятныхъ условій для своего развитія, и всякое отдѣльное существо, послѣ нѣкотораго времени, снова возвращается въ общую массу элементовъ

Основныя силы природы—притягательная и отталкивательная—суть первоначальныя условія всякаго раздѣленія и соединенія матеріальныхъ элементовъ. Цѣль всякаго существованія есть самосохраненіе: физики назвали это стремленіе тяготѣніемъ, моралисты—самолюбіемъ. Стремленіе это повсюду сопровождается слѣдствіями, подчиненными необходимымъ законамъ. Поэтому всѣ понятія о порядкѣ и безпорядкѣ въ природѣ, о совершенствѣ и несовершенствѣ должны быть отвергнуты. Въ природѣ все есть поря-

докъ, безпорядка нѣтъ: порядокъ—это необходимость, состоящая въ безпрерывной связи и послѣдовательности причинъ и дѣйствій; если же понимать порядокъ, какъ выраженіе намѣренія, приписываемаго уму, то въ этомъ смыслѣ порядокъ несуществуетъ. Истинный порядокъ есть расположеніе вещей, строго необходимое во всѣхъ частяхъ. Безпорядокъ—понятіе относительное, означающее такія необходимыя дѣйствія или движенія, вслѣдствіе которыхъ отдѣльныя существа терпятъ перемѣны и разстраиваются; но никакое изъ такихъ дѣйствій не противорѣчитъ и не угрожаетъ общему порядку природы, безпорядокъ — это переходъ къ новому порядку.

Человѣкъ— часть природы, и его жизнь есть необходимая цѣпь движеній, имѣющихъ причины или внутреннія, заключающіяся въ его организмѣ, въ твердыхъ и мягкихъ частяхъ, или внѣшнія, каковы: воздухъ, вода, пища и т. д. Поэтому совершенно должно быть отвергнуто, какъ источникъ всѣхъ заблужденій, то мнѣніе о человѣкѣ, что онъ самъ себя приводитъ въ движеніе и независимъ отъ законовъ природы. Вслѣдствіе этого заблужденія, человѣкъ сталъ различать въ себѣ двѣ субстанціи. Но если душа движетъ тѣло, а движеніе принадлежитъ протяженному, на которое можетъ дѣиствовать также только протяженное, если душа испытываетъ тѣже перемѣны, что и тѣло, происходитъ вмѣстѣ съ нимъ, возрастаетъ, старѣется, то она не различна отъ тѣла. Духъ— пустое слово, изобрѣтенное для объясненія скрытыхъ свойствъ и дѣйствій. Душа это—мозгъ, общій центръ, въ которомъ всѣ нервы соединяются. Всѣ операціи мозга суть результаты дѣиствія и противодѣйствія; внѣшнія впечатлѣнія возоужаютъ въ мозгѣ разнообразныя движенія, движенія эти составляютъ умственную дѣятельность, когда остаются въ мозгѣ, и обнаруживаются въ органахъ, когда дѣйствуютъ на мускулы.

Цѣль дѣйствій человѣческихъ есть сохраненіе и улучшеніе существованія, но дѣятельность человѣка условливается общественною жизнію, отсюда—понятія о добродѣтели и порокѣ. Достоинство дѣйствіи опредѣляется тѣмъ, на сколько они споспѣшествуютъ цѣли общества. Добродѣтель есть исскуство достигать собственнаго счастія посредствомъ счастія другихъ.—Моральное обязательство имѣетъ значеніе только какъ необходимое средство для достиженія цѣлей, къ которымъ наша собственная природа побуждаетъ. Практическая польза должна быть масштабомъ для всѣхъ вещей въ чѣ-

ловѣческой жизни; въ нашихъ чувствахъ и склонностяхъ мы должны руководиться хорошо понятымъ интересомъ.

Натуральную мораль Гольбахъ противополагаетъ религіозной. По мнѣнію его, религія, отвергая правоту натуральныхъ побужденій и стремленій человѣка, отклоняя отъ истиннаго счастія, а вмѣсто того, направляя ихъ къ будущей жизни, отчуждаетъ человѣка отъ дѣйствительной жизни и общества. Мораль природы не имѣетъ въ виду искоренять страсти, а только направлять ихъ къ полезнымъ предметамъ. Задача и обязанность воспитанія—руководить человѣка къ добродѣтели, развивая убѣжденіе въ томъ, что осуществленіе всѣхъ истинныхъ добродѣтелей прямо требуется собственнымъ его интересомъ. Мораль природы выставляетъ свободу человѣка, избавляетъ его отъ суевѣрнаго страха, цѣль ея—спокойствіе и счастіе людей; награда, которую она обѣщаетъ, состоитъ во внутреннемъ довольствѣ и уваженіи со стороны другихъ. Предписывая нравственныя правила, природа строго наказываетъ за нарушеніе ихъ; *она есть вѣчная, не созданная справедливость, которая безъ всякаго лицепріятія соизмѣряетъ возмездіе съ виною.*— Изъ этого краткаго очерка системы природы видно уже, что матеріализмъ здѣсь служитъ только средствомъ къ отрицанію религіозныхъ и нравственныхъ идей христіанства. Гольбахъ отвергаетъ религіозную идею Божества, находя, что эта идея ничего болѣе не представляетъ, кромѣ отрицаній и противорѣчій. Божество, по обыкновенному представленію, существо безконечное, неизмѣнное, нематеріальное, и однако въ тоже время оно есть движитель матеріальнаго міра, наполняетъ пространство; будучи неизмѣннымъ, производитъ перемѣны, будучи всемогущимъ, не можетъ противиться злу. По мнѣнію Гольбаха, Божество есть ничто иное, какъ олицетвореніе натуральной силы, но представляемой отдѣльно отъ природы. Не лучше ли предоставить себя, говоритъ онъ, во власть слѣпой природы, лишенной мудрости, нежели трепетать всю жизнь подъ властію всемогущаго ума, который слагаетъ свои утонченные планы для того только, чтобы слабые смертные, пользуясь свободою, могли противодѣйствовать имъ и разрушать ихъ. Нетерпимость его въ отношеніи къ религіознымъ вѣрованіямъ такъ велика, что онъ отвергаетъ вообще религіозность, въ какой бы формѣ она ни проявлялась и доказываетъ, что общество, которое было бы составлено изъ атеистовъ, не только могло бы существовать, но и было бы счастливѣе. Что касается нравственности, то все, что не можетъ быть выведено изъ эгоистическаго принципа,—представляется

ему противоестественнымъ и вреднымъ.—Но хотя авторъ системы природы пользуется матеріализмомъ, какъ средствомъ къ отрицанію всего идеальнаго и распространенію грубаго натурализма, однако средство это само ему измѣняетъ и оказывается противорѣчащимъ его цѣли. Ибо, если повсюду господствуютъ неизмѣнные законы природы, если человѣкъ, какъ существо матеріальное, безусловно подвластенъ этимъ законамъ, тогда непонятно, какимъ образомъ онъ могъ забыть свои натуральныя права и обязанности,—и какое значеніе можетъ имѣть попытка возстановить эти права, внушить людямъ повиновеніе требованіямъ природы, если взять во вниманіе, что человѣкъ не свободенъ ни въ своихъ желаніяхъ, ни въ дѣйствіяхъ, какъ это утверждается *въ системѣ природы*. Непонятно также, какъ возможно, что природа, дѣйствующая не свободно, а по необходимымъ законамъ, можетъ предписывать правила для человѣческой дѣятельности и угрожать наказаніями за нарушеніе ихъ. Вообще, тѣ практическіе выводы, которые Гольбахъ дѣлаетъ изъ своего теоретическаго міровоззрѣнія, основаннаго на принципѣ матеріалистическаго натурализма, не только не согласны съ этимъ міровоззрѣніемъ, но прямо ниспровергаютъ его.

§ 54. Новѣйшій матеріализмъ, по своему происхожденію, имѣетъ связь съ предшествующимъ ему крайнимъ развитіемъ идеализма. Философія Фейербаха, бывшаго послѣдователя Гегеля, составляетъ переходъ къ матеріализму. Богъ былъ первою моею мыслію, говоритъ онъ, разумъ — второю, человѣкъ — моя третья и послѣдняя мысль. Кантъ раздѣлилъ явленіе отъ сущности, познаніе отъ бытія. Послѣдующая философія идеалистическая, напротивъ отождествляетъ явленіе съ сущностію, разсматривая первое какъ обнаруженіе послѣдней,—мышленіе съ бытіемъ, конечное съ безконечнымъ. Но такъ какъ при этомъ, по Гегелю, явленіе есть дѣйствительность, данная въ чувственномъ опытѣ, напротивъ сущность или безконечное есть не болѣе какъ мысль, идея, такое начало, для познанія котораго требуется спекулятивный умъ, то стоило только устранить эту идею, признать ее недѣйствительною, какъ это дѣлаетъ Фейербахъ, чтобы чувственное оказалось единственною и абсолютною дѣйствительностію. Въ самомъ дѣлѣ, такова основная точка зрѣнія Фейербаха. Истина, дѣйствительность, чувственность говоритъ онъ, тождественны; только чувственное существуетъ дѣйствительно и истинно; предметъ данъ только чрезъ чувственность, а не чрезъ мышленіе само по себѣ. Я—существо чувственное, тѣло принадлежитъ къ моему существу во всей цѣлости, оно есть моё я

(срав. съ Фихте). Истинно и божественно то, что непосредственно очевидно, не требуетъ доказательствъ и таково чувственное: гдѣ начинается чувственность, тамъ прекращается споръ и сомнѣніе, Соотвѣтственно этому, чувственныя ощущенія онъ признаетъ органомъ познанія истиннаго бытія вещей: ощущенія имѣютъ не просто эмпирическое, но онтологическое, метафизическое значеніе, говоритъ Фейербахъ. Напротивъ, мышленіе, по его мнѣнію, отдаляетъ насъ отъ истинно и дѣйствительно существующаго. Отвлеченныя понятія представляютъ общія свойства отдѣльно отъ вещей, которымъ они принадлежатъ, и въ которыхъ имѣютъ дѣйствительность. Отсюда мышленіе, которое образуетъ отвлеченныя понятія, усволяетъ дѣйствительное бытіе не самимъ вещамъ, а общимъ свойствамъ ихъ; между тѣмъ дѣйствительно существуютъ только индивидуумы, общія же свойства составляютъ нераздѣльную отъ нихъ принадлежность. Съ этой точки зрѣнія на познаніе Фейербахъ приходитъ къ отрицанію религіи и признанію человѣка существомъ абсолютнымъ. Такъ какъ общія понятія выражаютъ не самыя вещи, а только принадлежащія имъ свойства, то, выводитъ отсюда Фейербахъ, и понятіе о Богѣ, какъ наиболѣе отвлеченное, указываетъ только на общія свойства существующаго, а не на предметъ существующій. Божество—это совокупность свойствъ, отвлекаемыхъ человѣкомъ отъ самого себя и представляемыхъ, какъ предметъ, отдѣльно и самостоятельно существующій. Въ Богѣ человѣкъ олицетворяетъ понятіе своего рода, собственное существо свое, представляемое имъ въ отвлеченіи. Такимъ образомъ, на самомъ дѣлѣ абсолютное существо есть человѣкъ, ибо въ дѣйствительности ему принадлежитъ все то, что онъ относитъ къ Божеству. Божество—отвлеченное понятіе, а не дѣйствительно существующій предметъ. Но и человѣкъ есть дѣйствительное существо, поколику онъ чувственнымъ образомъ существуетъ. Отсюда уже прямой переходъ къ тому матеріалистическому воззрѣнію, что матеріальная чувственная природа, относительно которой человѣкъ составляетъ только часть, есть полная и единственная дѣйствительность.

Независимо отъ хода развитія философіи, появленію матеріализма въ новѣйшее время содѣйствовали также и другія историческія причины: съ конца XVIII в. въ *Англіи* и *Франціи* вниманіе общества сосредоточивается исключительно на реальныхъ задачахъ жизни, благодаря безпримѣрному развитію торговли и промышленности въ первой и государственному перевороту во второй. Интересъ къ метафизическимъ изысканіямъ и спорамъ падаетъ. Само по

себѣ это возбужденіе и развитіе матеріальныхъ интересовъ жизни способно было создать на практикѣ матеріалистическій образъ воззрѣнія на вещи, ибо естественно съ этимъ соединяется нерасположеніе ко всему идеальному, что можетъ удалить вниманіе человѣка отъ ближайшихъ задачъ жизни. Между тѣмъ, такое настроеніе въ практической жизни сверхъ того нашло поддержку для себя въ естествознаніи, такъ что, для оправданія означеннаго направленія, стали отыскивать и теоретическія основанія. Еще Бэконъ предназначалъ для естествознанія практическую цѣль; впослѣдствіи, когда естествознаніе дѣйствительно оказало не мало важныхъ услугъ практической жизни, это направленіе еще болѣе усилилось: важныя изобрѣтенія, благодаря которымъ явилось такъ много новыхъ жизненныхъ удобствъ, съ одной стороны, укрѣпили въ общемъ сознаніи авторитетъ естествознанія, а съ другой стороны, пріучили общество цѣнить всякое знаніе съ точки зрѣнія относительной полезности его для жизни. Изъ естественныхъ наукъ въ особенности огромное вліяніе на настроеніе массы имѣли: химія, физіологія, геологія и политическая экономія. Политическая экономія и химія ближайшее отношеніе имѣютъ къ реальной сторонѣ жизни и потому понятно ихъ вліяніе; геологія и физіологія, по причинѣ своего отношенія къ вопросамъ космологическимъ и антропологическимъ, оказали вліяніе на нравственное и религіозное сознаніе.

§ 55. *Виды современнаго атомизма.*

1. *Эмпирическій или методическій атомизмъ.* Атомистическая теорія въ древности (какъ показано выше) предполагала, что атомы имѣютъ опредѣленную форму и величину и механически сцѣпляются въ тѣлахъ; всѣ перемѣны въ тѣлахъ изъясняли тогда тѣмъ, что движеніе отъ однихъ атомовъ посредствомъ толчка переходитъ на другіе. Вообще, въ древности атомистическая теорія имѣла характеръ наглядности: она представляла атомы маленькими тѣльцами, имѣющими извѣстную форму и величину, приходящими въ движеніе по причинѣ тяжести, сталкивающимися между собою, и такимъ образомъ причиняющими всѣ роды движеній и перемѣнъ. Впослѣдствіи, такой наглядный способъ объясненія, по необходимости, оказался неприложимымъ ко всѣмъ родамъ явленій. Явленія притягиванія, обнаруживаемыя магнетическимии электрическими тѣлами, нельзя было выводить изъ механическаго столкновенія частицъ. Открытіе закона тяготѣнія, при чемъ обнаружилось взаимное вліяніе тѣлъ на огромномъ разстояніи, сдѣлало невозможнымъ

древній созерцательный образъ представленія. Поэтому дѣйствіе вдали (между планетами) было принято просто какъ фактъ послѣ тщетныхъ попытокъ къ метафизическому объясненію его; было признано, что для успѣховъ науки такое объясненіе не составляетъ необходимости, что достаточно для эмпирическаго изслѣдованія явленій имѣть условный исходный пунктъ, такъ какъ точка зрѣнія естествоиспытателя всегда есть относительная. Вслѣдствіе этого, атомистическая теорія потеряла значеніе метафизическаго принципа, была удержана только въ условномъ смыслѣ. Новая атомистика (въ томъ смыслѣ какъ она принимается наукою) не имѣетъ въ виду изъясненіе сущности вещей (между тѣмъ какъ по ученію атомистической теоріи въ древности атомы суть истинно сущее), а только полагаетъ предѣлъ для анализа фактовъ, доводя этотъ анализъ до предположенія послѣднихъ недѣлимыхъ частицъ, далѣе которыхъ не можетъ идти соображеніе, руководимое опытомъ. Теорія атомовъ, въ этомъ условномъ смыслѣ, выражаетъ ту идею, что всѣ перемѣны природы не простираются далѣе этихъ неизмѣнныхъ частицъ, образующихъ твердыя исходныя точки непрерывнаго дѣйствія.

2. *Метафизическая теорія атомизма.* Хотя атомистическая теорія въ наукѣ потеряла значеніе метафизическаго принципа, однако потребность—имѣть такой принципъ побуждаетъ нѣкоторыхъ писателей возвести атомистическую теорію на степень метафизическаго ученія о сущности бытія. Особенность новѣйшаго метафизическаго атомизма та, что представители его заимствуютъ матеріалъ для своихъ доводовъ изъ естествознанія, и, вслѣдствіе того, выдаютъ эту теорію за результатъ естественно научныхъ изысканій, между тѣмъ какъ естествознаніе, держась строго въ предѣлахъ опытнаго знанія, не допускаетъ никакихъ метафизическихъ теорій.

Исходя изъ нагляднаго представленія матеріи, какъ тѣлесной массы, воспринимаемой внѣшними чувствами и составляющей субстратъ явленій природы, атомисты приходятъ къ тому выводу, что какъ дѣлимость не можетъ продолжаться безъ конца, то поэтому должны быть въ основаніи всего сложнаго простыя матеріальныя частицы, раздѣленныя пустыми промежутками. Такимъ образомъ опытнымъ основаніемъ этого вывода служитъ дѣлимость какъ общее, повсюду наблюдаемое свойство тѣлъ; однако дѣлимость эта въ опытѣ, даже искусственномъ, никогда не достигаетъ до послѣдняго предполагаемаго предѣла, т. е. до атомовъ, какъ недѣлимыхъ болѣе

частицъ дѣлимой матеріи. А потому, при разсмотрѣніи атомистической теоріи, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, на сколько и какимъ образомъ мыслимы атомы, т. е. не заключаютъ ли въ себѣ противорѣчій основныя понятія атомистической теоріи и могутъ ли эти понятія служить къ объясненію опытныхъ явленій?

Атомистическая теорія предполагаетъ между атомами пустые промежутки, какъ необходимое условіе ихъ раздѣльности. Но пустота не можетъ производить обособленности атомовъ, ибо, въ противномъ случаѣ, это была бы не пустота, а дѣятельная сила: можетъ ли пустота —ничто—служить препятствіемъ къ соприкосновенію и соединенію между собою атомовъ. Равно и понятіе атома, какъ простой нераздѣльной и однако протяженной матеріальной частицы, не вполнѣ ясно и опредѣленно. Протяженное не исключаетъ дѣлимости, а потому, какъ бы ни была незначительна величина предполагаемыхъ матеріальныхъ частицъ, тѣмъ не менѣе, будучи протяженною, каждая изъ такихъ частицъ можетъ быть мыслима вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ дѣлимая; если же понятіе безконечной дѣлимости не приложимо къ опыту, такъ какъ этимъ понятіемъ отрицается различіе между меньшею и большею величиною (обѣ какъ безконечно дѣлимыя состояли бы изъ безконечнаго множества частей), то, допуская существованіе недѣлимыхъ частицъ, должно же указать основаніе ихъ недѣлимости. Такимъ основаніемъ не можетъ быть пустота, а по вышесказанному и протяженность атомовъ не есть условіе недѣлимости ихъ, такъ какъ протяженное не исключаетъ дѣлимости. Причиною недѣлимости атомовъ очевидно можетъ быть только положительная, дѣятельная сила. Такую силу по свойству производимаго ею дѣйствія (непроницаемость атомовъ) называютъ силою сопротивленія, или отталкивательною. Но отталкивательная сила атома можетъ обнаруживаться только въ отношеніи къ другимъ атомамъ при соприкосновеніи съ ними, а потому отталкивательная сила необходимо предполагаетъ другую притягательную, вслѣдствіе которой изъ соединенія атомовъ образуются сложныя массы. Такимъ образомъ ясно, что а) каждый атомъ въ своемъ существѣ *условливается* отношеніемъ къ другимъ атомамъ; а потому неосновательно матеріалисты усвояютъ атомамъ значеніе *безусловнаго принципа*, приписывая имъ, вслѣдствіе этого, вѣчность бытія. Безусловное начало только предполагается атомами, какъ причина ихъ существованія, но не заключается въ нихъ самихъ; b) понятіе атома необходимо связывается съ понятіемъ дѣятельныхъ силъ, и притомъ такъ, что въ дѣятельности силы заключается вся

сущность, все бытіе, какое атомъ способенъ обнаружить. По силѣ притяженія атомы сцѣпляются между собою, но, находясь въ связи съ другими, каждый атомъ въ тоже время отстаиваетъ свою особность, самостоятельность, владѣя силою сопротивленія, или отталкивательною.—Впрочемъ, такъ какъ нельзя мыслить дѣятельность силы безъ субстрата, носителя; то, на этомъ основаніи, матеріалисты утверждаютъ, что матерія и силы нераздѣльны и тождественны, что только въ отвлеченіи онѣ раздѣляются, но и при этомъ, на основаніи предъидущаго, должно согласиться, что, если атомы существуютъ, то бытіе ихъ состоитъ въ дѣятельности силъ, и что, насколько мыслится понятіе субстрата, носителя, (что представляется какъ матерія), понятіе это означаетъ просто исходный пунктъ, центръ или средоточіе, изъ котораго исходитъ эта дѣятельность. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ признаки или опредѣленія матеріальнаго бытія суть ничто иное, какъ дѣйствія или обнаруженія силъ; такъ изъ взаимодѣйствія силъ притягательной и отталкивательной легко могутъ быть выведены противоположныя *количественныя* опредѣленія, каковы. соединеніе частей въ цѣломъ (соединеніе атомовъ въ сложныхъ массахъ тѣлъ,—какъ дѣйствіе притягательной силы) и раздѣльность цѣлаго на составныя части (раздѣльность атомовъ въ массахъ, какъ дѣйствіе отталкивательной силы). Но количество есть только формальное выраженіе качественной опредѣленности, поэтому и тѣ силы, изъ которыхъ могутъ быть выведены количественныя опредѣленія, выше означенныя, также суть формальныя обнаруженія простыхъ качествъ; такъ, сила сопротивленія—отталкивательная, непроницаемость,— всѣ эти выраженія обозначаютъ устойчивость простыхъ дѣятельныхъ качествъ, а притяженіе выражаетъ взаимную связь, взаимодѣйствіе, при которомъ только и можетъ обнаруживаться сопротивленіе простыхъ качествъ. Понятно, почему притягательныя и отталкивательныя силы суть силы всеобщія; это не болѣе какъ формальныя опредѣленія всѣхъ существующихъ простыхъ качествъ, дѣйствующихъ, какъ недѣлимыя устойчивыя силы.

Отъ силъ притягательной и отталкивательной различаютъ другія физическія силы, каковы. свѣтъ, теплота, электричество, магнетизмъ. Для всѣхъ этихъ силъ физики предполагаютъ особый субстратъ распространенный въ матеріи. Такимъ субстратомъ для дѣятельности свѣта и теплоты признаютъ эѳирные атомы, а для электричества и магнетизма—жидкость, проникающую тѣла. Всѣ эти силы составляютъ условія спеціализаціи матеріи, ибо сверхъ

того, что есть особые источники свѣта и теплоты, воспріимчивость къ дѣйствію этихъ силъ не въ одинаковой мѣрѣ распредѣлена между тѣлами. Наконецъ химическія силы сродства еще болѣе спеціализируютъ матерію. Если притягательная и отталкивательная сила суть условія, изъ которыхъ выводятся количественныя опредѣленія матеріи, то физическія и химическія силы выражаютъ качественныя различія сущаго. Эти то качественныя различія и должны быть признаны первоначальными опредѣленностями бытія, которыя обнаруживаются какъ дѣятельныя силы.

Основываясь на этомъ принципѣ качественныхъ различій,—должно предположить бытіе новой силы всякій разъ, какъ только встрѣчается новый рядъ явленій, не объяснимыхъ изъ дѣятельности силъ уже найденныхъ *). Матеріализмъ все превращаетъ въ однородную массу недѣлимыхъ частицъ матеріи, допуская только формальныя (по величинѣ, тяжести, виду, положенію) различія,—слѣдовательно несущественныя, но коль скоро доказано, что существенная основа всякой формы бытія есть дѣятельность силъ, выражающихъ качественныя различія, то этимъ исключается всякая возможность отождествлять, обезразличивать всѣ роды существъ и силъ, существующихъ въ мірѣ.

Если въ неорганической природѣ всѣ явленія объясняются изъ дѣятельнотти означенныхъ выше физическихъ и химическихъ силъ, то разсмотрѣніе явленій органической природы, заставляетъ присоединить къ тѣмъ силамъ новую, какъ отличительную ея принадлежность. Безъ сомнѣнія, всѣ процессы, происходящіе въ организмѣ, совершаются на основаніи физическихъ и химическихъ силъ, по законамъ ихъ взаимодѣйствія (хотя нельзя не замѣтить при этомъ, что, какъ показалъ Либихъ, простыя тѣла имѣютъ внутри организма иныя химическія свойства, чѣмъ внѣ его), но въ той именно формѣ и въ томъ направленіи, въ какомъ видимъ здѣсь это взаимодѣйствіе силъ, оно не встрѣчается въ природѣ неорганической. Никакіе опыты объясненія того, какъ могли образоваться изъ взаимодѣйствія химическихъ и физическихъ силъ органическія формы, до сихъ поръ не удавались. Нельзя считать объ-

*) Различныя силы, предполагаемыя для различныхъ разрядовъ явленій, конечно, не могутъ служить основаніемъ для научнаго изъясненія самыхъ явленій, но онѣ суть необходимые метафизическіе принципы, предостерегающіе отъ смѣшенія разнородныхъ явленій.

ясненіемъ то предположеніе, что первоначально организмы образовались изъ взаимодѣйствія силъ неорганической природы, при особыхъ, теперь не существующихъ, условіяхъ. Ибо нельзя указать въ точности, въ чемъ состояли эти условія; а безъ этого, такое предположеніе остается произвольнымъ. Лотце опредѣляетъ явленіе жизни въ организмахъ, какъ равнодѣйствующую многихъ отдѣльныхъ силъ, присущихъ простымъ элементамъ, но вопросъ въ томъ, какъ могло произойти это особенное сочетаніе силъ неорганической природы, какое видимъ въ организмахъ? Особенность организмовъ та, что здѣсь всякая часть обусловливается цѣлымъ (цѣлесообразность), тогда какъ неорганическая природа повсюду представляетъ обратное явленіе. Нельзя представить, чтобы это особенное отношеніе частей къ цѣлому было устанавливаемо самодѣятельно каждою частію для себя въ отдѣльности. Такая связь частей, опредѣляемая отношеніемъ ихъ къ цѣлому, необходимо приводитъ къ предположенію особой жизненной, или органической силы.

Психическая жизнь представляетъ новый порядокъ явленій, въ основаніи которыхъ также необходимо предположить самостоятельную силу. Если матеріализмъ всѣ свои усилія направляетъ къ отрицанію самостоятельности психическихъ явленій, благодаря тому, что вопросъ этотъ имѣетъ ближайшую связь съ практическими интересами жизни, то въ этомъ же пунктѣ наиболѣе очевидно обнаруживается несостоятельность матеріализма. Отличительный характеръ психическихъ явленій состоитъ въ способности ихъ къ самоопредѣленію; а эта способность является слѣдствіемъ сознательности. Противъ самоопредѣляемости, какъ отличительнаго признака душевной жизни, ссылаются обыкновенно на то, что всякое явленіе имѣетъ необходимо связь съ предшествующими условіями, но какъ мы эти условія часто не сознаемъ и не замѣчаемъ, то отсюда, говорятъ, и является ложная мысль о свободѣ, самоопредѣляемости: призракъ свободы происходитъ также и отъ того, будтобы, что, при сравненіи первоначальнаго возбужденія, независимаго отъ насъ, съ послѣдствіемъ его, оказывается нерѣдко между ними значительная несоразмѣрность, почему предполагается въ такомъ случаѣ участіе свободной воли, между тѣмъ какъ эта мнимая несоразмѣрность есть слѣдствіе того, что посредствующіе члены процесса ускользаютъ отъ вниманія. Но при этихъ соображеніяхъ забываютъ важное значеніе сознательности, которая, происходя изъ души, сообщаетъ психическимъ актамъ характеръ идеальности, превращая внѣшнія возбужденія и нервные процессы въ представле-

нія и идеи; посредствомъ сознанія душа овладѣваетъ собственными состояніями и чрезъ то можетъ оказывать на направленіе ихъ значительное вліяніе. Переходъ безсознательныхъ процессовъ въ сознательныя идеи, намѣренія и дѣйствія, матеріалисты называютъ рефлексомъ, отраженіемъ, приписывая эту способность отражать мозгу: но они не въ состояніи объяснить, какъ совершается этотъ переходъ, и какимъ образомъ, вслѣдствіе простаго рефлекса, качественно можетъ измѣняться процессъ, переходя изъ состоянія безсознательнаго въ состояніе сознательности, если не существуетъ душа, какъ духовная субстанція, способная производить такія превращенія. Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о происхожденіи сознанія есть камень преткновенія для матеріалистической теоріи. Если атомы мозга, который признается матеріалистами субстратомъ душевныхъ явленій, раздѣлены и непроницаемы, то очевидно совокупныя движенія ихъ не могутъ произвести общаго по отношенію ко всѣмъ атомамъ феномена, каково сознаніе. Каждый атомъ можетъ переживать разнообразныя состоянія, ничего не зная о состояніяхъ другаго атома,—слѣдовательно, должно бы произойти, по матеріалистической гипотезѣ, столько сознаній, сколько есть атомовъ; единство сознанія, обнимающаго въ себѣ разнообразныя душевныя явленія, оказывается, такимъ образомъ, невозможнымъ съ точки зрѣнія матеріализма. Если представить даже, что есть центральный атомъ, въ которомъ сосредоточиваются дѣйствія, или движенія всѣхъ другихъ атомовъ, и тогда всѣ эти движенія могли бы произвести въ центральномъ атомѣ только такое состояніе, которое было бы исключительно его собственнымъ состояніемъ, между тѣмъ какъ мы всѣ событія, происходящія въ душѣ, относимъ къ нашему я, такъ что въ сознаніи нашего я приводится къ единству то разнообразное, что̀ испытывается душею: такое единство сознанія было бы невозможно, если бы душа была собраніемъ множества раздѣльно существующихъ атомовъ, т. е. если мозгъ признать субстратомъ психическихъ явленій.

Такимъ образомъ, явленія психической жизни также какъ и явленія органической, не мыслимы безъ предположенія самостоятельной силы или причины этихъ явленій. При этомъ, само собою разумѣется, что какъ вообще для дѣятельности всякой силы долженъ быть соотвѣтственный субстратъ, такъ равнымъ образомъ и принципъ явленій духовныхъ не есть только дѣятельная самостоятельная сила, но и субстратъ этихъ явленій, т. е. духовная субстанція или душа.

2. *Идеализмъ.*

§ 56. Идеализмъ признаетъ мышленіе органомъ истиннаго познанія, и потому разрѣшенія вопроса о сущности бытія ищетъ въ отвлеченныхъ понятіяхъ, образуемыхъ мышленіемъ.

1) *Элейская школа.* Выходя изъ общаго понятія бытія, элейскіе философы учили, что бытіе не происходитъ и не уничтожается: оно не можетъ произойти изъ равнаго себѣ, ибо равнымъ ему можетъ быть только бытіе, ни изъ неравнаго ему, т. е. небытія, потому что изъ ничего ничего не можетъ быть. Будучи непроисшедшимъ, бытіе не можетъ также уничтожаться, слѣдовательно, вообще не терпитъ никакихъ перемѣнъ, всегда равно самому себѣ и неподвижно, т. е неизмѣнно. Сущее едино, а не множественно: при множествѣ сущаго одно различалось бы отъ другаго, но сущее ни отъ чего не различается; ибо кромѣ его ничего иного нѣтъ. Все противорѣчащее такому понятію сущаго, какъ — множественность, движеніе, пространственное ограниченіе элейцы признавали призрачнымъ, кажущимся, не сущимъ.

2) *Пиѳагорейская школа.* Подобно элеатамъ, пиѳагорейцы также признавали истинно сущимъ не измѣняемое и вѣчно пребывающее. Такая неизмѣнно пребывающая сущность вещей, по ученію пиѳагорейцевъ, заключается въ количественныхъ опредѣленіяхъ и *есть число*, ибо число—начало всякой величины. На этомъ основаніи пиѳагорейцы старались найти связь между числами и вещами и прежде всего изъ сказаннаго положенія они выводили, что элементы числа суть элементы вещей. Всѣ числа раздѣляются на четныя и нечетныя; поэтому четъ и нечетъ пиѳагорейцы признавали элементами числа: четное дѣлится пополамъ, напротивъ нечетное не можетъ быть дѣлимо на равныя части, дѣлимость его ограничивается остаткомъ, который и есть отличительная его принадлежность (отбрасывая этотъ остатокъ — единицу, мы получаемъ четное число); отсюда неограниченное (четъ) и ограничивающее или граница (нечетъ), по другому опредѣленію Пиѳагорейцевъ, суть элементы числа. Соотвѣтственно этому они учили, что всѣ вещи образованы изъ двухъ началъ: неограниченнаго (ἄπειρον) и ограничивающаго (τὸ πέρας). Такъ какъ, далѣе, единица есть ни четное, ни нечетное, то поэтому она не есть число, а основаніе, принципъ числа: отъ нея происходятъ четъ и нечетъ, ибо присоединяясь къ четному, даетъ нечетное, и наоборотъ. Отсюда, различая въ вещахъ неограниченное и ограничивающее (τὰ περαίνοντα), пиѳаго-

рейцы предполагали, что то и другое происходитъ изъ одного общаго основанія, которое называли просто единымъ (ἓν, μονάς). Въ частности, они указывали на слѣдующія соотношенія чиселъ съ элементами вещей. Всякое тѣло состоитъ изъ поверхностей, поверхность изъ линій, линія изъ пунктовъ. Такъ какъ пунктъ—первичный недѣлимый элементъ всего измѣримаго, то поэтому называли пунктъ единицею (монада); линія ограничивается двумя пунктами, поэтому она равна двумъ; поверхность, самая простая (треугольникъ), состоитъ изъ трехъ линій, отсюда число—три есть ея сущность; тѣло, какъ состоящее изъ четырехъ поверхностей, равно четыремъ. Если сложить всѣ эти числа, то получимъ число—десять (1.2.3.4=10). Число это самое полное и совершенное, поэтому міръ состоитъ изъ десяти тѣлъ (сфера неподвижныхъ звѣздъ, планеты: сатурнъ, юпитеръ, марсъ, венера, меркурій, затѣмъ, солнце, луна, земля и противоземелье (ἀντίχθων). Понятіе числа служитъ также къ объясненію міроустройства. Число—сущность гармоніи (ибо гармонія есть единство противоположнаго); такъ, въ музыкѣ гармоническіе интервалы основываются на числовыхъ отношеніяхъ; высота тона на киѳарѣ увеличивается или уменьшается, смотря по длинѣ струны; гармонія же есть вообще основной законъ бытія, ибо все состоитъ изъ противоположнаго (Пиѳагорейцы насчитывали 10 противоположностей). Поэтому и устройство міра должно быть гармоническимъ (отсюда названіе: космосъ). По представленію пиѳагорейцевъ, міръ имѣетъ шарообразную форму; безграничное пространство окружаетъ его со всѣхъ сторонъ. Въ центрѣ міра находится міровой огонь,—это важнѣйшая часть вселенной и потому называется очагомъ (ἑστία), жилищемъ Зевса (Διὸς φυλακὴν), матерью боговъ, жертвенникомъ, союзомъ и мѣриломъ міра. Около центральнаго огня образуются десять божественныхъ тѣлъ, которыя своимъ гармоническимъ движеніемъ производятъ міровую музыку, хотя мы и не слышимъ ее или по грубости чувствъ, или потому, что привыкли къ ней.

Міръ духовный пиѳагорейцы также изъясняли на основаніи теоріи числа; такъ, въ природѣ человѣка находили тоже соединеніе противоположнаго, различая разумъ, какъ начало единства, отъ неразумнаго, какъ неопредѣленнаго, или двойственнаго; въ государственной жизни также усматривали два противоположныя начала и цѣлью ея признавали единство, гармонію этихъ началъ. Правительство и законы,—это начало ограничивающее, мужское; народъ съ его притязаніями и страстями—неограниченное. Нравственная

задача жизни каждаго есть также осуществленіе гармоніи; для того, чтобы сохранить гармонію тѣла, т. е. здоровье, требуется упражненіе силъ посредствомъ гимнастики, а также правильная воздержная жизнь. Гармонія въ душѣ достигается господствомъ разума надъ страстями, счастіе состоитъ въ ощущеніи этой гармоніи, къ осуществленію ея человѣкъ долженъ стремиться въ семьѣ, въ частныхъ и общественныхъ сношеніяхъ съ согражданами.

3) *Платонъ.* Слѣдуя ученію элейской школы, что единство и неизмѣняемость суть признаки истинно-сущаго, но, при этомъ, находя необходимымъ допустить множество такихъ неизмѣняемыхъ и нераздѣльныхъ сущностей, Платонъ предполагаетъ для каждаго *одноименнаго* рода вещей соотвѣтственную сущность. Совокупность такихъ сущностей онъ называетъ идеями, совершенно раздѣляя ихъ отъ чувственнаго міра. Идеи суть первообразы вещей; вещи—ихъ подобія: каждая идея представляетъ въ единствѣ и полнотѣ то, что въ соотвѣтствующемъ родѣ вещей является въ смѣшанномъ и несовершенномъ видѣ. Такъ, много есть прекраснаго въ мірѣ, но эта красота въ каждой прекрасной вещи несовершенна, смѣшивается съ другими свойствами; поэтому, кромѣ красоты чувственной, должна быть красота вѣчная, идеальная. Идея красоты есть сама красота, чистая, совершенная; она постигается умомъ, какъ существующая сама по себѣ (т. е. отвлеченно мыслится), какъ первообразъ всего прекраснаго; чувственная красота, не удовлетворяя насъ, только напоминаетъ идеальную. Но хотя идеи суть первообразы вещей, однако причина множественности прекраснаго въ чувственномъ мірѣ не можетъ заключаться въ идеѣ красоты, изъ которой изъясняется только то, почему это множество носитъ названіе прекраснаго. Причина множества однороднаго есть вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ несовершенства, ибо красота чувственная по тому несовершенна, что является раздѣленною, какъ бы разсѣянною во множествѣ вещей. Такая причина заключается въ матеріи. Какъ принципъ множества, матерія не имѣетъ въ себѣ устойчивости и опредѣленности; лишенная всякой формы, она въ тоже время способна воспринимать многочисленныя свойства, являться въ разнообразныхъ формахъ; въ этомъ смыслѣ она называется *матерью, воспріемницею* всего. Въ противоположность матеріи, идея, какъ принципъ единства, есть сущее, вполнѣ опредѣленное, ничего чуждаго не пріемлющее въ себя, равно какъ и изъ себя ничего не сообщающее другому; каждая идея существуетъ сама въ себѣ, будучи совершенствомъ, ни въ чемъ не нуждаясь; поэтому идеи непо-

движны; съ другой стороны, такъ какъ совершенное немыслимо безъ разума, жизни, а жизнь есть движеніе, то хотя идеи и не находятся въ движеніи, подобно чувственнымъ вещамъ, (т. е. не подвержены измѣняемости), однако имъ свойственно самодвиженіе, которое происходитъ безъ перемѣны существа; равнымъ образомъ идеи не способны пріобрѣтать познаніе чего либо инаго, но имъ принадлежитъ самопознаніе (софистъ), Что касается взаимнаго отношенія идей, то ясно, что, при самобытномъ существованіи каждой идеи, внутренняя связь между ними невозможна; никакая идея не входитъ въ другую какъ часть, но каждая есть сама по себѣ (αὐτὸ καθ' αὐτό) сущее. Порядокъ идей опредѣляется не внутреннею связью, а относительнымъ ихъ совершенствомъ. Хотя въ отношеніи къ вещамъ соотвѣтственнымъ всякая идея вполнѣ совершенна, но будучи разсматриваемы сами по себѣ, по взаимному отношенію, идеи представляютъ различныя степени совершенства. Совершеннѣе всѣхъ—идея блага, ибо все для блага существуетъ, само же благо абсолютно самодовольно. Всѣ же другія идеи совершенны по мѣрѣ участія въ идеѣ блага, такъ что эта послѣдняя идея имѣетъ такое же первообразное значеніе относительно всѣхъ другихъ идей, какое принадлежитъ идеямъ вообще въ отношеніи къ вещамъ. Отсюда идея блага отдѣляется отъ всѣхъ другихъ идей, также какъ вообще идеальный міръ отдѣляется отъ чувственнаго. Идея блага не равна другимъ идеямъ не только потому, что есть ихъ первообразъ, но и потому еще, что она обладаетъ могуществомъ—производить движеніе внѣ себя, будучи первообразомъ идей, а чрезъ посредство идей и всѣхъ вещей, она есть въ тоже время дѣйствующая причина и вмѣстѣ цѣль всего. Отсюда ясно, что подъ идеею блага Платонъ разумѣетъ Божество. Потому-то, съ точки зрѣнія *этой идеи*, разсматриваетъ онъ отношеніе Божества къ міру. Такъ, причиною, почему Діміургъ произвелъ міръ, была его благость, чуждая зависти. Въ этой же благости, по Платону, заключается причина совершеннаго устройства міра.—Богъ (діміургъ) первая причина всякой жизни и совершенства въ мірѣ, но не единственная, иначе въ мірѣ было бы все совершеннымъ въ одинаковой степени. Наиболѣе совершенная часть міра есть небо, поэтому небо—часть ближайшая къ Божеству; затѣмъ совершенство бытія послѣдовательно нисходитъ до низшихъ степеней, теряясь въ безпорядочныхъ стихійныхъ движеніяхъ въ области подлунной. На этомъ основаніи предполагается цѣлый рядъ второстепенныхъ движущихъ причинъ, но источникъ всѣхъ ихъ есть міровая душа. Какъ дѣятель-

ная причина, идеально соединяющая съ матеріальнымъ и первое отображающая въ послѣднемъ, міровая душа одною стороною погружена въ міръ матеріальный и обнаруживается въ ряду причинъ натуральныхъ или необходимыхъ, но другою стороною обращена къ высшей области (т. е. къ небу) гдѣ, господствуютъ разумъ, красота, порядокъ,—съ этой стороны она есть источникъ познанія и разума. Такимъ образомъ, какъ въ области идей (причинъ первообразныхъ), такъ и въ мірѣ душъ (причинъ дѣйствующихъ) господствуетъ опредѣленный порядокъ, состоящій въ постепенности относительнаго ихъ совершенства.

4) *Аристотель.* Платонъ раздѣляетъ сущности отъ вещей, поэтому на сколько отъ первыхъ онъ устраняетъ все несовершенное, на столько же міръ вещей ему представляется ничтожнымъ, призрачнымъ, лишеннымъ всякой опоры въ самомъ себѣ. Всѣ помыслы Платона устремлены къ идеальному. Однако, такое раздѣленіе существеннаго отъ не существеннаго, идеальныхъ сущностей отъ чувственнаго представляется въ философіи Платона не вполнѣ опредѣленнымъ. Идеальное непонятнымъ образомъ отражается въ матеріальномъ: міръ чувственный, не смотря на призрачное свое существованіе, устроенъ наилучшимъ образомъ; съ другой стороны и въ царствѣ идей не все совершенно въ равной степени. Аристотель видитъ въ этой неясности отношенія между чувственнымъ міромъ вещей и идеальнымъ міромъ сущностей—главный недостатокъ философіи Платона.

Находя, что невозможно мыслить сущность независимо отъ того, въ отношеніи къ чему она есть сущность, Аристотель признаетъ идеальные принципы вещей, или сущности существующими не внѣ вещей, а въ нихъ самихъ. Въ этомъ состоитъ главное различіе философіи Аристотеля отъ философіи платоновской.

Такъ какъ сущность имѣетъ бытіе не внѣ вещи, а въ самой вещи, то названіе сущности Аристотель прилагаетъ, прежде всего, къ каждой индивидуальной вещи, или существу. Однако не все то, что есть въ индивидуумѣ, составляетъ содержаніе сущности; только общее и необходимо существующее (существенное), слѣдовательно, принадлежащее индивидууму наравнѣ со всѣми другими того же вида, необходимую связь имѣетъ съ понятіемъ сущности. Отсюда Аристотель, также какъ и Платонъ, признаками сущности считаетъ всеобщность и устойчивость бытія въ противоположность частному и случайному.

Сама по себѣ сущность не измѣняема и едина; но такъ какъ она существуетъ не отдѣльно отъ вещей, то поэтому имѣетъ связь съ матеріею, которая есть принципъ множества. Связь эта состоитъ въ томъ, что сущность есть не только первообразъ происходящаго въ принадлежащей ей области вещей, но также—движущая и конечная причина. Какъ причина движущая, она производитъ перемѣны въ соприсущей ей матеріи; какъ причина конечная, она направляетъ эти перемѣны къ тому, чтобы полнѣе и совершеннѣе обнаружить себя въ матеріальномъ, и, такимъ образомъ, осуществить себя, сдѣлаться дѣйствительною. Въ этомъ смыслѣ сущность опредѣляется у Аристотеля какъ *форма* (μορφή, εἶδος) и какъ *дѣйствительное* (ἐνέργεια). — Сущность, какъ движущая и конечная причина, даетъ *матеріи* форму, опредѣленность, соотвѣтственную своей природѣ (такъ душа есть формирующій принципъ тѣла—энтелехія) и чрезъ то является осуществленною, дѣйствительною. Съ другой стороны, и матерія, по причинѣ ближайшей связи съ сущностію, не есть чистая неопредѣленность, какъ училъ Платонъ, а основа (ὑποκείμενον) для дѣятельности сущности и вмѣстѣ средство къ осуществленію ея; въ этомъ смыслѣ Аристотель опредѣляетъ матерію, какъ сущее въ возможности, или просто какъ возможное (δυνάμενον); матерія есть возможность, не безразличная къ формѣ, а опредѣленная,—возможность той, а не иной формы, ибо сама по себѣ, какъ и сущность, она не существуетъ, но всегда въ связи съ сущностію, и потому первоначально имѣетъ нѣкоторую опредѣленность, такъ что въ каждой матеріальной основѣ можетъ осуществиться только извѣстная форма (въ растеніи только растительная душа можетъ получить дѣйствительность, въ тѣлѣ животнаго осуществляется только чувствовательная душа, но не разумная). Отсюда понятно, что хотя значеніе причинности, въ собственномъ смыслѣ, принадлежитъ только сущности, но также и матерія можетъ быть признана причиною, содѣйствующею въ осуществленіи цѣли. Вотъ почему понятіе сущности у Аристотеля расширяется такъ, что и матерія и форма признаются ея элементами и самая сущность опредѣляется, какъ цѣлое, состоящее изъ матеріи и формы; при чемъ, разумѣется здѣсь не просто отдѣльное, индивидуальное существо, а типъ рода, какъ онъ представляется въ общемъ понятіи, которое и есть соотвѣтственная сущности логическая форма познанія.

Однако Аристотель не всякую сущность признаетъ необходимо связанною съ матеріею.

Хотя всякая сущность, *существующая въ матеріи*, есть движущая и конечная причина относительно послѣдней, но никакая изъ такихъ сущностей сама не можетъ быть причиною своего соединенія съ матеріею, и потому необходимо предполагаетъ другую равную ей сущность, какъ причину своего бытія въ матеріи (человѣкъ раждается отъ человѣка). Если бы всякая сущность необходимо существовала въ связи съ матеріею, тогда въ ряду причинъ не было бы первой причины, ибо всякая сущность предполагала бы отдѣльную отъ нея причину своего бытія. Но рядъ причинъ не можетъ простираться въ безконечность. Итакъ должна быть первая причина, слѣдовательно, такая сущность или форма, дѣятельность которой не привязана къ матеріи. Эта причина есть самосознающій разумъ Божества, неподвижный движитель міра. Отъ него происходитъ рядъ другихъ, также не привязанныхъ въ своей дѣятельности къ матеріи, сущностей, или формъ. Таковы. разумныя души звѣздъ (неподвижные движители въ своихъ сферахъ); таковъ же дѣятельный умъ въ человѣкѣ (νοῦς ποιητικός)—теоретическій, который различается отъ—παθητικὸς—умъ зависимый отъ чувствъ). Дѣятельность этихъ формъ или сущностей, какъ не привязанная къ матеріи, не направлена на что либо иное, находящееся внѣ ея, но въ самой себѣ имѣетъ свою цѣль, такъ что движимое и движущее, цѣль и средство здѣсь совпадаютъ. Это дѣятельность вполнѣ свободная, чистая энергія (отсюда въ средніе вѣка Божество опредѣляли, какъ actus purus); она вся дѣйствительность; движеніе ея есть самодвиженіе, и дѣятельность эта есть самодѣятельность.

5) *Декартъ*. Идеализмъ Декарта существенно различается отъ прежнихъ формъ этого направленія, по своему принципу. Декартъ также признаетъ мышленіе вполнѣ соразмѣрнымъ органомъ познанія, разграничивая дѣятельность его отъ чувствъ и воображенія. Но при этомъ, онъ прежде всего полагаетъ бытіе нашего субъективнаго духа, какъ ближайшій и непосредственный предметъ мышленія, утверждая тождество мышленія съ бытіемъ мыслящаго духа. Въ древней философіи, напротивъ, разсмотрѣніе внѣшняго міра служило обыкновенно исходнымъ пунктомъ въ разрѣшеніи вопроса о сущности (человѣкъ не болѣе какъ часть цѣлаго), Различіе здѣсь не въ одномъ только порядкѣ предметовъ мышленія, но и въ самомъ содержаніи, въ духѣ философскаго міровоззрѣнія. Ближайшимъ слѣдствіемъ того, что исходнымъ пунктомъ философіи было признано самосознаніе духа, является противоположеніе субъективнаго духа внѣшнему міру. Въ древней философіи понятіе о при-

родѣ человѣческаго духа было выводимо изъ общаго міровоззрѣнія, въ которомъ оно терялось, какъ подчиненная его часть, подобно тому какъ въ практической жизни идея общаго государственнаго порядка господствовала надъ сознаніемъ личности. Напротивъ, въ новой философіи, самопознаніе духа полагается въ основаніе міровоззрѣнія и этотъ принципъ субъективизма достигаетъ такого преобладанія, что были попытки даже внѣшнюю природу представить какъ созданіе духа или какъ порядокъ идей, только въ духѣ существующихъ.

Когда Декартъ, исходя изъ понятія о духѣ, какъ субстанціи мыслящей, нашелъ, что духъ и природа внѣшняя совершенно противоположны другъ другу, такъ что между ними не допускалось ничего общаго; то, вмѣстѣ съ тѣмъ, былъ поставленъ важнѣйшій вопросъ въ новой философіи, какъ возможно фактическое единство, связь между духомъ и природою, не смотря на то, что понятія природы и духа противоположны одно другому.

Понятія эти были выведены Декартомъ такимъ образомъ.

Что душа есть мыслящая субстанція, доказательствомъ этого, для Декарта, служитъ неотдѣлимость мышленія отъ души; только мышленіе можетъ быть для духа ручательствомъ его существованія. Такъ какъ, затѣмъ, тѣло, въ которомъ духъ существуетъ, не имѣетъ такой же необходимой связи съ представленіемъ духа о самомъ себѣ, ибо можно допустить даже, что тѣло не существуетъ, чѣмъ однако не исключается бытіе духа; то отсюда слѣдуетъ то опредѣленіе души, что она не только субстанція мыслящая, но и не матеріальная. Такимъ образомъ Декартъ приходитъ къ понятію о независимости духа отъ тѣла. Разсматривая точно также представленіе тѣла, какъ данное въ нашемъ сознаніи, Декартъ находитъ, что, по этому представленію, протяженіе столь же необходимую связь имѣетъ съ тѣломъ, какъ мышленіе съ духомъ: можно представить, говоритъ онъ, что тѣло не имѣетъ тяжести, ибо можно видѣть тѣло и не ощущать его тяжести; на томъ же основаніи онъ утверждаетъ, что и непроницаемость не есть необходимое свойство тѣлъ и признаетъ такимъ свойствомъ протяженіе: нельзя представить тѣла, не представляя протяженности. Итакъ, тѣла—субстанціи протяженныя. Вотъ два аттрибута субстанцій: аттрибутъ душъ (существенное свойство) есть мышленіе, а аттрибутъ тѣлъ—протяженіе.

Сравнивая между собою мышленіе и протяженіе, какъ аттрибуты двухъ субстанцій, Декартъ приходитъ къ заключенію, что не только

между ними ничего нѣтъ общаго, но что даже они не совмѣстимы, исключаютъ другъ друга. Субстанція мыслящая, какъ не матеріальная, не можетъ быть протяженною и наоборотъ, тѣло протяженное не можетъ быть мыслящимъ: отличительный характеръ первой есть самозаключенность въ себѣ; напротивъ, отличительный признакъ протяженности состоитъ во внѣшности существованія. Отсюда духъ самъ по себѣ долженъ быть разсматриваемъ, а тѣла сами по себѣ; все, что̀ принадлежитъ духу, есть видоизмѣненіе его, равнымъ образомъ и въ природѣ видимой всѣ явленія и законы ея существованія выводятся на основаніи понятія о субстанціи протяженной (физика и философія духа въ системѣ Декарта составляетъ независимыя части).

Такъ какъ, однако, душа и тѣло не только существуютъ вмѣстѣ, но и находятся во взаимодѣйствіи, то необходимо было представить причину, изъ которой изъяснялась бы эта *связь* двухъ субстанцій. Уже Декартъ такую причину взаимной ихъ связи указываетъ въ Богѣ, когда конечное опредѣляетъ, какъ ограниченіе безконечнаго (о Божествѣ онъ говоритъ, какъ о безконечной субстанціи), законы природы поставляетъ въ связь съ неизмѣняемостію божественнаго существа,—наконецъ, когда сохраненіе тварей онъ называетъ продолжающимся твореніемъ. Преимущественно же это воззрѣніе о непосредственной связи конечныхъ субстанцій съ безконечною было развито Мальбраншемъ и Геллинксомъ. Первый развилъ то положеніе, что идеи вещей—предметъ мышленія—не происходятъ вслѣдствіе вліянія вещей на нашъ духъ чрезъ посредство тѣла,—это признаетъ онъ невозможнымъ, но — вѣчно существуютъ въ Богѣ и въ немъ познаются нашимъ мышленіемъ. Богъ, какъ безконечное существо, содержитъ въ себѣ всѣ совершенства, а потому въ немъ должна быть сущность всѣхъ вещей. Всѣ вещи отъ вѣчности существуютъ въ Богѣ идеально, ибо еслибы Онъ не имѣлъ идеи міра и всего въ немъ содержащагося, то и не сотворилъ бы его. Человѣкъ имѣетъ связь съ Богомъ, ибо въ Богѣ все существуетъ,—какъ тѣла, по сущности своей, такъ и души; поэтому всѣ вещи онъ познаетъ не въ себѣ, а въ Богѣ; намъ принадлежатъ только ощущенія и чувственныя представленія, въ которыхъ заключается источникъ заблужденій, но не идеи. Однако и чувственныя представленія не прямо происходятъ вслѣдствіе дѣйствія на наши чувства внѣшнихъ вещей, и только по поводу этого дѣйствія причина же, производящая ихъ, также есть Богъ. Геллинксъ вообще явленія, обнаруживающія взаимодѣйствіе между ду-

шею и тѣломъ, относитъ къ непосредственному участію Божества, признавая это участіе истинною причиною ихъ происхожденія... Мы не знаемъ, какъ происходитъ въ тѣлѣ движеніе, поэтому и не можемъ произвести его; равнымъ образомъ состоянія или движенія тѣла не могутъ быть причиною происхожденія въ духѣ соотвѣтствующихъ имъ идей. Какъ душа въ отношеніи къ тѣлу, такъ и тѣло относительно души служатъ только *поводами* для дѣятельности Божества, приводящаго во взаимное согласіе принадлежащія имъ порознь явленія. Мы только хотимъ извѣстнаго движенія, представляемъ его, но произвести его не можемъ; только намѣреніе принадлежитъ намъ, а не исполненіе; самое движеніе, которое мы представляемъ, исполняется божественною дѣятельностію. И наоборотъ, представленія или идеи не происходятъ отъ вещей, но возникаютъ въ духѣ, благодаря вмѣшательству божественному, приводящему ихъ во взаимное соотвѣтствіе съ вещами. Такова сущность ученія о случайныхъ причинахъ, или такъ называемаго окказіонализма.

6) *Спиноза.* Если Геллинксъ и Мальбраншъ единство въ человѣкѣ двухъ субстанцій съ противоположными, взаимно исключающими себя аттрибутами, объясняли тѣмъ предположеніемъ, что эти субстанціи суть только орудія дѣйствующаго чрезъ нихъ божественнаго всемогущества, и что, такимъ образомъ, единство этихъ субстанцій основывается не на собственной ихъ природѣ, а на природѣ и дѣятельности Божества; то такое объясненіе нельзя было признать философскимъ рѣшеніемъ вопроса. Ибо этимъ объясненіемъ прямо признавалось *чудомъ* взаимодѣйствіе въ человѣкѣ противоположныхъ субстанцій и, притомъ, непрерывно совершающимся; кромѣ того, оно возлагало на Бога отвѣтственность за дѣйствія и стремленія человѣка.

Спиноза измѣняетъ понятіе безконечной субстанціи такимъ образомъ, что соотвѣтствіе въ человѣкѣ между мышленіемъ и протяженіемъ является слѣдствіемъ необходимости, а не дѣйствіемъ свободнаго всемогущества. Онъ отрицаетъ свободную волю въ безконечной субстанціи, представляя эту субстанцію, какъ натуральную необходимость; единство мышленія и протяженія, вслѣдствіе этого уже не есть болѣе чудо; вмѣстѣ съ тѣмъ, была найдена возможность съ логически необходимою послѣдовательностію развить цѣлую философскую систему изъ одного принципа, и такимъ образомъ осуществить то, къ чему стремился Декартъ. Еще во время школьнаго образованія своего, Декартъ пристрастился къ математи-

кѣ, увлеченный ясностію и очевидностію метода, свойственнаго этой наукѣ. Впослѣдствіи, когда онъ вознамѣрился совершить реформу философіи, то единственнымъ средствомъ къ этому, казалось ему приложеніе къ философіи математическаго метода, состоящаго въ правильномъ выводѣ слѣдствій изъ достовѣрныхъ основаній. Поэтому онъ рѣшился въ философскомъ изслѣдованіи держаться такого способа мышленія: отъ познанія слѣдствій переходить къ познанію причинъ, и наоборотъ, изъ найденныхъ основаній выводить слѣдствія. Но только Спиноза вполнѣ осуществляетъ намѣренія Декарта—построить философію по математическому методу. Система Спинозы отличается единствомъ принципа и послѣдовательностію выводовъ: эти выводы и доказательства ихъ истинности изложены по способу геометрическому: аксіомы, доказательства и слѣдствія чередуются въ строгомъ порядкѣ и связи. Въ соединеніи съ такимъ способомъ изложенія и самое содержаніе системы имѣетъ характеръ математическаго созерцанія. Всѣ положенія, выводимыя изъ понятія субстанціи, Спиноза разсматриваетъ, какъ непосредственно данныя въ этомъ понятіи, такъ что выводъ этихъ положеній означаетъ не генетическое, реальное развитіе субстанціи, а только логическую послѣдовательность мышленія, анализирующаго это понятіе.

Субстанція, по опредѣленію Спинозы, есть то, что само чрезъ себя существуетъ (causa sui) и познается. Изъ этого понятія о субстанціи Спиноза заключаетъ, что она едина и неограниченна, ибо, при множествѣ субстанцій, каждая была бы зависима въ своемъ бытіи отъ другой, не была бы причиною самой себя, а единство субстанціи само по себѣ предполагаетъ неограниченность ея, такъ какъ внѣ субстанціи ничего нѣтъ такого, что могло бы ограничивать ее. Неограниченность субстанціи должно понимать не въ отрицательномъ смыслѣ отсутствія границы, но въ смыслѣ положительномъ, какъ безусловное утвержденіе бытія, ибо, на оборотъ, ограниченность есть отрицаніе, а не безграничность (determinatio est negatio).

Изъ безконечнаго можетъ слѣдовать только безконечное. Поэтому, если субстанція безконечна, то должно быть безконечное множество безконечныхъ *аттрибутовъ*, т. е. свойствъ, составляющихъ сущность субстанціи: однако. для насъ доступно познаніе только двухъ аттрибутовъ: мышленія и протяженія (потому что человѣкъ есть видоизмѣненіе только этихъ аттрибутовъ). Безконечность аттрибутовъ тѣмъ различается отъ безконечности субстанціи, что послѣд-

ния безконечна во всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ. между тѣмъ какъ аттрибуты безконечны, каждый въ своемъ родѣ: безконечность эта есть скорѣе неопредѣленность (indefinitas), нежели безграничность въ собственномъ смыслѣ (infinitas). Каждый аттрибутъ, какъ мышленіе, такъ и протяженіе, въ свою очередь, есть ближайшее предположеніе или условіе столь же безконечнаго видоизмѣненія его, или *модуса*. Безконечность модуса, въ отличіе отъ безконечности аттрибута, есть численная, ибо безконечный модусъ есть ничто иное, какъ совокупность безконечнаго множества ограниченныхъ модусовъ. Безконечный модусъ божественнаго мышленія есть умъ универсальный (intellectus universalis), или безконечная идея, какъ совокупность всѣхъ идей: безконечный модусъ протяженія есть движеніе и покой (motus et quies).

Но если изъ безконечнаго слѣдуетъ безконечное, то какимъ образомъ безконечный модусъ переходитъ въ модусы ограниченные? Спиноза не допускаетъ такого перехода. Какъ изъ безконечнаго слѣдуетъ только безконечное, такъ и конечное должно выводить изъ конечнаго т. е. каждый ограниченный модусъ условливается не прямо безкочечнымъ модусомъ, а другими ограниченными и ограничивающими его модусами; никакая часть цѣлаго не изъясняется прямо изъ цѣлаго, ни изъ связи съ другими частями, изъ положенія между ними (отсюда человѣкъ опредѣляется какъ вещь между вещами). Такимъ образомъ, остается только объяснить, какимъ образомъ возможно раздробленіе безконечнаго аттрибута на множество конечныхъ модусовъ. Хотя изъ безконечнаго атрибута дѣйствительно слѣдуетъ *безконечное*, т. е. безконечное множество ограниченныхъ модусовъ (и это множество или совокупность и называется безконечнымъ модусомъ), но какъ возможна самая эта *множественность*, взятая въ цѣломъ? Спиноза объясняетъ это чувственною точкою зрѣнія на вещи. Ограниченное воспріятіе чувствъ и воображеніе представляютъ для насъ раздробленнымъ то, что съ точки зрѣнія мышленія существуетъ какъ единое и непрерывное; такъ точно линію мы представляемъ раздробленною на отдѣльные пункты, хотя она не состоитъ изъ пунктовъ.

Такъ какъ мышленіе и протяженіе суть аттрибуты одной субстанціи, то поэтому не можетъ быть и вопроса объ основаніи взаимнаго соотвѣтствія между модусами мышленія и модусами протяженія. Параллелизмъ модусовъ самъ собою слѣдуетъ изъ тождества этихъ аттрибутовъ въ субстанціи. Модусъ мышленія и соотвѣтственный модусъ

протяженія—одна и таже вещь, только разсматриваемая подъ двумя аттрибутами.

Отсюда слѣдуетъ, что порядокъ тѣлъ необходимо долженъ быть тотъ же, что и порядокъ идей (т. е. модусовъ мышленія), а потому, что можно утверждать о тѣлахъ, тоже самое относится и къ идеямъ этихъ тѣлъ. Какъ есть простыя и сложныя тѣла, и послѣднія различаются только сложностію движеній, такъ равно въ порядкѣ модусовъ мышленія должны быть простыя и сложныя идеи. Чѣмъ сложнѣе тѣло, тѣмъ оно совершеннѣе, ибо способно къ разнообразнымъ воспріятіямъ, равно и душа, или идея этого тѣла, тѣмъ совершеннѣе и богаче идеями.

Такимъ образомъ все конечное должно быть разсматриваемо подъ образомъ вѣчности (sub specie aeternitatis), т. е. съ точки зрѣнія безконечныхъ аттрибутовъ. Сводя ограниченное къ безграниченному, множественное къ единому, познаніе наше достигаетъ до безусловной субстанціи. Здѣсь оно переходитъ въ непосредственное умственное созерцаніе, для котораго все ограниченное, условное, множественное исчезаетъ. Такое непосредственное созерцаніе субстанціи или Божества есть высочайшее благо, ибо чрезъ него мы достигаемъ участія въ вѣчномъ и божественномъ.

§ 57. *Критика метафизическаго идеализма.*

1) Еще элеискіе философы отождествляли бытіе съ мышленіемъ, отрицая въ бытіи всякое различіе, слѣдовательно и различіе мышленія и бытія. Но общее понятіе бытія не есть тоже, что бытіе, бытіе не открывается прямо въ мышленіи, но должно быть дано предварительно въ чувственномъ наблюденіи, ибо, если и можно доказывать бытіе предмета не наблюдаемаго, то на основаніи уже даннаго. Впрочемъ, несостоятельность принципа элейской философіи очевидно уже изъ того, что они не въ состояніи были съ своимъ ученіемъ о бытіи примирить такихъ необходимыхъ опредѣленій существующаго, каковы движеніе, множественность, пространство и т. д.

2) Противъ принципа пиѳагорейской философіи Аристотель справедливо замѣтилъ, что качественныя различія, какъ напр., тяжелое, легкое и под. изъ чиселъ не могутъ быть выведены, потому что число выражаетъ только количественныя формальныя отношенія вещей. Еще менѣе состоятельна пиѳагорейская теорія чиселъ въ примѣненіи къ міру духовному; вотъ почему пиѳагорейцы въ этой области вдавались въ произвольныя фантастическія сближенія, такъ напр. дружбу, справедливость, мнѣніе и под. они обозначали

безъ всякаго основанія различными числами. Должно, однако, согласиться, что пиѳагорейская идея гармоніи міровой жизни есть идея величественная, имѣющая твердое основаніе въ эстетическомъ чувствѣ человѣка.

3) Тотъ же Аристотель, разсматривая философію Платона, основательно доказываетъ, что *идеи* его, какъ *удвоенныя* и *увѣковѣченныя* вещи, не объясняютъ ни возможности познанія, ни бытія вещей, слѣдовательно не соотвѣтствуютъ той цѣли, для которой предположены, такъ какъ, не находясь въ вещахъ, идеи не могутъ быть причинами ихъ движенія и измѣняемости, а потому не могутъ также служить основаніемъ и для познанія ихъ. Правда, Платонъ признаетъ связь между идеями и вещами, но опредѣленіе этой связи не ясно и заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Платонъ говоритъ, что вещи принимаютъ *участіе* (μέθεξις) въ идеяхъ; это метафорическое выраженіе, по замѣчанію Аристотеля, ничего не объясняетъ, ибо одно изъ двухъ, или идеи существуютъ въ вещахъ, или не существуютъ; въ первомъ случаѣ нельзя уже отдѣлять идей отъ вещей, въ послѣднемъ—не можетъ быть рѣчи ни о какомъ участіи.

4) Утверждая, что сущности не внѣ вещей, а въ самихъ вещахъ существуютъ, Аристотель утверждаетъ, однако, то платоновское понятіе, по которому сущность имѣетъ значеніе первообраза. Сущности Аристотеля также служатъ первообразами относительно вещей, въ которыхъ осуществляются, такъ что подъ сущностію онъ разумѣетъ опредѣленный видовой типъ. Такой типъ, или форма является въ индивидуумахъ, какъ дѣятельная сила, дающая опредѣленность матеріи, и чрезъ то изъ состоянія возможности переходящая въ дѣйствительность. Если взять во вниманіе, что, по Аристотелю, сущность едина и нераздѣльна, что причина множественности индивидуумовъ того же типа или вида есть матерія, то остается непонятнымъ, какимъ образомъ единая сущность, одна дѣятельная сила, можетъ раздѣляться во множествѣ индивидуумовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ оставаться нераздѣльною. Сама по себѣ матерія по Аристотелю не существуетъ; если такъ, то причиною множественности индивидуумовъ должна быть не сама по себѣ матерія, но вмѣстѣ съ формою. Понятно, что если сущность есть сила (энергія), дѣйствующая въ цѣломъ родѣ вещей, и потому относящаяся къ вещамъ единичнымъ, какъ общее и необходимо въ нихъ существующее, то единство такой сущности можетъ быть только мыслимое въ понятіи, а не дѣйствительное. Между тѣмъ Аристотель смѣшиваетъ логическое съ реальнымъ, вслѣдствіе того, что онъ также

раздѣляетъ идеалистическое предположеніе о единствѣ, тождествѣ понятій, мыслимыхъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ

5) Противоположность мышленія и протяженія, найденная философіею Декарта, есть противоположность понятій о духѣ и природѣ, установленныхъ этою философіею, а не дѣйствительныхъ субстанцій. Поэтому стремленіе примирить эту противоположность, не на основаніи изученія и наблюденія дѣйствительныхъ свойствъ этихъ субстанцій, а посредствомъ дальнѣйшихъ выводовъ изъ тѣхъ понятій и соединенныхъ съ этими выводами предположеній, въ системѣ Спинозы привело къ отрицанію свободы и самостоятельности и даже личнаго бытія духа во имя абстрактной идеи всеобщей натуральной необходимости.

3) Реализмъ.

§ 58. Реализмъ противопоставляетъ абстрактному идеализму анализъ фактовъ и стремится найти примиреніе понятій о духѣ и природѣ, посредствомъ исправленія этихъ понятій на основаніи критическаго разсмотрѣнія дѣйствительности, данной ближайшимъ образомъ въ сознаніи духа о самомъ себѣ.

1) *Лейбницъ* (1646—1716). Находя неудовлетворительнымъ картезіанское понятіе о субстанціи, Лейбницъ исправляетъ это понятіе, опредѣляя субстанцію, какъ единую нераздѣльную силу, заключающую въ самой себѣ основаніе своихъ перемѣнъ; дѣятельность не отдѣлима отъ субстанціи. Но если субстанція есть простая единичная, дѣятельная сила, то невозможно, чтобы существовала одна только субстанція.—Признать бытіе одной только безконечной субстанціи значитъ отвергнуть самостоятельность конечныхъ существъ (какъ это и дѣлаетъ Спиноза), а это противорѣчитъ дѣйствительности. Итакъ есть безконечное множество субстанцій. Лейбницъ называетъ такія субстанціи *монадами*. Названіе это, указывая на простоту и единство субстанцій Лейбница, должно служить къ различенію ихъ отъ атомовъ. Различіе это Лейбницъ опредѣляетъ такъ: атомы—ограниченныя части однообразнаго бытія; напротивъ каждая монада есть своеобразное цѣлое, въ которомъ, какъ въ зеркалѣ, отражается вселенная. Монады, также какъ и атомы, не могутъ ни произойти, ни уничтожиться натуральнымъ путемъ, непроницаемы и недѣлимы, но атомы протяженны и потому не исключаютъ дѣлимости, между тѣмъ какъ относительно монадъ, по причинѣ ихъ непротяженности, дѣлимость даже не мыслима.

Наконецъ монады, какъ нематеріальныя, дѣятельныя силы, имѣютъ способность къ развитію, которой лишены атомы.

Означенныя здѣсь отличительныя черты монадъ вытекаютъ изъ самаго понятія о монадѣ. Монады, какъ дѣятельныя силы, должно мыслить по подобію того понятія, какое мы имѣемъ о душахъ (à l'imitation de la notion que nous avons des âmes). Какъ душеподобное существо, каждая монада, при единствѣ и нераздѣльности существа, переживаетъ множество разнообразныхъ состояній: состоянія эти суть обнаруженія дѣятельной силы, т. е. дѣйствія (operatio, action) и происходятъ непрерывно одно изъ другаго по внутреннему побужденію (appetition, tendance). Дѣйствія эти, какъ происходящія непрерывно по внутреннему побужденію, предопредѣлены въ природѣ монады, такъ что каждая монада въ нераздѣльномъ единствѣ содержитъ безконечное множество *возможныхъ* дѣйствій. Множество это, очевидно, только идеально можетъ содержаться въ единствѣ монады; именно, оно *представляется* монадою, которая есть, такимъ образомъ, сила представляющая, а самыя состоянія, или дѣйствія ея суть *представленія*. Состоянія или дѣйствія монадъ называются представленіями въ томъ смыслѣ, что поелику источникъ этихъ состояній есть внутренняя дѣятельная сила монады и, притомъ, имѣющая индивидуальную опредѣленность, т. е. направленная къ извѣстной цѣли, то существуетъ между ними такая связь, по которой каждое, происходя изъ предыдущаго, содержитъ въ себѣ (потенціально), т. е. *представляетъ* будущія состоянія: *настоящее чревато будущимъ*,—таковъ всеобщій законъ развитія силъ. Кромѣ того, каждая монада, находясь въ многоразличныхъ отношеніяхъ съ другими монадами, условливается въ своей дѣятельности этими отношеніями. слѣдовательно, *представляетъ* ихъ въ себѣ.—Какъ недѣлимая, простая сила, каждая монада, конечно, единственно изъ себя развиваетъ свои состоянія: монада не имѣетъ оконъ для того, чтобы воспринимать что либо внѣшнее. Не смотря на то, существуетъ между монадами, т. е. въ цѣломъ мірѣ, опредѣленная связь, которая отъ вѣчности предъустановлена Творцемъ, такъ какъ отъ самихъ монадъ, по причинѣ ихъ отдѣльности и сосредоточенности въ себѣ, она не можетъ происходить. Какъ скоро же міръ есть цѣлое, въ которомъ все существующее имѣетъ связь между собою, то каждая монада, сама по себѣ будучи также цѣлымъ (малымъ міромъ), въ тоже время имѣетъ отношеніе ко всѣмъ другимъ монадамъ. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ говоритъ, что каждая *монада есть зеркало вселенной*; всѣ монады суть ми-

крокосмосы, во всѣхъ воспроизводится тотъ же міръ, но не въ одинаковомъ видѣ: каждая отражаетъ въ себѣ вселенную особеннымъ образомъ, ближайшія монады, представляя съ большею ясностію, нежели отдаленныя. Причина этого заключается въ ограниченности монадъ: вмѣстѣ съ самодѣятельностію, активностію въ монадахъ соединяется ограниченность, пассивность; ограниченность эта также происходитъ не отвнѣ, но заключается въ собственномъ существѣ монады. По причинѣ ограниченности, монады взаимно исключаютъ себя, обнаруживаютъ пассивную силу сопротивленія, какъ сущности индивидуальныя.

Такимъ образомъ, монады находятся въ согласіи между собою, представляя въ себѣ тотъ же міръ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, поелику каждая особеннымъ образомъ его отражаетъ въ себѣ, то онѣ такъ различаются между собою, что нѣтъ двухъ неразличныхъ монадъ (по принципу тождества). Отсюда, гармонія составляетъ всеобщую принадлежность бытія. Гармонія эта состоитъ въ томъ, что безконечно великое, отражаясь въ безконечно маломъ, представляетъ единство въ разнообразіи. Какъ единство въ различіи, гармонія есть обнаруженіе натуральнаго закона непрерывности, вслѣдствіе котораго существуетъ въ мірѣ только относительное, а не абсолютное различіе; ни быстрый переходъ, ни пробѣлъ гдѣ либо невозможны: всякое послѣдующее движеніе происходитъ изъ предыдущаго, послѣдующая идея развивается изъ прежней, сознательное изъ безсознательнаго; всѣ противоположности относительны: покой есть безконечно малое движеніе. Но хотя всѣ монады находятся въ непрерывно восходящей связи между собою, однако можно указать, по крайней мѣрѣ, главныя различія между ними, основываясь на наблюденіи различныхъ состояній представляющей дѣятельности нашей души. Такъ какъ въ высшемъ содержится низшее, то нѣтъ такихъ состояній, испытываемыхъ низшими монадами, которыя бы не входили въ кругъ человѣческаго опыта, хотя послѣдній и ограничивается состояніями нашей души. Есть у насъ представленія темныя, которыя мы не различаемъ не только одно отъ другаго, но и отъ насъ самихъ; есть также ясныя представленія, которыя мы различаемъ отъ себя, т. е. отъ души, не различая ихъ однако другъ отъ друга; наконецъ мы имѣемъ, сверхъ того, ясныя и вмѣстѣ раздѣльныя представленія. Соотвѣтственно этимъ различіямъ, существуютъ монады (спящія), имѣющія лишь темныя представленія, другія обладаютъ представленіями ясными (души), еще иныя имѣютъ, сверхъ того, ясныя и раздѣльныя представленія (духи). Всѣ

монады различаются только по степени ясности, съ какою отражаютъ міръ. Поэтому, души и тѣла не противоположны, а только различны. Тѣло это аггрегатъ непротяженныхъ субстанцій: только для чувственнаго, темнаго представленія, тѣла являются протяженными, подобно тому, какъ горящій уголь, при быстромъ круговращеніи, представляется свѣтлымъ кругомъ, или какъ облако пыли кажется сплошною массою. Тѣла, пространство, время, движеніе суть смѣшанныя представленія. Душа есть центральная монада, яснѣе другихъ представляющая свои и чужія состоянія. Человѣческая душа тѣмъ различается отъ животной, что тѣло ея есть машина организованная съ бо́льшимъ искусствомъ и еще болѣе тѣмъ, что она имѣетъ ясныя представленія (кромѣ темныхъ), которыя можетъ различать не только одно отъ другаго, но и отъ себя самой, т. е. имѣетъ самосознаніе. Вслѣдствіе самосознанія индивидуумъ дѣлается лицемъ, натуральное существо—членомъ моральнаго царства, душа—духомъ.

Но хотя душа и тѣло не противоположны (ибо насколько монады тѣла, какъ представляющія субстанціи, приближаются къ душамъ, настолько же души, по своимъ темнымъ, безсознательнымъ представленіямъ, близки къ тѣламъ); однако и при этомъ, взаимодѣйствіе между душею и тѣломъ не можетъ быть объяснено изъ собственной ихъ дѣятельности, ибо вообще никакая монада, оставаясь замкнутой въ самой себѣ, не дѣйствуетъ на другія и сама не испытываетъ вліянія отъ другихъ. Поэтому Лейбницъ признаетъ только соотвѣтствіе между дѣятельностію души и состояніями тѣла. Соотвѣтствіе же это, какъ независимое отъ монадъ, по Лейбницу, всего лучше можетъ быть объяснено тѣмъ предположеніемъ, что отъ начала сотворенія міра оно предопредѣлено Богомъ (harmonia praestabilita), и затѣмъ сохраняется само собою (сравненіе съ окказіонализмомъ).

2. *Гербартъ* (1776—1841). Раздѣляя познаніе на опытное и раціональное, Лейбницъ главное различіе между тѣмъ и другимъ полагалъ въ томъ, что первое состоитъ изъ представленій смѣшанныхъ и темныхъ, между тѣмъ какъ познанію раціональному свойственны ясность и раздѣльность. Отсюда философское познаніе, по Лейбницу, достигается чрезъ *разъясненіе* (т. е. анализъ) темныхъ представленій. Гербартъ находитъ это средство недостаточнымъ. По его мнѣнію, опытъ даетъ такія понятія, которыя чѣмъ яснѣе дѣлаются для насъ, тѣмъ болѣе оказываются несостоятельными

вслѣдствіе того, что, при этомъ, въ нихъ обнаруживаются противорѣчія. Не смотря на то, понятія эти, какъ данныя чрезъ опытъ, не устранимы; они всѣми признаются и употребляются въ наукѣ безъ всякой критики, просто какъ понятія неизбѣжныя и потому достовѣрныя. Таковы въ особенности понятія вещи (со многими признаками), перемѣны и понятіе о *я*. Въ понятіи вещи множество признаковъ (которые обыкновенно перечисляются, когда требуется опредѣлить, что такое вещь) противорѣчитъ ея единству: единство вещи уничтожается, если обладаніе множествомъ различныхъ признаковъ составляетъ ея сущность. Равно и въ понятіи перемѣны или причины производящей перемѣну, заключаются противорѣчія. Троякимъ образомъ можно изъяснить перемѣну: или чрезъ внѣшнюю причину, или чрезъ внутреннюю, или посредствомъ отрицанія причинъ,—изъ безусловной измѣняемости (бываніе); первый способъ изъясненія прилагается къ тѣлесному міру, внутренняя причинность усвояется волѣ; въ отношеніи же къ общему теченію вещей отрицается всякая причинность, когда напр. предполагаютъ судьбу, т. е. безусловную (не зависящую ни отъ какой опредѣленной причины) измѣняемость вещей. Но всѣ эти способы изъясненія заключаютъ въ себѣ противорѣчія. Такъ, въ понятіи внѣшней причины дѣятельное и страдательное, не смотря на взаимную противоположность, одно другимъ опредѣляется. Причина есть причина, поколику производитъ дѣйствіе; послѣднее, будучи страдательнымъ, входитъ, такимъ образомъ, въ понятіе причины (дѣятельнаго); съ другой стороны страдательное, послѣ перемѣны, перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ прежде было, и однако мы представляемъ, что не смотря на перемѣну, оно остается тѣмъ же, тою же вещью. По понятію внутренней причины, или самоопредѣляемости, одно и тоже существо раздвояется, переходя въ противоположность дѣятельнаго и страдательнаго. Понятіе безусловной измѣняемости также не мыслимо, ибо если такую измѣняемость представлять такъ, что по прекращеніи одной перемѣны, наступаетъ другая, то этимъ отрицается непрерывность измѣняемости: если же эта измѣняемость такова, что одно свойство появляется въ зависимости отъ другаго предшествующаго, то это значитъ, что каждое свойство, само уничтожаясь, рождало бы противное себѣ. Наконецъ, и въ понятіи нашего я также заключаются противорѣчія. Какъ существо представляющее, оно относится къ совокупности представленій также, какъ вещь относится къ совокупности признаковъ, слѣдовательно, есть единое и вмѣстѣ многое; явное противорѣчіе оказывается и въ томъ,

что я есть вмѣстѣ и представляющее и представляемое. Всѣ означенныя понятія въ томъ видѣ, какъ они даны опытомъ, по причинѣ заключающихся въ нихъ противорѣчій, не могутъ быть приняты, но нельзя также и отвергнуть ихъ совершенно. Итакъ остается только измѣнить или дополнить эти понятія такимъ образомъ, чтобы не было ничего въ нихъ противорѣчащаго. Отсюда, задача философіи, по Гербарту, состоитъ въ обработкѣ понятій, данныхъ опытомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, въ чемъ должна состоять эта обработка опытныхъ понятій. Несостоятельность представленныхъ выше понятій состоитъ въ томъ, что въ нихъ соединяются два несогласныхъ между собою элемента: эмпирическій фактъ и логическій законъ (тождества), а потому этотъ законъ долженъ быть критеріемъ для критическаго разсмотрѣнія даннаго въ опытѣ. Прежде всего метафизическое понятіе бытія должно быть установлено согласно требованію этого закона. Опытъ представляетъ одни явленія: реально для насъ то, что ощущается: ибо вещи—это сложности ощущеній. Итакъ несомнѣнно, по крайней мѣрѣ, что явленія *существуютъ*. Но явленія не мыслимы безъ являемаго, а потому „сколько есть явленій, столько же указаній на дѣйствительно существующее.“ Бытіе есть абсолютное положеніе, ибо о бытіи можно сказать только, что оно *есть*, *существуетъ*. Слѣдовательно, отрицаніе, какъ противоположность утвержденію или положенію не свойственно бытію: качество сущаго вполнѣ утвердительно, безъ всякой примѣсти отрицаній, равно никакое отношеніе не совмѣстимо съ понятіемъ бытія, ибо всякое отношеніе также противорѣчитъ безусловному характеру бытія. Поэтому, качество сущаго, будучи утвердительнымъ, должно быть совершенно просто, недѣлимо. Далѣе, такъ какъ сколько есть явленій, столько же и указаній на бытіе, то необходимо допустить неопредѣленное множество простыхъ реальностей, о которыхъ мы знаемъ, впрочемъ, только то, что онѣ существуютъ, не имѣя возможности знать ихъ качества, такъ что въ понятіи реальности должно различать самое бытіе, какъ извѣстное намъ, отъ качества, какъ неизвѣстнаго.—Такимъ образомъ, необходимое дополненіе къ понятію бытія, въ означенномъ смыслѣ, выраженному еще элеатами, составляетъ атомистика, которая признаетъ сущее множественнымъ. Теперь, очевидно, что дѣйствительно существующее, реальное не можетъ обладать множествомъ признаковъ, ибо каждая реальность должна быть совершенно проста; равнымъ образомъ, сущее само по себѣ не можетъ измѣняться, ибо что измѣняется, то получаетъ иное качество, т. е. дѣлается дру

гою вещью, такъ какъ всякая реальность не различается отъ качества, составляющаго его сущность. Если же ни множество признаковъ, ни измѣняемость не свойственны сущему, какъ оно есть само по себѣ, то, очевидно, эти явленія условливаются *случайными отношеніями* сущаго, т. е. простыхъ реальностей. Въ самомъ дѣлѣ, одна и таже реальность, при различныхъ сопоставленіяхъ, или сочетаніяхъ съ другими реальностями различно представляется, хотя сама въ себѣ остается неизмѣнною, тождественною по своему качеству. Такъ, одна и таже линія, не измѣняясь, можетъ быть и радіусомъ и касательною, смотря по случайнымъ отношеніямъ къ другимъ линіямъ, одинъ тонъ можетъ быть и основнымъ тономъ и октавою, оставаясь тѣмъ же въ томъ и другомъ случаѣ. Съ этой точки зрѣнія такъ разрѣшаются означенным выше противорѣчія. Представленіе вещи со многими признаками происходитъ, если даны различные ряды реальностей, для которыхъ одна и таже реальность служитъ общимъ исходнымъ пунктомъ. Въ этомъ случаѣ общій исходный пунктъ представляется какъ вещь, а каждый рядъ, исходящій изъ него, является свойствомъ. Вещь со многими свойствами—это ничто иное, какъ совокупность простыхъ реальностей, находящихся во взаимныхъ между собою отношеніяхъ; напр. тѣло имѣетъ цвѣтъ, но цвѣтъ ничто безъ свѣта и глаза; тѣло звучитъ, но звукъ предполагаетъ колеблющуюся среду и здоровое ухо. Представленіе перемѣны происходитъ, когда наступаетъ смѣна въ совокупности реальностей,—вмѣсто одной реальности является другая: перемѣна свойства есть ничто иное, какъ перемѣна отношенія между реальностями; каждая въ отдѣльности реальность остается тѣмъ, чѣмъ была, но измѣняется сумма ихъ, а чрезъ то измѣняется и явленіе. Этимъ, однако, еще не изъясняется вполнѣ представленіе перемѣны, ибо, понятно, какимъ образомъ можетъ произойти, единственно вслѣдствіе соединенія (Zusammen) реальностей, то, что не происходитъ въ реальностяхъ раздѣленныхъ, т. е. перемѣна свойствъ. Правда, всякая перемѣна въ дѣйствительности есть не болѣе, какъ перемѣна отношеній; но самыя эти отношенія необходимо изъяснить такъ, чтобы возможно было понять изъ этихъ отношеній происхожденіе перемѣнъ въ вещахъ. Гербартъ изъясняетъ ихъ посредствомъ *теоріи самосохраненій*, возбуждаемыхъ въ реальностяхъ взаимнымъ ихъ столкновеніемъ и составляющихъ единственную дѣйствительность (Geschehen) въ реальностяхъ.—По этой теоріи, различныя реальности, при встрѣчѣ, взаимно стремятся къ разрушенію другъ друга, на сколько, вслѣдствіе этой встрѣчи, образуется противопо-

ложность между ихъ качествами. Такъ какъ, однако, всякая реальность, по своей простотѣ, неразрушима, то поэтому и реальности, стремящіяся разрушить одна другую, на самомъ дѣлѣ не достигаютъ этой цѣли, ибо, при этомъ, каждая стремится также къ самосохраненію; это стремленіе въ той же реальности неодинаково обнаруживается въ отношеніи къ различнымъ реальностямъ: каждое самосохраненіе имѣетъ свой особенный характеръ. Наиболѣе широкое примѣненіе Гербартъ даетъ этой теоріи *разрушеній* и *самосохраненій*—въ важнѣйшей части своей философіи именно въ *психологіи*; и здѣсь она получаетъ болѣе опредѣленное значеніе.

Душа—простое существо, само по себѣ не имѣющее никакихъ качественныхъ различій, ни способностей, ни стремленій, ни представленій, она не обладаетъ первоначально никакимъ знаніемъ ни о себѣ, ни о другомъ, не находится въ пространствѣ и времени. Всѣ эти опредѣленія выражаютъ различныя отношенія души къ другимъ реальностямъ, и этими то отношеніями ограничивается наше знаніе о душѣ, не касаясь ея сущности. Какъ вообще реальныя существа, при совмѣстности, противодѣйствуютъ одно другому и этому противодѣйствію каждая реальность противополагаетъ свое простое, нерушимое качество, по которому неизмѣнно сохраняетъ себя тѣмъ, что есть; такъ и въ душѣ ощущенія и представленія суть ничто иное, какъ различныя самосохраненія, происходящія вслѣдствіе сосуществованія ея съ другими существами (совокупность которыхъ составляетъ тѣло). Представленія не раждаются прямо изъ существа души (ибо были бы зависимы отъ нея), а происходятъ случайно, единственно вслѣдствіе отношенія ея къ другимъ реальностямъ. Душа не есть сама въ себѣ представляющая сила, а только становится таковою вслѣдствіе обстоятельствъ, тѣмъ не менѣе, представленіе есть единственная дѣйствительность, о которой мы имѣемъ непосредственное сознаніе. Изъ взаимнаго отношенія представленій Гербартъ выводитъ всѣ явленія духовной жизни; это отношеніе вообще состоитъ въ томъ, что представленія *противоположныя* стѣсняютъ, сдавливаютъ другъ друга, вслѣдствіе чего уменьшается степень живости каждаго представленія, а при множествѣ такихъ представленій одно изъ нихъ можетъ быть даже совершенно вытѣснено изъ сознанія, другія же представленія (между которыми нѣтъ противоположности) образуютъ или сочетанія (complicationen), если разнородны, или соединенія (Verschmelzungen), если принадлежатъ тому же порядку. Впрочемъ и противоположныя

представленія также соединяются, на сколько это допускаетъ ихъ взаимное задержаніе, или сдавливаніе. Такъ образуются ряды представленій и затѣмъ многосложныя сплетенія этихъ рядовъ. Всѣ общія представленія вещей суть такія сплетенія рядовъ, которыя въ быстрой послѣдовательности не замѣтно проходятъ въ сознаніи (отсюда вещь представляется, какъ единое цѣлое). На основаніи этихъ данныхъ рѣшается вопросъ о нашемъ я. Обыкновенное понятіе о нашемъ я, какъ сказано, заключаетъ въ себѣ много противорѣчій. Сущность я, по этому понятію, полагается въ самосознаніи, т. е. въ томъ, что оно себя представляетъ; какъ само себя представляющее, оно есть тождество субъекта и объекта, но это тождество постоянно превращается въ противоположность, потому что субъектъ всякій разъ, какъ скоро представляетъ себя, дѣлается объектомъ; въ тоже время въ субъектѣ и объектѣ повторяется одно и тоже я; когда говорятъ, что я представляетъ себя какъ объектъ, то выходитъ, что оно представляетъ себя какъ само себя представляющее, равнымъ образомъ и какъ субъектъ я есть само себя представляющее; такимъ образомъ мы получаемъ безконечное повтореніе того же (idem per idem) вмѣсто дѣйствительнаго объясненія какъ происходитъ представленіе нашего я.—Одно изъ двухъ, или субъектъ и объектъ въ понятіи я противоположны, тогда слѣдуетъ отвергнуть единство, тождество ихъ, или они тождественны,—въ такомъ случаѣ не возможно различіе между тѣмъ и другимъ (противъ Фихте). Въ дѣйствительности я есть ничто иное, какъ сложный продуктъ представленій, а потому представленіе себя не принадлежитъ душѣ первоначально, а только впослѣдствіи, по мѣрѣ накопленія представленій, образуется постепенно какъ такой центральный пунктъ, въ которомъ всѣ ряды представленій сходятся и который постоянно измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ этихъ рядовъ. Впечатлѣнія отъ собственнаго тѣла, чувства тѣлеснаго удовольствія и неудовольствія, представленія внѣшнихъ вещей, желанія и отвращенія, внѣшнія движенія и дѣйствія—эта сложность представленій, которая постоянно вновь приращается, составляетъ основу самосознанія, измѣнчивую и подвижную въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ. Если же, не смотря на то, въ представленіи нашего я мы различаемъ это я отъ другихъ воспринимаемыхъ имъ представленій, то здѣсь должно разумѣть различіе прежде усвоенныхъ нами представленій, глубже лежащихъ въ нашей душѣ отъ представленій вновь прибывающихъ и воспринимаемыхъ первыми въ ихъ ряды.—Прежнія представленія относятся къ позднѣйшимъ, сходнымъ съ ними,

какъ воспринимающіе (die appercipirenden) къ воспринимаемымъ (appercipirten). Наконецъ, что касается единства самосознанія, то для объясненія его понятіе *я* должно быть дополнено понятіемъ простой реальности въ своихъ самосохраненіяхъ противъ другихъ существъ разнообразно дѣятельной, которую мы называемъ душею, и которая хотя необходимо должна быть предположена, но непознаваема для насъ сама въ себѣ.—На основаніи тѣхъ же психологическихъ данныхъ рѣшается также вопросъ, на сколько вещи познаваемы, и почему должно разграничивать явленія отъ реальнаго въ себѣ существующаго. Во всякомъ нашемъ знаніи первоначально данное составляютъ ощущенія. Ощущенія—ничто иное, какъ самосохраненія души относительно объектовъ, съ которыми она вступаетъ въ общеніе: поэтому ощущаемое выражаетъ состояніе души, но порядокъ и послѣдовательность ощущеній представляютъ отношенія вещей, такъ что наше знаніе ограничивается отношеніями вещей, не простираясь на самые члены отношеній. Вещи, какъ онѣ суть въ себѣ, не познаваемы; мы знаемъ только, что существуетъ многое и различное и что между качествами этого многаго происходятъ отношенія соединенія и раздѣленія; задача науки состоитъ въ изслѣдованіи этихъ отношеній.

§ 59. *Критика реализма.* Лейбницъ предполагаетъ бытіе простыхъ реальныхъ силъ въ основаніи всего сложнаго.—Дѣятельность этихъ силъ, такъ называемыхъ монадъ, онъ опредѣляетъ по аналогіи съ человѣческою душею, какъ *представленіе* и вмѣстѣ стремленіе къ представленію. Но когда Лейбницъ утверждаетъ, что монада не имѣетъ оконъ для принятія внѣшнихъ вліяній, дѣятельность ея развивается единственно по внутреннему побужденію, изъ нея самой; то непонятно, какимъ образомъ, при такой исключительной замкнутости въ себѣ, монада можетъ представлять міръ и находиться въ разнообразныхъ отношеніяхъ со всѣми другими монадами. Монада Лейбница очевидно есть крайность, противоположная также крайне одностороннему понятію Локка о душѣ, по которому первоначально она есть tabula rasa. По этому понятію, душа, будучи первоначально пуста, все, что въ ней содержится, заимствуетъ отвнѣ; напротивъ, Лейбницъ училъ, что монада изъ себя развиваетъ цѣлый міръ. И какъ съ точки зрѣнія Локка непонятна самодѣятельность разсудка, такъ, наоборотъ, для философіи Лейбница остается необъяснимымъ, какимъ образомъ, при самодѣятельности въ монадѣ возможна пассивность и вообще какое либо отношеніе къ другимъ монадамъ. Правда, Лейбницъ предполагаетъ предуставленную гар-

монію между монадами, но эта гипотеза противорѣчитъ основнымъ понятіямъ его же философіи. Все дѣйствительное—предметъ опытнаго познанія—какъ случайное, онъ противополагаетъ необходимому, которое познается a priori изъ разума. Но если связь и взаимныя отношенія монадъ отъ вѣчности предопредѣлены, тогда дѣйствительное не случайно, а необходимо... Съ большею послѣдовательностію этотъ взглядъ на дѣйствительное, какъ на случайное, насколько оно составляетъ предметъ опытнаго познанія, выдерживаетъ Гербартъ. Полагая въ основаніи вещей, также какъ и Лейбницъ, простыя индивидуальныя реальности, Гербартъ отрицаетъ, однако, возможность перемѣнъ въ реальномъ, находя, что какъ внутренняя самоопредѣленность, такъ и внѣшняя причинность, равно не мыслимы. То, что мы называемъ перемѣною, а также соединеніе различныхъ свойствъ въ одной вещи,—это не болѣе какъ *явленія*, зависящія отъ случайныхъ отношеній между реальностями и выражающія собственно эти отношенія, а не самое существо реальностей, для насъ совершенно непознаваемое. Такимъ образомъ, Гербартъ отдѣляетъ отношенія реальностей отъ самихъ реальностей. Въ этомъ случаѣ понятіе простой реальности онъ выдерживаетъ съ большею строгостію, нежели Лейбницъ, который отношенія монадъ признавалъ присущими имъ существенно, хотя изъ понятія монады, какъ замкнутой въ самой себѣ, недоступной для какого бы то ни было посторонняго вліянія, не слѣдуетъ возможность такихъ отношеній. Отдѣляя отъ реальностей ихъ отношенія, Гербартъ учитъ, что лишь *для случайнаго воззрѣнія* реальности *представляются* въ такомъ или иномъ отношеніи между собою; слѣдовательно, по Гербарту, только для нашей точки зрѣнія существуютъ отношенія между реальностями, а не въ самыхъ реальностяхъ. По Лейбницу, только формы чувственныя, какъ напр. пространство, время, движеніе, суть явленія, представляющія лишь отношеніе монадъ къ нашему (темному) познанію; напротивъ, Гербартъ вообще отношенія реальностей признаетъ воззрѣніями случайными, т. е. явленіями.—Должно, однако, замѣтить, что поставляя отношенія реальностей въ зависимость отъ случайныхъ воззрѣній, Гербартъ не вполнѣ отрицаетъ объективность этихъ отношеній, ибо не только приписываетъ самымъ реальностямъ способность представляться для нашего познанія въ такомъ, или иномъ сочетаніи, въ извѣстной связи, но кромѣ того всякія вообще отношенія между реальностями сводитъ къ противоположнымъ состояніямъ *стѣсненія и противодѣйствія*, очевидно помѣщая эти состоянія въ самыхъ реальностяхъ.—Но вмѣстѣ съ

тѣмъ онъ впадаетъ въ противорѣчіе, несравненно болѣе очевидное и неразрѣшимое, нежели тѣ, которыя самъ онъ указываетъ въ эмпирическихъ понятіяхъ. Если ни въ какой реальности невозможна перемѣна ни по внутреннему побужденію, ни по внѣшнему вліянію, то и отношенія дѣйствія и противодѣйствія также не мыслимы въ реальностяхъ. Нѣтъ никакой необходимости, чтобы одна реальность стремилась удержать свое простое качество противъ другой, коль скоро реальности сами по себѣ вполнѣ независимы и безотносительны и слѣдовательно ничѣмъ не могутъ угрожать одна другой. Итакъ необходимо признать найденныя Гербартомъ отношенія дѣйствія и противодѣйствія существующими только въ нашемъ воззрѣніи на вещи, а не въ самомъ реальномъ, если понятіе его о реальномъ удерживать во всей силѣ. И дѣйствительно, Гербартъ находитъ, что тѣ отношенія дѣйствія и противодѣйствія ближайшимъ образомъ даны въ нашемъ сознаніи, какъ *представленія* и составляютъ единственныя событія, достовѣрно извѣстныя намъ. Но и здѣсь повторяется тоже противорѣчіе. Не смотря на то, что представленія, какъ самосохраненія души, Гербартъ признаетъ единственными дѣйствительными событіями, однако и эти событія оказываются не болѣе какъ явленіями, нимало не выражающими подлиннаго существа души. По объясненію Гербарта, представленія, какъ самосохраненія души, условливаются отношеніями ея къ другимъ реальностямъ, но сама въ себѣ душа, какъ и всякая другая реальность, безотносительна. Какимъ образомъ представленія могутъ происходить въ душѣ, ни мало не касаясь ея существа,—это остается необъяснимымъ и непонятнымъ. Если душа представляетъ разнообразное, то въ ней же должно быть и это разнообразіе, равно если есть представленіе перемѣны, то въ самой душѣ должна происходить перемѣна представленій; если также представленія, какъ самосохраненія души, выражаютъ отношенія ея къ другимъ реальностямъ, то необходимо, чтобы эти реальности дѣйствовали на нее. Словомъ, никакая реальность не мыслима безъ разнообразія перемѣнъ и отношеній и потому гербартовское понятіе реальности совершенно пусто и безсодержательно. Такое понятіе есть слѣдствіе того, что логическій законъ тождества онъ возводитъ въ принципъ онтологическій, и въ связи съ этимъ, находитъ противорѣчія тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ на самомъ дѣлѣ, считая противорѣчіемъ простое различіе признаковъ или элементовъ въ данномъ понятіи, частію же смѣшивая логическое противорѣчіе съ реальною противоположностію.

4. *Спекулятивный идеализмъ.*

§. 60. Спекулятивный идеализмъ выходитъ изъ того предположенія, что въ основѣ противоположности природы и духа, объективнаго и субъективнаго должно быть одно начало, производящее изъ себя эту противоположность. Отсюда, направленіе это стремится въ явленіяхъ и формахъ природы указать присутствіе идеальнаго, субъективно (т. е. изъ себя) дѣятельнаго элемента, и наоборотъ, въ области явленій духовныхъ—опредѣлить натуральную сторону ихъ, и такимъ образомъ тамъ и здѣсь представить родство, взаимную связь природы и духа, субъективнаго и объективнаго. Еще Фихте пытался доказать первоначальное и существенное единство субъективнаго и объективнаго, не выходя однако изъ предѣловъ субъективнаго, т. е. духа (я). Вслѣдъ за тѣмъ Шеллингъ и Гегель берутъ на себя туже задачу, но, не ограничивая своего философствованія областію духа, ищутъ рѣшенія этой задачи также въ области внѣшней природы. И въ самомъ познаніи спекулятивный идеализмъ, соотвѣтственно утверждаемому имъ единству природы и духа, предполагаетъ такое же единство познающей дѣятельности съ познаваемымъ (единство формы и содержанія). Какъ дѣйствительность познаваемая, будучи въ основѣ своей единствомъ природы и духа, переходитъ въ противоположность этихъ двухъ сферъ бытія, такъ и въ познаніи философскомъ долженъ совершиться тотъ же процессъ. Такое воспроизведеніе природы и духа въ познаніи можетъ быть выполнено только a priori, въ интеллектуальномъ созерцаніи (Шеллингъ) или въ чистомъ мышленіи (Гегель), ибо эмпирическое познаніе (a posteriori) всегда имѣетъ дѣло съ дѣйствительностію уже совершившеюся, а не съ самымъ процессомъ ея образованія. Философское познаніе, достигнутое такимъ образомъ, т. е., посредствомъ apriori-наго воспроизведенія, есть *абсолютное* знаніе, ибо предметъ его—абсолютное начало всякаго бытія.

1. *Шеллингъ* (1775—1854). Философія Шеллинга ближайшимъ образомъ примыкаетъ къ субъективному идеализму Фихте. Кантъ раздѣлилъ субъективныя формы познанія отъ объективной дѣйствительности. Противъ этого вывода кантовской философіи Фихте развилъ ту мысль, что такое раздѣленіе необходимо происходитъ въ нашемъ сознаніи въ формѣ противоположности *я* и *не я* и составляетъ условіе возможности самаго сознанія. Поэтому, онъ утверждаетъ далѣе, что противоположность эта есть дѣйствіе нашего ду-

ха и что наше *я*, которое противополагаетъ себѣ *не я*, есть *абсолютный* принципъ, безусловное основаніе реальности всякаго познанія, ибо познаніе не только по формѣ, но и по содержанію происходитъ вслѣдствіе того, что *я* противополагаетъ себѣ *не я* и чрезъ то ограничиваетъ себя, изъ безусловнаго дѣлается условнымъ, или вѣрнѣе, соединеніемъ (синтезомъ) того и другаго. По замѣчанію Шеллинга, Фихте хотя выразилъ вѣрную мысль,—что философія должна исходить изъ идеи абсолютнаго, но понялъ это абсолютное въ ограниченномъ смыслѣ какъ *я*, которому противоположно *не я*. Въ абсолютномъ исчезаютъ всѣ противоположности, слѣдовательно и противоположность субъекта и объекта (я и не я). Оно выше всего противоположнаго, такъ какъ всѣ противоположности, а потому и высочайшая изъ всѣхъ—противоположность субъективнаго и объективнаго, духа и природы—изъ него происходятъ. Возвышаясь надъ противоположностію духа и природы, абсолютное Шеллинга въ ряду формъ каждаго изъ членовъ этой противоположности осуществляетъ единство идеальнаго, безконечнаго и конечнаго, хотя ни на одной степени этого процесса не достигается вполнѣ такое единство.—Шеллингъ признаетъ вмѣстѣ съ Фихте, что въ нашемъ *я* осуществляется абсолютное какъ принципъ познанія тождественнаго съ бытіемъ, но рядомъ съ этимъ онъ разсматриваетъ также природу какъ откровеніе тогоже абсолютнаго, которое само въ себѣ и здѣсь и тамъ есть тождество, безразличіе идеальнаго и реальнаго субъективнаго и объективнаго. Если съ точки зрѣнія Фихте,—природа есть созданіе духа, абсолютнаго я, матеріалъ его свободной дѣятельности, то для Шеллинга она является равноправнымъ съ нашимъ *я* членомъ противоположности, происходящей изъ абсолютнаго.

Такъ какъ абсолютное, возвышаясь надъ противоположностію духа и природы, въ тоже время осуществляется не иначе, какъ въ ряду отдѣльныхъ явленій или формъ бытія въ той и другой области, то только такое познаніе вполнѣ соразмѣрно съ абсолютнымъ, которое *непосредственно созерцаетъ* его въ конечномъ и конечное въ абсолютномъ (безконечномъ), не выводя одного изъ другаго и отъ разсмотрѣнія одного не переходя къ разсмотрѣнію другаго. Безконечное не можетъ низойти до конечнаго, ибо для этого оно должно бы отрѣшиться отъ себя; равно и конечное не въ состояніи возвыситься до безконечнаго, сдѣлаться безконечнымъ, ибо прежде безконечнаго не существуетъ, а потому безконечное и конечное вмѣстѣ существуютъ и должны быть познаваемы одно въ другомъ. Въ са-

момъ дѣлѣ, все дѣйствительное содержитъ въ себѣ идеальное или общее, что соотвѣтствуетъ мышленію и реальное или частное, что называется бытіемъ, но изъ общаго не можетъ быть выводимо частное, изъ мыслимаго—бытіе; изъ идеи человѣка не слѣдуетъ существованіе людей, и наоборотъ,—отъ частнаго невозможенъ переходъ къ общему; изъ частнаго и конечнаго слѣдуетъ только конечное (Спиноза). Такимъ образомъ, познаніе истины не достижимо при разъединеніи двухъ необходимо соприсущихъ одна другой сторонъ, каковы: общее и частное, идеальное и реальное, субъективное и объективное, сущность и форма существованія, безконечное и конечное. Истина состоитъ въ единствѣ того и другаго и такое единство познается чрезъ *непосредственное интеллектуальное созерцаніе*. Задача философіи—воспроизвести (конструировать) въ умственномъ созерцаніи самоосуществленіе абсолютнаго, какъ оно совершается въ природѣ и духѣ. Отсюда двѣ главныя части философіи: *натурфилософія* и *философія духа* (трансцендентальный идеализмъ). Въ природѣ реальное господствуетъ надъ идеальнымъ (послѣднее однакожъ участвуетъ въ каждой формѣ ея, какъ искра всеоживляющаго духа Божія,—природа—эпопея духа); наоборотъ, въ духѣ идеальное беретъ перевѣсъ надъ реальнымъ (хотя также во всякой формѣ духа есть основаніе натуральное). На этомъ основаніи натурфилософія — реалистическая сторона философіи, исходя изъ разсмотрѣнія бытія (реальнаго) должна окончиться тамъ, гдѣ бытіе достигаетъ самосознанія, что происходитъ въ человѣкѣ; напротивъ философія духа, начиная отъ субъективнаго, должна достигнуть того пункта, гдѣ духъ входитъ въ реальное (въ искусствѣ).

Какъ въ природѣ физической, такъ и въ мірѣ духовномъ, въ самоосуществленіи абсолютнаго должно различать три степени: тождество идеальнаго и реальнаго изъ безразличія переходитъ въ противоположность, дабы представить свое существо какъ внѣшнее, какъ объектъ, и затѣмъ это раздвоеніе абсолютнаго примиряется въ высшемъ единствѣ, дабы начать тотъ же процессъ. Три эти степени процесса Фихте нашелъ въ саморазвитіи абсолютнаго я, а Шеллингъ, кромѣ того, примѣнилъ къ разсмотрѣнію природы.

Первоначально, говоритъ Шеллингъ, человѣкъ жилъ въ спокойномъ единствѣ съ окружающимъ міромъ. Стремленіе къ познанію и размышленіе (рефлексія) разрушили это единство. Задача философіи—снова соединить и примирить чрезъ свободу то, что первоначально не свободно, а по природѣ было въ единствѣ; необходимо возстановить единство духа съ природою, идеальнаго съ реальнымъ. Для этого при-

рода должна быть представлена какъ процессъ самоосуществленія (потенцированія абсолютнаго, т. е. постепеннаго перехода изъ возможности въ дѣйствительность) тождественный съ тѣмъ процессомъ, который Фихте указалъ въ нашемъ духѣ. Дуализмъ природы и духа долженъ быть отвергнутъ. Природа есть видимый духъ, духъ—невидимая природа. Такова основная идея натурфилософіи Шеллинга.

Двоякую дѣятельность Шеллингъ находитъ въ природѣ: положительную, стремящуюся въ безконечность,—это производительная сила природы и отрицательную, которая ограничиваетъ первую. Взаимодѣйствіе этихъ противоположныхъ направленій натуральной дѣятельности обнаруживается въ безпрерывномъ образованіи продуктовъ, изъ которыхъ въ каждомъ эта противоположность нейтрализуется: каждое существо природы есть единство противоположнаго; полярность—всеобщій законъ природы. Законъ этотъ обнаруживается въ магнетизмѣ, электричествѣ, въ химическихъ соединеніяхъ и въ органической природѣ (полы). Непрерывная производительность природы, поддерживаемая закономъ полярности, направляется къ осуществленію безконечнаго въ конечномъ. Простѣйшая форма обнаруженія абсолютнаго въ природѣ есть матерія, но и въ ней уже открывается единство противоположнаго, такъ какъ она есть цѣлость двухъ силъ: притягательной и отталкивательной. Въ сравненіи съ матеріею свѣтъ является идеальнымъ, субъективнымъ дѣятелемъ въ развитіи природы; подъ вліяніемъ его пробуждается творческая дѣятельность, жизнь, движеніе въ природѣ. Вслѣдствіе взаимодѣйствія свѣта съ матеріею механизмъ переходитъ въ процессъ динамическій. Въ свою очередь динамическій процессъ, представляющій въ своемъ развитіи три степени (магнетизмъ, электричество и гальванизмъ) переходитъ въ жизнь органическую, которая также развивается подъ тремя формами. растительной, животной и человѣческой жизни. (Господствующая сила въ растительномъ царствѣ—воспроизводительная (Reproduction); неизмѣнный принципъ животнаго заключается въ раздражительности (Irritabilität); человѣкъ же, кромѣ того, одаренъ чувствительностію (Sensibilitat). Организмъ есть ничто иное, какъ задержанный потокъ причинъ и дѣйствій, ибо онъ—и причина и вмѣстѣ дѣйствіе самого себя: послѣдовательность прямолинейнаго теченія производительности здѣсь принимаетъ иное направленіе, замыкаясь въ круговую линію. Впрочемъ, противоположность органической и неорганической природы также относительная, содержащаяся въ единствѣ цѣлаго. Вся природа есть живой организмъ.—Она не допускаетъ, чтобы существовало что—либо независимо отъ общей связи

вещей, такъ что все въ ней имѣетъ отношеніе къ цѣлому, какъ въ организмѣ и въ органической природѣ, и въ неорганической дѣйствуетъ таже причина, непрерывно восходящая отъ низшей степени къ высшей. Это единство производительнаго принципа усматривается въ томъ, что низшая степень органической жизни входитъ въ высшую въ значеніи подчиненной силы, равно и въ соотвѣтствіи органической природы съ неорганическою обнаруживается тоже единство (чувствительности соотвѣтствуетъ магнетизмъ, раздражительности—электричество,—растительной силѣ воспроизведенія—свѣтъ и химическій процессъ). Но чтобы организація природы могла происходить изъ одного источника, чтобы въ однородномъ (тождественномъ) содержалось разнородное (двойственное, противоположное), для этого безконечное стремленіе къ развитію должно ограничиваться въ абсолютномъ столь же безконечно задерживающею силою.

Высшая форма проявленія органически образовательнаго побужденія природы есть человѣкъ. Развитіе природы въ человѣкѣ достигаетъ своей цѣли. Въ немъ соединяются два полюса—идеальное и реальное—въ гармонически цѣлое. Въ разумѣ человѣка абсолютный разумъ достигаетъ соединенія съ самимъ собою (самосознанія); въ природѣ безконечное только отражается въ конечныхъ формахъ, напротивъ въ духѣ это отраженіе переходитъ въ стремленіе къ безконечному. Стремленіе это обнаруживается въ развитіи идей и гармоніи дѣйствій, т. е. въ теоретической, которая есть идеальная форма этого стремленія, и въ практической дѣятельности, какъ реальномъ явленіи тогоже стремленія. Наконецъ въ искусствѣ эти двѣ стороны—идеальная и реальная—примиряются. На основаніи этого троякаго обнаруженія въ человѣческой дѣятельности абсолютнаго, философія духа подраздѣляется на теоретическую, практическую и философію искусства. Начиная свое построеніе съ идеальнаго, философія духа, чтобы достигнуть реальнаго, какъ необходимаго дополненія къ идеальному, допускаетъ прежде всего сомнѣніе въ бытіи объективнаго міра и остается при одномъ субъективномъ, какъ единственномъ для нея основаніи всякой реальности. Съ точки зрѣнія философіи духа (трансцендентальный идеализмъ) абсолютное есть я, которое безсознательно само себя производитъ чрезъ интеллектуальное созерцаніе себя и вмѣстѣ съ тѣмъ творитъ природу, какъ объектъ познанія, противоположный субъекту. Чтобы показать это, необходимо представить исторію самосознанія. Шеллингъ различаетъ три эпохи въ исторіи самосознанія. Самосознаніе основывается на первоначальномъ двойствѣ направленій въ дѣя-

тельности духа. Двойство это состоитъ въ томъ, что я сознаетъ себя какъ субъектъ и вмѣстѣ какъ объектъ. Если бы что либо внѣшнее дѣлало его объектомъ, тогда оно было бы объектомъ для иного, а не для себя. Итакъ само я полагаетъ себя какъ объектъ, будучи первоначально субъектомъ; оно есть и сила производительная и вмѣстѣ произведеніе: оно само себя производитъ. Это возможно только при томъ условіи, если первоначальная, въ безконечность простирающаяся, производительность духа ограничивается и притомъ не внѣшнимъ чѣмъ либо, а сама собою ограничивается. Такъ какъ въ этомъ актѣ самоограниченія я не можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ рефлектировать на этотъ актъ (для чего требуется возвышеніе надъ этимъ актомъ); то отсюда такое самоограниченіе, въ первую эпоху, *ощущается* какъ дѣйствіе случайное, произведенное реальнымъ внѣ его (т. е. я) существующимъ. Когда же *я* восходитъ надъ этою границею (рефлектируетъ на нее), то эта дѣятельность (восхожденія) является для сознанія какъ вещь въ себѣ, лежащая по ту сторону ощущенія, а ограниченная ощущеніемъ часть той же дѣятельности противополагается ей какъ *я;* ощущеніе, вслѣдствіе этого, переходитъ въ созерцаніе; обѣ дѣятельности—неограниченная или идеальная (стремящаяся впередъ) и ограниченная или реальная соединяются въ созерцаніи матеріи какъ цѣлости двухъ силъ—притягательной и отталкивательной. Во вторую эпоху я переходитъ отъ созерцанія къ рефлексіи, при чемъ созерцаніе раздѣляется на внѣшнее (насколько оно восходитъ надъ ограниченіемъ я) и внутреннее (поколику остается съ этой стороны границы, т. е. внутри я). Здѣсь Шеллингъ посредствомъ столь же искусственнаго и натянутаго построенія, какъ и вышеизложенный выводъ матеріи, показываетъ, что на этой степени сознанія объективный міръ вещей необходимо является нашему я существующимъ въ пространствѣ (въ противоположность я, которое собственную жизнь полагаетъ во времени) и разсматривается имъ (т. е. я) по категоріямъ субстанціальности, причинности и взаимодѣйствія; при этомъ послѣдовательность представленій, соединенныхъ въ созерцаніи одного продукта, является тому же я какъ организмъ, вообще какъ природа органическая. Организмъ, какъ созданіе представляющаго духа выводится именно изъ того, что умъ (т. е. я) созерцаетъ себя неиначе, какъ въ послѣдовательности своихъ представленій, насколько эта послѣдовательность возвращается въ себя; это возможно только при томъ условіи, если эту послѣдовательность умъ дѣлаетъ устойчивою, представляетъ ее пребывающею въ покоѣ; а послѣдо-

вательность, обращающаяся къ себѣ и представленная покоющеюся и есть организація (см. выше). Организмъ существуетъ для нашего я, поколику само оно есть организмомъ. Въ третью эпоху, посредствомъ абстракціи, самосознаніе переходитъ изъ сферы рефлективной дѣятельности *я* въ область сознанія и свободы.

Какъ изъ безсознательнаго акта самоограниченія развивается природа (т. е. совокупность представленій), такъ изъ стремленія возвыситься надъ ограниченностію (которая, благодаря именно этому стремленію, и является для нашего сознанія какъ противостоящій духу объективный міръ) происходитъ нравственный міръ свободы. Отношеніе свободы къ природѣ, единство самоопредѣляемости съ натуральною необходимостію (идеальнаго и реальнаго)—главный вопросъ практической философіи. Въ основѣ своей необходимость и свобода нераздѣльны; поэтому должна быть представлена возможность гармоническаго соединенія ихъ какъ въ государствѣ, такъ и вообще въ исторіи. Государство—это вторая природа (созданная посредствомъ свободы), такой натуральный порядокъ, заключающійся въ учрежденіяхъ, независимыхъ отъ произвола отдѣльныхъ лицъ, который имѣетъ цѣлью противодѣйствовать эгоистическимъ склонностямъ людей и чрезъ то способствовать осуществленію свободы. Такъ какъ внѣшняя природа равнодушна къ интересамъ свободы, то человѣкъ самъ создаетъ такой порядокъ вещей, который дѣйствовалъ бы съ такою же принудительностію, какъ и законы природы, заставляя предпочитать то, чего должно хотѣть свободное и разумное существо. Возможность созданія такого *необходимаго* порядка посредствомъ свободы, слѣдовательно возможность единства свободы и необходимости окончательно разъясняется исторіею, ибо цѣль исторіи—осуществленіе всеобщаго гражданства. Зрѣлище исторіи, представляя противоположность свободы и необходимости, произвола отдѣльныхъ личностей и закономѣрности общаго хода историческихъ событій, вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ къ признанію высшаго абсолютнаго единства, господствующаго надъ означенною противоположностію. Впрочемъ это абсолютное начало можетъ быть предметомъ вѣрованія, но не знанія. Оно лишь предполагается, какъ судьба, законъ, провидѣніе. Господство его въ исторіи обнаруживается въ закономѣрности, которая, какъ ткань неизвѣстной руки, проходитъ чрезъ свободную игру произвола отдѣльныхъ личностей. На этомъ основаніи Шеллингъ даетъ такое понятіе объ исторіи: она есть продолжающееся, постепенное откровеніе абсолютнаго.

Но въ исторіи абсолютное никогда вполнѣ не открывается, иначе прекратилось бы историческое движеніе. Гармонія свободы и необходимости, идеальнаго и реальнаго есть идеалъ, который постепенно и безконечно долженъ осуществляться. Внѣшнее выраженіе этого идеала, данное для непосредственнаго созерцанія, представляетъ искусство. Дѣятельность художественная начинается сознательно, но оканчивается безсознательнымъ: субъективное, или идеальное здѣсь переходитъ въ объективное или реальное (въ произведеніи) и примиряется съ нимъ. Художественное побужденіе къ творчеству происходитъ изъ противорѣчія свободы и необходимости; противорѣчіе это разрѣшается въ произведеніи искусства. Художникъ есть природа, дѣйствующая посредствомъ свободы. Отсюда произведеніе искусства объективно представляетъ единство или тождество безсознательнаго и сознательнаго, безконечнаго и конечнаго, идеальнаго и реальнаго. Печать спокойствія, лежащая на художественныхъ произведеніяхъ, есть знакъ того, что здѣсь абсолютное достигло полнаго своего выраженія.

2. *Гегель* (1770—1831). Въ двухъ существенныхъ пунктахъ Гегель расходится съ Шеллингомъ: въ опредѣленіи абсолютнаго и по методу философіи. Различіе это впрочемъ таково, что въ обоихъ означенныхъ отношеніяхъ система Гегеля представляетъ дальнѣйшее развитіе идеализма Шеллинга.

Абсолютное, по Гегелю, также есть идеальное, но не прямо тождественное съ реальнымъ, а *развивающее* изъ себя все реальное (отсюда положеніе: все дѣйствительное разумно) для того, чтобы въ немъ осуществить себя. Въ этомъ смыслѣ абсолютное начало Гегель называетъ идеею абсолютною, всеобщимъ разумомъ, духомъ, субъектомъ. По мнѣнію Гегеля, въ шеллинговомъ понятіи абсолютнаго недостаетъ принципа опредѣленности, различія: все сливается въ одно и дѣлается безразличнымъ неопредѣленнымъ въ абсолютномъ Шеллинга (подобно тому, замѣчаетъ Гегель, какъ ночью всѣ коровы черны). Чтобы исправить этотъ недостатокъ, абсолютное не должно представлять устойчивымъ, покоящимся въ самомъ себѣ; напротивъ необходимо допустить, что оно есть не только субстанція, но и субъектъ, т. е. такой принципъ, изъ котораго, по силѣ собственнаго его развитія, происходитъ все конечное, опредѣленное. Въ связи съ этимъ и самый методъ философіи долженъ быть измѣненъ. Вмѣсто интеллектуальнаго созерцанія Шеллинга, которое, пользуясь отдаленными и поверхностными аналогіями, все смѣшиваетъ и приводитъ къ безразличію, органомъ философіи (абсолютнаго

знанія) должно быть *чистое* (т. е. αρτίον-ное) *мышленіе*, ибо истинное со всею опредѣленностію можетъ быть представлено только въ научной формѣ *понятій*, образуемыхъ мышленіемъ (а не въ поэтической формѣ созерцанія). Отсюда, если философія должна представить развитіе абсолютнаго, то и методъ ея долженъ состоять въ непрерывно поступательномъ движеніи мышленія, въ которомъ каждое понятіе, выходя изъ предъидущаго, служило бы переходомъ къ послѣдующему, такъ чтобы развитіе философскаго мышленія совпадало съ развитіемъ абсолютнаго. Такое прогрессивное движеніе мышленія, совпадающее съ развитіемъ абсолютнаго, Гегель называетъ діалектическимъ. По своей формѣ, діалектическій методъ состоитъ въ однообразно повторяющейся смѣнѣ слѣдующихъ трехъ моментовъ развитія: *тезиса, антитеза и синтеза*: тезисъ—это простое положеніе, антитезъ—отрицаніе этого положенія, а синтезъ есть отрицаніе отрицанія, или высшее положеніе. Отсюда видно, что въ діалектическомъ методѣ Гегеля важное значеніе имѣетъ моментъ отрицанія; оно есть движущій мотивъ мышленія, какъ средство перехода отъ перваго ко второму и отъ втораго къ третьему моменту діалектическаго развитія понятій. Такое значеніе отрицанія съ необходимостію вытекаетъ изъ самой сущности абсолютнаго. По вышеозначенному опредѣленію, абсолютное изъ себя производитъ конечное, опредѣленное; но конечное есть отрицаніе безконечнаго, абсолютнаго, слѣдовательно, переходя въ конечное, абсолютное отрицаетъ себя (становится инымъ, инобытіемъ); съ другой стороны, такъ какъ конечное служитъ лишь средствомъ развитія безконечнаго, то въ свою очередь конечное также отрицается, вслѣдствіе чего абсолютное снова возвращается къ себѣ, дабы начать тотъ же процессъ. Поэтому, все дѣйствительное развивается и получаетъ опредѣленность чрезъ саморазличеніе, посредствомъ раздѣленія на противоположные моменты, въ своей непосредственности взаимно исключающіе другъ друга (относящіеся между собою какъ утвержденіе и отрицаніе), но при посредствѣ третьяго высшаго момента достигающіе примиренія, единства. Соотвѣтственно этому, всякое понятіе, взятое отдѣльно (абстрактно) есть нѣчто простое, *непосредственное*, но при ближайшемъ разсмотрѣніи обнаруживаетъ различныя стороны и моменты, не соединимые непосредственно: бытіе понятія приходитъ, вслѣдствіе этого, въ движеніе, тождество нарушается, превращаясь въ противорѣчіе. Мышленіе, однако, не удовлетворяется противорѣчіемъ и потому находитъ истину только въ цѣлости раздѣленныхъ моментовъ понятія. Та-

кимъ образомъ, діалектическій методъ, при тождествѣ мышленія и бытія, выражаетъ процессъ развитія какъ дѣйствительности познаваемой, такъ равно и познанія. По этому методу въ развитіи сознанія различаются три степени: *ощущеніе*, которое есть непосредственная форма сознанія реальности вещей, *рефлексія*, посредствомъ которой представленіе вещи противопоставляется я представляющему, вслѣдствіе чего сознаніе переходитъ въ самосознаніе; наконецъ *разумъ*, какъ единство сознанія и самосознанія разсматриваетъ и предметъ представляемый и я представляющее въ единствѣ абсолютнаго. Таже тройственность моментовъ повторяется въ развитіи познавательной дѣятельности. Прежде всего полагается предметъ; разсудокъ въ сужденіи раздѣляетъ данное на противоположности (утвержденіе и отрицаніе), наконецъ разумъ посредствомъ умозаключенія соединяетъ раздѣленное. Чрезъ это правильно продолжающееся раздѣленіе и соединеніе, посредствомъ сужденій и умозаключеній, происходитъ систематическій рядъ понятій, которыя получаютъ тѣмъ большую опредѣленность, чѣмъ далѣе подвигается діалектическій процессъ. Движеніе это должно продолжаться, пока не исчерпано все содержаніе мышленія, такъ чтобы въ системѣ нашихъ знаній ничего не осталось непонятнымъ.

Общее раздѣленіе системы Гегеля также представляетъ въ основаніи своемъ моменты діалектическаго процесса. Она раздѣляется на логику (метафизика), натурфилософію и философію духа Логика, или метафизика, разсматриваетъ абсолютное,—какъ оно есть въ самомъ себѣ, непосредственно, т. е. независимо отъ всѣхъ конкретныхъ формъ его существованія, отвлеченно, поколику познается въ чистомъ мышленіи (это простой тезисъ абсолютнаго). Натурфилософія разсматриваетъ абсолютное въ природѣ, гдѣ оно является какъ противоположное себѣ (природа, по Гегелю, есть инобытіе идеи). Наконецъ философія духа представляетъ абсолютное на той степени его развитія, на которой оно возвращается (изъ инобытія) къ самому себѣ и чрезъ то приходитъ къ сознанію себя.

Въ связи съ понятіемъ развитія, имѣющемъ существенное значеніе въ философіи Гегеля, стоитъ то требованіе, чтобы исходный пунктъ философіи не заключалъ въ себѣ ничего предположительнаго, недоказаннаго, догматически утверждаемаго: всякое положительное, содержательное опредѣленіе должно быть выведено изъ

процесса развитія; вотъ почему и вышеозначенное опредѣленіе абсолютнаго является въ системѣ Гегеля какъ продуктъ постепеннаго развитія чистаго мышленія, представленнаго имъ въ логикѣ. Сущность процесса развитія состоитъ въ томъ, что каждый предъидущій моментъ входитъ въ послѣдующій, такъ что чѣмъ далѣе подвигается этотъ процессъ, тѣмъ полнѣе и совершеннѣе должны быть продукты развитія; отсюда, наоборотъ, исходнымъ пунктомъ развитія должно быть нѣчто пустое, безсодержательное, наименѣе совершенное. Совершенно то, что имѣетъ наибольшую опредѣленность и сложность мыслимаго содержанія. Таково конкретное уже совершившееся и законченное бытіе; напротивъ все абстрактное (не тоже что общее) менѣе опредѣленно, а потому и менѣе совершенно, ибо абстрактныя опредѣленія (напр. категоріи) входятъ, какъ составные элементы, въ каждое конкретное существо. Вотъ почему логика въ философіи Гегеля составляетъ первую часть. Здѣсь разсматриваются отвлеченныя опредѣленія, предполагаемыя всякимъ существующимъ предметомъ какъ такіе элементы, на которые діалектически можетъ быть разложено его понятіе. Натурфилософія должна слѣдовать, по этому, за логикою; на томъ же основаніи философія духа имѣетъ мѣсто послѣ натурфилософіи, ибо натуральное входитъ въ область духовныхъ явленій какъ составная часть, или основной элементъ.

Логика, какъ наука чистаго мышленія, должна представить чистое знаніе; предметомъ такого знанія можетъ быть только *чистое бытіе*. Какъ чистое мышленіе есть мышленіе, отвлеченное отъ всего конкретнаго, чувственнаго, такъ и чистое бытіе,—предметъ таковаго мышленія, по опредѣленію Гегеля, есть то непосредственное бытіе, въ которомъ исчезаютъ всѣ различія и всякая опредѣленность содержанія (т. е. абстрактное понятіе бытія). Будучи неопредѣленнымъ и безсодержательнымъ, чистое бытіе—тоже что ничто, небытіе, и наоборотъ,—послѣднее (т. е. небытіе), поколику мыслится, также есть нѣчто совершенно пустое, неопредѣленное, слѣдовательно тоже, что бытіе. Такимъ образомъ бытіе и небытіе, коль скоро каждое разсматривается отдѣльно, само по себѣ, переходятъ одно въ другое, каждое превращается въ противное себѣ. Противорѣчіе между тѣмъ и другимъ разрѣшается въ *бываніи* (Werden), которое, какъ высшій моментъ есть синтезъ бытія и небытія; ибо переходъ отъ небытія въ бытіе есть происхожденіе, переходъ изъ бытія въ небытіе есть разрушеніе; происхожденіе и

разрушеніе—это два момента въ бываніи. Изъ бываніа происходитъ далѣе существованіе (Dasein), которое есть уже бытіе опредѣленное, имѣющее извѣстное качество.—Понятіе опредѣленнаго существованія также представляетъ три момента; каждое опредѣленное существованіе имѣетъ отношеніе къ другому, ограничивается инымъ и потому есть конечное,—*отрицаніе* (ограниченіе), составляетъ необходимое условіе всякой опредѣленности, содержится во всякомъ опредѣленномъ существованіи (т. е. отрицательное отношеніе ко всякому другому существованію), однако не тоже, что сама эта опредѣленность, отсюда—всякая опредѣленность есть положительное качество (реальность), поколику существуетъ *въ себѣ* (въ себѣ бытіе) и вмѣстѣ отрицаніе *иного* (инобытіе, бытіе въ другомъ),—эти противорѣчащія опредѣленія: *бытіе въ себѣ* и *бытіе въ иномъ*, суть два соотносящіеся между собою моменты въ высшемъ понятіи *бытія для себя*,—т. е. всякая опредѣленная вещь, какъ нѣчто въ себѣ существующее, чрезъ то получаетъ свою опредѣленность, что имѣетъ отношеніе къ другимъ, ограничивается *другими вещами и вслѣдствіе этого ограниченія постоянно является какъ иная.* Этотъ отрицательный моментъ въ бытіи всякой опредѣленной вещи есть средство осуществленія безконечнаго въ конечномъ, ибо нѣчто, по причинѣ отрицанія, становится инымъ, это иное также дѣлается инымъ *) и такъ въ безконечность; вмѣстѣ съ тѣмъ разрѣшается противорѣчіе между безконечнымъ и конечнымъ: истинное безконечное не есть абстрактная противоположность конечнаго, а сущность послѣдняго, такъ какъ отрицательный моментъ въ конечномъ служитъ только переходомъ къ дальнѣйшему углубленію положительной опредѣленности его, продолжающемуся безъ конца (бытіе въ другомъ, или инобытіе всегда имѣетъ цѣлью бытіе для себя). Подобнымъ же образомъ выводятся далѣе понятія *качества, количества* и мѣры, которая есть соединеніе того и другаго: каждое опредѣленное существованіе въ себѣ есть качество, но, будучи разсматриваемы въ совокупности, по внѣшнему отношенію между собою, качественныя опредѣленности, какъ единицы, образуютъ количество, мѣра есть количество, имѣющее качественное, специфическое значеніе, слѣдовательно—единство количества и ка-

*) т. е измѣняется. Отождествляя мышленіе съ бытіемъ, Гегель разсматриваетъ отрицаніе какъ объективный моментъ измѣняемости: измѣняемость есть непрерывный переходъ изъ бытія къ небытію, отъ положенія къ отрицанію и наоборотъ.

чества. Посредствомъ понятія мѣры бытіе мыслится какъ обращенное къ себѣ, какъ рефлектирующее на себя, т. е. уже не просто какъ бытіе, но какъ *существо*. Понятіе существа разсматривается во второй части логики. Существо противопоставляется *явленію*. Само въ себѣ существо тождественно, поелику едино, но въ явленіи представляется множественнымъ и противорѣчащимъ. Оба эти противорѣчащія понятія: *существо* и *явленіе* примиряются въ понятіи: *дѣйствительность*, ибо дѣйствительность мыслится какъ единство того и другаго: существо переходитъ въ явленіе, посредствуется имъ и чрезъ то развивается. Дѣйствительности принадлежатъ отношенія субстанціальности, причинности и взаимодѣйствія. Во взаимодѣйствіи вещей общее обнаруживается какъ отдѣльное (т. е. обнаруживается въ отдѣльномъ) и отдѣльное какъ явленіе общаго, единство же общаго и единичнаго есть *понятіе* (единство общаго и единичнаго основывается на природѣ абсолютной субстанціи, которая есть саморазличающее, раздѣляющееся на *отдѣльные* моменты,—и въ этомъ саморазличеніи тождественное существо, т. е. остающееся общимъ въ единичномъ, общее же какъ цѣлость, какъ единство во многомъ, мыслится чрезъ *понятіе*). Ученіе о понятіи составляетъ третью часть логики (такъ называемую субъективную логику). При тождествѣ мышленія и бытія, понятіе не есть только форма мысли, но также и форма бытія. Поэтому въ сферѣ понятія должно различать субъективность, объективность и идею, какъ цѣлость субъективнаго и объективнаго. Какъ субъективная форма, понятіе раздѣляется въ *сужденіи* на содержащіеся въ немъ моменты, каковы: *единичное*, *частное* и *общее*, а въ *умозаключеніи* снова достигаетъ единства, цѣлости этихъ моментовъ (въ сужденіи показывается отношеніе отдѣльнаго къ общему, умозаключеніе есть единство понятія и сужденія). Это единство, цѣлость моментовъ понятія, достигаемая чрезъ умозаключеніе,—есть *объектъ* (ибо во всякомъ объектѣ содержатся въ единствѣ моменты понятія, именно отношеніе *единичнаго* или *частнаго* къ *общему*). Объектъ, или понятіе объективное (т. е. понятіе, разсматриваемое съ объективной, а не субъективной стороны) діалектически разлагается на слѣдующіе моменты: *механизмъ*, *химизмъ* и *телеологію* (цѣлесообразность), которые суть различныя формы соединенія частей въ цѣломъ, т. е., въ объектѣ. Цѣлесообразность должно понимать не внѣшнимъ образомъ, но какъ внутреннее самодвиженіе вещи.—Наконецъ, насколько понятіе осуществляется (объективно) какъ цѣль и въ своемъ осуществленіи остается тождественнымъ, оно есть *идея*. Мо-

менты идеи суть *жизнь*, *познаніе* и *абсолютная идея*, т. е. идея, имѣющая о себѣ сознаніе, обращенная на себя. Абсолютное достигаетъ здѣсь вершины своего развитія.

Натурфилософія и философія духа разсматриваютъ тоже развитіе абсолютной идеи, но только не абстрактно, въ формѣ отвлеченныхъ понятій, а въ конкретныхъ формахъ природы и духа. Природа, по опредѣленію Гегеля, есть *инобытіе идеи*, внѣшнее ея существованіе. Начиная отъ абстрактной внѣшности въ формахъ пространства и времени, идея въ природѣ проходитъ рядъ степеней, посредствомъ которыхъ бытіе внѣ себя или инобытіе идеи восходитъ къ бытію въ себѣ,—достигаетъ индивидуальности въ тѣлахъ и субъективности въ организмѣ. Главные моменты природы: *механическій процессъ*, *химическій* и *органическій*. Природа стремится къ соединенію частей въ цѣломъ. Цѣль эта совершеннымъ образомъ достигается въ организмѣ, въ которомъ гармонія, единство цѣлаго господствуетъ во всѣхъ частяхъ.

Въ духѣ абсолютная идея обращается къ себѣ самой и чрезъ то достигаетъ самосознанія. Развитіе духа состоитъ въ постепенномъ переходѣ отъ натуральной опредѣленности къ свободѣ, которая есть истинное существо духа. Моменты этого развитія: *субъективный духъ*, *объективный* и *абсолютный*. Субъективный духъ на первой степени его развитія, какъ душа, соединенная съ тѣломъ и зависимая отъ натуральныхъ условій существованія,—есть предметъ *антропологіи*, а какъ духъ рефлективный и сознательный—составляетъ предметъ *феноменологіи*, которая разсматриваетъ различныя формы сознанія,—и *психологіи*.

Объективный духъ обнаруживается въ объективной дѣйствительности, свободно создаваемой имъ, т. е., *въ правѣ*, которое въ тройкой формѣ осуществляется: a) какъ воля личности, предметомъ которой служитъ собственность, b) какъ частная воля, противопоставляющая себя внѣшнему существованію (обращенная на себя)—моральность (на этой степени воля проявляется въ стремленіи къ благу) и c) какъ воля субстанціальная, т. е. какъ осуществленіе въ дѣйствительности того, къ чему стремится мораль,—на этой степени воля есть *нравственность*. Нравственность есть осуществленіе нравственной идеи въ обществѣ,—именно въ *семьѣ*, въ *гражданскомъ обществѣ* (т. е., въ частномъ общественномъ союзѣ) и *государствѣ*. Государство есть дѣйствительность нравственной идеи, осуществленіе свободы. Въ этомъ значеніи своемъ, государство составляетъ цѣль исторіи. Міровая исторія, по сущности своей,

есть поступательное прогрессивное движеніе въ сознаніи свободы, которая есть сущность государственной жизни. На востокѣ знали одного только свободнаго человѣка (представителя государственной власти), въ Греціи—нѣкоторые были свободны, въ новомъ мірѣ всѣ признаются свободными.

Абсолютный духъ, какъ единство субъективнаго и объективнаго духа, осуществляется въ формѣ объективнаго, непосредственнаго созерцанія—*въ искусствѣ*, въ субъективной формѣ чувства и представленія—*въ религіи* и наконецъ въ субъективной и вмѣстѣ объективной формѣ мышленія какъ *философія*. Въ частности: въ исторіи искусства (въ которомъ осуществляется прекрасное какъ абсолютное въ чувственной формѣ), Гегель, по различному отношенію идеи къ чувственной формѣ выраженія, различаетъ *символическое искусство*, въ которомъ матерія преобладаетъ надъ формою,—*классическое*, представляющее гармонію духовнаго содержанія съ чувственнымъ выраженіемъ и *романское*, въ которомъ духъ господствуетъ надъ матеріею. Развитіе религіознаго созерцанія, по Гегелю, представляетъ въ исторіи слѣдующія степени: a) натуральныя религіи востока; b) религіи духовной индивидуальности, въ которыхъ Божество созерцается какъ субъектъ, таковы: іудейская религія высокаго, греческая религія прекраснаго и римская религія цѣлесообразнаго (разсудочная); наконецъ, c) абсолютная христіанская религія. Въ христіанствѣ абсолютное открывается какъ духъ, какъ безконечное въ единствѣ съ конечнымъ въ духѣ человѣка. Философія есть мыслящая себя идея, разумъ познающій себя; она совершеннѣйшее осуществленіе абсолютнаго. (По Шеллингу искусство есть наиболѣе совершенное откровеніе абсолютнаго).

§ 61. *Критика спекулятивнаго идеализма.*

Абсолютный идеализмъ Гегеля представляетъ въ полномъ систематическомъ развитіи то направленіе философіи, которое начато Фихте и продолжено Шеллингомъ; а потому и недостатки этого направленія наиболѣе очевидны въ системѣ Гегеля.

Извѣстно, что Фихте отвергнулъ кантовское раздѣленіе объективнаго содержанія въ познаніи отъ субъективныхъ формъ, главнымъ образомъ основываясь на томъ, что и самое понятіе вещи въ себѣ, служащее у Канта къ разграниченію перваго отъ послѣднихъ, есть не болѣе какъ субъективное представленіе. Отсюда Фихте приходитъ далѣе къ тому выводу, что и всѣ представленія, соединен-

ныя съ представленіемъ вещи,—т. е. реальное содержаніе познанія, а не только формы познавательной дѣятельности, должны быть изъясняемы и выводимы изъ субъективнаго принципа, именно изъ *я*. Познаніе и познаваемое, формы познанія и содержаніе его, съ этой точки зрѣнія, являются нераздѣльными продуктами дѣятельности нашего духа. Безсознательно и непроизвольно, силою производительнаго воображенія, наше я созидаетъ міръ объективныхъ представленій и притомъ для того, чтобы выразить въ этомъ мірѣ абсолютное, т. е. свободное, свое существо, реализовать себя; ибо въ основѣ своей духъ есть не болѣе, какъ идеальное стремленіе къ безконечному, стремленіе къ безусловной свободѣ, независимости; впрочемъ и самое это стремленіе, въ развитіи своемъ, является слѣдствіемъ того, что духъ, или *я*, противополагаетъ себѣ *не я*, міръ объективный. Такимъ образомъ, Фихте приходитъ къ новому понятію о духѣ, имѣвшему важное значеніе въ послѣдующей философіи. По этому понятію сущность духа заключается въ дѣятельности, непрерывно развивающейся изъ себя, т. е. основанной на способности духа къ самоопредѣляемости: духъ не просто существуетъ, но осуществляетъ самъ себя. Еще Лейбницъ училъ, что духъ есть дѣятельная сила, но при этомъ утверждалъ также, что, по причинѣ простоты, единства, нераздѣльности духа, дѣятельность его безусловно заключена въ самомъ себѣ. Напротивъ, по философіи Фихте, духъ самъ въ себѣ создаетъ свою противоположность—міръ объективный, и чрезъ то какъ бы выступаетъ изъ себя; тоже утверждаетъ и Шеллингъ, когда говоритъ, что духъ творитъ природу; но еще рѣшительнѣе эта мысль, что духъ, развивая свою дѣятельность, не остается въ самомъ себѣ замкнутымъ, выражена и систематически проведена чрезъ всю систему Гегелемъ. По философіи Гегеля, абсолютный духъ посредствомъ отрицанія себя, переходя въ инобытіе (Anderssein), постепенно раскрываетъ свою сущность въ многоразличныхъ явленіяхъ, такъ что, не смотря на этотъ переходъ въ иное, всегда остается при себѣ самомъ, сохраняетъ свое единство, тождество въ каждомъ моментѣ отрицанія себя (ибо самое отрицаніе, инобытіе абсолютнаго духа имѣетъ цѣлью бытіе его для себя). Безспорно, эта мысль о дѣятельномъ раскрытіи себя въ явленіяхъ, какъ сущности духа, установила важное, по своему вліянію на обработку историческихъ наукъ, понятіе *развитія*. Руководясь этимъ понятіемъ, дѣйствительно имѣющимъ свое основаніе въ природѣ духа, историкъ усматриваетъ во множествѣ и разнообразіи историческихъ явленій единство духа и въ раскрытіи это-

го духа находитъ внутреннюю связь, истинный смыслъ и цѣль ихъ планосообразнаго хода. При этомъ, исторія показываетъ также, что это единство духа самодѣятельно вырабатывается самимъ же духомъ, такъ что дѣйствительно духъ является въ исторіи какъ—бы созидающимъ самого себя. Ибо сущность духовнаго развитія состоитъ въ томъ, что, постоянно входя въ новый кругъ отношеній и состояній, человѣкъ постепенно овладѣваетъ ими въ своемъ сознаніи и чрезъ то расширяетъ его предѣлы, обогащаетъ новымъ содержаніемъ свою духовную жизнь. Въ этомъ именно самообразованіи духа, въ развитіи его самосознанія и свободы,—словомъ, въ нравственной области получаетъ для насъ высшій смыслъ, истинное свое изъясненіе и оправданіе на первый взглядъ кажущійся то случайнымъ, то роковымъ историческій порядокъ явленій. Вообще, признаніе способности духа къ самообразованію, совершенствованію себя, словомъ, къ саморазвитію вполнѣ оправдывается нравственными стремленіями и дѣятельностію человѣка. Не смотря на то, понятіе саморазвитія въ томъ именно видѣ, какъ оно выражено спекулятивнымъ идеализмомъ, нельзя признать состоятельнымъ. Именно, въ трехъ пунктахъ это понятіе, какъ оно развито спекулятивнымъ идеализмомъ, представляется неудовлетворительнымъ и требующимъ или дополненія, или ограниченія. Нельзя признать, что 1) въ самодѣятельности заключается самое бытіе духа, такъ что онъ есть просто самодѣятельность, 2) что эта самодѣятельность есть абсолютная и осуществляется какъ безконечное въ единствѣ съ конечнымъ; наконецъ 3) что по силѣ этой абсолютной самодѣятельности, насколько она происходитъ въ разумѣ человѣка, a priori можетъ быть достигнуто познаніе природы и духа.

1) По ученію Фихте, въ самодѣятельности заключается сущность и бытіе духа. Но самодѣтельность невозможна безъ субстрата, носителя, а потому духъ есть не просто дѣятельность, а существо дѣятельное. Это именно опредѣленіе души, какъ существа реальнаго, еще Гербартъ, ученикъ Фихте, противопоставляетъ одностороннему понятію послѣдняго о духѣ какъ дѣятельности. Опредѣляя духъ какъ дѣятельность, Фихте пришелъ къ отрицанію личности и субстанціальности Божества. Божество, по его ученію, есть не болѣе какъ нравственный міропорядокъ. Но нравственный порядокъ безъ существа, устрояющаго его, не можетъ существовать и есть только представленіе, которое также можетъ быть лишь въ сознаніи *существа* представляющаго. Тоже самое понятіе дѣятельности безъ существа дѣятельнаго воспроизводится Шеллингомъ въ

его опредѣленіи абсолютнаго; и въ этомъ видѣ не менѣе, если не болѣе, очевидна его несостоятельность. Абсолютное, говоритъ Шеллингъ, не заключается въ какой либо отдѣльной вещи, нельзя сказать о немъ, что оно *есть*; ибо все, что есть, только участвуетъ въ бытіи и составляетъ отдѣльную форму или видъ бытія. Абсолютное же есть само бытіе, которое ни въ какомъ продуктѣ вполнѣ не представляется... *Бытіе вообще* есть дѣятельность, всякое же отдѣльное бытіе должно разсматривать какъ ограниченіе, какъ опредѣленную форму первоначальной дѣятельности.... Продукты природы и духа—это отдѣльные моменты или степени абсолютной производительности, а потому въ абсолютномъ исчезаютъ всѣ различія и противоположности, и какъ всѣ противоположности сводятся къ противоположности субъективнаго и объективнаго, то абсолютное есть именно безразличіе, тождество того и другаго.—Но это значитъ, что абсолютное есть нѣчто само по себѣ совершенно пустое, неопредѣленное, просто ничто; ибо, будучи безразличнымъ, оно не есть ни мышленіе, ни бытіе, слѣдовательно отрицаніе того и другаго. И дѣйствительно, Шеллингъ самъ говоритъ, что абсолютное есть нѣчто невыразимое и немыслимое, что оно есть не болѣе, какъ первовозможность всего. Подобнымъ же образомъ и Гегель, разсматривая абсолютное какъ процессъ, прежде всего даетъ то объ немъ опредѣленіе, что оно есть чистое бытіе, равное по своей безсодержательности небытію. Что чистое бытіе ни въ какомъ смыслѣ нельзя признать абсолютнымъ, это само по себѣ очевидно. Если чистое бытіе понимать какъ первовозможность всѣхъ дальнѣйшихъ формъ бытія, то нельзя представить его въ этомъ смыслѣ реально существующимъ; ибо всякая возможность въ дѣйствительности предполагаетъ положительное, реальное основаніе и условіе для своего осуществленія, или существо, которое приводитъ ее въ исполненіе. Правда, Гегель и Шеллингъ также признаютъ, что чистое бытіе не существуетъ какъ нѣчто дѣйствительное, познаваемое нами, оно, по ихъ мнѣнію, есть необходимый исходный пунктъ, абсолютный принципъ для мышленія; но и въ этомъ значеніи предположеніе чистаго бытія нельзя признать состоятельнымъ: ибо для мышленія не можетъ имѣть само по себѣ никакого значенія, а тѣмъ болѣе не можетъ служить безусловнымъ принципомъ понятіе лишенное всякаго содержанія, понятіе, отрицательное, каково чистое бытіе. По опредѣленію Шеллинга, абсолютное не есть ни мышленіе, ни бытіе, а совершенное безразличіе. Здѣсь очевидно понятіе абсолютнаго получается посредствомъ отрицанія мышленія и бытія. Если же абсо-

лютное не есть ни мышленіе, ни бытіе, то оно просто ничто, ибо все дѣйствительное обнимается этою противоположностію. Впрочемъ и самъ Шеллингъ сознавалъ, что его *абсолютное* есть нѣчто немыслимое, и потому для познанія его требуетъ отрѣшиться отъ мышленія, находя, что оно доступно лишь непосредственному созерцанію, а Гегель, хотя и разсматриваетъ чистое бытіе съ точки зрѣнія чистаго мышленія, но также находитъ, что для мышленія оно тоже, что ничто и имѣетъ значеніе только какъ моментъ въ понятіи бываніе.

2) Разсматривая абсолютное, какъ непрерывно развивающійся процессъ, Шеллингъ и Гегель отождествляютъ безконечное съ конечнымъ, въ послѣднемъ видятъ осуществленіе перваго. Еще Фихте, для того, чтобы вывести изъ духа, какъ *абсолютнаго* принципа познанія, міръ объективный, признаетъ необходимымъ моментомъ въ дѣятельности духа *самоограниченье*. Но нельзя понять, какимъ образомъ духъ, самодѣятельно ограничивая себя, въ тоже время сознаетъ это ограниченіе (слѣдствіемъ котораго является міръ объективный) какъ необходимое и отъ него совершенно независимое. При томъ же, какъ скоро абсолютное ограничиваетъ себя и противополагаетъ себѣ міръ объективный, то оно перестаетъ быть дѣйствительно абсолютнымъ; если это ограниченіе себя происходитъ въ каждомъ моментѣ продолжающагося его развитія, то на самомъ дѣлѣ, реально, существуетъ только рядъ конечныхъ формъ, въ которыхъ абсолютное, хотя стремится осуществить себя, никогда однако не осуществляется вполнѣ. Слѣдовательно абсолютное есть не болѣе, какъ стремленіе къ *безконечному, идея*, а не реальность. Въ связи съ этимъ Шеллингъ учитъ, что абсолютное дѣйствительно есть идеальное, но не противоположное реальному, (т. е. только въ нашемъ умѣ существующее), а тождественное съ реальнымъ, въ которомъ оно постепенно осуществляется какъ общее въ частномъ, безконечное въ конечномъ. Конечное, говоритъ онъ, немыслимо внѣ безконечнаго, равно и безконечное не было бы таковымъ, если бы ему противостояло конечное, какъ его граница. Но при такой постановкѣ, понятіе безконечнаго очевидно имѣетъ смыслъ только отрицательный: безконечное здѣсь просто означаетъ отрицаніе конечнаго. И дѣйствительно, осуществленіе безконечнаго въ конечномъ Шеллингъ представляетъ такъ, что отъ одной формы конечнаго безконечное непрестанно переходитъ къ другой, поперемѣнно отрицая каждую изъ нихъ, такъ что развитіе или осуществленіе безконечнаго никакого иного значенія не имѣетъ, кромѣ того, что оно

постоянно отрицаетъ конечное. Какъ вообще Гегель съ большею опредѣленностію и послѣдовательностію выражаетъ то, что у Шеллинга неопредѣленно излагается въ формѣ непосредственнаго созерцанія, такъ и это исключительно отрицательное значеніе абсолютнаго представлено у него прямѣе. По Гегелю, абсолютное не иначе можетъ развиваться и осуществлять себя въ конечномъ, какъ только впадая постоянно въ противорѣчіе съ самимъ собою, чрезъ отрицаніе себя.—Противорѣчіе, отрицаніе здѣсь возводится въ законъ дѣйствительности. И хотя Гегель при этомъ учитъ, что, отрицая себя въ конечномъ, абсолютное вмѣстѣ съ тѣмъ остается тождественнымъ, равнымъ самому себѣ, но, при единствѣ безконечнаго съ конечнымъ, вмѣстѣ съ отрицаніемъ послѣдняго, само собою отрицается и первое. Отрицаніе, какъ логическая форма, ничего не полагаетъ вмѣсто того, что имъ отрицается, такъ что переходомъ къ дальнѣйшему движенію или развитію идеи оно не можетъ служить. Очевидно, Гегель смѣшиваетъ логическое отрицаніе съ реальною противоположностію, а потому отрицаніе конечнаго надобно понимать такъ, что безконечное постоянно вступаетъ съ нимъ въ противоположность; но въ этомъ случаѣ разрушается предположенное единство безконечнаго и конечнаго. Такимъ образомъ абсолютное Шеллинга и Гегеля есть понятіе призрачное и безсодержательное.

3) Какъ Шеллингъ, такъ и Гегель ясно сознаютъ, что ихъ абсолютное есть ничто иное, какъ абстрактное понятіе; не смотря на то, абсолютное они признаютъ необходимымъ принципомъ изъясненія дѣйствительности. Это усвоеніе объективнаго значенія понятію субъективному есть слѣдствіе того предположенія, которое было выведено еще Фихте, (посредствомъ критики философіи Канта), что въ познаніи нашемъ субъективныя формы нераздѣльны отъ объективнаго содержанія, что мышленіе и бытіе тождественны. Чтобы доказать это предположеніе, Фихте сдѣлалъ попытку вывести весь объективный міръ, насколько мы его предсатвляемъ, изъ субъективной дѣятельности духа. Но такой выводъ оказался невозможнымъ; ибо этимъ путемъ Фихте въ состояніи былъ представить лишь то отрицательное понятіе о мірѣ объективномъ, что какъ противоположность нашему я, этотъ міръ есть *не я*, ограниченіе духа, хотя даже и такое отрицательное опредѣленіе прямо изъ духа не слѣдуетъ. Если бы даже категоріи и формы чувственнаго созерцанія дѣйствительно были прирождены духу, какъ условія представляемости и мыслимости вещей, какъ необходимыя формы дѣятельности

его, то и при этомъ никакое представленіе опредѣленной вещи и никакое понятіе съ опредѣленнымъ содержаніемъ не могутъ быть выводимы прямо изъ субъективной дѣятельности духа. Что извѣстная вещь представляется намъ не просто какъ пространство, какъ субстанція или причина, но какъ опредѣленная, пространственная величина, какъ субстанція съ опредѣленными свойствами, какъ причина съ извѣстнымъ образомъ дѣйствованія,—все это можетъ быть изъяснено только изъ взаимодѣйствія духа съ даннымъ ему и отъ него независимымъ міромъ. Тоже самое должно сказать и относительно попытки Шеллинга a priori построить природу изъ созерцательной дѣятельности духа. Невозможность такого построенія природы въ нѣкоторой мѣрѣ признаетъ даже Гегель, не смотря на то, что принципъ тождества (мышленія и бытія) у него доведенъ до крайности. Онъ говоритъ, что случайность и опредѣленность отвнѣ свойственныя отдѣльнымъ предметамъ природы, дѣлаютъ невозможнымъ воспроизведеніе въ понятіи (т. е. a priori) частнѣйшихъ явленій. Необходимо только къ этому замѣчанію Гегеля присоединить, что не одно случайное и частное, но также и общій порядокъ дѣйствительности невозможно вывести a priori изъ чистаго мышленія уже потому, что чистое мышленіе невозможно. Самое начало логики Гегеля, не говоря о дальнѣйшемъ, вполнѣ въ этомъ убѣждаетъ. Здѣсь сопоставляются прежде всего два отвлеченныя понятія бытіе и ничто, или небытіе и этимъ сопоставленіемъ Гегель хочетъ показать, что оба эти понятія переходятъ одно въ другое, какъ моменты высшаго понятія: *бывшія*. На самомъ дѣлѣ такого движенія понятій нѣтъ въ отвлеченномъ мышленіи, такъ какъ само это предполагаемое движеніе также есть только понятіе отличное отъ тѣхъ двухъ, которое притомъ изъ нихъ не слѣдуетъ и заимствуется не изъ чистаго мышленія, а изъ чувственнаго созерцанія; тѣмъ болѣе невозможно, чтобы одно понятіе переходило въ другое посредствомъ *отрицанія* и чтобы изъ пустаго, безсодержательнаго понятія бытія можно было вывести a priori весь тотъ рядъ понятій, которыя содержится въ логикѣ Гегеля. На самомъ дѣлѣ, понятія эти добываетъ Гегель не изъ чистаго мышленія, а изъ чувственнаго опыта (см. подробный критическій разборъ діалектическаго метода Гегеля въ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“ Тренделенбурга, ч. 1-я, переводъ Корша 1868).

III. Вопросъ о первой причинѣ бытія.

§ 62. Съ вопросомъ о сущности очевидную связь имѣетъ вопросъ о первой причинѣ бытія. Къ понятію сущности разумъ приходитъ по поводу измѣняемости вещей. Перемѣны, происходящія въ дѣйствительности, должны имѣть въ основаніи своемъ нѣчто неизмѣнное, устойчивое, самостоятельно существующее. Таково формальное опредѣленіе сущности. Отсюда видно, что сущность необходимо представлять, какъ существующую не отдѣльно отъ вещей или явленій, а въ нихъ самихъ, въ неразрывной связи съ ними. Ибо бытіе сущности потому именно предполагается, что явленія, свойства, перемѣны всегда относятся къ чему либо иному, отличному отъ нихъ, а не существуютъ сами по себѣ, именно явленія относятся къ сущности или какъ частное къ общему (такъ *формы* Аристотеля суть общія опредѣленности, на основаніи которыхъ вещи раздѣляются по родамъ и видамъ), или какъ акциденціальное къ субстанціи (такъ напр. Декартъ, опредѣляя душу, по сущности ея какъ субстанцію мыслящую, всѣ перемѣны и явленія души выводилъ изъ мышленія), или, наконецъ, какъ сложное къ простому (такъ по Лейбницу вещи суть аггрегаты простыхъ сущностей).—Съ понятіемъ сущности имѣетъ связь понятіе причины. Къ этому понятію также приводитъ необходимость изъясненія перемѣнъ, наблюдаемыхъ въ дѣйствительности: всякая перемѣна предполагаетъ причину. Но если сущность относится къ явленіямъ, какъ постоянно и неизмѣнно пребывающее къ временно и случайно происходящему, то причину мы противополагаемъ дѣйствіямъ, какъ дѣятельное страдательному. Бытіе сущности не раздѣляется обыкновенно (а только различается) отъ явленій; напротивъ, причина можетъ существовать отдѣльно отъ своихъ дѣйствій. Между тѣмъ, нерѣдко понятіе сущности не раздѣляютъ отъ понятія причины, но отождествляютъ одно съ другимъ. Но какъ сущность всегда представляется существующею нераздѣльно отъ явленій, то тѣ, которые отождествляютъ причинность съ сущностію утверждаютъ, что не только второстепенныя причины, но и первая безусловная причина всего существующаго не отдѣльно отъ вещей, а въ самихъ вещахъ существуетъ какъ общая ихъ сущность и вмѣстѣ дѣятельная причина. Другіе, напротивъ, отдѣляютъ безусловную причину отъ всего условнаго (т. е. происшедшаго вслѣдствіе дѣятельности этой причины), утверждая, что первая безусловная причина бытія не есть общая сущность вещей отъ нихъ нераздѣльная, а существо инди-

видуальное, само по себѣ существующее. Отсюда есть два главныхъ направленія философіи по вопросу о первой причинѣ бытія: *теизмъ* и *пантеизмъ*.

1. Теизмъ.

Раздѣляя безусловную причину всякаго бытія отъ всего условнаго, теисты неодинаково опредѣляютъ творческую дѣятельность этой причины. Отсюда различныя формы теизма. Такъ, одни, основываясь на томъ положеніи, что изъ ничего ничего не можетъ быть, признавали наряду съ первою безусловною причиною вѣчность матеріи, изъ которой міръ образованъ, и потому творческую дѣятельность Божества изъясняли какъ дѣятельность художника, ограничивая ее приведеніемъ матеріи въ порядокъ и образованіемъ существующихъ формъ вещей. Другіе же учатъ о Богѣ, что Онъ есть Творецъ не только существующихъ формъ вещей и порядка, господствующаго въ мірѣ, но также и самой матеріи, изъ которой вещи образованы. Творческая дѣятельность Божества, первой безусловной причины, не была бы безусловною, если бы не была ею создана и сама матерія. Первое воззрѣніе о Божествѣ господствовало въ древней философіи, послѣднее принадлежитъ нѣкоторымъ представителямъ новой философіи, по крайней мѣрѣ, раздѣляется ими, такъ какъ это ученіе собственно есть принадлежность христіанства.

Изъ греческихъ философовъ *Анаксагоръ* первый ясно выразилъ теистическую идею о Божествѣ. Первоначально, говоритъ онъ, всѣ вещи были въ смѣшеніи, но пришелъ умъ (νοῦς) и все привелъ въ порядокъ (διεκόσμησεν). Раздѣляя такимъ образомъ верховный разумъ отъ матеріи, Анаксагоръ характеризуетъ этотъ разумъ слѣдующими чертами. Между тѣмъ какъ всѣ вещи образованы изъ смѣшенія различныхъ составныхъ частей (оміомеріи), разумъ ни съ чѣмъ инымъ не смѣшивается и потому надъ всѣмъ господствуетъ; въ немъ нѣтъ никакихъ составныхъ частей; онъ совершенно однороденъ. Ему свойственно безусловное могущество надъ матеріею, ибо отъ него исходитъ всякое движеніе: въ его власти находится все—великое и малое; наконецъ умъ обладаетъ неограниченнымъ знаніемъ, ибо безъ знанія онъ не могъ бы устроить міръ наилучшимъ образомъ. Отсюда видно, что умъ Анаксагора есть существо простое, независимое, всемогущее и всезнающее.

Въ Федонѣ (соч. Платона) Сократъ разсказываетъ, что когда ему сдѣлалось извѣстнымъ ученіе Анаксагора объ умѣ, то онъ пришелъ въ восторгъ, такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ открывалась для него новая точка зрѣнія на вещи. Прежде онъ довольствовался механическимъ способомъ изъясненія; теперь же, выходя изъ той мысли, что умъ есть распорядитель и виновникъ всего, онъ признаетъ необходимымъ—обращать вниманіе болѣе всего на то, въ чемъ состоитъ лучшее и полезнѣйшее для каждой вещи и въ этомъ именно (т. е. въ цѣлесообразности) находить причину такого или иного образа ея существованія. Но, выразивъ плодотворную мысль объ умѣ, какъ виновникѣ вещей (замѣчаетъ далѣе Сократъ), Анаксагоръ не воспользовался этою мыслію, ибо „не представилъ для объясненія порядка, господствующаго въ вещахъ, иныхъ причинъ, кромѣ воздуха, эѳира, воды и другихъ, неумѣстныхъ вещей.“ Дѣйствительно, *телеологическое* воззрѣніе на вещи впервые мы встрѣчаемъ у Сократа, который, признавая вмѣстѣ съ Анаксагоромъ разумъ верховною причиною вещей, учитъ, что все наилучшимъ образомъ устроено, именно, все служитъ ко благу человѣка. Съ другой стороны, цѣлесообразное устройство природы, по которому все въ ней приспособлено ко благу человѣка, служитъ для Сократа основаніемъ убѣжденія въ томъ, что оно есть дѣло премудраго, вездѣприсущаго и всемогущаго существа. Какъ въ человѣкѣ могущество его опредѣляется знаніемъ, такъ и Божеству свойственно всемогущество, равное его всевѣдѣнію.

Платонъ еще яснѣе указываетъ въ Богѣ причину цѣлесообразнаго устройства природы, именно въ томъ, что Богъ по природѣ благъ и что ему не свойственна зависть. Благо есть первая причина всего, само же оно не имѣетъ причины, будучи самодовольнымъ; т. е. для разума нѣтъ необходимости оправдывать бытіе блага чѣмъ либо инымъ, ибо благо само въ себѣ заключаетъ достаточную причину своего бытія, просто въ томъ, что оно благо; благо само для себя, напротивъ, все другое ради блага существуетъ. Такимъ образомъ, по Платону, благо есть и дѣйствующая причина и вмѣстѣ цѣль всего существующаго въ мірѣ. Все совершенное, достигшее зрѣлости, стремится къ рожденію подобнаго себѣ; тѣмъ болѣе благо, какъ самое совершенное, по необходимости своей природы, производитъ подобное себѣ. Поэтому міръ образованъ по подобію блага. Платонъ говоритъ, что Деміургъ захотѣлъ образовать міръ по наилучшему образу, т. е., какъ самъ онъ объясняетъ,—сообразно съ идеями. Но сами идеи суть подобія совершеннѣйшей

идеи блага, а идея блага есть тоже, что Божество. Вотъ почему онъ говоритъ также, что міръ есть образъ Божества, что Богъ хотѣлъ, чтобы все было ему подобно. Божество однако не единственная причина происхожденія міра. Кромѣ положительнаго творческаго начала, Платонъ допускаетъ еще отъ вѣчности существующее отрицательное условіе происхожденія вещей. Условіе это есть матерія. Въ противоположность благу, матерія опредѣляется какъ несущее, называется мѣстомъ происхожденія вещей, матерью, восприемницею. Отсюда видно, что матеріи принадлежитъ одно лишь отрицательное значеніе, именно, въ ней заключается причина того, что хотя вещи образованы по идеѣ блага, но это благо не столько прямо въ нихъ существуетъ какъ дѣйствительное, сколько служитъ цѣлію ихъ существованія, къ осуществленію которой онѣ стремятся. Всякая вещь, измѣнясь, стремится представить свойственное ея природѣ благо,—именно то, что предопредѣлено для нея въ соотвѣтствующей ей идеѣ. Что благо есть цѣль существующаго, это показываетъ, что вещи сами въ себѣ несовершенны, а только стремятся къ совершенному, причина же несовершенства заключается въ матеріи.—Очевидно, понятіе о цѣлесообразности у Платона иное, нежели у Сократа. Между тѣмъ какъ Сократъ цѣлесообразность природы видитъ въ томъ, что она повсюду открываетъ мудрое попеченіе Божества о благѣ человѣка; по ученію Платона всякая вещь сама по себѣ, безъ отношенія къ человѣку, предназначена осуществлять благо, свойственное ея природѣ, такъ что благо всякой вещи, а не только благо человѣка составляетъ верховную цѣль мудраго устройства природы.

Для человѣка, въ частности, высшее благо состоитъ въ познаніи Божества, какъ идеи блага и въ основанномъ на такомъ познаніи (т. е. сознательномъ) уподобленіи ему. Однако „трудно открыть виновника и Отца вселенной, а открывъ Его, невозможно возвѣстить о Немъ понятнымъ для всѣхъ образомъ.“ Только посредствомъ уподобленій приблизительно можетъ быть выражено понятіе о Божествѣ. Сравнивая идею блага, т. е. Божество съ солнцемъ, Платонъ говоритъ, что какъ въ мірѣ физическомъ солнце есть причина видимости вещей и самой способности ихъ видѣть (т. е. зрѣнія), само же съ трудомъ можетъ быть видимо, такъ въ мірѣ духовномъ идея блага есть причина истины и познанія, сама же она выше познанія и истины. „Въ области познаваемаго идея блага едва созерцается и есть послѣдній предѣлъ его, но, будучи предметомъ созерцанія, даетъ право заключать, что она во всемъ есть причина

всего справедливаго и прекраснаго,—въ видимомъ родившая свѣтъ и его господина (солнце), а въ мыслимомъ сама госпожа, дающая истину и умъ.—Такимъ образомъ въ ученіи Платона о Божествѣ понятіе Анаксагора объ умѣ соединяется съ сократовскимъ понятіемъ блага.

Платонъ разцѣляетъ идеи, т. е. первообразы вещей отъ самихъ вещей; напротивъ, по Аристотелю, эти первообразы въ самихъ вещахъ осуществляются, какъ принципы, сообщающіе матеріи форму, какъ движущія причины и цѣли, такъ что конечныя причины, или цѣли, Аристотель поставляетъ въ болѣе близкую связь съ бытіемъ вещей, нежели Платонъ. цѣли вещей въ самихъ вещахъ дѣйствуютъ какъ движущіе и формирующіе принципы, а не заключаются во внѣшнемъ отношеніи ихъ къ идеямъ, независимо отъ нихъ существующимъ, какъ училъ Платонъ. Форма и матерія, или что тоже, дѣйствительное и возможное, цѣль и средство такъ между собою связаны, что одно другимъ предполагается какъ движущее и движимое. Форма есть движущее, матерія—движимое; форма какъ цѣль осуществляется въ матеріи, послѣдняя также не существуетъ сама по себѣ, но всегда имѣетъ опредѣленность, слѣдовательно, представляетъ въ осуществленіи какую либо форму, такъ что ни форма, какъ движущая причина, ни матерія, какъ движимое, сами по себѣ не существуютъ. Однакоже въ ряду формъ или движущихъ причинъ, должна быть причина перводвижущая, которая сама остается неподвижною, ибо въ противномъ случаѣ предполагала бы новую высшую причину своего движенія. Такъ какъ цѣль движенія есть осуществленіе формы, или дѣйствительность того, что сначала существуетъ въ возможности (δυνάμει ὄν); то ясно, что первая движущая причина, какъ неподвижная, должна быть чистою дѣйствительностію (энергіею) или формою, свободною отъ всего матеріальнаго. Но какимъ образомъ перводвижитель, производя движеніе въ мірѣ, остается самъ неподвижнымъ? Это можно объяснить посредствомъ сравненій. Какъ образъ любимаго привлекаетъ къ себѣ любящихъ, самъ оставаясь неподвижнымъ, или какъ прекрасное дѣйствуетъ на нашу волю, а наблюдаемое движетъ умъ, подобно тому и перводвижитель, какъ благо совершеннѣйшее, есть такая неподвижная цѣль, которая влечетъ къ себѣ все несовершенное. Однако неподвижность перводвижителя не должно понимать какъ отсутствіе дѣятельности; напротивъ, онъ есть чистая дѣятельность; онъ неподвиженъ въ томъ смыслѣ, что ничто постороннее не дѣйствуетъ на него, не приводитъ его въ движеніе. Ему свой

ственно самодвиженіе, то есть, такая дѣятельность, которая ничѣмъ посторонним не возбуждается и ни на что внѣшнее не обращается, но по собственному внутреннему побужденію происходитъ и обращена къ себѣ самой. Мышленіе представляетъ единственный образъ такого рода дѣятельности, обращенной на себя, т. с. въ себѣ имѣющей цѣль своего движенія. Отсюда Аристотель заключаетъ, что перводвижитель есть умъ, мыслящій самаго себя. Если бы умъ божественный мыслилъ что либо иное, а не себя самаго, тогда онъ не былъ бы совершеннѣйшимъ, ибо въ такомъ случаѣ чуждый ему предметъ господствовалъ бы надъ нимъ. Какъ чистая дѣятельность умъ есть мышленіе, а не способность мыслить; въ послѣднемъ случаѣ онъ нуждался бы во внѣшнемъ возбужденіи,—испытывалъ бы утомленіе, что не свойственно совершеннѣйшему существу.

Въ исторіи новой философіи, какъ на представителей теизма, можно указать на *Декарта* и *Лейбница*.

Признавъ мышленіе критеріемъ достовѣрности всякаго познанія, Декартъ обращается къ разсмотрѣнію того, что содержится въ мышленіи; здѣсь онъ находитъ прежде всего идею безконечной субстанціи и на основаніи этой идеи доказываетъ бытіе Божества такимъ образомъ. Находя въ себѣ идею безконечной субстанціи, разсуждаетъ Декартъ, я не могу быть причиною происхожденія этой идеи, ибо въ такомъ случаѣ дѣйствіе было бы больше своей причины; идея эта не можетъ также произойти посредствомъ абстракціи отъ конечнаго; этимъ путемъ можетъ произойти идея отрицательно безконечнаго (indefinitum), а не положительно безконечнаго (infinitum), какова идея Божества. Притомъ же не идея безконечнаго есть отрицаніе конечнаго, а наоборотъ, послѣднее есть ограниченіе перваго. Остается допустить, что идея безконечной субстанціи отпечатлѣвается въ нашемъ умѣ непосредственно самимъ Богомъ и потому она есть несомнѣнное свидѣтельство бытія Божества. Независимо отъ своего происхожденія и сама по себѣ, по своему содержанію, идея безконечнаго можетъ служить доказательствомъ бытія Бога. Въ идеѣ безконечнаго существа бытіе этого существа мыслится съ такою же необходимостію, какъ въ понятіи треугольника необходимо мыслится то свойство, что сумма угловъ его равна двумъ прямымъ. Бытіе есть необходимая принадлежность безконечнаго существа, такъ что, представляя это существо, нельзя не представлять его существующимъ. Несравненно менѣе достовѣрно бытіе конечнаго, нежели безконечнаго. Ибо ни то, что я,

конечное существо, существую, ни продолженіе моего бытія отъ меня не зависитъ; хотя я сознаю ясно, что въ настоящее мгновеніе существую, но нѣтъ никакой необходимости, чтобы я существовалъ въ каждое послѣдующее время. Отсюда очевидно, что Богъ есть причина не только происхожденія, но и сохраненія всего конечнаго: сохраненіе есть ничто иное, какъ продолжающееся твореніе. Отъ Бога происходитъ всякая дѣятельность въ мірѣ. Такъ, при сотвореніи міра, Онъ произвелъ опредѣленное количество движенія, которое и сохраняется неизмѣнно, управляясь извѣстными законами; въ мірѣ духовномъ отъ него непосредственно зависятъ склонности нашей воли; однимъ словомъ, одно лишь Божество, какъ безконечная субстанція, обладаетъ такимъ могуществомъ, что въ самомъ себѣ заключаетъ причину какъ своего бытія, такъ и всѣхъ своихъ совершенствъ (изъ нихъ истинность имѣетъ то особенное для насъ значеніе, что служитъ ручательствомъ достовѣрности нашего познанія о мірѣ вещей).

Подобно Декарту, Лейбницъ выводитъ бытіе Божества прежде всего изъ самаго понятія о Богѣ, какъ существѣ совершеннѣйшемъ. Но, по сознанію самаго Лейбница, это доказательство, какъ построенное a priori, недостаточно: a priori (на основаніи принципа тождества) можно опредѣлить только возможное, а не дѣйствительное. Поэтому, изъ понятія о Божествѣ, какъ существѣ совершенномъ, слѣдуетъ возможность только такого существа, такъ какъ въ понятіи этомъ нѣтъ противорѣчія. Дѣйствительность же Божества, или что тоже, необходимость (въ отношеніи къ Божеству дѣйствительность совпадаетъ съ необходимостію) доказывается (a posteriori) тѣмъ, что всѣ вещи и происходящія въ мірѣ событія, необходимыя не безусловно (въ метафизическомъ смыслѣ), а только *условно* (въ смыслѣ физическомъ), именно въ зависимости отъ существующей между ними связи (предуставленной), предполагаютъ бытіе безусловно необходимаго существа, которое и должно быть признано достаточною причиною какъ происхожденія вещей, такъ и связи (гармоніи), существующей между ними.

Какъ Творецъ міра, Богъ необходимо обладаетъ слѣдующими совершенствами: мудростію, благостію и всемогуществомъ. Мудрость, какъ свойство божественнаго ума состоитъ въ томъ, что Онъ обладаетъ знаніемъ всего возможнаго, ибо Богъ не могъ бы создать существующаго міра, если бы умъ Его не представлялъ всѣхъ возможныхъ міровъ, изъ которыхъ избранъ существующій. По безконечной своей благости, изъ всѣхъ возможныхъ міровъ Богъ избралъ

наилучшій, а своимъ безконечнымъ могуществомъ Онъ произвелъ этотъ наилучшій міръ. Такимъ образомъ, въ Богѣ умъ представляетъ все возможное, а воля избираетъ лучшее изъ возможнаго, откуда слѣдуетъ, что существующій міръ, какъ избранный Богомъ, есть совершеннѣйшій, не смотря на существующее въ немъ зло (которое, впрочемъ, легко оправдывается гармоніею цѣлаго, а также тѣмъ, что, даровавъ человѣку свободу, какъ высшее благо, Богъ не могъ не допустить и всѣхъ возможныхъ послѣдствій ея).

Примѣчаніе. Отъ теизма отличается *деизмъ*, который 1) полагаетъ Бога внѣ міра и надъ міромъ, какъ высочайшее существо, какъ Творца міра, но допускаетъ одно естественное познаніе Бога, заимствуемое изъ природы, отрицая все сверхъестественное: откровеніе, тайны, чудеса. Направленіе это господствовало въ особенности въ XVII и XVIII в. въ Англіи и Франціи. 2) Другой видъ деизма, допуская бытіе Творца міра, не признаетъ божественнаго промышленія о мірѣ.

2. Пантеизмъ.

Въ противоположность теизму, пантеизмъ разсматриваетъ Божество не какъ существо индивидуальное, личное, существующее отдѣльно отъ міра, но какъ общую безконечную сущность, лежащую въ основѣ всѣхъ вещей, которая проявляется, поэтому, во всѣхъ родахъ и формахъ бытія.

Виды пантеизма. А) По свойствамъ сущности, полагаемой въ основаніе міра, матеріальной или духовной, пантеизмъ можетъ быть матеріалистическимъ и идеалистическимъ.

1) *Матеріалистическій пантеизмъ стоиковъ.* Признавая только тѣлесное, матеріальное дѣйствительнымъ, стоики, однако, различали въ тѣлесномъ дѣятельное и страдательное (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον,—различіе, соотвѣтственное различію формы и матеріи у Аристотеля) и такимъ образомъ матеріализмъ въ ихъ ученіи соединялся съ пантеизмомъ. Будучи равно матеріальнымъ, то и другое, т. е. дѣятельное и страдательное, по ученію стоиковъ, существуютъ вмѣстѣ и не смотря на различіе другъ отъ друга, въ дѣйствительности образуютъ одно нераздѣльное существо. Насколько это существо разсматривается въ своемъ единствѣ, оно есть божество, а какъ тоже существо представляется также въ разнообразіи формъ, то оно есть въ тоже время міръ, природа. Эта двойственность единаго существа яснѣе представляется въ природѣ человѣка. По вну-

тренней своей сторонѣ, онъ есть духъ, разумъ, душа, напротивъ, съ внѣшней стороны, какъ обнаруженіе души, онъ есть тѣло. Подобнымъ же образомъ и цѣлый міръ есть такое живое существо, которое, будучи единымъ, состоитъ изъ души и тѣла. Душа—это само божество, разумъ, духъ, огонь, дѣятельная сила; тѣло есть природа, разсматриваемая въ совокупности своихъ формъ. Различіе между божествомъ и міромъ означаетъ собственно различные виды существованія тогоже. Какъ существо тѣлесное, божество первоначально есть огонь, но изъ огня, по внутренней необходимости, образуются всѣ прочіе матеріальные элементы, такъ что, будучи огнемъ, божество есть идеальная сила и вмѣстѣ субстратъ этой силы—безкачественная матерія. Мірообразованіе состоитъ въ томъ, что огонь превращается въ воздухъ и воду, вода же отчасти превращается въ землю; отчасти же начинаетъ обратный процессъ разрушенія міра, переходя послѣдовательно въ воздухъ и огонь, такъ что, по истеченіи нѣкотораго періода времени, весь міръ долженъ исчезнуть въ огнѣ (соединиться въ Богѣ) для того, чтобы снова произойти изъ того же источника. Такимъ образомъ, всѣ вещи и существа, наполняющія міръ, суть несамостоятельныя и временныя проявленія одной вѣчно существующей и дѣятельной силы, изъ которой, какъ изъ сѣмени (Λόγος σπερματικός), они образуются, дабы снова въ немъ исчезнуть. Это превращеніе одной безразличной сущности во множество разнообразныхъ существъ и обратное исчезновеніе множества въ единомъ есть, конечно, необходимость (судьба), но необходимость разумная, такъ какъ творческій огонь есть разумъ.

1) *Идеалистическій пантеизмъ неоплатониковъ.* Теистическая идея Платона въ неоплатонизмѣ переходитъ въ пантеизмъ. Переходъ этотъ произошелъ, впрочемъ, безъ особенныхъ затрудненій, такъ какъ въ самомъ ученіи Платона можно находить нѣкоторыя черты, по которымъ оно близко соприкасается съ пантеизмомъ. Такъ, называя Божество благомъ, единымъ, Платонъ учитъ, что какъ міръ идеальный, такъ и чувственный міръ вещей участвуетъ въ идеѣ блага, въ единомъ. Плотинъ, основатель неоплатонической школы, уже прямо производитъ тотъ и другой міръ изъ первоединаго, хотя, при этомъ, онъ утверждаетъ, что единое, не смотря на происхожденіе изъ него низшихъ сферъ бытія, остается въ самомъ себѣ существующимъ, нимало не истощаясь.

Единое (ἕν) выше ума, такъ какъ въ умѣ есть различіе и множественность, чего нѣтъ въ единомъ; поэтому оно не познаваe-

но и не можетъ быть выражено ни въ какомъ положительномъ опредѣленіи. Чтобы показать недостаточность всѣхъ возможныхъ положительныхъ опредѣленій, Плотинъ противопоставляетъ имъ соотвѣтственныя, отрицательныя. Такъ, называя первоединое благомъ, Плотинъ замѣчаетъ, что вѣрнѣе признать его превосходящимъ и самое благо (ὑπεράγαθον). Единое есть все и вмѣстѣ ничто, ибо хотя отъ него все произошло, но само оно не есть что либо изъ произшедшаго.

Первоединое ни въ чемъ не нуждается. Поэтому нѣтъ въ немъ ни желанія, ни необходимости производить что либо другое. Однако, невозможно также, чтобы оно ничего не рождало. Богъ необходимъ для міра, но міръ для Бога не составляетъ необходимости. Итакъ, Божество рождаетъ изъ себя міръ безъ всякой нужды и желанія, совершенно свободно, безъ усилій. Рожденіе это есть слѣдствіе бытія, а не дѣятельности первоединаго.

Единое абсолютно совершенно. Поэтому отъ него можетъ произойти только несовершенное и притомъ такъ, что ближайшее къ нему болѣе совершенно, нежели дальнѣйшее; самый актъ происхожденія долженъ состоять въ томъ, что единое раздѣляется, переходитъ постепенно во множество, не переставая быть единымъ.

Ближайшая къ первоединому сущность, и потому непосредственно отъ него происходящая, есть *умъ* (νοῦς). Рожденіе ума отъ первоединаго состоитъ въ томъ, что оно дѣлается созерцающимъ себя, вслѣдствіе чего происходитъ раздѣленіе созерцающаго и созерцаемаго; а такое раздѣленіе составляетъ отличительное свойство ума. Не ограничиваясь противоположностію созерцающаго и созерцаемаго, раздѣленіе идетъ далѣе, превращая единое, какъ умосозерцаемое, во множествѣ систематически расчлененныхъ идей. Единство, при этомъ раздѣленіи, сохраняется какъ въ томъ, что, не смотря на противоположность, умосозерцаніе и умосозерцаемое въ умѣ составляютъ одно, такъ равно и въ томъ, что каждая идея, различаясь отъ другихъ, выражаетъ однако одну и ту же единую природу ума.—Какъ умъ происходитъ изъ единаго, такъ отъ ума рождается душа, которая есть его образъ, или слово. Будучи подобна уму, она недѣлима, вѣчна; ей также свойственно созерцаніе, но не въ одномъ созерцаніи состоитъ ея жизнь; созерцаемое она стремится представить въ чувственныхъ формахъ. Вслѣдствіе этого, не теряя единства своей природы, міровая душа переходитъ во множество отдѣльныхъ душъ, изъ которыхъ каждая воплощается въ соотвѣтственномъ тѣлѣ и такимъ образомъ происходитъ міръ чув-

ственный. Единая въ самой себѣ, міровая душа въ видимомъ чувственномъ мірѣ представляется раздѣленною на множество душъ, различныхъ по своимъ свойствамъ и степени совершенства, различіе это зависитъ исключительно отъ различной способности тѣлъ къ воспріятію общей міровой жизни (души). Такимъ образомъ, единое постоянно переходитъ во множество, оставаясь въ самомъ себѣ неизмѣннымъ, подобно тому какъ солнце, распространяя повсюду свѣтъ, чрезъ то не уменьшается.

Б. По различному опредѣленію отношенія Бога къ міру въ пантеизмѣ различаются системы *имманенціи* и *эманаціи*.

Въ *системахъ имманенціи* безконечное и конечное не раздѣляются одно отъ другаго, но признаются существующими вмѣстѣ, какъ одно цѣлое, безъ всякаго между ними перехода. Такъ какъ безконечное—есть Божество, а конечное—совокупность вещей, составляющихъ міръ, то, при утверждаемомъ въ этихъ системахъ единствѣ безконечнаго и конечнаго, Божество разсматривается какъ сущность, внутреннее основаніе, а совокупность конечныхъ вещей, или міръ, какъ обнаруженіе, или слѣдствіе этой сущности, существующее съ нею нераздѣльно. Примѣръ этого рода пантеистическихъ системъ представляетъ пантеизмъ Спинозы. По ученію Спинозы, одно только существо, именно Божество, или безконечная субстанція, существуетъ чрезъ себя, т. е. собственною силою, вполнѣ самостоятельно; напротивъ, всѣ другія существа, какъ ограниченныя, конечныя, суть несамостоятельныя обнаруженія субстанціи. Отсюда Богъ и міръ, природа творящая и природа сотворенная,—суть одно и тоже бытіе, которое только представляется различнымъ, вслѣдствіе того, что разсматривается въ различныхъ отношеніяхъ, съ разныхъ точекъ зрѣнія. Одна и таже субстанція есть и тѣлесный міръ, когда представляется подъ формою протяженія и міръ духовный, насколько разсматривается подъ аттрибутомъ мышленія. Для чувствъ и воображенія она является множествомъ конечныхъ вещей, какъ міръ; напротивъ, для мышленія она есть единство, т. е. Божество. Къ этому же роду системъ можно отнести также ученіе элеатовъ, такъ какъ, по этому ученію, существуетъ одно только безразличное и неподвижное бытіе, слѣдовательно такое, въ которомъ нѣтъ никакого раздѣленія и перехода отъ одной части къ другой.

Въ *системахъ эманаціи*, напротивъ, допускается происхожденіе конечнаго изъ безконечнаго, постепенный переходъ отъ одного къ другому, хотя и здѣсь также не признается начало такого

перехода во времени. Самый процессъ происхожденія конечнаго изъ безконечнаго представляется неодинаково. Если безконечное представляютъ какъ бытіе, или сущность, въ самой себѣ заключенную, какъ вполнѣ совершенную и потому неподвижную, и неизмѣняющуюся, тогда, по этому представленію безконечнаго, происхожденіе конечнаго должно, по необходимости, состоять въ постепенномъ переходѣ отъ болѣе совершеннаго къ менѣе совершенному. Процессъ этотъ, при такомъ воззрѣніи, не можетъ быть иначе представленъ, какъ только въ видѣ истеченія конечнаго—несовершеннаго изъ безконечнаго—совершеннаго. Когда же въ основаніи системы заключается такое понятіе о безконечномъ, по которому послѣднее не только не остается безразличнымъ и безучастнымъ къ процессу происхожденія изъ него конечнаго, напротивъ само развивается и усовершается по мѣрѣ того, какъ продолжается этотъ процессъ; тогда не въ самомъ началѣ, а въ концѣ постепеннаго образованія конечныхъ формъ полагается наиболѣе совершенное. Въ такихъ системахъ понятіе эманаціи, очевидно, примиряется и соединяется въ одно съ понятіемъ имманенціи. Представители этихъ системъ утверждаютъ единство и нераздѣльность безконечнаго и конечнаго (признаютъ имманентность), но этимъ, по мнѣнію ихъ, не исключается возможность перехода отъ безконечнаго къ конечному, если представлять этотъ переходъ такъ, что само безконечное дѣлается конечнымъ, ограничиваетъ себя и чрезъ то постепенно осуществляется въ послѣдовательномъ ряду конечныхъ формъ. Опытъ перваго рода системъ эманативныхъ представляетъ неоплатонизмъ. Представители втораго рода системъ, въ которыхъ мѣсто эманаціи заступаетъ понятіе *развитія*—Шеллингъ и Гегель. Высшую форму обнаруженія абсолютнаго первый находитъ въ искусствѣ, а послѣдній въ философіи.

Критика пантеизма. Пантеизмъ представляетъ Божество, какъ общую сущность вещей, какъ существо безличное. Онъ отвергаетъ личное бытіе Божества, главнымъ образомъ, на томъ основаніи, что личность понимаетъ какъ ограниченіе, отрицаніе; безконечное же не можетъ быть существомъ ограниченнымъ. Противъ этого достаточно замѣтить, что на самомъ дѣлѣ личность есть совершеннѣйшая форма бытія, а потому представлять Божество существомъ безличнымъ, значитъ унижать его достоинство; тогда необходимо признать безконечное несовершеннымъ, что было бы дѣйствительнымъ противорѣчіемъ понятію безконечнаго. Какъ наиболѣе совершенная форма бытія, личность не есть отрицаніе; отрицаніе не

то же, что ограниченіе; напротивъ, для насъ нѣтъ ничего болѣе положительнаго, какъ личная жизнь (не смотря на то, что мы знаемъ только ограниченную личную жизнь), а потому не только не представляется никакого затрудненія къ тому, чтобы допустить бытіе безконечно совершеннаго—личнаго существа, но даже необходимо это допустить, коль скоро существуютъ личныя существа ограниченныя, ибо ограниченность не есть существенное опредѣленіе личности. Наконецъ, если бы даже мы и не въ состояніи были представить такое безконечно совершенное личное существо, если мы представляемъ личность неиначе, какъ ограниченною, то это зависитъ отъ ограниченности нашей представляющей способности, и не доказываетъ того, что только ограниченныя личности могутъ существовать. Противъ отдѣльности Божества отъ міра пантеисты говорятъ, что міръ, какъ условное, отдѣленный отъ безусловнаго, ограничивалъ бы его. Но здѣсь не можетъ быть рѣчи о пространственномъ раздѣленіи, такъ какъ вообще никакія пространственныя опредѣленія къ духовному существу не приложимы. Если не своимъ существомъ, то могуществомъ, силою, Божество, конечно, присутствуетъ въ мірѣ. Если же спросятъ, какимъ образомъ это возможно, при отдѣльности отъ міра божественнаго существа то необходимо замѣтить на это, что вообще мы можемъ съ большею ясностію опредѣлить, какъ не должно представлять Божество, нежели то, какъ должно Его представлять, а потому и отдѣльность Божества отъ міра имѣетъ для насъ преимущественно тотъ смыслъ, что безконечное не должно смѣшивать съ конечнымъ, Творца съ тварью; но этимъ не опредѣляется съ точностію образъ существованія Божества, такъ какъ опредѣлить это, при ограниченности нашей представляющей силы, и невозможно. — Впрочемъ, всего менѣе пантеисты могутъ укорять теистовъ въ томъ, что, противопоставляя Божество, или безконечное міру, они чрезъ то Его ограничиваютъ. Замѣчаніе это несравненно болѣе приложимо къ пантеизму, ибо, полагая Божество въ мірѣ, пантеизмъ безконечное превращаетъ въ конечное, усвояя, вслѣдствіе этого, первому и всѣ несовершенства послѣдняго и даже болѣе того: вслѣдствіе слянія безконечнаго съ конечнымъ, пантеизмъ отрицаетъ относительную самостоятельность отдѣльныхъ существъ и свободу личныхъ существъ.

Атеизмъ.

§ 63. Отрицаніе идеи безусловнаго, какъ въ теистическомъ, такъ и пантеистическомъ смыслѣ, есть *атеизмъ*. Такъ какъ, по религіоз-

ному представленію, Божество есть существо *личное*, вѣчное, отдѣльное отъ міра, ибо религіозное почитаніе можетъ относиться только съ существу личному, то подъ атеизмомъ разумѣется прежде всего отрицаніе Божества — какъ существа личнаго. Въ этомъ смыслѣ атеизмъ близко соприкасается съ пантеизмомъ, который также отрицаетъ личное бытіе Бога. Но пантеизмъ признаетъ, однако, бытіе высочайшаго, совершеннѣйшаго существа, какъ предметъ благоговѣйнаго созерцанія (Спиноза), или мышленія (Гегель), утверждая присутствіе этого высочайшаго повсюду, въ природѣ и духѣ, преимущественно же въ высшихъ формахъ бытія. Напротивъ, атеизмъ, не ограничиваясь отрицаніемъ личнаго Божества, нерѣдко переходитъ въ отрицаніе вообще божественнаго, т. е. отвергаетъ абсолютное даже въ смыслѣ пантеизма, какъ нѣчто идеальное, разумное, возвышенное надъ всѣмъ временнымъ, конечнымъ, ограниченнымъ. Къ этой крайней формѣ атеизма болѣе всего располагаетъ матеріализмъ (послѣдовательный), ибо хотя матеріализмъ и представляетъ матерію какъ общую сущность всего, но съ этимъ представленіемъ не совмѣстимы никакія возвышающія человѣка нравственныя стремленія и интересы; поэтому и идея божественнаго даже въ той общей неопредѣленной формѣ, въ какой допускаетъ эту идею пантеизмъ, просто какъ чувство высокаго, совершеннаго, съ точки зрѣнія матеріализма есть ненормальное явленіе въ человѣкѣ (такъ именно относится къ идеѣ божественнаго Гольбахъ въ системѣ природы). Прямымъ послѣдствіемъ такой крайней формы атеизма является *атеизмъ практическій* (безбожіе, нечестіе), какъ такое направленіе жизни, при которомъ единственнымъ, руководительнымъ началомъ дѣятельности служитъ исключительный эгоизмъ. Впрочемъ, атеизмъ практическій не столько образуется путемъ теоріи, какъ вслѣдствіе подавленія нравственныхъ идей и стремленій преимущественнымъ развитіемъ грубыхъ, животныхъ инстинктовъ человѣческой природы; теоретическій атеизмъ можетъ лишь содѣйствовать и служить оправданіемъ такому направленію жизни. (Такъ было, напр. въ Римской имперіи, въ эпоху, предшествовавшую появленію христіанства, когда эпикурейская философія служила поддержкою и оправданіемъ крайней извращенности нравовъ, происшедшей въ обществѣ независимо отъ этой философіи). Кромѣ атеизма теоретическаго и практическаго, различаютъ еще *атеизмъ положительный* и *отрицательный*; атеизмъ положительный—это открытое и рѣшительное заявленіе невѣрія, когда отрицаютъ Божество, не сомнѣваясь въ достовѣрности такого отрицанія; когда же

вѣра въ бытіе Божества подвергается только сомнѣнію, но не отвергается совершенно, то это атеизмъ отрицательный. — Атеизмъ, какъ теоретическое отрицаніе вѣры въ Божество, есть пустое, лишенное всякаго смысла, умствованіе. Ибо идея Божества не есть простое умственное представленіе (судьба котораго зависѣла бы вполнѣ отъ того, доказывается ли оно, или опровергается), но такой фактъ духовной жизни человѣка, который имѣетъ существенную связь со всѣми формами этой жизни, и хотя, какъ и все человѣческое, эта идея можетъ подвергаться искаженію, но для того существуетъ религіозное воспитаніе, чтобы должнымъ образомъ направлять и возвышать сознаніе этой идеи. А что, при должномъ направленіи, идея Божества всегда оказываетъ могущественное и благотворное вліяніе на духовную жизнь человѣка, — это не можетъ подлежать сомнѣнію. Отсюда видно, что кто отрицаетъ бытіе Божества, тотъ или не разумѣетъ сущности предмета, о которомъ трактуетъ, или же (если сознаетъ съ чѣмъ имѣетъ дѣло) намѣревается оказать разрушительное дѣйствіе на духовную жизнь человѣка, но такое намѣреніе подлежитъ не научной критикѣ, а нравственному суду.—Впрочемъ, если даже разсматривать идею Божества, какъ чисто теоретическое представленіе, то и съ этой точки зрѣнія она непоколебима, такъ какъ мышленіе неизбѣжно, по природѣ своей, предполагаетъ бытіе безусловной причины всего существующаго.

IV. Вопросъ о практическихъ принципахъ и цѣли человѣческой дѣятельности.

§ 64. Вопросъ о дѣятельности человѣка представляетъ ту особенную важность, что этимъ вопросомъ требуется опредѣлить не столько то, что̀ есть дѣйствительно, по болѣе то, что̀ должно быть, представить нормы для человѣческой дѣятельности. Здѣсь, слѣдовательно, прямо имѣется въ виду образовательное вліяніе на практическую дѣятельность, а не само по себѣ познаніе. Вопросъ этотъ касается цѣли, которая должна управлять человѣческими дѣйствіями; предметъ, подлежащій, при этомъ, разсмотрѣнію философіи есть область человѣческой свободы. Такъ какъ человѣкъ можетъ разсматривать себя какъ часть цѣлаго, и во всякомъ случаѣ онъ не находится въ положеніи совершенно изолированномъ, напротивъ, постоянно чувствуетъ и сознаетъ свою живую связь съ окружающимъ его міромъ, то отсюда безспорно такой или иной образъ воззрѣ-

нія на природу цѣлаго не можетъ не оказывать соотвѣтственнаго вліянія при опредѣленіи принциповъ человѣческой дѣятельности: иначе опредѣляется цѣль дѣятельности человѣческой при матеріалистическомъ воззрѣніи на вещи, и совершенно иначе при идеалистическомъ. Нельзя, однакоже, отрицать, что и наоборотъ, такое или иное направленіе нравственныхъ идей оказываетъ сильное вліяніе на образованіе теоретическаго міровоззрѣнія. Независимо отъ этого, какова бы ни была связь практическихъ идей съ теоретическими воззрѣніями на вещи, ближайшія основанія для этихъ идей, въ ученіяхъ философскихъ, заимствуются изъ разсмотрѣнія и изученія человѣческой природы. Для того чтобы знать, чѣмъ долженъ и можетъ быть человѣкъ въ своей практической дѣятельности, къ чему онъ долженъ направлять свои дѣйствія и вообще какъ устраивать свою жизнь, для этого необходимо опредѣлить, что такое онъ по своей природѣ. При многосложности побужденій, заключающихся въ природѣ человѣка и способности ея къ развитію въ различныхъ направленіяхъ, могутъ быть избираемы и указываемы различныя основанія для опредѣленія жизненной цѣли. Руководительнымъ началомъ жизни признается или чувство, или разсудокъ, или высшая сила духа—разумъ. Сообразно съ этимъ, возникаютъ слѣдующіе принципы нравственности: *удовольствіе*, *польза* и *нравственный долгъ*. Первый даетъ основаніе системамъ—*эвдемонизма*, второй—*утилитаризма*, третій—*системамъ нравственнаго дома* и односторонне-практическому выраженію его—*аскетизму*.

1. *Эвдемонизмъ*. *Школы киринейская* и *эпикурейская*. По ученію этихъ школъ, человѣкъ, какъ и всякое живое существо, по природѣ стремится къ пріятному и отвращается отъ всего непріятнаго. На этомъ основаніи удовольствіе признавалось цѣлью жизни. Аристиппъ, представитель киринейской школы,—удовольствіе опредѣляетъ какъ такое спокойное движеніе (τὴν λείαν κίνησιν), которое настолько велико, что ощущается нами, и сравниваетъ это состояніе съ легкимъ волненіемъ моря; напротивъ, неудовольствіе, по его мнѣнію, есть порывистое движеніе души, подобное бурному движенію волнъ морскихъ, а равнодушное состояніе—тоже, что покой, или слишкомъ слабое и потому незамѣченное нами движеніе. Такъ какъ пріятное состоитъ именно въ ощущеніи (ибо тѣ движенія, которыя не достигаютъ до степени ощущенія, безразличны), то ясно, что оно продолжается, существуетъ для насъ, только пока происходитъ самое ощущеніе; ощущенія же всегда относятся къ настоящему: ни прошедшее, ни будущее не можетъ быть ощущаемо. От-

сюда, полагая благо въ удовольствіи, Аристиппъ признаетъ правиломъ—все вниманіе обращать на настоящее, чтобы пользоваться всѣмъ, что оно представляетъ для насъ, т. е. изъ всего извлекать пріятное, но ни о будущемъ не заботиться, ни прошедшаго не вспоминать. Ограничивая цѣль жизни положительными чувственными удовольствіями, Аристиппъ не только не исключалъ благоразумія или мудрости, напротивъ, благоразуміе онъ полагалъ именно въ умѣньи пользоваться наслажденіями. Къ этому отождествленію благоразумія, или мудрости, съ наслажденіемъ скоропреходящими удовольствіями онъ пришелъ такимъ образомъ. Сократъ училъ, что сущность добродѣтели заключается въ знаніи; но знаніе, по мнѣнію Аристиппа (который въ этомъ случаѣ слѣдовалъ Протагору), ограничивается ощущеніями: мы знаемъ то, что ощущаемъ (качество ощущеній); какъ относятся ощущенія къ вещамъ, существующимъ внѣ насъ, этого мы не въ состояніи знать. Пріятныя ощущенія удовлетворяютъ насъ, непріятныя же ненавистны; итакъ благоразуміе, или мудрость, какъ добродѣтель, основанная на знаніи, состоитъ въ томъ, чтобы пользоваться пріятными ощущеніями и избѣгать непріятныхъ.

Эпикуръ, также признавая удовольствіе благомъ, и слѣдовательно—цѣлью жизни, совершенно иначе понимаетъ благоразуміе, которое должно руководить къ этой цѣли. Благоразуміе не въ томъ, чтобы пользоваться каждымъ случайнымъ удовольствіемъ, не заботясь о послѣдующемъ, но въ осмотрительномъ выборѣ удовольствій, имѣющемъ въ виду, какъ цѣль, не просто удовольствіе, а счастливую жизнь, свободную отъ страданій, т. е. не отдѣльные случаи, а общее состояніе жизни (ч. 1. § 13). Очевидно, Аристиппу благоразумнымъ представлялось то, что въ сущности было личною склонностью чувственной его натуры. Ибо, на самомъ дѣлѣ, благоразуміе, въ истинномъ значеніи этого слова, привело Эпикура къ заключеніямъ далеко не сходнымъ съ тѣмъ, что Аристиппъ признавалъ благоразумнымъ, хотя тотъ и другой согласны были въ основномъ принципѣ. Благоразуміе побудило Эпикура признать, что умѣренность, ограниченіе желаній составляетъ необходимое условіе счастливой жизни. Но этимъ признаніемъ въ сущности уже отрицается тотъ принципъ, что удовольствіе должно быть цѣлью жизни.

Принципъ этотъ соотвѣтствуетъ чувственной природѣ человѣка. Но кромѣ чувственныхъ побужденій, человѣкъ, какъ разумное существо, имѣетъ иныя потребности и стремленія, болѣе дѣя-

ныя, которыя указываютъ высшія цѣли для свободной дѣятельности далеко не совпадающія съ потребностями чувственными. Какъ скоро опредѣленіе жизненной цѣли должно быть выводимо изъ природы человѣка, то этимъ, очевидно, требуется представить въ значеніи цѣли нѣчто общегодное, достойное общаго признанія, ибо предполагается при этомъ, что какъ одна у всѣхъ природа, также одинаковъ для всѣхъ долженъ быть и принципъ дѣятельности. Между тѣмъ, принципъ удовольствія не имѣетъ общегоднаго значенія. Что для одного, смотря по личнымъ склонностямъ, составляетъ удовольствіе, тоже самое другой совершенно не цѣнитъ какъ удовольствіе. При томъ же (какъ замѣчено Платономъ), чувственныя удовольствія непродолжительны; поэтому, съ прекращеніемъ удовольствія и самая цѣль жизни, высшее благо уничтожилось бы. Когда желаніе удовлетворено, чувство удовольствія исчезаетъ; это значило бы, что высшее благо, когда достигается, перестаетъ быть благомъ, если признать, что удовольствіе и благо, т. е. цѣль жизни составляютъ одно (Платонъ).

II. *Утилитаризмъ*. Направленіе это родственно съ эвдемонизмомъ, не смотря на различіе ихъ въ опредѣленіи принципа. Эвдемонизмъ признаетъ принципомъ практической дѣятельности пріятное, что опредѣляется *чувствомъ удовольствія*, утилитаризмъ какъ такой принципъ полагаетъ полезное или цѣлесообразное, что опредѣляется *разсудкомъ*. Такимъ образомъ, повидимому, утилитаризмъ стремится установить объективное начало вмѣсто субъективнаго, принимаемаго эвдемонизмомъ; ибо не субъективное личное чувство служитъ мѣрою оцѣнки при опредѣленіи полезнаго, а дѣятельность разсудка, подлежащая общегоднымъ законамъ. Дѣйствительно, утилитаризмъ установляетъ и цѣль дѣятельности, общую для всѣхъ,— такою цѣлью онъ признаетъ общественную пользу, благосостояніе общества. Однако, общее благосостояніе утилитаризмъ цѣнитъ, только какъ источникъ счастія личнаго для каждаго въ отдѣльности, такъ какъ единственнымъ мотивомъ общественной дѣятельности признаетъ свойственное каждому стремленіе къ счастію, выводимое имъ изъ самолюбія, которое поэтому и есть, съ точки зрѣнія утилитаризма, послѣднее натуральное основаніе человѣческой дѣятельности. Отсюда видно, что утилитаризмъ въ послѣднемъ своемъ основаніи совпадаетъ съ эвдемонизмомъ.

1) *Гельвецій* (1716—1771). Въ своемъ сочиненіи о духѣ (de l'Esprit), Гельвецій, основываясь на томъ, что первоначально у всѣхъ людей одинаковы ощущенія, и происходящія изъ нихъ чувственныя

побужденія, высказываетъ положеніе, что всѣ люди по духу (который есть продуктъ ощущеній) первоначально равны; различіе наступаетъ впослѣдствіи случайно, въ зависимости отъ общества. Такъ, какъ, продолжаетъ онъ, чувственное ощущеніе и чувственное побужденіе суть единственныя реальныя дѣйствія въ нашемъ духѣ, то удовольствіе единственный мотивъ и законъ нашихъ дѣйствій. Способность чувственныхъ ощущеній, когда приходитъ въ возбужденное состояніе, рождаетъ страсти. Страсти сознательно и безсознательно опредѣляютъ наше вниманіе, направляютъ сужденіе и волю. Удовольствія и неудовольствія—неизбѣжныя дѣйствія страстей. Отсюда, какъ есть два рода удовольствій и неудовольствій—физическія и интеллектуальныя,—также есть и два рода страстей: однѣ основываются на удовлетвореніи натуральныхъ потребностей, другія—искусственныя, происходящія, какъ плодъ опытности, вслѣдствіе предусмотрительности, воображенія и памяти. Предусмотрительность, или память, достиженіе всякаго средства къ удовольствію превращаетъ въ реальное наслажденіе. Важнѣйшая изъ всѣхъ искусственныхъ страстей есть стремленіе къ власти, господству. Интеллектуальныя удовольствія менѣе живы, но продолжительнѣе физическихъ. Вообще крѣпость страстей опредѣляется, смотря по удовольствію, находимому въ ихъ удовлетвореніи. Страсти управляютъ нашими дѣйствіями; въ мірѣ нравственномъ онѣ тоже, что движеніе въ—физическомъ. При столкновеніи различныхъ побужденій, мы всегда уступаемъ болѣе могущественному интересу.

Изъ натуральнаго побужденія къ самосохраненію—изъ интереса—объясняется происхожденіе общественной жизни и добродѣтель. Невозможность удовлетворить своимъ потребностямъ безъ помощи другихъ и взаимный страхъ побуждаетъ людей къ договорамъ, къ установленію законовъ, къ справедливости. Любовь къ справедливости основывается на ожиданіи благъ отъ справедливости и боязни зла, причиняемаго несправедливостію. Благожеланіе человѣка къ другому пропорціонально пользѣ, которую оно приноситъ ему, и потому также есть послѣдствіе самолюбія. Лучшее воспитаніе—то, которое научаетъ съ собственнымъ счастіемъ связывать счастіе согражданъ. Добродѣтель и порокъ суть ничто иное, какъ различные способы пониманія и осуществленія своего интереса. Если страсти соотвѣтствуютъ общему благу, то дѣйствія, обнаруживающія такія страсти, одобряются какъ добродѣтельныя. Не тотъ добродѣтеленъ, кто жертвуетъ своими привычками и страстями общему благу, но тотъ, чьи интересы согласуются съ интересомъ

общества. Если бы граждане не могли достигать частнаго блага помимо общаго, то не было бы пороковъ. Отъ законодательства и воспитанія зависитъ — направить частные интересы ко благу общества.

2) *Бентамъ* (1748—1832). Отвергая всѣ другіе принципы морали (религіозный авторитетъ, чувства симпатіи и антипатіи, аскетизмъ), Бентамъ также признаетъ *принципъ пользы* единственно годнымъ, вполнѣ соотвѣтствующимъ человѣческой природѣ. Принципъ этотъ, по его мнѣнію, приложимъ ко всѣмъ отношеніямъ жизни; онъ есть могущественнѣйшій движитель всѣхъ человѣческихъ дѣйствій въ обществѣ. Отсюда, общая польза, возможно большее благосостояніе возможно большаго числа людей — вотъ что должно быть для законодательства рѣшающимъ принципомъ. Бентамъ требуетъ, чтобы на практикѣ былъ проводимъ исключительно этотъ принципъ, какъ все разрѣшающій и не совмѣстимый ни съ какимъ другимъ. Для этой цѣли необходимо, чтобы вообще соединялось со словомъ польза ясное и опредѣленное понятіе, а также, чтобы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, прежде всего было опредѣлено то полезное, что̀ можетъ быть достигнуто.

По опредѣленію Бентама, польза есть способность вещи доставить намъ какое либо благо, или предохранить отъ зла; подъ благомъ здѣсь разумѣется удовольствіе, или причина удовольствія, а зло есть неудовольствіе, скорбь, равно какъ и все то, что причиняетъ эти чувства.

Подобнымъ же образомъ опредѣляется добродѣтель и противоположное добродѣтели. Добродѣтель или нравственное благо есть все то, что имѣетъ свойство производить удовольствіе; нравственно дурное таково потому, что необходимо сопровождается неудовольствіемъ. Удовольствія и неудовольствія разумѣются здѣсь какъ духовныя, такъ и чувственныя. Отсюда, впрочемъ, не слѣдуетъ, по мнѣнію Бентама, что всякому безразлично удовольствію должно отдаваться. Напротивъ, собственный интересъ, личное благоразуміе предписываетъ соизмѣрять выгоду и ущербъ, которые могутъ быть послѣдствіемъ удовольствія и тогда только предаваться удовольствію, если можно ожидать при этомъ больше пользы, нежели вреда. Самъ по себѣ эгоизмъ несостоятеленъ, ибо дѣйствія эгоистическія обращаются во вредъ ихъ виновнику. Безъ сомнѣнія, собственное благо интересуетъ всякаго больше, нежели благо другихъ. „Было бы нелѣпо сказать, что чужое благо для меня ближе, нежели свое,—также какъ и утверждать, что чужую скорбь я ощу-

щаю живѣе, нежели тотъ, кто ей подверженъ." Не смотря на то, благоразуміе требуетъ ограничивать эгоизмъ и уступать также внушеніямъ натуральнаго благожеланія. Практическое благоразуміе есть первая добродѣтель, отъ которой происходятъ далѣе умѣренность и самообладаніе.

Руководимое благожеланіемъ, личное благоразуміе побуждаетъ насъ имѣть также въ виду и другихъ и входить въ ихъ положеніе, вслѣдствіе чего является у насъ симпатія. Первоначально симпатія относится къ отдѣльнымъ лицамъ и дѣйствіямъ, но мало по малу мы научаемся расширять благожеланіе на весь человѣческій родъ и на общее его благо. Личное благоразуміе переходитъ въ благоразуміе безотносительное къ своей личности. Тѣмъ не менѣе, только личный интересъ побуждаетъ насъ не оставлять безъ вниманія благо другихъ. Благожеланіе бываетъ двоякаго рода: отрицательное, состоящее въ томъ, чтобы не дѣлать зла другому, и положительное, которое обнаруживается въ содѣйствіи благу другихъ. Благожеланіе увеличивается, если намъ удается съ малыми средствами произвести наибольшее количество благосостоянія другихъ. Но забвеніе, при благожеланіи, собственнаго благосостоянія, пренебреженіе этимъ послѣднимъ, во всякомъ случаѣ, было бы глупостію, а не добродѣтелью, ибо наше благосостояніе есть часть общаго. И дѣйствительно, благожеланіе всегда поддерживается тѣмъ, что въ данномъ случаѣ, удовольствіе, заключающееся въ симпатіи, превосходитъ наслажденіе эгоистическое.

Критика утилитаризма. Утилитаризмъ возводитъ господствующія въ дѣйствительной жизни побужденія и цѣли на степень началъ, долженствующихъ управлять какъ дѣятельностію человѣка, такъ и нравственнымъ побужденіемъ, обобщая эти побужденія и цѣли въ понятіи пользы. Обыкновенно, люди руководятся въ своей дѣятельности расчетомъ, желаніемъ выгоды, пользы для себя, но отсюда нельзя выводить, что иного принципа, кромѣ принципа пользы, не должно быть. Въ области нравственной слѣдуетъ различать дѣйствительное отъ должнаго; въ противномъ случаѣ осужденіе поступковъ, признаваемыхъ противными справедливости и долгу, не имѣло бы мѣста. Бываютъ однако дѣйствія, обнаруживающія безкорыстныя побужденія. Утилитаристы признаютъ это, но, чтобы оправдать свой принципъ, расширяютъ понятіе пользы, интереса, въ такой степени, что оно теряетъ всякій опредѣленный смыслъ. Интересъ видятъ въ состраданіи, въ любви, въ подвигахъ самоотверженія, разумѣя въ этомъ случаѣ подъ интересомъ сильнѣйшее

побужденіе, хотя бы такое побужденіе ничего общаго не имѣло съ своекорыстнымъ благоразумiемъ *).

Впрочемъ, понятіе пользы и не можетъ имѣть вполнѣ опредѣленнаго и общеобязательнаго значенія, по причинѣ относительности, случайности и измѣнчивости того, что выражается этимъ понятіемъ; Что для одного полезно, тоже самое другой можетъ вовсе не признавать для себя таковымъ. Интересы людей различнаго образованія, положенія бываютъ различны до противоположности, такъ что, по причинѣ условности, измѣнчивости человѣческихъ интересовъ, принципъ пользы не можетъ имѣть ни всеобщаго значенія, ни обязательной силы.

Для того, чтобы принципъ пользы могъ имѣть общеобязательность и обязательность, утилитаристы соединяютъ съ понятіемъ пользы благосостояніе общества Но въ тоже время сами же утилитаристы ниспровергаютъ такое значеніе своего принципа, когда общее благосостояніе цѣнятъ съ точки зрѣнія личной пользы, находя въ немъ источникъ послѣдней, и когда поэтому указываютъ какъ на главное побужденіе заботиться объ общемъ благѣ на то, что достиженіе общаго благосостоянія есть необходимое условіе для счастія каждаго въ отдѣльности члена общества. Если общее благо имѣетъ важность только какъ средство къ личному благосостоянію, то этимъ дается право каждому пренебрегать общимъ благомъ, какъ скоро онъ находитъ для себя другой, болѣе прямой путь къ своему счастію тѣмъ болѣе, что понятія объ общемъ благѣ также могутъ быть различны до противоположности.

III. *Системы нравственнаго долга.* Утилитаризмъ и эвдемонизмъ не въ состояніи объяснить изъ своихъ началъ, какъ возможно чувство долга, на чемъ основывается обязательность и вмѣняемость нравственныхъ дѣйствій. Ни чувство удовольствія, ни выгода ни къ чему насъ не обязываютъ. Вслѣдствіе этого, кромѣ означенныхъ направленій есть *системы нравственнаго долга*, которыя, признавая сознаніе долга, не выводимымъ изъ какихъ либо

*) Въ этомъ отношеніи утилитаристы пользуются тѣмъ же пріемомъ, какъ и *детерминисты* (отрицающіе свободу воли), которые вмѣсто того, чтобы доказывать (какъ они этого желаютъ), что дѣйствія человѣческія происходятъ съ непреодолимою необходимостію, указываютъ только на зависимость ихъ отъ различныхъ побужденій, смѣшивая, такимъ образомъ, условность дѣйствій съ физическою необходимостію, какъ будто тѣ, которые приписываютъ человѣку свободу, самоопредѣляемость дѣйствій, подразумѣваютъ свободу безусловную.

иныхъ основаній, первоначально даннымъ мотивомъ нравственныхъ дѣйствій, полагаютъ въ основу нравоученія, въ значеніи принципа, идею долга.

1) Сократъ (469—399 до Р. Хр.). По ученію Сократа, сущность добродѣтели заключается въ *знаніи должнаго*. Подъ знаніемъ онъ разумѣлъ сознательно пріобрѣтенныя, посредствомъ правильнаго, логическаго мышленія, понятія о сущности какъ добродѣтели вообще, такъ и каждой въ частности. Для того, чтобы быть мужественнымъ, справедливымъ, благочестивымъ, по Сократу, необходимо знать, въ чемъ состоитъ мужество, справедливость, благочестіе. Надобно изучать, говорилъ Сократъ (какъ свидѣтельствуетъ Ксенофонтъ въ своихъ воспоминаніяхъ о немъ), и посредствомъ изученія приводить въ исполненіе все, что, по установленію боговъ, должно быть изучаемо; а что не доступно знанію, о томъ узнавать отъ боговъ. Область изучаемаго Сократъ ограничивалъ различными формами и цѣлями человѣческой дѣятельности (природу физическую онъ исключалъ изъ области изучаемаго). Однако и въ этой области онъ различалъ тѣ роды дѣятельности или занятій, послѣдствія которыхъ не находятся въ нашей власти („тотъ, кто обработалъ хорошо поле, не знаетъ, соберетъ ли на немъ жатву, ни тотъ, кто прекрасно устроилъ домъ, не въ состояніи предвидѣть, кому прійдется въ немъ жить,... человѣкъ, избравшій жену, не знаетъ, будетъ ли съ нею счастливъ"), отъ дѣйствій въ собственномъ смыслѣ нравственныхъ, какъ такихъ, послѣдствія которыхъ не могутъ быть для насъ сомнительны. Исполняя дѣйствія послѣдняго рода, человѣкъ не имѣетъ нужды обращаться къ богамъ и узнавать ихъ волю. Относительно нравственныхъ дѣйствій воля Божества неизмѣнна: человѣку остается только изучать ихъ и, основываясь на знаніи, приводить въ исполненіе. Послѣдствія добродѣтельныхъ дѣйствій потому именно не могутъ быть для насъ сомнительны, что все прекрасное есть вмѣстѣ и доброе (полезное), т. е. что все заслуживающее одобренія (добродѣтели) необходимо ведетъ къ добру (счастію), осуществляетъ какое либо благо. Счастіе, понимаемое въ истинномъ значеніи этого слова, не есть что либо случайное, слѣпое, не зависящее отъ нравственнаго достоинства человѣка. Какъ добродѣтель основывается на знаніи, такъ и истинное благо, которое есть цѣль добродѣтели, вполнѣ зависитъ отъ человѣка. Такое счастіе заключается въ мудрости, иначе говоря, оно не отлично отъ добродѣтели, но состоитъ въ самой добродѣтели. Ибо богатство, здоровье, красота, знатность, почести

въ отечествѣ,—все, что обыкновенно признается благомъ,—таково дѣйствительно только тогда, когда находится подъ властію разсудительности и мудрости, изъ чего заключаетъ Сократъ, что одна только мудрость по истинѣ есть благо и одно невѣжество (ἀμαθία) дурно. Подъ мудростію же (какъ говоритъ Ксенофонтъ) Сократъ разумѣлъ познаніе прекраснаго и добраго, слѣдовательно, всего того, что дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ. Когда нѣкто спросилъ Сократа: что составляетъ лучшее пріобрѣтеніе для человѣка, онъ отвѣтилъ: *сдѣлать свое счастие*, а когда тотъ спросилъ еще, признаетъ ли онъ пріобрѣтеніемъ счастія то, если человѣкъ *имѣетъ его*, то Сократъ сказалъ: дѣлать и имѣть — это вещи совершенно различныя, ибо если кто, не ища, находитъ необходимое для себя, то о такомъ человѣкѣ слѣдуетъ сказать, что онъ имѣетъ счастіе; напротивъ, если кто посредствомъ мудрости и усилій достигнетъ чего либо добраго, тогда тотъ дѣлаетъ себѣ счастіе (Мет. Хен. Ш. 9, 14). Словомъ, счастіе по Сократу, есть εὐπραγία, а не εὐτυχία. Теперь понятно, какимъ образомъ Сократъ могъ утверждать, что знаніе добродѣтели есть сама добродѣтель.—Кто знаетъ, что такое добродѣтель, по сущности своей, тотъ не можетъ не видѣть, какъ необходимо добродѣтель соединяется съ счастіемъ, или что добродѣтель и есть именно высшее благо. Итакъ, если всякій желаетъ блага, то быть не можетъ, чтобы знаніе добродѣтели оставалось празднымъ. Никто не желаетъ худшаго; если же кто дѣйствительно лучшему предпочитаетъ худшее, т. е. добродѣтели—порокъ, то только по незнанію, считая худшее за лучшее. Но въ чемъ же выразилось сознаніе долга, сознаніе *обязательности* нравственныхъ дѣйствій, какъ основной принципъ нравоученія Сократа, если, признавая добродѣтель благомъ, онъ выводитъ отсюда, что она *желательна?* Въ томъ, какъ онъ понималъ знаніе добродѣтели. Выше было замѣчено, что добродѣтель Сократъ признавалъ независимою отъ воли боговъ *), тѣмъ болѣе онъ былъ убѣжденъ въ независимости ея отъ произвольныхъ человѣческихъ желаній и мнѣній. По представленію Сократа, нравственная жизнь есть такой необходимый порядокъ дѣлъ, который разъ навсегда неизмѣнно установленъ бо-

*) Когда Эвтифронъ на вопросъ Сократа, что такое благочестіе, между прочимъ, сказалъ, что благочестивое угодно богамъ, то Сократъ замѣчаетъ: не потому дѣла благочестивыя благочестивы, что угодны богамъ, а наоборотъ, потому только пріятны богамъ, что благочестивы.

гами и познаніе человѣческое именно имѣетъ цѣлью — опредѣлить этотъ незыблемый характеръ нравственной жизни. Частныя мнѣнія и представленія о различныхъ добродѣтеляхъ Сократъ отвергаетъ, находя, что въ нихъ не содержится дѣйствительное знаніе добродѣтели, ибо эти мнѣнія частію привязываютъ понятіе добродѣтели къ отдѣльнымъ случаямъ жизни, частію же зависимы отъ личныхъ воззрѣній и побужденій. Такъ, справедливымъ въ одномъ случаѣ признается одно (напр., чтобы не обманывать), а въ другомъ,—совершенно другое (напр., когда полководецъ обманываетъ непріятеля, то это также признается справедливымъ) и что одному кажется справедливымъ, то, по мнѣнію другаго, несправедливо (напр. софисты учили, что справедливо удовлетворять всѣмъ своимъ желаніямъ, каковы бы они ни были). Онъ хотѣлъ знать, что такое извѣстная добродѣтель вообще, сама въ себѣ, безъ отношенія къ отдѣльнымъ обстоятельствамъ и случайнымъ побужденіямъ, при которыхъ происходитъ исполненіе ея. Очевидно Сократъ стремился къ такому познанію добродѣтели вслѣдствіе убѣжденія въ томъ, что, по сущности своей, каждая добродѣтель имѣетъ достоинство независимо отъ случайныхъ мнѣній и желаній отдѣльнаго лица, и потому должна быть равно для всѣхъ *обязательною*, непреложною. Такое знаніе добродѣтели, по мнѣнію Сократа, пріобрѣтается посредствомъ обобщенія отдѣльныхъ случаевъ и мнѣній, въ которыхъ различно представляется одна и таже добродѣтель, — при чемъ требуется все случайное, частное исключать, и однѣ лишь постоянныя общія черты разсматриваемой добродѣтели соединять въ одномъ понятіи. Знаніе добродѣтели, въ этомъ смыслѣ, должно основываться на самосознаніи, т. е. на познаніи различной природы человѣка, ибо только основанное на разумѣ имѣетъ всеобщее и безусловное значеніе *). Послѣ этого понятно, какимъ образомъ Сократъ, признавая безусловное значеніе и обязательную силу добродѣтели, въ тоже время стремленіе къ добродѣтели связываетъ со свойственнымъ каждому желаніемъ блага. Желаніе блага не причина добродѣтели, а необходимое послѣдствіе знанія истинной ея сущности, такъ что значеніе, достоинство добродѣтели, по Сократу, нимало не зависитъ отъ того, желаетъ ее человѣкъ, или не желаетъ, признаетъ ли ее выгодною для себя или не признаетъ, одобряется ли она, или не одобряется кѣмъ либо; совершенно наоборотъ, мнѣ-

нія о томъ, что̀ желательно и что нежелательно, что̀ достойно похвалы и что̀ подлежитъ осужденію, наконецъ, что̀ по истинѣ выгодно и что дѣйствительно вредно, — подобныя мнѣнія только въ такой мѣрѣ имѣютъ значеніе, въ какой проистекаютъ изъ знанія сущности добродѣтелей. Ибо кто знаетъ, что такое добродѣтель, тотъ не можетъ не знать также, въ чемъ состоитъ истинное благо, какъ предметъ желаній и чего должно избѣгать, какъ противнаго истинному благу.

Аристотель по поводу этого ученія Сократа о существенномъ значеніи для жизни знанія добродѣтели, не безъ основанія замѣчаетъ, что Сократъ указалъ только на одну сторону добродѣтели, т. е. на знаніе, безъ котораго дѣйствительно никакая добродѣтель невозможна, но оставилъ безъ вниманія другую—не менѣе важную: всякая добродѣтель, какъ *расположенность* (ἕξις) дѣйствовать сообразно съ благоразуміемъ (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), кромѣ знанія (что̀ дѣлать и чего не дѣлать), предполагаетъ еще *побужденіе* (πάθος) и *привычку* (ἦθος). Соотвѣтственно своему раздѣленію добродѣтелей на умственныя и этическія (ч. I. § 11), Аристотель такъ характеризуетъ нравоученіе Сократа. Сократъ былъ того мнѣнія, что добродѣтели суть умственныя свойства (λόγους), мы же говоримъ, что добродѣтели (практическія) только имѣютъ связь съ умомъ.

2. *Кантъ* (1724—1804). Сократъ полагалъ сущность добродѣтели въ знаніи. Напротивъ, Кантъ противополагаетъ нравственную дѣятельность знанію, разумъ практическій отдѣляетъ отъ теоретическаго. Разсмотрѣніе теоретическаго разума (въ критикѣ чистаго разума) привело Канта относительно познанія къ тому выводу, что, будучи зависимо отъ субъективныхъ формъ чувственнаго созерцанія и мышленія, оно всегда условно. Отсюда онъ заключаетъ далѣе, что хотя въ разумѣ дана идея безусловнаго, но съ точки зрѣнія теоретической, идея эта не имѣетъ объективнаго значенія: она не представляетъ никакого предмета, который былъ бы данъ въ опытѣ для познанія; ибо даны только явленія, безусловное же есть то, что̀ не входитъ въ предѣлы опытныхъ явленій. Для теоретическаго разума идея безусловнаго имѣетъ одно лишь регулятивное значеніе; существуетъ ли нѣчто безусловное, — теоретически доказать это невозможно. Правда, человѣкъ есть не только *предметъ* (объектъ) опытнаго познанія, или явленіе, но также и *субъектъ* познающій; вслѣдствіе этого, хотя наше познаніе ограничено опытомъ, но мы имѣемъ также возможность опредѣлить сверхъопытныя (пред-

шествующія всякому опыту, хотя имѣющія значеніе только для опыта) условія познанія. Однако, теоретическій разумъ не идетъ далѣе опредѣленія субъективныхъ условій познанія. Что такое человѣкъ самъ въ себѣ (какъ субъектъ), это остается для него также непознаваемымъ, какъ вообще непознаваема *вещь въ себѣ* *). Въ иномъ свѣтѣ представляется идея безусловною при разсмотрѣніи разума практическаго. Здѣсь она получаетъ свое надлежащее значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, идея безусловнаго представляетъ не что либо данное, существующее какъ предметъ возможнаго опыта, но то, что̀ *должно* быть, выражаетъ свойство разума—полагать нѣчто безусловно, т. е. имѣетъ значеніе *цѣли*, къ которой онъ стремится, признавая ее для себя безусловно *обязательною*. Какъ дѣятельная сила, предопредѣляющая цѣль для своей дѣятельности, разумъ есть *свобода*, т. е. способность *начинать* рядъ дѣйствій, слѣдовательно, причинность, свойственная ему, отлична отъ причинности натуральной, которой подчинены всѣ явленія; ибо въ ряду натуральныхъ причинъ опытъ не представляетъ такого условія, которое было бы безусловнымъ началомъ цѣлаго ряда условій. Итакъ, разумъ должно *мыслить* какъ сверхчувственное существо человѣка, какъ свободную причинность, противоположную натуральной.

Такое понятіе о разумѣ практическомъ, именно, что сущность его заключается въ свободѣ, не есть, однако, знаніе (ибо, по своей сверхчувственной сущности, разумъ непознаваемъ), а только идея, предположеніе (постулятъ), къ которому приводитъ анализъ практической дѣятельности воли. Если обратимся къ разсмотрѣнію началъ руководящихъ дѣятельностію воли, то, соотвѣтственно различію въ человѣкѣ сверхчувственнаго существа его отъ чувственной природы, должно различать матеріальные и формальные принципы. Матеріальные принципы заимствуются отъ предметовъ, на которые простирается дѣятельность воли. Воля, направленная къ опредѣленному предмету, имѣетъ въ виду удовлетвореніе какой либо потребности или желанія, мотивомъ ея, въ этомъ случаѣ, служитъ представленіе удовольствія, ожидаемаго отъ исполненія желанія. Слѣдовательно, основаніемъ воли, опредѣляемой данными въ опытѣ (эмпи-

*) Имѣя въ виду, что условія опытнаго познанія даны въ разумѣ, который поэтому самъ не зависитъ отъ этихъ условій, будучи основаніемъ ихъ, можно бы признать съ точки зрѣнія Канта разумъ существомъ безусловнымъ, абсолютнымъ. Этотъ выводъ дѣйствительно дѣлаетъ Фихте, но не Кантъ.

рическими) предметами, служить самолюбіе, а цѣлью—достиженіе наибольшаго удовольствія, или счастія. Но и желанія, и предметы желаемые столь же различны, сколько различны индивидуумы. Поэтому, матеріальныя причины дѣятельности воли не могутъ быть общимъ для всѣхъ закономъ, а таковъ именно законъ нравственный. По общему сознанію, всѣ блага, которыя могутъ быть предметомъ желаній, сами по себѣ ни дурны, ни хороши; только разумное пользованіе ими можетъ быть признано нравственно добрымъ, а это зависитъ отъ воли, такъ что собственно одна лишь воля можетъ быть нравственно-доброю. Съ другой стороны, хотя воля, или что тоже практическій разумъ и можетъ обнаруживать свое нравственное достоинство въ пріобрѣтеніи и употребленіи жизненныхъ благъ, т. е. въ стремленіи къ счастію, но счастіе нельзя признать ея цѣлью; ибо къ этой цѣли вѣрнѣе приводитъ темный инстинктъ, нежели разумъ, способный уклоняться отъ естественнаго пути. Если же матеріальныя причины дѣятельности воли нельзя признать принципами нравственной жизни, то остается за тѣмъ формальный принципъ. Воля, какъ способность дѣйствовать, должна, очевидно, повиноваться извѣстному закону. Предметы дѣятельности воли могутъ быть различны, напротивъ законъ, форма, или образъ дѣятельности ея долженъ быть одинъ. Первые, какъ данные посредствомъ опыта, случайны, напротивъ законъ, какъ форма дѣятельности воли, присущъ ей необходимо и принадлежитъ сверхчувственному существу человѣка. Такъ какъ воля есть способность дѣйствовать по собственнымъ побужденіямъ, и какъ такими побужденіями могутъ быть *чувственныя* склонности, т. е. несогласныя съ закономъ, который принадлежитъ сверхчувственному существу человѣка; то, очевидно, воля можетъ и повиноваться, и не повиноваться закону. Поэтому, хотя законъ нравственный необходимъ, какъ всякій законъ, но въ тоже время исключаетъ насиліе. Необходимость, свойственная этому закону, есть моральная, состоящая въ обязательности его. Законъ воли *повелѣваетъ*, а не насилуетъ, и притомъ повелѣваетъ безусловно, а потому онъ есть *категорическій императивъ*. Какъ законъ формальный опредѣляющій только образъ дѣятельности воли, онъ можетъ быть выраженъ въ слѣдующемъ положеніи: *поступай по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать, чтобы оно было закономъ природы* (т. е. чтобы всѣ безпрекословно повиновались ему). Съ этимъ закономъ, какъ закономъ нравственнымъ, соединяются необходимо слѣдующія требованія. Какъ законъ, опредѣляющій дѣятельность воли, онъ долженъ исполняться доброволь-

но, а не по слѣпому повиновенію; какъ законъ нравственный, онъ долженъ быть исполняемъ единственно изъ уваженія къ нему, а не по какому либо чуждому для него побужденію, каковы напр. самолюбіе, страхъ наказанія, надежда на награду, такъ что не только матеріальные принципы, но и соотвѣтственные имъ чувственные мотивы несовмѣстимы съ безусловнымъ достоинствомъ нравственнаго закона *). Требованія эти указываютъ на то, что только при согласномъ съ ними исполненіи закона, воля остается вѣрною самой себѣ, т. е., что законъ нравственный не есть чуждый для нея законъ, а предписывается ею самою. Воля есть вмѣстѣ и законодательница и исполнительница (автономія), иначе,—ей свойственна *самоопредѣляемость*, свобода. Всѣ чувственныя побужденія исключаются изъ нравственной дѣятельности потому именно, что проистекаютъ изъ иныхъ условій, а не изъ разумной природы самой воли, и подчиненіе имъ воли есть *гетерономія*. Итакъ, присутствіе въ разумѣ человѣка нравственнаго закона необходимо предполагаетъ, что воля, какъ сама для себя опредѣляющая этотъ законъ, — *свободна* (ты долженъ, слѣдовательно можешь). Свобода—постулятъ практическаго разума. Изъ того же нравственнаго закона, проистекаютъ и другіе постуллты (т. е. такія предположенія, которыя теоретически не могутъ быть доказаны, но имѣютъ необходимую связь съ имѣющимъ для насъ безусловное значеніе нравственнымъ закономъ, и потому достойны вѣры), каковы: безсмертіе души и бытіе Бога. Нравственный законъ требуетъ святости, т. е. полнаго согласія воли съ нравственнымъ закономъ; но какъ человѣкъ есть не только сверхчувственное (свободное), а также и чувственное существо, то поэтому нравственное настроеніе, проистекающее изъ уваженія къ закону, никогда не бываетъ совершенно свободно отъ примѣси не нравственныхъ, чувственныхъ мотивовъ. Вслѣдствіе этого разногласія между моральнымъ требованіемъ и способностію человѣка къ его исполненію необходимо предположить безсмертіе души, вѣчную жизнь; ибо требуемое согласіе воли съ нравственнымъ закономъ, въ этой жизни не осуществимое вполнѣ, должно осуществляться чрезъ *безконечный* процессъ приближенія воли къ такому согласію. По причинѣ того же раздѣленія сверхчувственнаго существа человѣка отъ

---

*) Когда дѣйствія воли согласны съ закономъ нравственнымъ, но побудительною причиною ихъ служитъ не законъ нравственный (т. е. не уваженіе къ нему), а что либо иное, то такія дѣйствія только законны (легальны), а не нравственны. Здѣсь исходный пунктъ для разграниченія права отъ морали.

чувственной его природы, нѣтъ никакой необходимой связи между нравственнымъ закономъ и естественнымъ для человѣка стремленіемъ къ счастію. Нравственное настроеніе не можетъ служить средствомъ къ достиженію счастія (противъ стоиковъ); кромѣ того, необходимо еще, чтобы природа согласовалась съ цѣлями и побужденіями нашей воли; ибо счастіе есть состояніе разумнаго существа *въ этомъ мірѣ*; исполненіе этого условія не въ нашей власти, такъ какъ не природа зависитъ отъ насъ, а мы сами зависимы отъ природы. Между тѣмъ, разумъ требуетъ совершеннѣйшей добродѣтели и соотвѣтственнаго ей счастія. Если же ни нравственный законъ самъ по себѣ, ни законъ природы не могутъ служить ручательствомъ достижимости высочайшаго блага (въ которомъ добродѣтель и счастіе должны соединиться), то должно быть такое существо, въ которомъ бы заключалось основаніе требуемаго согласія между добродѣтелью и счастіемъ, т. е. Божество.—Итакъ признаніе свободы, вѣра въ безсмертіе и Божество суть необходимыя послѣдствія существованія въ духѣ человѣка нравственнаго закона. Заслуга Канта въ нравственной философіи состоитъ въ томъ, что онъ непосредственное нравственное сознаніе, какъ принципъ нравственной дѣятельности, представилъ въ его чистотѣ и независимости отъ своекорыстныхъ и вообще не имѣющихъ нравственнаго значенія побужденій. Кантъ справедливо указываетъ также на безотносительное достоинство нравственной личности человѣка (какъ законъ нравственный имѣетъ безусловное достоинство, то и нравственное существо человѣка, разумная его природа, выраженіемъ которой является нравственной законъ, по Канту, есть сама для себя цѣль; отсюда, нравственный законъ онъ такъ еще формулируетъ: дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другаго служило тебѣ не средствомъ только, а вмѣстѣ и цѣлью)—противъ утилитаризма, который матеріальному благу личности и общества приноситъ въ жертву высшіе интересы духа. Нельзя однако не замѣтить, что совершенно исключая изъ нравственной области мотивы удовольствія, полезности, цѣлесообразности, Кантъ совершенно правъ единственно потому, что беретъ во вниманіе только низшія (чувственныя) формы этихъ мотивовъ. Между тѣмъ, высшія, духовныя удовольствія (источникомъ которыхъ служитъ спокойная совѣсть, сознаніе нравственнаго долга, а также различные виды дѣятельностей, имѣющихъ цѣлью достиженіе истины, осуществленіе общаго блага) не только не противорѣчатъ нравственному закону, напротивъ служатъ сильнѣйшими побужденіями къ нравственной

дѣятельности. Противъ чувственныхъ влеченій абстрактное представленіе нравственнаго закона было бы безсильно, если бы, при этомъ, не дѣйствовали чувствованія и стремленія духовной природы человѣка.

3. *Фихте* (1762—1814). Кантъ противополагаетъ практическій разумъ теоретическому на томъ основаніи, что область теоретическаго разума есть условное, напротивъ разумъ практическій стремится къ безусловному. Но самъ же Кантъ приходитъ къ тому выводу, что познаніе, какъ дѣятельность условная, предполагаетъ въ основаніи своемъ разумъ, въ которомъ содержатся условія этой дѣятельности. Разумъ, какъ первоначально данное условіе (формальное) познавательной дѣятельности, есть практическій, или свобода; стремленіе къ безконечному (какъ идея абсолютнаго), свойственное ему, въ познаніи обнаруживается тѣмъ, что онъ ищетъ единства, полноты и чрезъ то расширяетъ свою познавательную дѣятельность въ безконечность; въ практическомъ отношеніи тоже стремленіе обнаруживается въ значеніи цѣли какъ законъ нравственный (также осуществляемый безконечно). Такимъ образомъ, по Канту, практическій разумъ есть основаніе теоретическаго; умопостигаемое, сверхчувственное должно быть мыслимо какъ послѣдняя причина эмпирическаго (примать практическаго разума). Отсюда, *Фихте*, утверждая единство практическаго и теоретическаго разума, послѣдній *выводитъ* изъ перваго (какъ абсолютнаго я). При такомъ выводѣ, свобода, независимость духа (практическій разумъ) получаетъ у него значеніе безусловной причины, изъ которой проистекаетъ познавательная дѣятельность не только *по формѣ* своей, но и по *содержанію*, и вмѣстѣ является цѣлью, ради которой происходитъ эта дѣятельность *). Абсолютное я создаетъ міръ объективный,

*) Здѣсь Фихте въ двоякомъ отношеніи расходится съ Кантомъ. 1) По Канту хотя практическій разумъ и должно *мыслить*, какъ первоначальное условіе теоретическаго, какъ умопостигаемую причину познанія, но какимъ образомъ разуму принадлежитъ свободная причинность въ отношеніи къ познанію,—это *непознаваемо*, а потому и не можетъ быть рѣчи о выводѣ теоретическаго разума изъ практическаго. Кантъ строго раздѣляетъ мыслимое отъ познаваемаго, (первое, по Канту, есть дополненіе послѣдняго), между тѣмъ какъ послѣдующіе философы (Фихте, Шеллингъ, Гегель) изъ мыслимаго стали выводить познаваемое. 2) Разумъ, какъ воля, какъ стремленіе къ безусловному и по Канту есть первоначальное условіе познанія, но только *по формѣ* а не *по содержанію* (содержаніе дано чрезъ опытъ), и притомъ Кантъ не утверждалъ и не могъ утверждать, что разумъ (человѣка) есть не только условіе, но и само безусловное, какъ утверждаетъ Фихте.

какъ предметъ познанія, ради осуществленія свободы, которая есть его (абсолютнаго я) сущность.

Какъ умъ теоретическій, *я* имѣетъ внѣ себя не я (міръ объективный), отъ котораго оно является въ своей представляющей дѣятельности зависимымъ, ограниченнымъ. Но разсмотрѣніе этого *не я* (которымъ я ограничивается) показываетъ, что всѣ опредѣленія его принадлежатъ нашему *я*, такъ что само въ себѣ, по своей сущности, *я* неограничено, ибо и само *не я* есть его дѣйствіе, продуктъ. И дѣйствительно, я полагаетъ себя первоначально какъ безконечное, абсолютно независимое. Какъ же примирить эту противоположность? *Не я* полагается чрезъ я и однако противоположно ему, ограничиваетъ его. Примиреніе состоитъ въ томъ, что противоположность того и другаго—реальна (въ дѣйствительности я всегда ограниченно), а единство ихъ есть только мыслимое, искомое, *постулатъ*. Поэтому и безконечность *я* есть не реальная, а идеальная. *Я* полагаетъ *не я* и чрезъ то себя ограничиваетъ, но оно же само стремится постоянно уничтожить эту границу. Такимъ образомъ, я и зависимо и вмѣстѣ независимо, конечно и безконечно; оно есть единство идеальнаго и реальнаго. Какъ умъ теоретическій я всегда ограничено, зависимо отъ объекта, но какъ воля оно безконечно, ибо восходитъ надъ каждымъ ограничивающимъ его объектомъ. Такимъ образомъ умъ и воля въ нашемъ я нераздѣльны, тождественны. Отвлекая отъ себя все для насъ чуждое, мы остаемся при одной волѣ. Воля есть наша сущность. Однако она необходимо предполагаетъ объектъ, или предметъ дѣйствія и въ этомъ отношеніи она есть умъ, способность представленія: если бы воля не была тождественна съ умомъ, то она не знала бы себя; воля дѣйствуетъ посредствомъ мысли.

Такъ какъ безконечное я не реально, а идеально, то поэтому для эмпирическаго сознанія (т. е. реальнаго, которое всегда ограниченно) свобода, которая есть сущность абсолютнаго я, является какъ *законъ*, повелѣвающій быть свободнымъ, независимымъ. Свобода и законъ не мыслимы другъ безъ друга. Я всегда ограниченно, всегда имѣетъ предъ собою объектъ, поэтому сущность его—свобода—можетъ проявляться лишь въ стремленіи къ независимости, и это *стремленіе* въ виду постоянно ощущаемой границы, въ виду постоянно повторяющагося противодѣйствія ему, необходимо сознается какъ *должное*. Предметъ этого стремленія есть согласіе объ

ективнаго съ субъективнымъ, т. е. преобразованіе натуральнаго міра въ міръ нравственный, осуществленіе безконечнаго я, царство свободы.

Цѣль эта, какъ безконечная, осуществляется въ безконечномъ ряду дѣйствій. Первоначально я сознаетъ себя какъ существо чувственное, подвластное чувственнымъ побужденіямъ. Удовлетвореніе желанія, наслажденіе, составляетъ для него въ эту пору высшее благо. Посредствомъ рефлексіи *я* возвышается надъ чувственными побужденіями, овладѣваетъ ими, — является способность выбора, *благоразуміе*. Цѣлью на этой степени нравственнаго развитія служитъ *счастіе*. Когда же и послѣ этого *я* снова приходитъ къ сознанію себя, рефлектируетъ на себя, тогда оно дѣлается абсолютнымъ стремленіемъ, которое противодѣйствуетъ чувственнымъ побужденіямъ; я сознаетъ себя существомъ свободнымъ. Однако и эта степень сознанія первоначально бываетъ инстиктивною, обнаруживаясь какъ слѣпое, но исполненное генія стремленіе къ независимости (вѣкъ героическій). Рефлексія, сознаніе этого инстинкта дѣлаетъ его нравственною свободою: вмѣсто чувственнаго наслажденія, или необузданнаго стремленія къ независимости, нравственная свобода руководится правиломъ: исполнять обязанность ради обязанности. Но противоположность между свободою и натуральными побужденіями, ограничивающими ее, и послѣ этого не уничтожается, а только примиряется въ томъ требованіи, чтобы свобода, независимость духа была цѣлью дѣятельности. Побужденія даютъ матеріалъ для этой дѣятельности, а свобода опредѣляетъ нравственный законъ, отъ котораго заимствуется форма дѣятельности. Отсюда должно различать формальныя и матеріальныя требованія.

Формальное требованіе можетъ быть выражено такъ: дѣйствуй съ сознаніемъ обязанности. Дѣлай то, что признаешь справедливымъ. Согласіе сужденія съ нравственнымъ побужденіемъ—критерій его достовѣрности. Сознаніе не заблуждается, ибо относится къ чистому я, которое нельзя исправлять никакимъ другимъ сознаніемъ. Виновность состоитъ въ дѣйствіи безъ яснаго созианія. На такомъ значеніи сознанія основывается обязанность поддерживать въ себѣ сознаніе долга, бодрствовать надъ собою, хранить священный огонь рефлексіи.

Что касается матеріальныхъ требованій, то прежде всего матеріаломъ нравственнаго закона служатъ чувственныя побужденія,

ибо первоначально я сознаю себя какъ существо чувственное. Отсюда обязанности въ отношеніи къ тѣлу: сохранять и развивать тѣлесныя силы въ интересахъ свободы; всякое чувственное наслажденіе, не имѣющее отношенія къ этой цѣли, заслуживаетъ осужденія. Далѣе слѣдуютъ обязанности въ отношеніи къ уму; ибо человѣкъ есть чувственно-разумное существо; обязанности эти таковы: не полагать иной цѣли для ума, кромѣ познанія; усовершать его безъ конца по сознанію долга. Наконецъ, такъ какъ моя свобода ограничена свободою другихъ въ обществѣ,—то отсюда новый родъ обязанностей въ отношеніи къ обществу. Я не могу желать разрушить свободу другихъ, такъ какъ ограниченіе моей свободы чрезъ свободу другихъ необходимо. Съ другой стороны, я долженъ стремиться сдѣлать весь міръ орудіемъ свободы. Противорѣчіе это разрѣшается тѣмъ предположеніемъ, что всѣ стремятся къ той же цѣли, то есть, что осуществленіе безусловной свободы есть цѣль общая, для всѣхъ обязательная. Предметъ стремленія къ независимости есть автократія разума, а не индивидуальная свобода. Каждый долженъ стремиться къ универсальной морализаціи, и притомъ, дѣйствуя на другихъ только посредствомъ убѣжденія, а не насиліемъ, которое уничтожало бы свободу. Послѣдняя цѣль общества—согласіе всѣхъ; но согласиться между собою могутъ всѣ только въ томъ, что разумно. Итакъ, воля каждая должна быть выраженіемъ общей разумной воли всѣхъ: дѣятельность каждаго должна направляться ко благу всѣхъ и дѣятельность всѣхъ согласоваться съ интересами каждаго.—Разумъ самъ для себя цѣль. Этотъ разумъ я полагаетъ внѣ себя, ибо онъ можетъ быть осуществленнымъ только въ цѣлой совокупности существъ разумныхъ, никто не есть цѣль для себя, но всѣ для каждаго. Точка зрѣнія, съ которой сознаніе всѣхъ соединяется въ одномъ, есть абсолютная.

Такъ какъ міръ интеллектуальный, свобода, есть дѣйствительность, далѣе которой не восходитъ моя мысль, то убѣжденіе въ нашемъ нравственномъ назначеніи составляетъ раціональную вѣру. Нравственность—цѣль моего существованія, а также существованія феноменальнаго міра, который есть ничто иное, какъ представленіе активности нашего духа, заключенной въ извѣстныя границы. Порядокъ моральный, живой и дѣятельный есть Богъ. Представлять Божество, какъ существо опредѣленное, значитъ ограничивать его.

Такимъ образомъ Фихте, подобно Сократу, знаніе или разумъ теоретическій не раздѣляетъ отъ практической нравственной дѣя-

тельности. Но при этомъ Фихте какъ міръ объективный—предметъ познанія—такъ и нравственную жизнь признаетъ произведеніемъ абсолютной свободы духа. Духъ создаетъ міръ объективный, какъ орудіе свободы, дабы осуществить въ немъ нравственный порядокъ, между тѣмъ какъ, по Сократу, этотъ порядокъ не создается, а только познается человѣкомъ, и по мѣрѣ познанія, приводится въ исполненіе; основаніе его лежитъ не въ безусловной свободной волѣ человѣка, а въ природѣ его.

Аскетизмъ. Направленіе это требуетъ отъ человѣка подвиговъ, усилій, борьбы противъ самого себя; но при этомъ, различныя формы этого направленія неодинаково опредѣляютъ предметъ и цѣль борьбы, выходя изъ различныхъ религіозныхъ и философскихъ началъ. Такъ, индѣйскій аскетизмъ, смотря на міръ чувственный, матеріальный, какъ на призрачное, временное порожденіе Божества, требуетъ—отрѣшенности отъ всего, что связываетъ насъ съ этимъ міромъ, отъ всѣхъ проявленій и формъ здѣшней жизни, дабы погрузиться въ Божество. Подобнымъ же образомъ новопиѳагорейцы, признавая матерію началомъ всего несовершеннаго, для достиженія непосредственнаго общенія съ Божествомъ требовали освобожденія души отъ всякихъ привязанностей къ чувственному. Средствомъ къ тому должно было служить исполненіе нѣкоторыхъ правилъ религіозныхъ и нравственныхъ. Какъ существо духовное, Божество, по ученію новопиѳагорейцевъ, не нуждается въ жертвахъ: Его должно почитать безсловесною молитвою, духовно, призывать Божество нужно для того, чтобы мысль объ немъ очищала и возвышала душу; требовались также омовенія, воздержаніе отъ нѣкоторыхъ родовъ пищи, безбрачіе и т. д. Цѣль циническаго и стоическаго аскетизма—независимость духа, отсюда—пренебреженіе ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ, равнодушіе къ случайностямъ судьбы, и вообще безстрастіе—характеристическія черты этого аскетизма. Истинное въ аскетизмѣ есть то, чего именно требуетъ христіанство и что составляетъ сущность истинной нравственности,—т. е. требованіе господства духа надъ чувственностію (а не совершеннаго подавленія ея) посредствомъ очищенія и просвѣтленія ея потребностей духовными началами. Истинный аскетизмъ состоитъ въ очищеніи и усовершеніи своей природы, въ служеніи общему благу, въ подвигахъ любви, словомъ въ дѣятельности положительной, имѣющей цѣлью осуществленіе нравственныхъ идей, а не въ одномъ отрицательномъ настроеніи духа.

Примѣч. Квіэтизмъ имѣетъ то общее съ односторонними формами аскетизма, что задачу нравственной жизни опредѣляетъ отрицательно, а не положительно. Квіэтизмъ возникъ какъ крайность, вызванная формальнымъ направленіемъ католичества. Сущность этого направленія заключается въ той религіозной идеѣ, что душа, преданная Богу, находитъ въ немъ свой покой, причемъ не думаетъ и не заботится ни о чемъ иномъ, но остается равнодушною ко всему, что происходитъ въ этомъ мірѣ. Такое состояніе (успокоенія въ Богѣ), по ученію квіэтистовъ, достигается единственно по силѣ благодати; отъ человѣка ничего болѣе не требуется,—какъ только совершенное самоотреченіе во имя воли Божіей. *Фенелонъ* (1650—1715), вполнѣ оправдывая (въ сочин. „Explication des maximes des saints sur la vie interieure"—1691) основное воззрѣніе квіэтизма, что любовь къ Богу, въ которой заключается основаніе религіи и нравственности, на высшей своей степени исключаетъ всякія эгоистическія желанія, справедливо замѣчаетъ, что такое состояніе не есть совершенное отсутствіе воли, тупое, пассивное. Кромѣ эгоистическихъ, есть желанія, чуждыя всякаго личнаго интереса; послѣднія не только не исключаются, напротивъ, возбуждаются любовью къ Богу. Душа, любящая Бога, желаетъ своего спасенія, поколику это угодно Богу, исправленія своихъ недостатковъ, твердости, чистоты любви и вообще всѣхъ духовныхъ благъ. Самоотверженіе не должно простирать до ненависти къ себѣ, ибо наша душа есть образъ Божій, который должно любить ради любви къ Богу. Нужно забывать себя, но не до такой степени, чтобы перестать бодрствовать надъ собою.

Необходимо предварительно исправить слѣдующія погрѣшности.

Напечатано:				Слѣдуетъ читать:
Стран.	Строк.			
8-я	16-я	снизу	системъ, нельзя..	системъ въ исторіи, на образованіе и жизнь, нельзя...
10	11	сн	слѣдуютъ	слѣдуютъ,
11	15	сн.	въ самой себѣ,	къ самой себѣ,
12	12	сн.	послѣ слова *противоположностей*, пропущены слова *но различныя формы бытія выводили не изъ борьбы противоположностей*	
13	6	сн.	также	такое
15	1	св	теологическаго	телеологическаго
24	4	сн.	неодушевленная	несовершенная
29	5	сн	доказыванія,	доказыванія—
30	14	сн	предмета	предиката
31	9	св	и недостовѣрное	а недостовѣрное
34	11	св.	—теоретическое познаніе,—	теоретическое познаніе
34	12	св	въ самой себѣ	въ самомъ себѣ
44	11	св.	и внутреннихъ	и своихъ внутреннихъ
—	2	снизу	хотя	несмотря на то
55	въ подстр.		примѣч. 9 сн. ar silla	ars illa
58	2	св.	Что	что
71	7	сн.	Троичности, какъ... процесса.	Троичности. Какъ... процесса,
74	2	св.	Морсилій	Марсилій
[illegible]	11	св	Помпанатъ	Помпонатъ
[illegible]	6	св.	мышленіе.	мышленіе,
[illegible]	12	сн.	загадочномъ	зачаточномъ
[illegible]	6	сн.	протяженіе не только не есть.... но скорѣе	протяженіе не есть.... напротивъ
83	11	св.	и въ физикѣ	въ физикѣ
86	15	св	благо, желаніе	благожеланіе
90	11	св.	прежде опыта	независимо отъ опыта

93	9	сн.	непознаваемое разсудкомъ, или, что тоже, безусловное	непознаваемое эмпирически, или, что тоже, не подлежащее условіямъ опытнаго познанія
103	21	св.	универсальность такихъ идей,	универсальность,
—	6	сн.	и практическихъ	но и практическихъ
105	14	св.	идеи неизмѣримости	идея неизмѣримости
109	1	сн.	тождественна должна быть съ наукою	должна быть опытною наукою,
120	10	сн.	увлекается	увлекаясь
130	9	св.	сужденія	содержанія
131	6	св.	просто вымыслъ	не болѣе, какъ абстрактное понятіе
148	2	сн.	къ нимъ	къ намъ
153	12	св.	выставляетъ	возстановляетъ
164	12	сн.	образуются	обращаются
167	1	св.	идеально	идеальное
169	2	св.	но никакая изъ такихъ сущностей сама	однако сама
171	3	сн.	и только	а только
—	2	сн.	дѣйствія причина же	дѣйствія; причина же
172	18	сн	а на природѣ и дѣятельности	а на свободной дѣятельности
174	19	сн.	ни изъ связи	а изъ связи
176	20	св.	утверждаетъ	удерживаетъ
177	2	св.	понятій, мыслимыхъ	мыслимыхъ понятій
180	3	св.	Тѣло это	Тѣло есть
183	12	сн.	понятно	не понятно
186	15	сн.	дѣятельность	что дѣятельность
192	10	сн.	неизмѣнный принципъ	отличительное свойство
193	2	св.	организмѣ и въ...	организмѣ. и въ..
195	3	св.	организмомъ.	организмъ.
210.	10	сн.	Но какъ	И какъ
218	11	св.	идеальная сила	дѣятельная сила
—	14	сн.	1)	2)
219	13	сн.	множествѣ	множество
225	6	сн.	не замѣченное	незамѣчаемое
230	13	сн.	нравственнымъ побужденіемъ	нравственнымъ сужденіемъ
234	11	сн.	различной природы	разумной природы