ОЧЕРКИ

ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ,

ДРЕВНЕЙ и НОВОЙ.

П. Линицкаго.

КІЕВЪ.
Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38-й.
1902.

Пров 38-

ПРОВ. 957

Пр.

Печатать дозволяется. 1 Сентября 1902 г.
Ректоръ Кіевской Духовной Академіи *Епископъ Платонъ*

БИБЛІОТЕКА
4049
29

Оттискъ изъ журнала «Труды Кіевск. дух. Академіи» № 9, 1902 г.

Предисловіе.

Ни одна отрасль работъ по философіи не привлекаетъ къ себѣ вниманія изслѣдователей въ такой степени, и не отличается такимъ богатствомъ литературы, какъ *исторія философіи*. Литература эта продолжаетъ увеличиваться, можно сказать, съ каждымъ днемъ: наряду съ монографическими изслѣдованіями какого-либо вопроса, либо отдѣльной части философіи (одной изъ наукъ или такъ назыв. дисциплинъ философскихъ), съ точки зрѣнія исторической, появляются и общія, при томъ обширныя, изложенія исторіи философіи. Сверхъ того, издаются у насъ и подлинныя сочиненія философовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Все это даетъ возможность въ настоящее время русскому читателю ознакомиться съ философскими ученіями, какъ въ отношеніи ихъ содержанія, такъ и въ отношеніи исторической ихъ послѣдовательности съ такой полнотой и обстоятельностію, какой только можно пожелать. Но при изобиліи матеріала для ознакомленія съ философскими ученіями, является нужда въ такого рода историческихъ и систематическихъ обозрѣніяхъ философіи, гдѣ были бы указываемы и выясняемы преимущественно руководящія точки зрѣнія, отличительныя черты и главнѣйшія положенія въ системахъ и цѣлыхъ направленіяхъ философіи. При изученіи философіи подобныя руководства необходимы. Ибо если вообще философское изслѣдованіе характеризуется тѣмъ, что въ предметѣ изслѣдованія

различается существе́нное отъ несущественнаго, и вниманіе сосредоточивается на первомъ, иначе—изслѣдуется предметъ *по существу*, то и, при изученіи философіи, дабы изученіе это соотвѣтствовало духу философіи и было философскимъ, необходимо такое же разграниченіе въ ученіяхъ и изслѣдованіяхъ философскихъ болѣе существеннаго, важнѣйшаго (принципіальнаго) отъ второстепеннаго. Предлагаемый опытъ краткаго и общаго обозрѣнія исторіи философіи—древней и новой—есть именно такое руководство, въ которомъ имѣлось въ виду въ систематической связи и исторической послѣдовательности представить лишь важнѣйшее и наиболѣе существенное въ ученіяхъ философскихъ.

Содержаніе.

Введеніе. Общія понятія объ исторіи какъ наукѣ, и объ исторіи философіи.

Обозрѣніе исторіи древней философіи.

Самостоятельность древне-греческой философіи. Греческое народное міросозерцаніе и греческія теогоніи или космогоніи.

Первый періодъ исторіи греческой философіи.

Іонійская школа (Оалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ); задача философіи этой школы, какъ она рѣшается *Гераклитомъ*. Ученіе *Пивогорейцевъ*. *Элейская школа*. Измѣняемое и неизмѣнное. Различныя опредѣленія неизмѣняемаго какъ основы въ измѣняемомъ. Неизмѣняемое какъ истинно сущее. Отрицаніе измѣняемаго.

Представители механическаго міросозерцанія: *Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты*. Новый способъ изъясненія перемѣны какъ средство объединить въ одномъ воззрѣніи измѣняемое и неизмѣнное. Объ основныхъ элементахъ сущаго (неизмѣняемое). Понятіе объ основныхъ перемѣнахъ—происхожденія и разрушенія. Знаніе и мнѣніе.

Второй періодъ исторіи греческой философіи.—Неизмѣняемое въ качествѣ основы всего измѣняемаго понимается не только какъ *сущее*, но и какъ наиболѣе *совершенное*. Нравственный мотивъ въ греческой философіи. Различное отношеніе къ задачѣ философіи понятой такимъ образомъ

(въ нравственномъ духѣ) получаетъ характеръ направленій *положительнаго* и *отрицательнаго*.

Софисты—представители *отрицательнаго* направленія философіи. Основныя черты философствованія *Сократа*. Единство понятій добродѣтели, знанія и блага. *Односторонніе послѣдователи Сократа*.

Философія Платона. Ученіе о познаніи. Постепенное восхожденіе отъ несовершеннаго къ совершенному. Совершенное знаніе—умозрительное по *формѣ* и *содержанію*. Благо—предметъ познанія. Благо какъ первообразъ всего совершеннаго и какъ добродѣтель (стремленіе къ благу). Взглядъ Платона на философію.

Философія Аристотеля. Неизмѣнное въ качествѣ основы измѣнаемаго и совершенное, проявляющееся въ несовершенномъ, точнѣе опредѣляется какъ *форма*, въ ея отношеніи къ матеріи, имѣющая значеніе движущей и конечной причины. Средина (между излишествомъ и недостаткомъ, неопредѣленно общимъ и индивидуально частнымъ)—признакъ правильности и полноты выраженія или осуществленія формы въ матеріи какъ въ области практической, такъ и въ теоретической (доказательство—средній терминъ). Ученіе Аристотеля и Платона о сущемъ. Раздѣленіе философіи по Аристотелю. О *познавательной* дѣятельности. Основанія логики Аристотелевой. Основныя положенія физики и психологіи. О дѣятельности *практической* (ученіе о добродѣтели) и *художественной*.

Третій періодъ исторіи греческой философіи. Идея блага—принципъ греческой философіи. Различное пониманіе идеи блага, а также разные способы выраженія въ жизни стремленія къ благу (съ одной стороны—познаніе, а съ другой—душевное настроеніе).

Стоицизмъ и *эпикуреизмъ*. Изложеніе стоическаго ученія (отрицательное и положительное—направленія философіи).

Вліяніе іудео-христіанскаго религіознаго сознанія на философію. Нравственный духъ въ Іудейской религіи и сравненіе въ этомъ отношеніи съ нею философскаго сознанія древнихъ грековъ.

Римскій стоицизмъ и александрійскій неоплатонизмъ. Характеръ Римскаго стоицизма. Связь его съ платонизмомъ. Основоположительное значеніе понятія о Божествѣ въ александр. неоплатонизмѣ. Ученіе неоплатонизма (исходящій путь происхожденія вещей и восходящій путь нравств. очищенія). Заключеніе.

Обозрѣніе исторіи новой философіи.

Философскія направленія въ исторіи новой философіи: *супранатурализмъ* и *натурализмъ*; *субъективизмъ* и *объективизмъ*.

Супранатурализмъ и *натурализмъ*. Вѣра (догматизмъ) и знаніе въ философіи *Декарта*. Склонность къ натурализму. Философія *Спинозы* какъ упрощеніе философіи Декарта и вмѣстѣ какъ выраженіе натурализма. Соглашеніе натурализма и супранатурализма въ философіи *Лейбница*.

Натурализмъ *раціоналистическій* и натурализмъ *эмпирическій*. Ученіе *Бекона* объ опытѣ и методѣ опытнаго познанія. *Локкъ* о происхожденіи и составѣ познанія. *Гносеологическій натурализмъ* Бекона и Локка и *гносеологическій супранатурализмъ Беркли*. Индивидуалистическій *субъективизмъ Юма*.

Примѣненіе принциповъ натурализма къ вопросамъ общественнымъ. *Англійскіе деисты и моралисты и французскіе энциклопедисты. Бейль* (скептикъ), *Гербертъ Шербюри*—основатель деизма. *Локкъ* о подчиненіи откровенія суду разума. *Коллинсъ* о свободѣ мысли. *Толандъ* и *Тиндаль*—представители раціоналистическаго истолкованія христіанства. Раціоналистическій взглядъ на пророчества и чудеса.

Возраженія *Додвеля* противъ деизма. Историческая точка зрѣнія *Юма* во взглядѣ на христіанство. Натурализмъ въ ученіяхъ о правѣ и нравственности, а также во французской философіи XVIII в.

Субъективизмъ и объективизмъ. Начало субъективизма въ философіи *Юма* и *Руссо*. *Кантъ* о значеніи формальнаго элемента въ нашемъ сознаніи. Противоположныя начала или направленія въ нашемъ сознаніи. *Фихте*: сведеніе противоположностей въ нашемъ сознаніи къ единству принципа. Понятіе о безусловномъ я какъ единствѣ ограниченнаго и не ограниченнаго. Приложеніе этого понятія къ природѣ въ философіи *Шеллинга*. Безусловное какъ единство природы и духа. Единство вѣры и знанія по Шеллингу. Вѣра въ сверхъестественное какъ фактъ сознанія. Идеализація природы въ *Романтизмѣ*.

Объективизмъ—раціоналистическій Гегеля и эмпирическій—позитивизма. Переходъ отъ логической точки зрѣнія въ понятіи объ абсолютномъ къ точкѣ зрѣнія антропологической. Законъ умственнаго развитія человѣка и человѣчества по *Конту*. Религія и философія по *Гегелю*.

Вопросъ объ абсолютномъ какъ *объективномъ* міроисторическомъ разумѣ. Отрицаніе этого понятія объ абсолютномъ философіей *Шопенгауера* и *Ницше*. *Эмпирическій объективизмъ*. Отрицаніе метафизики. Необходимость метафизическихъ понятій для самаго эмпиризма въ предназначенной имъ для себя области изслѣдованія (въ соціологіи).

Заключительныя замѣчанія. Понятія бытія и сознанія какъ исходные пункты характеристическіе для разсмотрѣнныхъ направленій новой философіи. Вопросъ о познаніи. Раціоналистическое и эмпирическое рѣшенія его. Достовѣрность непосредственно даннаго сознанію и недостовѣрность

различныхъ толкованій этого даннаго. Можетъ ли ограничиваться научное познаніе описаніемъ даннаго. Необходимость для философіи истолкованія фактовъ въ духѣ принципа либо спиритуалистическаго, либо матеріалистическаго. Господство въ исторіи философіи принципа спиритуалистическаго.

Очерки исторіи философіи древней и новой.

Предварительныя понятія объ исторической наукѣ вообще.

Исторія философіи, какъ наука, прежде всего подлежитъ требованіямъ вытекающимъ изъ общаго понятія объ исторической наукѣ.

Исторія, какъ наука, должна представить *развитіе* жизни (человѣчества, или народа). Въ этомъ заключается различіе научной исторіи, съ одной стороны, отъ лѣтописи, а съ другой—отъ исторіи такъ назыв. прагматической. Исторія научная не только излагаетъ событія въ ихъ хронологической послѣдовательности; она не ограничивается также, при разсмотрѣніи фактовъ, опредѣленіемъ ихъ причинной связи; но и обсуждаетъ, оцѣниваетъ ихъ историческое значеніе, и потому разсматриваетъ ихъ съ извѣстной точки зрѣнія. Смотря по тому въ чемъ историкъ видитъ главнѣйшую цѣль историческаго движенія, въ успѣхахъ ли гражданственности, въ развитіи ли наукъ и искусствъ, въ нравственномъ ли совершенствованіи, въ общеніи ли и единствѣ народовъ, въ осуществленіи ли свободы личной и общественной, въ матеріальномъ ли благосостояніи, и самое изложеніе историческихъ знаній, а также оцѣнка историческихъ фактовъ по необходимости являются различными. На этомъ основаніи можно сомнѣваться слѣдуетъ ли признавать исторію наукой. Наука—

это систематическое изложеніе знаній прочно установленныхъ и вполнѣ достовѣрныхъ. Въ исторіи же только свѣдѣнія чисто фактическія, составляющія лишь матеріалъ для науки, а не самую науку, болѣе или менѣе могутъ быть установлены прочно и отличаются нѣкоторою достовѣрностію. Оцѣнка же фактовъ историческихъ, ихъ истолкованіе, взгляды на нихъ, въ зависимости отъ различнаго пониманія конечной цѣли исторіи, до крайности могутъ быть разнообразны и противорѣчивы. Слѣдовательно важнѣйшая сторона или часть въ построеніи исторической науки,—та часть, отъ которой наиболѣе зависитъ научное достоинство исторіи, оказывается, мало сказать, не выработанною, но что̀ особенно важно, по самому существу не устойчивою, такъ что, повидимому, исторія даже не можетъ быть наукою въ строгомъ значеніи этого слова. Сомнѣніе это если не совершенно можетъ быть устранено, то значительно ослабляется слѣдующимъ соображеніемъ: усовершеніе всякой науки зависитъ отъ болѣе тщательной разработки ея предмета. Предметъ исторіи—жизнь человѣческая либо въ ея цѣлости, или же въ отдѣльной ея отрасли. Но жизнь не стоитъ на одномъ мѣстѣ, не остается тою же постоянно, а раскрывается постепенно, все болѣе проявляетъ себя и разнообразится въ своихъ формахъ и явленіяхъ. Понятно, что, въ зависимости отъ этого, усовершается и самое пониманіе исторической жизни; итакъ, самое переживаніе исторіи, движеніе жизни, составляющее предметъ исторической науки, имѣетъ такое же значеніе для этой науки, какое для другихъ наукъ имѣетъ постепенное изученіе ихъ предметовъ. Движеніе исторической жизни способствуетъ болѣе совершенному пониманію науки исторической. Но оно же дѣлаетъ невозможнымъ для этой науки достиженіе характера вполнѣ точной науки. Ибо предметы наукъ точныхъ въ основныхъ чертахъ и элементахъ своихъ неизмѣнны. Итакъ измѣнчивость взглядовъ въ исторіи а) съ теченіемъ времени должна уменьшаться по мѣрѣ болѣе полнаго раскрытія жизни

исторической; б) какъ зависящая отъ свойствъ самаго предмета науки, означаетъ не то, что исторія не есть наука и не можетъ быть ею, а только—что исторія не есть *наука точная*. Впрочемъ, есть такое важное для исторіи, какъ науки, понятіе, которымъ объединяются самыя разнообразныя цѣли и задачи историческаго движенія. Таково понятіе о добрѣ и злѣ. Понятіе развитія, будучи формальнымъ, само по себѣ, одинаково приложимо къ добру и злу. Мы говоримъ: зло развивается, усиливается; равно говоримъ о торжествѣ добра. Но историкъ не можетъ безразлично относиться къ добру и злу. Напротивъ, когда видитъ развитіе добраго, его постепенное усиленіе и господство надъ зломъ, то при этомъ чувствуетъ нравственное удовлетвореніе, а зрѣлище зла торжествующаго возбуждаетъ скорбь и негодованіе. Вотъ почему развитіе добра мы называемъ усовершеніемъ, процвѣтаніемъ жизни, напротивъ, развитіе и господство зла называется временемъ упадка. Понятіе же о добромъ и зломъ столь необходимо, что безъ него невозможна человѣческая жизнь. Поэтому столь же необходима и исторія, какъ наука, въ которой это понятіе находитъ для себя столь широкое и разнообразное примѣненіе. Въ этомъ смыслѣ называютъ исторію, какъ науку, наставницею народовъ, учительницею практической мудрости. Во всякой наукѣ, сверхъ прочно установленныхъ знаній, всегда есть не мало элементовъ измѣнчивыхъ и неустойчивыхъ; таковы гипотезы, теоріи, мнѣнія. Понятно, что въ исторической наукѣ, уже по причинѣ крайней сложности, а главное—измѣнчивости самаго ея предмета,—эта часть или сторона, свойственная всякой наукѣ, должна преобладать.

Предыдущія замѣчанія относятся къ исторіи, какъ наукѣ гуманной. Но предметомъ историческаго разсмотрѣнія могутъ быть не только явленія жизни человѣческой, а также явленія и формы природы—неорганической и органической. Таковы историческія науки: *геологія* и *естественная исторія*. Итакъ, исторія, какъ наука, принадлежитъ и къ гуманнымъ

и къ естественнымъ наукамъ. Поэтому на исторію смотрятъ теперь, какъ на общую и основную форму изложенія научныхъ знаній. Изложенное выше сомнѣніе относительно научнаго значенія исторической науки относится не къ общему понятію объ исторической формѣ знаній, а къ особенному виду этой формы, именно къ исторіи гуманной. Скептическое отношеніе къ этой исторіи исходитъ изъ того предположенія, что настоящій, самый совершенный типъ науки представляетъ собою естествознаніе, и что поэтому всѣ другія науки въ той мѣрѣ, насколько удаляются отъ этого типа, теряютъ свое научное значеніе. Въ естествознаніи преобладаютъ понятія: *причинности* (въ смыслѣ зависимости даннаго явленія отъ предшествующихъ ему условій) и *естественнаго закона*, понимаемаго какъ постоянство извѣстнаго отношенія между явленіями. При разсмотрѣніи же явленій человѣческой жизни, какъ предмета исторіи, важнѣйшее значеніе принадлежитъ понятію *цѣлесообразности*. Итакъ, чтобы превратить исторію гуманную въ естественную науку, для этого слѣдовало бы устранить вовсе всякаго рода вопросы о конечныхъ цѣляхъ и задачахъ, къ которымъ направляются человѣческія стремленія и дѣйствія, а вмѣсто того все вниманіе направить на установленіе неизмѣнныхъ, а потому необходимыхъ отношеній въ жизни человѣческой, именуемыхъ *законами*, а также на опредѣленіе и разъясненіе условій, съ роковою необходимостію предопредѣлившихъ ходъ событій въ каждое данное время. Такая постановка гуманной исторіи была бы правильна, и слѣдоват. имѣла бы дѣйствит. научное значеніе, лишь въ томъ случаѣ, если бы не было никакого существеннаго различія между явленіями человѣческой жизни и явленіями природы. Отношеніе изслѣдователя къ тѣмъ и другимъ явленіямъ по необходимости было бы одинаковое. На самомъ же дѣлѣ невозможно одинаково относиться къ явленіямъ природы и явленіямъ жизни человѣческой уже потому, что послѣднія имѣютъ *субъективную* сторону,—и эта сторона ихъ есть важнѣйшая

для насъ,—между тѣмъ какъ явленія природы для изслѣдующаго ихъ всецѣло *объективны*. Отсюда сами собою проистекаютъ важныя существенныя разности между исторіею гуманною и исторіей естествознательною. Какъ извѣстно,—не самые факты, которые требуется изобразить, а только свидѣтельства объ нихъ, тѣ слѣды совершившихся событій, которые остались въ различныхъ памятникахъ былыхъ временъ, составляютъ матеріалъ подлежащій изученію историка. Историкъ, повѣствующій о явленіяхъ человѣческой жизни, не можетъ при этомъ быть вполнѣ увѣреннымъ въ томъ, что событія отпечатлѣлись и передаются въ различныхъ памятникахъ согласно съ тѣмъ, какъ они дѣйствительно происходили. Напротивъ, какъ извѣстно, современники—очевидцы, повѣствуя о томъ что происходило въ ихъ время, нерѣдко намѣренно скрываютъ истину; возможно, при томъ же, на сторонѣ повѣствователя и непониманіе того, о чемъ онъ повѣствуетъ. Подобнаго рода сомнѣній для историка естествознательнаго, имѣющаго дѣло съ явленіями природы, не существуетъ вовсе. Когда предметомъ изслѣдованія служитъ природа, то всякая подробность, всякое отдѣльное явленіе, имѣетъ, можно сказать, одинаковую важность: нѣтъ здѣсь ничего такого, чѣмъ могъ бы изслѣдователь пренебречь, ибо, и въ великомъ, и въ маломъ, открываются неизмѣнные общіе законы природы, познается міроустройство. Поэтому основной принципъ, характеризующій отношеніе изслѣдователя къ изучаемому имъ предмету въ области естествознанія, Бэконъ выразилъ такъ: *что достойно бытія, то достойно и познанія*. Но этотъ принципъ не приложимъ въ гуманной исторіи. Не всякое дѣяніе, и не всякое событіе заслуживаетъ внимательнаго и всесторонняго изученія, ибо не всѣ событія и факты человѣческой жизни, совершившіеся въ данное время, имѣютъ одинаковую историческую важность. Многое что происходило на глазахъ современниковъ, по всей справедливости, осталось ими незамѣченнымъ; но многое и изъ того, что замѣчено,

можетъ быть оставлено историкомъ безъ вниманія. Исторія должна представить развитіе жизни народа, или человѣчества, въ различныхъ отношеніяхъ; слѣдоват. для нея важны только такіе факты, которые были бы наиболѣе характеристическими и потому способствующими правильному представленію и должной оцѣнкѣ общаго состоянія даннаго времени. Относительно настоящаго времени, которое мы сами переживаемъ, всегда имѣется подавляющее обиліе фактовъ и свидѣтельствъ, не говоря уже о томъ, что для многаго мы сами—очевидцы; однако настоящее, какъ извѣстно, не можетъ быть предметомъ исторіи,—изъ чего видно, что подробности даже препятствуютъ образованію правильнаго взгляда на общее состояніе жизни: *изъ за деревьевъ*, говоритъ пословица, *лѣса не видно*. Только когда событія мы можемъ разсматривать на нѣкоторомъ отъ себя отдаленіи (въ перспективѣ), слѣд. когда подробности исчезаютъ изъ вида, и все ненужное отпадаетъ, тогда только эти событія могутъ быть предметомъ историческаго изображенія.

Поэтому, кажется, скорѣе слѣдуетъ сравнивать историка съ художникомъ, чѣмъ съ естествоиспытателемъ. Отъ историка дѣйствительно требуютъ, чтобы онъ былъ художникомъ, т. е. въ своемъ изображеніи прошедшихъ судебъ человѣческихъ сумѣлъ такъ сконцентрировать всю силу впечатлѣнія отъ изображаемой дѣйствительности, какъ бы и онъ, а равно и читатель его, сами пережили эту дѣйствительность. Естествоиспытатель присматривается ко всякой мелочи, все изучаетъ и старается представить всякую подробность, подмѣтить малѣйшую черту. Напротивъ, художникъ не станетъ срисовывать всякую былинку, букашку, когда задумаетъ перенести на полотно какой либо ландшафтъ. Поэтому невозможность обнять и воспроизвести всѣ подробности, бывшія въ дѣйствительности, не дѣлаетъ никакого ущерба достоинству исторіи. И даже то обстоятельство, что современники, вообще близкіе по времени свидѣтели событій нерѣдко представляютъ ихъ въ своихъ показаніяхъ, намѣренно или ненамѣренно, въ иска-

женномъ видѣ, служитъ иногда къ выгодѣ исторіи, какъ науки, ибо самые мотивы, по которымъ очевидцы событій хотѣли дать имъ такое, а не иное освѣщеніе, имѣютъ важное значеніе для характеристики времени. Не одинъ только объективный ходъ историческихъ событій, но и субъективныя послѣдствія совершившихся событій, именно воздѣйствіе ихъ на внутреннюю жизнь современниковъ, отраженіе ихъ въ мысляхъ, чувствахъ и стремленіяхъ людей, а также субъективные мотивы, изъ которыхъ исходили, которыми направлялись или сопровождались событія—все это составляетъ предметъ гуманной исторіи. Субъективность въ глазахъ естествоиспытателя и историка имѣетъ далеко неравное значеніе. Естествоиспытатель самимъ характеромъ изучаемыхъ имъ явленій пріучается смотрѣть на все субъективное, какъ на нѣчто несущественное и не важное, лишь препятствующее съ совершенною точностію познавать истину: не предупреждать должно природу, говоритъ Бэконъ, а слѣдовать ея указаніямъ; источникъ предупрежденій—субъективность изслѣдователя, долженствующаго поэтому отъ нея отрѣшиться, пренебречь ею. Для историка важнѣйшая задача — воспроизвести субъективный міръ чувствъ, стремленій, идей, при свѣтѣ котораго получаетъ теплоту и жизнь, истинный свой смыслъ и значеніе механическое и безразличное само по себѣ сцѣпленіе фактовъ. Но какъ могъ бы историкъ выполнить такую задачу, если бы пренебрегалъ субъективностію и всегда стремился отъ нея совершенно отрѣшиться?. Напротивъ, для него-то именно не должно быть чуждо все человѣческое.

Сравненіе исторіи съ искусствомъ не должно однако вести насъ къ тому заключенію, что исторія сама есть искусство. Искусство имѣетъ цѣлью—наслажденіе прекраснымъ въ разныхъ его видахъ; истина и поученіе, хотя и составляютъ необходимый плодъ, не служатъ прямою цѣлью художественнаго изображенія жизни. Художественный талантъ, способность проникновенія въ общій смыслъ и характеръ изобра-

жаемой дѣйствительности, для историка имѣетъ существенное значеніе; но это не значитъ, что и сама исторія, какъ наука, должна быть произведеніемъ художественнаго творчества. Въ дѣлѣ историка художественное творчество можетъ имѣть лишь вспомогательное значеніе, но не есть самая сущность этого дѣла, а только одно изъ условій успѣшнаго выполненія его, такъ же точно, какъ художнику необходимо научное образованіе, но только какъ вспомоществующее условіе для его дѣла. Нѣкоторые виды творчества имѣютъ близкую связь съ гуманною исторіею, напр., драма (особенно трагедія), бытовой и историческій романъ. Но хотя и требуется для подобныхъ произведеній искусства согласіе съ изображаемою въ нихъ дѣйствительностію, однако согласіе это обязательно для нихъ только въ извѣстной степени, лишь въ отношеніи къ важнѣйшимъ, наиболѣе крупнымъ и основнымъ чертамъ изображаемой дѣйствительности; въ подробностяхъ же вымыслъ и произвольная комбинація фактическихъ свѣдѣній для художника дозволительны, даже необходимы, что̀ не допустимо для историка. Впрочемъ, художественныя произведенія съ содержаніемъ, заимствованнымъ изъ исторіи, каковы, напр., драмы Шекспира съ сюжетами изъ древняго міра, не теряютъ своего значенія отъ того, если характеры изображаемыхъ въ нихъ лицъ и событій ничего исторически вѣрнаго въ себѣ не заключаютъ. Ибо значеніе это состоитъ не въ самомъ воспроизведеніи изображаемой дѣйствительности,—что составляетъ задачу исторіи,—а лишь въ изображеніи необходимыхъ свойствъ, явленій и законовъ человѣческой природы, для каковой цѣли жизненные факты,—безразлично откуда бы ни заимствовались,—изъ давнопрошедшаго или современнаго быта,—служатъ лишь матеріаломъ [1]).

---

[1]) *Гюйо*, извѣстный французскій философъ-соціологъ такъ опредѣляетъ различіе между романомъ—психологическимъ и соціологическимъ, какъ важнѣйшей въ настоящее время формой словеснаго искусства, и исторіей: во-первыхъ, романъ изучаетъ идеи и человѣческія чувства въ самомъ ихъ основаніи и сущ-

Но не составляетъ ли и задачу исторіи, какъ науки, установленіе и разъясненіе *общихъ законовъ*, если не человѣческой природы вообще, то по крайней мѣрѣ *общественной человѣческой жизни*?.. Такое опредѣленіе задачи исторіи снова сближаетъ эту науку съ естествознаніемъ, цѣль котораго также заключается въ изученіи общихъ инеобходимыхъ законовъ природы.

Дѣйствительно въ жизни человѣческой общія свойства и проявленія человѣческой природы соотвѣтствуютъ тому, что въ области физической природы называется законами этой природы. Но общія свойства человѣческой природы тѣмъ отличаются отъ общихъ законовъ физическихъ, что допускаютъ безчисленныя и крайне разнообразныя видоизмѣненія, и таковыя видоизмѣненія состоятъ въ частныхъ,—временныхъ и мѣстныхъ,—формахъ и явленіяхъ жизни. Разнообразіе этихъ частныхъ проявленій общечеловѣческихъ свойствъ такъ велико, что, какъ говорятъ, имѣя это именно въ виду, исторія человѣческой жизни никогда не повторяется,—тогда какъ въ природѣ физической тѣ же явленія постоянно повторяются. Но такъ какъ, съ другой стороны, хотя всякій разъ въ своеобразной формѣ, обнаруживаются въ разныя времена

ности; въ исторіи же мы видимъ только ихъ развитіе. Во-вторыхъ, и самое развитіе идей и человѣческихъ чувствъ въ романѣ можетъ быть представлено болѣе законченнымъ, чѣмъ какъ оно является въ исторіи. „Исторія заключаетъ въ себѣ массу заранѣе непредвидимыхъ и человѣчески неразумныхъ случаевъ, которые нарушаютъ всю логику событій, убиваютъ великаго человѣка въ ту минуту, когда его вліяніе становилось преобладающимъ, рѣзко разрушаютъ самымъ лучшимъ образомъ задуманный планъ, наиболѣе закаленный характеръ. Такимъ образомъ исторія наполнена недоконченными мыслями, разбитою волей, сломанными характерами, неполными и изувѣченными человѣческими существами... Истинный романъ есть систематизированная сжатая исторія, гдѣ сокращена до крайней необходимости доля случайныхъ происшествій;... это—въ нѣкоторомъ родѣ *гуманизированная* исторія, гдѣ личность перенесена въ среду, болѣе благопріятную для развитія ея внутреннихъ стремленій. *Искусство съ точки зрѣнія соціологіи* 1891 г. стр. 105.

и при различныхъ мѣстныхъ условіяхъ все тѣ-же общечеловѣческія свойства, то постоянно оказываются аналогіи между самыми отдаленными по времени и мѣсту событіями; а это свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣческая природа всюду и всегда та-же. Только эти общія свойства человѣческой природы не могутъ быть историкомъ выражаемы въ абстрактной формѣ съ такою математическою точностью, именно по причинѣ допускаемаго ими разнообразія видоизмѣненій, какъ это возможно для естествоиспытателя въ отношеніи общихъ законовъ природы; а потому и невозможно для него примѣнять общія понятія о свойствахъ человѣческой природы къ изъясненію частныхъ явленій и фактовъ, какъ это дѣлаетъ естествоиспытатель. Человѣкъ одаренъ свободною волею; слѣдовательно стремленія и дѣйствія его нельзя разсматривать, какъ безразличныя сами по себѣ,—подобно явленіямъ природы,—частные случаи или примѣры нѣкотораго общаго свойства. Все характеристическое, особенное въ явленіяхъ человѣческой жизни не менѣе важное значеніе имѣетъ, какъ и общія свойства человѣческой природы. При этомъ въ дѣйствительной жизни никогда почти не бываетъ такого полнаго и выразительнаго сліянія частнаго видоизмѣненія (вслѣдствіе зависимости таковыхъ отъ множества условій внѣшнихъ) съ общимъ свойствомъ, сліянія придающаго этому видоизмѣненію характеръ типа, какое создается великимъ художникомъ,—что и составляетъ красоту художественнаго произведенія; и вотъ въ чемъ состоитъ важная разница между художественнымъ изображеніемъ жизни и историческимъ воспроизведеніемъ ея.

Такимъ образомъ гуманная исторія, какъ наука, хотя и пренебрегаетъ мелочными и незначительными подробностями, ибо для нея подробности важны настолько, насколько онѣ могутъ быть сведены къ единству и образовать нѣчто цѣлое и общее, однако, съ другой стороны, и обобщеніе не

должно простираться въ ней до той степени, на которой теряется изъ виду все характерное и особенное. То что должно входить въ исторію лежитъ въ срединѣ между пестрымъ, едва обозримымъ множествомъ явленій въ живой дѣйствительности, и наиболѣе общими, слишкомъ далекими отъ этой дѣйствительности, формулами, выражающими лишь общія ея свойства и отношенія.

Объ исторіи философіи.

Не только добро и зло, но также истина и ложь, или заблужденіе, являются силами дѣйствующими въ исторіи. Исторія философіи изслѣдуетъ умственное развитіе, насколько это развитіе исходитъ изъ философскаго стремленія къ познанію истины, движется имъ и выражается въ образованіи въ различное время философскихъ идей, системъ, ученій. Но умственное состояніе въ то или другое время, характеръ или направленіе идей есть лишь одна сторона въ общемъ культурномъ состояніи человѣчества, или народа. Поэтому не есть ли исторія философіи только часть общей исторіи? Дѣйствительно въ общую исторію входитъ обозрѣніе философіи, на ряду съ обозрѣніемъ наукъ, искусствъ, промышленности и т. д. Но обозрѣвая все это, общая исторія имѣетъ въ виду представить общее культурное состояніе человѣчества, или отдѣльнаго народа въ данное время, а потому и философіи касается настолько, насколько она имѣетъ связь съ общимъ культурнымъ состояніемъ этого времени. Очевидно отсюда, что общая исторія никакого не имѣетъ преимущества предъ исторіею философіи, такъ какъ послѣдняя въ свою очередь пользуется общеисторическими свѣдѣніями, насколько такія свѣдѣнія могутъ способствовать разъясненію историческаго хода въ развитіи философіи. Значитъ отношеніе, какое должно быть между общею исторіею и исторіею философіи есть отношеніе взаимодѣйствія,—исторія философіи пользуется общею исторіею, какъ общая исторія пользуется исторіей философіи,—а не отношеніе

зависимости послѣдней отъ первой, тѣмъ болѣе что и самыя понятія объ исторіи, какъ наукѣ, вырабатываетъ философія. Духъ человѣческій, дѣйствуя въ различныхъ областяхъ жизни, не раздробляется, не теряетъ своего единства. Поэтому и исторія философіи, хотя она ограничиваетъ разсмотрѣніе человѣческаго духа одною сферою его развитія, именно умственною, однако разсматриваетъ его во всей цѣлости и полнотѣ его существа, а не часть его.

Такъ какъ исторія философіи принадлежитъ къ историческимъ наукамъ, то къ ней прежде всего приложимы вполнѣ тѣ требованія, на которыя выше указано, какъ на вытекающія изъ самаго понятія о гуманной исторіи. Исторія философіи, подобно тому, какъ и общая исторія въ отношеніи къ своему предмету, не имѣетъ нужды и не должна излагать обозрѣваемыя ею философскія ученія и системы со всѣми малѣйшими подробностями. Не все высказанное философомъ въ одинаковой степени важно: въ каждомъ философскомъ ученіи лишь то важно (съ точки зрѣнія исторической), въ чемъ выразилось или общее состояніе философіи даннаго времени, или дальнѣйшее ея развитіе, а также связь съ прежнимъ состояніемъ философіи. Необходимы и подробности въ изложеніи ученій, но лишь въ той мѣрѣ, насколько могутъ служить къ живой характеристикѣ направленія философской мысли, или же ученія наиболѣе важнаго по своему не историческому только, но главнымъ образомъ философскому значенію. Задача исторіи философіи—представить постепенное развитіе философскихъ понятій, для чего въ особенности важно выясненіе связи между отдѣльными ученіями предъидущими и послѣдующими; важно это несравненно болѣе, чѣмъ подробное изложеніе каждаго въ отдѣльности ученія.

Сверхъ общихъ требованій, относящихся къ исторической наукѣ вообще, исторія философіи должна имѣть также въ виду тѣ особенныя требованія, которыя вытекаютъ изъ самаго понятія о предметѣ ея, т. е. о философіи. По-

сему необходимо установить нѣкоторыя общія понятія о философіи, какъ предметѣ исторіи философіи.

Въ настоящее время различаютъ философію научную отъ ненаучной (метафизической). Сверхъ того есть мнѣніе, что философія не есть вовсе наука, а искусство. Неоспоримо однако, что стремленіе къ познанію всегда было существеннымъ и необходимымъ свойствомъ философіи, и этого достаточно, чтобы признать философію наукой. Ибо не заключается ли существенный признакъ науки въ стремленіи къ познанію?. Необходимо только разъяснить, въ какомъ смыслѣ философія есть наука, дабы устранить возможность отрицанія этого понятія о философіи. При существованіи множества различныхъ наукъ, необходимо чтобы каждая имѣла свой особый предметъ, и свойственный ея предмету способъ изслѣдованія. Тѣ, которые различаютъ научную философію отъ ненаучной, очевидно и отъ философіи требуютъ, чтобы она была *одною изъ наукъ* т. е. *спеціальною* наукою. Но философія не есть одна изъ наукъ, а можно сказать—наука *вообще*, т. е. къ ея содержанію относится все то что составляетъ общую принадлежность всѣхъ наукъ, и въ чемъ состоитъ существо науки вообще. Всѣ науки занимаются изслѣдованіемъ *бытія*. Отсюда вопросъ о бытіи, или иначе, о сущности вещей есть основной вопросъ философіи. Философія начинается вмѣстѣ съ возникновеніемъ этого вопроса и состоитъ прежде всего въ различныхъ опытахъ разрѣшенія его. Такъ какъ всякая наука стремится къ пріобрѣтенію *знаній* о своемъ предметѣ, то отсюда другой столь же существенный для науки вообще вопросъ о познаніи. Дѣйствительно на ряду съ различными опытами разрѣшенія вопроса о томъ, что дѣлаетъ вещи существующими такъ а не иначе, т. е. вопроса о происхожденіи и существѣ вещей, или иначе о бытіи,—въ чемъ оно состоитъ, философія задается также вопросомъ о томъ—познаваемо ли бытіе, и если познаваемо, то какимъ образомъ.. Вопросъ о бытіи вещей—ихъ происхожденіи и

существѣ,—вводитъ насъ въ кругъ понятій, составляющихъ въ совокупности своей то, что называется философскимъ *міровоззрѣніемъ*, или *міросозерцаніемъ*. Отсюда задача исторіи философіи можетъ быть опредѣлена такъ: исторія философіи должна представить основныя черты міровоззрѣнія каждой исторической эпохи и показать, какъ постепенно развивалось и формировалось въ каждую историческую эпоху принадлежащее ей міровоззрѣніе. Вопросъ о познаніи вводитъ въ кругъ понятій о человѣкѣ, о различныхъ видахъ его дѣятельности, о положеніи и назначеніи его въ мірѣ,—вообще вводитъ насъ въ область *самопознанія*. Отсюда задача исторіи философіи—показать, какъ видоизмѣнялось въ разное время и развивалось человѣческое самопознаніе, т. е. какъ человѣкъ въ каждую историческую эпоху разумѣлъ самого себя, чего отъ себя требовалъ и къ чему стремился. Между міропознаніемъ и самопознаніемъ человѣка существуетъ тѣсная и неразрывная связь. Философское изслѣдованіе направляется либо отъ міропознанія къ самосознанію человѣческому, либо, наоборотъ—отъ познанія человѣкомъ самого себя къ міропознанію. Совокупность выработанныхъ философіей и *наиболѣе распространенныхъ въ обществѣ* понятій о мірѣ (къ чему относятся также понятія о Богѣ, какъ первой причинѣ вещей) и человѣкѣ называется просвѣщеніемъ. Отсюда исторія философіи можетъ быть понимаема, какъ историческое обозрѣніе наиболѣе существенныхъ основныхъ просвѣтительныхъ идей, данныхъ въ каждую историческую эпоху, какъ исторія *просвѣщенія*. Ясно, что исторія философіи можетъ быть излагаема различно, главнымъ образомъ въ зависимости отъ того, обращается ли вниманіе на самые *вопросы философіи*, или же имѣются въ виду тѣ *результаты*, къ которымъ привело философское движеніе въ каждое данное время,—т. е. выработанныя философіею понятія и получившія наибольшее распространеніе въ обществѣ, сдѣлавшіяся болѣе или менѣе общедоступными. При послѣднемъ способѣ изложенія исторія фило-

софіи имѣетъ наибольшую связь съ общею исторіей культуры,— и обыкновенно предназначается для широкаго круга читателей, т. е. имѣетъ болѣе популярное, чѣмъ научно-философское значеніе. Когда же главное вниманіе обращается на вопросы философіи, то при этомъ задачею историческаго изложенія служитъ раскрытіе внутренняго логическаго строенія отдѣльныхъ философскихъ ученій и ихъ взаимной связи. Такъ какъ вопросы философіи имѣютъ общій, а не спеціальный характеръ, то преимущественнымъ органомъ изслѣдованія въ области этихъ вопросовъ служитъ не опытъ, не наблюденіе, а логическая работа мышленія. Отсюда для основательнаго ознакомленія съ философскими ученіями и дѣйствительнымъ движеніемъ философскихъ идей въ каждую историческую эпоху не можетъ быть иного способа, какъ изложеніе логическаго строя различныхъ философ. ученій въ отдѣльности, а равно и всѣхъ вмѣстѣ. При такой постановкѣ исторіи философіи связь этой науки съ общею исторіею культуры, если не вовсе устраняется, то становится мало замѣтною.—Первый опытъ, особенно притомъ вліятельный для послѣдующаго времени, такого чисто конструктивнаго изложенія исторіи философіи, имѣющаго въ виду исключительно внутренній логическій строй философскихъ ученій, и таковую же связь ихъ между собою, мы находимъ въ извѣстномъ сочиненіи *Гегеля* по этому предмету. Съ точки зрѣнія Гегеля исторія философіи не что иное, какъ постепенное развитіе самосознанія человѣческаго духа. Общій законъ, по которому происходитъ развитіе духа, Гегель такъ опредѣляетъ: будучи первоначально въ себѣ единымъ и тождественнымъ, духъ выступаетъ изъ этого своего первобытнаго состоянія, и, отрицая это свое состояніе, какъ несовершенное, чрезъ то отрицаетъ себя самого, и слѣдоват. раздвояется, становится *противоположнымъ* самому себѣ; *единство*, такимъ образомъ, смѣняется состояніемъ *противоположности*. Но конечно единство отрицается и разрѣшается противоположностію только ради высшаго болѣе совер-

шеннаго состоянія, которое и является, когда противоположность, какъ состояніе, чуждое природѣ духа, смѣняется опять *единствомъ*, но уже болѣе совершеннымъ и полнымъ, какъ прошедшимъ стадію противоположности и осилившимъ это состояніе. Въ приложеніи къ историческому развитію философіи этотъ законъ получаетъ такой смыслъ: выраженный въ предыдущемъ ученіи принципъ въ послѣдующемъ ученіи отрицается, какъ недостаточный, несовершенный, и чрезъ то эти два ученія, слѣдующія одно за другимъ, оказываются взаимно противоположными. Дальнѣйшее ученіе сглаживаетъ и устраняетъ эту противоположность чрезъ то, что отвергнутый принципъ восполняетъ и усовершаетъ, объединяя его съ тѣмъ, ради чего онъ былъ прежде отрицаемъ. Такова схема развитія философіи, неизмѣнно повторяющаяся,—только всякій разъ въ иномъ видѣ, въ каждую отдѣльную болѣе или менѣе продолжительную часть времени. На самомъ дѣлѣ, какъ это давно уже признано всѣми, развитіе философіи въ исторіи вовсе не происходитъ съ такою неизмѣнною и однообразною правильностію. Не одни чисто логическіе мотивы дѣйствуютъ въ исторіи философіи и заправляютъ ходомъ ея развитія, но и другіе общекультурныя причины. Не всегда единственно-логическое движеніе мысли приводитъ къ тѣмъ или инымъ вопросамъ философіи, какъ это видимъ въ нѣмецкой философіи со времени Канта. Чаще политическія и соціальныя, религіозно-нравственныя причины возбуждаютъ работу философской мысли, и ставятъ для нея тѣ или иныя задачи. Одно лишь можно сказать, что конечно всѣ такого рода историческія причины собственно служатъ лишь поводами къ возбужденію извѣстныхъ вопросовъ философіи. Внутреннее же основаніе, и слѣдоват. истинная причина, рождающая философскіе вопросы, заключается въ природѣ мыслящаго духа. Выше указаны основные вопросы философіи, именно—о бытіи и о познаніи. Вопросы эти независимы отъ всякихъ истори-

ческихъ причинъ, ибо заключаются, такъ сказать, въ самомъ существѣ человѣческаго духа; между тѣмъ всѣ иные вопросы, надъ которыми когда либо трудилась философствующая мысль, состоятъ въ необходимой связи съ названными вопросами. Въ чемъ состоитъ свойственное природѣ человѣческаго духа основаніе названныхъ вопросовъ философіи—это впослѣдствіи опредѣлится само собою при разсмотрѣніи философ. ученій. Изложенную схему развитія философскаго мышленія, по Гегелю, также нельзя признать совершенно вѣрною. При оцѣнкѣ этой схемы является вопросъ о значеніи утвержденія и отрицанія, какъ необходимыхъ формъ мышленія. Правильно ли вполнѣ понялъ Гегель значеніе этихъ формъ? Философія ищетъ истины. Такова ея цѣль. Истинѣ противоположно заблужденіе. Противоположность истиннаго и ложнаго—есть *соотносительная*, ибо сознаніе истины имѣетъ отношеніе къ представленію ложнаго, неистиннаго, и наоборотъ. Понятно, что должны существовать формы мышленія, служащія къ выраженію таковой противоположности; это—*утвержденіе* и *отрицаніе*. Человѣкъ съ трудомъ и только мало-по-малу познаетъ истинное, впадая постоянно въ ошибки; слѣдоват. утвержденіе и отрицаніе, какъ служащія къ выраженію сознанія истинности и не истинности должны быть также формами соотносительными и *переходными*. Поэтому должно согласиться съ Гегелемъ въ томъ, что мышленіе движется въ формахъ утвержденія и отрицанія, переходя изъ одной формы въ другую. Но кромѣ противоположности истиннаго и не истиннаго есть еще другая, съ этою связанная противоположность и имѣющая не менѣе, даже болѣе важное значеніе для философіи. Это противоположность *безусловнаго* и *условнаго*, иначе—*относительнаго*. Истина безусловная есть полная и неизмѣнная, не нуждающаяся ни въ какомъ исправленіи, слѣд. въ дополненіи чрезъ противоположное ей отрицаніе, такъ же, какъ есть или должно быть добро безусловное и есть блага относительныя. Когда утвержденіе, либо отрицаніе имѣютъ без-

условный характеръ, тогда это уже не переходныя формы, но имѣютъ значеніе постоянное и непрерывное, являясь выраженіемъ основныхъ принциповъ и коренныхъ направленій философіи: однѣ направленія философіи имѣютъ характеръ положительный, другія—отрицательный. Поэтому нельзя согласиться съ Гегелемъ, что утвержденіе и отрицаніе—*всегда* формы переходныя. Такой взглядъ на утвержденіе и отрицаніе привелъ Гегеля къ отожествленію безусловнаго съ условнымъ, что̀ равносильно отрицанію безусловнаго. Сверхъ утвержденія и отрицанія есть формы мышленія, характеризующія собою *порядокъ*, а не составъ или содержаніе развитія. Таковы анализъ и синтезъ—соединеніе и раздѣленіе. Гегель напрасно формы эти смѣшиваетъ съ утвержденіемъ и отрицаніемъ, смотря на утвержденіе, какъ на синтетическую форму, а на отрицаніе, какъ форму аналитическую. Можно даже признать этотъ взглядъ на утвержденіе и отрицаніе вѣрнымъ, но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что порядокъ въ развитіи философ. мышленія долженъ состоять въ непрерывномъ чередованіи утвержденія и отрицанія въ силу того, что анализъ и синтезъ должны смѣнять другъ друга. Дѣло въ томъ, что цѣлый рядъ положеній можетъ имѣть характеръ либо преимущественно аналитическій или преимущественно синтетическій, и въ этомъ случаѣ анализъ и синтезъ характеризуютъ собою общій порядокъ мышленія, а не отдѣльные моменты въ его развитіи. Именно: синтезъ, т. е. процессъ соединенія, состоитъ въ сведеніи частныхъ односторонніхъ понятій и положеній къ болѣе общему и многостороннему. Анализъ, т. е. процессъ раздѣленія, наоборотъ, состоитъ въ выдѣленіи и дальнѣйшемъ разъясненіи отдѣльныхъ выводовъ или разныхъ сторонъ, заключающихся въ извѣстномъ общемъ принципѣ, выраженномъ сначала менѣе опредѣленно, въ общихъ чертахъ, и недостаточно разработанномъ. Посему порядокъ въ развитіи философ. мышленія опредѣляется главнымъ образомъ необходимостію выполненія слѣдующихъ двухъ

задачъ: либо требуется изъ многихъ ученій выдѣлить принадлежащую каждому долю истины и объединить ихъ въ болѣе широкой системѣ на основаніи высшаго и болѣе полнаго принципа, либо является необходимость болѣе тщательной разработки началъ едва только намѣченныхъ въ данной системѣ, а потому система эта въ дальнѣйшемъ движеніи философ. мышленія развѣтвляется на нѣсколько различныхъ ученій. Въ направленіи преимущественно аналитическомъ шло развитіе философіи въ древности *до Сократа*, а въ новое время—*до Канта*. Направленіе же синтетическое господствуетъ въ исторіи философіи древней *послѣ Сократа*, а въ новое время—*послѣ Канта*. Что же касается логическаго строя отдѣльныхъ системъ и ученій, то въ этомъ отношеніи можно указать слѣдующую наиболѣе важную разницу: есть философскія системы, содержащія въ себѣ преимущественно самый процессъ мышленія и изслѣдованія, коимъ философъ былъ доведенъ до того или иного положенія, до нѣкотораго рѣшенія вопроса, коимъ занятъ былъ его умъ, при чемъ это рѣшеніе не всегда даже высказывается съ полною опредѣленностію, а лишь намѣчается, и вообще выводы, къ которымъ пришелъ философъ, не приведены въ систему. Таковъ характеръ философіи *Платона*, а въ новое время можно указать на *Шеллинга*, особенно на *Фихте* старшаго, на *Лейбница*, философія котораго была приведена въ систематическій видъ его ученикомъ *Вольфомъ*. У другихъ философовъ, напротивъ, мы видимъ изложеніе не самаго процесса изслѣдованія, а лишь системы тѣхъ положеній и выводовъ, къ которымъ они пришли послѣ предварительной работы мышленія, остающейся неизвѣстною. Такой характеръ имѣютъ системы *Аристотеля*, *Спинозы* и *Гегеля*.

Какъ слѣдуетъ излагать философскія ученія? Есть два способа изложенія философскихъ ученій. Одинъ состоитъ въ томъ, что дѣлаютъ извлеченія наиболѣе характерныхъ мѣстъ изъ сочиненій самихъ философовъ, и группируются эти из-

влеченія такъ, чтобы въ сокращеніи получилось существенное содержаніе философскаго ученія. Способъ этотъ принятъ въ исторіяхъ философіи *Брандиса*, *Юбервега*. При такомъ способѣ изложенія философскихъ ученій, мы знакомимся не только съ содержаніемъ ученія, но и съ формою или характеромъ его выраженія у самаго философа. Неудобства этого способа заключаются въ слѣдующемъ. У многихъ философовъ мы встрѣчаемъ особенную имъ принадлежащую терминологію, которая иногда только напрасно затрудняетъ пониманіе выраженныхъ ими мыслей. Способъ изложенія могъ быть принятъ почему либо у извѣстнаго философа (напр., у Спинозы) слишкомъ искусственный, и нѣтъ надобности въ этомъ слѣдовать примѣру философа. Случается, что многое самимъ философомъ выражено не ясно; иное не досказано; встрѣчаются повторенія, противорѣчія. Наконецъ—и это особенно важно — самый выборъ мѣстъ изъ подлинныхъ сочиненій философа зависитъ единственно отъ усмотрѣнія, т. е. произвола излагателя. Въ художественныхъ произведеніяхъ содержаніе и форма выраженія его неразрывно связаны, но о произведеніяхъ философскихъ нельзя этого сказать. Содержаніе философскаго ученія можетъ быть представлено въ иной формѣ, совершенно отличной отъ первоначальной формы его изложенія,—не только безъ малѣйшаго ущерба, но даже къ немалой выгодѣ для надлежащаго его разумѣнія. Ибо историкъ философіи, имѣя предъ собою дальнѣйшее развитіе философіи, бывшее послѣ извѣстнаго философскаго ученія, послужившее къ исправленію слабыхъ сторонъ этого ученія и къ разъясненію того, что было въ немъ неяснаго, находится поэтому въ положеніи, дающемъ возможность съ большею ясностію представить таковое философское ученіе, чѣмъ какъ оно выражено было самимъ философомъ. Вотъ почему историкъ философіи долженъ быть не простымъ излагателемъ, но при томъ еще *истолкователемъ* излагаемыхъ имъ философскихъ ученій. И дѣйствительно, существуетъ другой способъ изло-

женія философскихъ ученій, состоящій въ томъ, что, не стѣсняясь формою и порядкомъ изложенія у самаго философа, не слѣдуя рабски его нерѣдко очень искусственной терминологіи, не удерживая всѣхъ особенностей его языка и манеры выраженія своихъ мыслей, безъ крайней въ томъ нужды, стараются воспроизвести въ собственномъ оригинальномъ изложеніи какъ существенное содержаніе, такъ въ особенности характеръ или самый духъ извѣстнаго ученія. Такъ излагаетъ исторію философіи, напр., *Куно-Фишеръ*. Конечно, такой способъ изложенія не только даетъ характеристику ученія, но вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ извѣстный взглядъ на это ученіе, такое или иное пониманіе его со стороны историка—излагателя, и возможно слѣдоват. сомнѣніе относительно правильности этого взгляда и пониманія. Но къ устраненію подобнаго сомнѣнія, или по крайней мѣрѣ къ возможному умаленію его, должны служить потребныя и важныя въ настоящемъ случаѣ слѣдующія качества излагателя и истолкователя философ. ученій: свобода отъ всякаго исключительнаго пристрастія къ одному какому либо частному ученію философскому, съ точки зрѣнія котораго, при существованіи такого пристрастія, обыкновенно обсуждаются и оцѣниваются всѣ другія ученія,—отсутствіе всякихъ несправедливыхъ предубѣжденій противъ самой философіи, философская любовь къ истинѣ, обезпечивающая безпристрастное отношеніе ко всѣмъ философскимъ ученіямъ, наконецъ—достаточное знакомство съ излагаемыми ученіями и стремленіе къ тщательному изученію ихъ.

Исторія греческой философіи.

Введеніе. Нѣкоторые историки, напр. Риттеръ, начинаютъ исторію философіи обозрѣніемъ философіи Востока. Рётъ и Гладишъ старались даже доказать, что вся греческая философія по частямъ была заимствована изъ ученій Восточныхъ народовъ. Если бы это было такъ, то греческая

философія представляла бы собою безпорядочную смѣсь ученій; на самомъ же дѣлѣ мы видимъ въ древней Греціи удивительно стройное и правильное развитіе философіи, для объясненія котораго вовсе не приходится обращаться къ какимъ либо даннымъ внѣ этого развитія. При томъ же, на греческой философіи сильно отпечатлѣлись черты національнаго духа Грековъ, и лишь въ народныхъ миѳологическихъ воззрѣніяхъ Грековъ можно находить общее съ міровоззрѣніемъ, напр., древнихъ индійцевъ,—но это объясняется не заимствованіемъ, а родствомъ Грековъ съ Индійцами и другими восточными народами, единствомъ происхожденія тѣхъ и другихъ отъ такъ называемыхъ аріійцевъ. Самостоятельность греческой философіи состоитъ въ томъ, что въ этой философіи мы впервые встрѣчаемъ опыты *систематическаго,* строго научнаго мышленія. Вся греческая философія представляетъ собою не что иное какъ стройное, послѣдовательное развитіе чисто научнаго систематическаго мышленія. Поэтому и наука о мышленіи могла возникнуть только на почвѣ этой философіи, а равно и другія науки тѣсно съ нею связанныя,—грамматика, математика (ариѳметика и геометрія). Неудивительно, что и понятія о наукѣ, о научномъ знаніи, наиболѣе здравыя и цѣнныя, мы находимъ именно въ греческой философіи. Греческіе философы ясно различали научную дѣятельность (какъ теоретическую) отъ практической, но вмѣстѣ съ тѣмъ признавали необходимою для той и другой самую тѣсную неразрывную связь съ нравственными идеями; внѣ нравственнаго духа наука для нихъ была немыслима, а потому конечною цѣлью познавательной дѣятельности духа признавали высшее, возможное для человѣка, совершенство нравственное.

Такое пониманіе науки изъясняется тѣмъ, что вообще Греки не любили и не способны были доводить никакое раздѣленіе до послѣдней крайности, но всякое раздѣленіе и всякое различіе полагали какъ содержащееся въ объемлющемъ его единствѣ. Разнообразіе въ единствѣ и единство въ разнооб-

разіи—то что называется *гармоніей*—вотъ главная центральная идея въ древнегреческомъ міросозерцаніи.

Древнегреческая религія, по своему натурализму, составляющему основаніе ея, примыкаетъ къ натуралистическимъ религіямъ Индійцевъ, Ассиро-Вавилонянъ, Египтянъ, Персовъ, Финикійцевъ, но различается отъ нихъ своимъ ясно выраженнымъ и доведеннымъ до высшаго совершенства *антропоморфизмомъ*. По представленію древнихъ Грековъ, божества суть существа во всемъ подобныя человѣку, отличающіяся отъ него только безсмертіемъ. По выраженію Геракліта, боги—безсмертные люди, а люди—смертные боги. Поэтому выраженіе—*смертный*, *смертные*—было общимъ наименованіемъ людей. Этимъ названіемъ родъ людской соединяется со всѣмъ живущимъ на землѣ какъ бы въ одно нераздѣльное царство (вѣра въ переселеніе душъ), слѣд. не выдѣляется, но подчиняется власти природы. Чувство природы, ея власти и могущества, было такъ сильно у Грековъ, что и самые боги не были отъ нея свободны, ибо выше боговъ была *судьба*. Итакъ хотя человѣкъ и различается отъ божества, какъ смертное существо отъ безсмертнаго, но съ другой стороны боги и люди подчинены власти природы; при томъ же божество—человѣкообразно, а это значитъ, что, по воззрѣнію древнихъ Грековъ, человѣческій образъ есть наиболѣе совершенный и предназначенный къ высшему возможному на землѣ совершенству. Все человѣческое для нихъ было высочайшимъ; выше человѣческаго ничего они не знали и не представляли. Отсюда и жизнь греческаго народа имѣетъ характеръ по преимуществу *гуманный*. Гуманизмъ—главное свойство и греческой жизни и греческаго народнаго міросозерцанія. Греческіе боги были воплощеніемъ идеи совершеннаго человѣка, какъ ее понимали древніе Греки. А понимали они эту идею, какъ сказано, въ смыслѣ *натуралистическомъ*: греческія божества были совершенными людьми не только по свойствамъ духовнымъ, каковы—всезнаніе, могу-

щество, участіе въ судьбѣ людей, попечительность объ ихъ благѣ, любовь къ справедливости,—этою стороною они возвышались надъ природою,—но и по тѣлеснымъ, чисто физическимъ свойствамъ; свойства эти таковы: большой ростъ, крѣпкая тѣлесная сила, могучій голосъ, необычайная способность къ рожденію себѣ подобныхъ. Такимъ образомъ духовной стороны человѣческаго существа древніе Греки не отдѣляли отъ тѣлесной природы этого существа. Въ ихъ воззрѣніи обѣ эти стороны были представляемы какъ одно нераздѣльное цѣлое. Какъ извѣстно, и въ дѣлѣ воспитанія, и вообще въ жизни идеаломъ древнихъ Грековъ было гармоническое соотношеніе силъ тѣлесныхъ и духовныхъ, достиженіе и сохраненіе равновѣсія между ними.

Такъ какъ греческія божества представляютъ собою прежде всего натуральныя силы, то поэтому древніе Греки смотрѣли на природу какъ на откровеніе воли Божества. Какъ извѣстно, волю боговъ тогда опредѣляли по различнымъ явленіямъ и признакамъ въ природѣ. Такими признаками служили, напр., шумъ деревьевъ, полетъ птицъ, разныя атмосферическія перемѣны. Съ другой же стороны человѣкообразный видъ боговъ,—какъ свидѣтельство того, что въ нихъ воплощены лучшія свойства человѣческой природы, самъ собою приводилъ къ той мысли, что еще больше, чѣмъ гдѣ либо, воля Божества должна открываться въ самомъ человѣкѣ, при чемъ однако и человѣкъ признавался возможнымъ органомъ Божества лишь въ состояніи безсознательномъ; не разумъ и не воля, какъ органы дѣятельности сознательной, но лишь безсознательная органическая жизнь въ человѣкѣ признавалась наиболѣе способною къ воспріятію божественнаго воздѣйствія и къ проявленію воли божественной.

То же самое воззрѣніе древнихъ Грековъ о пребываніи Божества въ природѣ и дѣйствіи его чрезъ посредство силъ, свойственныхъ природѣ и самому человѣку—только какъ высшему существу природы, выражалось и въ томъ, что

божества признавались виновниками какъ различныхъ дарованій и преимуществъ отдѣльнаго лица, такъ равно и общественныхъ учрежденій. Поэтому покорность государственнымъ установленіямъ, вообще строгое повиновеніе порядку общественной жизни Греки считали главною добродѣтелью и называли эту добродѣтель *благоразуміемъ* или *умѣренностію*. Послѣднее названіе выражаетъ ту мысль, что законы и установленія государственныя для каждаго гражданина служатъ мѣрою, съ которою онъ долженъ сообразовать свою дѣятельность. Быть благоразумнымъ, умѣреннымъ человѣкомъ (ἀνὴρ μέτριος) значило не дѣлать ничего противнаго принятымъ обычаямъ и установленіямъ государственнымъ; а также—не нарушать границы раздѣляющей принадлежащее намъ отъ принадлежащаго другимъ, особенно же богамъ, и воздавать всѣмъ должное, а наиболѣе богамъ, которые строго наказывали всякое относительно ихъ нарушеніе благоразумія. Но не одни общественные законы и установленія должны служить границею и мѣрою для человѣческой дѣятельности. Собственная природа человѣка, природа индивидуальная, какъ ограниченная, сама въ себѣ заключаетъ мѣру и границу для человѣческихъ дѣйствій и стремленій. Въ этомъ смыслѣ быть умѣреннымъ значило не предпринимать ничего превосходящаго свои силы. Нарушеніе этого требованія есть превозношеніе, забвеніе предназначеннаго намъ богами жребія, а потому, по вѣрованіямъ Грековъ, должно было наказываться бѣдствіями и несчастіями долженствующими смирить и унизить человѣка въ такой же мѣрѣ, въ какой онъ хотѣлъ вознестись. Для того же, чтобы не превысить должную мѣру дарованныхъ намъ силъ и способностей, для сего необходимо *познаніе себя*. Познаніе себя потому именно необходимо было, что требовалось свободное, добровольно проявляемое, т. е. *основанное на познаніи*, подчиненіе нравственному порядку жизни. Вотъ почему два изреченія были начертаны золотыми

буквами на дверяхъ Дельфійскаго храма: *познай себя* и: *соблюдай во всемъ должную мѣру*.

Если бы древніе Греки оставались при томъ пониманіи своей главной добродѣтели,—умѣренности, иначе благоразумія, справедливости, что сущность ея заключается въ безпрекословномъ повиновеніи существующему порядку жизни, то очевидно получился бы идеалъ непреклоннаго, суроваго Римскаго гражданина. Этотъ идеалъ создалъ бы гражданскую доблесть, которой, впрочемъ, не лишены были и древніе Греки, но развитіе наукъ и искусствъ,—чѣмъ въ особенности ознаменовали себя древніе Греки, было бы при такомъ идеалѣ невозможно. Но пониманіе умѣренности въ смыслѣ согласованія своихъ стремленій съ собственною природою, съ мѣрою дарованныхъ ей силъ и средствъ, очевидно открывало просторъ индивидуализму. Если познаніе себя должно служить основаніемъ добродѣтели, то очевидно необходимо стремиться къ знанію. Познавательная дѣятельность есть личная, индивидуальная, а не общественная. Философы трудились надъ познаніемъ истины, повинуясь единственно своему личному влеченію къ этому дѣлу, и для удовлетворенія этому своему влеченію. Да и религія Грековъ на это уполномочивала въ самомъ своемъ основаніи. Антропоморфизмъ греческихъ боговъ самъ собою внушалъ, и даже требовалъ,—стремиться къ возможно бо́льшему и совершенно свободному развитію отличительныхъ свойствъ своей человѣческой природы, а важнѣйшимъ изъ этихъ свойствъ нельзя не признать влеченіе къ умственной дѣятельности. Съ теченіемъ времени индивидуализмъ не могъ не оказаться въ противорѣчіи съ долгомъ повиновенія общему порядку жизни, но въ началѣ свободное проявленіе индивидуализма ограничивалось и сдерживалось греческимъ воспитаніемъ, которое имѣло своей задачей именно—общенаціональный идеалъ, предопредѣленный слѣдов. общею, независимою отъ личнаго произвола, жизнію, обратить въ индивидуальное свободно проявляемое влеченіе, въ навыкъ

доброй индивидуальной воли, преданной началамъ національной жизни: πείσας λάβε, μη βιασάμενος, т. е. овладѣвай посредствомъ убѣжденія, а не насилія—сказалъ *Віасъ*. Индивидуальнымъ качествомъ, необходимымъ для усвоенія умѣренности, въ изъясненномъ выше смыслѣ, служитъ *самообладаніе*—навыкъ обуздывать своеволіе и добровольно подчиняться правилу. Въ системѣ греческаго воспитанія, какъ извѣстно, цѣль эта достигалась посредствомъ гимнастическихъ упражненій. Задача же музическаго образованія, состоявшаго въ изученіи музыки и поэзіи—вообще словесныхъ произведеній, заключалась въ томъ, чтобы сдѣлать эллинскую добродѣтель привлекательною,—сдѣлать это путемъ внушенія любви ко всему родному. Посредствомъ изученія поэтическихъ произведеній были усвояемы отечественныя религіозныя представленія, а также моральныя чувствованія и правила, чѣмъ поддерживалась непрерывно связь настоящаго съ прошедшимъ, и внушалось уваженіе къ славнымъ отечественнымъ преданіямъ; кромѣ того, ритмическое произношеніе—декламація,—гармонія стихосложенія возбуждали и развивали въ душѣ чувство такта, мѣры, изящества и благопристойности. При томъ это чувство не оставалось замкнутымъ въ себѣ, а непосредственно выражалось въ столь же ритмическихъ, правильно упорядоченныхъ и согласованныхъ тѣлесныхъ движеніяхъ хоровыхъ танцевъ. Ибо музыка настоящая въ древности самостоятельнаго значенія, какъ извѣстно, не имѣла, а только сопровождала и регулировала съ одной стороны модуляціи голоса въ пѣніи и декламаціи, а съ другой—движенія членовъ тѣла въ танцахъ, такъ что съ одной стороны поэзія, а съ другой—такъ называемая орхестика у Грековъ состояли въ тѣсной связи съ музыкою. Что по природѣ своей тѣсно связано, то согласнымъ дѣйствіемъ своимъ на душу должно было воспитывать чувство гармоніи, необходимой связи и сопринадлежности различныхъ частей въ единомъ цѣломъ и общемъ. Чувство это должно было утвердить въ сознаніи отдѣльнаго лица

взглядъ на себя какъ на составную часть въ великомъ цѣломъ, т. е. какъ на гражданина, всецѣло преданнаго своему государству, и полагающаго въ этомъ великомъ цѣломъ весь смыслъ и значеніе своего существованія,

Первый поріодъ исторіи греческой философіи.

Въ природѣ повсюду мы видимъ процессъ рожденія и происхожденія (φύσις знач. рожденіе). Такъ какъ въ мірѣ все рождается (и умираетъ), то и сами боги не изъяты отъ этого закона. Въ глубокой древности существовали у Грековъ *θеогоніи*, то есть родословія боговъ, сказанія объ ихъ происхожденіи. Подъ покровомъ миѳическихъ сказаній о происхожденіи боговъ, скрываются, правда еще совсѣмъ неясныя, смѣшанныя, представленія о происхожденіи и природѣ вещей. Боги греческіе неотдѣлимы отъ природы, а потому θеогоніи имѣютъ также значеніе *космогоній*. Извѣстны θеогоніи *Гсіода, Ферекида Сирскаго* и такъ назыв. *орфическія*.

1) По сказанію Гезіода, въ началѣ были *хаосъ* (отъ χάινω зіять, разверзаться и знач. пропасть, бездна), *земля* съ *тартаромъ* (широкогрудая гея) и *эросъ*. Изъ хаоса произошли эребосъ (тьма) и ночь [1]), а отъ эребоса родились эѳиръ и имера (день—сынъ ночи). Земля родила небо и море, а отъ соединенія земли и неба (геи и ураноса) произошли циклопы и экатонхейры (сторукія чудовища—т. е. громъ, молнія и облака; названія циклоповъ: Бронтесъ, Стеропесъ и Аргесъ. т. е. трескъ грома, блескъ и бѣлое молніеносное сіяніе). Ураносъ ненавидѣлъ своихъ дѣтей, и вотъ, какъ только они рождались, онъ спѣшилъ ихъ низвергнуть въ утробу земли, т. е. облака, какъ только появлялись, сейчасъ же низвергались въ видѣ дождя. Кроносъ оскопилъ Ураноса (вслѣдствіе лѣтняго жара прекращается плодотворное орошеніе земли). Изъ каплей крови Ураноса родились ги-

[1]) Ἔρεβος—покоющаяся тьма, νὺξ отъ νύειν— тьма постепенно усиливающаяся.

ганты—дѣти земли (деревья). Рожденіе Афродиты изъ сѣмени Ураноса означаетъ пробужденіе весною производительной силы земли. Сыновья земли—титаны были побѣждены олимпійцами, послѣ того какъ Зевсъ одержалъ верхъ надъ Кроносомъ, своимъ отцемъ. Такимъ образомъ было три династіи боговъ. Родоначальники этихъ династій: *Уранос*, *Кронос* и *Зевс*. Зевсъ раздѣлилъ власть надъ міромъ со своими братьями—Посейдономъ и Аидомъ. Торжество Зевса означаетъ окончательное утвержденіе порядка и справедливости, ибо отъ Зевса и Θетиды произошли: эвномія, дики, Ирена (богиня мира), Мира съ Евриномою и Мнимозиною (граціи), музы и Аѳина—богиня мудрости [1]).

2) *Θеогонія Ферекида*. Основныя начала по сказанію этой ѳеогоніи: *Зевсъ*, *Хронос* и *Хѳонъ* (земля). Хроносъ производитъ изъ своего сѣмени огонь, вѣтеръ и воду (τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ). Три эти начала рождаютъ затѣмъ многочисленные роды боговъ. Превратившись въ Эроса, Зевсъ сдѣлалъ великую одежду, на которой вытклалъ небо, землю и огеносъ (океанъ), а также покои, или вмѣстилища огеноса, и покрылъ ею крылатое дерево дубовое (крылатое потому, что оно летаетъ на небѣ—ὑπόπτερος δρῦς. Стромата 642, а), т. е. облекъ землю, утвержденную въ міровомъ пространствѣ, разнообразною поверхностію моря и суши. Этому мірообразованію противодѣйствовалъ Офіоней со своими полчищами, т. е. неорганическія силы природы, но сонмъ боговъ вмѣстѣ съ Хроносомъ низверъ ихъ въ глубину моря и утвердилъ небо.

3) *Орфическія космогоніи* или ѳеогоніи извѣстны въ различныхъ изложеніяхъ. По изложенію Эвдема (перипатетика) прежде всего полагается *ночь*, затѣмъ *земля* и *небо*. У Аристотеля упоминаются теологи, производившіе все изъ ночи (οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες). По другому изложенію

---

[1]) См. *Исіодъ*. Георгія Властова. Спб. 1885 г. стр. 157 и дал.

(Геланикъ и Іеронимъ) началами всего признаются *вода* и *вещество,* изъ котораго образовалась земля (ὕδωρ ἦν φησὶν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη ἐξ ἧς επἀγη ἡ γῆ). Нестарѣющійся Хронось (имѣющій видъ дракона съ крыльями и двумя головами—львиною и бычачьею), въ союзѣ съ тѣлесною адрастеей, распространенной во вселенной (адрастея—необходимость) рождаетъ эѳиръ, хаосъ и эребосъ. Изъ хаоса образуется яйцо, которое раздѣляется пополамъ: изъ верхней половины яйца происходитъ небо, а изъ нижней—земля.

По изложенію, которое Дамаскъ назыв. обыкновеннымъ, прежде всего полагается *Хронось;* отъ Хроноса произошли *эѳиръ* и пространный *хаосъ*, не имѣющій границы. Сначала безграничная пучина была въ непрерывномъ и безпорядочномъ движеніи, потомъ явилось въ ней опредѣленное теченіе: все устремилось къ центру и образовалось свѣтозарное міровое яйцо. Изъ яйца вышелъ перворожденный сынъ эѳира Фанесъ (называется еще именами: метисъ, эросъ, эрикапея—ἐαρκάπος). Фанесомъ называется потому, что первый сдѣлался видимымъ въ эѳирѣ (разумѣется свѣтъ). Въ немъ зародыши боговъ, а потому онъ изображается двуполымъ съ различными головами животныхъ. Фанесъ, въ которомъ содержатся сѣмена боговъ и вещей, родилъ ночь, а также Ураноса и Гею, отъ которыхъ произошли послѣдующіе роды боговъ. Небо и земля вступаютъ въ брачный союзъ, и рождаются циклопы, а ночь, чтобы отомстить за сыновей, низвергнутыхъ Ураносомъ въ тартаръ, рождаетъ титановъ, которые, подъ руководствомъ Хроноса, побѣждаютъ Ураноса. Далѣе Зевсъ рождается отъ Хроноса и Реи и, воспитанный во тьмѣ ночи, въ свою очередь низвергаетъ Хроноса, поглощаетъ міръ, чтобы произвести его въ новомъ видѣ, а потому о Зевсѣ сказано, что онъ все въ себѣ содержитъ бывшее и будущее: Зевсъ—*начало, средина* и *конецъ;* Зевсъ—основаніе земли и звѣзднаго неба; онъ—дыханіе всего, власть

неутомимаго огня; источникъ моря, солнце и мѣсяцъ, онъ царь, ибо, все въ себѣ скрывая, рождаетъ изъ себя міръ.

При сравненіи изложенныхъ миѳическихъ сказаній о происхожденіи міра съ миѳологіями восточныхъ народовъ, главнымъ образомъ Египтянъ и Индійцевъ, оказываются явныя черты сходства между тѣми и другими, а вмѣстѣ съ тѣмъ восточныя миѳологіи, какъ болѣе древнія и менѣе сложныя, проливаютъ свѣтъ на миѳологическіе образы грековъ.

Въ египетской миѳологіи солнце (Ра) является представителемъ верховнаго божества. Появленіе и исчезаніе солнца представлялось какъ рожденіе и смерть божества, и при томъ такъ, что всякій восходъ солнца представлялся либо рожденіемъ новаго солнца отъ прежняго исчезнувшаго, или же возрожденіемъ, иначе—*саморожденіемъ* вновь того же божества; послѣднее представленіе было натуральнѣе при единствѣ божества. Вслѣдствіе этого представленія о солнцѣ, какъ божествѣ, постоянно вновь рождающемъ себя, оно называлось отцемъ и вмѣстѣ сыномъ. Матерью же саморождающаго себя божества признавалось ночное небо. Луна, какъ представительница ночнаго неба—начало женское, въ противоположность солнцу. Отсюда представленіе о ночи какъ началѣ произведшемъ міръ. Наконецъ рожденіе и смерть солнца послужили также источникомъ представленій о двухъ враждующихъ началахъ въ мірѣ.

Извѣстно, что Индія считается мѣстопребываніемъ того арійскаго племени, отъ котораго произошли всѣ европейскіе народы. Поэтому неудивительно, что, при сравненіи древнѣйшихъ индійскихъ религіозныхъ сказаній и представленій съ однородными имъ по содержанію сказаніями и представленіями греческими, оказывается между ними сходство и самая близкая связь, а это показываетъ, что въ древнѣйшихъ индійскихъ религіозныхъ сказаніяхъ и представленіяхъ заключается первобытный источникъ и корень греческой миѳологіи, о чемъ, впрочемъ, сами Греки ничего не знали, ибо хотя и

сохранились у нихъ смутныя воспоминанія о зависимости ихъ первобытной культуры отъ Востока, но они эту зависимость обыкновенно относили къ Египту, Финикіи и другимъ ближайшимъ къ Греціи странамъ Востока, съ которыми и въ историческія времена связь Грековъ не прерывалась.

Итакъ, чтобы сколько нибудь уяснить происхожденіе изложенныхъ выше космогоническихъ представленій греческихъ, для сего сравнимъ ихъ съ таковыми же представленіями древнихъ Индійцевъ. По справедливому замѣчанію автора одной статьи объ этомъ предметѣ [1]), поелику первобытнымъ арійцамъ совершенно была чужда мысль о сотвореніи міра ex nihilo, то происхожденіе міра они могли представлять лишь по аналогіи съ тѣми перемѣнами, какія мы видимъ теперь въ мірѣ, а отсюда самое начало міра они понимали въ смыслѣ не абсолютномъ, а относительномъ, т. е. не такъ, что прежде начала міра ничто (т. е. изъ всего что въ мірѣ находится и составляетъ его) не существовало, но такъ, что міръ въ началѣ былъ въ неорганизованномъ безпорядочномъ видѣ, въ состояніи хаоса, тьмы, безразличія, а потомъ уже сдѣлался упорядоченнымъ, видимымъ и познаваемымъ. Есть въ природѣ три такихъ перемѣны, которыя могуть дать поводъ къ образованію идеи о первоначальномъ происхожденіи вещей. Это—перемѣна *дня и ночи*, перемѣна *временъ года*,—главнымъ образомъ наступленіе *весны*, когда все оживаетъ послѣ долгаго сна и оцѣпенѣнія; наконецъ, перемѣна *погоды*, т. е. появленіе грозовыхъ тучъ, несущихъ съ собою мракъ и хаосъ и низвергающихъ изъ себя потоки дождя, послѣ чего снова появляется солнечный свѣтъ какъ-бы побѣждающій прежній мракъ и хаосъ. Такъ какъ первыя двѣ перемѣны совершаются съ неизмѣнною правильностію, напротивъ послѣдняя изъ названныхъ перемѣнъ наиболѣе

[1]) Revue philosophique... 1881, № 5. Les cosmogonies ariennes. Darmeteter.

близка къ идеѣ первобытнаго хаоса и мрака, и такъ какъ происхожденіе вещей естественно должно представляться подъ видомъ борьбы свѣта съ тьмою и торжества его, то вотъ почему главнѣйшія космогоническія представленія, сохранившіяся въ сказаніяхъ Ведъ, главнымъ образомъ въ Ригъ-Ведахъ, какъ на образъ изначальнаго происхожденія вещей, указываютъ именно на эту борьбу свѣта и тьмы во время бури, когда небо покрывается молніеносными и громоносными тучами.

Сначала, сказано въ Ригъ-Ведахъ, міръ былъ сокрытъ во тьмѣ: все было прахомъ. Когда же родился богъ—Агни (огонь), явилось небо: онъ извлекъ изъ бездны своимъ лучемъ—небо и землю. Въ законахъ Ману читаемъ: вселенная была тьмою неразличимою и непознаваемою и какъ бы погруженною во всеобщій сонъ. Но всеблаженный и непостижимый сдѣлалъ этотъ міръ видимымъ; всемогущій открылся, прогнавъ тьму. Онъ самъ собою блистаетъ, и, желая образовать изъ своего тѣла разные виды тварей, прежде всего производитъ воды, и въ нихъ полагаетъ зародышъ. Зародышъ этотъ дѣлается золотымъ яйцомъ, блистающимъ какъ солнце. Въ этомъ яйцѣ самъ себя родитъ Брама, всеобщій отецъ. Ману 1, 5 [1]).

Итакъ вначалѣ были тьма (ночь) и вода. Но тьма и вода легко объединяются въ представленіи *темнаго облака, грозовой тучи*. Дѣйствительно въ Ригъ-Ведахъ сказано, что Индра (божество грома и молніи) съ молніей въ рукѣ, освѣтивъ темную пещеру (т. е. облако), въ которой драконъ скрылъ въ своихъ извилистыхъ складкахъ сокровище водъ и свѣта (туча содержащая въ себѣ дождь и молнію), заста-

[1]) См. Изслѣдованіе о миѳическихъ вѣрованіяхъ у славянъ въ „облако“ и „дождь“. П. А. Лавровскаго. Ученыя записки втор отдѣленія Императорской Академіи наукъ, кн. VII, вып. 2-й (V. 5. 143). Въ началѣ этой статьи говорится, что индійцы облака назыв. коровами, а дождь—молокомъ, указываются слѣды этихъ представленій у грековъ и славянъ.

вилъ течь на землю волны рѣкъ съ высоты,, *молоко небесныхъ коровъ*, что онъ разбилъ на части дракона, скрывшаго въ своихъ складкахъ огонь и воду. По другому сказанію Ригъ-Ведъ, свѣтъ и воды заключены въ облакѣ какъ въ яйцѣ, которое надлежало разбить, послѣ чего изъ яйца выдѣляются небо и земля. Еще одинъ образъ встрѣчаемъ въ той же миѳологіи: облака переплетаются и волнуются какъ вѣтви величественнаго дерева, а потому происхожденіе міра представляется не только подъ образомъ зарожденія въ яйцѣ, но также подъ образомъ многовѣтвистаго дерева [1]).

Наконецъ, богъ свѣта—*Агни*, скрытый въ облакѣ, заключенный въ небесныхъ водахъ, въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ превращается въ героя, одушевленнаго любовью къ прекрасному лучезарному созданію, которое похищено змѣемъ, и освобождающаго свою любимицу изъ плѣна. *Богъ свѣта* становится *богомъ любви*;—то же видимъ и у Грековъ: Фанесъ и Эросъ—различные образы, выражающіе тоже космическое начало,—творческую силу огня или свѣта [2]).

Итакъ въ индійской миѳологіи мы находимъ всѣ важнѣйшіе элементы изложенныхъ выше греческихъ космогоній. *Хаосъ* Исіода—это туманное облако или атмосфера, ибо хаосъ представляется у самого Гезіода мѣстомъ не только тьмы, но и пламени (теог. ст. 700 и 814), а у орфиковъ хаосъ означаетъ чудовищную пропасть, темную ночь или темное облако (σκοτοέσσαν ὁμίχλην). Когда Зевсъ низвергъ титановъ, невиданное пламя прорѣзало небо, блескъ молніи ослѣпилъ ихъ и божественное смятеніе наполнило хаосъ теог. ст. 697. Если хаосъ значитъ пустота, то и въ этомъ смыслѣ хаосомъ можно признать атмосферическую область, которая раздѣляетъ небо и землю и является мѣстомъ борьбы

---

[1]) Замѣчательно, что слово *vana* означаетъ въ санскритскомъ и *лѣсъ* и *облако*, какъ греч. слово ὕλη знач. и *лѣсъ* и *вещество*.

[2]) См. названную статью Дарместетера.

свѣта съ тьмою. Атмосферическая область, и по положенію своему между небомъ и землею, и по своему составу (вода и огонь), всего болѣе могла представляться нѣкоторымъ подобіемъ первичнаго состоянія міра до раздѣленія неба и земли: въ тучахъ вода смѣшивается съ огнемъ; огонь устремляется вверхъ и образуетъ небо; а вода, низвергаясь внизъ, производитъ землю. Въ индійской же миѳологіи мы находимъ и міровое *яйцо*, о которомъ говорится въ орфическихъ космогоніяхъ, и Эросъ, который есть огонь, а какъ огонь раждается изъ тьмы, то съ любовью соединяется ненависть. Отсюда міръ есть порожденіе борьбы противоположныхъ силъ—боговъ и демоновъ (Асуры и Девы). Наконецъ, въ той же миѳологіи мы находимъ и образъ многовѣтвистаго дерева, и образъ дракона или змія, котораго побѣждаетъ Индра, богъ свѣта.

Космогоническія представленія составляютъ переходъ отъ многообразія и индивидуализма, которыми характеризуется міросозерцаніе миѳологическое, къ единству и общности философскаго міропредставленія. Ибо въ космогоніяхъ многочисленные роды боговъ, и разнообразіе сказаній связанныхъ съ мѣстными культами, сводятся къ немногимъ началамъ. Такими началами должно признать воду, воздухъ, огонь, хаосъ или безпредѣльную пучину. Начала эти мы находимъ и въ первыхъ философскихъ ученіяхъ древней Греціи.

1. Іонійская школа.

Ѳалесъ признается первымъ греческимъ философомъ [1]). Родился онъ въ Милетѣ въ 640 г. до Р. Хр. Аристотель говоритъ (этика Ник. VI. 7. 1141 b3), что греки называли Ѳалеса, Анаксагора и подобныхъ мужей мудрыми, но не-

[1]) Аристотель называетъ Ѳалеса ἀρχηγὸς της φιλοσοφίας, Met 1. 3. 983b; срав. de an. 1, 2. 403; b23. Философамъ противополагаются поэты.

умными (т. е. неблагоразумными), поелику они занимались многими, хотя достойнымм удивленія, но безполезными вещами, такъ что о своей пользѣ не заботились. Ѳалесъ пренебрегалъ своимъ имуществомъ, за что его укоряли родственники. Свѣдѣнія эти заслуживлютъ вниманія въ томъ отношеніе, что ими указывается чисто теоретическое направленіе умственныхъ занятій Ѳалеса и подобныхъ ему мужей, а эта черта признается, потомъ, какъ увидимъ, отличительнымъ признакомъ философіи, которую вначалѣ опредѣляли какъ стремленіе къ знанію *ради самаго знанія*. Такой характеръ философствованія въ первыя времена существованія философіи греческой, и соотвѣтственное тому понятіе о ней, зависѣли отъ самаго предмета, на который было обращено вниманіе первыхъ философовъ. Предметъ этотъ—видимая природа, міръ въ *его совокупности и цѣлости;* поэтому первыхъ философовъ называли *физиками* или *физіологами*. Къ предмету размышленій первыхъ философовъ имѣетъ отношеніе извѣстный анекдотъ о Ѳалесѣ (см. Теэтетъ Платона), что онъ однажды погруженный въ созерцаніе неба, упалъ въ яму, при чемъ одна фракійская служанка посмѣялась надъ нимъ [1]).

---

[1]) Однажды Ѳалесъ, предвидя обильный урожай оливковыхъ плодовъ, заблаговременно заарендовалъ всѣ маслобойни въ Милетѣ и Хіосѣ, которыя потомъ, когда настало время сбора плодовъ, отдавалъ въ наемъ за большую плату, и такимъ образомъ пріобрѣлъ много денегъ. (См. Политика Арист. перев. Н. Скворцова стр. 35). Этимъ онъ доказалъ, что могъ бы сдѣлаться богатымъ, если бы того пожелалъ. Ѳалесъ оказалъ важную услугу своему отечеству. По совѣту Ѳалеса, жители Милета отвергли просьбу Креза о помощи противъ Кира, что послужило къ спасенію города, когда Крезъ былъ побѣжденъ Киромъ. Говорятъ, будто Ѳалесъ былъ въ Египтѣ и пріобрѣлъ здѣсь астрономическія познанія, которыя дали ему возможность предсказать затменіе солнца. Какимъ образомъ Ѳалесъ могъ предсказать солнечное затменіе, не зная его причины? Объ этомъ см. статью Tannery, Revue philosophique 1880, № 3-й стр. 299. Авторъ, для рѣшенія означеннаго вопроса, высказываетъ немало гипотезъ. Чтобы имѣть возможность предсказывать лунныя затменія, говоритъ онъ, достаточно замѣтить прежде всего, во сколько времени феноменъ повторяется въ томъ же мѣстѣ неба; ясно, что тогда получится періодъ съ тѣми же сроками, въ теченіе котораго правильно повто-

Объ ученіи Ѳалеса извѣстно только то, что основнымъ началомъ вещей, изъ котораго образовался міръ, онъ признавалъ *воду*. Въ Иліадѣ океанъ называется родоначальникомъ боговъ и отцемъ всѣхъ вещей (XIV, 290, 246; срав. Р.-Веда 10, 82, 5—6). Океанъ—это тотъ отдаленный потокъ, который течетъ у предѣловъ земли, въ странѣ ночи, отъ котораго берутъ начало рѣки, источники, ключи и всѣ моря; въ особенности же, должно полагать, разумѣлась подъ названіемъ океана та атмосферическая область, которая окружаетъ землю, ибо въ ѳеогоніи Ферекида, вмѣстѣ названы небо,

---

ряются затменія той же величины и продолжительности. Безъ сомнѣнія этимъ путемъ Халдеи опредѣлили періодъ въ 223 лунныхъ мѣсяца (17 лѣтъ и 39 дней), точность котораго очень достаточна. Хотя нѣтъ прямыхъ доказательствъ относительно того, что Египтяне также пользовались этимъ періодомъ, но авторъ признаетъ возможнымъ, что жрецы Египетскіе заимствовали у Халдеевъ свѣдѣнія, необходимыя для предсказанія затменій. Между тѣмъ лунныя затменія состоятъ въ связи съ солнечными, такъ какъ лунное затменіе обыкновенно предшествуетъ солнечному, или слѣдуетъ за нимъ, на протяженіи половины луннаго мѣсяца. Затѣмъ, приходится предположить, что Халдейскій періодъ, если о немъ знали въ Египтѣ,—могъ сдѣлаться извѣстнымъ также Ѳалесу. Впрочемъ, авторъ самъ признаетъ это предположеніе невѣроятнымъ. Ѳалесъ, говоритъ онъ, узналъ бы въ такомъ случаѣ тайну, которой посвященные въ астрологическія ученія не сообщали людямъ постороннимъ. Притомъ же знаніе Халдейскаго періода дозволяетъ съ увѣренностію возвѣщать лишь лунныя затменія, а не солнечныя. Поэтому онъ останавливается наконецъ на слѣдующей странной гипотезѣ. Остается предположить, говоритъ онъ, что астрологъ, встрѣченный Ѳалесомъ въ его путешествіяхъ, предсказалъ ему извѣстное число затменій съ точностію, болѣе или менѣе значительною, и что послѣдній, убѣдившись отчасти въ точности этихъ предсказаній, имѣлъ случай одно изъ нихъ выразить на свой страхъ. Замѣтить должно при этомъ, что, по Геродоту, Ѳалесъ установилъ лишь годъ затменія. Имѣется еще одно заслуживающее вниманія свѣдѣніе о Ѳалесѣ. Жрецы египетскіе хотѣли ему показать какъ можно вычислить высоту пирамиды; для этого вбили палку въ землю и стали ожидать момента, когда тѣнь палки станетъ равною величинѣ палки, полагая на этомъ основаніи, что и тѣнь пирамиды въ тотъ же моментъ времени должна быть равною высотѣ пирамиды. Ѳалесъ доказалъ жрецамъ, что нѣтъ надобности ждать, пока величина тѣни и предмета сдѣлаются равными, ибо въ любой моментъ времени по тремъ даннымъ величинамъ можно вычислить четвертую. Соотечественники Ѳалеса почтили его память слѣдующ. надписью на могилѣ: Не велика эта могила досточтимаго Ѳалеса, но слава его восходитъ до небесъ.

земля и океанъ, соотвѣтственно тому, какъ въ Ригъ-Ведахъ совмѣстно представляются небо, земля и атмосфера, а что такое жилища океана у Ферекида, какъ не влажныя обиталища небесныхъ водъ, въ которыхъ пребываетъ богиня небеснаго свѣта Гера, супруга небеснаго бога, именуемаго отцемъ боговъ. Однако нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Ѳалесъ, признавая первоисточникомъ всѣхъ вещей воду, разумѣлъ не столько небесныя воды, сколько окружающій землю потокъ, ибо прямо говоритъ, какъ бы для доказательства своего положенія, что земля покоится на водѣ, что подобно дереву или иному чему либо въ томъ же родѣ, она плаваетъ на водѣ.

Анаксимандръ—современникъ и ученикъ Ѳалеса, училъ, что безграничное—ἄπειρον—есть *начало* всего, при чемъ слѣдуетъ замѣтить, что и самый этотъ терминъ—*начало*—ἀρχή—Анаксимандру принадлежитъ. Должно полагать поэтому, что наиболѣе важнымъ свойствомъ въ основномъ началѣ вещей этотъ философъ признавалъ не качественную опредѣленность, а *количественную безграничность*. Это видно изъ слѣдующихъ словъ Анаксимандра: откуда происходитъ все сущее, тамъ же находитъ и свою гибель, какъ это и должно быть, ибо все подлежитъ возмездію и наказанію за свою неправоту по порядку времени. Это значитъ, что всякое отдѣльное существованіе не самостоятельно, а заимствуется отъ иного начала, и, какъ заимствованное, оно не можетъ продолжаться безъ конца, но, по справедливости, должно снова перейти къ тому, отъ чего заимствовано. Понятно, что самое начало, отъ котораго заимствуется всякое отдѣльное существованіе, какъ ни отъ чего не зависимое, а собственною силою пребывающее, должно продолжаться безъ конца, и въ этомъ смыслѣ оно *безгранично*. Именно такое понятіе объ ἄπειρον Анаксимандра изложено въ слѣдующихъ словахъ Аристотеля: существующее либо само есть начало, либо происходитъ изъ начала; для безграничнаго нѣтъ начала (изъ котораго оно про-

изошло бы); будучи началомъ, оно есть не происшедшее и не гибнущее, ибо происшедшее неизбѣжно должно окончиться и всякому разрушенію есть конецъ. Потому и говоритъ, что нѣтъ начала для ἄπειρον, но само оно должно быть *началомъ* для всего, все *обнимать* и всѣмъ *управлять*, какъ говорятъ тѣ, которые, кромѣ ἄπειρον, не полагаютъ иныхъ причинъ въ родѣ ума, дружбы; и оно есть божественное, ибо безсмертно и не погибаетъ, какъ говорятъ Анаксимандръ и многіе изъ физіологовъ[1]).

Ясно теперь, что, назвавъ основное начало ἄπειρον, Анаксимандръ не могъ разумѣть это начало въ смыслѣ чего то неопредѣленнаго въ качественномъ отношеніи (ἀόριστον), какъ было понимаемо ἄπειρον впослѣдствіи; не могъ Анаксимандръ представлять свое ἄπειρον ни какъ смѣсь элементовъ, ни какъ среднее нѣчто между опредѣленными стихіями (водою и воздухомъ). Если бы начало Анаксимандра представлялось ему чѣмъ то неопредѣленнымъ, то рядомъ съ нимъ онъ поставилъ бы другое начало опредѣляющее, что и было сдѣлано впослѣдствіи (у Аристотеля ἄπειρον получаетъ значеніе субстрата—ὑποκείμενον), и не могъ бы онъ тогда утверждать о своемъ ἄπειρον, что оно все собою объемлетъ и всѣмъ управляетъ, что оно есть божественное,—тѣмъ болѣе, что уже въ космогоніяхъ отъ Хаоса, съ которымъ отожествляютъ ἄπειρον Анаксимандра, различается ἔρος, т. е. сила соединяющая, образующая. Сверхъ того, если бы Анаксимандръ имѣлъ въ виду выразить ту мысль, что въ качествѣ основнаго начала не слѣдуетъ полагать опредѣленное нѣчто (какъ это дѣлаетъ Ѳалесъ), то было бы не понятно, что, послѣ этого слѣдующій философъ Анаксименъ признаетъ однако началомъ всего *воздухъ*, т. е. полагаетъ, въ значеніи основ-

---

[1]) Theichmüller, Geschichte d. Begriffe (1874) s. 569 (примѣч.) срав. Soph. elen. p. 167 ed. Bekker. Нельзя однако согласиться съ Тейхмюллеромъ въ томъ, что Анаксимандра слѣдуетъ признать діалектикомъ. См. Met. Arist. 1, 6.

ного начала, опредѣленную стихію, усвояя притомъ этому началу тѣ самые признаки, какими характеризуется ἄπειρον Анаксимандра. Подлинная мысль Анаксимандра можетъ быть выражена такъ: Ѳалесъ имѣлъ въ виду рѣшить вопросъ,— что̀ служитъ основнымъ началомъ вещей, и призналъ по нѣкоторымъ основаніямъ воду таковымъ началомъ. Но очевидно, что прежде всего слѣдовало разъяснить—какъ должно мыслить искомое всеобщее основаніе вещей, каково оно должно быть, каковы его признаки; всѣ вещи происходятъ, но то, отъ чего, или изъ чего, онѣ происходятъ, само не можетъ быть происшедшимъ, ибо иначе не было бы началомъ; все происшедшее разрушается; начало же, какъ не происшедшее, очевидно не можетъ разрушиться. Итакъ основное начало бытія должно мыслить, какъ не преходящее, вѣчное и въ этомъ смыслѣ *безграничное*, т. е. по продолженію своего бытія; безграничнымъ по пространству Анаксимандръ не могъ его признать, ибо это противорѣчило бы самому стремленію отыскать такое начало, которымъ бы все объединялось: безграничное по пространству, напротивъ, лишило бы міръ единства; такой міръ,—неограниченный по пространству,—нельзя уже представлять себѣ единымъ и *цѣлымъ* [1]). По свидѣтельству псевдо-Плутарха Анаксимандръ такъ сказалъ: Для чего необходимо ἄπειρον? Для того, чтобы не было недостатка въ рожденіи, которое происходитъ, ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη (De placit philos. 1,3). Здѣсь ясно указывается на то, что Анаксимандръ, говоря объ ἄπειρον, имѣлъ въ виду не пространственныя отношенія, а отношенія времени [2]).

---

[1]) Gust. Theichmüller, Studien zur Geschichte d. Begriffe, Berlin 1874, s. 56.

[2]) Правда, непрерывное продолженіе все новыхъ и новыхъ рожденій предполагаетъ неистощимый источникъ, а чтобы быть неистощимымъ, этотъ источникъ, повидимому, долженъ быть неограниченъ и *по пространству*. Но это было бы необходимо въ томъ случаѣ, если бы происшедшее изъ ἄπειρον не возвращалось снова въ ἄπειρον. Очевидно ἄπειρον въ томъ смыслѣ есть неизсякаемый источникъ рожденій, что бытіе его не заимствовано, и потому есть непрерывно продолжающееся въ безконечность.

Послѣ сказаннаго вопросъ о томъ, какъ именно, въ какомъ видѣ, представлялъ Анаксимандръ свое ἄπειρον и какъ онъ представлялъ устройство міра, не имѣетъ важнаго значенія; ибо важно знать мысль философа, а не то въ какія конкретныя формы облекалась эта мысль, и какіе образы создавала его фантазія одновременно съ работою его мышленія.

Анаксименъ (жилъ въ послѣдней четверти шестого столѣт. до Р. Хр.) своимъ ученіемъ о *воздухѣ*, какъ основномъ началѣ вещей, восполнилъ то, чего недоставало въ ученіи Анаксимандра. Опредѣливъ съ нѣкоторою точностію основное начало въ отношеніи количественномъ, Анаксимандръ оставилъ его неопредѣленнымъ въ качественномъ отношеніи, именно: хотя онъ и признавалъ, по свидѣтельству Аристотеля тѣломъ свое ἄπειρον (Phys. III. 8. 208 a 5), однако же не указалъ какое именно это тѣло изъ всѣхъ данныхъ въ природѣ тѣлъ, вслѣдствіе чего и произошли догадки, что Анаксимандръ понималъ это тѣло какъ неопредѣленное по самой своей природѣ, т. е. какъ смѣсь, либо какъ среднее нѣчто между извѣстными тѣлами. По ученію Анаксимена безграничнымъ должно признать *воздухъ*. Воздухъ, по Анаксимену, есть то именно начало, которое все въ себѣ содержитъ и слѣд. служитъ для всего границею, но само ни чѣмъ не ограничивается. Какъ душа наша, говоритъ Анаксименъ, будучи воздухомъ содержитъ насъ (συγκρατεῖ ἡμᾶς), такъ дыханіе и воздухъ объемлетъ (περιέχει) собою цѣлый міръ (Mullach 241). По-видимому, сравненіе это не совсѣмъ точно. Душа содержитъ насъ въ томъ смыслѣ, что служитъ связью частей нашего тѣла, началомъ жизненнаго единства (энтелехіей по выраженію Аристотеля), и потому находится въ тѣлѣ; воздухъ же, какъ основное начало вещей, не только находится въ мірѣ, но и объемлетъ собою міръ. Однако-жъ, если душа есть воздухъ, то и о душѣ слѣдуетъ признать, что она объемлетъ собою наше тѣло. Такое представленіе о душѣ (міровой) мы

находимъ и у Платона. Равно пиѳагорейцы, представляя душу въ видѣ огня, помѣщали огонь и въ самомъ мірѣ—въ центрѣ его, и внѣ міра—на окружности [1]).

Гераклитъ (жилъ въ началѣ пятаго столѣтія до Р. Хр.), Анаксимандръ и Анаксименъ имѣли въ виду очевидно разграничить неизмѣнное, вѣчно пребывающее въ мірѣ отъ всего измѣняемаго, временнаго, преходящаго. Это видно изъ того, что главнымъ свойствомъ своего ἄπειρον Анаксимандръ признавалъ неразрушимость, тогда какъ все другое обречено на погибель; только ἄπειρον не погибаетъ, а потому очевидно и не происходитъ. Таковъ же и воздухъ Анаксимена; такова же и вода Ѳалеса. Какъ вода Ѳалеса, такъ и воздухъ Анаксимена, чрезъ всѣ свои видоизмѣненія,—продолжаютъ существовать: прошедши рядъ измѣненій, снова возстановляются въ своемъ первобытномъ качествѣ, ибо и о водѣ Ѳалеса, и о воздухѣ Анаксимена, должно сказать, что все происшедшее изъ воды или воздуха, снова возвращается въ то же самое начало, откуда произошло, т. е. въ воду, либо воздухъ. Но этимъ способомъ, т. е. чрезъ отнесеніе всѣхъ происходящихъ въ мірѣ перемѣнъ и видовъ бытія къ основному началу, очевидно недостаточно разграничивается неизмѣнно пребывающее отъ измѣняемаго. Положимъ, что, послѣ ряда измѣненій, начало, признаваемое основнымъ, снова возстановляется; однако, пока оно претерпѣваетъ различныя измѣненія, является въ иномъ какомъ либо видѣ (напр., воздухъ, сгущаясь, дѣлается водою и землею, а разрѣжаясь превращается въ огонь), то въ это время перестаетъ какъ бы существовать, *умираетъ*

[1]) Сравненіе воздуха съ душею и даже прямое признаніе души воздухомъ,—чѣмъ очевидно предполагается, что понятіе о душѣ, какъ источникѣ или субстратѣ жизненныхъ явленій, существовало независимо отъ такого понятія о ней,—(см. Діогенъ Аполлонійскій 5-й отрывокъ Mullach 254, 1-й) служитъ поводомъ для того страннаго предположенія, будто понятіе о душѣ первоначально образовалось по аналогіи съ воздухомъ; на самомъ дѣлѣ понятіе о душѣ никогда не ограничивалось процессомъ дыханія, ибо всегда были одновременно и другіе термины, которыми обозначались различныя проявленія души, напр. умственныя.

(по выраженію Гераклита), смертію своею полагая начало иному виду бытія, такъ что смерть одного есть рожденіе другого. Преимущество предполагаемаго основного начала предъ другими видами бытія заключается лишь въ томъ, что оно служитъ исходнымъ и конечнымъ пунктомъ перемѣнъ, но все же *стоитъ въ ряду перемѣнъ, а не изъято изъ этого ряда, а потому и не господствуетъ надъ нимъ.* Чтобы яснѣе представить это несоотвѣтствіе стихійнаго начала, которое предполагается въ качествѣ основного, съ самимъ понятіемъ о немъ, какъ неизмѣнно пребывающемъ и самосущемъ, Гераклитъ принимаетъ за такое начало *огонь*, тѣмъ болѣе, что такое именно предположеніе было въ порядкѣ послѣдовательности бывшихъ доселѣ представленій объ этомъ предметѣ: *вода Ѳалеса грубѣе воздуха, а огонь есть элементъ еще болѣе тонкій, чѣмъ воздухъ* по представленію самаго Анаксимена. Итакъ огонь, по Гераклиту, есть начало и конецъ перемѣнъ: какъ товаръ обмѣнивается на золото, и золото—на товаръ, такъ всѣ вещи смѣняются огнемъ, и огонь смѣняется другими вещами. Между тѣмъ перемѣна огня,—превращеніе его въ нѣчто другое, есть совершенное его исчезаніе: огонь погасаетъ, и слѣдовательно какъ бы прекращаетъ свое существованіе, умираетъ. Конечно, онъ не уничтожается, а только дѣлается *скрытымъ,* ибо потомъ снова воспламеняется, становится *явнымъ.* Но это же самое показываетъ, что напрасно было бы искать въ видимомъ и чувственномъ начала неизмѣннаго и вѣчно пребывающаго. Такое начало не можетъ быть видимымъ и чувственнымъ (чувства по выраженію Гераклита—плохіе свидѣтели истины); оно постигается лишь разумомъ, и само есть не что иное, какъ *разумъ—логосъ;* именно—всеобщій разумъ вещей, состоящій въ непрестанно пребывающей и вѣчно неизмѣнной *гармоніи;* гармонія эта всегда сохраняется въ природѣ, среди всяческихъ противоположностей, и выражается въ самой борьбѣ противоположностей, какъ начало ихъ объ-

единяющее и связующее. Такова основная мысль въ ученіи Гераклита. Она еще не могла быть выражена имъ съ совершенною ясностію и полнотою. Впереди, какъ увидимъ, открывается длинный путь развитія, видоизмѣненія и совершенствованія для этой мысли, а вначалѣ, понятно, она могла быть высказана лишь афористически, намеками и довольно загадочными изреченіями, почему, какъ извѣстно, Гераклитъ получилъ названіе *тёмнаго*. Философъ болѣе предчувствовалъ, чѣмъ ясно мыслилъ выраженную имъ истину, именно—что, для познанія существа вещей, необходимо нѣкоторое отрѣшеніе души познающей отъ власти надъ ней грубыхъ чувственныхъ образовъ [1]).

---

[1]) Вотъ нѣкоторыя изреченія Гераклита: 1) Люди всегда были неразумѣющими (ἀξύνετοι) этого сущаго *слова*, и прежде чѣмъ услышали объ немъ и послѣ того какъ впервые услышали... 2) Неразумные и тогда, какъ слышатъ, подобны глухимъ. Объ нихъ свидѣтельствуетъ изреченіе, что присутствуя отсутствуютъ. 3) Ни слушать не умѣютъ, ни говорить. 4) Собаки лаютъ на того, кого не знаютъ. 5) Ищущіе золота выкапываютъ много земли, а золота находятъ немного. 6) Скрывать знаніе глубокихъ вещей, по Гераклиту, есть добрая недовѣрчивость. 7) Многоученіе ума не образуетъ (πολυμαθίη νόον οὐ ἐιδάσκει). 8) Надлежитъ, чтобы говорящіе съ умомъ укрѣплялися себя тѣмъ, что есть *общаго* во всемъ, подобно тому, какъ городъ крѣпокъ закономъ и даже болѣе этого. Ибо всѣ человѣческіе законы питаются отъ одного божественнаго закона, который содержитъ (κρατέει) столько, сколько хочетъ, достаточенъ для всего и все превосходитъ. 9) Нельзя дважды вступить въ тотъ же потокъ, ни смертной сущности прикоснуться въ томъ же состояніи (ἄψασθαι κατὰ ἕξιν), ибо сила и скорость измѣненія разсѣеваетъ и вновь собираетъ и притомъ такъ, что одновременно и слагается и разлагается, и присоединяется и отлагается. Потому то бывающее (ὁ γιγνόμενον) никогда не достигаетъ устойчиваго бытія (εἰς το εἶναι); никогда, вѣдь, не прекращается и не останавливается самое происхожденіе (γένεσις). 10) Превращенія огня: во первыхъ—море; изъ моря же частію земля, частію огонь.—Смерть огня есть рожденіе воздуха, и воздуха смерть—рожденіе для воды. 11) Гераклитъ полагалъ, что изъ различнаго происходитъ прекрасная *гармонія* и что все рождается чрезъ борьбу (κατ' ἔριν)... Гераклитъ же прямо признаетъ войну отцемъ и царемъ и господиномъ надъ всѣмъ, и о Гомерѣ, который желалъ, чтобы раздоръ исчезъ между богами и людьми, говоритъ, что, желая, чтобы все рождалось, онъ забылъ, что рождается все изъ войны и спора. 12) Не было бы гармоніи безъ

2. Пиѳагорейская школа.

Неясно выраженное Гераклитомъ важное начало,—*логосъ*—въ пиѳагорейской школѣ является значительно разработаннымъ и представленнымъ въ цѣлой довольно сложной системѣ. Такъ какъ слово λογίζεσθαι значитъ считать, исчислять, то и логосъ прежде всего состоитъ въ дѣйствіяхъ счисленія, именно въ соединеніи и раздѣленіи счисляемыхъ величинъ. И соединеніе, и раздѣленіе можетъ продолжаться безъ конца; поэтому процессъ счисленія представляетъ собою элементъ *безконечности*, *безграничности*. Всякое опредѣленное число есть остановка въ извѣстномъ пунктѣ, въ безконечность могущаго продолжаться, процесса счисленія, есть извѣстный *предѣлъ* этого процесса. Итакъ въ понятіе всякаго числа необходимо входитъ процессъ счисленія, какъ его производитель, т. е. начало *безконечное* и *предѣлъ* этого процесса, начало его *ограничивающее*. Понятіе это не приложимо только къ *единицѣ*, какъ исходному пункту счисле-

---

противоположностей высокаго и низкаго (тоновъ), ни живыхъ существъ безъ противоположностей мужскаго и женскаго.—Худо было бы, если бы все дѣлалось, какъ люди хотятъ: только болѣзнь дѣлаетъ здоровье пріятнымъ и желательнымъ, голодъ—насыщеніе; утомленіе даетъ цѣну отдохновенію. 13) Невидимая гармоніялучше явной, въ которую богъ скрылся и погрузился, смѣшивая различія и разновидности (διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας). 14) Прекраснѣйшая обезьяна, въ сравненіи съ человѣкомъ, безобразна. Мудрѣйшій изъ людей, въ сравненіи съ богомъ, оказался бы не лучше обезьяны. 15) Сопрягай цѣлое и нецѣлое, согласное и различное, созвучное и разногласное (συνᾄδον καὶ διᾄδον), изъвсего одно и изъ одного все. 16) Мудрость одна и состоитъ въ знаніи того ума (ἐπίστασθαι γνώμην), который имѣетъ силу всѣмъ и повсюду (παντα διὰ πάντων) управлять. 17) Должно слѣдовать общему, между тѣмъ, при существованіи общаго разума (τοῦ λόγου), люди большею частію живутъ такъ, какъ бы у каждаго былъ свой особый разумъ.—Гераклитъ говоритъ, что для находящихся въ бодрственномъ состояніи міръ одинъ; напротивъ, спящіе удаляются каждый въ собственный свой міръ.—Иное удовольствіе лошади, иное—собаки, иное человѣку свойственно, какъ Гераклитъ говоритъ, что оселъ сѣно предпочелъ бы золоту, ибо осламъ пріятнѣе золота кормъ. 18) Люди изъ явнаго не умѣютъ распознавать (σχέπτεσθαι) неявнаго (скрытаго).

нія. Посему единица (числомъ единица является только при счисленіи регрессивномъ отъ большаго числа къ меньшему) не столько есть число, сколько *основаніе* всякаго числа (ибо всякое число образуется чрезъ приложеніе единицы къ единицѣ, т. е. къ себѣ самой). Затѣмъ, такъ какъ безконечное само по себѣ, т. е. процессъ счисленія,—*двойственно,*—ибо процессъ этотъ можетъ происходить въ двоякомъ направленіи. то число 2 знаменуетъ собою это начало, тѣмъ болѣе что число 2 есть первое *четное,* а всякое четное число отличается тѣмъ, что допускаетъ раздѣленіе его на двѣ равныя части въ безконечность [1]). Напротивъ, число 3 есть первое *нечетное,* и пополамъ не можетъ быть дѣлимо, а какъ имѣющее въ себѣ границу, какъ цѣлое, въ которомъ есть *начало, средина* и *конецъ,*—знаменуетъ собою начало ограничивающее. Единица же, будучи основаніемъ всякаго числа, чрезъ присоединеніе къ четному, даетъ нечетное число, а чрезъ прибавленіе къ нечетному, даетъ четное, слѣд. производитъ то и другое [2]).

Въ приложеніи къ вещамъ это значитъ, что всякій объектъ состоитъ изъ *безграничнаго*, т. е. матеріи и *гра-*

---

[1]) Въ сочиненіи *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne,* 46—47, 2, авторъ его *Шеньe* (Chaignet A. E.) говоритъ, что діада, какъ число, не можетъ быть неограниченнымъ. Но подъ названіемъ діады пиѳагорейцы разумѣли не самое число 2, а то, что свойственно этому числу, именно *двойство.* У Платона это же самое свойство обозначается словами: *болѣе и менѣе* (т. е. увеличеніе и уменьшеніе—какъ перемѣны свойственныя матеріальному началу). Точно такъ же названіями *чета и нечета* пиѳагорейцы обозначали не самыя числа, а то, что свойственно этимъ названіями обозначаемымъ числамъ.

[2]) Пиѳагорейцы нашли, что если къ единицѣ присоединять послѣдовательно каждое изъ нечетныхъ чиселъ, то получится число квадратное, а квадратъ есть выраженіе неизмѣняемаго, въ противоположность неравностороннему четырехугольнику, такъ какъ, при равномѣрномъ увеличеніи сторонъ, квадратъ все остается квадратомъ. Пусть будутъ сложены съ единицей слѣд. числа: 3, 5, 7, 9. Получится: $1+3=4=2^2$; $1+3+5=9=3^2$; $1+3+5+7=16=4^2$; $1+3+5+7+9=25=5^2$. Числа нечетныя, будучи присоединяемы къ числамъ квадратнымъ, даютъ всегда квадратныя же числа. Напр. $25+3+7+9+5$. $3^2=9+7=4^2=16=3+3+3+2^5=3+3+5=36+3+3+7$. Что касается отношенія нечетныхъ чиселъ къ четнымъ,

ницы,—т. е. формы; а потому представляетъ собою опредѣленное *число*, т. е. величину, которая, чрезъ измѣреніе или взвѣшиваніе, можетъ быть выражена нѣкоторымъ опредѣленнымъ числомъ. Такимъ образомъ, то безконечное ἄπειρον, которое у Анаксимандра опредѣляется, какъ начало все собою объемлющее и надъ всѣмъ господствующее, у пиѳагорейцевъ получило иное значеніе: оно является здѣсь началомъ подчиненнымъ, страдательнымъ,—*женскимъ*: оно является такимъ чрезъ присоединеніе къ нему начала ограничивающаго, или просто границы (το πεπερασμένον,—το περάινον). Ясно, что иначе было понимаемо неограниченное въ ученіи Анаксимандра,—и иначе у пиѳагорейцевъ, и только потому значеніе этого начала было иное тамъ, и иное здѣсь. Анаксимандръ понималъ неограниченное какъ такое начало, которое, будучи для всего границею, само ничѣмъ неограничивается. Напротивъ, неограниченное у пиѳагорейцевъ то же, что *неопредѣленное*, и такъ именно это начало понимается въ послѣдующей философіи, что, безъ сомнѣнія, не осталось безъ вліянія на толкованіе у послѣдующихъ философовъ ἄπειρον Анаксимандра.

Пиѳагорейская философія по преимуществу есть созданіе греческаго духа и запечатлѣна національнымъ характеромъ древнихъ грековъ. Этимъ объясняется, почему, съ одной

то формула нечетныхъ чиселъ, выражающая это отношеніе, такова: $2n+1$, Т. е. квадратъ всякаго нечетнаго числа равенъ квадрату предшествующаго ему четнаго, съ прибавленіемъ къ нему этого же самаго четнаго числа, дважды взятаго и единицы. Напр. квадратъ $3^2=2^2+4+1$; $5^2=4^2+8+1$. $7^2=6^2+12+1$; $9^2=8^2+16+1$. $2\times2=4$, $3\times3=9$ $(9-4=5)$. $4\times4=16$ $(16-9=7)$; $5\times5=25$ $(25-16=9)$; $6\times6=36$ $(36-25=11)$; $7\times7=49$ $(49-36=13)$. Отсюда видно, что нечетныя числа служатъ какъ бы связью между числами квадратными. Что касается отдѣльныхъ чиселъ, то поелику всѣ числа состоятъ изъ первыхъ десяти, пиѳагорейцы считали самымъ полнымъ и совершеннымъ числомъ число 10, и всѣмъ, входящимъ въ составъ этого числа, особенно же первымъ четыремъ числамъ, которыя, будучи сложены, даютъ число 10 $(1+2+3+4=10)$, придавали особенно важное, какъ бы священное, значеніе: 1—основаніе всякаго числа; 2—первое четное число; 3—первое нечетное; 4—квадратъ 2-хъ; 5—сумма перваго четнаго и перваго нечетнаго.

стороны, столь важное значеніе имѣла она во всей послѣдующей исторіи греческой философіи, а съ другой стороны— такъ много страннаго и непонятнаго для насъ, по крайней мѣрѣ, чуждаго для нашего мышленія, представляется въ этой философіи: вѣдь національное родственно и понятно людямъ иного духа и характера лишь постолько, посколько заключаетъ въ себѣ элементы общечеловѣческаго значенія.

Извѣстно, что древніе Греки были въ высшей степени одарены способностью къ созданію художественныхъ произведеній въ области пластическихъ искусствъ (архитектура, ваяніе), и отсюда—стремленіе, свойственное имъ, облекать въ наглядные образы самыя разнообразныя проявленія своей внутренней, духовной жизни. Во всѣхъ искусствахъ для нихъ важнѣйшее наиболѣе существенное значеніе имѣлъ элементъ пластическій, именно та сторона художественныхъ произведеній, какою они наиболѣе доступны чувственному созерцанію. Это—съ одной стороны, покоящійся пространственный образъ, а съ другой—равномѣрное правильное движеніе, соотвѣтственно двумъ формамъ чувственнаго созерцанія: пространству и времени. Отсюда и раздѣленіе искусствъ на *изобразительныя* (архитектура, ваяніе, живопись) и *ритмическія* (поэзія, пѣніе, музыка, орхестика). Между тѣмъ, и въ отношеніи къ покоящимся пространственнымъ формамъ, и въ отношеніи къ равномѣрному и стройному, гармоническому движенію, опредѣляющимъ, и абстрактно выражающимъ ихъ для познающаго мышленія, началомъ служитъ *число*. Отсюда основное положеніе пиѳагорейской философіи таково: *число есть сущность вещей, основа ихъ бытія:* всякая вещь настолько познаваема, насколько можетъ быть выражена посредствомъ числа. Что всякая пространственная форма опредѣляется числомъ,—это пиѳагорейцы доказывали такимъ образомъ: всякое тѣло состоитъ изъ поверхностей; поверхности изъ линій, линія—изъ пунктовъ. Но пунктъ равенъ единицѣ; число линіи есть 2, ибо линія ограничена двумя пунктами,

простѣйшая поверхность ограничена тремя пересѣкающимися линіями (треугольникъ), слѣд. число поверхности есть 3; простѣйшее тѣло (тетраэдръ,—пирамида, призма) состоитъ изъ четырехъ поверхностей, и такъ число тѣла есть 4. Всѣхъ міровыхъ тѣлъ пиѳагорейцы насчитывали 10, такъ какъ это число—самое полное. Всѣ міровыя тѣла должны имѣть круглую форму, ибо форма эта самая полная и совершенная. Самое правильное, равномѣрное движеніе представляетъ собою музыка. Отсюда музыкѣ предназначено управлять другими родственными ей искусствами, сущность которыхъ также заключается въ движеніи, а именно—пѣніемъ (декламація) и танцами. Музыка въ чистомъ видѣ представляетъ ритмическое движеніе согласованныхъ между собою тоновъ; въ поэзіи же и пѣніи это движеніе осложняется значеніемъ произносимыхъ словъ [1]). Между тѣмъ музыкальная гармонія представляетъ въ существѣ своемъ вполнѣ опредѣленныя численныя отношенія (октава такъ относится къ основному тону, какъ 1 къ 2, т. е. тонъ взятый съ другимъ двойной противъ него высоты составляетъ октаву; кварта такъ относится, какъ 2 къ 3, а квинта, какъ 3 къ 4-мъ, т. е. кварта выше на одну треть, а квинта на одну четверть). При этомъ высота и глубина звуковъ зависитъ отъ длины струнъ, т. е. отъ пространственныхъ отношеній, также опредѣляемыхъ числомъ. Извѣстно, что слово *логосъ* у грековъ означало и рѣчь и мысль, разумъ; итакъ рѣчь и счетъ—выраженія разума. Ибо какъ

---

[1]) „Въ музыкальныхъ искусствахъ господствовалъ ритмъ; онъ служилъ закономъ, по которому опредѣлялись поэтическія слова, музыкальные звуки и движенія орхестики. Ему классическое искусство было обязано своею ясностію, отраднымъ благоустройствомъ и степенностію; онъ обезпечивалъ спокойствіе въ движеніяхъ и давалъ мыслямъ перевѣсъ надъ чувствами. Ритмъ служилъ выраженіемъ здороваго и стройнаго состоянія духа, признакомъ внутренняго спокойствія и увѣренности". *Куртіусъ*, ист. Греціи, т. III-й, стр. 80-я. Иначе объ этомъ предметѣ, т. е. о значеніи ритма въ музыкѣ, говорится въ извѣстномъ сочиненіи *А. Д. Улыбышева: Новая біографія Моцарта*, рус. пер. Т. II-й, стр. 9—12.

исчисленіе есть сведеніе частей къ совокупности цѣлаго, такъ и слова получаютъ значеніе рѣчи, когда согласуются между собою и образуютъ цѣлое, равно и разумъ есть дѣятельность все согласующая и приводящая къ единству. (Клим. Алек. Строматы VI, 719. Срав. Fragm. pour servir a l'histoire de la comedie antique, *Artaud* 23 р.).

Исходя изъ той мысли, что гармонія есть общій законъ вещей, пиѳагорейцы пришли къ заключенію, что всѣ міровыя тѣла своимъ стройнымъ движеніемъ должны производить міровую музыкальную гармонію. Полагая въ центрѣ міра огонь (солнечный свѣтъ есть только отблескъ этого невидимаго нами огня), какъ элементъ наилучшій, и потому достойный почетнѣйшаго мѣста въ мірѣ, пиѳагорейцы учили, что около этого центральнаго огня въ неизмѣнномъ порядкѣ движутся 10 міровыхъ тѣлъ (пять извѣстныхъ древнимъ планетъ, солнце, луна, земля и противоземелье); при этомъ земля всегда обращена тою же стороною къ міровому огню, почему мы и не видимъ этого огня. По различному разстоянію міровыхъ тѣлъ отъ центра, скорость ихъ должна быть не одинакова, а такъ какъ всякое движущееся тѣло должно издавать соотвѣтственный величинѣ и скорости его движенія звукъ, то равнымъ образомъ и движенія міровыхъ тѣлъ должны производить непрестанную, хотя и неслышную для насъ, міровую музыку. Вообще міръ, по представленію пиѳагорейцевъ есть видимая красота и стройность, существующій воочію порядокъ (κόσμος).

Что гармонія есть общій законъ вещей,—это выводили пиѳагорейцы изъ того, что повсюду усматривали соединеніе противоположнаго,—главнымъ образомъ неограниченнаго и границы,—но гдѣ противоположное соединяется, тамъ должна быть гармонія, какъ и музыкальная гармонія происходитъ отъ сочетанія противоположныхъ тоновъ—высокихъ и низкихъ; да и самый тонъ самъ по себѣ есть неограниченное, ибо безмѣрно можетъ повышаться и понижаться, но ограни-

ченіе, именно число колебаній, длины звучащей струны, даетъ ему опредѣленную мѣру, при которой, входя въ правильное соотношеніе съ другими тонами, образуетъ гармонію.

Понятіе о гармоніи, какъ началѣ содержащемся въ самомъ устройствѣ міра, практически выразилось въ томъ требованіи, чтобы въ жизни общественной и частной также господствовала гармонія, взаимное согласіе элементовъ нашей природы. Въ осуществленіи этой идеи состояла задача пиѳагорейской общины, основанной Пиѳагоромъ въ Кротонѣ.

Неограниченный элементъ нашей природы заключается въ желаніяхъ, чувственныхъ влеченіяхъ и потребностяхъ нашей тѣлесной природы. Необходимое ограниченіе этого элемента достигалось двоякимъ способомъ: *внѣшнимъ*, чрезъ подчиненіе авторитету основателя или главы общины, а также чрезъ исполненіе установленныхъ для общежитія правилъ, и *внутреннимъ*, чрезъ умственное образованіе [1]).

---

[1]) О пиѳагорейск. союзѣ *Шеньe* говоритъ: „Пиѳагоръ, видѣвшій Востокъ и жившій въ Египтѣ, подобно многимъ своимъ соотечественникамъ, могъ прельститься этимъ матеріальнымъ порядкомъ, который обезпечивался пассивнымъ повиновеніемъ, молчаливымъ, безграничнымъ, тишина и неподвижность котораго была такъ противоположна бурямъ свободныхъ народныхъ совѣщаній и шумнымъ волненіямъ возникавшихъ въ то время республикъ. Естественно, что онъ желалъ способствовать утвержденію въ жизни законовъ, если полагалъ, что не долженъ или не могъ ихъ измѣнить,—этихъ основъ постоянства, авторитета, дисциплины, силы, которыя такъ часто смѣшиваютъ съ идеею порядка, а извѣстно какую важность имѣла для него эта идея, составлявшая характеръ и заслугу его философіи". Шеньe 1, 63. Противъ утверждаемаго здѣсь восточнаго происхожденія идеи о единовластительствѣ слѣдуетъ замѣтить, что и у самихъ Грековъ была вначалѣ царская власть, и всегда было въ Греціи стремленіе къ монархизму, какъ противодѣйствіе демократическому направленію. А что касается смѣшенія подчиненности съ идеею порядка, то вообще Греки не отдѣляли внутренняго содержанія отъ внѣшняго его выраженія. Поэтому свободное признаніе порядка для нихъ сливалось съ внѣшнею необходимостію подчиненія. См. *Шеньe* о пастухѣ и овцахъ 62 и д., срав. 118 и 86, I.

По свидѣтельству древнихъ, Пиѳагоръ допускалъ новыхъ членовъ въ свою общину съ самымъ строгимъ разборомъ: онъ старался опредѣлить по наружнымъ

3. Школа элейская.

Главнымъ предметомъ мышленія для іонійской школы было измѣняемое (το γιγνόμενον), взятое въ его совокупности или общности,—все подверженное перемѣнамъ происхожденія и разрушенія. Чтобы сдѣлать понятною измѣняемость вещей, необходимо было предположить нѣкоторое общее начало для всякихъ перемѣнъ, присущее всему измѣняемому, начало, къ которому сводилось бы все разнообразіе перемѣнъ. Очевидно, что мысль ищущая такого начала, которымъ изъяснялось бы все измѣняемое, неминуемо должна была раздвоиться и пойти по разнымъ путямъ. Дѣло въ томъ, что если первое начало вещей понимать какъ начало рождающее изъ себя всякія перемѣны, то и само это начало неминуемо должно измѣняться, какъ бы скрываясь въ ряду перемѣнъ и затѣмъ снова возстановляясь въ прежнемъ видѣ. Совсѣмъ иначе мыслится первое начало вещей, если понимать его не какъ силу рождающую перемѣны, а только какъ общее

чертамъ характеръ всякаго вновь принимаемаго въ общину. Принятые члены подвергались испытаніямъ (διαπειρα Diog. Laer VIII, 10), продолжавшимся отъ двухъ до пяти лѣтъ. Испытанія состояли въ строгомъ воздержаніи, въ обученіи всѣмъ добродѣтелямъ, особенно же той, которую называли дружбой. Ямвлихъ говоритъ объ испытаніи мужества огнемъ и желѣзомъ. Diog Laer VIII, 20. Несомнѣнно, что ихъ пріучали къ молчанію (ἐχεμυθία); дозволялось только слушать преподаваемое. Отсюда названіе ἀκουστικοὶ—слушатели—этого низшаго класса членовъ общины. Завѣсъ отдѣлялъ слушателей отъ наставника. Такъ какъ въ теченіе всего времени испытанія испытуемымъ не дозволялось видѣть, а только слушать Пиѳагора, то посему они назывались внѣшними (οἱ ἔξω). Выдержавшіе испытаніе переходили въ классъ *математиковъ*: они теперь освобождались отъ обязанности молчанія и получали право учить другихъ. Наконецъ, признанные наиболѣе способными восходили на высшую ступень *физиковъ*, задача которыхъ состояла въ изученіи устройства природы. Такъ раздѣлялась пиѳагорейск. община по описанію Ямвлиха; Порфирій же говоритъ только о двухъ классахъ: о *слушателяхъ* пиѳагористахъ, т. е. стремящихся къ пиѳагорейству—ζηλώτας, и *математикахъ*—пиѳагорейцахъ. Послѣдніе отказывались отъ собственности и всю жизнь проводили въ общинѣ. Эти двѣ степени учениковъ Пи-

неизмѣнно пребывающее основаніе (основаніе, а не причину) ихъ, какъ бы содержащее ихъ въ своей власти, предопредѣляющее ихъ порядокъ, и полагающее для нихъ предѣлъ. Это двоякое совершенно различное пониманіе основного начала, какъ видно изъ предыдущаго, ясно замѣчается у Гераклита и выражается въ двойствѣ принимаемыхъ имъ началъ; начала эти суть *огонь* и *логосъ*. Послѣднее начало рѣшительно господствуетъ въ ученіи пиѳагорейцевъ, и этимъ началомъ уже совершенно вытѣсняется мысль о рожденіи перемѣнъ, о перемѣнахъ происхожденія и разрушенія. Уже не на этомъ останавливается мышленіе пиѳагорейцевъ, а на выясненіи вѣчно и неизмѣнно пребывающаго устройства вещей, господствующаго въ нихъ порядка. По свидѣтельству Аристотеля (Met. XIV, 3; 1, 5) пиѳагорейцы вовсе даже отрицали происхожденіе міра; рожденіе же чиселъ возможно только мысленное, такъ сказать, внѣ времени, логическое, а не реальное. Въ этомъ направленіи философы элейской школы пошли да-

---

ѳагора назывались еще *эзотериками* и *экзотериками*. Соотвѣтственно постепенному восхожденію отъ низшей степени къ высшей въ порядкѣ обученія, и самая философія впервые была Пиѳагоромъ опредѣлена, какъ *стремленіе* къ мудрости, т. е. умственному и нравств. совершенству. Цицер. Tuscul. V, 3. *Шенье* 1, 75. Уваженіе къ правиламъ (νόμοι), установленнымъ для общинъ, было таково, что они считались происшедшими отъ самихъ боговъ. Авторитетъ Пиѳагора былъ такъ великъ, что выраженіе αὐτὸς ἔφα полагало конецъ всякому сомнѣнію и колебанію (Diog. Laer. VIII, 46; Cie de Nat. d. 1, 5 Шенье, 1, 146). Утромъ, послѣ молитвы, требовалось сдѣлать прогулку въ направленіи къ храмамъ и священнымъ рощамъ; потомъ надлежало приготовиться къ обычнымъ занятіямъ чрезъ пѣніе, которое сопровождалось игрою на лирѣ, танцы и гимнастич. упражненія. Вечеромъ, сдѣлавъ снова прогулку, на этотъ разъ не уединенную, а въ сопровожденіи одного или двухъ товарищей, и по исполненіи обряда омовенія, сходились на общую трапезу, причемъ совершались жертвоприношенія, возліянія, чтенія. Одежды употреблялись только бѣлыя изъ льняной ткани; (впрочемъ, см. объ этомъ Шенье 1, 19). Что касается пищи, то Діогенъ Лаэртскій говоритъ о воспрещеніи животной пищи, основанномъ на вѣрѣ въ переселенье душъ. Поэтому же допускались только безкровныя жертвы. По другимъ свидѣтельствамъ пиѳагорейцы не употребляли только мяса животныхъ умершихъ отъ болѣзни, или задушенныхъ другими животными.

лѣе: они не довольствуются простымъ устраненіемъ вопроса о перемѣнахъ происхожденія и разрушенія, а всю силу своего мышленія устремляютъ на то, чтобы доказать невозможность такихъ перемѣнъ, рѣшительно ихъ отрицаютъ, причемъ опираются на установленномъ имъ съ полною опредѣленностію понятіи *бытія*. Соотвѣтственно такому постепенному изъятію основнаго начала вещей изъ области измѣняемаго, и самый характеръ мышленія становится все болѣе абстрактнымъ. Мышленіе Гераклита еще всецѣло покоится на почвѣ чувственнаго созерцанія. Мышленіе пиѳагорейцевъ движется въ области математическихъ представленій, слѣд. хотя отрѣшается отъ образовъ конкретной чувственной дѣйствительности, однако и для него необходимою почвою служитъ чисто чувственное созерцаніе пространства и времени; пиѳагорейцы еще не различали ясно геометрическаго, т. е. мыслимаго пространства отъ чувственнаго, времени реальнаго отъ умопредставляемаго, и только въ этомъ, разумѣется, смыслѣ должно понимать то, что, какъ это свидѣтельствуетъ Аристотель, пиѳагорейцы числа принимали за самыя вещи, т. е. мыслимое съ реальнымъ, чувственнымъ отожествляли. Мышленіе элейскихъ философовъ отличается болѣе абстрактнымъ характеромъ, ибо отрѣшается даже отъ созерцательныхъ формъ пространства и времени. Это видно изъ того, что въ отношеніи къ бытію элеиты отрицали, во-первыхъ *множественность*, а между тѣмъ по сколько бытіе созерцается въ пространствѣ оно необходимо является раздѣленнымъ на множество частей. Единство бытія элейскіе философы мыслили отвлеченно, какъ противоположность множества, и только въ словесномъ выраженіи этого понятія пользовались конкретнымъ образомъ шара сплошь наполненнаго. Равнымъ образомъ отрицали также въ отношеніи къ бытію *движеніе*, т. е. то, что необходимо созерцается во времени какъ наполняющее его содержаніе. Неизмѣняемость бытія элейскіе философы понимали въ смыслѣ неподвижности. Понимая та-

кимъ образомъ бытіе какъ *единое* всегда тожественное и *неизмѣнное*, элейцы очевидно уже не могли находить ничего общаго между нимъ и чувственною, измѣнчивою дѣйствительностію вещей, а потому послѣднюю противополагали бытію какъ кажущееся, *мнимое истинному*.

Ксенофанъ (род. приблиз. въ 569 или 70 г. до Р. Хр.), первый представитель элейской школы, выразилъ мысль о единствѣ бытія въ формѣ теологической, *Парменидъ*—въ формѣ космологической, частію же абстрактно-діалектической, наконецъ *Зенонъ* то же понятіе о единствѣ бытія доказывалъ діалектически.

1. Подобно тому, какъ мысль о необходимости рожденія, которой подчинено все живущее, прежде всего выразилась въ попыткѣ создать родословіе боговъ,—такъ же точно мысль о бытіи, какъ безначально сущемъ и непреходящемъ, вѣчномъ выразилась вначалѣ въ формѣ теологической, именно въ отрицаніи множественности и рожденія боговъ и въ признаніи единства и неизмѣняемости, какъ необходимыхъ свойствъ Божества. Въ этомъ состоитъ сущность ученія Ксенофана.

Хотя школа, основанная Ксенофаномъ, называется элейскою, но самъ онъ родился не въ Элеѣ, а въ Колофонѣ. Но еще въ молодости онъ оставилъ навсегда свое отечество, и съ тѣхъ поръ всю жизнь странствовалъ въ Греціи, въ Италіи, въ Сициліи; наибольше онъ оставался, кажется, въ сицилійскихъ городахъ. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что онъ былъ также въ Элеѣ, ибо элеатъ Парменидъ сдѣлался его послѣдователемъ. Зенонъ, другой послѣдователь Ксенофана, также былъ элеатъ. Поэтому и самая школа получила названіе элейской, или элеатской [1]).

---

[1]) По свидѣтельству Геродота, въ срединѣ VI ст. жители Фокеи, боясь подпасть подъ власть персидскаго царя, который угрожалъ имъ завоеваніемъ, рѣшились удалиться изъ отечественнаго города со своими женами и дѣтьми. Изъ числа таковыхъ нѣкоторая часть, послѣ долговременнаго путешествія, поселилась въ нижней Италіи, основавъ здѣсь городъ Элею (Геродотъ, 1, 162—167).

Шестьдесятъ семь годовъ уже протекло съ тѣхъ поръ
(говоритъ о себѣ Ксенофанъ)
Какъ, не вѣдая покоя, удрученный тревогами, странствую
по греческой землѣ.
Въ то время былъ я на двадцать пятомъ году (своей
жизни)
Если только могу я выразить истину о времени.

Замѣчательна аналогія страннической жизни Ксенофана съ отрѣшеннымъ отъ чувственности характеромъ его мышленія. Какъ по жизни своей Ксенофанъ былъ для всѣхъ чужимъ, безпріютнымъ, подобно тому и его философская точка зрѣнія была чуждою и далекою отъ обычнаго образа воззрѣнія на вещи. Отсюда главная черта его философіи—склонность къ порицанію и критикѣ. Ему не нравился изнѣженный, пристрастный къ блеску и пышности, нравъ его соотечественниковъ. Онъ укоряетъ ихъ въ томъ, что они переняли отъ лидійцевъ глупую мелочность и суетную пышность. Осуждаетъ увлеченіе тѣлесною красотою и ловкостію и непониманіе великаго значенія высшихъ качествъ ума. Онъ требуетъ серьезности и важности даже среди веселья.

Ксенофанъ осуждалъ Гомера и Гезіода за ихъ недостойныя и лживыя представленія о богахъ (точнѣе о божественномъ).

Гомеръ и Гезіодъ приписываютъ богамъ все, что въ человѣческомъ родѣ признается постыднымъ и презрѣннымъ.

Во множествѣ повѣствуютъ они безнравственныя дѣла,—
Будто боги занимаются хищничествомъ и блудодѣяніемъ,
другъ друга обманываютъ и лгутъ.

Не менѣе превратнымъ и недостойнымъ признаетъ Ксенофанъ то представленіе о богахъ, что они рождаются и во всемъ подобны людямъ.

Смертные воображаютъ, что боги рождаются, что подобно имъ имѣютъ чувство, человѣческій видъ и голосъ.

Но если бы одарить руками львовъ и быковъ

И если бы, подобно людямъ, они могли рисовать

И создавать произведенія, подобно имъ,

То вѣроятно изображеніе боговъ, созданное быками и львами, имѣло бы видъ льва, или было бы подобно быкамъ

Ибо каждый воображаетъ Бога по своему образу.

Такъ негры представляютъ своего бога чернымъ съ плоскимъ носомъ,

Оракійцы же—голубоглазымъ и рыжеволосымъ.

Отвергнувъ вѣру въ бытіе *множества* боговъ, Ксенофанъ учитъ, что Божество должно быть *едино,* при чемъ единство онъ понимаетъ не только въ смыслѣ индивидуальности, недѣлимости, но и въ смыслѣ безразличія, абсолютнаго тождества.

Одинъ только есть Богъ, между богами и людьми величайшій

Ни видомъ, ни мыслію смертнымъ неподобный.

Все въ Богѣ есть умъ, все есть ухо и все—глазъ.

Богъ всегда неподвиженъ и въ томъ же мѣстѣ пребываетъ, и не приличествуетъ ему суетливо странствовать то сюда, то туда.

Безъ труда Богъ всѣмъ управляетъ силою своего разума[1]).

---

[1]) По изложенію Симплиція, заимствованному имъ у Ѳеофраста, ученіе Ксенофана представляется въ слѣдующемъ видѣ:

Если нѣчто есть, то это можетъ быть только непроисшедшимъ (это сказалъ онъ о Божествѣ), ибо происшедшее должно произойти или изъ *равнаго*, или *изъ неравнаго* (себѣ). Первое невозможно: о равномъ въ отношеніи къ равному нельзя утверждать ни того, что оно рождено, ни того, что оно рождаетъ,—равному все должно принадлежать равнымъ образомъ (а рожденное рождающему

Утверждая единство Божества, Ксенофанъ вмѣстѣ съ тѣмъ (по свидѣт. Аристотеля) относилъ это единство ко вселенной, которую онъ представлялъ повидимому въ образѣ шара сплошь наполненнаго и заключеннаго въ себѣ самомъ.

и послѣднее первому были бы неравны). Второе также невозможно: если бы изъ слабѣйшаго произошло крѣпчайшее, или изъ меньшаго большее, изъ худшаго лучшее, и наоборотъ, то это значило бы, что изъ не сущаго сущее, или изъ сущаго не сущее произошло (одно стало бы тѣмъ, чѣмъ *не было*, или *перестало бы быть* тѣмъ чѣмъ *было*), а это невозможно.

Если Богъ есть надъ всѣмъ господствующее, то онъ можетъ быть только одинъ, ибо если бы было два или много боговъ, тогда не было бы господствующаго и лучшаго,—каждый былъ бы равенъ другому. Но Богу свойственно быть господствующимъ, а не быть въ подчиненіи, и при томъ вездѣ господствовать, такъ что, по сколько не есть господствующее, онъ не есть Богъ. Если бы многіе боги, во взаимныхъ отношеніяхъ своихъ, въ одномъ случаѣ были господствующими, а въ другомъ—подвластными, то это не были бы боги, ибо божественному не свойственно быть въ подчиненіи, а если бы были равны, то Богъ не сохранилъ бы своего существа, такъ какъ онъ долженъ быть господствующимъ, а равное есть ни лучше, ни хуже, нежели то, что ему равно. Так. обр., если есть Богъ, и если Богъ долженъ быть таковъ, то одинъ только можетъ быть Богъ; ибо иначе онъ не могъ бы все сдѣлать, что ему угодно,—при существованіи многихъ боговъ.

А если Богъ одинъ, то вездѣ равенъ и видитъ, и слышитъ и прочія чувства имѣетъ повсюду, ибо если бы этого не было, то части, которыя суть въ Богѣ, состояли бы между собою въ отношеніи господства и подчиненности (что недопустимо). Такъ какъ повсюду равенъ, то имѣетъ видъ шара.

Если же Богъ вѣченъ и одинъ и шаровиденъ, то онъ ни безграниченъ, ни ограниченъ: безгранично только несущее, какъ не имѣющее ни средины, ни начала, ни конца, ни другой части, сущее же не имѣетъ свойствъ не сущаго. Ограниченнымъ сущее было бы тогда, если бы было множествомъ. Но сущее ни несущему, ни множеству не равно, ибо что есть одно, то не имѣетъ ничего такого, чѣмъ ограничивалось бы.

Это одно ни движется, ни неподвижно. Неподвижно только несущее, ибо ни другое не присоединяется къ нему, ни одно—къ другому, а движется только то, что есть болѣе нежели одно, ибо одна вещь должна двигаться къ другой. Къ несущему ничто не движется, ибо несущее нигдѣ. А если происходитъ движеніе направленное на другое, то этимъ принимается уже множество. Поэтому движется только двойство и множество, а покоится и неподвижно—ничто; одно же ни покоится, ни движется, ибо ни несущему, ни множеству не равно.

По всему этому Богъ таковъ: вѣченъ и единъ, равенъ и шаровиденъ, ни безграниченъ, ни ограниченъ, ни покоящійся, ни движущійся.

Представленіе это могло служить для него наглядным воплощеніемъ идеи всеединства и тождества, не допускающаго ни раздѣленія, ни даже различія частей въ цѣломъ, ибо въ качественномъ отношеніи таковое цѣлое (т. е. вселенная) должно быть повсюду одинаково; въ этомъ очевидно смыслѣ и было сказано Ксенофаномъ, что Божество всѣмъ своимъ существомъ, а не отдѣльными частями, и видитъ и слышитъ и разумѣетъ. Слѣд. Ксенофанъ мыслилъ міръ какъ бытіе единое, всѣмъ своимъ существомъ чувствующее и мыслящее.

2. Съ наибольшей ясностію и энергіей разладъ философскаго ученія элеатовъ о сущемъ съ обычными представленіями людей,—былъ выраженъ *Парменидомъ*. Научное познаніе здѣсь впервые рѣшительно выдѣляется и противополагается области людскихъ мнѣній, какъ *истинное ложному*, какъ *дѣйствительное знаніе мнимому* (знаніе и мнѣніе [1]).

---

[1]) Не смотря на то, что исторіи философіи *Гегеля* справедливо усвояется важное значеніе въ томъ отношеніи, что, только благодаря Гегелю, исторія философіи изъ сборника болѣе или менѣе любопытныхъ, иногда странныхъ мнѣній превратилась въ науку философскую, признается важнымъ недостаткомъ названной исторіи то, что въ ней не соблюдается строго *хронологическая* послѣдовательность, хотя именно въ томъ и состоитъ важное значеніе исторіи философіи Гегеля, что онъ *логическую* послѣдовательность призналъ болѣе важною, чѣмъ хронологическая послѣдовательность. Недостатокъ исторіи философіи Гегеля заключается не въ пренебреженіи къ хронологіи, а въ неправильности діалектическаго метода... Поэтому, напр., *Лассаль* въ своемъ извѣстномъ сочиненіи о *Гераклитѣ* погрѣшаетъ не противъ хронологіи очевидно, а противъ точнаго смысла ученія этого философа, ибо толкуетъ его въ духѣ Гегелевой діалектики. Требованіе—строго соблюдать въ исторіи философіи хронологическую послѣдовательность вытекаетъ изъ *эмпирическаго* взгляда на эту науку, того взгляда, который именно лишаетъ ее философскаго значенія. Держаться строго хронологической послѣдовательности не всегда бываетъ удобно и даже вредитъ самому существу дѣла точное выполненіе этого требованія. Напр., *Виндельбандъ* въ своей исторіи древней философіи (см. рус. пер. 2-е изд.) на томъ основаніи, что Гераклитъ зналъ ученіе Ксенофана и что это ученіе *по времени* предшествуетъ ученію Гераклита, сначала излагаетъ ученіе Ксенофана, затѣмъ ученіе Гераклита, и такимъ образомъ отдѣляетъ Ксенофана отъ другихъ представителей элейской

Въ формѣ миѳическаго сказанія Парменидъ говоритъ о себѣ, что славные кони, какъ вихрь, несли его на колесницѣ по пути богини, которая ведетъ къ истинѣ людей, ищущихъ ея. При этомъ сопровождали его дѣвы солнца (геліады), указывавшія путь къ свѣту и раскрывшія ему врата въ томъ мѣстѣ, гдѣ расходятся пути дня и ночи... Богиня встрѣчаетъ его такими словами: о юноша, достигнувъ нашего жилища, радуйся, ибо не худая участь, а долгъ и справедливость (θέμις τε δίκη) тебя привели сюда. Необходимо, чтобы ты позналъ и крѣпкую силу (ἀτρεκὲς ἦτορ) непреодолимой истины и мнѣнія смертныхъ, лишенныя достовѣрности.

Что бытіе есть, а небытія (μὴ εἶναι) нѣтъ,—это путь достовѣрности (πείθοῦς), ибо истина ему сопутствуетъ, а что бытія нѣтъ (οὐκ ἔστιν) и что надлежитъ быть небытію (ὡς χρεών εστι μὴ εἶναι), этотъ путь не заслуживаетъ никакого къ себѣ довѣрія, ибо несущее (μὴ ἐόν) не познаваемо и не можетъ быть выражено. *Познаніе же и бытіе тожде-*

школы. Но вѣдь необходимо же и философское оправданіе такого порядка изложенія, и вотъ въ чемъ состоитъ это оправданіе. Іонійская школа понимала происхожденіе вещей какъ *измѣняемость* (превратимость) основного ихъ *начала*. Ксенофанъ училъ о Божествѣ, что для него никакое измѣненіе (превратимость) невозможно, и что, поэтому, всегда оно, т. е. Божество, остается одинаковымъ. Итакъ оказывалось противорѣчіе между понятіемъ объ основномъ началѣ вещей (Божество Ксенофана есть такое начало), какъ долженствующемъ всегда оставаться неизмѣннымъ,—и тѣмъ, что усвоялось іонійской школой таковому началу, именно *происхожденіемъ* изъ него вещей, ибо процессъ происхожденія былъ понимаемъ, какъ рядъ *превращеній* самаго начала. Это противорѣчіе только намѣчалось косвеннымъ образомъ ученіемъ Ксенофана, но не было еще выражено оно со всею ясностію и полнотою. Для этого надлежало, чтобы раздѣльно были выражены объ мысли—объ измѣняемости вещей и объ неизмѣнно пребывающемъ основномъ началѣ. Это и было сдѣлано Гераклитомъ и Парменидомъ. Гераклитъ съ неуклонною послѣдовательностію и во всей строгости выразилъ мысль объ измѣняемости, а Парменидъ съ не меньшею односторонностію выразилъ мысль о о неизмѣнно сущемъ. На самомъ дѣлѣ это не совсѣмъ такъ. Нельзя сказать, что Гераклитъ съ исключительною и рѣшительною односторонностію, какъ полагаетъ Виндельбандъ, имѣлъ въ виду выразить мысль объ измѣняемости: наряду со все-

ственны (Τὸ γὰρ αυτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι—тождество мышленія и бытія). Должно говорить и мыслить, что сущее есть (ἔον ἔμμεναι), ибо есть бытіе, небытіе же—ничто (μηδὲν δ'οὐκ εἶναι)...

Никогда не утверждай, что есть не сущее, но отвращай свой умъ отъ этого пути изысканія (διζησίος), и пусть привычка не склоняетъ тебя на этотъ обманчивый путь, по которому смертные какъ бы оглушенные и ослѣпленные блуждаютъ... Что сущее есть,—этотъ путь утвержденія (ὁδοῖο μῦθος) указуетъ очень многое,—какъ то: что сущее есть не происшедшее и не гибнущее, цѣлое, однородное, неподвижное и непрерывное (ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρὸν εστιν, οὖλον, μουνογενὲς τε καὶ ἀτρεμὲς ἠ δ'ἀτέλεστον). Нельзя сказать объ немъ, что оно *было* или *будетъ*, поелику теперь есть все вмѣстѣ, одно нераздѣльное (ἕν ξυνεχὲς). Ибо какое измыслишь для него происхожденіе? откуда и почему оно могло бы увеличиться? Что оно изъ несущаго, этого не допущу ни сказать, ни помыслить; ни сказать, ни помыслить нельзя вѣдь того, что есть несущее (οὐ γὰρ φατον οὐδὲ νοητον ἔστιν ὅπως

общею измѣняемостію Гераклитъ признаетъ и неизмѣнное, именно—*законъ*, всеобщій *порядокъ*, *гармонію*, *логосъ*. Равнымъ образомъ, *Парменидъ*, подобно *Ксенофану*, училъ о происхожденіи вещей, а не только о единомъ сущемъ. Виндельбандъ, въ указанномъ выше оправданіи принятаго имъ порядка изложенія ученій Гераклита и Ксенофана, оказывается очевидно послѣдователемъ Гегеля, который, какъ извѣстно, признавалъ необходимымъ для полнаго раскрытія извѣстнаго понятія выступленіе съ полною ясностію противорѣчія, сначала скрытно содержащагося въ этомъ самомъ понятіи;—въ настоящемъ случаѣ это относится къ понятію *происхожденія* (*основаніе* и *процессъ* происхожденія—противорѣчащіе моменты этого понятія). Итакъ строгое соблюденіе хронологической послѣдовательности, вопреки вольности Гегеля въ этомъ отношеніи, не помѣшало Виндельбанду слѣдовать Гегелю въ неправильномъ пониманіи (въ духѣ извѣстнаго діалектическаго метода) логической послѣдовательности философскихъ ученій. Хронологическая послѣдовательность *первыхъ* философскихъ ученій потому не имѣетъ обычно усвояемой ей важности, что основанія или элементы таковыхъ ученій *одновременно* и *совмѣстно* содержатся въ миѳологическихъ представленіяхъ, въ національномъ духѣ древнихъ Грековъ и въ условіяхъ человѣческаго мышленія.

οὐκ ἔστι). И по какой необходимости оно произошло бы раньше или позже; происхожденіе и начало не свойственны сущему (φύσις οὐ γὰρ ἐόντι καὶ ἀρχὴ)... Итакъ сущее либо всецѣло и необходимо есть, либо не есть; ни изъ сущаго не можетъ произойти что либо кромѣ самаго сущаго (которому слѣдоват. нѣтъ надобности происходить, ибо есть уже прежде происхожденія). Поэтому ни произойти, ни разрушиться не допуститъ содержащая все въ крѣпкихъ своихъ узахъ правда (δικη)... Какимъ образомъ сущее могло бы быть потомъ, или какъ оно было бы прежде: что было или будетъ, того *нѣтъ*, а сущее всегда есть. Итакъ и происхожденіе оказалось невозможнымъ и разрушеніе невѣроятно. Нѣтъ и раздѣленія въ сущемъ, ибо все себѣ подобно; нѣтъ ни большаго, ни худшаго, но все одинаково преисполнено сущимъ; поэтому ему свойственна непрерывность; не отдѣлимо одно сущее отъ другого ἐὸν γὰρ εόντι πελάζει. Сущее также неподвижно, будучи связано крѣпчайшими узами, безначально и никогда не окончится. Сущее всегда тожественно, пребывая въ томъ же состояніи, и само чрезъ себя существуетъ (само себя содержитъ τωὐτον τ'εν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται). Поэтому невозможно, чтобы сущее было несовершеннымъ (неполнымъ ἀτελεύτητον), *ибо сущее ни въ чемъ не нуждается, тогда какъ само оно для всего необходимо.*

Познаніе (въ смыслѣ разумѣнія) тожественно съ тѣмъ что для него служитъ предметомъ (Τωὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκὲν ἐστι νόημα). Не найдешь ты разумѣнія отрѣшеннаго отъ сущаго, въ отношеніи къ которому оно есть его явленіе (οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τό νοεῖν). Ничего вѣдь нѣтъ и не будетъ иного, кромѣ сущаго... и имя ему есть—*всецѣлое*... Оно совершенно закончено и подобно массѣ со всѣхъ сторонъ хорошо закругленной сферы, изъ центра повсюду равномѣрно растянутой (ἰσοπαλὲς). Нѣтъ въ немъ ни большей, ни меньшей части, вѣдь нѣтъ несущаго, которое не допускало бы ему быть

соединеннымъ въ одно, а сущее также не можетъ быть больше или меньше сущаго же; все оно нерушимо и повсюду одинаково пребываетъ въ своихъ границахъ.

Мысль, выраженная во всѣхъ этихъ изреченіяхъ, очевидно такова: все мыслимое необходимо мыслится какъ существующее; бытіе есть необходимое содержаніе (категорія) мышленія; совершенно пустая, безпредметная мысль (о несуществующемъ) невозможна. Отсюда само собою слѣдуетъ, что когда мы мыслимъ и выражаемъ небытіе, то не иначе какъ въ отношеніи къ сущему (т. е. какъ опредѣленіе нѣкотораго существующаго предмета), какъ часть сущаго. Въ примѣненіи къ противоположности знанія и мнѣнія это значитъ, что и мнѣніе должно имѣть отношеніе къ знанію. Но такой выводъ сдѣлался яснымъ лишь въ послѣдующей философіи, когда Сократъ указалъ способъ чрезъ критику *мнѣній* вырабатывать твердое знаніе. Философія же элейцевъ стояла на точкѣ зрѣнія полной и непримиримой противоположности знанія и мнѣнія—какъ выраженій сущаго и несущаго.

3. Основныя положенія элейской философіи, что бытіе едино и неизмѣняемо, что сущее не происходитъ и не разрушается, *Зенонъ* доказывалъ *діалектически*, посредствомъ раскрытія противорѣчій въ представленіяхъ несогласныхъ съ тѣми положеніями, именно—въ представленіяхъ *движенія* и *множества*.

Если бытіе едино, то множество не существуетъ, иначе:—существованіе множества призрачно, а не дѣйствительно. Вотъ какъ доказывалъ это Зенонъ. Если бы многое существовало, то оно было бы безконечно велико и вмѣстѣ безконечно мало, ибо многое должно состоять изъ множества единицъ, а единица въ строгомъ смыслѣ есть только недѣлимое; слѣд. многое должно состоять изъ недѣлимыхъ единицъ или само должно быть такимъ. Но недѣлимое не имѣетъ никакой ве-

личины (иначе не было бы недѣлимымъ), слѣд. есть ничто, такъ какъ, будучи присоединено къ данной величинѣ, не дѣлаетъ ее больше, ни будучи отнято, не дѣлаетъ ее меньше. Посему многое, какъ состоящее изъ единицъ недѣлимыхъ, т. е. не имѣющихъ величины, само также не есть величина, т. е. или ничто или безконечно мало. Аристотель посредствомъ этого же доказательства оспариваетъ Платоновское единое въ себѣ. Въ строгомъ смыслѣ единое не должно имѣть величины, иначе было бы дѣлимо, а потому не можетъ ни увеличивать чрезъ присоединеніе, ни уменьшать вслѣдствіе отнятія, посему есть ничто. Met. III. 4. 1001. 6. 7.

Что многое вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть безконечно велико, это Зенонъ доказывалъ такъ: все существующее должно имѣть величину, и таковы части многаго; посему онѣ должны быть отдѣлены одна отъ другой, а что раздѣляетъ ихъ также должно имѣть величину, и такъ въ безконечность. Такимъ образомъ многое, если бы существовало, состояло бы изъ безконечнаго множества величинъ. Способъ этого доказательства, состоящій въ раздѣленіи на двѣ части, чрезъ включеніе между ними третьей раздѣляющей, древніе называли διχοτομία (Физ. 1, 3 кон.).

Дальнѣйшее доказательство противъ многаго вытекаетъ изъ необходимости пространства. Если все, что есть, находится въ пространствѣ, то и пространство также должно быть въ пространствѣ и т. д. въ безконечность. Это невозможно, слѣд. сущее не можетъ быть въ пространствѣ; единое, какъ исключающее пустоту, дѣлаетъ пространство излишнимъ.

Противъ движенія извѣстны слѣд. аргументы, изложенные въ физикѣ Аристотеля.

а) Движимый предметъ, чтобы достигнуть конечнаго пункта своего движенія, долженъ пройти половину этого раз-

стоянія, а для этого необходимо ему пройти половину этой половины и т. д. въ безконечность.

b) Ахиллесъ не догонитъ черепахи. Т. е. скорое не можетъ догнать впереди медленно движущагося. Послѣднее всегда будетъ впереди, такъ какъ чтобы догнать его, сначала нужно пройти половину разстоянія отъ него раздѣляющаго, а для этого необходимо далѣе, чтобы скорое прошло половину этой половины и т. д.

c) Движущееся не движется, а покоится. Ибо продолженіе времени, въ которое происходитъ движеніе, дѣлится на безконечное множество отдѣльныхъ мгновеній, а такъ какъ ни въ какое мгновеніе, отдѣльно взятое, движеніе невозможно, ибо въ каждое мгновеніе движущійся предметъ (стрѣла) находится въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ, то слѣд. движущійся предметъ на самомъ дѣлѣ не движется (т. е. движеніе состоитъ изъ отдѣльныхъ моментовъ неподвижности, какъ бы остановокъ).

Въ основаніи всѣхъ діалектическихъ аргументовъ Зенона, долженствующихъ показать невозможность множества и движенія, заключается очевидно понятіе о безконечной дѣлимости, какъ необходимомъ свойствѣ всякой величины. Почему бытіе едино, а не множественно? Если бы оно было множественно, такъ разсуждаетъ Зенонъ, то оно было бы дѣлимо, т. е. состояло бы изъ частей; дѣлимость же, будучи продолженною въ безконечность, уничтожаетъ всякое различіе между большимъ и малымъ—ибо безконечность одинаково содержится и въ большомъ и маломъ, такъ что одно и то же оказывается и безконечно великимъ и безконечно малымъ; то же самое должно сказать о скоромъ и медленномъ, а потому какъ немыслима *множественность* бытія, такъ же точно немыслимо и *движеніе*,—если исходить изъ понятія безконечности, какъ необходимомъ свойствѣ *всякой* величины, слѣдов. и множества

(частей) и движенія. Но можно ли признать правильнымъ такой методъ доказательства? Ошибочность изложенныхъ доказательствъ заключается въ томъ, что въ основаніи выводовъ полагается одинъ только признакъ разсматриваемаго предмета (бытіе множественное и движимое т. е. измѣняющееся), именно безконечная дѣлимость, но не взятъ во вниманіе другой признакъ, составляющій необходимое дополненіе къ первому,—такое дополненіе, безъ котораго означенный признакъ не можетъ существовать, а между тѣмъ невозможность этого признака, которая оказывается неминуемо, когда онъ разсматривается самъ по себѣ, ложно принимается за невозможность самаго предмета. По ученію Пиѳагорейцевъ неограниченное, иначе—безконечное, есть одинъ только элементъ сущаго, а не все сущее,—элементъ съ которымъ необходимо соединяется другое начало, именно—начало ограничивающее, или просто граница. Дѣйствительно, безконечная дѣлимость потому уже невозможна для сущаго, что послѣднее всегда ограниченно. Граница есть начало совершенно противоположное началу неограниченному, а потому нельзя смотрѣть на границу какъ на элементъ неограниченнаго, какъ на составную его часть; между тѣмъ, когда неограниченное мыслится само по себѣ, отвлеченно безъ отношенія и связи его съ другимъ началомъ, то неминуемо это послѣднее начало, изъ самостоятельнаго начала обращается въ элементъ начала неограниченнаго, въ составную его часть, что мы и видимъ у Зенона. А что дѣйствительно граница есть начало самостоятельное, и не должна быть обращаема въ простой элементъ, въ единицу неограниченнаго начала, въ этомъ не трудно убѣдиться: поверхность, какъ извѣстно, есть граница тѣла, однако нельзя сказать, что тѣло состоитъ изъ поверхностей, ибо поверхность не имѣетъ толщины или глубины, слѣд. сколько бы поверхностей мысленно мы ни слагали между собою, тѣло не можетъ получиться; то же должно сказать о линіи, какъ границѣ поверхности: линія не имѣетъ ширины, а

потому поверхность, чрезъ простое сочетаніе линій, не можетъ получиться, ибо если одна линія не имѣетъ ширины, то и много линій не могутъ образовать ширины. Пунктъ есть граница линіи, но пунктъ (математическій, т. е. мыслимый) не имѣетъ протяженія; посему изъ пунктовъ нельзя образовать линію. Ясно, что и наоборотъ—какъ тѣло не можетъ быть разложено на поверхности, ибо не состоитъ изъ нихъ, и какъ поверхность не можетъ быть разложена на линіи, такъ и линія не разложима на пункты. Поэтому, когда мы хотимъ мысленно сдѣлать такое разложеніе, то получается не дѣйствительное, а фиктивное разложеніе, состоящее въ томъ, что раздѣляемая величина представляется дѣлимою на *безконечно* много частей. Итакъ ни опредѣленная мѣра времени не состоитъ изъ безконечнаго множества отдѣльныхъ мгновеній, ни движеніе, происходящее во времени, не состоитъ изъ безчисленнаго множества моментовъ покоя, или изъ моментальныхъ остановокъ; ни пространство, какъ опредѣленная величина, не состоитъ изъ безчисленнаго множества недѣлимыхъ единицъ. Дѣлимость есть свойство *тѣлъ,* а не свойство *пространства* и *времени,* ибо это величины не *дробныя,* а *непрерывныя;* но, по тѣсной связи тѣлъ съ пространствомъ и временемъ, мы переносимъ дѣлимость отъ тѣлъ на пространство и время. Однако и о самомъ тѣлѣ должно признать, что хотя оно дѣлимо, но дѣлимость его также не можетъ простираться въ безконечность, ибо, кромѣ неограниченнаго начала,—*матеріи,* въ каждомъ тѣлѣ содержится еще начало, ограничивающее свойственную матеріи дѣлимость; это именно *сила,* которая сама недѣлима, и есть величина также непрерывная, а не дробная.

IV. Представители механическаго міровоззрѣнія.

Требовалось разграничить неизмѣняемое отъ измѣняемаго. Но элейскіе философы совершенно разъединили одно

отъ другого, противополагая бытіе неизмѣняемое, тождественное всему измѣняемому, какъ сущее—несущему, истинное—мнимому. Должна быть очевидно связь между тѣмъ и другимъ. Ибо ищется неизмѣняемое ради того, чтобы изъяснить измѣняемое; посему въ одномъ должно быть основаніе другого. Слѣдовательно, то и другое должно разсматривать вмѣстѣ, какъ единое бытіе. Какъ же возможно, чтобы одно и то же было и неизмѣннымъ и измѣняемымъ, и единымъ и множественнымъ? Для этого должно быть исправлено и измѣнено понятіе о перемѣнѣ. До сихъ поръ перемѣна была понимаема, какъ *превращеніе* одной вещи въ другую, *качественно* отъ нея отличную. Вода Ѳалеса могла быть основнымъ началомъ вещей только чрезъ превращеніе во всѣ другія вещи; то же должно сказать о воздухѣ Анаксимена... Огонь Гераклита погасаетъ, когда превращается въ воду и землю... Пиѳагорейцы разсматриваютъ бытіе съ точки зрѣнія количественной, а не качественной, вмѣстѣ съ тѣмъ самъ собою устранялся взглядъ на перемѣну, какъ на качественное превращеніе одной вещи въ другую. А въ смыслѣ количественномъ перемѣна есть очевидно *движеніе,* ибо при движеніи качество вещи неизмѣняется; измѣняются только *пространственныя и временныя* отношенія вещей. Послѣднія, т. е. временныя отношенія, какъ зависимыя отъ первыхъ, т. е. пространственныхъ, самостоятельнаго значенія не имѣютъ. Пространственныя же перемѣны могутъ состоять лишь въ соединеніи или разъединеніи, ибо возможны только эти два вида движенія. Что называется происхожденіемъ вещи, есть не что иное, какъ сочетаніе въ одно цѣлое вѣчно сущихъ элементовъ, а разрушеніе вещи состоитъ въ разъединеніи тѣхъ же самыхъ элементовъ. Итакъ всѣ перемѣны сводятся къ движенію неизмѣнно и вѣчно сущихъ началъ или элементовъ бытія. Правда элейскіе философы отрицали движеніе, и утверждали, что бытіе неподвижно, но, какъ выше показано, отрицаніе это опиралось на томъ, что начало неограничен-

ное было мыслимо само по себѣ, какъ дѣлимое, внѣ связи съ противоположнымъ началомъ границы. Необходимо очевидно признать и то и другое начало, дабы возможны были перемѣны въ смыслѣ движенія. Дѣйствительно послѣдующіе философы утверждаютъ бытіе этихъ противоположныхъ началъ. Такъ Эмпедоклъ отъ элементовъ матеріальныхъ отличаетъ дѣйствующія въ нихъ силы—любовь и вражду,—какъ *начала ограничивающія,* а Анаксагоръ дѣятельнымъ началомъ, противоположнымъ неограниченному началу матеріальныхъ частицъ, признаетъ *умъ*, или *духъ*. Даже атомисты отъ атомовъ отличаютъ господствующую надъ ними *необходимость,* какъ бы судьбу.

1. *Эмпедоклъ* (жилъ между 510 и 440 г. до Р. Хр.) отвергъ взглядъ древнихъ іонійцевъ на разныя стихіи, какъ на превращенія или видоизмѣненія одного начала, и призналъ ихъ всѣ основными началами вещей. Невозможно, чтобы вода или воздухъ превращались въ другія стихіи—въ огонь или землю, ибо сущее не можетъ сдѣлаться несущимъ, и наоборотъ; что несуществовало въ самомъ началѣ не можетъ сдѣлаться существующимъ. Итакъ огонь, воздухъ, вода и земля—это не превращенія одного начала, а изначала существующіе элементы, или по выраженію Эмпедокла,—корни вещей (τα ῥίζώματα τῶν πάντων). *Смѣшеніе* этихъ элементовъ (μῖξις) образуетъ отдѣльныя вещи, а *разъединеніе* (διαλλάξις) тѣхъ же элементовъ составляетъ то, что называется смертью, прекращеніемъ существованія, уничтоженіемъ. Такъ какъ постоянно происходятъ процессы соединенія и разъединенія тѣхъ же элементовъ, то должны быть присущія этимъ элементамъ силы соединяющая и раздѣляющая, *любовь и вражда* (φιλότης, Αφρωδιτη; κότος, νεῖκος). Поперемѣнное господство то одной, то другой силы приводитъ либо къ совершенному смѣшенію и соединенію элементовъ въ одно цѣлое (σφαῖρος), либо къ совершенному ихъ разъединенію (господство вражды). Ни при томъ, ни при другомъ состояніи эле-

ментовъ невозможно возникновеніе отдѣльныхъ вещей и существъ, а только при переходѣ изъ одного состоянія въ другое, когда устанавливается относительное равновѣсіе двухъ противоположныхъ силъ,—образуются отдѣльныя существа: сначала возникаютъ отдѣльные члены и части живыхъ существъ; долгое время, чрезъ безпорядочное соединеніе этихъ частей, образуются разновидныя чудовища, но мало по малу получаются, путемъ все той-же чисто механической комбинаціи отдѣльныхъ членовъ, существующія теперь формы живыхъ существъ. Познаніе свойственное человѣку—процессъ также механическій: частицы элементовъ, содержащихся въ предметахъ внѣшнихъ, проникаютъ сквозь поры нашего тѣла и здѣсь соединяются съ частицами однородныхъ имъ элементовъ. Посему Эмпедоклъ говоритъ, что *равное познается равнымъ*: внѣшній огонь познается огнемъ, который въ насъ содержится, вода познается водою и т. д.

2. *Анаксагоръ* (род. около 500 г. до Р. Хр.) значительно далѣе проводитъ механическую точку зрѣнію на вещи, и чрезъ то получается у него болѣе ясное и рѣшительное разграниченіе матеріи отъ дѣйствующаго на нее и образующаго ее начала.

Смотря на явленія происхожденія и разрушенія, какъ на послѣдствія соединенія и разъединенія элементовъ, всегда остающихся неизмѣнными, Эмпедоклъ полагалъ, что этимъ взглядомъ на вещи устраняется необходимость допустить невозможное, по его убѣжденію, качественное превращеніе вещей—одной въ другую. Но въ виду безконечнаго разнообразія—вещей, ихъ состава и свойствъ, можно-ли, при разрѣшеніи вопроса о происхожденіи этого безконечнаго разнообразія,—ограничиться предположеніемъ всего только четырехъ основныхъ началъ? Оставаясь при однихъ этихъ началахъ, неминуемо пришлось-бы допустить *качественное превращеніе* ихъ въ столь разнообразныя, по составу и свой-

ствамъ своимъ, вещи, для которыхъ тѣ начала должны служить источникомъ и основаніемъ. Въ тѣлѣ, напр., живого существа находятся кости, мясо, жилы, кровь и другія составныя части, не имѣющія ничего общаго, или по крайней мѣрѣ, далеко не тожественныя съ коренными началами вещей,— огнемъ, воздухомъ, водой и землей. Ясно, что должно существовать таковыхъ началъ не четыре, а безконечное множество, дабы чрезъ простое смѣшеніе ихъ между собою, безъ измѣненія ихъ свойствъ, не допуская качественнаго превращенія ихъ въ нѣчто иное, можно было понять происхожденіе столь великаго, безконечнаго разнообразія вещей. Если всякая вещь есть простая механическая смѣсь частицъ, поступающихъ въ нее при ея возникновеніи, и изъ нея выдѣляющихся, при разрушеніи ея, безъ всякаго измѣненія, то очевидно, сколь различны составныя части всякой вещи, столь же должны быть различны и тѣ элементарныя единицы, изъ коихъ образованы таковыя части вещи: кости въ тѣлѣ должны состоять изъ частицъ во *всемъ подобныхъ* самимъ костямъ, кровь должна состоять изъ элементарныхъ единицъ, имѣющихъ тѣ-же свойства какъ и самая кровь и т. д. Поэтому элементарныя частицы, изъ коихъ образованы всѣ вещи, по мнѣнію Анаксагора, впослѣдствіи получили названіе *оміомерій*, *подобно частныхъ*, т. е. названы подобными тѣмъ составнымъ частямъ вещей, которыя изъ нихъ образованы.

Но не видимъ ли мы, что вещи, дѣйствительно различныя по составу и свойствамъ, однако превращаются одна въ другую, напр., хлѣбъ, которымъ мы питаемся, превращается въ кровь, мясо, кости и т. д. Какъ объяснить этотъ переходъ одной вещи въ другую и даже во множество другихъ, не допуская качественнаго превращенія? Анаксагоръ изъясняетъ такой фактъ предположеніемъ, что во всякой вещи содержатся частицы всего. Поэтому предположенію, когда изъ одной вещи образуется другая, то на самомъ дѣлѣ происхо-

дитъ не превращеніе, а лишь простой переходъ частицъ изъ одного состоянія въ другое, изъ состояніе *скрытаго*, въ состояніе *явное*, т. е. различаемое распознаваемое для насъ. Уже Гераклитъ различаетъ это двоякое состояніе: скрытое и явное (огонь скрывается въ деревѣ); только различіе таковыхъ состояній онъ понималъ *динамически*, между тѣмъ какъ Анаксагоръ понимаетъ его въ смыслѣ *механическомъ*.

II другую часть ученія Эмпедокла, именно понятіе его о силахъ, Анаксагоръ существенно исправляетъ и измѣняетъ. Дѣйствія силъ любви и вражды, какъ замѣчено было потомъ Аристотелемъ, недостаточно разграничены у Эмпедокла, ибо и любовь иногда раздѣляетъ, а не только соединяетъ, и вражда соединяетъ: для того, напр., чтобы *разъединить* смѣшанныя между собою *разнородныя* части, для этого выдѣленныя изъ смѣшенія *однородныя* частицы должны между собою *соединиться*. Не потому значитъ Эмпедоклъ недостаточно разграничилъ дѣйствія противоположныхъ силъ, что недостаточно обратилъ на это вниманіе, но потому, что означенныя дѣйствія и не могутъ быть вполнѣ раздѣляемы, по причинѣ тѣсной и необходимой между ними связи. Въ такомъ случаѣ слѣдуетъ ли относить такого рода дѣйствія къ различнымъ силамъ? Дѣйствительно, Анаксагоръ, вмѣсто двухъ силъ, полагаетъ одно дѣятельное начало на ряду съ матеріальными частицами, т. е. оміомеріями. Начало это, по Анаксагору, есть *разумъ*, иначе —*духъ*. Въ ученіи Анаксагора объ умѣ, какъ движущемъ началѣ, мы впервые встрѣчаемъ съ полною ясностію разграниченное понятіе о духѣ. Логосъ Гераклита неотдѣлимъ отъ борьбы противоположностей, въ отношеніи къ которымъ онъ составляетъ *гармонію* и есть *общее*, само по себѣ несуществующее. Также число Пиѳагорейцы мыслили не раздѣляли отъ вещей. Даже элеаты, отождествляя мышленіе съ бытіемъ, представляли то и другое вмѣстѣ, въ видѣ шара, т. е. не имѣли о мышленіи отвлеченнаго и ясно разграниченнаго понятія. Анаксa-

горъ, напротивъ, выражаетъ объ умѣ ясное и опредѣленное понятіе, точными и рѣшительными чертами разграничивая его отъ матеріи. Такъ какъ, по ученію Анаксагора, во всемъ есть частицы всего, то всякая матеріальная вещь представляетъ собою *смѣсь* разнородныхъ частицъ; но отличительное свойство ума состоитъ въ томъ, что онъ ни съ чѣмъ не смѣшивается, и слѣдоват. имѣетъ природу различную отъ всего матеріальнаго,—иначе сказать, есть чистый духъ. Какъ духъ чистый, не смѣшанный ни съ чѣмъ для него постороннимъ, и по этому самому господствующій надъ матеріальнымъ бытіемъ, умъ, по ученію Анаксагора, обладаетъ *всезнаніемъ* и *всемогуществомъ*; дѣятельность же его состоитъ въ томъ, что онъ приводитъ въ движеніе всю матеріальную массу частицъ; послѣдствіемъ этого мірового движенія, исходящаго отъ ума, является раскрытіе разностей между частицами, бывшихъ прежде скрытыми и недоступными познанію; при этомъ разнородное разъединяется, а однородное соединяется съ однороднымъ.

3. *Демокритъ*—представитель атомистической теоріи (род. въ 460, или 470 г. до Р. Хр.). Анаксагоръ, своимъ ученіемъ о присутствіи во всемъ частицъ всего, впалъ въ ту самую погрѣшность, которая, какъ выше показано, послужила основаніемъ аргументовъ Зенона противъ существованія движенія и множества, аргументовъ, отвергнутыхъ, очевидно, самимъ Анаксагоромъ. Анаксагоръ признаетъ существованіе множества и движенія. Какъ же, послѣ этого, онъ допустилъ то самое понятіе,—именно: *безконечную дѣлимость* матеріи,—которое послужило для Зенона основаніемъ къ отрицанію множества и движенія? А что дѣйствительно Анаксагоръ допустилъ это понятіе, что онъ признавалъ безконечную дѣлимость матеріи,—это очевидно изъ самаго того положенія, которое выше указано, изъ положенія о присутствіи во всемъ частицъ всего: если въ каждой вещи содержатся скрытымъ образомъ частицы всѣхъ другихъ вещей, то этимъ очевидно

сама собою предполагается безконечная дѣлимость всякой вещи; признаніе Анаксагоромъ этого свойства очевидно также изъ того, что онъ утверждалъ, по свидѣтельству Симплиція, необходимое послѣдствіе означеннаго свойства,—равенство между большимъ и меньшимъ (ибо и въ большемъ и въ меньшемъ одинаково содержится безконечное) [1]). Анаксагоръ понялъ, что четырехъ элементовъ Эмпедокла недостаточно, при механическомъ изъясненіи происхожденія вещей, и потому совершенно правильно онъ предположилъ, что должно быть *безконечно* много основныхъ элементовъ. Но иное дѣло допущеніе безконечной дѣлимости. Хотя и существуетъ безконечно много элементовъ, составляющихъ истинно сущее, неизмѣнно пребывающее,—сущее которое ни происходитъ, ни уничтожается, однако это не значитъ, что и во всякой вещи содержится безконечно много элементовъ; въ такомъ случаѣ каждая вещь обладала-бы свойствомъ—безконечной дѣлимости, а такое свойство недопустимо,—какъ это ясно изъ аргументовъ Зенона противъ движенія и множества: допустивъ безконечную дѣлимость, какъ свойство вещей, приходится отрицать бытіе вещей (что существуетъ много вещей) и движеніе, безъ котораго самая дѣлимость немыслима; это значитъ, что понятіе безконечной дѣлимости заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Это было понято древними атомистами, которые отвергли безконечную дѣлимость, признавъ предѣломъ дѣлимости простые элементы вещей, которые посему и обозначаются наименованіемъ *недѣлимыхъ* (ἄτομα). Къ этимъ недѣлимымъ вполнѣ прилагается понятіе элейской школы о сущемъ. Су-

---

[1]) „Ни по малости не есть малѣйшее, но всегда только меньшее, ибо сущее не можетъ сдѣлаться несущимъ, ни по великости не есть величайшее, а только большее, и *большое малому равно*, ибо само по себѣ каждое есть и большое и малое". Въ основныхъ элементахъ (ἐν ταῖς ἀρχαῖς), замѣчаетъ къ приведеннымъ словамъ Симплицій, нѣтъ ни величайшаго, ни малѣйшаго, т. е. нѣтъ предѣловъ дѣлимости. См фраг. 15, а также 13 и 16. Mullach, 1.

щее *едино*, неизмѣнно, не происходитъ и не уничтожается, всегда тожественно, себѣ равно. Таково каждое недѣлимое. Но утверждая единство сущаго, элеаты вмѣстѣ съ тѣмъ отрицали существованіе множества. Множество имъ казалось немыслимымъ потому. что каждая часть многаго была бы отдѣлена отъ другихъ частей, но раздѣляющимъ началомъ могло бы быть только несущее, ибо одно сущее, какъ сущее, не можетъ отличаться отъ другого,—также сущаго, а слѣдов. не можетъ быть и отдѣльнымъ отъ него; между тѣмъ несущаго нѣтъ: оно не мыслимо и не выразимо. Но почему-же, сверхъ сущаго, не можетъ быть допущено также несущее? Оно и дѣйствительно есть. Существуютъ атомы; каждый атомъ есть полное; но одно полное можетъ раздѣляться отъ другого полнаго только *пустотою*; поэтому, кромѣ атомовъ, должна быть еще пустота. Атомы составляютъ *сущее*, а пустота—*несущее*. Говоря, что сущее есть, а несущаго нѣтъ, элейскіе философы разумѣли—отсутствіе пустоты и всякаго раздѣленія въ сущемъ, которое посему они мыслили какъ полное и непрерывное. По ученію же атомистовъ, необходимо допустить существованіе пустоты, а неодного только полнаго бытія: если-бы не было промежутковъ между плотными и непроницаемыми частицами вещи, то было-бы невозможно проникновеніе одной вещи въ другую, т. е. смѣшеніе разныхъ вещей, невозможно было-бы сжатіе и расширеніе вещей, невозможно было-бы движеніе; дѣйствительно, отрицая существованіе пустоты, элеаты вынуждены были отрицать и самое движеніе, въ чемъ, конечно, невозможно съ ними согласиться. Мысль элеатовъ очевидно была такова: если сущее множественно, то необходимымъ свойствомъ его должна быть дѣлимость, а если дѣлимость свойственна сущему, то ничто не препятствуетъ продолженію ея въ каждомъ данномъ случаѣ въ безконечность. Но именно безконечная дѣлимость, представленная мысленно, приводитъ къ убѣжденію, что ни множество, ни движеніе не возможны. Остается слѣдов. отверг-

нуть безконечную дѣлимость. Однако Анаксагоръ этого не сдѣлалъ, несмотря на то что онъ не отрицаетъ ни множества, ни движенія. Почему-же? Какъ выше показано, Анаксагору представлялось невозможнымъ иначе провести механическій взглядъ на природу вещей, какъ только при допущеніи безконечной дѣлимости. Анаксагору казалось, что такое смѣшеніе разнообразныхъ вещей между собою, какое мы видимъ постоянно, было-бы невозможно, если-бы въ каждой вещи не содержались частицы всѣхъ другихъ вещей, и если-бы, такимъ образ., въ каждой вещи не содержалось *безконечно* много частицъ, чѣмъ сама собою предполагается *безконечная дѣлимость* всякой вещи. Устранивъ эти предположенія, не будемъ-ли мы вынуждены смотрѣть на происхожденіе вещей, какъ на процессъ качественнаго превращенія слѣд., какъ на возникновеніе того, что прежде вовсе не существовало? А невозможность такого взгляда была показана элейскими философами. Дѣйствительно, съ устраненіемъ безконечной дѣлимости, приходится допустить качественное превращеніе вещей, которое Анаксагоръ вмѣстѣ съ элеатами справедливо признаетъ невозможнымъ. Но такое допущеніе,—при устраненіи безконечной дѣлимости, является необходимымъ, только *если вещи различаются между собою качественно*. А существуютъ-ли такія различія? Атомисты это отрицаютъ. Атомы не имѣютъ ни запаха, ни вкуса, ни цвѣта, а различаются единственно по тяжести, величинѣ и формѣ, т. е. *количественно* а *не качественно*, а чего нѣтъ въ атомахъ, того не можетъ быть въ вещахъ, которыя состоятъ изъ атомовъ. Чувственныя качества вещей существуютъ не какъ *свойства* имъ присущія, но какъ *ощущенія* въ чувствующемъ субъектѣ, т. е. только въ мнѣніи нашемъ, а не въ самой дѣйствительности, иначе,—бытіе ихъ есть мнимое, представляемое, а не подлинное, реальное. При отсутствіи же качественныхъ различій между вещами, ничего загадочнаго не представляетъ собою происхожденіе одной вещи чрезъ разрушеніе другой;

никакого превращенія при этомъ не бываетъ, а лишь простое перемѣщеніе атомовъ, переходъ ихъ изъ одной формы бытія въ другую: атомы повсюду одинаковы; поэтому и вещи не различны между собою по сущности, а тождественны.

Какъ Анаксагоръ достигъ яснаго и точно разграниченнаго понятія о духѣ, такъ атомисты, противоположное понятію о духѣ матеріалистическое представленіе механизма довели до совершенной ясности и простоты. Кромѣ атомовъ и пустоты въ природѣ ничего иного нѣтъ: душа также состоитъ изъ атомовъ; познаніе атомисты изъясняли тѣмъ, что отъ вещей отдѣляются ихъ образы, носятся въ воздухѣ, и посредствомъ чувствъ, какъ бы чрезъ отверстія проникаютъ въ душу. Для процессовъ соединенія и разъединенія атомовъ не предполагается никакого иного начала, кромѣ необходимости, заключающейся въ природѣ самихъ атомовъ и состоящей въ томъ, что легчайшіе атомы поднимаются вверхъ, тяжелые опускаются внизъ, всѣ-же вообще, сталкиваясь между собою, приходятъ въ кругообразное движеніе. Какъ все это просто! Ничего темнаго, загадочнаго; недаромъ, для выраженія того какъ великъ контрастъ этой столь простой и ясной философіи, въ сравненіи съ философіей темнаго Гераклита, въ древности Демокрита называли *смѣющимся*, а Гераклита *плачущимъ*. Въ духѣ своей философіи Демокритъ истинное счастіе и благо полагалъ въ спокойномъ и радостномъ настроеніи души.

Извѣстно, что философію іонійцевъ принято обозначать характеристическимъ названіемъ *гилозоизма*. Вещество въ этой философіи представляется началомъ живымъ, дѣятельнымъ: въ понятіяхъ іонійскихъ философовъ духъ не отдѣлялся отъ матеріи и не противополагался ей. Необходимъ былъ продолжительный и сложный трудъ мышленія, пережитый въ теченіе цѣлаго періода философскаго развитія,—для того, чтобы явилось сознаніе противоположности началъ матеріальнаго и

духовнаго, и чтобы эта противоположность получила, наконецъ, столь ясное и рѣшительное выраженіе, какъ это мы видимъ въ философскихъ ученіяхъ, съ одной стороны, Анаксагора, и атомистовъ—съ другой. Поэтому необходимо обратить вниманіе на эту столь важную, и знаменательную для дальнѣйшаго развитія философіи, противоположность.

Выше разъяснено, что, для того чтобы избѣгнуть необходимости признать безконечную дѣлимость и довести, такимъ образомъ, механическую точку зрѣнія на вещи до возможной простоты и ясности, Демокритъ отвергъ качественное различіе вещей, признавъ существующимъ такое различіе только въ *мнѣніи*. Уже элейскіе философы, какъ выше показано, противополагаютъ подлинное истинное *знаніе мнѣніямъ* смертныхъ. Истина познается не всѣми, а только немногими, ибо не на поверхности вещей, а въ глубинѣ ихъ находится. Это могъ сказать и Демокритъ, не смотря на совершенную ясность и простоту его ученія о сущемъ, ибо атомы и пустота посредствомъ чувствъ непознаваемы. Но остается непонятнымъ, какъ возможны мнѣнія не соотвѣтствующія дѣйствительности, если познаніе есть процессъ механическій, и если этотъ процессъ у всѣхъ происходитъ одинаково, какъ это утверждаютъ атомисты? Съ другой стороны, еще менѣе понятно и допустимо существованіе чувственныхъ качествъ въ душѣ познающаго въ видѣ ощущеній и представленій, если душа сама состоитъ изъ атомовъ, которымъ никакія чувственныя качества не свойственны. Вѣдь и душевные атомы, подобно всѣмъ другимъ атомамъ, должны различаться между собою только *количественно;* слѣд. въ самой душѣ нѣтъ основанія для возникновенія въ ней представленій о чувственныхъ свойствахъ вещей. Извнѣ также не могутъ произойти подобныя представленія, такъ какъ внѣ ощущающаго чувственныя качества не существуютъ. А если взять во вниманіе ученіе атомистовъ, что самый умъ, какъ состоящій изъ атомовъ наиболѣе тонкихъ, носящихся

въ воздухѣ, воспринимается человѣкомъ вмѣстѣ съ воздухомъ, который онъ въ себя вдыхаетъ, то очевидно, что и умъ человѣка самъ по себѣ не можетъ произвести представленій о чувственныхъ качествахъ.

Итакъ необходимо было признать одно изъ двухъ. Или должно было согласиться съ ученіемъ атомистовъ, что существуетъ мнѣніе, состоящее въ томъ, что вещи представляемъ мы не такъ и не такими, какъ и каковыми онѣ подлинно существуютъ; но уже въ такомъ случаѣ и должно довольствоваться мнѣніями, не пытаясь проникнуть далѣе и достигнуть познанія существа вещей. Такое положеніе въ области философіи было занято софистами.

Или же, слѣдуя Анаксагору, необходимо было признать, что и въ дѣйствительности есть чувственныя качества вещей, потому такъ и называемыя, что воспринимаются посредствомъ чувствъ, и что умъ со свойственнымъ ему познаніемъ должно строго различать отъ матеріальной, чувственной области бытія. Но признавая это, небходимо было, сверхъ того, разграничить познаніе свойственное уму отъ чувственнаго познанія (что не было сдѣлано Анаксагоромъ), и необходимо было далѣе различать область бытія, подлежащую познанію разумному, отъ той дѣйствительности, которая есть предметъ чувственнаго познанія. Эти положенія постепенно были выяснены и развиты послѣдующими философами: Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ.

Второй періодъ исторіи греческой философіи.

Выше было показано, къ какимъ выводамъ пришла греческая философія въ первый періодъ ея развитія. Съ полною ясностію установилось раздѣленіе двухъ противоположныхъ началъ—духа и матеріи, причемъ оказалось необходимымъ или признать то и другое начало какъ два проти-

воположныхъ и одинаково необходимыхъ вида бытія, или же вмѣсто этого, отказаться отъ признанія и опредѣленія бытія, ограничиться тѣмъ положеніемъ, что бытіе, въ подлинной его сущности, для насъ непознаваемо, что, будучи лишены такого познанія, мы можетъ имѣть только лишь *мнѣнія* или *представленія*, выражающіе то, чѣмъ кажутся намъ вещи, а не то какова подлинная ихъ природа.

Но кромѣ выводовъ, къ какимъ пришла, или по крайней мѣрѣ могла привести разсмотрѣнная доселѣ греческая философія, необходимо взять во вниманіе основной мотивъ или главную задачу этой философіи. При этомъ условіи указанный сейчасъ выводъ о непознаваемости подлинной природы вещей сдѣлается для насъ болѣе понятнымъ.

Философія греческая въ началѣ развивалась въ тѣсной связи съ религіозной миѳологіей, на ея почвѣ. Для миѳологическаго созерцанія природа была мѣстомъ дѣйствія и проявленія божественныхъ силъ. Посему естественно, что для философіи познаніе природы вещей должно было служить средствомъ къ опредѣленію первообраза человѣческой дѣятельности, къ разъясненію конечной цѣли, смысла и значенія человѣческой жизни. Дѣйствит., Анаксименъ напр., воздухъ, признаваемый имъ за основное начало вещей называетъ божественнымъ и разумнымъ [1]). Анаксимандръ правду Божію усматриваетъ въ

---

[1]) Можно сказать, что вода Ѳалеса, какъ средство тѣлеснаго очищенія чрезъ омовеніе,—символъ душевной чистоты (срав. ученіе Аристотеля объ очищеніи какъ цѣли трагическаго дѣйствія), что воздухъ Анаксимена, какъ наиболѣе подвижной элементъ – символъ активности и бодрости душевной. Огонь также не только сожигаетъ, но и очищаетъ, и согрѣваетъ, возбуждаетъ жизнь и дѣятельность. Впрочемъ, божественное было понимаемо широко какъ нѣчто не имѣющее ни начала, ни конца: θεῖον δὲ τοῦτο εἶναι, говоритъ *Ипполитъ*, излагая ученіе Ѳалеса, το μήτ' ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχον. (Theichmüller, Gesch. d. Begriffe 1874 s. 567). Отсюда стремленіе—опредѣлить неизмѣняемое и разграничить его отъ измѣняемаго.

томъ, что всякой вещи предназначенъ лишь ограниченный удѣлъ самостоятельнаго существованія [1]). Гераклитъ осуждаетъ людей за то, что они живутъ такъ, какъ бы каждый обладалъ своимъ собственнымъ разумомъ, между тѣмъ какъ есть общій разумъ вещей, съ которымъ всѣ обязаны согласовать свою дѣятельность, и сущность нормальной человѣческой жизни полагаетъ въ гармоніи, первообразъ которой заключается въ міровой гармоніи. Съ большею ясностію и опредѣленностію мысль о міровой гармоніи и первообразномъ ея значеніи для жизни человѣческой проводится въ философіи пиѳагорейской. Съ устраненіемъ миѳологическихъ антропоморфныхъ представленій о божественномъ, чрезъ критику Ксенофана, съ полною ясностію выступаетъ сознаніе объединяющаго значенія дѣятельности умственной, направленной къ созерцанію единаго сущаго и превосходства таковой дѣятельности надъ тѣлесною силою и ловкостію, столь неумѣренно прославляемыхъ Греками.

Итакъ, философія разошлась съ миѳологіей, но и въ области самой философіи явились два направленія,—одно положительное, а другое отрицательное относительно вопроса о первообразѣ совершенства и назначеніи человѣческой жизни. Анаксагоръ рѣшаетъ этотъ вопросъ согласно съ указанными философскими ученіями по этому предмету. Но совсѣмъ иначе тотъ же вопросъ рѣшается съ точки зрѣнія атомистической. Съ этой точки зрѣнія внѣшняя природа, гдѣ господствуетъ темная, неразумная судьба, то созидающая, то опять разрушающая многочисленные міры одинъ послѣ другого, не можетъ служить для человѣка первообра-

---

[1]) Положеніе это можетъ служить, такъ сказать, космологическимъ оправданіемъ главнаго требованія національной этики, именно—требованія *умѣренности*. См. *Archiv für Geschichte d. Phil.* 1887. B 1, Heft 1. Статья Циглера объ Анаксимандрѣ. Авторъ приходитъ къ заключенію, что Анаксимандръ уже можетъ считаться философомъ, соединявшимъ метафизику съ этикой. Вѣрнѣе—что этическая тенденція была у всѣхъ греческихъ философовъ

зомъ совершенства. А отсюда само собою получается то заключеніе, что человѣкъ самъ въ себѣ долженъ искать и находить норму для опредѣленія добра и зла. По выраженію Протагора, человѣкъ есть *мѣра* всѣхъ вещей,—мѣра сущаго и несущаго. Къ тому же заключенію склоняла умы и общественная жизнь этого времени. По обычному миѳологическому воззрѣнію, законы человѣческаго общежитія признавались происшедшими отъ самихъ боговъ. Теперь же, когда народъ самъ сдѣлался законодателемъ, и когда для каждаго было очевидно, что на народъ и на избираемыхъ народомъ судей можно оказать вліяніе, главнымъ образомъ, посредствомъ краснорѣчія,—сама собою получилась увѣренность въ томъ, что успѣхъ или неуспѣхъ въ дѣлахъ, а слѣдов. и вся судьба человѣка зависитъ не столько отъ постороннихъ для него силъ, сколько отъ него самого, отъ умѣнья вести свои дѣла, дѣйствовать на другихъ и разныя обстоятельства жизни обращать въ свою пользу и во вредъ своимъ врагамъ [1]). Итакъ указанное выше отрицательное направленіе философіи по вопросу о внѣчеловѣческомъ, божественномъ первообразѣ совершенства, приходилось кстати по самымъ условіямъ общественной жизни въ Аѳинахъ,—въ эпоху господства народовластія въ 5-мъ стол. до Р. Хр. Да и положительное направленіе философіи по означенному вопросу, недостаточно было однообразно и чуждо разногласій, что въ значительной мѣрѣ ослабляло его силу и важность: по ученію элейской школы, сущее едино, а по ученію другихъ философовъ—сущее множественно; поэтому тогда

---

[1]) На внѣшнюю природу ссылались только для оправданія возведеннаго софистами въ принципъ *индивидуализма:* находили повсюду въ природѣ господство силы, и отсюда выводили заключеніе, что и въ обществѣ справедливость должна состоять въ господствѣ сильнаго надъ слабымъ, при чемъ подъ названіемъ сильнаго разумѣлся всякій, кто съумѣетъ достигнуть въ обществѣ преобладающаго положенія и наилучшаго удовлетворенія своего эгоизма.

какъ элейскіе философы признавали Божество единымъ, всегда согласнымъ съ самимъ собою, по ученію же Эмпедокла, философа, по духу своей философіи, родственнаго элейской школѣ, а равно и пиѳагорейской, Божество не едино, а двойственно, ибо въ мірѣ дѣйствуютъ двѣ противоположныя божественныя силы—любовь и вражда.

По всему этому въ означенное время въ Греціи, именно въ Аѳинахъ, рѣшительно возобладало то направленіе взглядовъ на человѣческую жизнь, которое источникъ человѣческаго благополучія и совершенства полагало въ самомъ человѣкѣ, а не внѣ его. Первыми представителями этого направленія были *софисты*.

Софисты были самые образованные люди своего времени. Этого мало: сами же они были и создателями и проводниками въ современномъ имъ обществѣ того умственнаго образованія, какое возможно и необходимо было въ ихъ время. До временъ софистовъ умственнаго общественнаго образованія въ собственномъ смыслѣ не было. Существовало лишь національное воспитаніе, въ которомъ умственный элементъ не выдѣлялся и не имѣлъ самостоятельнаго значенія, ибо воспитаніе было по преимуществу эстетическимъ и имѣло цѣлью выработку цѣльнаго характера въ духѣ отечественныхъ преданій. Новыя условія жизни общественной требовали отъ гражданъ свободнаго обладанія мыслію и словомъ. Дѣятельность софистовъ была направлена къ удовлетворенію этой общественной потребности. Они стремились создать искусство—свободно мыслить и говорить, и за условленную плату обучали юношество этому искусству. Поэтому софисты положили начало наукамъ о языкѣ—грамматикѣ и реторикѣ, и въ этомъ заключается ихъ безспорная заслуга. Что же касается науки о мышленіи—логики и вообще философіи, то въ этомъ отношеніи значеніе софистовъ болѣе отрицательное, чѣмъ положительное.

Софисты отрицали то, что составляетъ жизненный нервъ философіи и всякой настоящей науки, *изслѣдованіе истины, стремленіе къ истинному познанію.*

Софисты поняли, какое важное значеніе въ познаніи имѣетъ субъективный элементъ признанія и непризнанія, утвержденія и отрицанія, и поэтому имъ казалось, что все познаніе цѣликомъ есть дѣло субъективнаго признанія и непризнанія. Они утверждали, что для каждаго истинное есть то, что онъ признаетъ за истину, и наоборотъ—не истинно то, чего онъ не признаетъ за истинное. Для нихъ было очевидно, что признаніе чего либо за истину или непризнаніе, поддержанное и усиленное идущимъ къ дѣлу доказательствомъ или опроверженіемъ, дѣлаетъ на другихъ лицъ такое впечатлѣніе, что располагаетъ также и ихъ признавать или не признавать то же самое; поэтому на искусство доказыванія и опроверженія софисты смотрѣли, какъ на лучшее средство не только къ тому, чтобы съ успѣхомъ вести свои дѣла, но и къ достиженію власти надъ другими, къ пріобрѣтенію господства надъ умами людей; софистамъ казалось, что кто обладаетъ такимъ искусствомъ, тотъ легко можетъ всякому своему дѣлу и поступку придать такой видъ, какой самъ желаетъ; несправедливое—въ состояніи представить другимъ какъ справедливое, ложному дать видъ истиннаго, и наоборотъ. Чтобы оправдать такой свой взглядъ на умѣнье доказывать и опровергать, софисты, какъ извѣстно, изобрѣтали такъ называемые софизмы, ложныя умозаключенія, неожиданные и странные обороты рѣчи и афоризмы, создавали игру словъ способную ошеломить и сбить съ толку людей съ простымъ здравымъ смысломъ, не привыкшихъ къ свободному обращенію съ языкомъ, при чемъ пользовались тѣмъ, что одни и тѣ же слова, въ разныхъ случаяхъ ихъ употребленія, имѣютъ не одинаковое значеніе, и что то же самое выраженіе и съ тѣмъ же значеніемъ можетъ быть относимо и къ одной и къ другой части фразы, при чемъ получается разный смыслъ;

наконецъ, пользовались, какъ матеріаломъ для той же своей цѣли, бывшими доселѣ философскими ученіями и положеніями, выводя съ помощію ихъ заключенія совершенно противныя тѣмъ, до какихъ доходили сами философы, виновники тѣхъ ученій и положеній. Такъ, напр., Протагоръ пользовался ученіемъ Гераклита о всеобщей измѣняемости вещей съ тою цѣлью, чтобы доказать невозможность твердаго непреложнаго знанія, а Горгій тѣмъ самымъ діалектическимъ способомъ, какимъ Зенонъ Элейскій отстаивалъ основное положеніе элейской школы о единомъ *сущемъ*, доказывалъ совсѣмъ противное этому положенію, именно что ничто не существуетъ, что бытія нѣтъ, а есть, такъ сказать, одно только несущее, небытіе. Не изслѣдованіе истины было дѣломъ софистовъ, а удовлетвореніе общественной потребности, доставленіе обществу того умственнаго образованія, въ какомъ оно нуждалось въ то время. Не общечеловѣческая, всегдашняя потребность духа человѣческаго была цѣлью ихъ служенія, ихъ дѣятельности, а временная общественная потребность, созданная лишь тогдашними условіями существованія общества. Съ этой точки зрѣнія дѣятельность софистовъ почтенна и заслуживаетъ уваженія. Есть потребности природы человѣческой, человѣческаго существа, и есть потребности положенія или состоянія общественнаго. Одни считаютъ себя призванными служить удовлетворенію потребностей одного порядка; другіе же обрекаютъ себя, свою дѣятельность, на удовлетвореніе потребностямъ другого порядка. И понятно, что одни дѣятели не вправѣ относиться пренебрежительно къ другимъ дѣятелямъ и охуждать избранный ими родъ служенія. Платонъ преданъ былъ философской дѣятельности изслѣдованія истины, подобно учителю своему Сократу. Поэтому родъ дѣятельности его былъ совсѣмъ иной, отличный отъ общественнаго служенія софистовъ. Конечно, этимъ не можетъ быть оправданъ тотъ духъ порицанія, съ какимъ Платонъ относился къ софистамъ. Но вѣдь не потому же Платонъ порицаетъ софистовъ, что они

занимались не изслѣдованіемъ истины, какъ это подобаетъ настоящимъ философамъ, а инымъ дѣломъ,—доставляли обществу то образованіе, въ какомъ оно нуждалось. Платонъ вполнѣ основательно и справедливо осуждалъ софистовъ за то, что они, не довольствуясь собственнымъ своимъ дѣломъ, отрицали дѣло имъ не принадлежащее,—именно изслѣдованіе истины. Софисты философствовали на свой страхъ, философствовали, какъ умѣли, а поскольку они философствовали, они должны были подлежать философской критикѣ Платона. И если Платонъ, критикуя философствованіе софистовъ, приходилъ къ заключеніямъ невыгоднымъ для нихъ, для ихъ славы общественной, то винить ли въ этомъ Платона?

Но, быть можетъ, Платонъ извращалъ мысли софистовъ, быть можетъ, онъ въ ложномъ свѣтѣ представляетъ философствованіе софистовъ? Этого ни въ какомъ случаѣ не позволитъ себѣ подумать и сказать тотъ, кто серьезно вникаетъ въ исторически послѣдовательную связь философскихъ идей. Выше эта связь представлена такъ, что философское значеніе софистовъ становится понятнымъ, и объ извращеніи ихъ философствованія кѣмъ бы то ни было не можетъ быть рѣчи.

Сказано выше, что софисты усмотрѣли и поняли важное значеніе въ дѣлѣ изысканія истины субъективнаго элемента, состоящаго въ *признаніи* и *непризнаніи*. Обращеніемъ вниманія на эту сторону познанія устанавливалась совершенно новая и небывалая доселѣ точка зрѣнія на этотъ предметъ. Прежніе философы понимали познаніе очень просто,—такъ, какъ это свойственно общему здравому смыслу. еще не искушенному никакими трудностями и разочарованіями въ научномъ дѣлѣ. Имъ казалось, что познаніе цѣликомъ входитъ само собою посредствомъ внѣшнихъ чувствъ въ нашу душу. Стоитъ лишь держать чувства открытыми и познаніе получается само собою. Правда, для нѣкоторыхъ философовъ было очевидно различіе между простымъ мнѣніемъ и дѣйствительнымъ познаніемъ. но это различіе они

также изъясняли легко и просто: кто полагается на свидѣтельства чувствъ и размышленіемъ не пользуется, для того истина остается скрытою; истина открывается лишь уму, хоть и при необходимомъ пособіи чувствъ. Однако, не смотря на весь свой умъ, и на всѣ усилія своего мышленія, философы приходили къ заключеніямъ о природѣ вещей, далеко не согласнымъ между собою. Это было очевидно для софистовъ, которые имѣли возможность, находясь въ центрѣ общественной и умственной жизни, сравнивать одно съ другимъ различныя философскія ученія. Итакъ вотъ та мысль, которая такимъ образомъ для софистовъ являлась сама собою: не отъ природы вещей зависитъ то, что одинъ такъ смотритъ на вещи, а другой иначе, но единственно отъ субъективнаго усмотрѣнія субъекта судящаго; сіе дѣло заключается въ признаніи и непризнаніи; для каждаго то есть истина, что онъ признаетъ за истинное, и то есть ложь, что имъ отвергается, какъ противное истинѣ, какъ ложное. Но самый актъ признанія и не признанія есть ли нѣчто вполнѣ субъективное и произвольное, или же, напротивъ, долженъ быть не произвольнымъ и имѣть характеръ принудительности? Для рѣшенія этого вопроса требовалось философское изслѣдованіе,—что не было дѣломъ софистовъ; а могло быть по силамъ только такимъ дѣятелямъ, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель.

Сократъ (род. въ 469 г. до Р. Хр.). Софисты отрицали изслѣдованіе истины какъ дѣло безплодное и ни къ чему не ведущее: ничто въ нашихъ мнѣніяхъ и представленіяхъ само по себѣ ни истинно, ни ложно, но каждому, смотря по его настроенію и личнымъ интересамъ, только является все, кажется лишь истиннымъ, либо ложнымъ; что для меня истинно, то самое другой признаетъ ложнымъ. Сократъ, напротивъ, въ изслѣдованіи истины видѣлъ призваніе своей всей жизни, которому онъ преданъ былъ до самопожертвованія. Судьи предлагали ему помилованіе, но съ тѣмъ, чтобы онъ пере-

сталъ философствовать. Сократъ на это отвѣчалъ, что онъ не можетъ оставить этого своего дѣла и не перестанетъ философствовать, пока живетъ. Такая преданность дѣлу изслѣдованія истины предполагаетъ живую, непреклонную вѣру въ бытіе истины, какъ такой цѣли, ради которой можно всѣмъ пренебречь, какъ блага наиболѣе цѣннаго, поэтому единственнаго и равнаго для всѣхъ, для достиженія котораго не слѣдуетъ щадить своихъ силъ. Понятно, что истина въ этомъ смыслѣ,—какъ предметъ усилій ума и воли, какъ благо достожелаемое, уже не можетъ быть чѣмъ-то зависимымъ отъ усмотрѣнія и настроенія человѣка. Если истина есть благо общее и равное для всѣхъ, то, очевидно, всѣ должны стремиться къ обладанію этимъ благомъ; однако никто не можетъ сказать о себѣ, что онъ дѣйствительно обладаетъ и можетъ обладать истиною всецѣло. Поэтому ложно мнѣніе софистовъ, что дѣйствительное благо человѣка, счастіе его, всецѣло отъ него зависитъ и есть его собственное дѣло, слѣдовательно должно быть достигаемо собственными усиліями, при помощи того образованія, которое ими—софистами было предлагаемо.—Если полагать счастье, или благо, во внѣшнемъ общественномъ положеніи,—особенно желаемомъ многими, въ богатствѣ, въ здоровьѣ, и подоб. внѣшнихъ преимуществахъ, то это конечно такъ; внѣшнее благополучіе человѣка дѣйствительно большею частію отъ него самого зависитъ,—но какую связь имѣютъ съ этимъ такіе предметы, какъ истинное и ложное? Въ обществѣ не лишенномъ образованія или такомъ, которое высоко цѣнитъ духовныя преимущества, каковы: умѣнье разобрать и показать, что истинно и что ложно, что слѣдуетъ считать справедливымъ, а что несправедливымъ, а также—добрая воля, направленная къ тому, чтобы сообразовать съ этимъ свои поступки,—въ такомъ обществѣ благополучіе отдѣльнаго лица много зависитъ отъ того, смотрятъ ли другіе на это лицо, какъ на человѣка знающаго истину, обладающаго столь важнымъ знаніемъ и понимаю-

щаго разницу между добромъ и зломъ, между справедливымъ и несправедливымъ. Софисты, на основаніи прежняго опыта философіи, не пришедшей къ согласному рѣшенію самыхъ важныхъ коренныхъ вопросовъ о сущемъ, увѣренные въ томъ, что истины никто не знаетъ и нельзя знать оную, что неизвѣстно никому, въ чемъ состоитъ истина и что такое истина, полагали поэтому, что, для достиженія благополучія, т. е. возможно счастливой жизни въ обществѣ, обладаніе истиной вовсе и не нужно, а достаточно одной *видимости* такого обладанія, достаточно того, чтобы другимъ казалось, будто человѣкъ, ищущій наибольшаго благополучія, напр., власти, господства надъ другими, дѣйствительно обладаетъ знаніемъ истины. И дѣломъ софистовъ было преподаваніе такой мнимой кажущейся мудрости; задача ихъ заключалась въ томъ, чтобы научить, какъ сдѣлаться и быть въ глазахъ другихъ человѣкомъ мудрымъ, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ. Это своего рода фарисейство, только не въ практической области, а въ наукѣ, въ дѣлѣ изслѣдованія и познанія истины. Сократъ занимался тѣмъ, что безпощадно разоблачалъ эту мнимую—кажущуюся мудрость у всѣхъ, съ кѣмъ приходилось ему встрѣчаться, а жизнь онъ велъ публичную; поэтому могъ имѣть разнообразные и часто повторявшіеся поводы къ собесѣдованіямъ съ людьми различныхъ состояній и положеній. Что же этимъ достигалось? прежде всего достигалось разоблаченіе, понятно, досадное и обидное для всякаго мнимаго мудреца его умственной наготы и бѣдности [1]). Послѣдствіемъ такого разоблаченія является. съ одной стороны, безпощадная ненависть къ Сократу со стороны тѣхъ, для кого мнимая мудрость была лишь средствомъ къ устроенію своего благополучія, а съ другой— привязанность къ Сократу тѣхъ, кто былъ одаренъ благо-

[1]) Въ этомъ главнымъ образ. состояло то самопознаніе, которое было цѣлью бесѣдъ Сократа.

роднымъ стремленіемъ къ истинному знанію въ такой степени, что могъ поставить для себя эту цѣль выше всѣхъ другихъ интересовъ и благъ жизни. Но этимъ для послѣднихъ значеніе собесѣдованій Сократа не ограничивалось. Какимъ образомъ, отъ соприкосновенія съ критикою Сократовскою, могъ бы такъ очевидно улетучиваться призракъ мнимой мудрости, если бы не существовала истинная мудрость? Какъ могли бы собесѣдованія Сократа приводить кого либо къ недовольству кажущимся, обманчивымъ знаніемъ, если бы подлинное, дѣйствительное знаніе было недостижимо для человѣка, и если бы оставалось совершенно неизвѣстнымъ, каково должно быть такое истинное знаніе, въ чемъ оно состоитъ, если бы т. е. не выяснялась при этомъ для собесѣдниковъ Сократа идея истиннаго знанія. Дѣйствительно, Сократъ, подвергая критикѣ ходячія представленія и мнѣнія, указывалъ вмѣстѣ съ тѣмъ путь къ достиженію истиннаго знанія, а тѣмъ самымъ давалось понятіе и о томъ, въ чемъ состоитъ истинное знаніе. Обыкновенный недостатокъ ходячихъ мнѣній заключается въ ограниченіи кругозора отдѣльными частными случаями, а также въ выраженіи таковыхъ мнѣній посредствомъ неопредѣленныхъ неточныхъ выраженій. Сократъ самымъ ходомъ своихъ собесѣдованій пріучалъ своихъ собесѣдниковъ отвлекать свою мысль отъ частныхъ, отдѣльныхъ примѣровъ и возводить ее къ общимъ чертамъ и признакамъ, и такимъ образ. составлять отвлеченное общее понятіе о предметѣ и выражать таковое, по возможности, точно и опредѣленно.

Такимъ образомъ оказывалось, что познаніе точно есть дѣло самого человѣка, но только въ извѣстной своей части, а не все цѣликомъ, какъ это казалось софистамъ. Собственно изслѣдованіе, процессъ достиженія истины,—это дѣйствительно должно быть дѣломъ человѣка. Познаніе не дается само собою, безъ труда и усилій, напротивъ оно добывается цѣною напряженнаго и неустаннаго труда, но не можетъ быть

дѣломъ человѣка, его произведеніемъ *самая истина,*—цѣль изслѣдованія; если бы истинность была призракомъ, производимымъ искусною діалектикою, хитрыми изворотами софистическаго искусства доказыванія и опроверженія, въ такомъ случаѣ не существовало бы истинъ, признаніе которыхъ оказывается принудительнымъ для каждаго способнаго усвоить таковыя. Конечно софисты и не полагали, что есть такого рода истины; но діалектика Сократовская отличалась именно этимъ свойствомъ приводить собесѣдниковъ къ вынужденному для нихъ, невольному признанію нѣкоторой истины. И сами софисты оказывались въ такомъ положеніи, когда приходилось имъ вести бесѣду съ Сократомъ.

Знаніе твердое и незыблемое, знаніе, которое, въ противоположность мнимой мудрости, слѣдуетъ признать мудростію истинною, равно для всѣхъ предназначенною, а не существующею только для отдѣльнаго лица, какъ миражъ существуетъ лишь для того, кто имъ прельщенъ и обманутъ,—такое знаніе не должно ли имѣть своимъ предметомъ нѣчто столь же совершенное, твердое и непоколебимое? Не въ многознаніи заключается мудрость, но въ знаніи важнѣйшаго, а ничего важнѣе не можетъ быть какъ только то, что дѣлаетъ человѣка наиболѣе совершеннымъ и жизнь его наиболѣе цѣнною. Это—добродѣтель, нравственное благосостояніе человѣка. Какъ знаніе истинное—одно для всѣхъ и всегда равно себѣ самому, не измѣняется, такъ и добродѣтель, или истинное благо, по сущности не можетъ быть чѣмъ то множественнымъ, раздробленнымъ. *Знаніе, добродѣтель* и *благо,*—это не три вещи, но одна вещь, одинъ предметъ. Дѣйствительно, почему мы ищемъ знанія твердаго незыблемаго, а не довольствуемся мнѣніями? Потому конечно, что и предметъ такого знанія есть нѣчто неизмѣнное и непоколебимое. Но только совершенное не измѣняется, а совершенное есть *благо,* ибо чрезъ достиженіе совершеннаго и обладаніе имъ мы и сами должны быть совершенными; совершенство же

человѣка есть *добродѣтель*. Такимъ образомъ ручательствомъ въ дѣйствительности высшаго совершенства должно служить для насъ совершенное знаніе, къ которому мы стремимся и которое несомнѣнно достижимо для насъ. А такъ какъ уже самое стремленіе къ совершенству должно способствовать нашему усовершенію, т. е. должно дѣлать насъ добродѣтельными, то и выходитъ такимъ образомъ, что совершенное знаніе, добродѣтель и благо точно составляютъ одно нераздѣльное цѣлое, что и должно быть содержаніемъ человѣческой жизни, и отъ чего зависитъ самая цѣнность жизни, такъ что человѣкъ, поставившій себѣ таковую цѣль, именно единство знанія и добродѣтели, какъ благо, скорѣе рѣшится пожертвовать жизнью, чѣмъ отречься отъ той цѣли; это свое убѣжденіе Сократъ дѣйствительно доказалъ, какъ извѣстно, самымъ дѣломъ.

Разъясненіе того, въ чемъ же именно состоятъ истина, благо и добродѣтель—мыслимыя какъ одно нераздѣльное цѣлое—было дѣломъ послѣдователей Сократа, главнымъ образомъ *Платона*.

Хотя Сократъ, какъ извѣстно, палъ жертвою своего дѣла, однако реформа, произведенная имъ въ умственномъ состояніи своихъ согражданъ, была, на самомъ дѣлѣ, не столько разрушеніемъ стараго, сколько обновленіемъ его и утвержденіемъ на болѣе прочномъ основаніи. Разрушительный характеръ имѣла не Сократовская критика, а софистическая діалектика, противъ которой главнымъ образомъ и направлялъ свою критику Сократъ. Софисты говорили о себѣ, что они учатъ говорить и мыслить. Но то, что они называли искусствомъ мыслить и говорить, было лишь простою игрою словами и мыслями. Не трудно понять, какое дѣйствіе на умы должна была оказать такая игра. Укоренившіяся твердо въ общественномъ сознаніи и необходимыя въ жизни представленія, взращенныя обычаемъ и воспитаніемъ вѣрованія и убѣжденія пришли въ движеніе и сдѣлались предме-

томъ остроумія и витійства. Серьезное значеніе придавалось только личнымъ вожделѣніямъ, а истины народной этики смѣло трактовались, какъ нѣкоторое искусственное измышленіе, само въ себѣ не имѣющее обязательной силы. Вотъ что означало на языкѣ софистовъ умѣнье говорить и мыслить. Совсѣмъ въ иномъ духѣ дѣйствовалъ Сократъ. Въ своей защитительной рѣчи онъ говоритъ, что искусствомъ рѣчи онъ не обладаетъ и даже чуждается этого искусства, предпочитая ему языкъ простой и искренній, какой нуженъ для выраженія голой не прикрашенной истины. Для софистовъ искусство рѣчи было главнымъ дѣломъ, а то, что они называли умѣніемъ мыслить (изворотливость и находчивость въ придумываніи возраженій и аргументовъ), служило только средствомъ къ той цѣли. Для Сократа же, наоборотъ, главнымъ дѣломъ жизни было дѣйствительное, а не мнимое искусство мышленія. Онъ ясно видѣлъ, что воспитаніе и обычай—силы великія и важныя въ общественной жизни, но сами по себѣ недостаточныя для того, чтобы служить опорою убѣжденій и вѣрованій народной этики. Иначе, какимъ образомъ такое несовершенное орудіе, какъ софистическая діалектика, могло оказаться столь опаснымъ и разрушительнымъ для этихъ убѣжденій и вѣрованій? Сократъ стремился поэтому утвердить истины народной этики на внутренней силѣ разумѣнія, находя, что въ тѣхъ случаяхъ, когда эта сила оказывается недостаточною, все же лучшимъ восполненіемъ ея можетъ служить даже инстинктивный, безотчетный внутренній голосъ души (демонъ Сократа), чѣмъ одно механическое, по внушенію одной привычки, бездушное исполненіе обычаевъ. Отсюда призывъ къ *самопознанію,* которое важно прежде всего какъ возбудитель самодѣятельности мышленія. Сократъ въ своихъ собесѣдованіяхъ подвергалъ тщательному разбору мнѣнія и сужденія своихъ собесѣдниковъ, привычныя для нихъ и относившіяся къ общественному положенію и занятіямъ ихъ, и такою критикою, какъ самъ о себѣ выра-

жается помогалъ участникамъ его бесѣдъ рожденію мыслей въ ихъ душѣ. Критика Сократовская была не безпорядочная, а методическая; порядокъ же, методичность и есть важнѣйшій признакъ дѣйствительнаго умѣнья мыслить. Какое важное значеніе Сократъ усвоялъ внутренней силѣ разумѣнія, видно изъ того, что добродѣтель, не основанная на пониманіи ея сущности и значенія, по его убѣжденію, не имѣетъ никакой цѣны. Въ этомъ состоитъ смыслъ того Сократовскаго положенія, что добродѣтель есть знаніе.

Требуя отъ другихъ *самопознанія*, и содѣйствуя выполненію этого требованія, Сократъ ничего иного не дѣлалъ, какъ только слѣдовалъ народной этикѣ, въ которой это требованіе всегда существовало и признавалось наиболѣе важнымъ. Требованіе это правда имѣетъ характеръ формальный, а потому имъ далеко еще не опредѣляется существо народныхъ этическихъ понятій у древнихъ грековъ. Но что касается содержанія этихъ понятій, то оно состоитъ, какъ извѣстно, глав. образомъ въ понятіи объ *умѣренности*, какъ основной добродѣтели. И въ этомъ отношеніи Сократъ могъ служить поучительнымъ примѣромъ для своихъ гражданъ, что хорошо извѣстно изъ жизни его. Для насъ важно въ настоящемъ случаѣ разъяснить связь этой добродѣтели съ кореннымъ стремленіемъ Сократовскаго духа къ самопознанію и развитію самодѣятельности мышленія. Въ чемъ заключается источникъ умѣренности? Въ постоянно бодрственномъ, дѣятельномъ состояніи духа. Ибо какъ только человѣкъ перестаетъ внутренно бодрствовать надъ собою, то легко можетъ нарушить должную мѣру въ чемъ либо. Но изъ всѣхъ силъ духа ни одной въ такой степени несвойственно быть непрерывно дѣятельною, какъ мышленію. А извѣстно, что, по энергіи и неутомимости мыслительной работы, никто не могъ превзойти Сократа. Такимъ образомъ умѣренность и стремленіе къ самопознанію составляли въ сущности единое качество Сократовскаго духа, обозначаемое названіемъ мудро-

сти. Цѣльность и единство Сократовой личности—тѣмъ болѣе возбуждаетъ изумленіе, что, какъ извѣстно рефлективная работа мышленія имѣетъ свойство нарушать цѣльный характеръ личности, производить въ ней раздвоеніе и нерѣшительность, неустойчивость.

Односторонніе послѣдователи Сократа. Школы: мегарская, циническая и киринейская.

Сократъ, какъ извѣстно, ничего не писалъ и не оставилъ послѣ себя въ письменномъ изложеніи какого либо ученія. Этого мало: даже въ устныхъ своихъ бесѣдахъ онъ не предлагалъ никакого опредѣленнаго ученія. Самъ онъ свидѣтельствуетъ о себѣ, что, подобно своей матери, которая была повивальной бабкой, онъ считалъ своимъ дѣломъ лишь помогать рожденію мыслей у своихъ собесѣдниковъ. Дѣло въ томъ, что Сократъ и не обладалъ твердо сложившимся опредѣленнымъ ученіемъ. Философствованіе Сократа, нераздѣльное съ его личностію, было выраженіемъ его личныхъ свойствъ и стремленій. Знаніе, добродѣтель и благо или счастіе—эти различныя понятія составляли для Сократа одно и то же, ибо сливались и объединялись въ единствѣ его личнаго настроенія. Сократъ искалъ знанія твердаго и непреложнаго, знанія о томъ въ чемъ заключается сущность добродѣтели (всякое иное знаніе считалъ онъ не важнымъ). Но потребность такого знанія была вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіемъ у Сократа къ самому предмету знанія, т. е. къ добродѣтели. И такъ какъ для Сократа важнѣе всего было то, къ чему онъ стремился, именно познаніе добродѣтели и самая добродѣтель, какъ предметъ познанія, то понятно, что въ этомъ же для него заключалось величайшее благо, т. е. понятіе о благѣ для него сливалось и отожествлялось съ понятіемъ о добродѣтели, какъ понятіе о добродѣтели для него не различалось отъ познанія ея. Вотъ какой смыслъ имѣло въ устахъ Сократа то положеніе, что знаніе есть добродѣтель и добродѣтель есть знаніе,

и что только добродѣтель познанная и чрезъ познаніе осуществленная, можетъ дать человѣкуполное довольство жизнію, сдѣлать его счастливымъ.

Ближайшіе послѣдователи Сократа не отличались столь разносторонней и широкой натурой, а потому, вмѣсто того, чтобы въ своихъ ученіяхъ и взглядахъ на жизнь, выразить духъ Сократа и его философіи во всей полнотѣ и цѣльности, въ состояніи были усвоить лишь отдѣльные элементы Сократовой философіи, а такимъ образомъ эти элементы являются теперь, т. е. послѣ Сократа, у его послѣдователей, раздѣленными, при чемъ каждый изъ элементовъ, доведенныхъ до крайности, получаетъ значеніе и характеръ, мало имѣющіе общаго съ духомъ личности и философіи Сократа. Такъ *Эвклидъ*, основатель и представитель *мегарской* школы, къ Сократовскому понятію о благѣ примѣнилъ ученіе элейской школы о единомъ сущемъ, и въ этомъ еще ничего достойнаго осужденія нѣтъ; но худо то, что ученіе о благѣ, какъ единомъ сущемъ, для Эвклида и его послѣдователей служило лишь оправданіемъ чисто софистической діалектики, въ которой они охотно упражнялись. Подобнымъ же образомъ *Антисѳенъ*, основатель цинической школы, дѣйствительно въ духѣ Сократа, высшую цѣль человѣческихъ стремленій полагалъ въ добродѣтели, но, ограничивая добродѣтель практическимъ самоотреченіемъ отъ благъ и удовольствій жизни, совершенно отрицалъ теоретическое стремленіе къ познанію, разработку понятій посредствомъ методической критики мнѣній, что было главнымъ дѣломъ Сократа; да и ограниченіе нуждъ и желаній циники, какъ извѣстно, доводили до крайне-грубой и исключительной простоты, за неимѣніемъ должнаго регулятора въ этомъ дѣлѣ, каковымъ у Сократа служили самообладаніе и спокойствіе духа, необходимыя для постояннаго и неутомимаго веденія философскихъ бесѣдъ.

Наконецъ *Аристиппъ*, представитель школы *киренской*, полагая сущность свободы духа, какою отличался Сократъ,

не въ отреченіи, а напротивъ въ беззаботномъ пользованіи благами и удовольствіями жизни, какія только можно имѣть безъ труда и усилій, считалъ высшимъ благомъ и цѣлью жизни этимъ способомъ всегда сохраняемое и поддерживаемое спокойное и самодовольное настроеніе души, что для Сократа могло служить лишь средствомъ для иной высшей цѣли, и такимъ образомъ Сократовское спокойное равновѣсіе духа, въ ученіи Аристиппа, превращается въ легкомысленное и беззаботное пользованіе жизнью.

Теоретическую разработку элементовъ философіи Сократа во всей полнотѣ, безъ нарушенія единства и цѣльности Сократовскаго духа, мы находимъ лишь въ философ. системѣ *Платона,* на которую поэтому должно смотрѣть, какъ на достигшее наибольшей ясности и законченности выраженіе философскаго духа древнихъ Грековъ.

Философія Платона.

Три предмета составляютъ содержаніе философіи Сократа, именно: *знаніе*, *добродѣтель* и *благо*. И эти три предмета составляли одну нераздѣльную задачу, единую цѣль философской дѣятельности. Прежде всего Сократъ представляется ищущимъ знанія. А такъ какъ знаніе, котораго искалъ Сократъ, онъ понималъ какъ продуктъ умственной самодѣятельности, то самая эта дѣятельность, направленная къ отысканію знанія, какъ требующая усилій, свободнаго самоограниченія, терпѣнія и самообладанія, отреченія отъ внѣшнихъ благъ жизни и преимуществъ, высоко цѣнимыхъ людьми—такая дѣятельность естественно должна была имѣть въ глазахъ Сократа значеніе *добродѣтели*. Съ другой стороны, потому только самое стремленіе къ знанію могло имѣть столь важное значеніе, что и предметъ этого стремленія,— т. е. знаніе, котораго искалъ Сократъ, само по себѣ наиболѣе цѣнно. Это именно знаніе о томъ, въ чемъ заключается сущность добродѣтельной жизни, знаніе о нравственномъ совершенствѣ человѣка. Такое знаніе безспорно есть высшее

благо; само по себѣ стремленіе къ познанію того, каковъ долженъ быть совершенный человѣкъ, конечно служитъ ручательствомъ въ томъ, что такого рода знаніе не можетъ остаться праднымъ, бездѣятельнымъ. Вотъ почему Сократу представлялось знаніе добродѣтели равносильнымъ самой добродѣтели; добродѣтель же есть благо въ томъ смыслѣ, что только она даетъ полное и наиболѣе совершенное внутреннее удовлетвореніе, полное довольство собою,—иначе—дѣлаетъ человѣка блаженнымъ.

Итакъ въ трехъ понятіяхъ о знаніи, добродѣтели и благѣ заключается вся философія Сократа. Но эти понятія не *теоретически*,—т. е. не въ видѣ опредѣленнаго систематическаго ученія, а только *практически*, въ видѣ стремленій и свойствъ, характеризующихъ личную жизнь Сократа, получили свое выраженіе въ его философствованіи. Теоретическая разработка означенныхъ понятій составляетъ задачу философіи Платона.

1) Посмотримъ прежде всего какъ рѣшается у Платона вопросъ о *познаніи*. Рѣшеніе этого вопроса у Платона есть не что иное, какъ синтезъ прежнихъ ученій о познаніи. При всякомъ дѣйствительномъ синтезѣ, въ отличіе отъ механическаго сочетанія, отъ простого смѣшенія, соединяемые элементы необходимо подвергаются нѣкоторому видоизмѣненію. Поэтому, хотя въ ученіи Платона о познаніи соединяются прежнія ученія по этому вопросу, однако это не значитъ, что Платонъ лишь повторяетъ сказанное прежде другими философами.

Хотя уже первые философы пришли къ сознанію, что истина познается не чувствами, а разумомъ, однако необходимость чувственнаго познанія никѣмъ не была подвергаема сомнѣнію. И Платонъ также не отрицаетъ чувственнаго познанія, а только признаетъ его наименѣе совершеннымъ, такъ что, при сравненіи съ высшимъ и наиболѣе совершеннымъ познаніемъ, оно представляется какъ бы *незнаніемъ*,

отсутствіемъ дѣйствительнаго знанія. Необходимость же чувственнаго познанія заключается въ томъ, что оно составляетъ исходный пунктъ въ познавательной дѣятельности. Вотъ почему, на поставленный въ діалогѣ *Теэтетъ* вопросъ, что такое знаніе, дается прежде всего слѣдующій отвѣтъ: знаніе есть *ощущеніе* (αἴσθησις), чувственное воспріятіе. Все опроверженіе этого опредѣленія познанія состоитъ въ разъясненіи несоотвѣтствія такого рѣшенія вопроса истинному понятію о знаніи: настоящее, совершенное знаніе должно быть твердо, непоколебимо, ощущеніе же—состояніе крайне неустойчивое, измѣнчивое, текучее. Однако нельзя сказать, что ощущеніе—призракъ, миражъ: ощущенія имѣютъ реальное, соотвѣтствующее имъ, объективное основаніе, столь же измѣнчивое и текучее, какъ сами ощущенія. Такимъ объективнымъ основаніемъ ощущеній служитъ *матерія*, вещество. У прежнихъ философовъ мы видимъ указанія на разныя матеріальныя начала, но не находимъ общаго понятія о матеріи; такимъ понятіемъ, какъ мы видѣли, нельзя признать ἄπειρον Анаксимандра. Лишь у Платона этотъ терминъ получилъ такое значеніе, но это потому, что Платонъ первый изъ философовъ пришелъ къ общему понятію о матеріи. Понятіе это состоитъ въ слѣдующемъ: оставаясь при однихъ ощущеніяхъ, мы не могли бы ни о чемъ сказать,—что это *есть*, существуетъ, а могли бы говорить обо всемъ лишь такъ, что это *происходитъ*, *бываетъ*; матерія и есть начало рожденія, бываніе, происхожденія, поэтому и называется она у Платона просто *рожденіемъ* (γένεσις). У Пиѳагорейцевъ въ числѣ другихъ видовъ противоположностей указывается, какъ одна изъ главныхъ, противоположность началъ: *мужскаго и женскаго*. Матерія Платона — начало *женское*, *страдательное;* она *матеръ* всѣхъ вещей, и, какъ начало *страдательное*, называется также *мѣстомъ*, т. е. вмѣстилищемъ всего раждаемаго ею и въ ней происходящаго. Таково же значеніе въ нашемъ познаніи чувственнаго на-

блюденія, или воспріятія (матерія также начало воспріемлющее); оно не есть познаніе, но есть необходимый его носитель, субстратъ.

Знаніе не есть также *мнѣніе* или представленіе (δόξα). Однакожъ, сравнительно съ ощущеніемъ, мнѣніе ближе къ дѣйствительному знанію, а потому мнѣніе составляетъ дальнѣйшую степень познанія: ощущеніе ни истинно, ни ложно, ибо не столько есть познаніе, сколько состояніе (пріятное или непріятное) познающаго. Мнѣніе же хотя бываетъ ложнымъ, но можетъ быть также и истиннымъ. Въ послѣднемъ случаѣ, очевидно, мнѣніе не лишено нѣкоторой доли участія въ истинномъ дѣйствительномъ знаніи. Несовершенство мнѣнія состоитъ въ томъ, что не имѣетъ въ самомъ себѣ опоры; отъ этого происходитъ неустойчивость мнѣнія: мнѣніе колеблется, такъ какъ бываетъ то истиннымъ, то ложнымъ. Таково же свойство и самаго бытія, составляющаго предметъ или содержаніе мнѣнія; предметомъ мнѣнія служатъ *образы вещей чувственныхъ* (явленія), которые то происходятъ, то разрушаются, то появляются, то исчезаютъ: по причинѣ такой измѣнчивости вещей, вслѣдствіе неустойчивости ихъ бытія, легко можно принять существующее за несуществующее (т. е. за переставшее существовать), и наоборотъ, и что истинно теперь и въ этомъ мѣстѣ, т. е. соотвѣтствуетъ дѣйствительному положенію вещей, легко можетъ оказаться ложнымъ въ другое время и въ другомъ мѣстѣ, т. е. при измѣнившемся положеніи вещей. Вотъ отчего происходятъ ложныя мнѣнія; мнѣніе бываетъ ложнымъ въ томъ случаѣ, когда бытіе смѣшивается съ небытіемъ, истинное (т. е. вѣрное) смѣшивается съ ложнымъ (съ невѣрнымъ), т. е. въ случаѣ, если одно принимается за другое. Что ложное мнѣніе не есть знаніе—это ясно; но нельзя ли признать знаніемъ мнѣніе истинное? Выше сказано, что мнѣніе вообще неустойчиво, не имѣетъ въ себѣ опоры, и это относится ко всякому мнѣнію, не только ложному, но также и

къ истинному. Поэтому, очевидно, мнѣніе, хотя бы было истиннымъ, не есть знаніе. Мнѣніе не сдѣлается знаніемъ и въ томъ случаѣ, если будетъ подкрѣплено чрезъ присоединеніе къ нему *разъясненія* его предмета,—въ чемъ бы такое разъясненіе ни состояло. Будетъ ли состоять разъясненіе предмета, къ которому мнѣніе относится, въ перечисленіи составныхъ частей, или же въ указаніи отличительнаго признака таковаго предмета, въ томъ и другомъ случаѣ знаніе должно уже быть на лицо, дабы возможно было самое разъясненіе: вѣдь, чтобы перечислить составныя части предмета, нужно ихъ знать напередъ; равнымъ образомъ только тотъ можетъ указать отличительный признакъ предмета, кому уже напередъ извѣстно какъ относительно этого предмета, такъ и относительно другихъ, въ чемъ они сходны между собою и въ чемъ различны. Словомъ—разъясненіе, присоединенное къ мнѣнію, только усложняетъ его, а вѣдь въ наибольшей мѣрѣ познаваемымъ должно признать не сложное, а простое, т. е. *простые элементы*, изъ коихъ состоитъ все сложное. Сложное потому менѣе познаваемо, что все сложное подвержено перемѣнамъ; очевидно, что и самое познаніе сложнаго, какъ соотвѣтственное своему предмету, также не можетъ быть твердымъ и незыблемымъ. Истинное знаніе и по предмету своему, и по способу усвоенія его должно быть *просто и непосредственно*. Все сложное зависимо отъ того, изъ чего оно состоитъ; такъ и знаніе, основанное на другомъ знаніи, не есть достовѣрнѣйшее и важнѣйшее; самое достовѣрное и наиболѣе важное—то знаніе, которое служитъ основаніемъ и опорою для всякаго иного знанія. И таково знаніе *умозрительное*, знаніе состоящее въ непосредственномъ умственномъ воспріятіи своего предмета. Разсмотримъ это знаніе. Оно очевидно должно быть поставлено, по достоинству своему, выше простого мнѣнія. Какъ же оно пріобрѣтается и въ чемъ состоитъ какъ по содержанію своему, такъ и по формѣ?

Знаніе, которое мы пріобрѣтаемъ по слуху, чрезъ сообщеніе отъ другихъ, насъ обыкновенно не удовлетворяетъ. Мы хотимъ быть по возможности *очевидцами* того, что намъ извѣстно по слуху; послѣдній способъ познанія есть *непосредственный* и потому наиболѣе убѣдительный и достовѣрный, между тѣмъ какъ знаніе сообщаемое другими, то, что мы узнаемъ по слуху, обыкновенно лишено этихъ свойствъ, по крайней мѣрѣ не въ такой степени ими обладаетъ. Однако и то, что мы сами видимъ—непрочно, какъ сказано, подвержено перемѣнамъ, а потому и знаніе, получаемое этимъ способомъ, хотя и болѣе достовѣрное, чѣмъ то, которое основывается на свидѣтельствѣ другихъ,—все же несовершенно. Вотъ если бы возможно было для насъ видѣть то, что не подлежитъ перемѣнамъ происхожденія и разрушенія, т. е. простое и нерушимое, и всегда остающееся себѣ равнымъ. Но такого рода бытіе чувствамъ недоступно. Впрочемъ, кромѣ зрѣнія тѣлеснаго, воспринимающаго только вещественные, а потому разрушимые предметы, есть *духовное зрѣніе*; мы обладаемъ умственнымъ созерцаніемъ, которое въ отношеніи къ предметамъ вѣчно сущимъ то же, что тѣлесное зрѣніе въ отношеніи къ вещамъ временнымъ. Какъ же именно мы должны мыслить то бытіе, которое составляетъ предметъ умственнаго созерцанія и какъ происходитъ самое это созерцаніе? Какъ извѣстно, пиѳагорейцы признавали предметомъ такого умственно-созерцательнаго познанія *числа*. Числа дѣйствительно не то, что вещи,—не происходятъ и не разрушаются, ни раждаются, ни умираютъ. Какое происхожденіе для нихъ измыслить? спросимъ словами Парменида. Всѣ числа происходятъ изъ единицы (чрезъ прибавленіе единицы къ самой себѣ), а сама единица не происходитъ; поэтому и о происхожденіи чиселъ должно сказать, что это происхожденіе какъ бы внѣвременное. Однакожъ, какъ свидѣтельствуетъ Аристотель, пиѳагорейцы не раздѣляли чиселъ отъ вещей, т. е. отъ тѣлеснаго чувственнаго міра, и они

были правы: число мыслится какъ *величина* (понятіе *количественное*), а величину можно ли представить отдѣльно отъ пространства, которое, по Платону, то же, что матерія (вмѣстилище). Итакъ очевидно, что для болѣе яснаго разграниченія чувственнаго познанія отъ познанія умозрительнаго, необходимо мыслить и предметъ этого послѣдняго познанія такъ, чтобы невозможно было смѣшеніе этого предмета съ бытіемъ чувственнымъ, вещественнымъ. Предметомъ умозрительнаго познанія должно признать *не количественное* бытіе, *а качественное*. Дѣйствительно, для чиселъ Платонъ назначаетъ мѣсто среднее, переходное между міромъ вещей чувственныхъ и бытіемъ умопостигаемымъ; къ послѣднему-же онъ относитъ *свойства*, *качества* вещей,—только не въ томъ ихъ видѣ, какъ онѣ являются для чувственнаго познанія, но такими, какими ихъ мыслитъ нашъ разумъ. Для чувствъ всякое качество является *слѣпленнымъ* съ другими, не только отличными отъ него, но и противоположными ему; *единое* является соединеннымъ со *множествомъ*, *подобное* съ *неподобнымъ*, *прекрасное* съ *безобразнымъ* и т. д. Умъ же нашъ всякое качество мыслитъ какъ сущее *само по себѣ*, отдѣльно (т. е. отвлеченно) отъ всѣхъ другихъ. Потому-то въ чувственномъ мірѣ постоянно мы видимъ смѣну противоположностей, переходъ отъ одного качества къ другому противоположному; въ мірѣ же умосозерцаемомъ всякій отдѣльный видъ сущаго, всякая идея всегда остается тѣмъ же самымъ, не переходя ни во что иное. Вотъ почему Платонъ учитъ, что этотъ видимый міръ вещей только *подобенъ*, но не равенъ истинно сущему. Всякая идея отпечатлѣвается во множествѣ чувственныхъ, подобныхъ въ отношеніи этой идеи, вещей, или, какъ выражается Платонъ, вещи сходныя между собою относительно какого либо признака *причастны* идеѣ этого признака, причемъ однако идея, не смотря на участіе въ ней вещей ей подобныхъ, остается единою, тожественною; самая идея чрезъ то не раздробляется, а сохраняетъ неизмѣнно свое единство

и тождество; раздробленіе относится къ чувственнымъ подобіямъ идеи, ибо причиною этой раздробленности служитъ матерія. Какъ идея есть начало единства и тождества, такъ матерія есть начало множества и измѣняемости. Конечно, непонятно, какъ это возможно, что идея, будучи присущею множеству вещей ей соотвѣтственныхъ, тѣмъ не менѣе остается единою и не раздѣляется на части (вопросъ объ этомъ подробно изслѣдуется въ діалогѣ *Парменидъ*), но должно взять во вниманіе, что идеи безтѣлесны, духовны, а духовному раздѣленіе на части не свойственно. Таинственность и непонятность общенія идей съ вещами слѣдуетъ относить къ непостижимости единенія между духовнымъ и тѣлеснымъ бытіемъ.

Что касается умственнаго созерцанія, какъ способа познанія соотвѣтствующаго истинно сущему, т. е. идеямъ, то душа наша, когда соединяется съ тѣломъ, теряетъ этотъ даръ умственнаго созерцанія, такъ какъ тѣло разобщаетъ ее съ міромъ идей. Для возстановленія утраченнаго дара необходимымъ средствомъ служитъ чувственное наблюденіе: образы вещей въ этомъ чувственномъ мірѣ возбуждаютъ въ душѣ *припоминаніе* идей; а еще болѣе способствуетъ къ оживленію и укрѣпленію умственнаго созерцанія дружеская общительность, обмѣнъ мыслей между людьми ищущими знанія.

Однакожъ и софисты любили разсуждать и другихъ учили этому умѣнью. Но только не знаніе само по себѣ, не любовь къ истинѣ,—не что либо подобное побуждало ихъ къ такому занятію, а тщеславіе, желаніе пріобрѣсти извѣстность, что доставляло имъ значительныя матеріальныя выгоды. Поэтому философствованіе софистовъ въ умственномъ отношеніи было безплодно какъ для нихъ самихъ, такъ и для ихъ послѣдователей и учениковъ: оно не обогащало ихъ знаніемъ истиннымъ, т. е. твердымъ и незыблемымъ, опирающимся на умственномъ созерцаніи. Разумъ—начало упорядочивающее: самое созданіе міра, по представленію Платона,

состоитъ въ приведеніи матеріи изъ свойственнаго ей безпорядочнаго состоянія въ состояніе порядка. Порядокъ образуется, коль скоро матерія, которая сама по себѣ есть начало неограниченное, неопредѣленное, подчиняется опредѣленной мѣрѣ, ограничивается извѣстнымъ образомъ. Поэтому, гдѣ есть порядокъ, правильность, законъ, гармонія, тамъ должно быть два начала: *неограниченное* и *ограничивающее*, иначе — граница, предѣлъ; первое начало еще называется началомъ множества, или просто *множествомъ*, а послѣднее— *единымъ*. Положеніе это, что во всемъ есть единое и многое, неограниченное и ограниченіе, сдѣлалось общеизвѣстнымъ и общепринятымъ. И вотъ этимъ положеніемъ софисты злоупотребляли и основали на немъ свою софистическую діалектику такимъ образомъ: при разсмотрѣніи всякаго предмета, они старались показать, что, хотя этотъ предметъ обозначается единымъ словомъ, и самъ представляется намъ какъ что то цѣльное, единое, нераздѣльное, но на самомъ дѣлѣ въ немъ содержится неопредѣленное множество (признаковъ или элементовъ), и многое можетъ быть объ немъ высказано; наоборотъ, что представляется намъ множественнымъ, о томъ мы можемъ говорить какъ объ одномъ. Переходя, такимъ образомъ, въ своихъ рѣчахъ сразу отъ единства къ неопредѣленному множеству и обратно,—софисты вмѣсто того, чтобы приводить мышленіе въ порядокъ, научать стройному и упорядоченному разсмотрѣнію предмета, только запутывали мысли своихъ слушателей и приводили ихъ въ недоумѣніе. Дѣйствительно же упорядоченный образъ разсмотрѣнія вещей, который одинъ только можетъ приводить къ твердому и достовѣрному знанію, по Платону, состоитъ въ томъ, чтобы не *сразу*, не вдругъ, а *постепенно* переходить, при разсмотрѣніи всякаго предмета, отъ единства его къ многоразличію, и обратно—отъ многоразличія—къ единству. Такой постепенный, а потому и упорядоченный образъ разсмотрѣнія предмета получится, когда будетъ показано, сколь много

содержится въ единствѣ предмета, когда это многоразличіе будетъ представлено по частямъ, и въ извѣстной послѣдовательности. Напр., звукъ человѣческаго голоса, какъ отдѣльный предметъ знанія, въ этомъ смыслѣ есть нѣчто единое, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ извѣстно, есть много членораздѣльныхъ звуковъ, входящихъ въ составъ человѣческой рѣчи. Однако, кто знаетъ только это, что человѣческій голосъ есть и единое и вмѣстѣ многоразличное, того нельзя признать знающимъ этотъ предметъ; знаніе получится только тогда, когда мы въ состояніи опредѣленно перечислить и правильно раздѣлить всѣ человѣческіе членораздѣльные звуки,—буквы гласныя, согласныя, двугласныя—въ составѣ человѣческой рѣчи [1]). Когда такое постепенное и послѣдовательное обозрѣніе многоразличія въ предметѣ происходитъ въ порядкѣ восходящемъ (отъ неопредѣленно многаго къ единому), то это есть συναγωγή или ἀπάγωγή, а когда происходитъ въ обратномъ, нисходящемъ порядкѣ, то этотъ методъ называется раздѣленіемъ διαίρεσις. Знаніе формъ и правилъ этого двойственнаго порядка изслѣдованія и умѣнье имъ пользоваться, для достиженія твердаго и непоколебимаго знанія, и составляетъ ту философскую науку, которую, подъ названіемъ *діалектики*, Платонъ признаетъ важнѣйшею изъ всѣхъ наукъ.

Требованіе постепенности въ обозрѣніи многоразличія, содержащагося въ единствѣ предмета,—это требованіе относится лишь къ одному началу порядка, къ началу *неограниченному*. Но есть еще, какъ сказано, другое начало, именно ограничивающее или граница (πέρας). Какое же методологическое требованіе относится къ этому началу? Требованіе—*опредѣлить*, точно разграничить предметъ изслѣдованія. Требованіе это Платонъ ставитъ во главу угла,

[1]) Извѣстный Бэконъ Веруламскій только повторяетъ высказанное Платономъ, когда въ своей теоріи индуктивнаго метода ставитъ требованіе, чтобы отъ фактовъ не сразу переходить къ наиболѣе общимъ положеніямъ, но сначала выводить положенія *среднія*.

именно: всякое изслѣдованіе, по Платону, должно начинать опредѣленіемъ предмета изслѣдованія. И это требованіе направлено противъ софистической діалектики, для которой обычнымъ и самымъ излюбленнымъ пріемомъ служилъ подмѣнъ одного предмета другимъ, къ чему способствовала неопредѣленность, многозначность общеупотребительныхъ выраженій языка. Опредѣленіемъ предмета изслѣдованія точно намѣчаются предѣлы, изъ коихъ изслѣдованіе не должно выступать, а этимъ устраняется возможность означеннаго подмѣна и намѣреннаго уклоненія въ сторону отъ предмета рѣчи.

Діалектика составляетъ формальную сторону философскаго знанія. Изъ такого понятія о діалектикѣ не исключается и ученіе объ идеяхъ, какъ истинно сущемъ. Ибо ученіе это также имѣетъ характеръ формальный. Пока мы знаемъ только, что идеи неизмѣняемы и потому составляютъ истинно сущее,—что идеи—предметъ непосредственнаго умственнаго созерцанія, что этотъ даръ умственнаго созерцанія, утраченный душею въ моментъ ея рожденія въ этомъ мірѣ (поэтому рожденіе представляется, какъ ниспаденіе ея изъ небеснаго жилища въ область земного, измѣнчиваго бытія), можетъ быть въ нѣкоторой мѣрѣ возстановленъ при помощи діалектики и то не для всѣхъ, а только для имѣвшихъ этотъ даръ въ самомъ началѣ въ наибольшей степени. Все это—положенія формальнаго характера, ибо относятся къ понятію о философскомъ познаніи болѣе, чѣмъ къ понятію о самомъ предметѣ этого познанія.

II) По философіи Сократа предметъ философскаго знанія—добродѣтель. Но понятіе о добродѣтели есть подчиненное и зависимое отъ другого высшаго понятія, именно отъ понятія о благѣ, какъ конечной цѣли человѣческой дѣятельности. А потому собственнымъ предметомъ философскаго изслѣдованія должно признать вопросъ *о благѣ*. Въ изслѣдованіе этого предмета, какъ часть его, должно войти и

ученіе о добродѣтели. Таковъ порядокъ дальнѣйшаго изслѣдованія.

Приступая къ изложенію вопроса о благѣ, надлежитъ имѣть въ виду прежде всего, что благо понимается у Платона двояко: а) какъ состояніе человѣческой жизни— индивидуальной и общественной и b) какъ первообразъ этого состоянія, какъ идея. Понятно, что прежде, чѣмъ говорить о подобіи, необходимо отмѣтить черты первообраза. По ученію Платона, идея блага выше истины и бытія. Она выше истины, ибо познаніе истины ищется *ради блага*. Истина представляется намъ предметомъ достойнѣйшимъ нашихъ умственныхъ усилій, но это конечно потому такъ, что на истину мы смотримъ съ точки зрѣнія блага, т. е. по причинѣ близости истины къ идеѣ блага. Истина нуждается въ своемъ оправданіи, именно стремленіе къ истинѣ для насъ оправдывается тѣмъ, что истина родственна благу, само же благо не нуждается ни въ какомъ оправданіи себя, ибо ищется не ради чего либо иного, но единственно ради себя самого, иначе сказать—благо есть предметъ наиболѣе желаемый и желаемый самъ по себѣ. Превосходство блага надъ истиной заключается въ томъ, что истина есть предметъ дѣятельности умственной, тогда какъ благо составляетъ предметъ всѣхъ душевныхъ силъ. Такъ какъ благо выше истины, а истина и есть то, къ чему направляется наше познаніе, то, очевидно, благо вмѣстѣ съ тѣмъ должно быть и выше познанія, т. е. слѣдуетъ признать его, если не совершенно непознаваемымъ, то по крайней мѣрѣ *послѣднимъ предѣломъ* въ области познаваемаго. Нельзя признать его совершенно непознаваемымъ, ибо чрезъ идею блага все познаваемо (по причинѣ близости истины и бытія къ благу), и насколько все познаваемо чрезъ идею блага, послѣдняя очевидно должна отображаться въ познаваемомъ, и сама слѣдовательно въ этой мѣрѣ познаваема. Выше указано сравненіе тѣлеснаго зрѣнія съ духовнымъ окомъ ума, съ созерцани-

емъ умственнымъ. Сравненіе это въ настоящемъ случаѣ особенно умѣстно, и оно дѣйствительно употреблено Платономъ. Что въ видимомъ мірѣ солнце, то въ мірѣ умопостигаемомъ есть *идея блага:* какъ солнце дѣлаетъ видимыми всѣ предметы, а равно есть причина и самаго зрѣнія, само же оно съ трудомъ можетъ быть видимо (смотрѣть прямо на солнце для глазъ крайне трудно), такъ идея блага въ мірѣ умопостигаемомъ есть причина (конечная) познанія и познаваемаго; сама же она выше истины и бытія; она крайній предѣлъ въ познаваемомъ, а какъ причина бытія, какъ начало, которымъ все въ мірѣ образуется и которое есть цѣль всего, она должна быть въ этомъ смыслѣ поставлена выше бытія. Очевидно, что идея блага, понятая такимъ образомъ, тожественна съ Божествомъ, съ верховнымъ міробразующимъ разумомъ. Платонъ, конечно, не могъ признать идеи происшедшими: идеи— это область бытія вѣчнаго, неизмѣннаго. Въ какомъ же смыслѣ идею блага должно признать причиною идей, какъ бытія умопостигаемаго, какъ предметовъ познаваемыхъ? Выше было сказано, что идея, по Платону,—начало единства, въ противоположность матеріи, которая есть начало множественности. Но такъ какъ идей множество, то и въ мірѣ идеальномъ, а не только чувственномъ, должно быть допущено начало матеріальное,—не какъ вещество, т. е. не въ смыслѣ начала производящаго измѣняемость и дѣлимость (идеи неизмѣняемы и недѣлимы), но какъ условіе относительнаго несовершенства идей, состоящаго въ томъ, что каждая идея не есть все бытіе, слѣд. есть бытіе неполное; при существованіи въ идеяхъ начала матеріальнаго, начала служащаго причиною ихъ относительнаго несовершенства (при ихъ различимости одна отъ другой) должно быть также и начало единства, въ силу котораго идеи составляютъ единый нераздѣльный міръ бытія совершеннаго. Это начало, объединяющее собою міръ идей, дающее всѣмъ идеямъ ихъ смыслъ и значеніе, и есть идея блага: что чрезъ каждую въ отдѣльности

идею (за исключеніемъ идеи блага) мыслится, или иначе—созерцается умомъ, только отчасти и не совершенно, то самое, во всей полнотѣ и совершеннымъ образомъ, понимается чрезъ идею блага. Каждая идея *въ* отношеніи къ вещамъ подобнымъ ей, есть причина *конечная*, есть *цѣль*. Идея же блага есть конечная причина всеобщая и всесовершенная, слѣд. чрезъ нее всѣ иныя, конечныя причины получаютъ свое завершеніе и свой смыслъ. Вотъ какимъ образомъ идея блага должна быть признана причиною всѣхъ другихъ идей.

Теперь посмотримъ, въ чемъ и какъ отображается идея блага. Первѣе всего, конечно, и наиболѣе совершеннымъ образомъ идея блага отобразилась *въ великомъ мірѣ*, а затѣмъ и *въ маломъ мірѣ;* но тогда какъ въ большомъ мірѣ отраженіе идеи блага есть дѣйствительность; въ маломъ мірѣ оно составляетъ только должное и желаемое, по крайней мѣрѣ, болѣе чѣмъ дѣйствительное состояніе жизни. Сверхъ того, не слѣдуетъ забывать, что и большой міръ познаваемъ лишь въ той мѣрѣ, насколько въ немъ отражается идея блага, т. е. въ отношеніи цѣлесообразности его устройства. Что же касается матеріальныхъ причинъ вещей, то въ этомъ отношеніи міровая дѣйствительность можетъ быть предметомъ только мнѣнія, приблизительно вѣрнаго представленія, предметомъ мнѣнія, а не достовѣрнаго совершеннаго знанія.—Этимъ оправдывается положеніе Сократа, что о причинахъ вещей напрасно было бы пытаться пріобрѣсти достовѣрное знаніе, что такое знаніе свойственно только Божеству, а человѣкъ долженъ искать знанія лишь о себѣ самомъ—о своемъ назначеніи и своихъ обязанностяхъ. Вопросъ о конечной цѣли человѣческаго бытія былъ бы неразрѣшимъ, если бы невозможно было знать ничего о конечной цѣли существованія міра.

Такъ какъ міръ есть отображеніе идеи блага и слѣд. мы должны признать Виновника міра, т. е. верховный Разумъ, божество, чуждымъ зависти, то міръ долженъ быть

совершенъ въ своемъ устройствѣ. Совершенство же его въ матеріальномъ отношеніи состоитъ въ отсутствіи въ немъ хаотической, неорганизованной матеріи, которая вся цѣликомъ подчинена порядку и сформирована; въ формальномъ отношеніи міръ долженъ имѣть видъ шаровидный, что выражаетъ довольство самимъ собою, полную достаточность для себя самого,—отсутствіе нуждъ, которыхъ онъ не могъ бы удовлетворить собственными средствами. Но важнѣе совершенства міра иного порядка,—совершенства духовныя. Міръ есть одушевленное и разумное существо. Поэтому должна быть *міровая душа,* какъ органъ, посредствующій собою общеніе чувственнаго съ идеальнымъ или сверхчувственнымъ, слѣдовательно родственная съ міромъ идей, но вмѣстѣ съ тѣмъ, по причинѣ сложности своего состава и измѣняемости, имѣющая наклонность къ бытію чувственному и съ нимъ связанная. Какъ существо одушевленное, міръ движется самъ собою, не нуждаясь для этого въ дѣйствіи какой либо посторонней причины. Такъ какъ міръ—одушевленное и разумное существо, то повсюду въ немъ господствуетъ разумный порядокъ, отношеніе подчиненности. Въ земной области преобладаетъ мнѣніе, а небо есть область свѣта, разума и совершеннаго знанія. Поэтому даръ знанія душа наша приноситъ въ этотъ земной міръ изъ своего небеснаго жилища, куда ее устремляетъ желаніе снова овладѣть тѣмъ даромъ. Все живущее въ мірѣ существуетъ для блага, конечно, прежде всего своего, но въ эту систему всеобщей цѣлесообразности, какъ необходимая ея часть, и притомъ важнѣйшая, входитъ также систематическое осуществленіе человѣкомъ своего собственнаго блага. Въ чемъ же состоитъ это благо, собственно уже человѣческое благо? Одни, какъ извѣстно, признавали высшимъ благомъ человѣка удовольствіе, другіе же полагали таковое благо въ умственной дѣятельности, ищущей самаго совершеннаго, конечно, знанія. Съ перваго взгляда наиболѣе пріемлемымъ представляется

то мнѣніе, что благо не есть ни удовольствіе, ни знаніе, а правильное смѣшеніе того и другого. Признавая это мнѣніе наиболѣе близкимъ къ истинѣ, Платонъ въ смѣшанной жизни, соотвѣтственной такому понятію о благѣ, даетъ разуму и знанію столь преобладающее мѣсто, что удовольствіе, какъ элементъ блага, теряетъ всякое самостоятельное значеніе, обращаясь въ простое послѣдствіе дѣятельности умственной. Такое рѣшеніе вопроса о благѣ человѣческой жизни оправдывается тѣмъ психологическимъ ученіемъ о природѣ человѣка, что разумная душа, которой свойственно стремиться къ знанію, предназначена къ господству, что души чувствовательная и желательная должны состоять въ подчиненіи разумной душѣ, что, чрезъ это только подчиненное отношеніе къ разумной душѣ, для низшихъ душевныхъ силъ—возможны и достижимы свойственныя имъ добродѣтели, т. е. совершенства принадлежащихъ имъ проявленій, именно—добродѣтель желательной души есть *умѣренность* или благоразуміе;—добродѣтель чувствовательной души—*мужество*. Такъ какъ добродѣтели низшихъ силъ души осуществляются чрезъ господство разумной души надъ этими силами, то, очевидно, источникъ названныхъ добродѣтелей заключается въ *мудрости*, какъ добродѣтели свойственной душѣ разумной. Этимъ оправдывается ученіе Сократа, что добродѣтельнымъ можетъ быть только человѣкъ знающій. По крайней мѣрѣ эта мысль настойчиво проводится самимъ Платономъ въ такъ называемыхъ сократическихъ діалогахъ.

Человѣкъ можетъ быть мудрымъ, слѣд. вообще добродѣтельнымъ, только живя въ обществѣ, въ государствѣ. Вѣдь государство—это есть большой человѣкъ, и все, что свойственно отдѣльному человѣку, должно быть начертано, только въ болѣе крупныхъ чертахъ, въ устройствѣ государства. Дѣйствительно, соотвѣтственно тремъ составнымъ частямъ человѣческой души, Платонъ различаетъ въ государствѣ три сословія гражданъ: *правители*, *воины* и классъ *рабо-*

чихъ—промышленниковъ и торговцевъ. Правильное устройство государства состоитъ въ томъ, что во главѣ государства должны быть люди мудрые—философы,—люди обладающіе не только умственнымъ развитіемъ, но и практическою опытностію, которая должна быть ими предварительно пріобрѣтена чрезъ прохожденіе низшихъ должностей; назначеніе воиновъ—быть хранителями внутренняго порядка и защитниками внѣшней безопасности государства. Классъ воиновъ и составляетъ собственно государство, ибо изъ ихъ среды избираются правители, а что касается промышленнаго класса, то въ составъ собственно государства этотъ классъ не входитъ (т. е. рабочій классъ не пользуется правами гражданства). Назначеніе его—доставлять средства необходимыя государству, такъ что воины и правители уже отъ государства получаютъ все для нихъ потребное. Семейная жизнь и частное имущество дозволительны только для промышленнаго класса, какъ стоящаго внѣ государства. Для гражданъ же государства должно быть правиломъ, чтобы у нихъ все было общее и ничего своего; прежде всего воспитаніе и образованіе должно быть дѣломъ не частнымъ, а государственнымъ. Требованіе это для Платона оправдывалось тѣмъ, что, будучи дѣломъ частнымъ, какъ воспитаніе, такъ и образованіе легко могло быть и дѣйствительно было нерѣдко развращающимъ. Ибо въ миѳическихъ образахъ и сказаніяхъ, бывшихъ важнѣйшимъ воспитательнымъ средствомъ, немало содержится соблазнительныхъ картинъ и такого рода представленій о богахъ, которыя не сообразны съ истиннымъ понятіемъ о Божествѣ. Что касается образованія, то извѣстно какой характеръ оно получило подъ вліяніемъ софистовъ. Платонъ видѣлъ, конечно, на дѣлѣ, какъ часто общегосударственные интересы были обращаемы въ орудіе своекорыстія, какъ много вредили благосостоянію государства страсти народа. Но слишкомъ героическое и невѣрное средство противъ этихъ золъ онъ предлагалъ, проектируя въ своемъ государствѣ

общеніе женъ и имуществъ, и исключая промышленный классъ изъ состава государства.

Указанное выше соотношеніе составныхъ частей государства и свойственныхъ имъ добродѣтелей (мудрость—добродѣтель правителей, мужество—добродѣтель воиновъ, умѣренность—добродѣтель промышленниковъ) Платонъ характеризуетъ, какъ составную общую добродѣтель *справедливость*. Справедливость въ томъ, чтобы всему было воздаваемо должное: чтобы предназначенное къ господству господствовало, а то чему слѣдуетъ быть въ подчиненіи другому было подчиненнымъ.

III. *Взглядъ Платона на философію.* Теперь, когда изложена, въ существенныхъ чертахъ, философія Платона, по двумъ ея главнымъ составнымъ частямъ, *по формѣ* и *содержанію*, мы можемъ представить и то, какъ смотрѣлъ Платонъ на философію. Удобнѣе именно теперь, а не въ началѣ ознакомиться со взглядомъ Платона на философію, такъ какъ этотъ взлядъ соотвѣтствуетъ философіи самого Платона и въ ней имѣетъ свое основаніе.

Для Платона философія, можно сказать, составляетъ все: она обнимаетъ всю жизнь человѣка,—всѣ его стремленія. Вѣдь въ мудрости, какъ мы видѣли, заключается сущность всѣхъ добродѣтелей. Всѣ совершенства, какими только можетъ украшаться человѣческая жизнь, соединяются въ мудрости, а мудрость и есть то, чего ищетъ, къ чему стремится философія. Въ познаніи заключается существо философіи. Познаніе же, какъ выше разъяснено, состоитъ, по Платону, въ умственной дѣятельности, опирающейся на умственномъ созерцаніи, и вырабатывающей правильную систему понятій,—движущейся, по выраженію Платона, отъ идей къ идеямъ и чрезъ идеи. Итакъ прежде всего важное значеніе для установленія понятія о философіи имѣетъ *умственное созерцаніе*. Предметъ умственнаго созерцанія есть бытіе трансцендентное, лежащее по ту сторону земной, т. е.

чувственной, дѣйствительности; посему, какъ отрицательное условіе для возбужденія въ нашей душѣ умственнаго созерцанія и соединеннаго съ нимъ влеченія души къ бытію умосозерцаемому, требуется отвращеніе вниманія отъ всего чувственнаго, отъ земной дѣйствительности. Отсюда сущность философіи полагается въ постепенномъ *умираніи для всего земного* и въ *жаждѣ безсмертія*, т. е. во всецѣломъ обращеніи души къ бытію вѣчному. Для философа смерть не есть зло, а напротивъ благо, ибо приближаетъ его къ той цѣли, къ которой онъ стремится всю свою жизнь, и ради которой всѣмъ пренебрегаетъ. Какъ соединеніе души съ тѣломъ, составляющее начальный моментъ этой жизни, разобщаетъ душу съ міромъ идей, погружаетъ ее въ забвеніе той сферы бытія, съ которою она наиболѣе родственна, такъ смерть, будучи разлученіемъ души съ тѣломъ, возвращаетъ ее снова къ первобытному блаженному ея состоянію. Такъ разсуждаетъ въ *Федонѣ* Сократъ, предъ лицемъ предстоящей ему смерти, убѣждая своихъ собесѣдниковъ въ томъ, что душа безсмертна и предназначена къ вѣчной блаженной жизни въ близкомъ общеніи съ богами. Сократъ, въ виду предстоявшей ему смерти, и не могъ иначе разсуждать о философіи. Такое разсужденіе вполнѣ соотвѣтствовало его положенію. Истина, выраженная Сократомъ въ разсужденіи его о безсмертіи души, не требуетъ однако вовсе отрицанія настоящей земной жизни и полнаго къ ней пренебреженія. Земная дѣйствительность, этотъ чувственный міръ вещей, хотя, въ сравненіи съ потустороннимъ міромъ идей, и есть какъ бы темница, вмѣсто дѣйствительныхъ существенныхъ предметовъ заключаетъ въ себѣ только тѣни, слабыя подобія, отраженія этихъ предметовъ; но для насъ все же имѣютъ важное положительное значеніе и эти тѣни, вся эта настоящая земная дѣйствительность, такъ какъ этотъ міръ все же способенъ возводить нашу мысль къ истинному бытію и воспитываетъ нашу душу, приготовляетъ ее къ общенію съ родственнымъ ей вѣчнымъ

бытіемъ, возбуждаетъ въ ней жажду вѣчной жизни и обладанія блаженствомъ непреходящимъ. Такое важное, воспитательное для души, значеніе даетъ этой земной дѣйствительности распространенная въ ней повсюду *красота*. Вѣдь красота яснѣе всего представляется въ этомъ мірѣ; она есть самый яркій отблескъ въ этомъ мірѣ идеальнаго бытія и потому дѣйствующій наиболѣе сильно на нашу душу. Въ душѣ быстро воспламеняется страстное влеченіе (эросъ) къ обладанію предметомъ, поразившимъ ее своей красотою. Но тщетно стремясь утолить жажду блаженства, посредствомъ наслажденія тѣлесной, несовершенной красотой, душа, руководимая умомъ, приходитъ къ убѣжденію въ бытіи иной высшей болѣе совершенной красоты, доступной только умственному, а не чувственному созерцанію. Съ этимъ вмѣстѣ любовь къ прекрасному перестаетъ быть влеченіемъ къ красотѣ чувственной, а преобразуется въ сверхчувственную, разумную любовь къ душевной красотѣ, къ прекраснымъ дѣламъ, учрежденіямъ, законамъ, наконецъ, къ высшей идеальной красотѣ истинно сущаго, составляющаго предметъ философіи. Такъ чувственное влеченіе къ наслажденію тѣлесной видимой красотой, въ душѣ, одаренной благороднымъ стремленіемъ къ высшему и совершенному, преобразуется въ философскую любовь къ истинѣ. Это и есть то, что называется платоническою любовью. Послѣ этого, любовь къ прекрасному проявляется уже какъ потребность совершеннаго знанія, и вмѣстѣ какъ стремленіе къ совершенной жизни, т. е. къ добродѣтели, которая достижима вполнѣ только для человѣка, ищущаго знанія. Потребность знанія дѣлаетъ человѣка діалектикомъ, т. е. методическимъ, терпѣливымъ и неутомимымъ (любовь дѣлаетъ человѣка такимъ) изслѣдователемъ,—въ общеніи съ другими дружественными ему лицами,—важнѣйшихъ для жизни вопросовъ, вопросовъ коренныхъ, отъ правильнаго рѣшенія которыхъ зависитъ нравственное достоинство, т. е. совершенство, жизни человѣка. Типъ понимаего такимъ образомъ философа

начертанъ Платономъ въ діалогѣ *Теэтетъ*, гдѣ философъ сравнивается съ людьми, составляющими обычную уличную толпу, менѣе всего заботящимися о вопросахъ, надъ которыми философъ трудится, пренебрегая всѣмъ остальнымъ, до такой степени, что онъ кажется смѣшнымъ въ глазахъ этихъ людей, не понимающихъ, какъ можно пренебрегать тѣмъ, что такъ сильно ихъ волнуетъ, и какъ возможно такое равнодушіе къ тѣмъ животрепещущимъ новостямъ, которыя составляютъ обычную пищу ненасытнаго любопытства этихъ людей [1]).

Философія Аристотеля.

Аристотель еще рѣшительнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ Платонъ, полагаетъ сущность философіи въ познаніи. Но такъ же, какъ и для Платона, центръ тяжести философскаго изслѣдованія, и для Аристотеля, составляетъ вопросъ не о самомъ познаніи, а о познаваемомъ бытіи. Ибо не изслѣдованіе познанія, а *исканіе познанія,* добываніе его, очевидно ради бытія познаваемаго, вотъ что признавалось главнымъ дѣломъ философіи. Поэтому и вопросъ о познаніи рѣшается въ связи съ тѣмъ, какъ понимается сущность бытія познаваемаго. Формальные признаки существеннаго бытія установлены были, какъ извѣстно, философіей элейской школы. Истинное бытіе должно мыслить какъ *единое и неизмѣняемое.* Единство и неизмѣняемость—таковы признаки существеннаго бытія. По этимъ признакамъ слѣдовало точнѣе опредѣлить, въ чемъ состоитъ существенное бытіе и какъ оно познается. Никакая отдѣльная вещь, въ этомъ чувственномъ мірѣ, въ своей цѣлости не обладаетъ признаками единства и неизмѣняемости. Признаки эти можно находить только

---

[1]) См. объ этомъ *Нравственные принципы и характеры древнихъ греческихъ философовъ.* Г. Малеванскаго. *Труды Кіевск. дух. Акад.* 1896 г. октябрь, стр. 285—290.

въ свойствахъ, качествахъ вещи, если разсматривать каждое изъ нихъ отдѣльно (отвлеченно), само по себѣ. Но въ такомъ несмѣшанномъ, чистомъ видѣ свойства вещей существуютъ не для чувствъ, а только для разума; бытіе ихъ есть идеальное, а не матеріальное. Таково ученіе Платона о сущемъ.—Платонъ самъ видѣлъ ясно, съ какими трудностями соединено это ученіе; онъ не скрываетъ тѣхъ недоумѣній, какія возбуждаются такимъ рѣшеніемъ вопроса о сущемъ; самъ указываетъ эти недоумѣнія съ полною опредѣленностію (въ діалогѣ Парменидъ), но не дѣлаетъ никакихъ попытокъ какъ-либо ихъ устранить. Существуютъ идеи отдѣльно отъ вещей. Спрашивается, каково же взаимное отношеніе тѣхъ и другихъ? Идеи первообразы (παραδείγματα) вещей, а вещи ихъ подобія (ὁμοιώματα). Если подъ идеей должно разумѣть свойство, взятое въ чистомъ видѣ, т. е. отдѣльно отъ другихъ, то въ этой чистотѣ, съ какою свойство это представляется разуму, и состоитъ первообразность его, между тѣмъ какъ въ чувственной дѣйствительности то же свойство является смѣшаннымъ (съ другими), нечистымъ, слѣдоват. не столь совершеннымъ. Но существуютъ ли идеи не однихъ свойствъ, а также цѣльныхъ вещей, чувственныхъ объектовъ? Вотъ первое недоумѣніе, съ коимъ приходится Платону имѣть дѣло при изъясненіи имъ своего ученія объ идеяхъ. Идеямъ, какъ бытію существенному, должны быть свойственны *единство и неизмѣняемость*. Но если бы существовали идеи человѣка, лошади, то, конечно, такого рода идеи были бы каждая не менѣе сложны, какъ и ихъ чувственныя подобія, и въ такомъ случаѣ онѣ дѣйствительно подлежали бы вполнѣ тому упреку, какой высказанъ былъ Аристотелемъ вообще противъ идей Платона, что онѣ—*удвоеніе* вещей. Идеи, какъ первообразы чувственныхъ явленій, конечно, должны быть совершеннѣе того, что имъ соотвѣтствуетъ въ мірѣ чувственномъ. Но есть много вещей, которыя не дѣлаются нимало совершен-

нѣе отъ того, что мы будемъ разсматривать каждую такую вещь *отвлеченно*, т. е. въ *чистомъ*, *не смѣшанномъ видѣ* (напр., грязь, волосы,—примѣры, указываемые самимъ Платономъ), а между тѣмъ совершенство идеальнаго бытія состоитъ единственно въ чистотѣ, несмѣшанности его. Вотъ другое затрудненіе, неразрѣшимое съ точки зрѣнія Платона. Повидимому, не для всего, что мы находимъ въ чувственномъ мірѣ, слѣдуетъ предполагать существованіе соотвѣтственной идеи, но этимъ трудность не устраняется; ибо тотъ логическій пріемъ, въ силу котораго предполагается самое бытіе идей,—разсмотрѣніе даннаго въ отвлеченіи, т. е. по отдѣльнымъ элементамъ этого даннаго,—имѣетъ всеобщее значеніе и ко всему въ одинаковой степени приложимъ. По всему этому *Аристотель*, отвергнувъ ученіе Платона объ идеяхъ, какъ особомъ родѣ сущаго, какъ о сущемъ, отдѣльномъ отъ чувственнаго бытія, признаетъ единственно свойствомъ нашего ума то, что мы каждое отдѣльное явленіе, каждую вещь, въ представленіи разлагаемъ на разные признаки, и каждый признакъ можемъ разсматривать отдѣльно, въ отвлеченіи, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности тѣ же признаки всегда являются соединенными и составляютъ недѣлимое цѣлое. Другими словами: Аристотель признаетъ лишь, выражаясь теперешнимъ языкомъ, *субъективное*, но *не объективное* основаніе для того, что та же вещь иначе представляется чувствамъ,—именно *смѣшанно*, и совершенно иначе съ точки зрѣнія мышленія, именно *чисто* и *несмѣшанно*.

Конечно и для Платона было ясно, что отвлеченіе есть дѣйствіе ума. Вѣдь онъ же первый, какъ выше показано, ясно понялъ и указалъ методологическое значеніе *раздѣленія*. Словомъ *логическую* сторону вопроса прекрасно понималъ и Платонъ. Но въ настоящемъ случаѣ особенную важность имѣетъ не эта, а другая, именно *онтологическая*, или, пожалуй, *метафизическая* сторона вопроса. Въ основаніи из-

мѣняемаго должно быть неизмѣнное, въ основаніи сложнаго должно быть простое. Что же именно слѣдуетъ признать неизмѣннымъ и простымъ? Не атомы, ибо тѣлесное, какъ бы ни было мало, не исключаетъ дѣлимости, слѣд. ничто тѣлесное не можетъ быть ни простымъ, ни неизмѣннымъ. Чувства, стало быть, не могутъ служить руководствомъ и опорою въ рѣшеніи означеннаго вопроса. Обращаясь же къ мышленію, мы видимъ, что чисто *мысленный*, т. е. *логическій* анализъ состоитъ въ разложеніи даннаго представленія на отдѣльные признаки, изъ коихъ важнѣйшими оказываются, при ближайшемъ разсмотрѣніи, какъ выше показано, *качественные, а не количественные*. Теперь, если мы признаемъ, что качественные признаки существуютъ сами по себѣ только въ нашемъ мышленіи, а не въ дѣйствительности,—лишь субъективно, а не объективно, тогда что же мы должны признать единымъ и неизмѣннымъ сущимъ? Сомнѣваться вѣдь невозможно въ томъ, что должно быть нѣчто съ такими признаками въ самомъ бытіи, а не въ представленіи только.

Аристотель рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ: каждая отдѣльная вещь не напрасно представляется намъ единою и цѣльною; важно также и то, что, при измѣняемости всякой вещи, именно единство ея, индивидуальность, цѣльность всегда сохраняется. Это значитъ, что отъ различныхъ признаковъ, находимыхъ въ данной вещи, должно различать *сущность* (οὐσία), *носителя* (субстанцію) этихъ признаковъ. Признаковъ много, но сущность вещи *едина*, и только проявляется различнымъ образомъ; признаки вещи и суть именно проявленія, или обнаруженія сущности. Иначе: отъ сущности вещи должно различать принадлежащее сущности (ὑπάρχοντα, τὰ συμβεβηκότα)—такъ назыв. *акциденціи*. Какъ носитель признаковъ, сущность есть то, что впослѣдствіи стали обозначать названіемъ *субстанціи*.

Аристотель также признавалъ главнымъ основаніемъ познанія умственное созерцаніе. Но такъ какъ то, къ чему

относится умственное созерцаніе, Аристотелемъ понимается иначе, то и отношеніе умственнаго созерцанія къ чувственному воспріятію или наблюденію, по Аристотелю, совсѣмъ иное, чѣмъ по Платону. Идеи Платона составляютъ особый міръ, отдѣльный отъ чувственныхъ явленій. Поэтому чувственное наблюденіе съ точки зрѣнія Платона имѣетъ то единственное значеніе, что служитъ *напоминаніемъ* идей, т. е. возбуждаетъ и оживляетъ умственное созерцаніе идей. Но затѣмъ, когда умственная дѣятельность возбуждена, то чувственное наблюденіе можетъ быть только помѣхой. Отсюда у Платона замѣчается двойственность во взглядѣ на чувственный міръ, а равно и на чувственный опытъ. Идеальное отражается въ чувственномъ; итакъ, этотъ видимый міръ прекраснъ, достоинъ любви. Но, съ другой стороны, если душа, одаренная влеченіемъ къ идеальному, вмѣсто идеальнаго, привязывается къ чувственно прекрасному, то она впадаетъ въ обманъ и обольщеніе, ложно принимая тѣнь за самую вещь: душа разстраивается, когда отдается чувственнымъ впечатлѣніямъ, напротивъ, вкушаетъ миръ, когда обращается къ сродному себѣ, т. е. къ идеальному, а отъ чувственнаго отрѣшается. У Аристотеля взглядъ на предметы чувственнаго познанія и на самое это познаніе яснѣе и опредѣленнѣе. Чувственный опытъ, по Аристотелю, не есть только начальный моментъ познанія, но постоянное и необходимое его основаніе. Если бы предметъ чувственнаго наблюденія, т. е. отдѣльная вещь, цѣликомъ разлагался на разные признаки, въ такомъ случаѣ все наше познаніе было бы произведеніемъ чувственнаго воспріятія; кромѣ чувственнаго опыта, не существовало бы для насъ никакого иного познанія. Но кромѣ отдѣльныхъ признаковъ, вещь содержитъ еще нѣчто объединяющее эти признаки въ одно цѣлое; вотъ это нѣчто и есть сущность,—*непосредственно воспринимаемая разумомъ*. Въ то время, какъ, посредствомъ чувственнаго наблюденія, мы познаемъ отдѣльные признаки вещи, разумъ постигаетъ

ту единую сущность вещи, чрезъ которую и самые признаки состоятъ въ связи между собою, образуютъ одно цѣлое, вслѣдствіе чего и чувственныя воспріятія отдѣльныхъ признаковъ въ общемъ чувствилищѣ объединяются и образуютъ одно цѣльное представленіе. Такимъ образомъ, по Аристотелю, разумъ въ нашемъ познаніи не менѣе необходимъ, какъ и чувственное наблюденіе. Ибо постиженіе, или воспріятіе разумомъ единой и тожественной сущности предмета, такъ же составляетъ необходимое основаніе нашего познанія, какъ и чувственное наблюденіе. Отношеніе между чувственнымъ наблюденіемъ и умственнымъ созерцаніемъ Аристотель опредѣляетъ такъ: по времени, т. е. во временномъ порядкѣ познанія, въ процессѣ происхожденія его, чувственное наблюденіе преимуществуетъ, но по достоинству и значенію дѣятельности разума принадлежитъ первенство. Познаніе наше состоитъ въ постепенномъ переходѣ отъ того, что *ранѣе по времени*, къ тому, что *ранѣе, т. е. важнѣе по достоинству*.

Итакъ, что касается вопроса о связи и различіи двоякаго познанія—*чувственнаго и разумнаго*, то рѣшеніе этого вопроса, установленное Аристотелемъ, кратко можно выразить такъ: содержаніемъ чувственнаго опыта служатъ отдѣльные признаки вещи (акциденціи), а содержаніемъ познанія сверхчувственнаго, разумнаго служитъ единая сущность вещи.

Каково же отношеніе. по ученію Аристотеля, между отдѣльными признаками вещи, коихъ всегда *много,* и ея единою, тожественною сущностью? И по этому вопросу рѣшеніе Аристотеля проще, чѣмъ Платоновское, хотя, какъ увидимъ, также не свободное отъ трудностей, долгое время бывшихъ предметомъ мучительныхъ споровъ и разсужденій (въ средніе вѣка).

Прежде всего мы должны обратить вниманіе на то, что Аристотель признаки вещи дѣлитъ на *матеріальные* и *формальные*, почему каждую отдѣльную вещь представляетъ

какъ цѣлое (συνόλον), состоящее изъ матеріи и формы. У Платона, какъ мы видѣли, не только въ отношеніи чувственнаго міра вещей, но и относительно идей, различаются принципы *единства* и *множества* (матерія); матерія, такимъ образомъ, какъ принципъ множества, предполагается у Платона и въ чувственной, и въ идеальной области. Въ этомъ случаѣ идеи Платона также оказываются, по справедливому замѣчанію Аристотеля, напраснымъ *удвоеніемъ* вещей. У Аристотеля этого нѣтъ. Двоякой матеріи онъ не знаетъ. Т. е. матерія у Аристотеля есть начало болѣе опредѣленное, чѣмъ у Платона. Тѣмъ не менѣе и Аристотель къ матеріи относитъ (т. е. признаетъ матеріальными) признаки совершенно противоположные и далеко не равнаго значенія,—именно: съ одной стороны, *наиболѣе общіе—родовые,* а съ другой—*индивидуальные,* т. е. свойственные только отдѣльной вещи, и которые, поэтому, можно назвать единичными. Эта принадлежность къ области матеріальнаго бытія признаковъ, столь неодинаковыхъ, вытекаетъ, впрочемъ, изъ самаго понятія о матеріи.

Матерія, по Аристотелю, есть необходимое условіе существованія формы,—при томъ условіе сколько *положительное*, столько же и *отрицательное.* Подъ формою Аристотель разумѣетъ, во-первыхъ, дѣятельную силу и затѣмъ также обнаруженіе, продуктъ этой силы. Чтобы форма могла быть дѣятельною, необходимымъ средствомъ къ тому служитъ матерія; такъ душа нуждается въ тѣлѣ, какъ необходимомъ орудіи,—органѣ своей дѣятельности: никакая сила не можетъ дѣйствовать въ совершенной пустотѣ. Такъ какъ только матерія дѣлаетъ *возможною* дѣятельность силы, то въ этомъ смыслѣ самое бытіе матеріи Аристотель характеризуетъ какъ возможное, какъ бытіе потенціальное. Что матерія дѣлаетъ *возможнымъ*, то самое осуществляется чрезъ присущую ей дѣятельную силу, становится *дѣйствительнымъ.* Матерія, какъ область возможнаго, какъ сущее въ возможности

(τῷ δυνάμει ὄν), есть очевидно положительное условіе существованія формы. Вѣдь и самое бытіе начала формальнаго проявляется въ томъ, что чрезъ это начало матерія формируется, получаетъ опредѣленную форму, извѣстный образъ существованія, вслѣдствіе чего уже становится *дѣйствительностію*, т. е. получаетъ значеніе формы въ качествѣ продукта дѣятельности формирующаго начала. Но иное есть то, чѣмъ становится матерія, по причинѣ дѣйствующей въ ней формы, а иное есть то, что составляетъ собственную, ни отъ чего независимую природу матеріи, ей собственно принадлежащее свойство. Это свойство, которое матерія имѣетъ въ себѣ, безъ отношенія къ формальному началу, есть *косность, пассивность* ея. По причинѣ этого свойства, матерія является уже не положительнымъ, а *отрицательнымъ* условіемъ существованія формы. Именно—матерія препятствуетъ, оказываетъ противодѣйствіе свободному обнаруженію формы, такъ что формальную дѣятельность, съ этой точки зрѣнія, можно охарактеризовать, какъ постоянное *стремленіе* къ преодолѣнію противодѣйствія матеріи. Въ томъ и состоитъ цѣлесообразность, что дѣйствительности повсюду присуще стремленіе къ лучшему, т. е. къ болѣе полному и совершенному проявленію своихъ силъ,—въ возможности всегда содержится больше, чѣмъ сколько имѣется въ наличности. Платонъ потому, главнымъ образомъ, отдѣлялъ идеи отъ вещей, что въ идеѣ мыслится болѣе совершеннымъ образомъ то, что несовершенно, неполно, является въ самой вещи. Аристотель же это самое различіе въ степени совершенства того же свойства относитъ къ различному бытію самой вещи: *къ бытію въ возможности, и къ бытію въ дѣйствительности.*

Такимъ образомъ, хотя для Аристотеля и не существуетъ двоякой матеріи—идеальной и реальной,—однако самое понятіе его о матеріи *двойственно.* Матерія и необходимое *средство* къ осуществленію формы, и вмѣстѣ *препятствіе*

къ тому. Въ первомъ отношеніи матерія такъ же необходима, какъ и форма, а потому, на ряду съ формою или дѣйствительностію, разсматривается, какъ принадлежащее къ сущности. Во второмъ отношеніи матерія—область случайнаго и къ сущности не относится, а исключается изъ понятія о существенномъ какъ не существенное. По первому своему значенію матерія есть основаніе признаковъ *родовыхъ*, наиболѣе общихъ; по второму же значенію своему она—основаніе признаковъ *индивидуальныхъ*, исключаемыхъ обыкновенно изъ познанія предмета какъ случайное, не существенное.

За исключеніемъ признаковъ родовыхъ и индивидуальныхъ, отнесенныхъ къ матеріи, на долю формальнаго начала остаются признаки *видовые*, по которымъ общій родовой типъ дѣлится на части, имѣющія большую опредѣленность сравнительно съ нимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ обладающія бытіемъ столь же необходимымъ,—между тѣмъ какъ существованіе признаковъ индивидуальныхъ случайно.

Теперь, когда установлены понятія о сущности (въ смыслѣ субстанціи) и о принадлежащемъ сущности (признаки родовые, видовые, индивидуальные), мы должны войти въ болѣе подробное разсмотрѣніе этихъ понятій, имѣя въ виду важное, основоположительное значеніе ихъ въ философіи Аристотеля.

Сущность, которая есть предметъ непосредственнаго умственнаго воспріятія или созерцанія, какъ сказано, должно различать отъ признаковъ, характеризующихъ *сущность*, и составляющихъ ея *существо* (род. и вид. приз.) и *бытіе* (приз. индивид.—essentia и existentia). Однако сущность, хотя и познается непосредственно разумомъ, чрезъ созерцаніе, въ дѣйствительности не иначе существуетъ и является, какъ посредствомъ признаковъ ей принадлежащихъ. Поэтому сущность и опредѣляется не иначе, какъ чрезъ свои признаки, и самые признаки могутъ и должны быть принимаемы вмѣсто сущности, какъ ея представители. А какъ признаки не-

одинаковы, именно родовые и видовые существенно различаются отъ индивидуальныхъ, то на этомъ основаніи. Аристотель различаетъ два рода сущностей: *первыя сущности*,— такъ называетъ онъ вещи индивидуальныя, единичныя,— объекты чувственнаго опыта, и вторыя сущности,—это родовые и видовые типы. Хотя индивидуальность есть цѣлое, состоящее изъ формы и матеріи, однако сущность, именуемая первичною, т. е. субстанція, въ строгомъ смыслѣ не есть ни форма, ни матерія, а только носитель той и другой, сила, связующая ихъ въ одно цѣлое; форма же и матерія, т. е. совокупность матеріальныхъ и формальныхъ признаковъ—такъ называемыя сущности *вторыя* (essentia) отличаются тѣмъ, что самостоятельнымъ бытіемъ, сравнительно съ первыми сущностями, не обладаютъ. Не смотря на то, формальные и матеріальные признаки составляютъ все, что мы можемъ знать и высказать о первыхъ сущностяхъ, т. е. о субстанціяхъ. Поэтому на нихъ-то мы и должны обратить все свое вниманіе. Тѣ и другіе признаки несамостоятельны,—однако не въ равной степени. Формальные признаки вѣдь *болѣе существенны*, а это значитъ, что признаки эти болѣе близки къ субстанціальному бытію, яснѣе и рѣшительнѣе выражаютъ это бытіе, чѣмъ признаки матеріальные. Въ такомъ случаѣ подъ бытіемъ субстанціальнымъ мы должны разумѣть преимущественно формальное начало. Форма тѣмъ именно и отличается отъ матеріи, что она самостоятельна, а матерія не самостоятельна, ибо вообще матерія не существуетъ сама по себѣ. Дѣйствительно, по Аристотелю, существуетъ чистая форма; именно: есть форма субстанціальная, о которой уже нельзя сказать, что она составляетъ принадлежность субстанціи, напротивъ сама есть субстанція. Таково *Божество*; таковъ теоретическій разумъ въ человѣкѣ, признаваемый, поэтому, безсмертнымъ, т. е. имѣющимъ бытіе независимое отъ тѣла и продолжающееся даже по разрушеніи тѣла. Но не всѣ формы таковы по Аристотелю: другія формы не существуютъ

сами по себѣ, а существуютъ только въ нераздѣльной связи съ матеріей. И вотъ, по отношенію къ такимъ несамостоятельнымъ формамъ, должно признать, что ни форма сама по себѣ, ни матерія не составляетъ субстанціи, а только *цѣлое* состоящее изъ формы и матеріи можно признать субстанціей. Отъ чего же зависитъ несамостоятельность этихъ низшихъ формъ? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, необходимо разъяснить, въ чемъ состоитъ самостоятельное бытіе формы сравнительно съ несамостоятельностію матеріи. Самобытное существованіе формы, по Аристотелю, состоитъ въ *самодѣятельности,* т. е. въ дѣятельности замкнутой въ себѣ самой до такой степени, что она не нуждается ни въ какомъ постороннемъ возбужденіи, и цѣль свою имѣетъ въ себѣ самой, т. е. въ дѣятельности обращенной на самое себя. Такова дѣятельность Божества, которое есть разумъ себя самого мыслящій. Правда, для познавательной дѣятельности нашей, необходимымъ стимуломъ, возбуждающимъ и направляющимъ ее, служитъ наблюденіе, чувственное воспріятіе. Но насколько наше познаніе зависимо отъ наблюденій, оно и не есть чистый разумъ, а такъ называемый умъ страдательный (νοῦς παθητικός), отъ котораго Аристотель различаетъ умъ дѣятельный (ποιητικός), чисто формальный, самодѣятельный, познавательная дѣятельность свойственная такому уму только одновременно происходитъ съ наблюденіемъ, но отъ послѣдняго не зависитъ, ибо состоитъ въ *самопознаніи*, т. е. въ познаніи себя, а чрезъ познаніе себя и въ познаніи существенныхъ субстанціальныхъ *формъ* вещей, заключенныхъ въ разумѣ, который поэтому называется *формою формъ*.

Теперь не трудно опредѣлить, въ чемъ состоитъ несамостоятельное бытіе низшихъ формъ. Самостоятельное бытіе формы состоитъ въ *самодѣятельности*, т. е. въ такомъ внутреннемъ измѣненіи своего состоянія, которое исходитъ извнутри же, и направляется во внутрь; самодѣятельность— это бытіе *внутреннее,* посему называется *энергіей, энте-*

лехіей. Напротивъ, бытіе несамостоятельное состоитъ очевидно въ измѣненіи внѣшнемъ, исходящемъ отъ внѣшней причины и цѣль свою имѣющемъ внѣ себя. Такого рода измѣненіе есть *движеніе* (κίνησις). Сама по себѣ матерія не можетъ производить *движеніе,* т. е. перемѣщеніе, измѣненіе своего внѣшняго положенія и вида. Матерія можетъ быть только *движимою,* а потому причиною движенія, т. е. началомъ движущимъ можетъ быть только форма. Но какимъ образомъ форма можетъ быть движущею причиною? Вопросъ этотъ возникаетъ оттого, что движеніе, какъ состояніе матеріи, формѣ не свойственно: форма сама по себѣ не матеріальна и перемѣщаться не можетъ; слѣд., будучи движущею причиною, форма должна оставаться *неподвижною.* Посему Божество называется *неподвижнымъ перводвижителемъ.* Какъ же это возможно? Чтобы движущая причина не входила сама въ процессъ движенія, но пребывала внѣ этого процесса, она должна возбуждать его только въ качествѣ цѣли такового процесса, какъ благо, къ осуществленію котораго необходимымъ средствомъ служитъ движеніе. Дѣйствительно, перводвижитель міра не есть творецъ міра, а только конечная цѣль, величайшее благо, все къ себѣ влекущее, и этимъ способомъ производящее повсюду перемѣны. Ясно, что форма не самобытная есть форма, подлежащая перемѣнамъ движенія и покоя, а такъ какъ эти перемѣны свойственны лишь матеріи, то *подъ формою несамобытною должно разумѣть не форму въ собственномъ смыслѣ, а только выраженіе формы въ матеріи,* воплощеніе ея въ матеріальномъ бытіи. Самобытная форма—это чистый разумъ съ принадлежащею къ нему системою цѣлей,—идей по Платону; а сформированіе матеріи, сообразно съ этими цѣлями, даетъ рядъ несамобытныхъ, неотдѣлимыхъ отъ матеріи, формъ, т. е. различныхъ видовъ матеріальнаго бытія.

Итакъ, повидимому, Аристотель, въ отличіе отъ Платона, субстанціальное бытіе усвояетъ отдѣльнымъ вещамъ, индивидуальностямъ, на самомъ же дѣлѣ оказывается, что, и по Аристотелю, вполнѣ самобытнымъ бытіемъ обладаетъ не индивидуальное, а общее,—именно разумъ и неотдѣлимая отъ разума система цѣлей. Самостоятельность отдѣльныхъ вещей есть призрачная, и имѣетъ значеніе только какъ знакъ или выраженіе болѣе существенной самостоятельности формы или цѣли таковыхъ вещей. Особенность философіи Аристотеля, сравнительно съ философіей Платона состоитъ въ томъ, что главное свое вниманіе Аристотель сосредоточиваетъ не на разсмотрѣніи и разъясненіи основныхъ началъ бытія (идеальнаго и реальнаго), а на изслѣдованіи той *средней* области, въ которой начала эти состоятъ въ общеніи и связи между собой: не самыя цѣли занимаютъ его умъ, а процессъ осуществленія ихъ въ мірѣ; не разумъ самъ въ себѣ, а признаки и проявленія разумности въ мірѣ, не сама по себѣ душа, а выраженіе ея въ тѣлесномъ. Словомъ, не столько принципы, сколько вторичныя причины составляютъ предметъ изслѣдованій Аристотеля; Аристотель не только философъ, но и ученый, и даже едва ли не болѣе ученый, чѣмъ философъ, и этимъ онъ различается отъ Платона. Въ пониманіи основныхъ принциповъ философія Аристотеля почти совпадаетъ съ философіей Платона.

Разсмотримъ же главные выводы Аристотеля въ той области изслѣдованія, гдѣ по преимуществу вращается его мышленіе.

Платонъ разсматриваетъ философію подъ видомъ стремленія *къ истинѣ* (діалектика), *къ добру* (физика и ивика) и *къ прекрасному* (эстетика). Для Платона посему главное—выясненіе понятій объ истиномъ, добромъ и прекрасномъ. Аристотель же главное вниманіе обращаетъ на тѣ виды и формы бытія и дѣятельности, которые соотвѣтствуютъ названнымъ понятіямъ. Таковы формы и виды дѣятельности по-

знавательной, а равно и бытія познаваемаго;—формы и виды дѣятельности практической, наконецъ, формы и виды художественной дѣятельности, или искусства. *Наука* (теорія), *искусство* и жизнь *дѣятельная*—таковы предметы изслѣдованія въ системѣ Аристотеля.

У Платона выраженіемъ познавательной дѣятельности служитъ *діалектика*. Діалектикъ, если понимать это слово въ истинномъ его значеніи, есть человѣкъ, ищущій знанія. Исканіе это выражается въ формѣ собесѣдовательной и состоитъ въ критическомъ разборѣ мнѣній. Аристотель противополагаетъ діалектической формѣ изслѣдованія форму *аподиктическую*. И діалектикъ (по крайней мѣрѣ каковымъ является самъ Платонъ въ своихъ діалогахъ) не ограничивается одною критикою. Посредствомъ раздѣленія онъ устанавливаетъ признаки изслѣдуемаго предмета и такимъ образомъ вырабатываетъ объ немъ понятіе. Но знаніе, достигаемое этимъ способомъ, имѣетъ характеръ проблематическій, ибо раздѣленіе не можетъ служить доказательствомъ истинности того, что достигается посредствомъ раздѣленія; т. е. раздѣленіе не можетъ представить какъ *необходимое* то, что получается въ результатѣ дѣленія. Раздѣленіе не есть методъ доказыванія, а способъ изысканія, переходящій отъ одного предположенія къ другому. Раздѣленіе можетъ быть неправильное, чѣмъ же мы можемъ его провѣрить?

Аристотель такъ же, какъ и Платонъ, различаетъ двоякій путь изслѣдованія—*восходящій* и *нисходящій* (огонь возгорающійся и потухающій Гераклита,—путь вверхъ и внизъ ὁδὸς ἄνω κάτω). Восходящій путь состоитъ въ индуктивномъ обобщеніи, чѣмъ однако достигается только вѣроятное, а не достовѣрное. Методъ индуктивный есть испытательный, критическій, каковъ былъ методъ Сократовыхъ собесѣдованій. Мнѣніями не должно пренебрегать, ибо въ каждомъ мнѣніи содержится нѣкоторая доля истины. Но посредствомъ критики мнѣній и индуктивнаго ихъ обобщенія, мы

познаемъ лишь то, что бываетъ во многихъ случаяхъ, даже большею частію, но не то что *необходимо* есть и что не можетъ быть иначе, — только наиболѣе общее, но не *всеобщее* и необходимое. Индукція только доводитъ насъ до познанія о томъ, что есть всеобщаго и необходимаго, но такого познанія не даетъ: познаніе этого рода, познаніе принциповъ, причинъ, есть дѣло непосредственнаго умосозерцанія. Когда общіе принципы установлены, тогда въ силу ихъ мы можемъ дѣлать выводы. Раздѣленіе только расчленяетъ данное общее понятіе на содержащіяся въ объемѣ его низшія понятія; доказательство же состоитъ въ томъ, что изъ общаго положенія выводится положеніе частное объ одномъ предметѣ, о всѣхъ предметахъ извѣстнаго рода или нѣсколькихъ. Положенія наиболѣе общія, служащія основаніемъ для другихъ суть *непосредственно* данныя, получаемыя чрезъ умосозерцаніе сущности предмета; положенія же доказанныя—это тѣ, въ истинности которыхъ мы убѣждаемся при нѣкоторомъ *посредствѣ,* и потому суть *посредственныя.* Слѣдов. въ доказываніи важное значеніе имѣетъ *средній членъ* (средина). Въ чемъ же состоитъ этотъ *средній членъ?* Случайное не можетъ быть предметомъ доказательства; доказывать можно лишь необходимое, а не случайное; т. е. такіе только признаки предмета можно доказывать, которые состоятъ въ необходимой связи съ матеріальною и формальною природою предмета, т. е. съ общими свойствами характеризующими формальную и матеріальную стороны его бытія; но главнымъ образомъ значеніе средняго члена принадлежитъ формѣ, матерія же можетъ имѣть такое значеніе только по связи съ формою,—такъ какъ именно формальные признаки составляютъ средину между родовыми и индивидуальными; конечно и роды могутъ быть большаго и меньшаго объема; отсюда низшіе роды будутъ средними по сравненію съ высшими. Итакъ доказательство состоитъ въ выводѣ положенія низшаго изъ положенія высшаго, при посредствѣ

средняго. Напр., положеніе, что Сократъ смертенъ, выводится изъ того общаго положенія, что люди принадлежатъ къ роду смертныхъ существъ, при посредствѣ положенія средняго, что Сократъ—человѣкъ.

Какъ бытіе познаваемое, именно то, что составляетъ содержаніе познанія, имѣетъ формальную и матеріальную стороны, такъ и самое познаніе, будучи частью бытія, также заключаетъ въ себѣ двоякую сторону—*матеріальную*, состоящую въ представленіяхъ и *формальную*, состоящую въ словесномъ выраженіи ихъ. Разсматривая теперь процессъ доказыванія съ этой формальной стороны, т. е. въ отношеніи словесныхъ формъ выраженія, находимъ, что каждое положеніе (сужденіе) состоитъ изъ двухъ частей: *подлежащаго и сказуемаго*. Въ томъ случаѣ когда доказательство (какъ въ выше приведенномъ примѣрѣ) слѣдуетъ естественному порядку признаковъ (родъ, видъ, индивидуумъ), выраженія, обозначающія эти признаки, и именуемыя терминами *большимъ* (названіе родового признака), *меньшимъ* (названіе индивидуума) и *среднимъ* (названіе признака видоваго), располагаются въ такомъ порядкѣ: въ первомъ положеніи (большая посылка) средній терминъ есть подлежащее, во второмъ положеніи (меньшая посылка) тотъ же терминъ есть сказуемое. Но смотря на доказательство со стороны словесной, не трудно видѣть, что термины могутъ быть располагаемы и въ другомъ порядкѣ, именно: въ обоихъ положеніяхъ (изъ коихъ дѣлается выводъ) средній терминъ можетъ быть либо подлежащимъ, либо сказуемымъ. Въ виду этого уже представляется неудобнымъ названія терминовъ, большій—средній и меньшій понимать по значенію выражаемыхъ ими *признаковъ* (родъ, видъ индивидуумъ), но безъ всякаго вниманія къ мыслимому содержанію, слѣдуетъ опредѣлять значеніе названныхъ терминовъ исключительно по *словесному* составу предложеній. Главное положеніе—заключительное. Посему большій терминъ это сказуемое заключительнаго положенія, меньшій терминъ

есть подлежащее того же положенія, а средній терминъ есть то выраженіе, которое служитъ посредствомъ для соединенія или разъединенія (положительное или отрицательное заключеніе) терминовъ заключительнаго положенія. Съ этимъ вмѣстѣ изслѣдованіе познавательной дѣятельности, т. е. мышленія, было поставлено на почву *словесную*. Такъ произошелъ словесный формализмъ въ послѣдующей, особенно средневѣковой, логикѣ. Съ этимъ въ связи стоитъ средневѣковый споръ номиналистовъ и реалистовъ о терминахъ Аристотелевой логики,—должно ли смотрѣть на эти термины просто какъ на слова, названія, или же это представленія нѣкотораго рода реальностей.

Сводя въ одно цѣлое все сказанное доселѣ о формальномъ началѣ, мы получаемъ слѣдующія положенія объ этомъ предметѣ. Прежде всего подъ формою разумѣется чистый самосознающій разумъ,—которому свойственна самодѣятельность, какъ чистая энергія,—разумъ, свободный отъ всего потенціальнаго, т. е. не состоящій ни въ какой связи съ матеріей. Съ другой стороны, подъ началомъ формальнымъ, или просто формою, Аристотель понимаетъ *разумность*, выраженіемъ которой служитъ, съ одной стороны, система цѣлей, осуществляемая въ бытіи вещей, съ другой же стороны—познаніе, осуществляемое въ словѣ, посредствомъ человѣческаго языка. Разумность уже не есть чистый разумъ, а связанный съ бытіемъ матеріи; это *явленія разума* на почвѣ матеріи, въ матеріальной средѣ. Хотя само по себѣ слово уже есть форма голосовыхъ движеній, однако необходимо взять во вниманіе то, что различіе между формою и матеріей есть относительное: безформенной матеріи нѣтъ въ мірѣ, но низшая степень образованія матеріи, въ сравненіи съ высшей, есть матерія, а послѣдующая степень въ отношеніи къ ней есть форма. Посему и слова языка, взятыя внѣ всякой связи, какую получаютъ въ рѣчи, (τὰ λεγόμενα ἀνευ συμπλοκῆς) составляютъ какъ бы *безформенный мате-*

ріалъ въ сравненіи съ упорядоченною человѣческою рѣчью. Первая и самая основная форма рѣчи есть предложеніе. Предложеніе становится формою познающей дѣятельности мышленія, когда выражаетъ *бытіе* или *небытіе*, т. е. имѣетъ характеръ *утвержденія* (есть), либо *отрицанія* (не есть). Отъ сужденія должно различать опредѣленіе (ὁρισμός), впрочемъ, не по формѣ, а по содержанію. Сужденіе выражаетъ бытіе, т. е. принадлежащее сущности, а опредѣленіе служитъ выраженіемъ самой сущности (родовой и видовой признакъ предмета). Дальнѣйшая и окончательная форма познающей дѣятельности мышленія есть *силлогизмъ*, состоящій изъ сужденій. Само собою здѣсь приходитъ на мысль сравненіе означенныхъ степеней выраженія въ языкѣ познавательнаго процесса съ тѣмъ значеніемъ, какое пиѳагорейцами усвоялось первымъ тремъ числамъ. Отдѣльное слово—это *монада*, сужденіе—*діада*, ибо въ сужденіи двѣ составныхъ части—подлежащее и сказуемое; силлогизмъ—*тріада*, ибо въ составъ его входятъ три термина. Число три есть полное, ибо имѣетъ *начало, средину* и *конецъ*. Силлогизмъ, по Аристотелю, также есть полная и совершенная форма познанія, форма *аподиктическая*. Число два выражаетъ начало *неограниченное*, которому свойственны перемѣны происхожденія и разрушенія, бытія и небытія. Въ сужденіи также мы выражаемъ бытіе и небытіе въ видѣ утвержденія и отрицанія. Единица основной элементъ числа. Въ качествѣ отдѣльныхъ словъ, Аристотель перечисляетъ *категоріи*, важнѣйшія сказуемыя. Это слова, обозначающія собою основные, первичные роды сущаго. Таковы категоріи: *субстанція, качество, количество, отношеніе, мѣсто, время, дѣйствіе, страданіе, положеніе и обладаніе*. Важнѣйшими Аристотель признавалъ первыя четыре.

Что господство словеснаго формализма въ послѣдующей наукѣ получило начало свое отъ Аристотеля—это несомнѣнно. Аристотель не любилъ широкихъ и, въ своей общности, не-

опредѣленныхъ положеній; къ тому же не было точно установленнаго языка: неопредѣленность выраженій давала многочисленные поводы къ недоразумѣніямъ. Ясно сознавалось отсутствіе точности; необходимость же въ наукѣ этого качества была очевидна. Отъ недостатка точности философскія понятія смѣшивались то съ миѳологическими образами, то съ поэтическими грёзами. Тѣмъ не менѣе пониманіе Аристотеля было столь широко, что невозможно обвинять его въ одностороннемъ формализмѣ. По самому основному своему воззрѣнію, Аристотель не могъ быть столь односторонним. Форма проявляетъ свою образующую дѣятельность въ матеріи. Но главный признакъ полноты и совершенства образованія матеріи формою—какъ это наиболѣе очевидно въ искусствѣ есть надлежащая мѣра, предѣлъ, состоящій въ *срединѣ* между двумя противоположными недостатками,—*излишествомъ* и *скудостію*. Матерія—начало подлежащее дѣленію, ограниченію. Для правильности ограниченія и дѣленія необходимо, чтобы матеріальнаго элемента не было ни слишкомъ много,—это было бы преобладаніе матеріи надъ формою,—ни слишкомъ мало; въ послѣднемъ случаѣ форма не могла бы проявить себя въ должной полнотѣ.

Итакъ, излишество въ преслѣдованіи одной какой-либо цѣли, въ выполненіи одного требованія, не могло быть свойствомъ Аристотелевскаго духа. Дѣйствительно Аристотель постоянно стремится утвердить логическій формализмъ на реальномъ основаніи. Логика Аристотеля имѣетъ тѣсную неразрывную связь съ его метафизикой; ученіе о познаніи и ученіе о бытіи составляютъ одно цѣлое. Хотя построеніе силлогистической формы онъ признаетъ наиболѣе правильнымъ и совершеннымъ то, которое совпадаетъ съ естественнымъ порядкомъ подчиненности признаковъ—родового, видового и индивидуальнаго, однако по необходимости приходится, какъ мы видѣли, значеніе средняго термина въ силлогизмѣ понимать въ смыслѣ формальномъ, а не реальномъ, именно

не въ томъ смыслѣ, что средній терминъ выражаетъ собою средній видовой признакъ, а въ томъ, что этимъ терминомъ посредствуется соединеніе или раздѣленіе терминовъ заключительнаго положенія. Но Аристотель указываетъ реальное основаніе и для этого чисто формальнаго значенія усвояемаго имъ среднему термину. Основаніе это состоитъ въ слѣдующемъ. Аристотель различаетъ простой *опытъ* (Ἐμπειρία) отъ знанія въ собственномъ смыслѣ. Опытъ состоитъ въ представленіи факта, замѣченнаго много разъ наблюденіемъ. Знаніе же получается тогда, когда намъ извѣстна и самая *причина* факта. Формою опыта служитъ *сужденіе*, въ которомъ мы выражаемъ, что нѣчто есть или не есть. Формою же знанія служитъ *силлогизмъ*, ибо силлогизмъ есть уже не простое сужденіе, но *обоснованное*, т. е. сужденіе съ указаніемъ *причины*, по которой нѣчто есть или не есть такъ, а не иначе. Средній терминъ, въ означенномъ выше-формальномъ значеніи, и служитъ именно выраженіемъ причины, т. е. основанія (αἰτία значитъ и причина и основаніе), въ силу котораго мы соединяемъ или раздѣляемъ термины заключительнаго положенія, т. е. нѣчто либо утверждаемъ, либо отрицаемъ. Вопросъ же о томъ, какія именно причины могутъ быть указываемы для того, что мы наблюдаемъ, Аристотель рѣшаетъ такъ: онъ различаетъ причины *матеріальныя, формальныя, движущія* и *конечныя*. Хотя движеніе есть состояніе матеріи и производится формою,—равнымъ образомъ конечная причина или цѣль есть выраженіе формы въ матеріи, слѣдоват. указанные виды причинности могутъ быть сведены къ двумъ: къ причинности матеріальной и формальной, но Аристотель данныя различныхъ порядковъ, въ видахъ обстоятельности и возможной спеціализаціи изслѣдованія, не любилъ сводить къ основнымъ началамъ. Поэтому, хотя движеніе, напр., не есть самостоятельная и основная причина, однако, въ качествѣ ближайшей причины для явленій зависимыхъ отъ движенія, также имѣетъ свое

значеніе, напр., причиною луннаго или солнечнаго затменія служитъ движеніе этихъ небесныхъ тѣлъ.

Физика и психологія Аристотеля представляютъ собою именно тѣ области изслѣдованія (въ отличіе отъ метафизики), гдѣ главное значеніе имѣютъ не основныя начала, но причины особенныя, второстепенныя и ближайшія къ явленіямъ, т. е. перемѣнамъ, составляющимъ предметъ означенныхъ наукъ.

Психологія Аристотеля составляетъ часть его физики. Можно назвать ее спеціальною физикою въ отличіе отъ физики общей. И физика и психологія одинаково разсматриваютъ тѣла, которымъ свойственны перемѣны движенія и покоя въ силу присущаго ихъ природѣ принципа движенія. Такое опредѣленіе тѣлъ природы (организованныхъ и не организованныхъ) имѣетъ цѣлью указать на различіе таковыхъ тѣлъ, съ одной стороны, отъ произведеній пластическаго искусства, которыя хотя матеріальны, но лишены внутренняго движущаго ихъ принципа [1]), а съ другой стороны—отъ тѣлъ геометрическихъ, которыя не матеріальны. Физика разсматриваетъ матерію и форму въ ихъ *соединеніи*, т. е. таковыми, каковыми эти начала являются въ тѣлахъ,— а не саму по себѣ каждую въ отдѣльности, и въ этомъ заключается различіе физики отъ первой философіи, т. е. *метафизики*. Метафизика установляетъ общія понятія о ма-

---

[1]) Отсюда видно, что подъ формою Аристотель разумѣетъ главнымъ образомъ внутренній движущій принципъ, а не внѣшній видъ тѣла, т. е. либо дѣйствительную жизнь, или подобіе жизни, ибо произведенія искусства имѣютъ ясную и опредѣленную внѣшнюю форму, напротивъ, элементарныя тѣла природы (огонь, воздухъ, вода, земля) лишены наружнаго опредѣленнаго вида, но потому именно, что послѣднія обладаютъ внутреннею движущею силою (по Аристотелю каждое изъ таковыхъ тѣлъ движется необходимо, т. е. въ силу своей природы, къ опредѣленному для него мѣсту въ мірѣ; напр., огонь движется вверхъ, земля тяготѣетъ внизъ), они должны быть признаны обладающими формою въ большей мѣрѣ, чѣмъ тѣла искусственныя, т. е. произведенія искусства.

теріи и формѣ, какъ основныхъ началахъ дѣйствительности. Это и значитъ разсматривать матерію и форму—каждую саму по себѣ, раздѣльно одну отъ другой. Физика же разсматриваетъ самую дѣйствительность, природу, въ которой матерія и форма существуютъ вмѣстѣ и неотдѣлимы одна отъ другой.

Подъ вліяніемъ элейской философіи установился механическій способъ изъясненія природы, состоящій въ томъ, что не допускалось въ природѣ никакого качественнаго измѣненія. Полагая, что основные элементы вещей неизмѣнны, всѣ перемѣны природы сводили къ чисто механическимъ процессамъ присоединенія однихъ элементовъ къ другимъ, или ихъ разъединенія. Природа представлялась вмѣстилищемъ мертвыхъ, способныхъ только къ перемѣщенію матеріаловъ. Живыя творческія—дѣятельныя силы, каковы любовь и вражда Эмпедокла, νοῦς Анаксагора не причислялись къ природѣ, а стояли какъ бы надъ нею; сама же природа оказывалась царствомъ *слѣпой необходимости* (атомисты). Совсѣмъ иною оказывается природа въ ученіи Аристотеля. По Аристотелю природа есть цѣлое преисполненное жизни; это система живыхъ дѣятельныхъ силъ. Въ ней господствуетъ цѣлесообразность не внѣшняя, состоящая въ подчиненіи мертвой матеріи чуждому ей началу а внутренняя, т. е. самодѣятельно осуществляемая самой природой,—ея собственными силами. По ученію Аристотеля, природа есть такой рядъ степеней образованія, восходящихъ къ высшему совершенству, въ которомъ каждая послѣдующая степень заключаетъ въ себѣ предыдущія, будучи ихъ восполненіемъ и осуществленіемъ того, что въ нихъ содержится и предопредѣляется ими только какъ возможное.

Такимъ образомъ, можно сказать, философія прошла тѣ степени въ развитіи своего міросозерцанія, что намѣчены уже въ миѳологіи: царство Хроноса и Ураноса было господствомъ слѣпыхъ неразумныхъ началъ. Вмѣстѣ съ воцареніемъ Зевса,

утверждается нравственной міропорядокъ, настаетъ торжество разума надъ неразумными, титаническими, безпорядочными силами. Подобно тому въ философіи механическое міровоззрѣніе, по которому природа есть царство необходимости, слѣпой судьбы, смѣняется міровоззрѣніемъ *динамическимъ*, иначе—*телеологическимъ*, сущность котораго заключается въ мысли о господствѣ разумнаго порядка въ мірѣ, направленнаго къ достиженію имъ въ лицѣ человѣка наибольшаго совершенства.

Всякое элементарное тѣло (земля, вода, воздухъ, огонь, эоиръ) имѣетъ опредѣленное для себя мѣсто въ мірозданіи (земля въ центрѣ, эоиръ въ окружности, а прочія тѣла въ срединѣ), образуя всѣ вмѣстѣ единое цѣлое; посему одинъ міръ, а не много міровъ (противъ атомистовъ). Между элементарными тѣлами происходитъ постоянное взаимодѣйствіе, состоящее въ смѣнѣ противоположностей теплаго и холоднаго, сухого и влажнаго, изъ коихъ первыя двѣ противоположности имѣютъ характеръ начала дѣятельнаго, формирующаго, а другія двѣ составляютъ начало страдательное. Отъ этого взаимодѣйствія происходятъ перемѣны дня и ночи, временъ года, а также перемѣны происхожденія и разрушенія тѣлъ сложныхъ; однако единство міра этимъ не нарушается, ибо міръ въ цѣлости ни происходитъ, ни разрушается. Яснѣе выступаетъ различіе дѣятельнаго и страдательнаго началъ, формы и матеріи, въ природѣ органической. Развитіе жизни въ организмахъ состоитъ въ постепенномъ освобожденіи формы и господствѣ ея надъ матеріей. Растенія воспринимаютъ только *матеріалъ*, необходимый для ихъ питанія, возрастанія и размноженія; къ тому же растенія прикрѣплены къ почвѣ; животныя, напротивъ, одарены способностію произвольнаго движенія, и сверхъ того, обладая чувствительностію, воспринимаютъ посредствомъ чувствъ (глав. образ. чрезъ зрѣніе, какъ самое совершенное и осязаніе, какъ чувство основное) *формы* вещей отрѣшенно отъ ихъ матеріи.

А что въ растеніяхъ и животныхъ происходитъ усовершеніе *единой* жизни, общей всѣмъ имъ, и не только имъ, но и всему міросданію, это видно изъ того, что переходныя ступени между растеніями и животными, а также между органическими и неорганическими тѣлами, совершенно незамѣтны и представляютъ собою рядъ *непрерывно* восходящихъ образованій или формъ: есть живыя существа, которыя можно отнести и къ растеніямъ и къ животнымъ; столь же близка связь, по Аристотелю, органической природы съ неорганической (онъ допускалъ произвольное зарожденіе; земля есть матерь всего живущаго).

Взглядъ на природу (механическій) прежнихъ философовъ не допускалъ качественнаго измѣненія, ибо таковое, казалось, требовало признать возможнымъ переходъ отъ небытія къ бытію и обратно. Съ точки зрѣнія Аристотеля вопросъ этотъ такъ рѣшается. Сущности, т. е. чистыя формы, неизмѣнны. Измѣненія относятся единственно къ проявленіямъ формъ въ матеріи, слѣдов. къ области принадлежащаго сущности, чѣмъ очевидно предполагается переходъ не отъ бытія къ небытію и обратно, а только отъ одного состоянія матеріи къ другому.

Совершеннаго господства и преобладанія надъ матеріей форма достигаетъ чрезъ разумную душу человѣка, проявляя это господство въ троякомъ видѣ свойственной человѣку разумной дѣятельности,—именно въ дѣятельности *практической*—частной и общественной; въ дѣятельности *художественной*, и, наконецъ, всего болѣе въ дѣятельности *познавательной*,—теоретической.

Какъ въ наиболѣе совершенной и полной формѣ познанія—въ силлогизмѣ—важнѣйшій моментъ—средній терминъ,—который служитъ выраженіемъ преимущественно формы, т. е. спеціальнаго признака, *средняго* между родовымъ и индувидуальнымъ, и потому въ наибольшей степени имѣющаго значеніе причины,—такъ равно въ *практической*

жизни главное достоинство ея, то что называется *добродѣтелью*, опредѣляется *срединою* между *излишествомъ* и *недостаткомъ*—этими двумя крайностями въ удовлетвореніи извѣстной потребности матеріальной, въ выраженіи извѣстнаго желанія или свойства, исходящаго изъ тѣлесной природы человѣка. Такъ *умѣренность* состоитъ въ соблюденіи должной мѣры, именно средины между излишествомъ и скудостію относительно удовлетворенія тѣлесныхъ потребностей. *Щедрость*—средина между *расточительностію* и *скупостію*,—добродѣтель состоящая въ благоразумномъ употребленіи благъ жизни. *Гордость*, какъ выраженіе сознанія своего достоинства,—средина между чванствомъ и низкопоклонствомъ или угодничествомъ, что называется низостью. Это добродѣтели *индивидуальныя*. Справедливость—добродѣтель *общественная*, и состоитъ, во-первыхъ, въ соблюденіи средины между потерею и прибылью—въ торговыхъ и вообще дѣловыхъ сношеніяхъ; это справедливость *сравнивающая*. Другой видъ справедливости (*распредѣляющая* справедливость) состоитъ въ воздаяніи каждому должнаго, такъ чтобы каждый получалъ *ни больше, ни меньше* какъ только то, чего заслуживаетъ.

Государство также наилучшее есть то, которое ни слишкомъ *велико*, ни очень *мало* по объему своему и количеству жителей. Равно и по свойствамъ своимъ наилучшіе граждане, и потому наиболѣе годные къ образованію лучшаго государства, суть тѣ, которые одинаково способны и къ просвѣщенію, и къ мужественному отстаиванію своей свободы; таковы Греки, одинаково далекіе отъ крайностей,—свойственныхъ варварамъ восточнымъ, не лишеннымъ просвѣщенія, но пребывающимъ въ рабствѣ, не способнымъ къ свободѣ,—и *сѣверным*ъ, которые умѣютъ дорожить свободою, но лишены просвѣщенія.

Вообще сущность добродѣтелей практическихъ, по Аристотелю, заключается въ *благоразуміи*, а благоразуміе—

это *разумъ практическій*, т. е. разумъ въ отношеніи его къ матеріальной природѣ человѣка, а равно и къ матеріальнымъ условіямъ его существованія. Разумъ и есть то начало, которое установляетъ среднюю мѣру между излишествомъ и недостаткомъ, или иначе, онъ есть форма, для проявленія которой въ матеріи необходимымъ условіемъ служитъ опредѣленная мѣра, число, величина матеріи—какъ элемента количественнаго и потому дѣлимаго.

Назначеніе художественныхъ произведеній, глав. образомъ *трагедіи*, по Аристотелю, также заключается въ томъ, чтобы подчинять должной мѣрѣ и чрезъ то облагороживать и очищать матеріальный элементъ человѣческой природы, заключающійся въ аффективныхъ состояніяхъ. Такъ трагическое дѣйствіе возбуждаетъ въ зрителяхъ чувства страха и состраданія, и вмѣстѣ съ тѣмъ способствуетъ очищенію этихъ самыхъ чувствъ. Очищеніе это должно понимать очевидно какъ установленіе или утвержденіе средней мѣры между излишествомъ и недостаткомъ означенныхъ чувствъ. Излишество страха (при видѣ трагической судьбы героя) лишало бы зрителя спокойствія, необходимаго для созерцанія; излишество состраданія также дѣйствовало бы на душу подавляющимъ образомъ. Отсутствіе же, или слабое возбужденіе страха означало бы, что страданіе героя не имѣетъ общаго значенія, что зритель не относитъ его къ себѣ (т. е. не представляетъ его возможнымъ для себя), а отсутствіе состраданія было бы знакомъ, что герой несетъ вполнѣ заслуженную кару за свою вину, и слѣд. вовсе и не есть герой, а обыкновенный преступникъ, злодѣй.

Должно замѣтить, что Аристотель, опредѣляя добродѣтель, какъ средину между крайностями, былъ далекъ отъ восхваленія такъ назыв. золотой средины, т. е. посредственности въ сферѣ лучшихъ качествъ ума и характера. Аристотель не говоритъ, что въ проявленіи добродѣтельнаго качества слѣдуетъ держаться средины, а говоритъ только что

самая добродѣтель есть средина,—и таковою она оказывается не сама по себѣ, а лишь въ отношеніи къ матеріальной сторонѣ человѣческой природы; для дѣланія добра границы не полагается, ибо, по Аристотелю, одно прекрасное дѣло лучше, чѣмъ цѣлая жизнь безъ добрыхъ дѣлъ. Въ дѣланіи добра нѣтъ и не можетъ быть границы, но самое добро должно разграничивать отъ близь лежащаго зла. Слѣдов. вопросъ заключается въ томъ, какъ именно Аристотель разграничивалъ добро отъ зла, добродѣтель отъ пороковъ.

Указанное доселѣ разграниченіе добраго отъ дурного можно признать недостаточнымъ, какъ состоящее въ опредѣленіи одной лишь количественной стороны дѣла. Но при разсмотрѣніи добродѣтели въ отношеніи матеріальнаго ея условія, конечно и не можетъ быть иного опредѣленія ея кромѣ количественнаго. Между тѣмъ, по Аристотелю, это не единственное условіе добродѣтели; сверхъ тѣлесной потребности, или природнаго влеченія, являющагося въ видѣ желанія, другимъ условіемъ происхожденія добродѣтели служитъ разумное правило, которому должно слѣдовать при исполненіи своего желанія. Добро и зло состоитъ въ томъ, какъ мы относимся къ данному влеченію,—господствуемъ ли надъ нимъ, или рабствуемъ ему. Разумъ опредѣляетъ должную мѣру энергіи свойственной природнымъ нашимъ влеченіямъ; въ соблюденіи этой должной мѣры и состоитъ добродѣтель практическая. Различіе между добродѣтелью и порокомъ сводится къ различію разумнаго и неразумнаго. Влеченіе, подлежащее ограниченію—это матеріальная сторона добродѣтели, а правило исходящее отъ разума, и служащее мѣриломъ для ограниченія—это сторона формальная.

Разсматривая разумъ человѣческій въ отношеніи къ тѣлесной природѣ человѣка, какъ начало ограничивающее и формирующее, мы приходимъ къ понятію о добродѣтели практической. Но что собственно принадлежитъ разуму въ составѣ добродѣтели? Такъ какъ свойственная разуму дѣя-

тельность есть познавательная, то очевидно и въ практической дѣятельности главное значеніе должно принадлежать знанію добра и зла, знанію—о томъ что и какъ дѣлать и чего не дѣлать. Въ такомъ случаѣ понятіе Аристотеля о сущности добродѣтели совпадало бы съ понятіемъ Сократовскимъ. Но какъ извѣстно, Аристотель отвергаетъ Сократовское понятіе о добродѣтели,—что добродѣтель есть знаніе,—какъ недостаточное. Аристотель справедливо замѣчаетъ, что для добродѣтели недостаточно знать что и какъ дѣлать,—необходимъ еще навыкъ въ исполненіи того, что мы знаемъ,—навыкъ пріобрѣтаемый долговременнымъ упражненіемъ въ томъ, что требуется понятіемъ о добродѣтели,—т. е. въ дѣйствіи соотвѣтственномъ знанію о сущности той или иной добродѣтели. Но какъ съ этимъ согласить то, что, и по Аристотелю, сама по себѣ дѣятельность умственная есть *добродѣтель?* Извѣстно, что Аристотель различаетъ отъ практическихъ добродѣтелей добродѣтели *ноэтическія*, т. е. умственныя. Добродѣтели эти слѣдующія: *умъ*—т. е. разумѣніе основныхъ началъ бытія; *знаніе*—совокупность дальнѣйшихъ познаній,—опирающихся на предполагаемыхъ ими началахъ (причины первыя и причины вторичныя); наконецъ, *мудрость*—единство познанія и разумѣнія. Какъ объяснить то, что Аристотель не довольствуется указаніемъ и разсмотрѣніемъ добродѣтелей практическихъ, но отличаетъ отъ этихъ добродѣтелей еще добродѣтели умственныя? Раздѣленіе дѣятельности умственной на познавательную, практическую и художественную должно бы кажется привести къ раздѣленію знанія, какъ принадлежности теоретическаго разума, отъ добродѣтели, какъ выраженія разума практическаго, и отъ искусства, въ которомъ выражается дѣятельность художественная. Но именно означенное раздѣленіе и должно разрѣшить наше недоумѣніе. Дѣло въ томъ, что всякое раздѣленіе имѣетъ второстепенное значеніе; гораздо важнѣе, при всякомъ раздѣленіи предполагаемое имъ единство того,

что подлежитъ раздѣленію: раздѣленіе и множественность—признакъ несовершенства и служитъ выраженіемъ несовершенной стороны бытія вообще, или извѣстнаго предмета въ частности. Напротивъ, единство—признакъ совершенства. Всякая идея по Платону чрезъ то совершенна, что едина; равно, по Аристотелю, сущность всякой вещи, т. е. важнѣйшая сторона ея существованія характеризуется какъ субстанціальное единство. И по ученію Сократа сущность всѣхъ добродѣтелей едина. Итакъ должно быть начало, которымъ объединялись бы означенные виды умственной дѣятельности. Начало это ясно указано Платономъ, который *благо* поставилъ выше *истины*, т. е. *знаніе подчинилъ нравственному интересу*. Впрочемъ, Платонъ является въ этомъ лишь ученикомъ и послѣдователемъ Сократа, который хотя изображается какъ человѣкъ ищущій знанія, однако, какъ извѣстно, не всякое знаніе онъ признавалъ важнымъ, а лишь то знаніе цѣнилъ высоко и признавалъ необходимымъ, отъ котораго зависитъ нравственное достоинство человѣка, знаніе—относящееся къ области вопросовъ нравственныхъ. Въ духѣ Сократа и Платона, Аристотель также, хотя и разграничиваетъ разные виды дѣятельности умственной, однако вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти виды разсматриваетъ и оцѣниваетъ съ точки зрѣнія идеи блага, т. е. конечной цѣли человѣческаго бытія, усматривая такимъ образомъ единую сущность всякой человѣческой дѣятельности въ предназначеніи человѣка къ нравственному совершенству. Самъ Аристотель всего болѣе любилъ дѣятельность научную, и теоретическую—созерцательную жизнь, какъ извѣстно, предпочиталъ жизни практической. Но это потому лишь, что онъ усвоялъ именно теоретической умственной дѣятельности самое важное нравственное значеніе. Иначе говоря, Аристотель признавалъ и могъ признавать научную дѣятельность важнѣйшею лишь при томъ пониманіи какое онъ имѣлъ объ ней. А понималъ онъ эту дѣятельность какъ нравственно образовательную,

какъ дѣятельность наиболѣе способствующую достиженію высшаго духовнаго совершенства, посему и предъявлялъ къ ней соотвѣтственныя тому требованія. Главная умственная добродѣтель, какъ сказано, по Аристотелю, есть мудрость, а мудрость достигается чрезъ объединеніе частныхъ опытныхъ знаній силою разумѣнія общихъ принциповъ, важнѣйшимъ изъ которыхъ Аристотель признавалъ *начало теологическое*, изъясненное имъ въ первой философіи (въ метафизикѣ). Поэтому же и искусство въ своей пінтикѣ Аристотель разсматриваетъ главнымъ образомъ въ отношеніи морализующаго его значенія (см. выше о трагическомъ дѣйствіи).

Идея блага, или иначе, благо высочайшее, абсолютное, есть начало всеобъемлющее и потому многосодержательное. Прежде всего, въ значеніи конечной цѣли человѣческаго бытія, оно объемлетъ собою всю жизнь человѣческую. Но именно поэтому возможно различное его пониманіе, а равно и установленіе должнаго для человѣка отношенія къ абсолютному благу. Съ одной стороны, какъ послѣдняя цѣль человѣческаго бытія, благо должно представляться до такой степени отдаленнымъ и трудно достижимымъ для человѣческихъ силъ, что обладаніе имъ допускается развѣ только за предѣлами настоящей жизни, не въ конечномъ теченіи времени, а въ безконечномъ продолженіи вѣчности; для настоящаго земного бытія человѣка признается возможнымъ лишь неопредѣленное, и дающееся съ великимъ трудомъ, *духовное*, т. е. *чисто умственное созерцаніе* блага. При такомъ пониманіи высочайшаго блага можетъ быть названо это благо началомъ *трансцендентнымъ*, потустороннимъ въ отношеніи къ временному настоящему бытію человѣческому. Но, пребывая неизмѣнно въ вѣчности, и, такимъ образомъ, будучи основаніемъ и завершеніемъ всего временнаго, высочайшее благо, вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, должно имѣть таковое же отношеніе и ко всему пространственному, т. е. ко всей *міро-*

вой дѣйствительности. Будучи конечною цѣлью человѣческаго бытія, высочайшее благо должно имѣть также значеніе міровое: правда, человѣкъ есть одно изъ множества существъ населяющихъ міръ, но необходимо признать, что именно человѣкъ, какъ наиболѣе совершенное существо, имѣетъ и предназначеніе наиболѣе совершенное, т. е. не какое-либо частное и столь ограниченное, чтобы можно было смотрѣть на это предназначеніе какъ на простую случайность, особаго значенія не имѣющую для міра,—но общее, со значеніемъ міровымъ. Или, по крайней мѣрѣ, если предположить бытіе множества другихъ существъ совершеннѣе человѣка, должно согласиться, что изъ всѣхъ существъ, бытіе которыхъ связано съ существованіемъ этого видимаго міра, человѣкъ состоитъ въ связи съ міромъ самой глубокой и пространной,—столь глубокой, что безъ сомнѣнія связь эта должна имѣть отношеніе къ самой основѣ міровой дѣйствительности. Этимъ само собою указуется путь если не къ достиженію высочайшаго блага, то, по крайней мѣрѣ, къ возможному для человѣка приближенію къ нему. Путь этотъ состоитъ въ наиболѣе широкомъ развитіи свойственной человѣку познавательной дѣятельности, въ такомъ развитіи этой дѣятельности, чтобы ею обнимаема была какъ вся міровая дѣйствительность, такъ равно и природа человѣка въ ея глубочайшемъ существѣ. Задачу эту стремились выполнить Платонъ и Аристотель; она ясно указана была Сократомъ; она была предчувствуема, и самое выполненіе ея намѣчалось, философами бывшими до Сократа. Вѣдь уже первые философы поставили вопросъ *объ основномъ началѣ міровой дѣйствительности*, очевидно не ясно, но сильно какъ бы чувствуя, что должна быть необходимая связь между этимъ началомъ и конечною цѣлью или высшимъ благомъ человѣка, такимъ благомъ отъ котораго зависитъ смыслъ и значеніе человѣческаго бытія. У первыхъ философовъ была такая мысль, что основное начало вещей, какъ источникъ всѣхъ живыхъ силъ, и само

должно быть наиболѣе *подвижное* и жизненное. Другіе же (элеаты) стояли на томъ, что основосущее должно быть *неизмѣннымъ*, и тождественнымъ. Платонъ своимъ идеямъ усвояетъ объ эти черты: идеи неизмѣняемы, но вмѣстѣ съ тѣмъ имъ должны быть свойственны движеніе и жизнь (см. діалогъ Софистъ). Аристотель же, находя очевидно противорѣчіе въ этихъ столь различныхъ опредѣленіяхъ сущности бытія, разрѣшаетъ это противорѣчіе такъ: онъ строго различаетъ *движеніе* и *дѣятельность*. Движеніе—состояніе переходное и свойственное только матеріальному бытію; напротивъ дѣятельность есть состояніе не внѣшнее, а внутреннее, свойственное только бытію духовному, именно чистой формѣ. Потому то перводвижитель міра признается *недвижнымъ*, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется какъ совершенная *дѣятельность*, какъ чистая *энергія*.—Что касается вышеуказаннаго развитія познавательной дѣятельности, то Платонъ, согласно со своимъ пониманіемъ блага, какъ начала трансцендентнаго, представлялъ это развитіе въ видѣ постепеннаго діалектическаго возвышенія мысли отъ низшихъ понятій къ высшимъ, и соотвѣтственнаго тому, восхожденія самой души отъ низшихъ формъ бытія познаваемаго къ высшимъ, напр., отъ любви чувственной къ любви идеальной, духовной, также имѣющей свои разныя степени. По Аристотелю, хотя высочайшее начало и есть премірное, трансцендентное, но это не значитъ, что и познавательный путь къ нему лежитъ, такъ сказать, внѣ міровой дѣйствительности, и состоитъ въ отрѣшеніи мысли отъ образовъ и формъ этой дѣйствительности: кто хочетъ идти этимъ путемъ, путемъ отвлеченія, рискуетъ очутиться въ совершенной пустотѣ. Дѣло въ томъ, что міровой дѣйствительности присуща цѣлая система различныхъ формъ или цѣлей; система эта для міра есть *внутренняя*, а не внѣшняя, и хотя премірное начало возвышается надъ нею, однако она близка къ этому началу и родственна ему. Повсюду въ природѣ господствуетъ стре-

мленіе къ лучшему, при чемъ лучшее то же, что нормальное, типичное, естественное, и только косность матеріи есть причина того, что встрѣчаются иногда уклоненія отъ нормальнаго, отъ лучшаго къ худшему. Означенное стремленіе заключено въ природѣ всякой вещи, составляетъ ея сущность. Поэтому и человѣкъ предпочтительно, какъ ближайшую къ высшему благу, долженъ избирать такую дѣятельность, которая цѣль свою имѣетъ сама въ себѣ, т. е. которая въ наибольшей мѣрѣ можетъ служить выраженіемъ внутренне присущей человѣку цѣли его существованія. Такова познавательная дѣятельность разума человѣческаго, ибо дѣятельность эта въ высшихъ своихъ проявленіяхъ, или иначе, на высшей ступени своего развитія, состоитъ въ *самопознаніи*, т. е. въ такомъ познаніи, для котораго предметомъ, а потому и цѣлью служитъ самъ же познающій. Конечно, это не есть само высочайшее благо, то благо, которое абсолютнымъ своимъ совершенствомъ все существующее влечетъ къ себѣ и чрезъ то, оставаясь само неподвижнымъ, приводитъ весь міръ въ движеніе. Благо это есть Божество,—высочайшій разумъ,—мышленіе самого себя мыслящее. Но, по крайней мѣрѣ, познавательная дѣятельность человѣческая, завершаемая самопознаніемъ, и на немъ опирающаяся, наиболѣе приближается ко благу высочайшему и есть наилучшее *подобіе* его.

Итакъ, хотя Аристотель и былъ противъ Платоновскаго удвоенія вещей, состоящаго въ томъ, что рядомъ съ идеями, какъ первообразами, полагаются вещи, въ качествѣ подобій этихъ первообразовъ, однакожъ въ одномъ, но при томъ важнѣйшемъ, пунктѣ своей философіи, и онъ допустилъ такое же удвоеніе, признавъ рядомъ *съ внутреннею*, присущею вещамъ, цѣлесообразностію, высочайшую цѣль ихъ бытія пребывающую *внѣ вещей*, на ряду съ высшимъ благомъ человѣка, состоящимъ во внутреннемъ дѣятельномъ состояніи умственныхъ силъ, еще иное высшее благо, пребывающее внѣ человѣка и заключенное въ самомъ себѣ.

Представлялось болѣе послѣдовательнымъ и соотвѣтствующимъ духу самой философіи Аристотеля признать бытіе одной лишь внутренней цѣлесообразности въ природѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ давалось само собою иное пониманіе высочайшаго блага. Благо это оказывалось уже (какъ начало міровое) не *трансцендентнымъ*, потусторонним въ отношеніи къ дѣйствительности міровой, но *внутреннимъ*, заключеннымъ въ самой этой дѣйствительности и непосредственно оную образующимъ. При такомъ пониманіи высочайшаго блага и отношеніе человѣка къ нему должно сдѣлаться инымъ. Выше сказано, что въ качествѣ конечной цѣли, отдаленной отъ даннаго состоянія человѣка и трудно для человѣческихъ силъ достижимой, высочайшее благо могло быть развѣ только предметомъ нѣкотораго неопредѣленнаго духовнаго созерцанія: по Платону, отца и виновника всего трудно и даже невозможно постигнуть; какъ солнце въ мірѣ видимомъ, освѣщая все, само съ трудомъ созерцается, такъ и благо въ умопостигаемомъ мірѣ есть крайній его предѣлъ и т. д. Если же допустить, какъ это было признано уже перипатетиками, а затѣмъ въ особенности стоиками, что высочайшее начало не есть потустороннее, а внутренне присущее природѣ вещей (имманентное), въ такомъ случаѣ необходимо также признать и то, что начало это вовсе не далеко отъ человѣка, есть начало въ немъ самомъ дѣйствующее, какъ *правый разумъ*, и что конечная цѣль человѣческаго бытія также должна быть полагаема уже въ предѣлахъ настоящаго существованія его, именно должна заключаться въ жизни, сообразной съ природою вещей, такъ какъ эта природа есть вѣдь само верховное начало бытія, и что наконецъ,—это черта наиболѣе характеристическая для философіи періода послѣ-аристотелевскаго,—высшее благо, или конечная цѣль человѣческаго бытія, уже не есть (при означенномъ пониманіи этого начала) *только предметъ познанія*, но гораздо болѣе нѣчто *внутреннимъ образомъ испытываемое*

и переживаемое (а не только созерцаемое издали), обладаемое чрезъ внутреннее соотвѣтственное ему состояніе, каковое состояніе при помощи философіи достигается и дѣлается болѣе или менѣе постояннымъ и непрерывнымъ. Это есть состояніе внутренняго удовлетворенія, состояніе блаженства. Такъ какъ, при этомъ, конечная цѣль представляется достигнутою, обладаемою, то посему можно еще назвать это состояніе состояніемъ спокойствія, совершеннаго равновѣсія духа. А такъ какъ, далѣе, верховное начало есть начало *господствующее*, то пребываніе его въ человѣкѣ должно испытываться еще какъ состояніе *свободы и независимости духа*. Наконецъ, и предѣлъ духовно-нравственнаго интереса, заключающагося въ идеѣ блага, при теперешнемъ пониманіи этой идеи, становится крайне ограниченнымъ, узкимъ. Какъ предметъ духовнаго созерцанія, благо имѣетъ и *нравственно-практическое* и вмѣстѣ съ тѣмъ *гносеологическое* значеніе. А это послѣднее значеніе должно простираться такъ далеко, насколько можетъ простираться самая познавательная дѣятельность. Дѣятельность же эта, конечно, при условіи неразрывной связи ея съ идеею высочайшаго блага, или послѣдней цѣли, стремится стать *всеобъемлющею*, развиваясь въ двоякомъ направленіи, какъ *міропознаніе* и какъ *самопознаніе*. Для познанія, руководимаго идеей верховнаго начала, человѣкъ, съ одной стороны, связанъ съ міровой дѣйствительностію, а съ другой—съ обществомъ человѣческимъ. Посему и благосостояніе отдѣльнаго лица разсматривается въ связи съ благосостояніемъ всего общества (государства). Но въ значеніи внутренняго, собственнымъ опытомъ переживаемаго, состоянія благо, очевидно, должно имѣть уже *не общественный, а индивидуальный* характеръ. Такимъ образомъ, главная черта, различающая Аристотелевское пониманіе верховнаго блага отъ того пониманія этого предмета, какое находимъ въ ближайшихъ школахъ послѣ Аристотеля преимущественно въ стоической, состоитъ въ томъ, что хотя уже Аристотель требуетъ,

для достиженія верховнаго блага, не отрѣшенія отъ себя, а углубленія своей внутренней жизни, и слѣдовательно цѣль человѣка полагалъ не внѣ его, а въ немъ самомъ, но важно то, что Аристотель внутреннее состояніе человѣка, соотвѣтствующее идеѣ блага, понималъ какъ состояніе дѣятельное, какъ развитіе свойственной природѣ человѣка энергіи, именно—самопознанія, а слѣдующія за нимъ ближайшія школы понимали внутреннее состояніе человѣка, соотвѣтственное идеѣ блага какъ *настроенность* болѣе пассивную, чѣмъ активную, какъ *состояніе чувства*, именно какъ чувство довольства, спокойствія, независимости и свободы.

Философія послѣ Аристотеля.

Съ тѣхъ поръ, какъ Аѳины являются центромъ философскаго развитія въ Греціи, мы видимъ два направленія философіи,—одно, положительное, въ лицѣ Сократа, Платона и Аристотеля, признавало необходимымъ и единственнымъ путемъ къ достиженію блага знаніе. Другое же направленіе, представителями котораго были софисты и скептики,—направленіе отрицательное, состояло въ томъ, что, всякое познаніе считая спорнымъ, возможность достовѣрнаго познанія признавали сомнительною, а потому одинъ только практическій путь къ достиженію блага избирали и указывали какъ самый вѣрный и единственно возможный. Какъ на преимущество софистовъ, слѣдуетъ указать на то, что, по крайней мѣрѣ они считали необходимымъ формальное, діалектико-реторическое образованіе, какъ важное подспорье практической дѣятельности; скептики же, выступившіе позднѣе, когда Греція утратила свою политическую самостоятельность, предлагали самоограниченіе и даже воздержаніе отъ всякихъ дѣятельныхъ стремленій.

Изъ философскихъ школъ послѣ-аристотелевскаго періода стоицизмъ примыкаетъ къ положительному направленію, а эпикуреизмъ къ направленію отрицательному.

Требованіе стоической морали сообразовать жизнь съ природой само собою предполагаетъ необходимость познанія природы. Но, сообразно съ общимъ характеромъ философіи послѣ-аристотелевскаго періода, къ удовлетворенію потребности познанія служитъ теперь уже не *изслѣдованіе*, а *ученіе*, отчасти потому, что кругъ возможнаго для древней философіи изслѣдованія теперь, послѣ Аристотеля, можно сказать, былъ закончетъ, и оставалось только пользоваться готовыми результатами совершеннаго доселѣ труда изслѣдованія, но главное потому, что теперь уже не *этическое* начало, не стремленіе къ усовершенію духа, а лишь начало *практическое*,—стремленіе къ обезпеченію личнаго благополучія, наиболѣе желательнаго въ то время спокойствія духа,—выступаетъ на первый планъ. Въ этомъ отношеніи стоицизмъ съ эпикуреизмомъ были родственными другъ другу выраженіями современнаго имъ духа времени.

Выше сказано, что, послѣ Аристотеля, благо было понимаемо преимущественно какъ нѣчто ощущаемое, внутренне испытываемое, слѣдовательно какъ индивидуальное душевное состояніе довольства. Но стоики самое это душевное состояніе, которое представлялось имъ осуществленіемъ блага, понимали въ смыслѣ настолько, по крайней мѣрѣ, возвышенномъ, что усвоялли ему общечеловѣческое значеніе, почему оно представлялось имъ если и не трудно достижимымъ, то требующимъ, для того чтобы его сохранить, неослабныхъ усилій, напряженія силъ духа. Въ такомъ пониманіи высшаго блага также проявилась общность стоической морали съ положительнымъ направленіемъ прежней философіи. Гораздо проще рѣшается тотъ же практическій вопросъ эпикуреизмомъ, вслѣдствіе отрицательнаго характера этого философскаго ученія въ гносеологическомъ отношеніи. Какъ бы далеко скептицизмъ ни простирался, однако и для скептицизма ощущенія, конечно не въ гносеологическомъ ихъ значеніи, но просто какъ *психологическій фактъ*, удостовѣряемый непосредственнымъ

сознаніемъ, не могутъ подлежать сомнѣнію и отрицанію. Ибо скептицизмъ отрицаетъ только познаніе,—достовѣрность, реальность познанія; слѣдовательно направленъ можетъ быть противъ гносеологическаго значенія ощущеній, т. е. противъ того предположенія, что въ нихъ проявляется бытіе объективное, а не противъ существованія таковыхъ какъ психическихъ состояній. Эпикуръ признавалъ достаточнымъ для рѣшенія вопроса о благѣ лишь то, что скептицизмъ оставляетъ нетронутымъ, именно—наличность ощущеній, какъ психическихъ состояній. Ощущенія, какъ психическія состоянія, никогда насъ не обманываютъ, всегда суть то, чѣмъ сознаются нами; обманъ бываетъ только въ мнѣніяхъ, а не въ ощущеніяхъ, въ мнѣніяхъ, которыя относятся не къ самимъ ощущеніямъ (ощущенія сознаются сами чрезъ себя непосредственно, а не чрезъ представленія или мнѣнія о нихъ), а къ предметамъ ощущаемымъ. Посему каковыми ощущенія сознаются, таковы они и на самомъ дѣлѣ; пріятное ощущеніе не кажется только пріятнымъ, а по истинѣ, дѣйствительно таково,—слѣдовательно не призрачное, только кажущееся, а дѣйствительное есть благо, а все непріятное есть дѣйствительное зло. Итакъ истинное благо заключается въ удовольствіи. Сверхъ того, скептицизмъ, отрицая возможность достовѣрнаго познанія, поэтому подвергалъ сомнѣнію какъ бытіе *причинъ*, такъ и возможность опредѣленія ихъ, имѣя въ виду, что именно такъ обыкновенно понимали ближайшую задачу познанія (по Аристотелю, совершенное познаніе есть познаніе *причинъ*). Чтобы рѣшительнѣе устранить самое понятіе о причинности, какъ нѣкоторомъ необходимомъ отношеніи, Эпикуръ призналъ господство *случая въ природѣ*. Отсюда получился тотъ взглядъ на человѣческую жизнь, что, не будучи подвластнымъ никакой необходимости, внѣшней или внутренней, человѣкъ воленъ устраивать свою жизнь по своему желанію, именно такъ, чтобы быть наиболѣе счастливымъ. Впрочемъ, въ духѣ національной греческой морали, Эпикуръ требуетъ *умѣренности*,

какъ необходимаго условія, безъ соблюденія котораго удовольствіе легко переходитъ въ неудовольствіе, какъ это потомъ постоянно оправдывалось самымъ опытомъ въ Римѣ, гдѣ эпикуреизмъ, отбросивъ всякія ограничительныя требованія практическаго благоразумія, приводилъ къ состоянію безнадежности и отчаянія; впрочемъ, тотъ же опытъ сдѣлалъ для каждаго яснымъ до очевидности, что столь повидимому простыя и понятныя, сами по себѣ, требованія практическаго благоразумія, какъ названное выше требованіе умѣренности, могутъ имѣть свое значеніе и дѣйствительную силу лишь пока религіозно-этическое начало сохраняетъ свою жизненность. Начала этого въ разсматриваемую эпоху недоставало. Оно было вновь внесено въ жизнь и прочно утверждено христіанствомъ, чрезъ что потрясенный до основанія и изжитый міръ нравственнаго сознанія былъ возстановленъ, даже можно сказать, созданъ.

Стоическое ученіе состоитъ въ слѣдующихъ важнѣйшихъ положеніяхъ:

1) Должно различать, прежде всего, два міровыхъ начала: дѣятельное и страдательное, иначе формальное и матеріальное. Матерія сама по себѣ пассивна, однако форма не только неотдѣлима отъ матеріи, но и сама есть начало матеріальное, именно *огонь,* или *воздухъ*. Различіе матеріи и формы не есть первоначальное, а только послѣдующее. Первоначально міровой огонь есть и матеріалъ, изъ котораго міръ образуется, и вмѣстѣ дѣятельная мірообразующая сила. Противоположность матеріи и формы относится, такимъ образомъ, къ дальнѣйшимъ видоизмѣненіямъ огня, и является по мѣрѣ того, какъ огонь превращаетая въ разные виды матеріи: сначала огонь становится воздухомъ, воздухъ—водою, вода обращается частію въ землю, частію опять въ воздухъ, и такимъ образомъ происходитъ вѣчный круговоротъ превращеній матеріи.

2) Будучи вещественнымъ, основное мірообразующее начало, міровой огонь, есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало разумное, и такъ какъ это начало изъ себя производитъ всѣ вещи, слѣдовательно содержитъ въ себѣ всѣ зачатки ихъ, сѣмена, то въ этомъ смыслѣ стоики именовали міровой огонь λόγος σπερματικὸς, *сѣменнымъ разумомъ*.

3) Какъ начало разумное и совершенное, міровой огонь есть само Божество. Итакъ Божество—едино, какъ міръ единъ, что видно изъ взаимной связи вещей. Единая божественная сила проникаетъ всѣ вещи, все объемлетъ необходимою цѣпью причинъ и дѣйствій, и потому есть *судьба*. А какъ начало разумное, направляющее все къ добру, къ благимъ цѣлямъ, та же сила можетъ быть названа *провидѣніемъ*. Божество не существуетъ отдѣльно отъ міра, какъ форма нераздѣльна съ матеріей. Если разсматривать все бытіе со стороны *единства*, то оно есть Божество, а если разсматривать то же бытіе въ отношеніи *множества*, то оно есть міръ.

4) Душа человѣческая въ своемъ тѣлѣ то же, что Божество въ отношеніи къ міру. Она отлична отъ тѣла, но есть начало вещественное и состоитъ изъ частей, соотвѣтствующихъ частямъ тѣла. Главная часть души—разумъ. Но разумъ не находится внѣ другихъ частей, напротивъ соединяетъ и объемлетъ собою эти части, такъ что въ разумѣ есть мѣсто и для противоположнаго разуму, для неразумнаго, которое иначе не могло бы разстраивать разума.

5) Высшее и, можно сказать, единственное благо заключается въ добродѣтели, порокъ же есть зло. Все прочее—безразлично. Посему добродѣтель одна достаточна, чтобы быть счастливымъ, т. е. испытывать внутреннее довольство. Только добродѣтель въ нашей власти; поэтому истинно свободенъ лишь тотъ, кто полагаетъ свое счастіе въ добродѣтели, для кого добродѣтель есть высшее благо. Въ особенности

удовольствіе, т. е. чувственное наслажденіе, нельзя признать благомъ. Какъ на нивѣ, обработанной для жатвы, произрастаютъ цвѣты; но не для цвѣтовъ трудится земледѣлецъ, такъ и удовольствіе, хотя и соединено съ добродѣтелью, не есть ни награда за добродѣтель, ни причина ея.

Признавая только добродѣтель благомъ и только порокъ зломъ, стоики не могли однакоже отрицать, что и вещи безразличныя имѣютъ далеко неравное достоинство: однѣ болѣе согласны съ природою, другія—менѣе. Болѣзнь не есть зло въ собственномъ смыслѣ, а здоровье не есть истинное благо; однако здоровье лучше болѣзни и то же должно сказать о богатствѣ и бѣдности, о чести и безчестіи. Есть такія внѣшнія преимущества, которыя, не будучи благомъ, а при дурномъ ихъ употребленіи хотя могутъ быть даже зломъ, настолько однакожъ цѣнны, что обладаніе ими лучше, чѣмъ лишеніе ихъ. Поэтому стоики признавали обязательнымъ однѣ изъ такъ называемыхъ безразличныхъ вещей предпочитать другимъ, но отличали такого рода обязанности, какъ не совершенныя, отъ обязанности безусловной, имѣющей своимъ предметомъ добродѣтель и порокъ (категорическій императивъ Канта).

6) Добродѣтель есть жизнь сообразная съ природою. Въ природѣ господствуетъ разумъ. Итакъ вести жизнь сообразную съ природою это значитъ подчиняться велѣніямъ общаго разума; необходимо для этого *познаніе* общаго порядка вещей. И какъ такое познаніе есть дѣло собственнаго нашего разума, то жизнь, сообразная съ природою, есть жизнь, основанная на томъ, что признается нашимъ разумомъ какъ законъ природы. Безъ знанія добродѣтель невозможна: *мудрость* есть знаніе того, что такое благо, зло и безразличное; *мужество* состоитъ въ знаніи, чего должно бояться и на что рѣшаться. Кромѣ знанія необходимо еще соотвѣтственное знанію настроеніе души, навыкъ въ исполненіи того, что мы знаемъ, какъ должное. Настроеніе души во всѣхъ добродѣтеляхъ одно, посему и добродѣтель въ сущности одна,

такъ что обладающій одною добродѣтелью (частною) не лишенъ и всѣхъ другихъ добродѣтелей. Добродѣтель—это здравое состояніе души,—правильное расположеніе частей ея, а порокъ есть разстройство, болѣзнь души. Душа не можетъ быть въ какомъ-либо иномъ состояніи, кромѣ этихъ двухъ, ибо малѣйшее нарушеніе душевнаго равновѣсія причиняетъ полное разстройство. Посему каждый человѣкъ или добродѣтеленъ или порочен и становится таковымъ, т. е. добродѣтельнымъ, либо порочнымъ, не постепенно, а вдругъ.

7) Добродѣтель или жизнь сообразная съ природою, иначе здоровое состояніе души, въ частности, состоитъ въ правильномъ употребленіи того, что въ нашей власти, и въ покорности судьбѣ, въ терпѣливомъ перенесеніи непріятностей, независящихъ отъ насъ. *Терпи и воздерживайся* (ἀνέχου καὶ ἀπέχου): въ этихъ двухъ словахъ, говоритъ Эпиктетъ, выражается искусство быть счастливымъ. Положеніемъ этимъ опредѣляется двоякое отношеніе: *къ себѣ* и къ *внѣшнему міру*, а въ правильномъ отношеніи къ себѣ и къ внѣшнему міру и состоитъ мудрость.—Требованіе терпѣнія, покорности судьбѣ вытекаетъ изъ того, что повсюду въ мірѣ господствуетъ одно начало, что оно все объемлетъ непрерывною цѣпью причинъ и слѣдствій; значитъ, подчиненіе этой власти неизбѣжно, и лучше подчиняться ей добровольно. Въ такомъ подчиненіи судьбѣ мы найдемъ миръ,—душевный покой. Но если все происходитъ отъ Бога, т. е. отъ первой и всеобщей причины, то не есть ли Богъ виновникъ зла? Какъ выше сказано, только порокъ есть дѣйствительное зло; все же прочее, что обыкновенно считается зломъ, не есть зло. Мы подвергаемся бѣдствіямъ, лишеніямъ, несчастіямъ,—все это непріятно. Но міръ устроенъ такъ, а не иначе, вовсе не для того, чтобы доставлять намъ удовольствія. Притомъ же и бѣдствія благодѣтельны. Добродѣтель нуждается въ испытаніи. Какъ способнѣйшимъ ученикамъ даются труднѣйшія задачи, такъ и добродѣтельные въ пере-

несеніи бѣдъ имѣютъ возможность наилучше обнаружить свою доблесть. Кромѣ покорности судьбѣ, мудрость состоитъ также въ воздержаніи, въ свободѣ духа отъ страстей. Источникъ страстей—въ незнаніи, въ заблужденіи, ибо знаніе—главная причина добродѣтели. Природа не даетъ дурныхъ влеченій и желаній. Желаніе и побужденіе становится зломъ, когда превращается въ страсть. Заблужденіе и есть причина такого превращенія. Напр., если мы богатство считаемъ благомъ, т. е. имѣемъ о немъ *ложное*, превратное представленіе, то всѣ силы и средства будемъ употреблять на то, чтобы пріобрѣсти богатство, при чемъ неизбѣжны недоброжелательство, соперничество, вражда, всякіе недостойные поступки. Если же мы не будемъ считать для себя благомъ ни богатство, ни почести, если не станемъ дорожить ни здоровьемъ, ни красотою, ни самою жизнью, и это все также не считая благомъ, тогда ничто не въ силахъ насъ потревожить и разрушить внутреннее спокойствіе; тогда наше благосостояніе непоколебимо. Только порокъ можетъ разрушить его, но порокъ—такая противоположность добродѣтели, которая совершенно ею исключается; слѣдовательно для добродѣтельнаго эта опасность не существуетъ, можно сказать. Конечно, если жизнь невыносима, то ничто не мѣшаетъ ее прекратить; это всегда въ нашей власти и нимало не противорѣчитъ тому, что все, кромѣ добродѣтели и порока, безразлично, ибо и самая жизнь принадлежитъ къ вещамъ безразличнымъ, слѣдовательно добровольное лишеніе себя жизни означаетъ ничего болѣе, какъ только простую замѣну одной безразличной вещи другою, также безразличною (смертью), а мы всегда вольны предпочесть одну изъ безразличныхъ вещей другой [1]).

---

[1]) Относительно λόγοι σπερματικοί стоиковъ замѣтить должно слѣдующее. Прежде всего, *идеи* Платона, въ качествѣ конечныхъ цѣлей, суть неподвижные и неизмѣнные первообразы. *Формы* Аристотеля, удерживая значеніе конечныхъ цѣлей, и въ этомъ своемъ значеніи также оставаясь неподвижными и неизмѣнными, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ проявленія разума, которому свойственна

Христіанство въ отношеніи къ философіи (его значеніе для философіи и вліяніе на нее).

Разсматривая древне-іудейскую религію, единственно въ отношеніи ея содержанія, такъ какъ для насъ именно эта сторона важна, независимо отъ ея богооткровеннаго происхожденія, мы находимъ въ ней самое энергичное, до высшей степени напряженное, проявленіе нравственной идеи. Нравственный духъ, въ образѣ *идеи блага* (совершенство жизни, въ связи съ первообразомъ такого совершенства) не былъ чуждъ философскому сознанію древнихъ Грековъ, можно сказать, даже служилъ основаніемъ всей греческой философіи. Но вслѣдствіе натурализма греческой религіи и нравственная идея, насколько она выразилась въ древне-греческой философіи, также имѣла характеръ *натуралистическій*. По Аристотелю, лучшее, т. е. доброе, то же, что естественное, типичное, обычно повторяющееся въ природѣ. По Платону, основной характеръ природы, заключающійся въ цѣлесообразномъ ея устройствѣ, таковъ, что если она не самое благо, то совершенное подобіе блага (Деміургъ устроилъ міръ по наилучшему образцу). По ученію стоиковъ, добродѣтель состоитъ въ жизни согласной съ природою.—Чтобы быть совершеннымъ, для этого требуется лишь вѣрность своей природѣ, ибо совершенство, къ которому человѣкъ назначенъ, предопредѣлено въ самой его природѣ и достигается чрезъ дѣятельность познавательную, свойственную разуму человѣка.

дѣятельность, также дѣятельны. Неяснымъ представляется, какимъ образомъ формы могутъ быть и силами дѣятельными, и вмѣстѣ неизмѣнными и неподвижными цѣлями. Будучи дѣятельными, силы переходятъ изъ одного состоянія (потенціальнаго) въ другое (состояніе энергіи), но эти состоянія не принадлежатъ самымъ формамъ, какъ силамъ, а условливаются ихъ соединеніемъ съ матеріей. Чрезъ такое соединеніе формы, будучи сами по себѣ мыслями, идеями, и обращаются въ силы. Стоики устраняютъ эту неясность въ понятіи Аристотеля о формахъ чрезъ то, что прямо обращаютъ формы Аристотеля въ зачатки, *сѣмена* вещей. А все же сѣмена эти, будучи вещественнии, называются λόγοι, слѣд. все же таки остаются мыслями, идеями.

Только по невѣдѣнію человѣкъ дѣлаетъ худшее; зная же лучшее, онъ всегда станетъ избирать только лучшее.

Въ іудейской религіи мы видимъ такое всепоглощающее и глубокое чувство вины предъ Богомъ, грѣха, нравственнаго недостоинства, что нравственное совершенство представляется ни для кого недостижимымъ,—такъ высокъ нравственный идеалъ, и тѣмъ менѣе образъ совершенства и условія осуществленія его полагаются въ природѣ, что и сама природа не изъемлется отъ пагубныхъ послѣдствій непрестанно чувствуемой человѣкомъ своей вины предъ Богомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Богъ представляется религіозному сознанію іудеевъ настолько возвышеннымъ и совершеннымъ, что человѣкъ можетъ чувствовать предъ лицемъ Бога лишь свое недостоинство, свою ничтожность. Предъ высотою и безконечностію совершенствъ Божіихъ всѣ неравенства между людьми, по дарованіямъ и заслугамъ, исчезаютъ и вмѣняются ни во что. Не можетъ человѣкъ предстать предъ Богомъ и остаться живымъ. Конечно, и по философіи греческой, благо, какъ верховное начало, далеко отстоитъ отъ человѣка, но только въ отношеніи трудности познанія его (Платонъ). Отдаленность же Божества отъ человѣка, по религіозной вѣрѣ Іудеевъ, относится къ различію нравственныхъ свойствъ Бога и человѣка. Только по свойствамъ онтологическимъ (вездѣсущіе, всевѣдѣніе, всемогущество) Богъ близокъ къ человѣку (куда бы я ни пошелъ, повсюду Ты тамъ). Но эта близость не менѣе устрашаетъ, приводитъ въ смятеніе человѣка какъ и отдаленность. Христіанствомъ была дана человѣку то истина, что Богъ близокъ къ намъ и своими нравственными свойствами (по крайней мѣрѣ, христіанствомъ было усилено сознаніе этой истины), что Богъ не только Господь вселенной, Вседержитель, Законодатель и Праведный Судья, но и *Отецъ*, любящій чадъ своихъ. Итакъ Богъ и близокъ къ человѣку и вмѣстѣ далекъ отъ него. Отъ чего же зависитъ то, что Богъ или близокъ къ человѣку или далекъ отъ

него? Это зависитъ главнымъ образомъ отъ *свободной воли* человѣка. Такое великое значеніе въ нравственной жизни человѣка имѣетъ свободная его воля по религіозной вѣрѣ іудейско-христіанской. У философовъ греческихъ мы не находимъ яснаго понятія о свободной волѣ человѣка, а главное о важномъ значеніи этого понятія для нравственной жизни. Нѣкоторое указаніе на важное значеніе въ нравственномъ отношеніи свободной воли находимъ у Аристотеля (выборъ лучшаго и упражненіе какъ условія добродѣтели), но онъ не раздѣляетъ строго свободной воли, непрерывную рѣшимость человѣка извѣстнымъ образомъ дѣйствовать, отъ натуральной склонности; напр., высшія умственныя добродѣтели имѣютъ въ основаніи своемъ естественную склонность человѣка къ познанію. Съ точки зрѣнія языческой философіи, человѣкъ часть природы, а потому взглядъ на человѣческую жизнь опредѣлялся общимъ міросозерцаніемъ. Поэтому мысль о свободѣ воли—положительная—или отрицательная получила форму общей космической противоположности между *необходимымъ* (стоицизмъ) и *случайнымъ* (эпикуреизмъ). Аристотель признавалъ то и другое. Необходимое есть то, что условливается самою сущностію—формою вещи, а случайное заключается въ тѣхъ возможностяхъ, которыя содержатся въ матеріи при осуществленіи формы. Въ человѣкѣ различныя возможности, составляющія чувственную его природу, служатъ почвою для произвольнаго выбора... Но съ точки зрѣнія іудео-христіанской свобода воли есть преимущество дарованное Богомъ человѣку, какъ условіе нравственнаго предназначенія, преимущество, которымъ человѣкъ возвышается надъ всею природою. Въ самомъ началѣ, по сотвореніи человѣка, по сказанію книги Бытія, было опредѣлено Богомъ, что нравственное совершенство, предназначенное человѣку, должно быть дѣломъ свободной его воли. Съ этой точки зрѣнія добродѣтель не есть даръ природы (усовершеніе даннаго природою), а проявленіе должнаго направленія свободной воли человѣка, по-

винующейся закону какъ откровенію воли Божіей. Дана была человѣку заповѣдь. Нарушивъ заповѣдь, человѣкъ сдѣлался виновнымъ предъ Богомъ. Само по себѣ понятно, что человѣкъ въ самомъ началѣ бытія своего могъ совершить грѣхъ только *по слабости своей воли*, еще не утвердившейся въ добрѣ. Т. е. у человѣка не могло быть *желанія грѣшить*, дѣлать зло, слѣдовательно онъ могъ сдѣлать это только *по внушенію посторонней для него силы*, по вліянію такого существа, которому свойственно желаніе грѣха,—существа злого и ненавидящаго добро. Такимъ образомъ воля человѣка, какъ ни важна въ выполненіи имъ своего предназначенія, однакожъ ограничена, ибо способна принимать рѣшеніе по увлеченію постороннимъ вліяніемъ; а какъ ограниченная, она нуждается первоначально въ воспитаніи, въ доброжелательномъ руководствѣ ею, въ помощи. Вся исторія іудеевъ была временемъ воспитанія и руководства къ достиженію чрезъ нихъ человѣчествомъ нарушеннаго грѣхомъ союза съ Богомъ. Чувство вины рождаетъ потребность *оправданія*. Весь обрядовой законъ іудейскій имѣлъ цѣлью оправданіе человѣка предъ Богомъ, но исполненіе предписаній этого закона скорѣе изощряло и углубляло потребность оправданія, нежели сколько на самомъ дѣлѣ давало это оправданіе. Полная возможность достиженія человѣкомъ возможнаго для него нравственнаго совершенства, слѣдовательно ближайшаго общенія съ Богомъ, совершенства, состоящаго въ вѣчной жизни въ Богѣ и чрезъ Бога,—была дана лишь въ христіанствѣ. Ибо самъ Богъ явился во плоти для того, чтобы возвести падшее человѣчество на высоту чадъ Божіихъ, и сама благодать Духа Божія теперь вспомоществуетъ оправданію, понимаемому уже въ смыслѣ болѣе высокомъ, въ смыслѣ очищенія и освященія души человѣческой, пріобщенія ея къ вѣчной жизни духа.

Итакъ на вопросъ: что именно было привнесено въ общефилософское сознаніе человѣчества христіанствомъ,—мы отвѣчаемъ: прежде всего та истина, что человѣку дарована

Богомъ свободная воля, и что нравственное состояніе человѣка, именно близость его къ Богу, какъ совершенному Существу, или отдаленіе отъ него, зависитъ прежде всего отъ свободной воли человѣка; эту волю Богъ воспитываетъ, руководитъ ею, вспомоществуетъ ей, но не насилуетъ оной. Свободная воля человѣка не можетъ быть доказана теоретически, ибо не есть предметъ созерцательнаго познанія, въ формѣ представленія или понятія, а есть предметъ непосредственнаго чувства, чисто внутренняго духовнаго убѣжденія, предметъ *вѣры*, *а не знанія*. При разсмотрѣніи вопроса о свободѣ воли съ точки зрѣнія теоретической,—всегда получается такъ называемый *детерминизмъ*—ученіе отрицающее свободную волю человѣка. Такъ какъ воля человѣка ограничена, то вмѣстѣ съ убѣжденіемъ въ существованіи свободной человѣческой воли, необходимо должно соединяться убѣжденіе въ бытіи неограниченной свободы воли, свойственной Божеству. Вѣдь ограничиваться человѣческая воля можетъ или другою неограниченною волею, или тѣмъ, что произошло и существуетъ въ силу этой воли. Соотвѣтственнымъ неограниченной волѣ обнаруженіемъ, или *откровеніемъ* ея можетъ быть только абсолютное творчество (изъ ничего), о каковомъ древніе философы не имѣли понятія. Творчество это состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что весь міръ и человѣкъ, живущій въ мірѣ, созданы Богомъ, а во-вторыхъ, и въ томъ, что весь нравственный міропорядокъ, основы нравственнаго человѣческаго бытія, также положены и утверждены Богомъ, и, наконецъ, въ томъ, что Богъ вспомоществуетъ человѣку въ развитіи опирающейся на этихъ основахъ нравственной жизни, и въ осуществленіи имъ предназначеннаго ему нравственнаго совершенства. Со стороны же человѣка, кромѣ *вѣры* въ бытіе ограниченной своей свободной воли и неограниченной воли Божіей, открытой и открывающейся въ *твореніи* и *промышленіи*,—необходимо еще *познаніе* началъ, положенныхъ Богомъ для его нравственнаго бытія, а также

и того образа дѣятельности, котораго, при данныхъ условіяхъ, необходимо ему держаться, дабы всегда соотвѣтствовать тѣмъ началамъ. Итакъ необходимость вѣры для духовно-нравственной жизни, какъ проявленія непосредственно чувствуемой силы убѣжденія, не только не исключаетъ *знанія*, напротивъ, необходимо требуетъ такового, и только въ постоянно живомъ союзѣ и взаимодѣйствіи съ необходимымъ для нея знаніемъ сама вѣра можетъ сахраняться живою и дѣятельною. Мы видѣли, что въ основѣ всей греческой философіи было стремленіе къ познанію и осуществленію высшаго блага, причемъ, очевидно, какъ самая идея блага, такъ и возможность для человѣка практическаго достиженія его была предметомъ вѣры, т. е. непосредственно нравственнаго убѣжденія, свойственнаго, можно сказать, самой природѣ человѣка. Но это убѣжденіе было смутно и не ясно, было какъ бы предчувствіемъ того, что съ полною ясностію и силою выражено было христіанствомъ.

Вліяніе іудео-христіанскаго религіознаго сознанія двоякимъ образомъ проявилось на почвѣ древне-греческой философіи,—практическою своею стороною въ *римскомъ стоицизмѣ*, а теоретическою въ *александрійскомъ неоплатонизмѣ*. Имѣя въ виду бывшее, въ эпоху появленія христіанства, смѣшеніе и взаимодѣйствіе народовъ Востока и Запада,—слѣдуетъ признать невыполнимою задачу—прослѣдить ходъ распространенія и вліянія идей, сколько чисто-христіанскаго или древне-іудейскаго происхожденія, столько же и чисто философскихъ. А потому задача историческаго обозрѣнія философіи, въ настоящемъ случаѣ, можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы намѣтить и точно по возможности обозначить основные источники, съ ихъ характеристическими чертами, разнородныхъ вліяній въ области идей этого времени.

Выше сказано, что стоицизмъ примыкалъ къ положительному направленію *Платоно-Аристотелевской* филосо-

фіи, а эпикуреизмъ къ направленію отрицательному софистовъ и скептиковъ. Итакъ уже въ Греціи получилъ свое начало тотъ особый видъ философіи, который извѣстенъ подъ названіемъ *эклектизма*. Философія эта состоитъ въ томъ, что философствующій писатель, вмѣсто самостоятельнаго изслѣдованія философскихъ вопросовъ, довольствуется извлеченіемъ и усвоеніемъ изъ разныхъ системъ мыслей и положеній, наиболѣе соотвѣтствующихъ его положенію, характеру и настроенію, порожденому въ немъ частными обстоятельствами и общими условіями жизни. Преимущественно же римская философія имѣетъ такой эклектическій характеръ. Наибольшаго вниманія, по своему значенію историческому, заслуживаетъ римскій стоицизмъ. Въ составъ *греческаго* стоицизма вошли элементы Аристотелевой философіи преимущественно. Въ *римскомъ же* стоицизмѣ замѣчается склонность къ усвоенію основныхъ положеній Платоновой философіи. Поэтому римскій стоицизмъ, имѣя свое особое значеніе, и по своему практическому характеру примыкая вообще къ греческой философіи послѣ Аристотеля, служитъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, переходнымъ моментомъ къ дальнѣйшей философіи, именно къ *неоплатонизму*.

Связь *греческаго* стоицизма съ Аристотелевской философіей выразилась между прочимъ въ томъ, что греческіе стоики признавали основанную Аристотелемъ логику важнѣйшею частью своей системы, наименовавъ ее, по примѣру Платона, *діалектикой*. Логика—наука о мышленіи, однако она есть теорія искусства мыслить, а искусство мыслить состоитъ въ умѣньи методически доказывать свои положенія и опровергать мнѣнія, противныя имъ. Въ такомъ понятіи о предметѣ логики и задачѣ ея объединяется Аристотелевскій взглядъ на логику съ Платоновскимъ понятіемъ о діалектикѣ. Но замѣчательно, что стоики греческіе, признавая только тѣлесное дѣйствительнымъ, исключали изъ области дѣйствительнаго все мыслимое, что служитъ содержаніемъ діалектики, т. е. всѣ

продукты мышленія, и такимъ образомъ выходило, что область мышленія есть *несущее*, просто не дѣйствительное, не существующее. Какимъ образомъ стоики могли придти къ такому странному выводу и каково его значеніе? Греческіе фолософы, главнымъ образомъ Элейцы и Платонъ, употребляли выраженія—*истинный*, или *истина* и *сущее* какъ однозначущія[1]). По этому словоупотребленію представленіе истинное есть выраженіе того, что дѣйствительно есть, существуетъ, а представленіе или мнѣніе ложное очевидно должно выражать не существующее, не дѣйствительное. Но какъ возможно имѣть представленіе о не существующемъ? Вѣдь чего нѣтъ, что не существуетъ, такъ разсуждали Элейцы, о томъ нельзя имѣть никакого представленія: небытіе не мыслимо и не выразимо. Отсюда софисты сдѣлали то заключеніе, что всякая рѣчь должна быть истинна: о чемъ бы и какъ бы мы ни мыслили и ни говорили, все нами мыслимое и выражаемое въ словѣ одинаково должно быть истинно, или что то же, одинаково должно быть ложно, т. е. безразлично въ отношеніи истинности и ложности. Хотя, по Платону, матерія есть не сущее, а это значитъ, что есть также не бытіе, а не только бытіе, однако нельзя имѣть о матеріи самой по себѣ никакого представленія; о бытіи матеріи мы знаемъ только по умозаключенію. Впрочемъ, это значитъ только то, что не истинное, ложное въ нашемъ познаніи несамостоятельно, какъ несамостоятельно бытіе матеріи: безусловно ложнаго, не истиннаго нѣтъ; ложное, не истинное есть только извращеніе истины или не полное, не вѣрное ея представленіе. И, по Аристотелю, не сущее то же, что *не существенное*, или же что не есть сама сущность, а только

---

[1]) Аристотель о философахъ выражается, что они занимались изслѣдованіемъ сущаго и объ истинѣ философствовали (... παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. Met. 1. 3. 983b.

принадлежащее сущности. Посему ложное, не истинное является, коль скоро не существенное принимается за существенное; принадлежащее сущности за самую сущность и наоборотъ: таковъ вообще характеръ софистическихъ умозаключеній. Итакъ возможность изслѣдованія объ истинномъ и ложномъ, съ цѣлью раздѣленія одного отъ другого, при отождествленіи истиннаго съ сущимъ, а не истиннаго съ не сущимъ, оправдывалась у Платона и Аристотеля тѣмъ, что Платонъ не сущее понималъ какъ матерію, а Аристотель какъ не существенное, что слѣдовательно не сущее признавалось только низшею степенью сущаго, не совершенно сущимъ. У стоиковъ и такого способа къ оправданію теоретическаго изслѣдованія объ истинномъ и ложномъ не было.

Мы видѣли,—какъ рѣшительно греческіе стоики противополагали другъ другу добро и зло, добродѣтель и порокъ. Не менѣе рѣшительно они противополагали истинное ложному, какъ дѣйствительное недѣйствительному, существующее несуществующему. Основное начало бытія, по ученію стоиковъ, есть начало вещественное. Поэтому только тѣлесное существуетъ. А все мыслимое, въ противоположность ощущаемому и чувственно созерцаемому, т. е. отвлеченныя понятія, умозаключенія,—все это безтѣлесно. Итакъ мыслимое *не дѣйствительно, слѣдовательно ложно*. Ясно, что этимъ исключалась вся теоретическая область философіи,—и даже вообще философія, ибо она есть дѣло мышленія, исключалась она въ смыслѣ систематической выработки понятій по основнымъ вопросамъ о бытіи и познаніи. Дѣйствительно, съ теченіемъ времени, особенно же въ Римскомъ стоицизмѣ исчезаетъ всякій интересъ къ чисто теоретическимъ философскимъ изслѣдованіямъ. Вмѣсто этого, на долю любителей философіи, раздѣлявшихъ то основное положеніе стоиковъ, что дѣйствительно только тѣлесное, т. е. самыя тѣла, ихъ свойства и *состоянія*, оставалось лишь выражать свои душевныя состоянія, свои чувствованія, принимать за филосо-

фію риторскія декламаціи по поводу фактовъ непосредственной жизни, изліянія дружественныхъ и гуманныхъ чувствованій. Главнѣйшею же подкладкою для всего этого было возвеличеніе той издавна превозносимой Римской доблести, той непоколебимости духа, которая теперь, въ эпоху упадка гражданской жизни и испорченности нравовъ, подъ именемъ добродѣтели въ философскихъ рѣчахъ является съ характеромъ безпредметнаго неопредѣленнаго душевнаго настроенія, лишеннаго дѣйствительной силы. Такова филисофія Римскаго стоицизма. Въ представленіяхъ и чувствованіяхъ, высказываемыхъ Римскими стоиками, замѣчается вѣяніе какъ бы христіанскаго духа, и нельзя, конечно, отрицать нѣкотораго вліянія христіанства, по крайней мѣрѣ косвеннаго, на Римскихъ писателей въ первое время распространенія христіанства; могло быть вліяніе и со стороны іудеевъ. Но дѣло въ томъ, что это вліяніе іудео-христіанскаго религіознаго сознанія не могло быть глубокимъ и жизненнымъ. Ибо чувствованія и идеи, внушаемыя духомъ христіанства, оторванныя отъ своего корня, отъ основныхъ догматическихъ истинъ христіанства, отъ христіанскаго Богосознанія и міровоззрѣнія, отъ общественно-церковной жизни христіанъ въ духѣ этого міровоззрѣнія и Богосознанія, лишаются своей дѣйствительной творческой силы и превращаются въ красивыя и пріятныя рѣчи, не переходящія однако въ дѣло. Иначе и быть не могло при томъ взглядѣ на жизнь, что она вещь безразличная, и всякій воленъ когда угодно положить ей конецъ. При такомъ взглядѣ на жизнь, всякія восхваленія добродѣтели обращаются въ праздныя рѣчи: добродѣтель не отдѣлима отъ жизни; но если жизнь—ничто, не имѣетъ никакой цѣны, не есть благо, въ такомъ случаѣ и добродѣтель тоже ничто, и теряетъ всякую цѣну. Восхваляя твердость воли, спокойствіе и невозмутимость духа,—качества проявляемыя мудрецомъ при всякихъ обстоятельствахъ жизни, Римскіе стоики не могли не сознавать, что такой образъ истиннаго

мудреца, человѣка добродѣтельнаго, существуетъ лишь въ ихъ воображеніи, а не въ дѣйствительности; дѣйствительная жизнь приводила ихъ, напротивъ, къ сознанію своей немощи, безсилія и безпомощности своей въ борьбѣ со зломъ. Мы всѣ больны, говоритъ Сенека, и нуждаемся въ исцѣленіи. Добродѣтель слишкомъ высока, чтобы возможно было достигнуть ея по ровному и гладкому пути. Нѣтъ ничего натуральнѣе и достойнѣе человѣка какъ милость всепрощающая, какъ благотворительность, которая свои благодѣянія расточаетъ и добрымъ и злымъ, и, помня человѣческую слабость, не воздаетъ зломъ за зло.

Понятіе стоиковъ о добродѣтели, какъ жизни согласной съ природою, основывалось, какъ мы видѣли, на томъ, что полагали господство повсюду въ природѣ единаго разумнаго начала. Исходя изъ этого положенія о единой всепроницающей собою разумной силѣ въ природѣ, римскіе стоики, какъ равно и греческіе, приходили къ мысли о *всечеловѣческомъ братствѣ*, о единствѣ всего человѣчества по природѣ и назначенію: въ душѣ каждаго человѣка,—и раба и господина, дѣйствуетъ и проявляетъ себя тотъ же божественный разумъ. Какъ вообще въ мірѣ, Божество или что то же міровой огонь, душа міра, содержитъ въ себѣ и объединяетъ, связуетъ собою въ одно цѣлое всѣ части міра, такъ и въ душѣ человѣка господствующее начало, разумъ, содержитъ въ себѣ всѣ составныя части души. Отсюда выходило, что разумная часть души служитъ мѣстомъ и для всего противоразумнаго, для всякаго рода страстныхъ, необузданныхъ и порочныхъ движеній души. Вотъ почему стоики добродѣтель опредѣляли еще какъ благосостояніе разума, какъ здравый или правый разумъ (recta ratio), а порокъ, страсть, понимали какъ разумъ извращенный, какъ разстройство разума. Нѣкоторые изъ римскихъ послѣдователей стоицизма (напр., Посидоній) находили невозможнымъ согласиться съ такимъ взглядомъ на душевную жизнь: имъ казалось недопустимымъ,

чтобы тотъ же разумъ могъ быть источникомъ, или органомъ и добродѣтели и порока. Разумное и противоразумное не должны ли исходить отъ различныхъ началъ человѣческой природы?... Но если такъ, то уже нельзя было признать человѣческую душу единою. Необходимо было допустить раздѣленіе въ ея составѣ неразумныхъ силъ—желательной, чувствованельной, отъ души разумной. Примѣняя то же разсужденіе къ природѣ вообще, слѣдовало также предположить, что разумъ, или Божество, не просто содержится въ природѣ и служитъ внутреннею связью ея частей, а господствуетъ надъ природою, имѣя своимъ мѣстопребываніемъ не весь міръ въ цѣлости и только важнѣйшую его часть, именно—небо.

Очевидно, что такого рода преобразованіе стоической физики и психологіи было возвращеніемъ къ платонизму. Аристотель идеи Платона—эти потусторонніе, трансцендентныя сущности,—превратилъ въ формы вещей, не отдѣлимыя отъ матеріи, въ сущности имманентныя, пребывающія въ самихъ вещахъ, а не внѣ ихъ. Однако и Аристотель, хотя и самое Божество опредѣляетъ какъ форму, долженъ былъ признать бытіе этой формы трансцендентнымъ, потусторонним, отрѣшеннымъ отъ матеріи. Стоикамъ такое понятіе о Божествѣ казалось непослѣдовательностію и противорѣчіемъ въ системѣ Аристотеля. Казалось, что гораздо проще и понятнѣе опредѣливъ Божество какъ начало формальное, не отдѣлять отъ міра, но полагать въ самомъ мірѣ подъ названіемъ мірового разума, все собою проницающаго мірового огня, судьбы, провидѣнія и т. д. Между тѣмъ это объединеніе и отожествленіе Божества съ міромъ не согласовалось съ принципомъ стоическаго нравоученія, состоящимъ въ рѣшительномъ противопоставленіи другъ другу добродѣтели и порока, разумнаго и неразумнаго. Дѣйствительно собственный опытъ нравственной жизни и наблюденія надъ ея явленіями должны были привести къ тому заключенію, что разумъ,

какъ источникъ и органъ добродѣтели, необходимо отдѣлить, т. е. признать существующимъ отдѣльно отъ неразумныхъ силъ души, и что также само Божество не должно быть смѣшиваемо и отожествляемо съ міромъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ становится очевиднымъ, что вопросъ о Божествѣ долженъ быть рѣшаемъ, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія *нравственной*, а не одной *логической*. Пусть будетъ непослѣдовательностію и противорѣчіемъ, съ точки зрѣнія логической, то, что Аристотель, вообще форму не отдѣляя отъ матеріи, вмѣстѣ съ тѣмъ Божество отдѣляетъ отъ міра, не смотря на то, что и къ Божеству прилагаетъ общее понятіе о формѣ. Но такое раздѣленіе необходимо требуется нравственнымъ сознаніемъ, ибо только при этомъ условіи нравственное сознаніе получаетъ должное удовлетвореніе. Очевидно также—какая тѣсная связь существуетъ между нравоучительными понятіями о добродѣтели и порокѣ и Богосознаніемъ. Связь эта такова, что къ понятію о Богѣ слѣдуетъ очевидно сводить *и задачу нравственной жизни и осуществленіе ея*. Всѣ эти черты—раздѣленіе Божества отъ міра, выводъ изъ понятій о Божествѣ нравственной задачи, разрѣшеніе этой задачи чрезъ то же понятіе,—мы и дѣйствительно находимъ въ *неоплатонизмѣ*, какъ наиболѣе типичномъ и полномъ выраженіи александрійской философіи.

По философіи Платона, чтобы познаніе было совершеннымъ, т. е. твердымъ и незыблемымъ, для этого самый предметъ познанія долженъ отличаться этими самыми признаками. Между тѣмъ какъ все сложное, именно по причинѣ сложности, подвержено перемѣнамъ, и слѣдовательно не можетъ быть твердымъ и неизмѣннымъ, простое, не состоящее изъ частей, напротивъ, должно быть неизмѣняемо. Такимъ образомъ предметомъ познанія твердаго и незыблемаго, т. е. совершеннаго, соотвѣтствующимъ такому познанію по своимъ свойствамъ, можетъ служить только *бытіе простое*. По Платону такое простое, а потому неизмѣняемое, бытіе

свойственно идеямъ. Идеи—простые элементы сущаго, познаваемые чрезъ непосредственное умственное *созерцаніе*, въ которомъ познаніе и познаваемое совпадаютъ, такъ что неотдѣлимы одно отъ другого. По Аристотелю же простымъ и слѣдовательно тожественнымъ, неизмѣннымъ предметомъ умственнаго созерцанія должно признать не идеи, а субстанціи. Конечно, субстанція, по опредѣленію Аристотеля, прежде всего есть цѣлое состоящее изъ формы и матеріи. Но форма и матерія—это не самая субстанція, а ея проявленія; въ собственномъ же смыслѣ субстанціей вещи должно признать внутреннюю образующую ее силу, ту разумную мысль, въ которой заключается цѣль существованія вещи (энтелехія). Мысль не отдѣлима отъ разума мыслящаго оную. Существуетъ въ мірѣ цѣлая система цѣлей. Высочайшая изъ этихъ цѣлей, которою завершается вся система есть разумъ божественный, мыслящій самого себя, а чрезъ себя самого—и всю систему цѣлей дѣйствующихъ въ мірѣ [1]). Въ этомъ смыслѣ Аристотель называетъ разумъ формою формъ. По Платону, міръ идей существуетъ самъ по себѣ, какъ предметъ созерцанія божественнаго разума. По Аристотелю же, цѣли вещей, формирующія ихъ силы, не что-либо отдѣльное отъ разума, а составляютъ самый разумъ, поскольку созерцамое и самое созерцаніе составляютъ одно.

Итакъ Платонъ и Аристотель оба согласны въ томъ, что бытіе простое, недѣлимое есть наиболѣе совершенное, и расходились лишь въ дальнѣйшемъ опредѣленіи такого бытія: по Платону идеи просты и недѣлимы. Но идеи—качества, а качества сами собою не существуютъ, существуютъ они только какъ принадлежности субстанціи. Простота—свойство субстанціи. Субстанціей же наиболѣе совершенной, суб-

[1]) Разумъ божественный, по Аристотелю, есть конечная цѣль міра, или верховное благо. Но мысля себя какъ высшее благо и высшую цѣль, Божество, очевидно, не можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ не мыслить и всего, для чего служитъ цѣлью, или верховнымъ благомъ.

станціей въ собственномъ и безусловномъ значеніи этого слова, должно признать высочайшій разумъ, самого себя мыслящій.

Плотинъ, главный представитель неоплатонической философіи, находитъ невозможнымъ признать простѣйшимъ бытіемъ *ни идеи*, созерцаемыя разумомъ, ни *самый разумъ*. Разумъ дѣйствительно не отдѣлимъ отъ идей, ибо идеи существуютъ только какъ предметы созерцаемые, а можно ли созерцаніе отдѣлять отъ того начала, которому созерцаніе свойственно. Но, не говоря уже о *множественности* идей, взятыхъ въ совокупности, а иначе ихъ нельзя разсматривать, ибо объемлются разумомъ и составляютъ единый міръ,— *двойство* созерцанія и созерцаемаго составляетъ необходимое свойство разума, какъ бы природу его. Какъ же послѣ этого можно признать разумъ бытіемъ простѣйшимъ? Простое должно быть единымъ не въ условномъ и относительномъ смыслѣ, а въ смыслѣ безусловномъ и самомъ точномъ. Въ единомъ и простомъ не должно быть никакого раздѣленія, никакой множественности. *Единое* должно быть выше всего подобнаго. Такъ какъ двойство составляетъ природу разума, то очевидно Единое должно быть *выше разума, совершеннѣе его*. Поэтому разумъ не можетъ постигнуть Единаго во всей его полнотѣ; для этого разумъ долженъ былъ бы обнять собою Единое, а это для него невозможно. Если же Единое непостижимо для разума, то оно и невыразимо. Нѣтъ такихъ словъ и опредѣленій, которыя могли бы выразить вполнѣ достаточное и совершенное понятіе о Единомъ: никакая категорія къ нему неприменима; ибо всякая категорія предполагаетъ различіе и множественность. Единое не есть благо, истина, красота, но выше всего этого. Можно сказать только,—что Единое, какъ первое и основное начало, есть *причина* всего, но надо знать въ какомъ смыслѣ Единое есть причина всего, какимъ образомъ отъ Единаго все происходитъ. Единое, какъ бытіе совершенное, не имѣетъ

ни въ чемъ нужды, слѣд. не существуетъ въ немъ потребности и намѣренія производить что-либо. Единое есть причина всего, главнымъ образомъ, *конечная;* для всего существующаго оно служитъ цѣлью, т. е. все существующее обращено и направлено къ первоединому, а прежде и болѣе всего къ первоединому обращенъ разумъ, ибо разумъ, хотя не то же, что первоединое, но ближе всего къ нему, такъ какъ послѣ *единицы* слѣдуетъ число *два*, а двойство, какъ сказано, есть природа разума. Итакъ хотя Единое и непостижимо для разума, тѣмъ не менѣе разумъ постоянно обращенъ къ первоединому, какъ предмету своего созерцанія. Разумъ постоянно стремится постигнуть сущее; въ этомъ заключается смыслъ всей познавательной дѣятельности разума, состоящей въ томъ, что всякое множество сводится имъ къ единству, объединяется и обобщается. Такъ какъ Единое есть основа и сущность всего, то слѣдовательно все, кромѣ Единаго, должно признать происшедшимъ. И прежде всего отъ Единаго происходитъ *разумъ*. Какъ же именно? Присоединяя единицу къ единицѣ, получаемъ *два*; итакъ двойство возникаетъ чрезъ обращеніе Единаго къ самому себѣ. Таковъ образъ происхожденія разума отъ первоединаго. Существо разума заключается въ познаніи, а важнѣйшій предметъ познанія свойственнаго разуму есть само Единое. Итакъ, если разумъ происходитъ изъ Единаго, то очевидно цѣль и сущность такого происхожденія заключается въ *самопознаніи* первоединаго: Единое становится разумомъ, коль скоро обращается къ себѣ самому и познаетъ себя; слѣдствіемъ этого является раздвоеніе первоединаго; въ немъ возникаетъ различіе познанія и познаваемаго, созерцанія и созерцаемаго.—Выше сказано, что Единое ни въ чемъ не имѣетъ нужды, а потому и намѣренія не можетъ имѣть производить что-либо. Однако, будучи цѣлью всего, Единое вмѣстѣ съ тѣмъ есть и причина, все изъ себя производящая; иначе и быть не можетъ, ибо, кромѣ Единаго, нѣтъ

иной причины для всего происходящаго и происшедшаго. Какъ же согласить происхожденіе міра изъ первоединаго съ тѣмъ, что ни намѣренія, ни потребности производить что-либо не можетъ быть въ Единомъ? Рѣшеніе этого вопроса заключается въ томъ, какъ понимается самый процессъ происхожденія разума изъ Единаго. Это главное. Ни Платонъ, ни Аристотель не помышляли о происхожденіи разума. Разумъ—начало вѣчное, ибо содержаніемъ разума служатъ вѣчныя непреходящія истины,—идеи или формы,—сущности вещей неизмѣнно пребывающія. По философіи же Плотина, необходимо должно допустить происхожденіе и для разума. Ибо только Единое не происходитъ, а разумъ, хотя стремится къ единству, но самъ лишенъ единства: потому и стремится къ единству, что самъ не есть это единство. Но только не должно представлять происхожденіе разума какъ слѣдствіе намѣренія, или потребности, ибо это означало бы, что нѣчто въ самомъ Единомъ предшествуетъ происхожденію разума, въ качествѣ условія, отъ котораго зависѣло бы это происхожденіе. Происхожденію разума изъ первоединаго ничто не предшествуетъ и ничѣмъ оно не обусловливается, ибо это происхожденіе *совѣчно* самому Единому, такъ же безвременно и вѣчно, какъ само Единое. Происхожденіе это не есть слѣдов. дѣло воли Первоединаго, не есть произведеніе, а есть непрерывно происходящее въ Единомъ *рожденіе*. Умъ рождается изъ Единаго какъ бы самъ собою, безъ намѣренія и усилія со стороны Единаго, а только какъ слѣдствіе избытка, полноты бытія его. Можно подумать, что Единое, вѣчно рождая изъ себя умъ, и такимъ образомъ познавая себя, чрезъ то становится болѣе совершеннымъ: ибо имѣющій о себѣ знаніе совершеннѣе того, кто такого знанія лишенъ. Но, во-первыхъ, не было такого времени, когда бы Единое не имѣло въ себѣ разума; вѣдь рожденіе разума отъ Единаго есть вѣчный, внѣ временный процессъ. Плотинъ утверждаетъ даже, что рожденіе разума изъ Еди-

наго должно понимать какъ умаленіе безконечнаго совершенства, какъ переходъ отъ болѣе совершеннаго къ менѣе совершенному. Разумъ хотя стремится постигнуть и обнять Единое, но онъ безсиленъ сдѣлать это, и оттого Единое въ разумѣ распадается на *множество* идей, или точнѣе, вмѣсто Единаго, является множество идей, въ которыхъ Единое отображается. Ибо въ самомъ себѣ Единое не терпитъ никакого измѣненія отъ того, что изъ Единаго происходятъ разныя степени бытія, по мѣрѣ отдаленія своего отъ Единаго все болѣе умаляющагося въ своемъ совершенствѣ. Истощается мало-по-малу и все болѣе ослабѣваетъ и умаляется въ своемъ совершенствѣ не само Единое, *а процессъ* происхожденія отъ него исходящій.

Какъ разумъ вѣчно рождается изъ Единаго, такъ, въ свою очередь, отъ ума рождается *душа* міровая, вмѣщающая въ себѣ всѣ частныя души, и потому составляющая источникъ всѣхъ жизненныхъ явленій повсюду въ природѣ и въ цѣломъ мірѣ. О происхожденіи разныхъ порядковъ бытія изъ первоединаго,—ума съ принадлежащими ему идеями и *души* съ содержащимися въ ней частными душами, Плотинъ еще рѣшительнѣе утверждаетъ, чѣмъ Платонъ въ отношеніи идей, что какъ само Единое остается тожественнымъ и неизмѣннымъ, пребывающимъ въ себѣ, а не переходящимъ во что-либо иное, не смотря на то, что вѣчно рождаетъ изъ себя Умъ, такъ равно и Умъ и Душа, производя содержимое ими множество идей и душъ, чрезъ то не отдѣляются отъ себя, сохраняютъ свое неизмѣнное единство и тождество и не раздѣляются на части, будучи сущностями духовными. Раздѣленіе и измѣняемость относятся лишь къ матеріи, въ которой воплощаются какъ общая міровая душа, такъ и души индивидуальныя. Итакъ раздѣленіе сверхчувственной области бытія на міръ идей, принадлежащихъ къ разуму, и на область душъ, принадлежащихъ къ душѣ міровой, и составляющихъ силы творческія—формирующія и

образующія—это раздѣленіе, отвергнутое Аристотелемъ, Плотинъ возстановляетъ въ своей философіи. Идеи Платона—это образы, типы неподвижные и неизмѣнные, это область вѣчнаго покоя, безмятежности, гдѣ господствуетъ одно лишь бездѣятельное созерцаніе. Напротивъ, души—силы дѣятельныя, движущія и образующія, т. е. сообщающія форму тѣламъ, съ которыми соединены. Формы Аристотеля—причины первообразныя, прототипы или цѣли,—то же, что идеи Платона,—и вмѣстѣ причины движущія, творческія, дѣятельныя силы. Можно сказать, что формы Аристотеля—это мысли вѣчнаго, мірового разума, но мысли, имѣющія характеръ не созерцаній, а дѣятельныхъ творческихъ силъ. Душа человѣческая въ тѣлѣ, какъ цѣль тѣла, неподвижна и неизмѣнна, какъ бы пребываетъ въ покоѣ, и однако всякое движеніе въ тѣлѣ, всякая дѣятельность отъ нея исходитъ и ею направляется. По философіи Плотина, какъ душа міровая въ отношеніи къ міру, такъ всякая частная душа въ отношеніи къ своему тѣлу, служитъ движущею и дѣятельною причиною всякихъ перемѣнъ, но въ этой своей дѣятельности сообразуется съ идеями, которыя созерцаетъ чрезъ посредство ума, будучи всегда къ нему обращена такъ же точно, какъ Умъ всегда обращенъ къ Единому. Такое раздѣленіе, точнѣе, различеніе душевныхъ дѣйствій и проявленій отъ умственнаго созерцанія представлялось Плотину необходимымъ, не столько потому, что онъ былъ послѣдователемъ Платона,—напротивъ онъ скорѣе стремился въ своей философіи объединить Платона и Аристотеля,—но по самому существу дѣла. Слѣдуя Аристотелю, стоики также понимали формы, какъ мысли и вмѣстѣ какъ дѣятельныя силы. Отсюда получилось у нихъ понятіе объ Умѣ, какъ началѣ, заключающемъ въ себѣ сѣмена вещей, т. е. всѣ живыя дѣятельныя силы природы. Таковъ сѣменной разумъ стоиковъ. Но и стоики должны были при этомъ допустить раздѣленіе разума на *внутренній* и *внѣшній* (λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός).

Внутреннее слово—это мысль, умственное созерцаніе, а внѣшнее слово есть выраженіе мысли посредствомъ языка, въ дѣйствіи, воплощеніе ея въ видимой, чувственной формѣ. Итакъ Умъ Плотина съ его идеями то же, что внутреннее слово стоиковъ, а душа міровая—совокупность силъ осуществляющихъ идеи, образующихъ міръ по идеямъ. Душа образуетъ міръ чрезъ то, что воплощается въ немъ, соединяется съ матеріей и сообщаетъ ей извѣстную форму. Чрезъ дѣятельность души идеи, созерцаемыя разумомъ, получаютъ движеніе и жизнь, изъ неподвижныхъ образовъ обращаются въ живыя, творческія силы. Матерія не имѣетъ въ себѣ своей сущности; она есть явленіе иной, отличной отъ нея, сущности, именно *души* и *разума*; посему сама по себѣ матерія есть несущее и, какъ несущее, не обладаетъ силою рожденія, творческою силою. Ничего сама по себѣ матерія не производитъ, а только служитъ мѣстомъ происхожденія. Т. е. матерія не есть что-либо самостоятельное; она означаетъ собою лишь истощеніе, границу творческой силы первоединаго, нѣчто призрачное, именно раздѣленіе того, что въ своей сущности едино и нераздѣльно и только различно по содержанію.

Означенныя степени, или виды бытія, исходящія отъ Единаго—*умъ, душа, матерія*—служатъ основаніемъ для рѣшенія нравственной задачи. Обратный порядокъ восхожденія, соотвѣтствующій указаннымъ степенямъ бытія, представляетъ собою *путь къ высшему благу*.

Процессъ происхожденія разныхъ видовъ или степеней бытія отъ Единаго представляетъ собою постепенное умаленіе совершенства: по мѣрѣ отдаленія отъ первоединаго, могущество и свѣтъ бытія какъ бы истощается и разсѣевается, постепенно переходя въ немощь и тьму несущаго. Поэтому обратный порядокъ дѣятельности человѣческой,—отъ множественности къ Единому, отъ матеріальнаго къ духовному, очевидно долженъ означать постепенное восхожденіе къ выс-

шему совершенству, возрастаніе силы и могущества, постепенное обращеніе отъ тьмы къ свѣту. Первая степень человѣческой дѣятельности—самая низшая и несовершенная, по нравственному своему значенію, есть дѣятельность *практическая*—частная и общественная. Дѣятельность эта такова, что чрезъ нее нашъ духъ оказывается зависимымъ отъ *множества* внѣшнихъ случаевъ всякаго рода,—слѣдовательно имѣетъ не свободный характеръ. Поэтому Аристотель вполнѣ справедливо признаетъ практическія добродѣтели низшими сравнительно съ теоретическими. Познавательная, философская дѣятельность болѣе свободна сравнительно съ практическою: она требуетъ сосредоточенности духа въ самомъ себѣ, требуетъ собранности силъ и вниманія, слѣдовательно обладаетъ большимъ *единствомъ*, сравнительно съ дѣятельностью практическою. Впрочемъ, и дѣятельность познавательная далеко не равное имѣетъ значеніе: конечно, чувственное познаніе менѣе совершенно, чѣмъ познаніе разумное (раціональное), т. е. умозрительное. Скептики вполнѣ правы, возражая противъ достовѣрности чувственнаго познанія. Правда скептицизмъ признаетъ и умозрительное познаніе недостовѣрнымъ. Но въ этомъ случаѣ скептицизмъ менѣе правъ, ибо и самый скептицизмъ не можетъ уклониться отъ необходимости признать нѣчто за истину, напр., собственное утвержденіе о сомнительности и недостовѣрности всякаго познанія. Главный аргументъ скептицизма противъ достовѣрности умозрительнаго познанія состоитъ въ томъ, что философскія ученія между собою несогласны. Но противъ этого аргумента имѣетъ свое немаловажное значеніе то возраженіе, что разногласія философскихъ ученій вовсе не такъ велики, какъ кажется на первый взглядъ, что во многомъ, и при томъ важнѣйшемъ, различныя философскія ученія совпадаютъ, и что есть даже истины, признаваемыя не одними философами, а всѣми народами, всѣмъ человѣчествомъ.—Исходя изъ этой мысли, эклектизмъ ставилъ для себя задачу изъ различныхъ

философскихъ ученій извлечь положенія если не совершенно истинныя, то, по крайней мѣрѣ, наиболѣе близкія къ истинѣ, а неоплатонизмъ стремился согласить между собою системы важнѣйшихъ философовъ Платона и Аристотеля [1]).

Самое совершенное, а потому наименѣе подверженное сомнѣнію, познаніе состоитъ въ непосредственномъ умственномъ созерцаніи, при которомъ разумъ и созерцаемыя имъ идеи составляютъ единый нераздѣльный міръ. Истина, справедливость, благо, красота, — подобныя идеи неотдѣлимы отъ разума, а потому истинность ихъ несомнѣнна. Однако и такое познаніе не можетъ дать душѣ полнаго удовлетворенія, сдѣлать ее вполнѣ блаженною. Никакое познаніе—и самое совершенное—не свободно отъ нѣкотораго присущаго ему раздвоенія: умъ и умосозерцаемое хотя и нераздѣльны, но не тожественны. При созерцаніи предметъ созерцаемый все-же остается какъ бы отдѣльнымъ отъ созерцающаго. Необходимо не простое созерцаніе, но совершенное сліяніе, отожествленіе съ созерцаемымъ, совершенное обезразличеніе воспринимающаго въ воспринимаемомъ, дабы получилось состояніе совершеннаго довольства, состояніе вполнѣ блаженное. Какъ же это возможно? Выше показано, что Единое, какъ не заключающее въ себѣ никакого раздѣленія, никакой множественности, должно быть совершеннѣе разума. Ибо рождающее выше рождаемаго имъ. Поэтому, для достиженія совершеннаго общенія съ Единымъ, а въ этомъ *заключается* очевидно конечная цѣль человѣческой дѣятельности, необходимо отрѣшиться духомъ и отъ самого разума, слѣдователь-

---

[1]) Исходя изъ той мысли, что у всѣхъ людей разумъ одинъ, эклектизмъ предполагалъ существованіе нѣкоторыхъ врожденныхъ истинъ, необходимо признаваемыхъ, поэтому, болѣе или менѣе всѣми людьми (Цицеронъ). Эта мысль въ соединеніи съ вѣрою въ первобытное откровеніе, присущею всѣмъ религіямъ древнѣйшимъ, безъ сомнѣнія, много способствовала сближенію философіи съ религіозными ученіями, и послужила основаніемъ для того направленія философской учености, которая, посредствомъ аллегорическаго толкованія древнихъ литературныхъ памятниковъ—философскихъ и религіозныхъ, стремилась добыть истину.

но и отъ свойственнаго разуму созерцанія, а это значитъ отрѣшиться отъ всего себя, предаться въ полную и нераздѣльную власть самого Единаго. Такое состояніе отрѣшенія отъ себя возможно для человѣка потому, что разумъ его обладаетъ способностію отвлеченія: отъ всего человѣкъ можетъ отвлекать свое вниманіе, слѣдовательно и отъ себя самого. Въ такомъ состояніи выхода изъ себя (экстазъ) и отрѣшенія отъ себя происходитъ полное сліяніе духа человѣческаго съ Единымъ, при чемъ прекращается всякая дѣятельность и настаетъ блаженный покой. Разумъ дѣлаетъ для человѣка достижимымъ такое состояніе, и однако, какъ превышающее собою разумъ, состояніе это для него непонятно, непостижимо, какъ непостижимо само Единое.

Съ двухъ сторонъ такое рѣшеніе вопроса о верховномъ благѣ, или конечной цѣли человѣческой дѣятельности, было подготовлено,—со стороны *философіи*, и со стороны *религіозной вѣры*. Съ той и съ другой стороны сомнѣніе въ своихъ человѣческихъ силахъ привело къ убѣжденію, что только сверхъестественная, божественная сила можетъ совершить въ человѣкѣ то, для чего силы самого человѣка недостаточны. Всегда признавалось греческими философами *познаніе* единственнымъ путемъ къ достиженію высшаго блага, познаніе, конечно, самое совершенное, т. е. наиболѣе достовѣрное. Наиболѣе достовѣрно и наименѣе подвержено сомнѣнію познаніе умозрительное. Однако и такое познаніе не заключаетъ въ себѣ осуществленія конечной цѣли человѣческаго бытія, а только приготовляетъ человѣка къ тому, доводитъ его до того. Въ чемъ заключается цѣль? Въ томъ, чтобы сознавать себя вполнѣ удовлетвореннымъ духовно,—въ духовномъ насыщеніи и утоленіи жажды духовной, въ состояніи полнаго блаженства. Въ здѣшней, временной жизни и удовлетвореніе, конечно, возможно только временное, однакожъ, даже совершенное познаніе не даетъ и этого временнаго удовлетворенія, по причинѣ свойственнаго всякому познанію раздвоенія, двой-

ственности, а двойственность есть вѣдь характеристическая черта сомнѣнія, неувѣренности, *безпокойства*. Итакъ, только само Единое въ состояніи дать человѣку то, чего онъ дать себѣ не можетъ. Человѣкъ долженъ предать себя самого во власть Единаго. Съ точки зрѣнія религіозной, человѣкъ также не въ состояніи освободить себя отъ сомнѣнія и неувѣренности. Человѣкъ религіозный не можетъ сомнѣваться въ томъ, что ему дарована свободная воля, но съ тѣмъ вмѣстѣ и въ томъ, что чрезъ это возложена на него отвѣтственность за должное употребленіе воли. Между тѣмъ никто изъ человѣкъ не можетъ себя считать свободнымъ отъ грѣха. Такое мнѣніе было бы самообольщеніемъ. И однако свобода отъ грѣха, отъ вины передъ Богомъ, это—необходимое условіе для достиженія блаженства даже временнаго, а тѣмъ болѣе вѣчнаго. Ясно, что только Богъ можетъ совершить то, что не осуществимо для слабыхъ человѣческихъ силъ. Отъ человѣка, отъ свободной его воли, зависитъ лишь то, чтобы всецѣло предать себя власти и водительству самого Бога (не самъ я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ).

Основной движущій мотивъ греческой философіи, ясно или не ясно сознаваемый, заключался въ потребности опредѣлить образъ и основаніе совершенной человѣческой жизни. Отсюда, вслѣдствіе такой главной задачи философіи, происходитъ двоякій взглядъ на познаніе. Съ одной стороны, познаніе оцѣнивается только какъ средство къ достиженію главной цѣли—возможнаго для человѣка совершенства (знающій лучшее по необходимости долженъ и избирать таковое). Съ другой стороны, познаніе—важнѣйшее изъ дѣлъ человѣка, и совершенство, въ качествѣ конечной цѣли человѣка и жизни человѣческой, не должно ли главнымъ образомъ выражаться въ совершенствѣ самаго знанія, а потому стремленіе къ совершенству вообще не должно ли проявляться какъ стремленіе къ совершенному знанію?... Сначала оба эти опредѣленія о значеніи познанія *объединялись*; выходило, что позна-

ніе и дѣятельность познавательная есть и *средство* и вмѣстѣ цѣль; а это значитъ, что познаніе цѣль свою имѣетъ въ себѣ самомъ, что цѣлесообразность, свойственная познанію, есть не внѣшняя, а *внутренняя*, именно это такая цѣль, что осуществленіе ея получается не послѣ того, какъ познаніе уже имѣется, и трудъ познаванія завершенъ, но и въ самомъ *процессѣ познаванія*. При такомъ взглядѣ на познаніе, оно очевидно должно имѣть характеръ изслѣдованія, наполняющаго собою жизнь человѣка, характеръ дѣятельный. Т. е. созерцаніе, составляющее основную черту познанія, или должно сопровождаться соотвѣтственнымъ дѣйствіемъ и переходить въ него; или же само должно имѣть характеръ дѣйствія внутренняго, духовнаго. Соотвѣтственно тому, и самое верховное начало бытія познаваемаго было понимаемо какъ разумъ познающій и вмѣстѣ дѣятельный.

Какъ изслѣдованіе, направляемое къ высшей цѣли, познаніе можетъ состоять либо въ *міропознаніи*, либо въ *самопознаніи*. Оба эти вида познанія находятся между собою въ необходимой связи, ибо не только единствомъ цѣли объединяются, но и единствомъ познавательной умственной дѣятельности, именно мышленія, различаясь только по содержанію. Поэтому-то, хотя Сократъ, направивъ философію на путь самопознанія, и отвергалъ изслѣдованіе природы, однако въ послѣдующихъ большихъ системахъ Платона и Аристотеля оба эти направленія изслѣдованія объединяются.

Послѣ Аристотеля наступаетъ время господства иного взгляда на познаніе. Задача философіи и теперь та же, но познаніе, какъ средство къ цѣли, уже не сливается болѣе съ самою цѣлью, а потому уже не представляется осуществленіемъ самой цѣли, а только необходимымъ для того пособіемъ. Самое осуществленіе цѣли не состоитъ теперь въ развитіи познавательной дѣятельности, а въ устроеніи жизни, въ укрѣпленіи воли, въ обезпеченіи всякими способами извѣстнаго душевнаго настроенія. Скептики признаютъ позна-

вательную дѣятельность даже препятствіемъ къ достиженію таковой цѣли. Неоплатонизмъ самое то состояніе духа, въ которомъ полагается осуществленіе высшей цѣли, достиженіе блага, именно состояніе экстаза и сліянія съ Единымъ, признаетъ недоступнымъ познанію и совершенно отличнымъ отъ умственнаго созерцанія. По христіанскому ученію, духовнымъ орудіемъ или органомъ осуществленія конечной цѣли служитъ не познаніе, а родственное съ нимъ, однако существенно отъ него различное, состояніе духовныхъ силъ, именуемое *вѣрою*. Вѣра должна имѣть мѣсто тамъ, гдѣ познаніе оказывается безсильнымъ и недостаточнымъ. Вѣра даетъ душѣ твердость, силу и крѣпость—качества, необходимыя для того, чтобы всегда оставаться на высотѣ своей задачи. Дѣйствительно, познаніе состояло и состоитъ обыкновенно въ изслѣдованіи путей и способовъ осуществленія высшей конечной цѣли человѣческаго бытія, но что такая цѣль существуетъ, должна быть,—это предметъ вѣры, ибо не изслѣдуется, а лишь предполагается изслѣдованіемъ. Равнымъ образомъ, что конечная цѣль человѣческая осуществима, что человѣкъ обладаетъ необходимою для того свободною волею, что на немъ лежитъ долгъ стремиться къ тому,—и это есть предметъ вѣры. Наконецъ, и это важнѣе всего, что существуетъ верховное начало бытія, предопредѣлившее конечную цѣль человѣку и служащее источникомъ и виною всего необходимаго для сей цѣли,—и это также есть предметъ вѣры. Правильное устроеніе жизни для человѣка возможно при живой и твердой вѣрѣ во всѣ эти предметы.

Какова бы ни была цѣль существованія человѣка на землѣ и въ чемъ бы она ни состояла, несомнѣнно, что собственная природа человѣка побуждаетъ его *познавать и дѣйствовать*. Итакъ, если для дѣйствованія человѣка необходима вѣра, то и познаніе также необходимо. Отсюда задача—вѣру и знаніе соединить въ одно цѣлое, образовать изъ содержанія того и другого начала единую согласную во

всѣхъ своихъ частяхъ систему. Надъ разрѣшеніемъ этой задачи много трудилась схоластика въ средніе вѣка.

Если вѣра и знаніе совершенно различны должны быть, и по содержанію своему, и по состоянію, въ какомъ душа является то познающею, то вѣрующею,—а въ этомъ едва ли можно сомнѣваться, въ такомъ случаѣ вопросъ могъ бы состоять въ томъ, какимъ образомъ, не нарушая особыхъ свойствъ вѣры и знанія, разграничить эти разныя области духовной жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ установить между ними необходимую связь и правильное взаимоотношеніе. Вмѣсто того, въ средніе вѣка усиливались вѣру превратить въ знаніе, и такимъ образомъ лишить ее всякаго самостоятельнаго значенія. Понятно, что опыты рѣшенія вопроса о вѣрѣ и знаніи въ духѣ означеннаго стремленія сопровождались отрицаніемъ самаго этого стремленія, и такимъ образомъ, какъ вообще въ философіи по всѣмъ вопросамъ,—что необходимо по самому существу философіи,—такъ и въ средневѣковой философіи, по вопросу о вѣрѣ и знаніи въ частности, было два направленія—*положительное и отрицательное.*

Самыми совершенными формами познанія древніе философы признавали *понятіе* и *доказательство*. Главная черта понятія есть *общность*, такъ что только общее, но не частное можетъ быть содержаніемъ понятія. Отсюда вопросъ, существуетъ ли общее какъ реальность, дѣйствительное нѣчто, или же общность есть свойство словъ языка и слѣдовательно произведеніе человѣческаго мышленія, продуктъ абстракціи? Вслѣдствіе стремленія преобразовать вѣру въ знаніе, т. е. представить опредѣленія вѣры въ видѣ системы понятій, споры такъ назыв. *номиналистовъ* и *реалистовъ* получили въ средніе вѣка важное значеніе.

Кромѣ общности, другимъ важнѣйшимъ признакомъ совершеннаго знанія признавалась *необходимость* (логическая или мысленная). Формою, въ которой раскрывается логическая необходимость, служитъ доказательство. Посему

основныя положенія вѣры стремились превратить въ выводы, полученные изъ нѣкоторыхъ основаній въ формѣ систематическаго доказательства. Доказательство есть форма раціональнаго познанія. Поэтому доказываемы могутъ быть только положенія способныя сдѣлаться совершенно понятными для разума,—положенія, такъ сказать, не выходящія изъ круга его компетентности. Но противъ этого въ особенности мистицизмъ указывалъ на то, что такъ какъ истины вѣры не найдены разумомъ, а даны человѣку въ откровеніи, то онѣ не могутъ быть усвоены разумомъ, а должны быть только достояніемъ вѣры, какъ непостижимыя для разума. Какъ для знанія необходимый его органъ есть разумъ, такъ и для вѣры долженъ быть особый органъ въ душѣ, и это есть внутреннее духовное чувство,—чувство общенія человѣка съ Богомъ. Другіе потому признавали невозможнымъ превращеніе вѣры въ знаніе, что вѣра есть собственно область практической дѣятельности (вѣдь свобода воли главный предметъ вѣры), и на этомъ основаніи полагали, что богословіе не есть наука, излагающая знанія, а дисциплина, содержащая принципы и правила дѣятельности (Д. Скоттъ).

Вопросъ о вѣрѣ и знаніи продолжалъ занимать умы въ теченіе среднихъ вѣковъ. Но интересы знанія все болѣе, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ возрожденія классицизма, стали пріобрѣтать самостоятельное значеніе; поэтому въ новое время, въ области философіи, вмѣсто вопроса объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою, на первый планъ выступаетъ вопросъ о *познаніи*, составляющій главный предметъ изслѣдованій философскихъ вплоть до настоящаго времени.

Философія новаго времени.

Въ новой философіи отсутствуетъ то основаніе, заключающееся въ единствѣ національнаго духа, слѣдствіемъ котораго въ древней философіи являются, какъ ея характери-

стическія черты,—связность, цѣльность, полнота и законченность развитія. Въ развитіи новой философіи участвуютъ представители различныхъ націй. Помимо того, не столько національная жизнь хотя бы не одного, а многихъ народовъ, но преимущественно дѣятельность, потребности и интересы школьнаго образованія, науки, служатъ главною почвою для возникновенія и взаимоотношенія различныхъ философскихъ ученій новаго времени. Если однакожъ должно искать общаго объединяющаго основанія всей новой философіи, то не находя такого основанія въ національномъ духѣ, мы очевидно должны полагать это основаніе въ томъ началѣ, которое всѣ новые европейскіе народы съ самыхъ первыхъ временъ ихъ исторіи связывало и объединяло какъ бы въ одну семью, подъ воздѣйствіемъ котораго воспитались всѣ эти народы. Начало это есть христіанская вѣра. Конечно, воспитаніе, полученное новыми европейскими народами въ духѣ христіанства, не могло не отразиться въ основныхъ чертахъ новой философіи.

Такими чертами должно признать: а) рѣшительное *раздѣленіе человѣческаго духа отъ природы внѣшней*, какого въ древности не было; в) *субъективизмъ*, т. е. сосредоточеніе философскаго интереса на самомъ субъектѣ философскаго изслѣдованія, на его внутреннемъ существѣ.

По христіанскому ученію Богъ, какъ Творецъ міра,—существо премірное (трансцендентное). Поэтому не чрезъ природу, и не въ единствѣ съ природою, а помимо природы, человѣкъ входитъ въ общеніе съ Богомъ, и этимъ самымъ онъ отдѣляется отъ природы. Природа, если имѣетъ при этомъ значеніе, то не самостоятельное, а только служебное: изъ нея заимствуются только орудія и средства божественнаго дѣйствія на человѣка, но сама она не заключаетъ въ себѣ никакихъ божественныхъ силъ, какъ это предполагалось языческимъ міросозерцаніемъ. Человѣкъ, по христіанскому ученію, одаренъ свободною волею и безсмертною душею, и это то именно отдѣляетъ его отъ всей внѣшней

природы и чрезъ это онъ возвышается надъ нею. Отсюда сама собою вытекаетъ мысль, что человѣкъ ближе къ Богу, чѣмъ къ природѣ: съ Богомъ связываетъ его какъ бы духовное родство, между тѣмъ какъ природа является человѣку чѣмъ то чуждымъ и постороннимъ, и даже преисполненною враждебныхъ ему силъ и дѣйствій. Вотъ почему, напр., для Декарта бытіе Бога служитъ ручательствомъ достовѣрности познанія нашего о внѣшнемъ мірѣ: бытіе Бога болѣе достовѣрно для насъ, по Декарту, чѣмъ бытіе природы внѣшней. По ученію Геллинкса и Малебранша, всѣ вещи мы познаемъ не иначе какъ чрезъ Бога и въ Богѣ. Подобнымъ же образомъ училъ Берклей. Даже по философіи Спинозы истинное познаніе вещей есть то, которое не чувствами дается, а достигается чрезъ познаніе Бога, заключено въ этомъ познаніи: созерцать вещи въ Богѣ—это значитъ, по ученію Спинозы, познавать ихъ подъ *образомъ вѣчности*.

Извѣстно, что переходнымъ моментомъ отъ среднихъ вѣковъ,— времени полнаго господства католической церкви — къ новому времени, послужило *Возрожденіе* классицизма, состоявшее въ томъ, что стали изучать древнихъ писателей, въ особенности философовъ, и увлекаться ихъ воззрѣніями. Поэтому на ряду съ отдѣленіемъ себя, своего духовнаго существа отъ внѣшней природы, какъ выраженіемъ и послѣдствіемъ христіанскаго міросозерцанія, мы видимъ въ новое время въ значительной мѣрѣ господство *натурализма*. Только разумѣется натурализмъ новаго времени существенно различается отъ натурализма древнихъ: теперь онъ не можетъ быть столь спокойнымъ и непосредственнымъ. Теперь это направленіе имѣетъ характеръ не догматическій какъ въ древности, а критико-отрицательный, ибо является выраженіемъ борьбы противъ стоящаго съ нимъ рядомъ христіанскаго *супранатурализма*. Натурализмъ въ древности не исключалъ собою идеальныхъ элементовъ, напротивъ содержалъ ихъ въ себѣ. Натурализмъ же новаго времени является основаніемъ и

средствомъ къ исключенію и отрицанію всего идеальнаго, духовнаго, сверхчувственнаго. Съ другой стороны, природа въ новое время служитъ предметомъ теоретическаго интереса въ большей спепени, чѣмъ въ древности. Природа теперь по преимуществу есть предметъ изученія, *объектъ* науки (естествознаніе), и этому, конечно, не въ малой степени способствовало, уже совершенно независимо отъ Возрожденія, именно то, что человѣкъ, воспитанный въ духѣ христіанской вѣры, научился отдѣлять себя, свое духовное существо отъ внѣшней природы и такимъ образомъ относиться къ ней *объективно*, что именно и характеризуетъ точку зрѣнія естествознанія новаго времени. Такъ какъ поэтому на первомъ планѣ теперь является чисто теоретическій интересъ познанія, познанія *научнаго*, то и въ философіи новаго времени важнѣйшимъ, можно сказать, основнымъ вопросомъ является вопросъ *о познаніи*. Но вопросъ этотъ рѣшается однако по преимуществу въ духѣ субъективизма болѣе родственнаго христіанскому міросозерцанію, а не въ духѣ естественно-научнаго объективизма, преобладающей чертой котораго является натурализмъ противоположный духу христіанства. Такимъ образомъ, сверхъ противоположности *натурализма* и *супранатурализма*, другою характерною чертою новой философіи должно признать еще противоположность *субъективизма и объективизма*. О послѣдней противоположности надо сказать слѣдующее.

Христіанство требуетъ отъ человѣка направлять свой взоръ внутрь себя, обращать свои попеченія и заботы на внутреннюю сторону своего существа, предпочитать внутреннее благоустройство духа всякимъ внѣшнимъ благамъ: благо души для христіанина имѣетъ болѣе цѣнности, чѣмъ обладаніе всѣмъ міромъ. Наученный христіанствомъ выше всего цѣнить свою духовную личность, свою безсмертную душу, человѣкъ новаго времени вмѣстѣ съ тѣмъ не могъ не почувствовать своего ничтожества, своей, такъ сказать, безконечной

малости, вслѣдствіе астрономическихъ открытій, показавшихъ неизмѣримую для человѣческаго воображенія необъятность и непостижимую для ума безпредѣльность міра. И вотъ какъ разрѣшилась борьба столь противоположныхъ и тѣмъ не менѣе одинаково необходимыхъ чувствъ. Сознаніе своего высшаго достоинства и предназначенія не могло утратиться у человѣка, ибо иначе какую цѣну имѣли бы успѣхи гражданственности, науки, искусства, словомъ—всѣ пріобрѣтенія человѣческаго духа, и самая религія? Поэтому казалось болѣе справедливымъ и близкимъ къ истинѣ подвергнуть сомнѣнію и даже вовсе отвергнуть объективную значимость того представленія о мірѣ, какое давалось открытіями новаго времени. Дѣйствительно, философія на почвѣ изслѣдованій своихъ о познаніи пришла къ тому заключенію, что такъ называемый внѣшній міръ—это лишь *субъективное* наше представленіе, что вся видимая нами дѣйствительность, со всею ея необъятностью, есть не болѣе какъ объектъ нашего сознанія, если не цѣликомъ, то въ наибольшей своей части, производимый субъективными условіями или началами нашей познавательной дѣятельности.

Между тѣмъ натурализмъ новаго времени, отрицая христіанство, не можетъ примириться и съ *философскимъ субъективизмомъ*, какъ направленіемъ противорѣчащимъ естественно-научному *объективизму*, а вѣдь естествознаніе служитъ главною опорою для натурализма. Съ точки зрѣнія натурализма міръ не кажется только, не представляется лишь безконечнымъ, но объективно и реально безконеченъ, а человѣкъ въ самомъ дѣлѣ величина, по значенію своему, слишкомъ малая и ничтожная, въ сравненіи съ подавляющею его необъятностію вселенной. Но что же отсюда слѣдуетъ, именно изъ того, что міръ необъятно великъ, а человѣкъ слишкомъ малъ и ничтоженъ? Во всякомъ случаѣ не то,—такъ полагаетъ натурализмъ—что надо отрицать бытіе цѣлаго міра, дабы этою цѣною возвеличить человѣка, а только то, что

слѣдуетъ оставить въ сторонѣ великій міръ и удовольствоваться малымъ міромъ, т. е. *человѣческимъ*. Объективизмъ *космическій*, такъ сказать, долженъ быть замѣненъ объективизмомъ *соціологическимъ*. Ближайшимъ для каждаго отдѣльнаго человѣка, объективнымъ міромъ служитъ прежде всего общество, среди котораго онъ живетъ, а затѣмъ вообще человѣчество, ибо законы общежитія, какъ имѣющіе свое основаніе въ природѣ человѣка, должны быть тождественны для всего человѣчества. Не религіозная вѣра въ бытіе верховнаго премірнаго существа, а гуманизмъ—вотъ что должно быть основаніемъ нравственно-общественной и частной, индивидуальной жизни. Такова основная точка зрѣнія натурализма новаго времени. Вопросы философіи теперь обсуждаются и рѣшаются не съ космологической точки зрѣнія, а преимущественно съ антропологической или соціологической.

Разсмотримъ исторію новой философіи по всѣмъ указаннымъ въ этихъ предварительныхъ замѣчаніяхъ моментамъ, именно—въ отношеніи раскрытія въ ней противоположностей: *супранатурализма и натурализма, субъективизма и объективизма.*

Супранатурализмъ и натурализмъ.

Декартъ—основатель новой философіи (род. въ 1596 г.). Извѣстно, что Декартъ началъ свое философствованіе сомнѣніемъ, и притомъ столь радикальнымъ и обширнымъ, что въ этомъ отношеніи онъ далеко превзошелъ древнихъ скептиковъ. Скептики древніе, подвергая сомнѣнію достовѣрность человѣческаго познанія, не сомнѣвались однако въ бытіи вещей. Декартъ же усомнился въ самомъ бытіи вещей. Я могу представить, разсуждаетъ онъ, что этотъ внѣшній міръ, въ которомъ я нахожусь, не существуетъ, что даже мое тѣло, какъ предметъ внѣшній для меня, также не существуетъ. Не смотря на то, сомнѣніе Декарта да-

леко не было такъ глубоко и рѣшительно, какъ сомнѣніе древнихъ скептиковъ. Послѣдніе пришли къ сомнѣнію и на немъ остановились; сомнѣніе для нихъ было окончательнымъ и рѣшительнымъ состояніемъ, отъ котораго они не знали какъ избавиться. Для Декарта сомнѣніе было только началомъ философствованія, послѣ чего должно было произойти торжество надъ сомнѣніемъ, такъ что сомнѣніе Декарта не было душевнымъ состояніемъ, а лишь теоретическимъ пріемомъ мышленія, цѣль котораго была—показать, что возможно и достижимо для насъ познаніе вполнѣ достовѣрное, такъ что противъ него безсильно всякое сомнѣніе, что мы такимъ познаніемъ безспорно обладаемъ, и самое сомнѣніе служитъ тому доказательствомъ. По душевному своему состоянію Декартъ былъ на самомъ дѣлѣ вѣрующимъ, а не сомнѣвающимся (догматизмъ); и для него вѣра была важнѣйшею опорою противъ сомнѣнія какъ и для древнихъ христіанъ. Какъ основатель *новой* философіи, Декартъ совмѣщаетъ въ себѣ и старое—прежнее, и новое, ибо новое всегда возникаетъ въ связи съ прежнимъ, старымъ, продолжающимъ существовать и въ новомъ, только въ иномъ видѣ. Извѣстно, что Декартъ признавалъ важнѣйшимъ объективнымъ ручательствомъ достовѣрности познанія—истину бытія Божія. Онъ допускаетъ предположеніе, что разумъ нашъ, даже когда правильно дѣйствуетъ (въ дѣлѣ познанія), обманываетъ насъ; предположеніе это, полагаетъ Декартъ, можетъ быть устранено только вѣрою въ бытіе Бога. Если Богъ есть, существуетъ, то не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что разумъ нашъ не обманывается, когда познаетъ вещи ясно и раздѣльно. Богъ любитъ истину, не терпитъ обмана и лжи; поэтому и разумъ нашъ, какъ происходящій отъ Бога истиннаго, не можетъ быть обманчивымъ и лживымъ. Итакъ философскій интересъ познанія истины требуетъ прежде всего убѣдиться въ бытіи Бога какъ существа совершеннаго, слѣдовательно не могущаго допустить, чтобы нашъ

разумъ, *по природѣ своей*, обманывался и заблуждался. Съ этою цѣлью Декартъ доказываетъ бытіе Бога. Но само собою разумѣется, что какъ въ средніе вѣка доказательства бытія Божія служили только нѣкоторымъ подкрѣпленіемъ, или, пожалуй, уясненіемъ вѣры, а замѣнить оной никоимъ образомъ не могли, такъ и въ философской системѣ Декарта излагаемыя имъ доказательства бытія Божія имѣютъ такое же вспомогательное значеніе для вѣры. Такимъ образомъ основаніемъ познанія нашего, по Декарту, служитъ вѣра: нужно прежде всего имѣть вѣру, чтобы возможно и достижимо было для насъ уразумѣніе, т. е. познаніе разумомъ нашимъ, истины. Яснѣе выраженъ этотъ принципъ философіи Декарта ближайшими послѣдователями его — *Гейлинксомъ* и *Малебраншемъ*: по ученію этихъ философовъ, познаніе наше происходитъ или отъ Бога или въ Богѣ; или Богъ приводитъ постоянно наши представленія во взаимное согласіе съ бытіемъ вещей, пользуясь для того, какъ орудными или случайными причинами (окказіонализмъ), впечатлѣніями нашихъ внѣшнихъ чувствъ,—такъ училъ Гейлинксъ; или же всѣ вещи мы не иначе познаемъ какъ въ Богѣ, ибо въ Богѣ содержится всякая истина: всѣ идеи вещей, мыслимыя нами, пребываютъ въ Богѣ, и въ немъ, слѣдовательно чрезъ него, созерцаются нашимъ разумомъ (Малебраншъ).

Выше замѣчено, что настолько человѣкъ отдѣляетъ себя отъ природы и возвышается надъ нею, насколько живетъ вѣрою, ибо то чѣмъ человѣкъ отдѣляется отъ природы внѣшней и возвышается надъ нею: *свободная воля, разумъ* и *совѣсть*—какъ высшія силы духа—все это можетъ быть только предметомъ вѣры, а не точнаго знанія. И мы видимъ, что дѣйствительно Декартъ строжайшимъ образомъ отдѣляетъ разумную душу человѣка, подъ названіемъ мыслящей субстанціи, отъ всей внѣшней природы,—къ которой относитъ также тѣло человѣческое,—и противополагаетъ ей. Животныя, по Декарту, не что иное какъ автоматы, искусно устроенныя

машины, ибо лишены разумной безсмертной души; такъ называемые Декартомъ жизненные духи, посредствомъ которыхъ совершаются органическія отправленія: воспріятіе впечатлѣній, передача ихъ мозгу, сообщеніе ихъ мускуламъ и приведеніе въ движеніе внутреннихъ и внѣшнихъ органовъ,—не что иное, какъ вещество, содержащееся въ нервахъ. Вся внѣшняя природа, по Декарту, есть бездушный механизмъ, гдѣ все изъясняется по законамъ геометріи и механики, ибо сущность тѣлъ есть протяженіе, а видоизмѣненіями протяженія, т. е. состояніями тѣлъ, служатъ движеніе и покой. И только потому природа есть предметъ точнаго математическаго знанія, что она лишена духа. Напротивъ, о душѣ человѣческой, какъ мыслящей субстанціи, такое знаніе невозможно. Поэтому приходится довольствоваться въ этой области неопредѣленными догадками, гипотезами, какова, напр., гипотеза о врожденныхъ идеяхъ. Гипотетическій характеръ имѣютъ также положенія, что мышленіе и сознаніе тожественны, что разсудокъ и воля суть видоизмѣненія (модусы) мышленія. Достойно замѣчанія при этомъ, что вопросы относящіеся къ природѣ, какъ предмету точнаго знанія, наиболѣе интересуютъ Декарта.

Спиноза (род. въ 1632 г.). Въ философіи Декарта, въ самомъ ея основаніи, заключается важное противорѣчіе. Противорѣчіе это состоитъ вотъ въ чемъ. Декартъ искалъ знанія столь достовѣрнаго, что никакое сомнѣніе не могло бы его поколебать, а между тѣмъ, оказывается, что познаніе наше вещей, относительно достовѣрности, опирается на вѣрѣ (въ бытіе Бога), ибо вѣра эта у Декарта имѣетъ значеніе объективнаго критерія достовѣрности. Но вѣра не исключаетъ сомнѣнія: въ реальности того, что составляетъ только предметъ вѣры, хотя бы и подкрѣпленной доказательствами, мы можемъ усомниться. Итакъ одно изъ двухъ: или невозможно для насъ такое достовѣрное знаніе, которымъ исключалось бы всякое сомнѣніе, или если такое знаніе существуетъ, то

основаніемъ его достовѣрности не должна быть вѣра. Декартъ самъ указалъ такое знаніе, истинность котораго выше всякаго сомнѣнія, ибо самое сомнѣніе свидѣтельствуетъ объ истинности этого знанія. Таково знаніе мыслящаго субъекта о самомъ себѣ,—знаніе того, что онъ существуетъ. Во всемъ я могу усомниться, а только то остается несомнѣннымъ при всяческомъ сомнѣніи, что я сомнѣвающійся существую. Ибо если бы я не существовалъ, то не могъ бы и сомнѣваться. Очень важно замѣчаніе Декарта, что положеніе: *я существую* вовсе не есть *выводъ* изъ того положенія, что я мыслю... Дѣйствительно, познаніе того, что я сомнѣвающійся существую,—познаніе содержащееся въ самомъ сомнѣніи, или что то же—въ мышленіи, ибо сомнѣваться значитъ мыслить,—это познаніе есть непосредственное, *интуитивное*. Въ чемъ состоитъ отличительная черта этого рода познанія? Необходимо обратить вниманіе на это, дабы разъяснить отъ чего зависитъ превосходящая всякое сомнѣніе достовѣрность интуитивнаго познанія. Познаніе это неразрывно связано со своимъ предметомъ и неотдѣлимо отъ него; оно должно, поэтому, совпадать со своимъ предметомъ и обнимать его во всей полнотѣ и цѣлости. Въ мышленіи, по Декарту, заключается сущность моего бытія, и то же мышленіе есть познаніе этого моего бытія; выходитъ, такимъ образомъ, что познаніе и предметъ познаваемый въ настоящемъ случаѣ тожественны, совпадаютъ. Такого рода знаніе очевидно есть необходимое, ибо оно условливается самимъ бытіемъ предмета, есть необходимая принадлежность его существованія. Для полнаго равенства познанія съ предметомъ очевидно требуется, чтобы и бытіе предмета было столь же необходимо, сколько необходимо познаніе его бытія.

А необходимо ли наше бытіе? Я сознаю себя и представляю существомъ ограниченнымъ и *зависимымъ*, слѣдовательно связаннымъ, по своему бытію, съ тѣмъ, что составляетъ *основаніе* моего бытія, то основаніе, отъ котораго

зависимо сколько мое существованіе, столько же и всякое иное частное бытіе. Такое общее основаніе всякаго частнаго бытія очевидно само уже должно быть независимымъ и слѣд. *самосущимъ*. Мое интуитивное познаніе моего существа, заключающееся въ моемъ мышленіи, очевидно, должно относиться къ этому общему основанію сколько моего существованія, столько же и всякаго иного,—къ этой единой и истинной *субстанціи*. Ибо интуитивное познаніе, какъ равное своему предмету, должно обнимать его во всей полнотѣ; полнота моего существованія состоитъ въ необходимой связи съ самосущимъ основаніемъ его, и, слѣдовательно первѣе всего и главнѣйше, интуитивное познаніе мое о себѣ самомъ должно обнимать это самосущее основаніе, въ которомъ заключается корень и источникъ всего моего бытія, какъ и всякаго иного частнаго бытія. Не я мыслю себя, когда истинно познаю себя такимъ, каковъ я есмь въ своемъ дѣйствительномъ существѣ, но Богъ пребывающій во мнѣ, какъ основаніе моего бытія, мыслитъ себя, или иначе, я мыслю себя пребывающимъ въ Богѣ, и слѣдовательно мыслю не себя, но Бога, въ которомъ пребываю. Такова основная мысль философіи Спинозы. *Самопознаніе* нашего я,—съ чего началъ свою философію Декартъ, у Спинозы преобразуется въ *Богосознаніе*.

Спрашивается: что было достигнуто этимъ измѣненіемъ основной точки зрѣнія Декарта, каковы были послѣдствія такого измѣненія и можно ли признать его правильнымъ?

У Декарта мы находимъ два критерія достовѣрности познанія. Одинъ критерій заключается въ самомъ мышленіи, и состоитъ въ томъ, что когда мышленіе дѣйствуетъ само по себѣ, т. е. не находится подъ вліяніемъ аффектовъ, отрѣшается отъ дѣйствія на него чувствъ внѣшнихъ и воображенія, то всегда даетъ намъ познаніе отличающееся признаками ясности и раздѣльности, т. е. познаніе само по себѣ очевидное и слѣдовательно достовѣрное. Таково познаніе интуи-

тивное, но интуитивное познаніе мы имѣемъ прежде всего о себѣ, именно о своей мыслящей субстанціи. Повидимому таковымъ же должно признать и познаніе сущности тѣлъ, именно познаніе протяженія и его модусовъ (движеніе и покой), ибо, по Декарту, идея протяженія принадлежитъ къ врожденнымъ, т. е. необходимо присущимъ нашему мышленію; слѣдовательно познаніе вещей, основанное на идеѣ протяженія и выведенное изъ него, такъ же должно отличаться признаками ясности и раздѣльности, какъ и то познаніе о нашей душѣ, что она есть мыслящая субстанція. Однако Декартъ въ отношеніи къ познанію вещей внѣшнихъ, т. е. тѣлъ, не довольствуется критеріемъ *субъективнымъ*, состоящимъ въ ясности и раздѣльности, какъ признакахъ *раціональнаго познанія*, а присоединяетъ къ этому критерію другой—*объективный*, состоящій въ убѣжденіи, что есть Богъ—существо высочайшее, между совершенствами котораго должна быть *истинность*, не дозволяющая думать, что разумъ нашъ заблуждается въ томъ случаѣ, когда познаетъ ясно и раздѣльно, т. е. когда бываетъ вѣренъ самому себѣ и есть таковъ, какимъ созданъ Богомъ. Зачѣмъ понадобился Декарту этотъ второй критерій достовѣрности познанія? Вопросъ этотъ возникаетъ въ виду того, что истина бытія Божія, повидимому, утверждается, по Декарту, на доказательствахъ (ибо онъ счелъ необходимымъ доказывать эту истину), а вся сила доказательства, каково бы оно ни было и въ чемъ бы ни состояло, если только оно не мнимое, не софистическое, всецѣло опирается на довѣріи къ разуму. Если мы усомнимся въ состоятельности нашего разума, въ способности его познать истину, если такое сомнѣніе допустимо, въ такомъ случаѣ мы въ правѣ отрицать самое ясное и очевидное, и самымъ убѣдительнымъ образомъ доказанное, положеніе. Вѣдь нашелъ же возможнымъ Декартъ усомнится въ достовѣрности даже математическихъ истинъ, исходя изъ той мысли, что разумъ нашъ, быть можетъ, по природѣ таковъ, что способенъ лишь

заблуждаться, такъ что самая ясная и очевидная истина, быть можетъ, только *кажется* истиной, а на самомъ дѣлѣ не такова. Ясно, что дѣло не въ доказательствахъ, ибо никакія доказательства, какъ произведенія того же разума, въ которомъ мы усомнились,—подобнаго сомнѣнія разсѣять не могутъ. Дѣло очевидно состоитъ въ томъ, что, по Декарту, вѣра въ бытіе Бога истиннаго есть принципъ особый, вполнѣ самостоятельный и отличный отъ разума, и при томъ выше разума, ибо довѣріе къ разуму утверждается на вѣрѣ въ Бога.

Если таково значеніе вѣры въ Бога, если это есть важнѣйшій, объективный критерій достовѣрности познанія, то почему этотъ критерій оказался необходимымъ лишь въ отношеніи къ познанію внѣшняго міра, тогда какъ при выводѣ основного положенія философіи Декарта: *я мыслю, слѣдовательно существую* возможно было обойтись безъ того критерія? По Декарту, душа наша есть мыслящая субстанція, а тѣло—субстанція протяженная; это значитъ, что душа существуетъ сама по себѣ, а тѣло также само по себѣ—независимо другъ отъ друга. Такъ какъ мышленіе аттрибутъ, т. е. существенное свойство души, то познаніе, какое мы имѣемъ о душѣ чрезъ мышленіе, очевидно таково, что непосредственно и неразрывно связано со своимъ предметомъ; и въ этомъ собственно состоитъ существо интуитивнаго познанія. Поэтому хотя раціональное познаніе существа внѣшнихъ вещей, т. е. познаніе, также достигаемое чрезъ мышленіе, и обладаетъ ясностію и раздѣльностію,—признаками присущими прежде всего интуитивному познанію, но таковымъ, т. е. интуитивнымъ, познаніе внѣшняго міра все же нельзя признать, ибо мышленіе не связано съ бытіемъ тѣла такъ, какъ оно связано съ бытіемъ души, будучи свойствомъ души, а не тѣла... Какъ не интуитивное, не очевидное непосредственно,—познаніе внѣшнихъ вещей, поэтому именно и нуждается въ иномъ объективномъ критеріѣ;

оно нуждается въ этомъ критеріѣ потому, что не связано столь необходимо и неразрывно со своимъ предметомъ, какъ познаніе души о собственномъ ея бытіи и существѣ. Существуетъ два совершенно отдѣльныхъ и независимыхъ другъ отъ друга міра: міръ субстанцій мыслящихъ т. е. душъ, и міръ тѣлъ—субстанцій протяженныхъ. Поэтому оказалась надобность и двухъ критеріевъ,—одного для познанія души о самой себѣ, а другого для познанія вещей внѣшнихъ. Спиноза упрощаетъ философію Декарта вотъ какимъ образомъ. На мѣсто двоякаго рода субстанцій конечныхъ, онъ полагаетъ одну субстанцію безконечную, а чрезъ то мышленіе и протяженіе оказываются аттрибутами не различныхъ, независимыхъ одна отъ другой, субстанцій, но одной и той же субстанціи. Устраняется, вмѣстѣ съ тѣмъ, необходимость двухъ критеріевъ; ибо если протяженіе есть аттрибутъ, т. е. свойство, той же субстанціи, что и мышленіе, то очевидно познаніе протяженія, какъ существа тѣлъ, въ той же степени и въ томъ же самомъ смыслѣ, должно признать интуитивнымъ, непосредственнымъ, какъ и познаніе мышленія о самомъ себѣ. Послѣднее познаніе, такъ сказать, опирается на самомъ себѣ и исключаетъ всякое сомнѣніе потому именно, что неразрывно связано и даже просто тожественно со своимъ предметомъ; отсюда ясность и раздѣльность, свойственныя такому познанію, служатъ достаточнымъ свидѣтельствомъ его истинности. Но это же понятіе о познаніи мышленія о самомъ себѣ, какъ познаніи интуитивномъ, въ смыслѣ тождества со своимъ предметомъ, Спиноза прилагаетъ и къ познанію протяженія, ибо протяженіе—аттрибутъ той же субстанціи, что и мышленіе. Вѣра въ Бога, въ качествѣ критерія достовѣрности познанія, оказывается излишнею. Вѣдь познаніе мышленія о самомъ себѣ—это есть познаніе Бога о самомъ себѣ, ибо мышленіе—аттрибутъ безконечной субстанціи, т. е. свойство Божества, и то же должно сказать о познаніи протяженія. Наше познаніе существа вещей не есть наше только, но и Божіе,—

слѣдовательно есть самое совершенное, само себя удостовѣряющее, само въ себѣ заключающее ручательство своей истинности. Обладающій такимъ познаніемъ живетъ жизнью блаженною, божественною. Такой человѣкъ выше страстей, свободенъ отъ неувѣренности и сомнѣнія. Душа такого человѣка преисполнена любви къ Богу, любви чистой,—умственной, состоящей въ непосредственномъ и непрерывномъ созерцаніи Божества въ самомъ себѣ. Вотъ что значитъ, по философіи Спинозы, познавать вещи подъ образомъ вѣчности.

Вѣра замѣняется въ философіи Спинозы интуитивнымъ, по выраженію Спинозы, *соразмѣрнымъ*, адекватнымъ познаніемъ. Съ этою замѣною состоитъ въ связи измѣненіе цѣлаго міровоззрѣнія. *Супранатурализмъ* уступаетъ мѣсто *натурализму*. Конечно, такая смѣна произошла не вдругъ, а постепенно, но окончательнымъ и яснымъ выраженіемъ ея служитъ *пантеизмъ* Спинозы. Божество потому и есть, напр., для Декарта, предметъ вѣры, что оно понимается какъ существо отдѣльное отъ всѣхъ конечныхъ существъ, какъ субстанція отличная отъ субстанцій конечныхъ, именно различающаяся отъ нихъ своею безконечностію, какъ существо *премірное*, трансцендентное, существо стоящее надъ видимою природою какъ ея Творецъ и Вседержитель. Къ такому Существу для человѣка можно имѣть лишь отношеніе нравственное, т. е. свободное, опирающееся опять же на вѣрѣ въ свою свободную волю и въ свое нравственное предназначеніе. Не такъ понимается Божество въ философской системѣ Спинозы. Божество Спинозы, какъ единая субстанція, какъ единое самосущее, самостоятельное существо, составляетъ общее *необходимое* основаніе бытія всѣхъ конечныхъ существъ и слѣдовательно нераздѣльное, по своему существованію, съ этимъ бытіемъ. Если бы субстанція Спинозы была существомъ отдѣльнымъ отъ другихъ существъ, то эти существа чрезъ то также были бы самостоятельными, а это

недопустимо по ученію Спинозы. Какъ общее основаніе бытія всѣхъ существъ неизмѣнно и необходимо пребывающее въ этихъ существахъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ заключающее ихъ въ себѣ, объемлющее ихъ собою, субстанція Спинозы очевидно есть не что иное, какъ единая *природа* всѣхъ конечныхъ существъ (natura naturans). Ясно, что къ такому существу,—безличному, не обладающему бытіемъ отдѣльнымъ отъ бытія конечныхъ существъ, немыслимо для человѣка имѣть свободное отношеніе. И Спиноза, какъ извѣстно, отрицаетъ свободу воли, а также существованіе конечныхъ причинъ, а слѣдовательно и возможность для человѣка ставить себѣ какую-либо конечную цѣль и стремиться къ ея осуществленію. Для Спинозы безконечная субстанція уже не есть предметъ *вѣры*, подкрѣпляемой доказательствами, какъ у Декарта, но предметъ совершеннаго *знанія*. При тождествѣ же субстанціи Спинозы съ природою очевидно оказывается таковымъ предметомъ совершеннаго (соразмѣрнаго) знанія не что иное, какъ природа. Переходъ отъ супранатурализма къ натурализму, какъ замѣчено выше, произошелъ постепенно. Дѣйствительно уже у Гейлинкса и Малебранша человѣкъ представляется существомъ лишеннымъ самодѣятельности и свободы. Богъ, по ученію этихъ философовъ, есть единственная причина, дѣйствующая въ мірѣ, производящая своею всемогущею силою какъ всѣ движенія внѣ насъ, такъ и всѣ перемѣны желаній и представленій въ насъ самихъ. Но по крайней мѣрѣ и Гейлинксъ, а въ особенности Малебраншъ, признавали необходимою вѣру въ свободу воли, а также въ премірность и личное бытіе Божества, и только не умѣли согласить эту вѣру со своими философскими взглядами. Спиноза, напротивъ, рѣшительно и прямо отрицаетъ всѣ такого рода теологико-религіозныя представленія, какъ несовмѣстимыя съ представленнымъ выше въ главныхъ чертахъ ученіемъ его о субстанціи. Впрочемъ, даже у Спинозы, не смотря на столь явное отрицаніе супранатурализма и

переходъ къ натурализму, все еще удерживается теологическая форма, такъ что, будучи по формѣ теологическою,— по содержанію своему, философія Спинозы вовсе не имѣетъ теологическаго характера. Соотвѣтственно тому и въ нравоучительныхъ понятіяхъ Спинозы мы видимъ странную смѣсь религіозно-нравственнаго настроенія съ чисто утилитарными понятіями о жизни. Отсюда разногласія въ сужденіяхъ о цѣнности этики Спинозы.

По ученію Спинозы бытіе субстанціи—необходимо, вѣчно и неизмѣнно, и это необходимое, вѣчное и неизмѣнное бытіе субстанціи состоитъ въ свойствахъ мышленія и протяженности. Какъ же возможны вещи временныя и измѣнчивыя? Если субстанція безконечна, то какъ возможны конечныя существа? Какъ существо безличное, поэтому необладающее силою свободнаго самоопредѣленія и творчества, субстанція Спинозы ничего не производитъ, а просто лишь отъ вѣчности содержитъ въ себѣ все бытіе. Поэтому Спиноза и не признаетъ конечныя существа *произведеніями*, созданіями, но лишь *модусами*, т. е. видоизмѣненіями или проявленіями субстанціи. Какъ необходимо бытіе субстанціи, такъ же необходима и связь ея съ модусами. Но какъ понять эту связь? Въ чемъ состоитъ отношеніе между безконечною субстанціей и ея конечными опредѣленіями или видоизмѣненіями? По ученію Спинозы изъ безконечнаго можетъ слѣдовать только безконечное. Дѣйствительно, логически переходъ отъ безконечнаго и вѣчнаго къ конечному и временному немыслимъ. Вотъ почему Спиноза отъ конечныхъ модусовъ различаетъ модусъ безконечный, и, разумѣя подъ безконечнымъ модусомъ все *безконечное* множество модусовъ какъ мышленія (умъ универсальный), такъ и протяженія (движеніе и покой), утверждаетъ, что только безконечные модусы слѣдуютъ каждый изъ соотвѣтственнаго аттрибута субстанціи, но не модусы конечные, взятые въ ихъ раздѣльности другъ отъ друга. Иначе сказать, только взаимная связь

конечныхъ модусовъ, взятыхъ во всей ихъ безконечной совокупности, ихъ единство, слѣдуетъ изъ субстанціи, условливается бытіемъ субстанціи, но не ихъ раздѣльное другъ отъ друга существованіе. Взаимная связь конечныхъ модусовъ, ихъ единство—это и есть тотъ образъ вѣчности, подъ которымъ они познаются мышленіемъ. Откуда же раздѣленіе, и какъ оно возможно? Если связь модусовъ познается мышленіемъ и есть истинное ихъ бытіе, то раздѣленіе есть только кажущаяся, не истинная сторона ихъ существованія,—призракъ, производимый воображеніемъ и чувствами. Это точка зрѣнія несоразмѣрнаго познанія, т. е. несоотвѣтствующаго своему предмету. Не менѣе модусовъ, аттрибуты субстанціи также возбуждаютъ недоумѣніе. Какъ возможна, при единствѣ субстанціи, такая противоположность аттрибутовъ (мышленія и протяженія), что признается невозможнымъ никакое взаимодѣйствіе, никакая связь между модусами одного аттрибута и модусами другого, а допускается только *параллелизмъ* между тѣми и другими? Вмѣсто единства оказывается на самомъ дѣлѣ *двойство*, *противоположность*. Единство только предполагается, утверждается, а въ дѣйствительности ни изъ чего не видно, что оно есть, существуетъ. Связь между модусами каждаго аттрибута могла бы служить свидѣтельствомъ и выраженіемъ субстанціи, но двойство, противоположность аттрибутовъ яснѣе представляется и первоначальнѣе, чѣмъ связь модусовъ. По ученію Спинозы субстанція *познается* нами подъ двумя аттрибутами. Если таково наше познаніе, то почему же Спиноза утверждаетъ единство субстанціи? Откуда видно, что протяженіе и мышленіе аттрибуты той же субстанціи, а не различныхъ субстанцій?

Лейбницъ (род. въ 1646 г.), въ противоположность философіи Спинозы, полагающей важнѣйшую, существенную сторону бытія конечныхъ существъ въ ихъ взаимной связи и единствѣ,—выдвигаетъ на первый планъ *раздѣленіе* ихъ, доводя послѣднее до крайняго мыслимаго предѣла. Что все

сложное должно состоять изъ простыхъ недѣлимыхъ элементовъ—это положеніе безспорное, но какъ понимать эти простые элементы? Извѣстно, что атомистическая теорія принимаетъ за основу всего сложнаго такъ назыв. атомы—недѣлимыя частицы. Въ такомъ рѣшеніи вопроса заключается явное противорѣчіе: если атомы тѣлесны, то необходимымъ ихъ свойствомъ надо признать протяженіе, пространственность,—вѣдь въ протяженіи, по Декарту, сущность тѣлъ, но протяженіе какъ бы мало и незначительно ни было, не исключаетъ дѣлимости—Тѣлесное не можетъ быть простымъ, недѣлимымъ: простота, недѣлимость—это свойство *духовнаго*, а не тѣлеснаго, вещественнаго бытія. Отсюда ясно, что корень и основаніе бытія тѣлеснаго заключается въ духовномъ. Нельзя въ самомъ дѣлѣ согласиться съ Декартомъ въ томъ, что протяженіе есть существенное свойство тѣлъ: изъ протяженія никакъ не слѣдуетъ движеніе; покой—состояніе противоположное движенію,—не менѣе свойственъ протяженному, слѣд. причина того, что тѣло находится въ состояніи движенія или покоя, не заключается въ протяженіи; вотъ почему Декартъ признавалъ необходимость посторонней для тѣлъ причины для приведенія ихъ въ то или иное состояніе. Какъ же можно признать протяженіе сущностію тѣлъ, если свойственныя тѣламъ состоянія для него безразличны и изъ него не слѣдуютъ? Подлиннымъ состояніемъ тѣлъ, всегда имъ свойственнымъ, должно признать движеніе; покой—не что иное, какъ задержанное, слѣдовательно скрытое движеніе; а движеніе есть выраженіе *силы* движущей. Сила, а не протяженіе, и есть сущность тѣлъ. Самое очевидное и первоначальное, основное свойство тѣлъ—непроницаемость. Непроницаемость то же, что сопротивленіе, а послѣднее есть выраженіе напряженія, т. е.—дѣйствіе силы. Итакъ сила, а не протяженіе, есть истинное существо тѣлъ. Поэтому силы и должно признать основными элементами всего сложнаго, т. е. тѣлъ. Дѣйствительно, только сила можетъ быть мыслима

какъ простое недѣлимое бытіе. И если все сложное, т. е. всякое тѣло, состоитъ изъ простыхъ недѣлимыхъ элементовъ, то это должно такъ понимать, что тѣла суть аггрегаты простыхъ недѣлимыхъ силъ, а самыя силы—это подлинныя *субстанціи* (монады). Вмѣсто единой субстанціи Спинозы, получается, такимъ образомъ, безконечное множество субстанцій, при чемъ подъ субстанціей разумѣется не общее всеобъемлющее, но индивидуальное, единичное. И Спиноза признавалъ основнымъ свойствомъ бытія—самосохраненіе, стремленіе къ утвержденію себя. Но это свойство очевидно можетъ быть принадлежностію только индивидуума, которому необходимо, такъ сказать, отстаивать свое бытіе противъ множества другихъ рядомъ съ нимъ существующихъ индивидуальностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ протяженіе уже не есть болѣе—существенное свойство бытія, а только явленіе, есть нѣчто кажущееся, призрачное, а не подлинно существующее. Значитъ и противоположность между протяженнымъ и непротяженнымъ въ истинѣ не существуетъ. Вмѣсто противоположности проходящей будто бы чрезъ все бытіе и всему сообщающей характеръ двойственности (реальнаго и идеальнаго, внѣшняго и внутренняго), по философіи Лейбница, существуетъ лишь непрерывная цѣпь безконечнаго множества разностей минимальныхъ, восходящихъ и нисходящихъ: въ мірѣ нигдѣ нѣтъ перерыва и скачковъ. Природа всѣхъ вещей одинакова и различается въ каждомъ существѣ, въ каждой вещи не качественно, не по существу, а только по степени своего проявленія. Первое и самое основное опредѣленіе этой природы состоитъ въ томъ, что она есть сила. Дальнѣйшія опредѣленія должны быть выведены слѣдующимъ образомъ: что такое сила,—это мы узнаемъ чрезъ собственный непосредственный опытъ, тогда какъ другія силы, сверхъ силы ощущаемой нами въ себѣ самихъ, познаваемы для насъ только чрезъ умозаключеніе на основаніи собственнаго внутренняго опыта. Притомъ же всякая сила, по причинѣ

своей простоты и недѣлимости, индивидуальна, т. е. всецѣло заключена въ самой себѣ, и не можетъ отдѣляться отъ себя, чѣмъ предполагалась бы дѣлимость силы. Ясно, что и душа наша также есть индивидуальность, безусловно заключенная въ самой себѣ, и неспособная отрѣшиться отъ себя, выступить изъ самой себя, а равно и принять внутрь себя что-либо со стороны. Слѣдовательно всякое познаніе, какое только мы можемъ имѣть о вещахъ внѣ насъ, мы должны почерпать единственно изъ себя самихъ. Это значитъ, что всѣ вещи мы можемъ мыслить только по аналогіи съ природою или существомъ себя самихъ. Отсюда получается слѣдующее опредѣленіе существа вещей. Всѣ субстанціи, или иначе, всѣ элементарныя силы суть существа *душеподобныя*, т. е. по своимъ проявленіямъ или свойствамъ сходныя съ нашею душею. Декартъ различалъ въ душѣ человѣческой разсудокъ и волю, подъ именемъ модусовъ мышленія. Разсудокъ,—это способность имѣть *представленія,* или идеи, а воля—способность признавать или не признавать, *утверждать* или *отрицать* данную идею. Лейбницъ также признаетъ свойствами души разсудокъ (способность представлять) и волю (область стремленій). Воля, по Лейбницу, это стремленіе, выражаемое перемѣною идей, и состоящее въ томъ, что мы хотимъ расширить свой умственный кругозоръ, увеличить свое познаніе вещей, дабы, пріобрѣтая такимъ образомъ все болѣе совершенныя представленія, т. е. наиболѣе ясныя, мы могли сообразовать съ ними и чрезъ то также усовершать свои дѣйствія, а все это влечетъ за собою перемѣну идей, т. е. непрерывный переходъ нашего сознанія отъ одной идеи къ другой. На этомъ основаніи Лейбницъ внутреннее существо всякой индивидульности, всякой субстанціи опредѣляетъ какъ силу a) *представляющую* и b) какъ силу *стремящуюся* къ непрерывному измѣненію своихъ представленій, или иначе,—своихъ состояній. Будучи простою и недѣлимою, каждая сила въ отдѣльный моментъ

времени можетъ имѣть только одно представленіе, находиться только въ одномъ состояніи. Поэтому дѣятельная природа силы можетъ проявить себя въ томъ, что не остается въ томъ же состояніи, а непрерывно, въ каждый послѣдующій моментъ времени, переходитъ къ новому состоянію. Но откуда это разнообразіе состояній (представленій и влеченій) въ простомъ и недѣлимомъ существѣ? Ясно, что хотя каждая субстанція, монада, ничего не заимствуетъ извнѣ и не получаетъ внутрь себя, но и сама также не можетъ служить, по причинѣ своей простоты и тождества, источникомъ разнообразія своихъ состояній. Вотъ какъ Лейбницъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ. Никакая монада, будучи заключенною въ себѣ, не можетъ оказывать никакого дѣйстія на другую монаду. Итакъ, чтобы монады могли образовать единый и цѣльный міръ, для этого нѣкоторая посторонняя сила, именно высочайшая и всемогущая монада—Богъ—должна была установить разъ навсегда опредѣленный порядокъ существованія монадъ, который бы господствовалъ надъ нами и опредѣлялъ бы постоянное взаимное согласіе ихъ дѣятельности. Согласіе это,—безъ чего монады не составляли бы единаго міра, должно очевидно состоять въ томъ, что представленія каждой монады соотвѣтствуютъ положенію вещей представляемыхъ внѣ ея, или, какъ выражается Лейбницъ, что въ представленіяхъ одной монады отображаются всѣ другія монады,—почему всякую монаду называетъ зеркаломъ вселенной, съ большею ясностію отражающимъ въ себѣ ближайшіе монады, а съ меньшею—отдаленныя. Этимъ объясняется то, что хотя наша душа заключена въ себѣ самой, и выступить изъ себя не можетъ, однако въ состояніи имѣть вѣрныя представленія о другихъ монадахъ, и главное—о природѣ или существѣ всѣхъ монадъ, слѣдовательно познавать весь міръ. Предустановленное высочайшей монадой взаимное согласіе между монадами должно состоять также и въ томъ, что влеченіямъ каждой монады всегда есть соотвѣт-

ственныя имъ средства и предметы, служащіе къ удовлетворенію этихъ потребностей. Итакъ разнообразіе и множественность состояній каждой монады, при ея простотѣ и недѣлимости, изъясняется тѣмъ, что, въ силу предустановленной отъ вѣка гармоніи между монадами, каждая представляетъ болѣе или менѣе всѣ другія монады и испытываетъ соотвѣтственныя разнообразнымъ представленіямъ столь же различныя влеченія. Все дѣло заключается въ предустановленной гармоніи. Безъ нея невозможно было бы никакое познаніе, невозможна была бы никакая дѣятельность.

Такъ какъ предуставленная гармонія исходитъ отъ Бога, то, будучи основаніемъ всякой дѣятельности въ мірѣ, она очевидно возводитъ все происходящее въ мірѣ къ Богу, къ монадѣ высочайшей, какъ единому верховному началу и источнику всяческихъ стремленій, дѣйствій и перемѣнъ, вообще—всего, что только совершается въ мірѣ. Эта мысль Лейбница, что Богъ есть единый источникъ всякой дѣятельности въ мірѣ есть, повидимому, общая у него съ Спинозою и окказіоналистами. Однако не слѣдуетъ оставлять безъ вниманія въ настоящемъ случаѣ важную отличительную черту означенной мысли у Лейбница: Богъ не приводитъ постоянно и непрерывно въ дѣйствіе міровую гармонію, но, установивъ ее однажды, при самомъ сотвореніи міра, затѣмъ уже предоставилъ ей самой дѣйствовать. Такимъ рѣшеніемъ вопроса Лейбницъ, если можно такъ выразиться, изъемлетъ божественную монаду изъ предѣловъ міра и полагаетъ ее внѣ міра, надъ міромъ. Этимъ правда устраняется пантеистическое понятіе о Божествѣ. Божество Лейбница есть существо премірное, трансцендентное, а не имманентное; по крайней мѣрѣ *отдѣльное* отъ всѣхъ другихъ существъ и обладающее своею внутреннею жизнью, не связанною необходимо съ бытіемъ другихъ,—именно конечныхъ существъ. Но за то этимъ понятіемъ о міровой гармоніи, какъ порядкѣ предопредѣленномъ разъ навсегда и обнимающемъ собою все происходя-

щее въ мірѣ во всякое время,—исключается вѣра въ промышленіе, и понятіе Лейбница о Богѣ оказывается такимъ образомъ на самомъ дѣлѣ *деистическимъ*.

Какъ могъ допустить Лейбницъ предположеніе, исключающее всякую мысль о промышленіи, при очевидномъ его стремленіи къ философствованію въ духѣ христіанскомъ и къ соглашенію съ христіанскимъ вѣроученіемъ своихъ философскихъ понятій? Это объясняется именно господствующимъ въ философіи Лейбница стремленіемъ къ соглашенію и примиренію.

Въ философіи Спинозы, какъ выше показано, *супранатурализмъ* рѣшительно преобразуется въ *натурализмъ*. Задачею Лейбница было соглашеніе и примиреніе *натурализма* съ *супранатурализмомъ*. Разумѣется, соглашеніе могло быть установлено лишь въ ущербъ тому или другому направленію. Въ эпоху, когда преобладалъ интересъ къ физико-математическимъ знаніямъ, при чемъ Лейбницъ былъ однимъ изъ первыхъ представителей этого рода знаній, означенное соглашеніе не могло иначе быть выполнено Лейбницемъ, какъ только съ удержаніемъ натурализма во всей его силѣ. Дѣйствительно, при томъ взглядѣ на индивидуальную жизнь, какой получается у Лейбница съ точки зрѣнія предуставленной гармоніи, *свобода воли* оказывается вещью невозможною: какъ предопредѣленная во всѣхъ подробностяхъ отъ вѣчности, и какъ безусловно зависимая отъ мірового порядка, жизнь индивидуальная должна быть признана, въ духѣ философіи Лейбница, простымъ механизмомъ, хотя и автоматическимъ, дѣйствующимъ въ себѣ и изъ себя, т. е. приводимымъ въ дѣйствіе внутренними пружинами, а не внѣшнею причиною.

Слабый пунктъ философіи Спинозы состоитъ въ отрицаніи реальнаго различія между конечными существами и ихъ относительной самостоятельности. Чувства внѣшнія и воображеніе сами по себѣ не могли бы создать представленій о

несуществующемъ въ дѣйствительности различіи существъ. Да притомъ Спиноза самъ, вопреки своему утвержденію, признаетъ индивидуальную форму бытія вещей реальною, ибо иначе зачѣмъ было бы разсуждать о параллелизмѣ модусовъ и невозможности взаимодѣйствія между модусами одного атрибута и модусами другого. Понятно послѣ этого, что Лейбницъ долженъ былъ особое вниманіе обратить на этотъ пунктъ философіи Спинозы, и, для исправленія его, съ особенною силою установить мысль объ индивидуальности и реальномъ различіи субстанцій, какъ основной важнѣйшей чертѣ бытія. Но взамѣнъ того и въ философіи Лейбница оказывается слабою другая противоположная сторона. У Спинозы не понятно и необъяснимо *различіе* конечныхъ существъ. У Лейбница представляется столь же непонятнымъ и неяснымъ ихъ *согласіе* и *единство*, въ силу котораго они образуютъ единый міръ,—непонятна предуставленная гармонія. Вѣдь Божество Лейбница также есть монада,—существо индивидуальное и духовное. Какъ же возможно для Бога, безъ нарушенія простоты и единства его существа, имѣть представленія безчисленнаго множества міровъ, и изъ множества возможныхъ, т. е. представляемыхъ, міровъ избрать и создать одинъ наилучшій? Если Богъ избралъ и создалъ существующій міръ, если Онъ установилъ гармонію конечныхъ существъ, опредѣляющую ихъ взаимныя отношенія и дѣятельность каждаго, сообразную съ этими отношеніями, то, стало быть, возможно для Бога, отвлекаясь, такъ сказать, отъ себя, воздѣйствовать на другія существа, даже производить эти существа, отдѣльныя отъ Него, и надѣлять ихъ бытіемъ самостоятельнымъ... Вѣдь, не смотря на эту способность творить и дѣйствовать на другія существа, Богъ,—эта высочайшая монада,—сохраняетъ безъ сомнѣнія простоту и недѣлимость своего существа. Почему же и въ отношеніи другихъ монадъ не допустить таковой же способности, хотя конечно въ малой степени,—производить нѣчто отдѣльное отъ себя и дѣйствовать

на другія существа? Такое допущеніе требуется философіей самого Лейбница: какъ мы видѣли, по этой философіи, вмѣсто совершеннаго раздѣленія индивидуальностей на отдѣльные, съ противоположными свойствами, классы, допускается только постепенное различіе ихъ другъ отъ друга, чѣмъ предполагается единство ихъ природы и основныхъ свойствъ. Значитъ, и высочайшая монада должна различаться отъ другихъ только по степени своего совершенства, а не по существу: должно быть нѣкоторое подобіе между этою монадою и всѣми остальными. Ясно, что, слѣдуя духу философіи самого Лейбница, невозможно вполнѣ отрицать способности монадъ ко взаимодѣйствію и творчеству, къ производительности, не смотря на то, что природа каждой монады проста и недѣлима. Въ такомъ случаѣ предположеніе о предуставленной гармоніи, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какъ эта гармонія понимается у Лейбница, должно признать излишнимъ. Если же предположить, что Божество Лейбница не есть собственно монада, отдѣльная отъ предуставленной гармоніи,—ибо монада ограничена, а Богъ неограниченъ, но есть самая эта гармонія предуставленная, то получается вмѣсто деизма, пантеизмъ—видоизмѣненіе спинозизма, состоящее въ томъ, что центръ тяжести отъ субстанціальнаго единства бытія переносится на индивидуальныя формы этого бытія. При такомъ истолкованіи одного изъ важнѣйшихъ пунктовъ философіи Лейбница, оказывается, что хотя и было въ намѣреніи этого философа соглашеніе натурализма съ супранатурализмомъ, однако на самомъ дѣлѣ, въ результатѣ, получилось рѣшительное господство натуралистическаго образа мышленія.

Бэконъ (род. 1561), *Локкъ* (род. 1632), *Беркли* (род. 1685 г) и *Юмъ* (род. въ 1711).

До сихъ поръ мы имѣли дѣло *съ натурализмомъ раціоналистическимъ*. Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію натурализма *эмпирическаго, или сенсуалистическаго*, предста-

вителями котораго были сейчасъ названные англійскіе философы. Для ясности дѣла отмѣтимъ характерныя черты и разность того и другого натурализма.

Раціоналистическій натурализмъ полагаетъ свою задачу въ выводѣ и опредѣленіи постоянной и неизмѣнной основы бытія вещей, обыкновенно обозначаемой именемъ *субстанціи*. При этомъ такое предполагаемое основаніе бытія признается либо *единымъ* (монизмъ), либо *множественнымъ* (плюрализмъ), допускается бытіе или одной только субстанціи, или, напротивъ, неопредѣленнаго множества субстанцій. Неизмѣнное, постоянное противополагается бывающему, измѣнчивому, происходящему такъ или иначе, и притомъ не только въ области *бытія*, но и въ *познаніи*. Такъ Декартъ различаетъ идеи *врожденныя*, т. е. неизмѣнно и постоянно присущія въ душѣ, неотдѣлимыя отъ мышленія, и идеи производимыя въ нашемъ сознаніи наблюденіемъ, опытомъ, либо фантазіей. По ученію Спинозы, мышленіе—аттрибутъ субстанціи, а такъ какъ бытіе субстанціи вѣчно и неизмѣнно, то отсюда и идеи свойственныя мышленію божественному (идеи соразмѣрныя) пребываютъ въ немъ постоянно и неизмѣнно и составляютъ умъ универсальный. Лейбницъ различаетъ *вѣчныя* истины, истины раціональныя отъ положеній опытныхъ. Разумѣя подъ названіемъ субстанціи бытіе основное, первоначальное и *независимое* (относительная независимость можетъ быть усвояема и существамъ происшедшимъ, и въ этомъ смыслѣ прилагается и къ нимъ названіе субстанціи,—таковы конечныя субстанціи Декарта), натурализмъ раціоналистическій свойства такого бытія различаетъ отъ всякихъ иныхъ, какъ важнѣйшія и наиболѣе существенныя, и полагаетъ въ нихъ *сущность* бытія, именно то, что составляетъ постоянное и неизмѣнное бытіе субстанціи. Поэтому характеристической чертой раціоналистическаго натурализма можно еще признать то, что главное вниманіе его обращено на разрѣшеніе вопроса *о сущности бытія*.

Натурализмъ *эмпирическій*, обращая все свое вниманіе на факты, т. е. на *перемѣнныя* явленія или событія, какъ представляются таковыя внѣшнему или внутреннему опыту, на первый планъ ставитъ вопросъ *о происхожденіи* (генесисъ)—вопросъ, совсѣмъ устраняемый раціонализмомъ. На мѣсто происхожденія, генесиса, раціонализмъ ставитъ выводъ слѣдствій изъ основанія. Признаніе *вопроса о происхожденіи* важнѣйшимъ и основнымъ эмпирическій натурализмъ выразилъ, напр., въ томъ, что Бэконъ—основатель эмпирической философіи въ Англіи—полагаетъ въ основаніе всѣхъ наукъ—*исторію*, а Локкъ поставилъ вопросъ—*о происхожденіи познанія*, что дало изслѣдованіямъ гносеологическимъ какъ самого Локка, такъ и послѣдующимъ, характеръ чисто *психологическаго* анализа.

Вопросомъ о происхожденіи требуется опредѣлить *причину* того, что составляетъ предметъ вопроса. Поэтому мысль *о причинѣ, о причинной связи*, или причинномъ отношеніи, слѣдуетъ признать столь же характерною для эмпирическаго натурализма, какъ понятіе *субстанціи*, а равно – *сущности*,— для натурализма раціоналистическаго. Бэконъ понимаетъ науку какъ изслѣдованіе *причинъ* данныхъ явленій. *Исторія* устанавливаетъ факты, раскрываетъ процессъ происхожденія даннаго явленія, а *философія* опредѣляетъ причины фактовъ,—иначе—*отношенія зависимости*, или еще иначе—*законы явленій*. Крайнимъ выраженіемъ эмпирическаго натурализма надо признать современную теорію *эволюціонизма*, которая все разсматриваетъ какъ происшедшее и происходящее; понятіе же о вѣчно неизмѣнномъ, пребывающемъ сущемъ, какъ не выражающее ничего опредѣленнаго и не имѣющее научнаго значенія, устраняетъ.

Задача философіи Бэкона состояла въ томъ, чтобы указать путь къ отысканію причинъ изслѣдуемыхъ наукою явленій природы, и чрезъ то способствовать увеличенію человѣческаго могущества надъ природою, и слѣд.—общаго благо-

состоянія, ибо, по выраженію Бэкона, что въ теоріи есть причина, то на практикѣ становится принципомъ дѣйствія. Побѣждать природу можно только повинуясь ея законамъ, почему необходимо прежде всего познаніе этихъ законовъ. Полагая, что умъ человѣческій, предоставленный самому себѣ, есть такое зеркало, которое только искажаетъ природу, вмѣсто того, чтобы вѣрно ее отображать, Бэконъ считалъ необходимымъ вооружить его правилами, направленными къ тому, чтобы всякое общее положеніе не иначе, какъ на почвѣ точно установленныхъ фактовъ, было добываемо. Правилами этими опредѣляется, какъ должно прежде всего устанавлять факты. Изслѣдованіе, которое ведется съ этою цѣлію, можетъ быть названо опытомъ въ обширномъ смыслѣ, и слагается изъ наблюденія и эксперимента (наблюденіе пассивное и активное). Необходимъ далѣе разборъ критическій данныхъ, добываемыхъ на основаніи опыта. Ясно, что такой разборъ былъ бы невозможенъ, если бы воздерживаться, какъ того требуетъ Бэконъ, отъ всякихъ предупрежденій (anticipatio) природы, т. е. отъ предположеній, ибо самый разборъ фактовъ состоитъ въ оцѣнкѣ ихъ въ томъ отношеніи, подтверждается ли ими или не подтверждается сдѣланное нами—разумѣется предположительно—объясненіе явленія, составляющаго предметъ изслѣдованія, т. е. предположеніе о причинѣ этого явленія (инстанціи положительныя и отрицательныя). Всѣ правила и требованія, опредѣляющія такой порядокъ изслѣдованія, составляютъ то, что называется *индуктивнымъ методомъ*.

Требованіе Бэкона не предупреждать природы, но всегда слѣдовать ея указаніямъ, т. е. не дѣлать предположеній, но всегда соразмѣрять свои заключенія съ наличностію добытыхъ данныхъ,—это требованіе Бэкона, несогласное съ его же теоріей индуктивнаго метода, съ необходимостію вытекало изъ того предположенія, допущеннаго Бэкономъ въ самомъ началѣ и положеннаго имъ въ основаніи всей своей философіи, что разумъ человѣческій самъ по себѣ способенъ создавать

только идолы (предразсудки), и что поэтому всякое познаніе разумъ нашъ цѣликомъ добываетъ изъ опыта, т. е. руководясь единственно показаніями опыта. При такомъ понятіи о разумѣ человѣческомъ, является очевидно необходимымъ требованіе — ни на шагъ не отступать отъ прямыхъ указаній опыта. Но Бэконъ не пытался сколько-нибудь оправдать это, такъ важное для него, предположеніе; напротивъ, какъ сказано, онъ самъ ему измѣняетъ.

Что не сдѣлано Бэкономъ, то пытались сдѣлать другіе англійскіе философы, и прежде всего *Локкъ*.

Въ духѣ Бэкона, Локкъ еще рѣшительнѣе утверждаетъ, что наша душа въ началѣ подобна голой доскѣ, на которой ничего не написано, что всѣ элементы, изъ коихъ слагается всякое наше познаніе, она заимствуетъ единственно изъ опыта. Такъ называемыхъ *врожденныхъ* истинъ (положеній) и идей, по Локку, не существуетъ. Всѣ первичныя идеи происходятъ сначала путемъ воспріятія внѣшнихъ чувствъ,— *одного* (зрительныя и слуховыя ощущенія), или *двухъ* (представленія пространства, ощущенія непроницаемости, формы, величины, движенія, въ воспріятіи которыхъ участвуютъ зрѣніе и осязаніе), а затѣмъ—чрезъ обращеніе вниманія (рефлексія) на внутреннія состоянія души, произведенныя въ ней дѣйствіемъ на нее чрезъ чувства вещей внѣшнихъ (напр., ощущенія удовольствія и неудовольствія; отсюда же представленія времени и числа).

Хотя ощущенія всѣхъ внѣшнихъ чувствъ происходятъ одинаково, и суть данныя чувственнаго воспріятія, однако значеніе ихъ для познанія вещей, по Локку, неодинаково: одни ощущенія (непроницаемости, протяженности, движенія, формы, величины) онъ признаетъ *копіями* дѣйствительно существующихъ внѣ насъ свойствъ (вещей); другія же, по его мнѣнію, суть не болѣе, какъ наши же внутреннія состоянія (ощущенія цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ, вкусовъ). Впрочемъ, такъ какъ эти ощущенія все-же производятся въ насъ дѣй-

ствіемъ вещей внѣшнихъ и слѣдов. состоятъ въ связи съ дѣйствительными свойствами таковыхъ, то, въ этомъ смыслѣ, Локкъ и этого рода ощущенія также называетъ свойствами вещей, и вотъ какъ получилось у него раздѣленіе свойствъ вещей представляемыхъ на *первичныя* и *вторичныя*.

Изъ простыхъ идей (ощущеній), какъ слова изъ буквъ, разсудокъ образуетъ сложныя идеи (идеи а) субстанцій и модусовъ и b) идеи отношеній), а затѣмъ и самое познаніе, которое, по Локку, есть не что иное, какъ отношеніе идей между собою, отношеніе согласія и несогласія. Спрашивается, откуда самый разсудокъ,—если душа въ началѣ подобна голой доскѣ? Слѣдуетъ замѣтить, что еще раньше Локка англійскій философъ *Гоббсъ* такое далъ опредѣленіе разсудка: это счетчикъ, который слагаетъ и вычитаетъ, при чемъ матеріаломъ для таковыхъ операцій служатъ главнымъ образомъ слова языка,—эти знаки, произвольно установленные людьми: когда я составляю изъ словъ рѣчь, слѣд. когда говорю, то въ этомъ дѣйствіи и состоитъ *разсудокъ*; а когда я понимаю то, что другой говоритъ мнѣ, то это есть *разумъ*. Итакъ, что Локкъ говоритъ о разсудкѣ, надо такъ понимать: душа, въ началѣ пустая, постепенно наполняется представленіями, при чемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣтаетъ необходимый запасъ словъ, служащихъ къ обозначенію представленій, и вотъ это пріобрѣтеніе даетъ ей возможность различнымъ образомъ сочетать и раздѣлять представленія, употребляя при этомъ слова, какъ знаки представленій, для выраженія ихъ и передачи другимъ людямъ. Но непонятнымъ остается у Локка, чѣмъ же душа руководится, какимъ слѣдуетъ правиламъ, при сочетаніи и раздѣленіи представленій и употребленіи словъ, а обозрѣніе сложныхъ идей, образуемыхъ разсудкомъ на основаніи простыхъ, показываетъ, что указанныхъ Локкомъ операцій разсудка недостаточно для объясненія происхожденія таковыхъ идей. Возьмемъ, напр., сложную идею *субстанціи*. Вотъ какъ объясняется происхожденіе этой идеи: всякій разъ, какъ мы

замѣчаемъ группу вмѣстѣ соединенныхъ свойствъ, мы предполагаемъ необходимо, что должно быть нѣчто связующее эти свойства въ одно нераздѣльное цѣлое, долженъ быть носитель ихъ, и это есть субстанція. Здѣсь мы имѣемъ не просто соединеніе данныхъ представленій, но присоединеніе къ даннымъ представленіямъ новой идеи, которая не дана просто, а предполагается нами; это есть заключеніе отъ извѣстнаго, т. е. отъ данныхъ свойствъ къ неизвѣстному носителю ихъ, который, и по Локку, для насъ непознаваемъ. То же должно сказать о понятіи причиннаго отношенія. По Локку всякій разъ, какъ замѣчаемъ какую-либо перемѣну, у насъ является идея причины. Это значитъ, что по поводу данной перемѣны мы предполагаемъ существованіе ея причины, которая намъ, быть можетъ, совсѣмъ неизвѣстна. Гдѣ же здѣсь соединеніе данныхъ представленій?

Замѣчательно, что познаніе разсматривается у Локка безъ отношенія къ бытію вещей какъ нѣчто само по себѣ данное въ сознаніи познающаго,—взглядъ *психологическій,* или иначе, *эмпирическій*, но *не гносеологическій,* ибо съ точки зрѣнія эмпирической все разсматривается какъ фактъ, какъ нѣчто просто данное, независимо отъ значенія, какое имѣетъ для насъ это данное. Положеніе о бытіи вещей внѣшнихъ, по Локку, составляетъ особый видъ познанія, именно *познаніе чувственное,* хотя всякое познаніе слѣдовало бы признать (по происхожденію) чувственнымъ, если взять во вниманіе, что чувственныя представленія—единственные элементы, изъ коихъ слагается всякое познаніе. Вообще же познаніе, по опредѣленію Локка, состоитъ, какъ сказано, въ установленіи отношеній согласія и несогласія между идеями. Т. е. познаніе состоитъ въ сочетаніи и раздѣленіи представленій. Ясно, что средство принимается за самую цѣль: умственныя дѣйствія, совершаемыя для достиженія познанія, разсматриваются какъ самое познаніе. По обычному понятію, познаніе есть *отношеніе* познающаго къ бытію вещей по-

знаваемыхъ. У Локка же—бытіе само по себѣ, а познаніе само по себѣ. Такимъ образомъ Локкъ положилъ начало тому *субъективизму* во взглядѣ на познаніе, который даетъ возможность въ новой философіи, въ отличіе отъ древняго скептицизма, отрицать познаваемость бытія вещей, не отрицая въ то же время дѣйствительности познанія.

Вопросъ о происхожденіи, какъ сказано выше, тѣсно связанъ съ вопросомъ *о причинѣ*. Такъ какъ познаніе, по происхожденію, зависитъ отъ внѣшнихъ чувствъ, отъ чувственнаго воспріятія, а воспринимаемъ мы впечатлѣнія, т. е. дѣйствія вещей на насъ прежде всего, то это и есть причина, которая производитъ въ насъ познаніе, именно воздѣйстіе на насъ внѣшнихъ объектовъ. Англійскій философъ *Беркли* отвергаетъ такое рѣшеніе вопроса о причинѣ познанія. Какъ Лейбницъ въ направленіи раціоналистическаго натурализма стремился согласить натурализмъ съ супранатурализмомъ,—такъ Беркли пытался рѣшить ту же задачу на почвѣ натурализма эмпирическаго. По Бэкону и Локку причина происхожденія въ насъ познанія должна быть естественная, именно прежде всего естественное воздѣйствіе вещей на наши чувства. По ученію же Беркли, нельзя этимъ способомъ изъяснить происхожденія познанія. Какимъ образомъ вещи матеріальныя,—предполагая, что таковыя существуютъ, т. е. лишенныя активности (ибо матерія обыкновенно понимается, какъ начало пассивное), могутъ дѣйствовать на духъ представляющій и производить въ немъ представленія, ничего общаго съ ними не имѣющія *(ибо представленія духовны, а не матеріальны)*? Уже Локкъ призналъ нѣкоторыя ощущенія существующими только въ духѣ, какъ его состоянія,—это именно представленія такъ назыв. вторичныхъ свойствъ. Но если взять во вниманіе неразрывную связь таковыхъ свойствъ съ первичными свойствами, то не трудно придти къ заключенію, что и первичныя свойства также не болѣе, какъ представленія, существующія лишь въ духѣ представляющемъ. А когда

исключены первичныя и вторичныя свойства, о которыхъ должно признать, что это лишь представленія, существующія только въ духѣ представляющемъ, то что остается затѣмъ такого, чему мы въ объектахъ, нами представляемыхъ, могли бы приписать бытіе *внѣшнее*, независимое отъ духа представляющаго? Остается *матерія*—субстратъ первичныхъ и вторичныхъ свойствъ. Но матерія, по отдѣленіи отъ нея тѣхъ и другихъ свойствъ, оказывается пустымъ словомъ, ничего не выражающимъ,—это фикція воображенія. Ясно, что нѣтъ такой *естественной* причины, которая могла бы производить въ насъ познаніе. *Духъ* нашъ только воспринимаетъ идеи такъ наз. вещей или объектовъ внѣшнихъ, но не производитъ. *Матерія* не существуетъ, ибо ничего такого въ дѣйствительности не оказывается, что соотвѣтствовало бы этому слову. Остается предположить, что познаніе наше происходитъ отъ причины *сверхъестественной*, что самъ Духъ безконечный и всемогущій производитъ въ нашемъ духѣ тѣ сочетанія представленій, которыя мы называемъ внѣшними объектами. Природа, законы природы—это названія, обозначающія извѣстный порядокъ идей и неизмѣнное повтореніе ихъ въ томъ же самомъ сочетаніи, и слѣд. суть произведенія безконечнаго Духа,—существующія единственно въ нашемъ духѣ, т. е. въ сознаніи конечныхъ духовъ, такъ что подлинно существуютъ только *Духъ безконечный*,—всецѣло дѣятельный, какъ единая причина бытія, и *духи конечные*, которые частію пассивны, поскольку воспринимаютъ, а частію активны, насколько и сами могутъ производить представленія (фантастическія), лишенныя реальности. *Юмъ* исправляетъ и дополняетъ Локка, а съ другой стороны критикуетъ ученіе Беркли. Супранатурализмъ, основанный Беркли на эмпиризмѣ, Юмъ устраняетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическій натурализмъ доводитъ до крайняго его послѣдствія, состоящаго въ *индивидуалистическомъ субъективизмѣ*. Онъ строго различаетъ чувственныя воспріятія (впечатлѣнія или ощуще-

нія) отъ представленій,—чего не дѣлаетъ Локкъ. Ощущеніе преобразуется въ представленіе посредствомъ памяти: когда воспоминаемъ испытанное ощущеніе, то это уже не есть болѣе ощущеніе, а представленіе; ощущать боль и представлять ее—не одно и то же; воспоминаніе есть слѣдъ, слабое подобіе ощущенія; послѣднее отличается отъ воспоминанія большею яркостію и силою и сопровождается обыкновенно вѣрою въ реальность ощущаемаго.

Осталось неразъясненнымъ у Локка, какъ именно слагаются изъ простыхъ представленій сложныя. Юмъ особенное вниманіе обратилъ на этотъ вопросъ, и вотъ какъ онъ его рѣшаетъ.

Представленія соединяются между собою (ассоціируются) и образуютъ сложныя группы по закону смежности въ пространствѣ и времени, а также по закону сходства и противоположности (законы ассоціаціи представленій). Выше показано, какое важное значеніе имѣютъ понятія *субстанціальности* и *причинности*. Происхожденіе и значеніе этихъ понятій у Локка осталось не вполнѣ разъясненнымъ, пожалуй даже и вовсе не разъясненнымъ. Юмъ примѣняетъ къ этимъ понятіямъ означенные законы ассоціаціи, и вотъ какой видъ получаютъ у него эти понятія. Опытъ прямо не даетъ намъ идеи причинности, что оказывается также и по ученію Локка; съ другой же стороны разумъ нашъ не въ состояніи, независимо отъ опыта, образовать эту идею, ибо самъ по себѣ анализъ какого-угодно представленія не можетъ привести насъ къ опредѣленію ни причины представляемаго предмета, ни дѣйствій, могущихъ отъ него послѣдовать. Чего не даетъ ни прямой опытъ, ни разумъ, то очевидно должно быть произведеніемъ воображенія при посредствѣ памяти; дѣйствительно, многократное повтореніе одинаковой послѣдовательности представленій (законъ смежности во времени) создаетъ привычку, въ случаѣ возникновенія одного представленія, ожидать слѣдующаго за нимъ, иначе говоря,

повтореніе одинаковой послѣдовательности представленій дѣлаетъ такое впечатлѣніе на наше воображеніе, что намъ кажется, будто существуетъ неразрывная связь предыдущаго съ послѣдующимъ; почему мы и представляемъ причинное отношеніе, какъ *необходимую связь*; въ сущности же мы имѣемъ дѣло съ простымъ чередованіемъ, съ послѣдовательностію явленій, когда предыдущее называемъ *причиною*, а послѣдующее *дѣйствіемъ* этой причины. Подобнымъ же образомъ изъясняется происхожденіе понятія *субстанціальности*. Что мы называемъ субстанціей, или представляемъ какъ субстанцію, есть группа представленій, связанныхъ *единствомъ мѣста*, неизмѣнно въ томъ же видѣ повторяющихся время отъ времени.

Такое истолкованіе понятій субстанціальности и причинности привело Юма къ слѣдующимъ важнымъ выводамъ. Мы раздѣляемъ обыкновенно міръ внѣшнихъ объектовъ отъ внутренняго міра нашего я, при чемъ свойствомъ внутренняго міра признаемъ *свободу*, которой противополагаемъ *необходимость*, какъ свойство внѣшняго міра. Основаніемъ этого раздѣленія служитъ понятіе субстанціальности, ибо раздѣленіе въ томъ и состоитъ, что мы усвояемъ какъ нашему я, такъ и внѣшнему міру *самостоятельное* и независимое другъ отъ друга бытіе. Юмъ полагаетъ, что мы не въ правѣ утверждать это, а за несомнѣнное можемъ лишь то принять, что и наше я и внѣшніе объекты, вообще міръ внѣшній,—это лишь группы представленій, изъ коихъ каждая связана отношеніемъ совмѣстности, но всѣ вмѣстѣ даны лишь въ нашемъ сознаніи, что, какъ группы представленій, наше я и внѣшніе объекты не противоположны въ томъ смыслѣ, что на одной сторонѣ будто бы свобода, а на другой необходимость господствуетъ, напротивъ всѣ безразлично представленія,—и относимыя ко внѣшнему міру и относимыя къ міру внутреннему,—подлежатъ тѣмъ же законамъ ассоціаціи.

Что касается понятія причинности, то поелику это понятіе означаетъ простую послѣдовательность фактовъ, и по-

слѣдующее не можетъ быть выводимо изъ предыдущаго, и наоборотъ, безъ указаній опыта, то, очевидно, о причинѣ, неизвѣстной по опыту, нельзя дѣлать никакихъ заключеній, т. е. о такомъ предшествующемъ, которое на основаніи прежняго опыта намъ неизвѣстно. Напр., видя въ пустынномъ мѣстѣ остатки разрушеннаго зданія, мы въ правѣ заключить, что зданіе это построено человѣкомъ, ибо намъ это, т. е. что только человѣкъ строитъ зданія, извѣстно по опыту. Но отъ существованія міра къ Виновнику его, о которомъ изъ опыта ничего намъ неизвѣстно, мы не можемъ дѣлать заключеній. По крайней мѣрѣ въ подобныхъ заключеніяхъ мы должны быть крайне осторожны, сообразуясь съ данными опыта, слѣдовательно не дозволяя себѣ такихъ утвержденій, на которыя не уполномочиваютъ насъ эти данныя. Поэтому выводъ Беркли, что Богъ производитъ въ нашемъ духѣ представленія внѣшнихъ вещей, оказывается лишеннымъ основанія.

Субъективно психологическій натурализмъ, начало котораго мы видѣли у Локка, въ философіи Юма достигаетъ послѣдней своей крайности, именно оканчивается *солипсизмомъ*, т. е. *субъективнымъ индивидуализмомъ*. Философія Лейбница, какъ мы видѣли, также есть *индивидуализмъ*, но индивидуализмъ *объективный*, а не субъективный. Очевидно, что эмпиризмъ есть то направленіе, которое наиболѣе благопріятствуетъ субъективизму и неизбѣжно ведетъ къ нему. А субъективизмъ индивидуалистическій состоитъ въ отрицаніи всего общеобязательнаго и общегоднаго, всякихъ нормъ восходящихъ надъ предѣлами единоличнаго внутренняго сознанія и связующихъ отдѣльныя индивидуальности въ одно цѣлое. Я знаю только представленія, существующія въ моемъ сознаніи, и болѣе этого ничего не знаю, или иначе, существуютъ только представленія, данныя въ моемъ сознаніи,— таково главное положеніе философіи Юма. Супранатурализмъ отрицается натурализмомъ во имя науки, знанія, ибо сверхъ-

естественное можетъ быть только предметомъ вѣры, а не знанія. Но натурализмъ эмпирическій отрицаетъ и самоё науку, разрѣшается *скептицизмомъ*. Ибо наука, какъ имѣющая значеніе общечеловѣческое, есть произведеніе и выраженіе разума, а не индивидуальнаго, единоличнаго сознанія. Въ то же время, хотя сверхъестественное устраняется, но и само естественное, именно—бытіе вещей, бытіе внѣшняго міра, оказывается предметомъ субъективной *вѣры*, внушаемой чувственнымъ воспріятіемъ и съ нимъ связанной. Отселѣ предстоитъ философіи рѣшить такую задачу: *освободить субъективизмъ отъ узкихъ границъ индивидуализма*, согласить его съ существованіемъ общегодной науки (какъ возможна математика, спрашиваетъ Кантъ, какъ возможно естествознаніе и какъ возможна метафизика?), а вмѣстѣ съ тѣмъ *установить* также *соглашеніе вѣры и знанія* уже на новой почвѣ, не на почвѣ *натурализма*, *а на почвѣ субъективизма*.

Прежде разсмотрѣнія философскихъ опытовъ разрѣшенія этихъ задачъ, необходимо однако сдѣлать очеркъ разныхъ видовъ примѣненія установленныхъ доселѣ философіей новаго времени положеній и понятій натурализма (какъ раціоналистическаго, такъ и эмпирическаго) къ разрѣшенію *вопросовъ общественныхъ*. Сюда должно отнести, имѣвшія важное общественное значеніе, ученія англійскихъ *деистовъ* и *моралистовъ* [1]), а также французскихъ представителей эпохи *просвѣщенія*, въ особенности *энциклопедистовъ*.

Въ философскихъ ученіяхъ XVII и XVIII в.в. по вопросамъ общественнымъ фундаментальное значеніе имѣетъ мысль о натуральномъ, естественномъ, при чемъ эта мысль различнымъ образомъ варіируется, а именно естественное

---

[1]) Vorländer Fr. Geschichte der philosophischen Moral, Rechts-und Staats-Lehre der Engländer und Franzosen. Marburg, 1855. Lechler Victor, Geschichte des englischen Deismus, 1841.

выставляется то какъ противоположность сверхъестественному, откровенному, то какъ противоположность искусственному, измышленному человѣкомъ, то, наконецъ, какъ противоположность всему историческому, при чемъ послѣднее разсматривается какъ извращеніе и отступленіе отъ естественнаго, между тѣмъ естественное, напротивъ, выставляется въ качествѣ должнаго и желательнаго. Сверхъ того, естественное, натуральное понимается то въ духѣ раціонализма, какъ общій порядокъ вещей, имѣющій въ основаніи своемъ необходимые законы природы, то въ смыслѣ эмпиризма, какъ такія свойства, главнымъ образомъ, природы человѣческой, о которыхъ свидѣтельствуетъ непосредственный житейскій опытъ, именно опытъ жизни общественной и частной; нерѣдко одно пониманіе естественнаго смѣшивается съ другимъ такимъ образомъ: фактически данное и свидѣтельствуемое опытомъ выставляется какъ необходимый законъ природы.

Обращаясь къ отдѣльнымъ представителямъ названныхъ ученій и вообще къ изслѣдователямъ по вопросамъ общественнымъ (религіозно-нравственнымъ и политическимъ), мы должны упомянуть прежде всего *Бэйля* (род. 1647), этого предшественника Вольтера и французскихъ энциклопедистовъ. Противополагая (по примѣру Декарта) естественный свѣтъ разума сверхъестественному откровенію, составляющему область вѣры, онъ старался выставить, какъ можно, ярче противорѣчія въ догматическомъ христіанскомъ вѣроученіи и находилъ невозможнымъ согласить между собою разумъ, который не допускаетъ противорѣчій, и откровеніе, которое будто бы постоянно себѣ противорѣчитъ, между тѣмъ какъ Декартъ и Лейбницъ не сомнѣвались въ согласіи разума съ откровеніемъ [1]).

[1]) Подробно о разсужденіяхъ Бэйля см. въ моей книгѣ *Идеализмъ и Реализмъ*

Только *естественная* религія согласна съ разумомъ, а естественная религія есть религія первобытная, состоящая изъ тѣхъ немногихъ раціональныхъ истинъ, въ которыхъ содержится общее основаніе всѣхъ положительныхъ религій и въ которыхъ всѣ онѣ между собою согласны. Положенія эти были высказаны *Гербертомъ Шербюри* (род. 1581 г.), основателемъ англійскаго, такъ называемаго, *деизма*. Вотъ тѣ истины, что составляютъ, по ученію Шербюри, естественную религію. Всѣ религіи признаютъ: a) бытіе верховнаго Божества; b) обязанность богопочитанія, при чемъ c) богопочитаніе полагаютъ главнымъ образомъ въ благочестіи и добродѣтели; d) требуютъ раскаянія во грѣхахъ и стремленія къ освобожденію себя отъ нихъ; e) вѣруютъ въ правосудіе Божіе и воздаяніе за грѣхи частію въ этой, частію въ будущей жизни.

Источникъ этой естественной религіи, по мнѣнію Шербюри, заключается въ естественномъ откровеніи, данномъ въ природѣ человѣка, а также въ природѣ внѣшней. Человѣкъ, по природѣ, стремится къ жизни совершенной и блаженной; стремленіе это вложено въ насъ самимъ Богомъ, и потому оно есть откровеніе, ибо чрезъ означенное стремленіе Богъ самъ указываетъ человѣку, что нигдѣ болѣе, какъ только въ Богѣ, достижима жизнь совершенная. И во внѣшней природѣ открываются признаки присутствія Божества. Древніе искали Бога въ природѣ, но такъ какъ не находили ничего вѣчнаго и неизмѣннаго въ мірѣ подлунномъ, напротивъ повсюду видѣли перемѣны происхожденія и разрушенія, то вотъ почему устремляли взоръ къ небу, и, находя именно здѣсь преимущественное выраженіе Божескаго существа, стали почитать звѣзды и поклоняться имъ. Впрочемъ, звѣзды были почитаемы только какъ слуги Божіи; богопочитаніе состояло въ выраженіи благоговѣйныхъ чувствъ любви и преданности Богу. Это періодъ первобытной чистоты религіи. Затѣмъ послѣдовало извращеніе религіи, вслѣдствіе примѣси къ ней человѣческихъ

выдумокъ. Нашлись такіе, которые стали убѣждать другихъ, что Богу, какъ и всякому земному величію, подобаетъ воздавать внѣшнее поклоненіе и почести, а для этого необходимы церемоніи, жрецы, храмы. Съ появленіемъ жрецовъ религіозный культъ сдѣлался еще болѣе сложнымъ. Не смотря на такое извращеніе первобытной религіи, лучшіе умы—философы понимали, что сущность религіи заключается въ указанныхъ выше немногихъ истинахъ. Христіанство усвоило эти истины и сдѣлало ихъ общимъ достояніемъ, но и съ христіанствомъ повторилось то же, что было въ язычествѣ: вмѣстѣ съ установленіемъ іерархіи и культа-снова началось извращеніе религіи.

Локкъ—въ этомъ направленіи пошелъ далѣе. Хотя онъ главный представитель эмпиризма въ новой философіи, но у него эмпиризмъ смѣшивается еще съ раціонализмомъ. Локкъ только выразилъ основной принципъ эмпиризма, но послѣдовательно провести этотъ принципъ еще не могъ. Поэтому неудивительно, что по вопросу о религіи онъ является вполнѣ раціоналистомъ. Онъ рѣшительно утверждаетъ, что разумъ выше откровенія, и вотъ какъ онъ оправдываетъ и выводитъ это свое положеніе, пользуясь въ этомъ случаѣ своимъ ученіемъ, изложеннымъ выше, о происхожденіи познанія. Познаніе, которое разумъ образуетъ чрезъ сопоставленіе идей, основывается на идеяхъ простыхъ. И то же самое основаніе, —именно простыя идеи,—имѣютъ также истины, сообщенныя первоначально чрезъ откровеніе, ибо, если бы въ основаніи истинъ откровенія не заключались простыя идеи, то нельзя было бы выразить ихъ посредствомъ языка, который состоитъ изъ знаковъ простыхъ и сложныхъ идей. Такъ какъ истины откровенія и истины разума имѣютъ одно общее основаніе, то, слѣдовательно, возможно сравненіе ихъ относительно достовѣрности. Важное преимущество въ этомъ отношеніи истинъ разума предъ истинами откровенія состоитъ въ томъ, что послѣднія дошли до насъ по *преданію* (отъ

тѣхъ лицъ, кому откровеніе первоначально сообщено). Достовѣрность таковыхъ истинъ опирается, слѣдовательно, на довѣріи къ лицамъ, которыя намъ передали ихъ, а потому и не можетъ быть столь велика, какъ достовѣрность истинъ непосредственно данныхъ, каковы истины разума. Истины вѣры, какъ дошедшія до насъ при посредствѣ третьихъ лицъ, въ большей мѣрѣ подвержены сомнѣнію, чѣмъ истины разума; послѣднія достовѣрнѣе. Локкъ, очевидно, не обратилъ вниманія на то, что истины вѣры, сравнительно съ истинами разума, важнѣе по нравственному значенію, и сверхъ того, критерій достовѣрности истинъ вѣры можетъ быть иной, отличный отъ того способа, какъ мы удостовѣряемся въ истинахъ разума: послѣднія, по Локку, достовѣрны для насъ или непосредственно,—въ силу интуиціи, умственнаго созерцанія, которымъ истина какъ бы воспринимается, или чрезъ доказательство; слѣдовательно, вообще истины разума имѣютъ характеръ теоретическій; а важность истинъ вѣры познается практически, чрезъ примѣненіе ихъ къ жизни,—способъ удостовѣренія болѣе трудный, за то и болѣе надежный. Даже теоретическія положенія нуждаются въ этомъ способѣ, напр. столь важное и коренное положеніе, что наши представленія о внѣшнихъ вещахъ не суть только субъективные образы, а выражаютъ то, что внѣ насъ подлинно существуетъ,—это положеніе, по признанію Юма и Фихте (старшаго), удостовѣряется только чрезъ практическую дѣятельность.

Мысль о подчиненіи истинъ вѣры контролю разума привела къ требованію неограниченной свободы мышленія. Требованіе это было высказано *Коллинсомъ*. Самъ Локкъ не шелъ такъ далеко. Онъ считалъ лишь несправедливымъ преслѣдованіе за вѣру и полагалъ, что въ дѣлахъ вѣры должна быть соблюдаема полная *терпимость*. Государство, говоритъ Локкъ, не имѣетъ права преслѣдовать за вѣру, ибо никто не возлагалъ на государство обязанности заботиться о спасеніи душъ его членовъ, а церковь въ правѣ исключать

изъ своей среды невѣрныхъ членовъ, но также не должна никого преслѣдовать. Требованіе терпимости религіозной должно признать болѣе умѣреннымъ и справедливымъ, чѣмъ требованіе неограниченной свободы мысли. Ибо напр. открытое поруганіе и издѣвательство надъ религіозными убѣжденіями другихъ,—что̀ можно назвать преслѣдованіемъ за вѣру, только не дѣломъ, а словомъ,—конечно противно духу терпимости, но неограниченною свободою мысли и слова однако не исключается. Требованіе неограниченной свободы мысли Коллинсъ оправдывалъ тѣмъ, что она—необходимое условіе для успѣшнаго изслѣдованія истины. Стремиться къ познанію истины, говоритъ онъ, нельзя возбранить никому, а изслѣдованіе истины невозможно, если ограничена свобода мысли. Свобода мысли такъ необходима для познанія истины, какъ необходимо свободное употребленіе рукъ въ механическихъ искусствахъ [1]).

[1]) „Ограниченіе свободы мысли, по причинѣ тѣсной связи между науками, приноситъ вредъ не только въ той области знаній, гдѣ эта свобода не дозволяется, но и тамъ, гдѣ она считается неотъемлемымъ правомъ. Если бы свобода мысли была предоставлена немногимъ лицамъ, то познанія ихъ не были бы столь совершенны, какъ въ томъ случаѣ, когда бы всѣ пользовались такою же свободою. Въ особенности необходима свобода изслѣдованія въ отношеніи къ предметамъ вѣры. Въ Библіи говорится о многомъ, требующемъ разнообразныхъ познаній, безъ которыхъ невозможно правильно разумѣть волю Божію, выраженную въ Писаніи. На авторитетъ въ этомъ случаѣ полагаться нельзя, ибо сами богословы различно изъясняютъ тѣ же мѣста въ Свящ. Писаніи (свобода мысли не должна ли умножить эти разногласія?). До *Возрожденія* наукъ человѣчество находилось во мракѣ невѣжества единственно по причинѣ стѣсненія свободы мысли, и самое возрожденіе потому лишь было возможно, что были и тогда люди свободомыслящіе, которые, ради свободы мысли, жертвовали своею жизнью. Говорятъ, что свободомысліе несовмѣстно со спокойствіемъ общества. Напротивъ, лишь ограниченіе свободы мысли производитъ смуту въ обществѣ: въ древней Греціи было много философскихъ ученій и школъ, и отъ этого спокойствіе общества не нарушалось. Спаситель не дозволялъ своимъ ученикамъ называть Его учителемъ, очевидно не желая, чтобы признавался чей-либо авторитетъ. Распространеніе христіанства невозможно, если язычникамъ не предоставить свободы мысли, дабы они могли убѣдиться въ несостоятельности своихъ вѣрованій и въ истинности христіанскаго ученія. Говорятъ, ложная вѣра пагубна для души и, слѣдовательно, должно при-

Противъ разсужденія Коллинса о свободѣ мысли многіе возражали. Указывали на то, что конечно необходима свобода мысли, но только *истинная*, дѣйствительная, а не мнимая свобода, ибо иногда громкимъ именемъ свободы мысли прикрывается проведеніе и желаніе распространенія предвзятыхъ идей, при чемъ менѣе всего заботятся о томъ, чтобы распространяемыя идеи были истинны. Для правильнаго пользованія свободою мысли необходима любовь къ истинѣ; любовь же къ истинѣ выражается въ безпристрастномъ изслѣдованіи, на что могутъ быть способны только немногіе. Такихъ признаковъ истинной свободы мысли не находили у Коллинса.

Толандъ въ своемъ сочиненіи *Христіанство безъ тайны*—примѣнилъ къ обсужденію христіанства то положеніе Локка, что разумъ выше авторитета, и что, поэтому, въ дѣлѣ вѣры рѣшающій голосъ слѣдуетъ предоставить разуму. Разумъ, по опредѣленію Толанда, есть способность находить достовѣрное познаніе о предметѣ темномъ и сомнительномъ, чрезъ сравненіе таковаго съ идеями ясными и опредѣленными. Относительно ученія о поврежденности разума, вслѣдствіе грѣхопаденія, Толандъ замѣчаетъ: слѣдуетъ различать разумъ, какъ способность, отъ употребленія его въ дѣло. Употребленіе разума дѣйствительно можетъ быть неправильнымъ, по причинѣ уступчивости нашей дурнымъ наклонностямъ, но, какъ способность, разумъ въ каждомъ здоровомъ человѣкѣ цѣлъ и невредимъ. Съ другой стороны, хотя разумъ есть единственное основаніе или правило достовѣрности, но отъ этого основанія для познанія истины должно различать тотъ путь или способъ, какимъ мы приходимъ къ познанію истины. Таковы способы познанія: опытъ

нуждать къ признанію истинной вѣры. Но безъ свободы изслѣдованія невозможно различеніе истинной вѣры отъ ложной. Говорятъ еще, что свобода мысли ведетъ къ атеизму и невѣрію, но фанатизмъ и суевѣрія несравненно хуже для общества. Никто не станетъ требовать, чтобы мы не пользовались глазами на томъ основаніи, что можемъ сдѣлать ложный шагъ и упасть".

внѣшній и внутренній, человѣческій и божескій авторитетъ. Прилагая эти разсужденія къ христіанству, Толандъ находитъ, что откровеніе есть только способъ или путь къ познанію нѣкоторыхъ истинъ, но не основаніе ихъ достовѣрности. Такимъ основаніемъ должно признать разумъ. Поэтому, не отрицая сверхъестественнаго происхожденія христіанства, слѣдуетъ однакоже полагать, что оно должно быть, по своему содержанію, согласно съ разумомъ. И это всѣ признаютъ: никто не станетъ утверждать, что христіанское ученіе противорѣчитъ разуму. Говорятъ только, что откровеніе и разумъ могутъ казаться противорѣчащими одно другому. Но даже и этого допустить нельзя. Какимъ бы образомъ христіанство могло быть принято язычниками, если бы оно противорѣчило разуму? Но, быть можетъ, христіанское ученіе, не противорѣча разуму, выше разума, и слѣдовательно превосходитъ свойственную человѣку силу разумѣнія? Недоступнымъ для разума, или превышающимъ его, можно признать то, о чемъ мы не имѣемъ вполнѣ соразмѣрныхъ идей. Но въ этомъ смыслѣ всякую вещь мы должны признать превышающею разумъ, ибо существо вещей для насъ непознаваемо. *Номинальная сущность* (т. е. то представленіе вещи, выраженіемъ котораго служитъ слово, названіе) есть только соединеніе свойствъ,—*реальная же сущность* (что въ дѣйствительности служитъ субстратомъ, носителемъ свойствъ) намъ неизвѣстна. То же должно сказать и о Богѣ: всего болѣе понятны для насъ свойства Божіи—благость, милосердіе, могущество; но существо Божіе, въ которомъ эти свойства соединяются, для насъ непостижимо, какъ и существо вещей. Итакъ нельзя признать въ особомъ исключительномъ смыслѣ ученіе христіанское превышающимъ нашъ разумъ. Откуда же мнѣніе о тайнахъ христіанской религіи? Еще въ язычествѣ религіозное ученіе облекали обрядами, церемоніями, жертвоприношеніями. Однакожъ жрецы открывали нѣкоторымъ избраннымъ значеніе культа. Такимъ образомъ, по языческому

словоупотребленію, тайною называлось нѣчто само по себѣ понятное, но что было скрываемо отъ большинства. Равно, и въ приложеніи къ христіанству, тайною можно назвать то, что нѣкоторое время было скрыто отъ человѣчества. Въ этомъ смыслѣ пришествіе Христа было тайною, т. е. оно было рѣшено въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ, но оставалось скрытымъ, неизвѣстнымъ для человѣчества. Равно тайною можно назвать истины, которыя оставались прежде неизвѣстными человѣчеству, т. е. не были открыты. Но вѣра, по сущности своей, не требуетъ ли чего-либо таинственнаго, непонятнаго? Для рѣшенія этого вопроса, Толандъ считаетъ нужнымъ опредѣлить что такое вѣра. Вѣра основывается на откровеніи, а откровеніемъ мы называемъ писанія, дошедшія до насъ по преданію. Необходимо знать, что писанія эти дѣйствительно принадлежатъ тѣмъ лицамъ, коимъ усвояются, что эти лица были достойны откровенія, необходимо, наконецъ, чтобы мы правильно понимали смыслъ Писанія. Итакъ вѣра необходимо предполагаетъ знаніе; она есть формальный актъ признанія истиннымъ того, что можетъ быть найдено при помощи раціональнаго изысканія. Наконецъ, не составляютъ ли тайны чудеса? Чудесами называются дѣйствія, превышающія человѣческія силы и которыя не могутъ быть выполнены обычною дѣятельностію природы. Но независимо отъ сверхъестественнаго происхожденія, сами по себѣ чудеса суть дѣйствія понятныя для насъ, ибо чудомъ мы можемъ признать только такое вмѣшательство въ естественный порядокъ вещей божественнаго всемогущества, которое оправдывалось бы разумною цѣлью, достойною мудрости и величія Божія. Такимъ образомъ, Толандъ не отрицаетъ сверхъестественнаго въ христіанствѣ, но утверждаетъ, что въ самомъ содержаніи того, что дано или произошло сверхъестественнымъ образомъ, ничего не можетъ быть противорѣчащаго разуму, и недоступнаго разуму въ какомъ-либо особомъ смыслѣ.

Мысль Толанда о противоположности разума и авторитета—одна изъ самыхъ распространенныхъ и обычныхъ, а между тѣмъ въ этой мысли скрывается недоразумѣніе, требующее разъясненія. Вѣдь разумъ, противополагаемый авторитету, можно понимать различно: если имѣть въ виду разумъ личный, индивидуальный, то такой разумъ дѣйствительно противоположенъ авторитету; если же разумъ понимать въ смыслѣ разумѣнія, присущаго цѣлому обществу,—гражданскому или религіозному, и сдѣлавшагося обязательнымъ для членовъ онаго, то разумъ въ этомъ смыслѣ совпадаетъ съ авторитетомъ. А потому нельзя очевидно противополагать разумъ авторитету безъ всякихъ ограниченій и оговорокъ: авторитетъ также есть разумъ,—только не индивидуальный, а общественный, а такой разумъ, т. е. общественный, даже въ области гражданской жизни считается обыкновенно превышающимъ силу индивидуальнаго разумѣнія: не даромъ говорится: гласъ народа—гласъ Божій, а потому продукты и заявленія индивидуальнаго разума, относящіеся къ дѣламъ и интересамъ общественнымъ, имѣютъ свою цѣнность, главнымъ образомъ, по мѣрѣ совпаденія съ общимъ направленіемъ и существеннымъ характеромъ общественнаго разумѣнія. Тѣмъ болѣе въ области вопросовъ религіозныхъ рѣшеніе ихъ, окончательное и непреложное, можетъ быть дѣломъ только всей церкви, т. е. цѣлаго религіознаго общества; дѣятельность же индивидуальнаго разума можетъ имѣть въ этомъ случаѣ только вспомогательное значеніе, которое, разумѣется, невозможнымъ становится въ томъ случаѣ, если индивидуальный разумъ расходится съ установившимся разумѣніемъ цѣлаго общества.

Когда Толандъ говоритъ о разумѣ, то онъ имѣетъ въ виду исключительно разумъ индивидуальный, личный; разумъ общественный для него не существуетъ. Это видно изъ того уже, что онъ стремится, по возможности, умалить сверхъестественный характеръ религіозно-откровенныхъ ис-

тинъ, ограничивая его происхожденіемъ таковыхъ истинъ, но ничего не допуская сверхъестественнаго въ самомъ содержаніи ихъ и значеніи. Такъ какъ истины и факты религіознаго характера имѣютъ значеніе для всего общества, а не для отдѣльныхъ лицъ,—которые въ этомъ отношеніи могутъ имѣть значеніе только орудій и посредниковъ, то ясно, что въ цѣломъ обществѣ всегда должно быть болѣе расположенія питать вѣру въ сверхъестественный характеръ самаго содержанія религіи (не говоря уже о происхожденіи ея),—чѣмъ у отдѣльныхъ лицъ, отрѣшившихся отъ общества съ наиболѣе возбужденнымъ или даже развитымъ въ нихъ стремленіемъ къ индивидуальной независимости. Съ умысломъ ли, или же безъ умысла, подъ вліяніемъ философскихъ идей своего времени, Толандъ ограничиваетъ сверхъестественный характеръ христіанскихъ истинъ и фактовъ изъ исторіи христіанства единственно ихъ происхожденіемъ, и послѣдствіемъ этого неминуемо должно было явиться сомнѣніе въ сверхъестественномъ характерѣ христіанства, ибо если въ самомъ содержаніи христіанскаго ученія ничего нѣтъ превышающаго границы индивидуальнаго разума,, то къ чему сверхъестественное происхожденіе этого ученія; могло бы оно произойти и естественнымъ образомъ. И дѣйствительно, къ такому заключенію относительно христіанства пришелъ другой англійскій философъ, современный Толанду,—того же направленія. Въ своемъ сочиненіи: *христіанство такъ же старо, какъ твореніе,—Тиндаль* имѣлъ въ виду очевидно доказать тождество христіанства съ такъ называемой естественной религіей, всегда существовавшей, и потому возникшей, такъ сказать, вмѣстѣ съ происхожденіемъ самого человѣка. Одна только есть религія, разсуждаетъ Тиндаль, совершенная, общая для всѣхъ и неизмѣнная. Это—естественный Законъ или общій разумъ вещей, повелѣвающій почитать Бога и заботиться о собственномъ благѣ. Естественная религія есть *единая и общая* для всѣхъ. Ибо всѣ религіи и

секты согласно признаютъ Законъ природы и повелѣнія его считаютъ обязательными, такъ что этотъ свѣтъ природы, какъ и свѣтъ солнца, одинъ для всѣхъ. Религія естественная неизмѣнна. Ибо основаніемъ ея служатъ неизмѣнныя отношенія человѣка къ Богу и людямъ, или же общій разумъ вещей, который состоитъ въ неизмѣнныхъ отношеніяхъ вещей; съ этими то отношеніями мы и должны сообразовать свою дѣятельность. Какъ единая и наизмѣнная, естественная религія есть совершенная, ибо отъ Бога могла произойти только совершенная религія. Цѣль натуральной религіи есть благо человѣка. Ибо Богъ самъ по себѣ блаженъ; посему все что ни дѣлаетъ Богъ, и все, что повелѣваетъ, все это имѣетъ цѣлью—благо человѣка.

Такъ какъ естественная религія есть неизмѣнная и совершенная, то всѣ положительныя религіи настолько истинны и совершенны, насколько согласуются съ естественною. Положительная религія должна содержать въ себѣ *не менѣе*, чѣмъ натуральная, иначе не будетъ достаточною, но и *не болѣе*, такъ какъ въ противномъ случаѣ будетъ тираническою, дѣлая обязательными излишнія вещи. Все, что прямо не вытекаетъ изъ требованій естественнаго Закона есть суевѣріе. Отъ чего происходитъ раздѣленіе и вражда религіозныхъ сектъ? отъ того, что не слѣдуютъ естественному Закону, или общему разуму вещей, ибо мелочнымъ, ничтожнымъ вещамъ усвояютъ важное значеніе.

Христіанство тождественно съ естественною религіей. Въ этомъ его истинность, а потому оно *такъ же старо, какъ міръ*. Христіанство различается отъ естественнаго Закона только по способу сообщенія: оно дано *чрезъ откровеніе*. Откровеніе не можетъ ни умалить, ни увеличить достоинства естественной религіи. Для чего же откровеніе? Когда люди не оказываютъ надлежащаго уваженія къ совершенной естественной религіи и смѣшиваютъ ее съ человѣческими выдумками, то въ такомъ случаѣ было сообразно съ

божественною благостію и мудростію послать особыхъ лицъ, дабы призвать людей къ строгому исполненію естественной религіи. Цѣль Евангелія—не отнять что-либо отъ естественной религіи или прибавить, а только освободить людей отъ суевѣрія, которое было смѣшано съ естественнымъ Закономъ. Іисусъ Христосъ имѣлъ въ виду научить не новымъ обязанностямъ, а—раскаянію въ нарушеніи обязанностей, которыя и прежде были извѣстны: Онъ раздѣлилъ людей на больныхъ и здоровыхъ, грѣшныхъ и праведныхъ и исключительно имѣлъ дѣло съ первыми.

Этотъ взглядъ Тиндаля на значеніе откровенія, хотя и неправильный, приводитъ однако къ вѣрному заключенію о недостаточности естественнаго Закона, если не въ отношеніи содержанія, то относительно силы дѣйствія, а также о недостаточности человѣческаго разума, долженствующаго познавать естественный законъ, и чрезъ то способствовать господству этого закона надъ человѣческою дѣятельностію. Но Тиндаль самъ спѣшитъ устранить этотъ выводъ, вытекающій изъ его же разсужденія о необходимости откровенія. Онъ самое откровеніе подчиняетъ всецѣло господству разума,—и притомъ разума индивидуальнаго, вслѣдствіе чего откровеніе теряетъ всякое обязательное значеніе, необходимо ему принадлежащее.

При тождествѣ христіанства съ естественной религіей, разсуждаетъ онъ, оно должно быть разумно (т. е. согласно съ общимъ разумомъ вещей), слѣдовательно разуму (какому?) принадлежитъ рѣшающій голосъ въ области вѣры. И тѣ, которые отвергаютъ въ дѣлѣ вѣры употребленіе разума, пользуются однакожъ имъ (какъ будто употребленіе разума и господство его одно и то же) и на немъ опираются (?). Такъ, чего нельзя согласить съ разумомъ по буквальному смыслу, тому придаютъ значеніе аллегорическое.

Какъ бы ни умалять значеніе откровенія, однако само по себѣ признаніе сверхъестественнаго происхожденія христіан-

ства, именно одно то, что христіанство имѣетъ свое начало, если не основаніе, въ откровеніи, какъ это признается повидимому деизмомъ,—безконечно возвышаетъ христіанскую вѣру не только надъ всѣми положительными религіями, но и надъ такъ называемой естественной религіей, столь прославляемой деистами. Разница между христіанствомъ и всѣми естественными религіями, съ этой точки зрѣнія, столь же велика, какъ велико различіе Творца отъ твари. Но прославляя естественный Законъ, религію разума, деисты, конечно, не имѣли въ виду умалять значеніе этого Закона чрезъ сравненіе его съ христіанствомъ. Имъ казалось, напротивъ, важнымъ преимуществомъ христіанства согласіе его съ естественнымъ закономъ; невольно является при этомъ недоумѣніе—какъ же возможно считать преимуществомъ и важнымъ достоинствомъ религіи *божественной* то, что она совпадаетъ въ своей сущности съ религіей чисто *человѣческой*? Ясно, что признаніе откровенія и сверхъестественнаго происхожденія христіанства, со стороны деистовъ, было лишь вынужденной уступкой общественному убѣжденію. Между тѣмъ необходимо же было во всей полнотѣ освѣтить свой истинный взглядъ на христіанство, чтобы относительно этого предмета не оставалось никакого сомнѣнія. Не отрицая сверхъестественнаго происхожденія христіанства, надо было истолковать этотъ догматъ такимъ образомъ, чтобы сверхъестественное оказывалось вполнѣ естественнымъ. Важнѣйшею опорою названнаго догмата служатъ, какъ извѣстно, *пророчества и чудеса*. Поэтому требовалось разъяснить: какъ должно смотрѣть на пророчества и чудеса. Въ своемъ сочиненіи *Объ основаніяхъ христіанской религіи Коллинсъ* утверждаетъ, что пророчества ветхозавѣтныя, по буквальному своему смыслу, могутъ относиться лишь къ событіямъ и лицамъ, также ветхозавѣтнымъ,—къ христіанству же приложимы только въ смыслѣ аллегорическомъ, духовномъ. Всякое новое откровеніе, будетъ ли оно истинное или ложное, всякая перемѣна религіи, разсуждаетъ Коллинсъ, имѣетъ

связь съ предшествовавшими откровеніемъ, или религіей. Такъ религіи Мойсея предшествовала религія праотцевъ, религіи Зароастра—религія магозъ. Еслибы захотѣли ввести совершенно новую религію, то нужно было бы уничтожить всѣ религіозныя вѣрованія, укоренившіяся въ человѣчествѣ вѣками, что невозможно. Поэтому и христіанство не есть совершенно новая религія, а только усовершеніе, или исправленіе іудейства, ибо вообще таково отношеніе послѣдующей религіи къ прежней. Не напрасно древность признается важнымъ преимуществомъ религіи, и о христіанствѣ говорятъ, что древность его простирается до грѣхопаденія Адама. Древніе христіане не различали себя отъ іудеевъ. Основной догматъ христіанскій есть ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ обѣтованномъ Мессіи. Если же христіанство основывается на іудействѣ, будучи продолженіемъ его, то единственное основоположеніе христіанской религіи заключается въ пророчествахъ: чудеса имѣютъ постолько доказательную силу, насколько они были предвозвѣщены. Но ветхозавѣтныя пророчества не могутъ быть понимаемы въ примѣненіи къ христіанству, въ буквальномъ смыслѣ, а имѣютъ значеніе лишь *символическое,* прообразовательное. Смыслъ этой аргументаціи очевидно тотъ, что Іисусъ Христосъ и апостолы отыскивали въ Ветхомъ Завѣтѣ аналогическія черты, которыя примѣняли къ новозавѣтнымъ событіямъ.

Противъ этого разсужденія Коллинса возражали, что христіанство есть новая религія, новый законъ, что поэтому оно должно имѣть основаніе независимое отъ Ветхаго Завѣта, и что такимъ основаніемъ истинности христіанства слѣдуетъ признать *чудеса*... Отъ пророчествъ не могло зависѣть признаніе истинности христіанства: въ Ветхомъ Завѣтѣ о Мессіи предвозвѣщено, что онъ покоритъ всѣ народы. Если бы отъ исполненія пророчествъ зависѣло признаніе христіанства, тогда нужно было бы ожидать этого исполненія; между тѣмъ безъ признанія христіанства означенное пророчество не мог-

ло бы исполниться. Однакожъ изложенный выше взглядъ на пророчества былъ примѣненъ и къ чудесамъ. По мнѣнію *Уольстона* сказанія о чудесахъ также не должны быть принимаемы въ буквальномъ смыслѣ. Если говорится о прозрѣніи слѣпыхъ, объ исцѣленіи хромыхъ, воскрешеніи умершихъ, то это значитъ, что Іисусъ Христосъ своимъ ученіемъ просвѣщалъ людей, уничтожалъ предразсудки и суевѣрія. Смерть и Воскресеніе Іисуса Христа должно такъ понимать, что въ лицѣ Іисуса Христа умерла привязанность къ буквѣ закона и воскресло духовное пониманіе религіи.

Этотъ взглядъ на пророчества и чудеса очевидно въ тѣсной связи состоитъ съ одностороннимъ пониманіемъ религіи у деистовъ, или лучше сказать, съ непониманіемъ истиннаго существа ея. Деисты смотрѣли на религію, какъ на ученіе только, какъ на систему извѣстныхъ положеній, и потому думали, что раціональные элементы, извлеченные изъ всѣхъ религій, подъ именемъ естественнаго закона или религіи естественной, могутъ замѣнить систему положительныхъ вѣрованій. Для деистовъ было неясно, что религія обнимаетъ всю жизнь человѣка, всѣ ея существенныя стороны и выражается въ духѣ и направленіи жизни.

Такая односторонность деистическихъ взглядовъ на религію была указана въ сочин. *Додвеля*: Христіанство *безъ доказательствъ* (1742 г.). Сочиненіе это написано въ формѣ письма къ молодому другу, учившемуся въ Оксфордѣ. Этотъ молодой другъ вознамѣрился дойти до религіозной вѣры путемъ изслѣдованія, для чего считалъ нужнымъ прежде всего отбросить всѣ предразсудки, усомниться во всемъ. Авторъ письма доказываетъ, что раціональная вѣра невозможна: кто усомнился съ тѣмъ, чтобы изслѣдовать, тотъ уже потерялъ вѣру.

Отличительные признаки вѣры таковы: вѣра всегда должна оставаться неизмѣнною и для всѣхъ одинаковою. Она должна имѣть свойство своего Основателя, который всегда—

днесь и во вѣки Тотъ же. Но можно ли требовать, чтобы всѣ люди одинаково мыслили? При неодинаковости разсудка у разныхъ лицъ, неизбѣжно разнообразіе мнѣній, что и дѣйствительно мы видимъ въ области философіи. Поэтому и вѣра религіозная, если бы основывалась на раціональныхъ доводахъ, не могла бы быть одинаковою для всѣхъ: она была бы подвержена всѣмъ колебаніямъ и измѣненіямъ, свойственнымъ человѣческой мысли; вмѣстѣ съ открытіемъ новыхъ доказательствъ и умноженіемъ ихъ, и вѣра должна бы возрастать, между тѣмъ уже въ самомъ началѣ она имѣла всю силу очевидности. При томъ же не всѣмъ Богъ даровалъ столько ума и опытности, чтобы каждый могъ усвоить всѣ научныя основанія для религіозной вѣры, если бы такія основанія были нужны; вѣра, въ такомъ случаѣ, не могла бы быть общею для всѣхъ и одинаковою во всѣ времена, а между тѣмъ даже дѣтей должно приводить къ религіозной вѣрѣ. Другой характерный признакъ вѣры—тотъ, что она должна быть дѣятельною, а это значитъ, что она есть *обязанность*. Вѣра, какъ обязанность, повелѣвается рѣшительно и безусловно. Но если бы вѣра была плодомъ лишь научныхъ изысканій, если бы она утверждалась на раціональныхъ доводахъ, тогда человѣкъ не только не былъ бы обязанъ имѣть вѣру, напротивъ былъ бы обязанъ скорѣе не имѣть ея, прежде чѣмъ онъ изслѣдовалъ ее надлежащимъ образомъ, ибо главное условіе научнаго изысканія то, чтобы не приступать къ предмету изслѣдованія съ какимъ-либо предзанятымъ мнѣніемъ и рѣшеніемъ вопроса. Никто не можетъ знать напередъ каковъ будетъ результатъ изысканія,—положительный или отрицательный,—вѣра или невѣріе. И чѣмъ осторожнѣе и добросовѣстнѣе было бы изысканіе, тѣмъ болѣе пришлось бы оставаться безъ вѣры. Пусть вѣра одержитъ даже побѣду надъ всѣми сомнѣніями и противорѣчіями. Въ состояніи ли будетъ такая вѣра двигать горами, ходить по водамъ, совершать подвиги мужества и самоотверженія? Та-

кая вѣра не можетъ дать власти надъ страстями, она не воздвигнетъ мучениковъ за вѣру. Побѣда, достигнутая послѣ продолжительной и утомительной борьбы, не можетъ быть рѣшительною. Человѣкъ, извѣдавшій по опыту, до какой степени слабъ человѣческій разсудокъ, не способенъ воодушевиться ревностію по вѣрѣ, добытой такимъ ненадежнымъ способомъ, и настойчиво стремиться къ тому, чтобы и другіе раздѣляли его убѣжденія. Какъ скоро мы обращаемъ вѣру въ предметъ изслѣдованія, то приверженность къ ней должна исчезнуть. Іисусъ Христосъ никогда поэтому не доказывалъ, но говорилъ какъ власть имѣющій. Ученики его также шли проповѣдывать, а не вести ученые диспуты. Гдѣ же источникъ вѣры, спрашиваетъ Додвель и такъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ: источникъ этотъ заключается въ свидѣтельствѣ о себѣ Духа Божія нашему духу, въ божественной благодати. Источникъ этотъ соотвѣтствуетъ указаннымъ выше признакамъ вѣры: онъ подается всѣмъ безъ различія, имѣетъ достаточную силу устоять противъ всякихъ соблазновъ; дѣйствіе его—непосредственное. Посему невѣріе есть возмущеніе противъ Духа Божія. При этомъ источникѣ мы не нуждаемся въ чудесахъ, ибо свидѣтельство этого Духа въ нашей душѣ есть постоянное чудо.

Нельзя не замѣтить, что, разсуждая такъ, Додвель очевидно смѣшиваетъ первоначальное распространеніе вѣры христіанской въ человѣчествѣ, ознаменованное чрезвычайными событіями и дарами благодати, съ усвоеніемъ вѣры въ обществѣ, гдѣ эта вѣра является давно уже утвердившеюся принадлежностію его, въ обществѣ давно уже сдѣлавшемся христіанскимъ. Усвоеніе вѣры въ такомъ обществѣ не можетъ обходиться безъ помощи обычныхъ человѣческихъ средствъ,—безъ обученія, безъ науки и воспитанія, и возлагать всѣ надежды въ этомъ дѣлѣ единственно на сверхъестественную помощь Божію значитъ предаваться *квіетизму*. Заблужденіе Додвеля, высказавшаго столько вѣрныхъ замѣча-

ній противъ раціоналистическаго деизма, впрочемъ, понятно: всегда *раціонализмъ* (въ области вѣры) приводилъ къ противоположной ему крайности, именно къ *мистицизму*.

Въ то время какъ названные выше философы проводили въ своихъ разсужденіяхъ о религіи вообще, и христіанствѣ въ особенности, *раціоналистическую* точку зрѣнія, извѣстный англійскій философъ *Юмъ* тотъ же вопросъ обсуждалъ съ точки зрѣнія *эмпирической*. Съ этой точки зрѣнія религіозная вѣра, особенно же христіанская, есть *фактъ*, по происхожденію своему отдаленнаго отъ насъ прошлаго, слѣдов. *фактъ историческій*. Нельзя не признать заслугою Юма уже то, что онъ въ научно-философскомъ разсмотрѣніи религіозной вѣры выдвинулъ на первый планъ историческую точку зрѣнія, такъ какъ раціонализмъ именно историческую сторону вопроса, безспорно важнѣйшую въ настоящемъ случаѣ, вовсе оставлялъ безъ вниманія, ибо не способенъ былъ оцѣнить ее надлежащимъ образомъ. Какъ велика означенная заслуга Юма, видно уже изъ того, что обыкновенно отличительной чертой девятнадцатаго столѣтія, признается господство историческаго разсмотрѣнія и изложенія вопросовъ почти во всѣхъ наукахъ, вмѣсто бывшаго въ прошломъ столѣтіи пренебреженія къ исторіи, происходившаго отъ преобладанія въ то время абстрактнаго и потому поверхностнаго раціонализма.

Юмъ всецѣло отрицаетъ раціоналистическій взглядъ на религію, а вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіе раціонализма замѣнить положительныя религіозныя вѣрованія такъ называемою религіею разумною, или иначе естественной, признаетъ ложнымъ. Тѣ положенія, которыя признавались раціоналистами содержаніемъ религіи разумной и естественной, именно бытіе Бога, безсмертіе души, возможность и дѣйствительность чуда, раціонально не могутъ быть доказаны: Юмъ разбираетъ раціоналистическія доказательства этихъ положеній и показываетъ ихъ несостоятельность. Отсюда получается у Юма тотъ

выводъ, что религіозную вѣру нельзя превратить въ знаніе, иначе—въ ученіе, опирающееся на раціональныхъ, убѣдительныхъ для разума основаніяхъ, и что религіозная вѣра опирается не на какихъ-либо теоретическихъ началахъ разума, а единственно на практическихъ нуждахъ жизни. Раціоналисты предполагали, что такъ какъ искусственному предшествуетъ естественное, сложному простое и элементарное, то и въ области религіи, сообразно этому закону, въ началѣ должна была существовать простѣйшая и самая естественная религія разума (какъ она понимается Гербертомъ Шербюри),—религія эта была *монотеистическая*, а потому всѣ религіи, извѣстныя въ исторіи, болѣе или менѣе политеистическаго характера, представляютъ собою не что иное, какъ усложненія и слѣдовательно извращенія первобытной, чисто монотеистической, религіи разума. Не признавая возможнымъ, чтобы когда-либо существовала религія разума, какъ понимали ее раціоналисты, Юмъ напротивъ утверждалъ, что человѣчество постепенно перешло отъ политеизма къ монотеизму, что слѣдовательно въ началѣ существовалъ политеизмъ, и потомъ уже постепенно возникъ монотеизмъ; утверждалъ это Юмъ на томъ основаніи, что находилъ такой порядокъ отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному болѣе естественнымъ и сообразнымъ съ человѣческою природою. Это утвержденіе Юма показываетъ, что хотя онъ критикуетъ и признаетъ несостоятельнымъ раціоналистическое ученіе о религіи, однако, что касается вопроса объ откровеніи сверхъестественномъ, то въ этомъ пунктѣ Юмъ стоялъ на одной почвѣ съ раціоналистами, именно на почвѣ *натурализма*, ибо онъ далекъ отъ всякой мысли о первобытномъ сверхъестественномъ откровеніи человѣчеству. Онъ былъ болѣе далекъ отъ этой мысли, чѣмъ раціоналисты, ибо предполагаемая раціоналистами первобытная чистая религія разума въ томъ по крайней мѣрѣ совпадаетъ съ первобытнымъ откро-

вѣніемъ человѣку, что послѣднее такъ-же имѣло характеръ монотеистическій.

По вопросу о *правѣ* и *нравственности* задачею англійскихъ философовъ также было—опредѣлить естественныя основанія этаго рода понятій, заключающіяся въ природѣ человѣка. Предполагалось при этомъ, что человѣчество находилось нѣкогда въ такомъ первобытно естественномъ состояніи, въ которомъ съ совершенною ясностію и чистотою проявлялись свойства, служащія основаніемъ для понятій о правѣ и нравственности.

По ученію *Гоббса* человѣкъ по природѣ—эгоистъ и болѣе склоненъ къ разъединенію, чѣмъ къ общенію. Посему въ естественномъ состояніи для человѣка не должно быть иного права, кромѣ права силы; отсюда—такое состояніе, по опредѣленію Гоббса, есть война всѣхъ противъ всѣхъ. Неудобство такого состоянія, противорѣчіе его естественной склонности человѣка къ самосохраненію—вотъ что вынуждаетъ людей отказаться отъ естественнаго права силы, и естественному состоянію предпочесть бытъ государственный, основанный на взаимномъ соглашеніи—сохранять миръ, исполнять обязательства, а главнымъ образомъ, на учрежденіи власти государственной, безъ которой никакое соглашеніе не имѣло бы силы и легко было бы нарушаемо. Безъ принудительной власти существованіе государства было бы невозможно, такъ какъ человѣкъ по природѣ болѣе расположенъ къ разъединенію, чѣмъ къ общенію. На этомъ основаніи Гоббсъ полагалъ, что власть государственная должна быть неограниченна. Если-бы захотѣли ограничить государственную власть, то тѣ, которые полагали бы ей границу, сами владѣли бы неограниченною властью. Власть эта должна простираться даже на внутреннюю жизнь гражданъ, а не только на внѣшнее положеніе ихъ и отношенія внѣшнія: никто не въ правѣ имѣть собственныхъ сужденій о добрѣ и злѣ; для избѣжанія анархіи и разногласій въ области религіозной вѣры,

истолкованіе воли Божіей, хотя и есть дѣло церкви, ея представителей, должно имѣть законную силу, только когда одобряется и утверждается властью государственною; да и самый починъ въ этомъ дѣлѣ долженъ исходить отъ государственной власти. Государство должно быть, по Гоббсу, единымъ тѣломъ, но оно можетъ быть таковымъ лишь тогда, если въ немъ безраздѣльно господствуетъ единая воля. Посему изъ всѣхъ формъ правленія, по мнѣнію Гоббса, неограниченная монархія есть лучшая.

Кумберландъ и *Локкъ* отвергали изложенный взглядъ Гоббса на естественное состояніе и природу человѣка въ этомъ состояніи. И животныя, разсуждаетъ Кумберландъ, одной породы имѣютъ склонность къ общенію, тѣмъ болѣе человѣкъ, какъ существо разумное, долженъ быть, по природѣ, не только самолюбивымъ, но и благожелательнымъ въ отношеніи къ другимъ, слѣдовательно склоннымъ къ общенію; къ этому побуждаетъ человѣка и даръ слова, и разумъ убѣждающій въ томъ, что счастіе достижимо только при содѣйствіи другихъ. Нельзя поэтому утверждать, что естественное состояніе есть война всѣхъ противъ всѣхъ; происхожденіе государства, въ такомъ случаѣ, было бы невозможно: взаимный страхъ не можетъ служить общественною связью. По мнѣнію Локка, всѣ люди, по закону природы, имѣютъ одинаковыя права на жизнь, свободу и даже на пріобрѣтенія своего труда, ибо хотя земля есть общее достояніе, но трудъ принадлежитъ лично каждому, а потому и то, къ чему приложенъ трудъ, обращается въ частную собственность. Неудобства естественнаго состоянія (каждый по необходимости долженъ быть судьею въ собственномъ дѣлѣ въ случаѣ нарушенія его правъ, и не всякій можетъ себя защитить) принудили людей образовать государство, т. е. добровольно подчиниться рѣшеніямъ воли большинства. Назначеніе государственной власти состоитъ, поэтому, въ томъ, чтобы издавать законы, опредѣляющіе размѣры наказаній за различныя преступленія,

преслѣдовать виновныхъ и отражать внѣшнія нападенія,— словомъ: ограждать внѣшнюю и внутреннюю безопасность гражданъ, защищать ихъ естественныя права. Посему Локкъ полагалъ, что главѣ государства должна принадлежать только исполнительная власть, а власть законодательная должна быть принадлежностію собранія народныхъ представителей, т. е. парламента (конституціонная монархія), какъ выразителей воли большинства.

Предполагая, подобно Кумберланду и Локку, въ природѣ человѣка существованіе противоположныхъ склонностей,— эгоистическихъ и доброжелательныхъ,—*Шефсбюри* училъ, что въ равновѣсіи этихъ склонностей заключается сущность добродѣтели, и что слѣдовательно нравственность имѣетъ основаніе естественное, независимое отъ религіозной вѣры, которая даже будто бы вредитъ чистотѣ добродѣтели тѣмъ, что, въ качествѣ нравственныхъ мотивовъ, внушаетъ страхъ наказанія и надежду на награду въ будущей жизни. Природа установила связь и единство повсюду, гдѣ есть множество и разнообразіе. По причинѣ этой натуральной связи, образующей цѣлыя системы и роды существъ, добро и зло для каждаго существа опредѣляется отношеніемъ его къ роду. Въ существѣ чувствующемъ эта связь съ родомъ дѣйствуетъ какъ инстинктивная склонность къ поддержанію рода. Въ человѣкѣ та же склонность проявляется сознательно, ибо человѣкъ способенъ рефлектировать на свои и чужія дѣйствія, взвѣшивать послѣдствія различныхъ склонностей, и, соотвѣтственно тому, опредѣлять средства и цѣли своей дѣятельности. Но доброжелательныя склонности не должны исключать склонностей эгоистическихъ. Человѣкъ одинаково стремится и къ счастію, и къ совершенству; для того же, чтобы эти столь различныя стремленія были между собою въ согласіи, чтобы не было раздѣленія между тѣми и другими склонностями,—для сего должно искать счастія въ томъ, что содѣйствуетъ совершенству,—въ дѣятельности имѣющей цѣлью

благо общее. Какъ въ тѣлѣ существуетъ гармонія частей, и разстройство этой гармоніи есть болѣзнь, такъ и въ душѣ человѣка должна быть гармонія склонностей; перевѣсъ какой-либо склонности уменьшаетъ дѣятельную силу другихъ, а потому заслуживаетъ порицанія, хотя бы преобладаніе было на сторонѣ склонностей доброжелательныхъ, иначе—общежительныхъ. Такъ иногда говорятъ о человѣкѣ съ нѣкоторымъ укоромъ, что онъ слишкомъ добръ. Итакъ добродѣтель состоитъ въ согласіи поступковъ не просто съ благожелательными склонностями, но именно съ гармоническимъ отношеніемъ этихъ склонностей къ другимъ. Присутствіе такой гармоніи свидѣтельствуется *непосредственнымъ чувствомъ*, подобно тому, какъ красота, состоящая въ гармоніи частей, познается изъ того, что удовлетворяетъ наше эстетическое чувство.

Согласно съ этимъ выводомъ Шефсбюри, другой философъ—моралистъ, Гутчесонъ училъ, что основаніемъ нравственной дѣятельности и понятій нравственныхъ служитъ *чувство нравственное*. Выраженіемъ этого чувства служитъ безкорыстное желаніе добра, влеченіе къ добру. Это не то же, что *симпатія* (какъ полагали иногда), ибо симпатія, сочувствіе, относится къ счастію или несчастію человѣка, а добра мы можемъ желать и тому, о комъ не знаемъ счастливъ онъ или нѣтъ. Нравственное чувство не тождественно и съ удовольствіемъ, сопровождающимъ доброжелательныя дѣла; выражается оно въ одобреніи и порицаніи; одобряемъ же мы и порицаемъ не въ одинаковой мѣрѣ, но смотря потому, какъ относятся одобряемыя или порицаемыя свойства и дѣла къ благожелательнымъ склонностямъ. Другіе же (напр., Мандевиль), слѣдуя Гоббсу, утверждали, что въ природѣ человѣка нѣтъ иного побужденія къ дѣятельности, кромѣ эгоизма, что понятія о добродѣтели измышлены и навязаны человѣку политиками и под.

Такимъ образомъ въ англійской философіи XVII в. было два противоположныхъ взгляда на природу человѣка: по одному взгляду человѣкъ, по природѣ, не обладаетъ никакимъ инымъ побужденіемъ для своихъ дѣйствій кромѣ *эгоизма*; по другому взгляду человѣкъ по природѣ своей *доброжелателенъ*. Эта противоположность взглядовъ на природу человѣка имѣетъ несомнѣнную связь съ противоположностію раціонализма и эмпиризма въ области *гносеологіи*. Если человѣкъ, какъ существо разумное, по природѣ своей, долженъ имѣть нѣкоторое представленіе о Богѣ, что̀ утверждалъ раціоналистическій деизмъ, то ясно, что не должно быть чуждо природѣ человѣка также и понятіе о добрѣ, а равно и влеченіе къ дѣланію добра. Эмпиризмъ же, полагая въ чувственномъ воспріятіи единственное основаніе для всякихъ идей, по этому самому, и для практической дѣятельности, не допускаетъ никакихъ иныхъ мотивовъ въ природѣ человѣка, кромѣ эгоистическаго влеченія къ пріятному (къ чувственному удовольствію) и отвращенія отъ непріятнаго. Достойно замѣчанія, что философія Локка имѣетъ характеръ смѣшанный, какъ въ теоретической области, въ ученіи о познаніи,— эмпиризмъ смѣшивается съ раціонализмомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи, съ естественнымъ расположеніемъ человѣка къ пріятному и отвращеніемъ отъ непріятнаго Локкъ связываетъ страхъ наказанія за дурныя дѣла и надежду на награду за добро, и такимъ образомъ устанавливаетъ связь между эгоизмомъ и благожеланіемъ.

Во Французской философіи XVIII в. мы видимъ тѣ же взгляды на природу человѣка. Но здѣсь эти взгляды соединяются съ реформаторскимъ стремленіемъ къ измѣненію въ ихъ духѣ самой жизни. Выраженіемъ этого стремленія служатъ проекты о преобразованіи жизни государственной (В. А. Кожевникова—Философія чувства и вѣры, ч. 1-я, стр. 20 и 21

примѣч.), а также декламаторскій и страстный тонъ рѣчи прямо направленный къ тому, чтобы воздѣйствовать на умы общества въ желаемомъ духѣ и направленіи. Такъ Руссо, исходя изъ идеи, что человѣкъ по природѣ своей добръ, требуетъ, въ дѣлѣ воспитанія, полнаго предоставленія человѣка его собственной природѣ, свободнымъ ея проявленіямъ и влеченіямъ, а въ политикѣ требовалъ такого же свободнаго выраженія воли народной [1]). *Вольтеръ*, смотря на человѣка какъ на существо разумное по природѣ, во имя разума, т. е. здраваго смысла,—оба эти понятія для него были тождественны—требуетъ искорененія предразсудковъ и суевѣрій, при чемъ къ области суевѣрій относитъ всѣ положительныя вѣрованія. Другіе же раздѣляли тотъ взглядъ на человѣческую природу, что, кромѣ эгоизма, первоначально никакія иныя побужденія ей не свойственны, и на этомъ основаніи выражали требованіе, чтобы законодатели и политики стремились къ соглашенію общихъ интересовъ съ личнымъ интересомъ отдѣльнаго лица, побуждая къ общеполезной дѣятельности, напр., посредствомъ наградъ и наказаній. По

---

[1]) „Въ своемъ соціальномъ ученіи, насколько оно выражено въ „Contrat social", читаемъ въ цитованной выше книгѣ В. А. Кожевникова—стр. 26, Руссо измѣнилъ направленію столь рѣшительно имъ принятому въ другихъ сочиненіяхъ: независимость и полноправность личности на пользованіе индивидуальною свободою въ самыхъ широкихъ размѣрахъ смѣнились у него настолько строгимъ подчиненіемъ велѣніямъ государственной власти, олицетворяющей собою *волю большинства*, что передъ этой теоріей демократической деспотіи блѣднѣютъ стѣсненія субъективной свободы, налагаемыя на человѣческую личность утилитарными моралистами. Тотъ же мыслитель, который требовалъ освобожденія человѣка отъ оковъ цивилизаціи, самъ возлагалъ на него тяжелыя оковы, по его мнѣнію, необходимыя для упроченія и процвѣтанія общественнаго порядка". Едва ли здѣсь есть противорѣчіе и измѣна Руссо своему направленію. Дѣло въ томъ, что, по мнѣнію Руссо, какъ полное довѣріе природѣ отдѣльнаго человѣка не можетъ привести ни къ чему худому, такъ и свободное проявленіе воли большинства въ политикѣ должно быть лишь благодѣтельно для всѣхъ,—то и другое потому, что человѣкъ по природѣ добръ, и слѣдовательно свободное проявленіе природы какъ отдѣльнаго лица, такъ и цѣлаго общества, должно быть не инымъ, какъ только добрымъ.

ученію Гельвеція, страсти—вотъ истинный двигатель человѣческой дѣятельности. Поэтому должно не подавлять, а лишь направлять ихъ на благо общее. Источникъ же страстей заключается въ самолюбіи. Бываютъ, правда, примѣры самоотреченія, безкорыстной, повидимому, любви къ добру и истинѣ. Но и люди ознаменовавшіе себя подобными качествами не свободны отъ страстей, только болѣе утонченныхъ; таковы:—гордость, желаніе славы, почестей, а подобными преимуществами они дорожатъ ради соединенныхъ съ ними выгодъ. Конечно интересъ общественный не совпадаетъ съ личными интересами каждаго, но въ томъ именно и состоитъ мудрость управленія и законодательства, чтобы личный интересъ каждаго связать съ интересомъ общаго благосостоянія такъ, чтобы въ служеніи обществу каждый видѣлъ собственную выгоду. Въ этомъ отношеніи важное значеніе имѣетъ самое устройство государства. Само собою понятно, что въ монархіи и аристократической республикѣ личный интересъ каждаго не можетъ совпадать съ интересомъ общаго блага, ибо каждый старается въ этомъ случаѣ угождать одному лицу, или господствующему классу, а не всѣмъ. Но если-бы власть принадлежала всему народу, тогда каждый находилъ бы свою выгоду въ томъ, чтобы угождать всѣмъ.

Полное выраженіе *натурализма* французской философіи XVIII в. мы находимъ въ извѣстной *системѣ природы Гольбаха*. Вотъ важнѣйшія положенія этой системы: вѣра въ сверхъестественный, духовный міръ есть предразсудокъ, который опирается на ложномъ раздѣленіи моральной, духовной природы человѣка отъ природы физической. Моральная природа есть только внутренняя сторона физическаго существованія человѣка. Человѣкъ не есть особое существо; онъ—часть природы съ ея необходимыми законами. Природа же, въ обширномъ смыслѣ, есть совокупность матеріаловъ съ принадлежащими имъ свойствами, а въ тѣсномъ смыслѣ природою вещи называется совокупность элементовъ этой вещи и

свойственныхъ имъ движеній. Невѣрно то понятіе о матеріи, что она нѣчто косное, недѣятельное. Она, напротивъ, есть начало дѣятельное, живое, которое все изъ себя производитъ. Всѣ дѣйствія природы состоятъ въ движеніи. Движеніе же есть двоякое: внѣшнее, состоящее въ перемѣщеніи,—явное, и внутреннее—скрытое, которое познается на основаніи перемѣнъ производимыхъ имъ, какъ, напр., возрастаніе, умственная дѣятельность, страсти. Такъ какъ причины этого движенія, сравнительно съ движеніемъ внѣшнимъ не столь очевидны, то посему оно признается свободнымъ; на самомъ дѣлѣ ничто не происходитъ безъ причины: человѣкъ дѣйствуетъ по какому-либо побужденію, а если побужденій много, то сильнѣйшее беретъ перевѣсъ. Въ мірѣ нравственномъ самолюбіе такое же имѣетъ значеніе, какъ тяготѣніе—въ мірѣ физическомъ. Самолюбіе побуждаетъ людей соединяться и образовать семейства, общества, государства. Ибо человѣкъ можетъ достигать своей цѣли,—счастія, только при содѣйствіи другихъ; посему онъ обязанъ, въ свою очередь, приносить пользу другимъ. Такъ какъ человѣкъ подчиненъ тѣмъ же законамъ, которые дѣйствуютъ повсюду въ природѣ, то вся дѣятельность человѣка должна основываться на познаніи законовъ природы; посему мораль, основанная на религіозныхъ вѣрованіяхъ, какъ противорѣчащая законамъ природы, должна быть отвергнута. Вѣра въ Бога, составляющая основаніе господствующей морали, есть убѣжище незнанія. Невѣжество и страхъ породили боговъ. Божества миѳологіи—не что иное, какъ олицетворенія видимыхъ предметовъ природы. Впослѣдствіи энергію природы стали отдѣлять отъ самой природы: политеизмъ превратился въ теизмъ. Но понятіе о Богѣ содержитъ въ себѣ однѣ противорѣчія: Богъ есть духъ, однако Ему приписывается вездѣприсутствіе; Онъ всемогущъ, но зло существующее въ мірѣ не можетъ уничтожить.

Такимъ образомъ крайнимъ выраженіемъ во французской философіи натурализма является *матеріализмъ*. Ма-

теріализмъ французскій XVIII состоитъ въ нѣкоторой связи съ эмпиризмомъ Локка, чрезъ посредство сенсуализма *Кондильяка* и *Гельвеція*. Извѣстно, что Вольтеръ познакомилъ французовъ съ основными положеніями Локкова эмпиризма въ своихъ письмахъ объ Англіи. По Локку два есть источника идей, составляющихъ основу всякаго познанія: опытъ внѣшній, т. е. чувственное воспріятіе, или просто чувствительность, воспріимчивость, и внутренній опытъ, состоящій въ *самонаблюденіи*, именно въ наблюденіи различныхъ состояній и дѣйствій души. По ученію *Кондильяка*, такъ какъ всякія перемѣны и состоянія души могутъ быть только послѣдствіями чувствительности, т. е. способности воспріятія чувственныхъ впечатлѣній, то необходимо признать первичнымъ свойствомъ природы человѣка—чувствительность, а на всѣ дальнѣйшія свойства и способности души слѣдуетъ смотрѣть какъ на видоизмѣненія и разнообразныя проявленія чувствительности. Конечно Кондильякъ признавалъ чувствительность основнымъ свойствомъ души. Но такъ какъ эта способность можетъ быть въ дѣйствіи только посредствомъ тѣлесныхъ органовъ внѣшнихъ чувствъ, то почему же не признать чувствительность—свойствомъ тѣла, при чемъ душа оказывалась уже излишней. Дѣйствительно *Гельвецій и Дидро* уже смотрятъ на чувствительность какъ на свойство тѣлесное; въ особенности послѣдній. Мы различаемъ, говоритъ Дидро, три царства природы, но не имѣемъ ли основанія утверждать, что царство животныхъ произошло изъ растительнаго, какъ послѣднее, въ свою очередь, имѣетъ свое начало въ минеральномъ. И растеніе и животное есть координація живыхъ молекулъ; явленія жизни и смерти одинаковы въ растеніи и животномъ; есть, наконецъ, существа, которыя одинаково можно относить и къ тому и къ другому царству. Не только между растительною и животною, но также между органическою вообще и неорганическою природою нѣтъ существеннаго различія. Если устранить въ животномъ

всѣ дальнѣйшія видоизмѣненія, то получимъ живую молекулу, которая тѣмъ только отличается, что чувствительность, присущая ей, является въ состояніи дѣятельномъ, открытою, между тѣмъ какъ чувствительность, свойственная инертной молекулѣ, есть скрытая, инертная. Чувствительность есть общее свойство матеріи, ибо что такое чувствительность какъ не движеніе? Есть чувствительность скрытая и есть явная чувствительность. Какимъ образомъ совершается переходъ отъ первой къ послѣдней—это тайна; но очевидно, что для обнаруженія скрытой чувствительности, нужно только устранить препятствія къ тому. Такъ, принимая пищу, мы косную матерію превращаемъ чрезъ то въ живую и дѣятельную. Поставьте на мѣсто Бога матерію, способную чувствовать, и вы будете имѣть все—отъ камня до человѣка.

Было бы однако ошибкою полагать, что существуетъ необходимая связь между эмпиризмомъ и даже сенсуализмомъ, съ одной стороны, и матеріализмомъ—съ другой. Дѣло въ томъ, что матеріализмъ наиболѣе соотвѣтствовалъ отрицательному духу реформаторскихъ стремленій французскихъ философовъ. Вотъ почему матеріализмъ съ не меньшимъ удобствомъ могъ примкнуть и къ дуализму (психологическому) раціоналистической философіи Декарта, какъ это мы видимъ у Ламетри—въ его сочиненіи: *Человѣкъ—машина*. Извѣстно, что Декартъ, полагая сущность души въ мышленіи, не могъ допустить поэтому, чтобы могла существовать животная душа, или иначе,—чтобы въ въ животномъ могла быть душа,—слѣдовало бы въ такомъ случаѣ животныхъ признать существами мыслящими, и отсюда получилось заключеніе, что животное, какъ существо, лишенное души, есть машина. Стоило примѣнить это же понятіе и къ человѣку, и въ результатѣ оказывался *психологическій матеріализмъ*. При томъ же, какъ извѣстно, исходя изъ тѣхъ же основаній Локкова эмпиризма, Берклей пришелъ къ спиритуалистическому отрицанію матеріи, а Юмъ— къ психологическому субъекти-

визму. Ясно, что одно лишь связываетъ всѣ эти столь различныя ученія англійской и французской философіи,—именно *натурализмъ,* ибо для всѣхъ ихъ важнѣйшее и существенное значеніе имѣютъ понятія о природѣ вещей и человѣка, а натуралистическій характеръ новой философіи есть послѣдствіе тѣсной связи ея, съ одной стороны, съ естествознаніемъ новаго времени, а съ другой—съ классицизмомъ.

Субъективизмъ и объективизмъ.

Философія всегда стремилась къ познанію. Но предметомъ познанія, насколько познаніе противополагается вѣрѣ, можетъ быть лишь то, что дано *естественнымъ*, т. е. всегда одинаковымъ образомъ для познающаго. Отсюда *натурализмъ* всегда былъ важнѣйшей чертой философіи, либо какъ свойство ея содержанія (философія—ученіе о *природѣ* или сущности вещей), или какъ стремленіе отстоять свою самостоятельность противъ авторитета вѣры (натурализмъ какъ направленіе философіи противоположное супранатурализму). Послѣдній видъ натурализма въ философіи двояко проявился: съ одной стороны въ *эмпиризмѣ*, *сенсуализмѣ* и особенно въ *матеріализмѣ* — совершеннымъ отрицаніемъ сверхъестественнаго и самой вѣры, какъ особаго отношенія человѣческаго духа къ области сверхъестественнаго,—съ другой же стороны, въ *раціонализмѣ*—попыткой преобразовать опредѣленія вѣры о сверхъестественномъ въ раціональныя положенія о сверхъопытныхъ основныхъ началахъ естественнаго.

Исходнымъ пунктомъ для всѣхъ этихъ развѣтвленій, или проявленій, натурализма въ новой философіи, служитъ понятіе *бытія* (бытіе какъ сущее въ себѣ, или какъ воспринимаемое нашимъ сознаніемъ). Поэтому объединяющимъ для всѣхъ ихъ пунктомъ служитъ *онтологизмъ*, т. е. онто-

логическая точка зрѣнія. Другіе виды философскаго натурализма открываются вслѣдствіе того, что за исходную точку берется не бытіе, а *сознаніе* философствующаго субъекта противостоящее бытію. Общій характеръ всѣхъ такого рода ученій, исходящихъ не изъ идеи бытія, а изъ идеи сознанія, обозначаютъ обыкновенно названіемъ *субъективизма*. И какъ для натурализма, исходящаго изъ идеи бытія, границею,—признаваемою имъ либо отрицаемою, служитъ *супранатурализмъ*, такъ для субъективизма такою же границею служитъ *объективизмъ*. Но только понятіе объективизма далеко шире, чѣмъ понятіе сверхъестественнаго, ибо объективизмъ обнимаетъ и естественное и сверхъестественное. Поэтому категорія *субъективнаго* и *объективнаго* окончательно утвердилась въ новѣйшей философіи и сдѣлалась для нея въ особенности характерною, какъ наиболѣе широкая и объемлющая всякаго рода разности въ области философскаго мышленія и міровоззрѣнія.

Самымъ яркимъ выраженіемъ субъективизма въ новой философіи является ученіе Юма, хотя уже у Декарта, какъ основателя новой философіи, можно находить нѣкоторое проявленіе субъективизма, именно въ томъ, что онъ полагалъ возможнымъ усомниться во всемъ, за исключеніемъ самого *субъекта* сомнѣвающагося, и бытіе такового субъекта призналъ единственно надежнымъ исходнымъ началомъ философіи. Но для Юма субъективизмъ не начало философіи, а результатъ ея изслѣдованій, такой результатъ, далѣе котораго онъ не находитъ возможнымъ идти. По Юму съ полною достовѣрностію я знаю лишь то, что въ моемъ сознаніи даны прежде всего впечатлѣнія и затѣмъ представленія, въ которыя преобразуются впечатлѣнія, при посредствѣ памяти и которыя группируются по извѣстнымъ законамъ (образуютъ ассоціаціи). Эти данныя, находимыя субъектомъ въ своемъ сознаніи, въ качествѣ единственной, не подлежащей сомнѣнію, дѣйствительности, служатъ для Юма основа-

ніемъ къ рѣшенію всякихъ философскихъ вопросовъ,— и о бытіи внѣшняго міра, и о субстанціальности нашего я и о бытіи Бога.

Главнымъ представителемъ *индивидуализма*, соотвѣтствующаго въ области практической *гносеологическому субъективизму*, въ новой философіи является *Руссо*.

Какъ извѣстно, Руссо сильно возсталъ противъ раціоналистической философіи, и даже вообще противъ философіи, по причинѣ господства въ ней раціонализма, такъ что именно въ раціонализмѣ философскомъ Руссо видѣлъ того врага, противъ котораго онъ считалъ нужнымъ бороться всѣми силами. Это потому, что раціонализмъ, какъ направленіе, которое все сводитъ къ общему, и такимъ образомъ все частное, наиболѣе характеристическое, устраняетъ, въ приложеніи къ человѣку является обезличивающимъ, превращая его какъ бы въ безжизненную отвлеченную схему, игнорируя все наиболѣе важное и дорогое для него какъ индивидуума, какъ отдѣльной личности. Само собою разумѣется, что только при очень узкомъ и ограниченномъ пониманіи раціонализма, направленіе это является таковымъ. Въ эпоху просвѣщенія раціонализмъ и дѣйствительно былъ таковъ, какимъ понималъ и изображалъ его Руссо. Самая внутренняя, а потому наиболѣе важная, и какъ бы завѣтная, сторона бытія человѣческаго заключается въ чувствованіяхъ, въ сердцѣ, или совѣсти. Въ этой области содержится самое существо личной жизни, а между тѣмъ эта именно сторона ускользаетъ отъ точныхъ логическихъ опредѣленій, не можетъ быть ясно и опредѣленно выражена посредствомъ категорій разсудка. А такъ какъ и нравственность и религіозная вѣра почерпаютъ всѣ свои жизненные соки именно отсюда, то что удивительнаго, если раціонализмъ оказывается безсильнымъ обосновать нравственность и религію, и способствуетъ скорѣе разрушенію, чѣмъ возбужденію и оживленію той и другой. Разсудокъ, такъ разсуждаетъ Руссо, и вообще разумъ—способность формальная,

дѣятельность которой состоитъ лишь въ томъ, что мы приводимъ въ порядокъ уже данныя познанія, устанавливаемъ между ними извѣстныя отношенія. Поэтому познаніе абсолютной истины для разума невозможно. Разсужденіе создаетъ формальныя, искусственныя опредѣленія истины, и столь же искусственно ихъ сочетаваетъ, но оно не въ состояніи познавать первоначальныя основныя истины. Первоначальное основное въ нашемъ познаніи можетъ быть дано только чрезъ *непосредственное воспріятіе*, а не чрезъ разсужденіе. Органомъ такого воспріятія служитъ *чувство*, непосредственное свидѣтельство нашей природы, *совѣсть*. Процессъ разсужденія не возвышаетъ душу, а утомляетъ. Ибо „истина теряетъ въ этомъ процессѣ характеръ непреложности, абсолютности и естественности, становится жертвою діалектической ловкости, искусственныхъ пріемовъ отвлеченія. Различіе мнѣній о самомъ важномъ и скептицизмъ—вотъ плоды систематической философіи. Но если разумъ подавляетъ и унижаетъ человѣка, то внутреннее чувство возвышаетъ и облагораживаетъ его. Нравственное начало въ человѣкѣ, сознаніе и признаніе справедливости даже преступникомъ въ глубинѣ своего сердца,—вотъ что дѣлаетъ почетнымъ званіе человѣка. Нравственное начало,—самостоятельное и независимое отъ разума, не нуждается въ доказательствѣ разсужденіемъ; оно исходитъ не изъ посылокъ разума, а изъ чувствъ сердца; акты совѣсти—не умозаключенія, а ощущенія. Знать—въ чемъ добро—не значитъ его любить. Источникъ нравственнаго сознанія—внутреннее ощущеніе добра и зла. Понятію нравственнаго предшествуетъ ощущеніе его, непосредственное воспріятіе его совѣстію“. (См. въ сочин. В. А. Кожевникова: *Филос. чувства и вѣры*—подробное изложеніе философіи Руссо).

Кантъ вполнѣ сходится съ Руссо въ понятіи о преимущественной важности нравственнаго сознанія въ жизни, сравнительно съ разумомъ теоретическимъ (приматъ практи-

ческаго разума). Но съ точки зрѣнія философіи Канта должно сказать однако, что Руссо, выставляя на видъ формальный характеръ разума, не съумѣлъ должнымъ образомъ оцѣнить значеніе въ нашемъ духѣ формальнаго элемента. По мнѣнію Руссо, форма, порядокъ, отношеніе есть нѣчто второстепенное: важно лишь то, что упорядочивается, формируется, а именно: первично данные, основные элементы *нашего сознанія*. По философіи же Канта, формальная, а не матеріальная сторона есть важнѣйшая. Безъ формальныхъ началъ все распалось бы на свои составные элементы; въ чемъ состоитъ творчество, какъ не въ сообщеніи данному матеріалу опредѣленной формы? Руссо предпочиталъ первобытное, естественное искусственному, но это потому, что искусственное онъ совершенно ложно понималъ какъ извращеніе, какъ порчу естественнаго, между тѣмъ искусственное, понимаемое надлежащимъ образомъ, есть усовершеніе естественнаго. Не сужденіе, а ощущенія суть первичные элементы нашего сознанія, ибо въ сужденіи есть уже формальный элементъ,—сужденіе вѣдь *форма* мышленія. Что жъ? Нужно ли безформенныя ощущенія предпочесть сужденіямъ? Въ такомъ случаѣ душа животнаго, которая ощущаетъ, а не судитъ, выше и совершеннѣе человѣческой, и извѣстный остроумный отзывъ Вольтера о Руссо, что онъ приглашаетъ насъ ходить на четверенькахъ, не лишенъ истины. Правда, Руссо говоритъ не вообще объ ощущеніяхъ, а только объ ощущеніяхъ добра и зла, т. е. о чувствованіяхъ нравственныхъ. Но какъ могли бы имѣть таковыя чувствованія общечеловѣческое значеніе, если бы не заключали въ себѣ, или непредполагали соотвѣтствующаго и тѣсно связаннаго съ ними формальнаго элемента? Такимъ элементомъ въ области нравственнаго сознанія, по Канту, служитъ идея долга, нравственный законъ,—такъ называемый *категорическій императивъ*. Нравственный законъ—начало формальное, ибо опредѣляетъ дѣятельность нашу не въ отношеніи содержанія, а въ отноше-

ніи формы. Съ нравственнымъ закономъ въ тѣсной связи состоятъ идеи разума, именно: нравственный законъ внушаетъ *вѣру въ реальность таковыхъ идей.* По ученію Юма, всѣ чувственныя ощущенія, иначе—воспріятія внѣшнихъ чувствъ, соединяются съ вѣрою въ ихъ реальность, такъ что бытіе внѣшняго міра, именно то, что этотъ міръ существуетъ внѣ и независимо отъ нашего сознанія, есть предметъ *вѣры*, а не *познанія*; знаніе, такимъ образомъ, имѣетъ въ основаніи своемъ вѣру и утверждается на ней. При столь широкомъ пониманіи вѣры, нѣтъ знанія безъ вѣры, какъ и, наоборотъ, вѣра невозможна безъ знанія. Кантъ, напротивъ, область вѣры строго раздѣляетъ отъ знанія, понимая вѣру только какъ начало и основаніе нравственной дѣятельности, но не познанія,—да и въ нравственной области вѣра не столько основаніе, сколько необходимое дополненіе принципа нравственности. Что внѣшній міръ существуетъ: а) какъ *явленіе*, данное для нашего сознанія и b) какъ *вещь въ себѣ*, отдѣльная и независимая отъ нашего сознанія,—это не предметъ вѣры, а необходимый логическій выводъ критическаго анализа нашей познавательной дѣятельности. И въ познаніи нашемъ, по Канту, важнѣйшее значеніе имѣетъ формальная сторона: чрезъ чувственныя формы созерцанія (пространство и время) чувственный матеріалъ,—ощущенія—объединяется; чрезъ употребленіе разсудочныхъ формъ—категорій—изъ субъективнаго преобразуется въ объективный, получаетъ характеръ *объективности*; наконецъ идеи разума служатъ формальными условіями *систематизаціи* того же матеріала.—Выше, по поводу индивидуалистическаго субъективизма Юма было сказано, что дальнѣйшая задача философіи—освободить субъективизмъ отъ границъ индивидуализма и чрезъ то оправдать существованіе науки, какъ имѣющей характеръ *общечеловѣческій*, а не индивидуальный, а также согласить между собою *вѣру* въ сверхчувственное и *знаніе* на почвѣ *субъективизма.* Теперь мы

видимъ, что то и другое было сдѣлано Кантомъ, а именно: общечеловѣческое значеніе научныхъ знаній объясняется существованіемъ въ нашемъ духѣ такъ называемыхъ *апріорныхъ* формъ, или началъ познанія (необходимость и *всеобщность* ихъ признаки). Что касается вѣры и знанія, то основаніемъ для вѣры, по Канту, служитъ *категорическій императивъ практическаго* разума, а знаніе составляетъ область разума *теоретическаго*. Теперь выступаетъ вопросъ о противоположности между собою того и другого разума. Какъ объяснить эту противоположность, имѣя въ виду единство сознанія и нашего я, какъ субъекта сознающаго. Конечно, есть нѣчто общее и въ теоретическо-познавательной и въ практически нравственной дѣятельности; это именно то, что формальная сторона тамъ и здѣсь имѣетъ одинаково важное, господствующее значеніе; но, съ другой стороны, практическій разумъ и разумъ теоретическій противоположны въ томъ отношеніи, что идеи разума, какъ предметы вѣры, съ точки зрѣнія разума практическаго, имѣютъ реальное значеніе, т. е. признаются представленіями дѣйствительно существующаго, а не фикціями воображенія, тогда какъ, съ точки зрѣнія теоретическаго, тѣ же идеи лишены такого значенія; напр., *свобода воли*, какъ условіе нравственной дѣятельности, необходимо предполагается въ значеніи дѣйствительнаго свойства души, —напротивъ, теоретическій разумъ своею *категоріей причинности*,—какъ необходимой формой познанія явленій, исключаетъ возможность свободы въ дѣйствительности имъ познаваемой, слѣдовательно и въ области явленій душевныхъ, насколько таковая также составляетъ предметъ познанія, а не вѣры.

И такъ возникла слѣдующая задача для послѣдующей философіи: какимъ образомъ теоретически-познавательную и нравственно-практическую дѣятельность разума вывести изъ единаго начала? Дѣло въ томъ, что означенныхъ два вида дѣятельности даны въ нашемъ сознаніи, изъ него исходятъ,—

единство же сознанія не допускаетъ существованія въ немъ непримиримой, т. е. невыводимой изъ одного начала противоположности,—вотъ почему уже Кантъ высказалъ предположеніе, что разумъ теоретическій и разумъ практическій исходятъ изъ одного коренного начала, и выраженіемъ этого единства признавалъ идею *цѣлесообразности*, составляющую принципъ *эстетическихъ* сужденій. Указанная противоположность однако не единственная; вмѣстѣ съ нею мы находимъ въ нашемъ сознаніи еще другую противоположность: выше показано, какое важное значеніе имѣетъ формальная сторона нашего сознанія. Сторона эта выдѣляется, въ силу присущаго ей общечеловѣческаго значенія, и въ этомъ состоитъ ея противоположность чисто индивидуальнымъ состояніямъ нашего сознанія: состоянія эти мы относимъ къ своей отдѣльной личности,—таковы: ощущенія, желанія, аффекты, вообще разныя видоизмѣненія чувственности. Напротивъ, формы познанія, равно и нравственный законъ совѣсти, сознаются нами, какъ принадлежность не одного нашего личнаго сознанія,—но сознанія свойственнаго всякому мыслящему существу,—*сознанія общечеловѣческаго*; ибо не иначе мы познаемъ вещи и не иначе судимъ и оцѣниваемъ достоинство своихъ дѣйствій въ нравственномъ отношеніи, какъ сообразно съ этими формальными началами; слѣдовательно начала эти для насъ, какъ мыслящихъ и сознающихъ себя существъ, *необходимы*, а по скольку *необходимы*, они должны имѣть уже не личное, индивидуальное, но общечеловѣческое значеніе; по выраженію Канта носителемъ таковыхъ началъ въ нашемъ сознаніи служитъ не индивидуальное *я*, *но трансцендентальное*, т. е. отвлеченное отъ всякихъ нашихъ личныхъ состояній (логическій субъектъ). Итакъ спрашивается: какую же изъ названныхъ противоположностей должно признать первоначальною и коренною?

По философіи *Фихте*, противоположность общечеловѣческихъ и индивидуальныхъ элементовъ нашего сознанія без-

спорно есть основная и первоначальная. Ибо и для познанія, и для практическаго дѣйствія, долженъ быть данъ уже объектъ, а всякій объектъ можетъ быть данъ лишь сообразно съ общечеловѣческими формальными условіями нашего сознанія. Слѣдовательно въ условіяхъ этихъ должно полагать основаніе и для противоположности практическаго и теоретическаго разума. Этого мало: такъ какъ сознаніе наше всегда является либо теоретическимъ, либо практическимъ, то означенныя условія предшествуютъ и самому сознанію, имѣютъ слѣдовательно въ началѣ характеръ *безсознательный*,—а это значитъ, что и самое сознаніе есть ихъ произведеніе. Какъ же происходитъ сознаніе? Выше сказано, что для сознанія, и теоретическаго, и практическаго, долженъ быть данъ *объектъ*. Объектъ есть то, что противостоитъ сознанію (сознаніе субъективно, ибо есть принадлежность субъекта сознающаго), и слѣдовательно служитъ для него *границею*. Пока объектъ не данъ, то и границы не существуютъ. Итакъ наше я, прежде возникновенія въ немъ сознанія, *неограниченно*. Будучи въ себѣ неограниченнымъ, оно, это я, само же себѣ полагаетъ границу, ограничиваетъ себя, т. е. свойственное ему стремленіе къ дѣятельности, и чрезъ то возникаетъ сознаніе,—наше *я* становится сознательнымъ. Итакъ наше сознаніе должно быть единствомъ *неограниченнаго и границы*, какъ происшедшее вслѣдствіе ограниченія того, что въ себѣ неограниченно. Дѣйствительно ограниченіе нашего я внѣшнимъ міромъ, иначе—представленіями, составляющими въ совокупности этотъ міръ, ясно выступаетъ въ теоретической области,—познаніи, ибо познаніе опредѣляется объектомъ. Напротивъ, въ области практической господствуетъ стремленіе къ свободѣ, къ устраненію всякой границы, стремленіе къ неограниченности. Познаніе и дѣйствіе—это два направленія, въ которыхъ открывается жизнь нашего я: одно *реальное*, другое—*идеальное*, одно *субъективное*, другое-же—*объективное*. Наше сознаніе въ дѣй-

ствительности (реально) всегда ограниченно, но ему неизмѣнно присуща *идея неограниченнаго, безусловнаго*; поэтому оно необходимо стремится къ осуществленію таковой идеи; въ этомъ состоитъ *идеальный* характеръ нашего я. Плодомъ такого стремленія къ идеальному и выраженіемъ его являются науки и искусства; въ томъ же стремленіи, въ постепенномъ его развитіи и осуществленіи заключается смыслъ исторической жизни человѣчества.

Тотъ же вопросъ—о единствѣ противоположностей иначе рѣшаетъ *Шеллингъ*. Различая безсознательное отъ сознанія, присущаго нашему я, *Фихте* относитъ къ тому же я и сознаніе и безсознательное; по ученію же Шеллинга, подъ безсознательнымъ должно разумѣть *природу*, какъ противоположность нашего я,—бытіе внѣшнее, объективное. Дѣйствительно, тѣ черты, которыми *Фихте* характеризуетъ безсознательную область бытія, скорѣе примѣнимы къ природѣ, чѣмъ къ нашему я. Природа,—это безсознательное творчество, производительная сила, которая какъ неисчерпаемая, въ безконечность простирается. Каждое произведеніе природы, будучи ограниченіемъ этой безграничной творческой силы, есть, такимъ образомъ, единство неограниченнаго и ограниченнаго. Если же природу мы будемъ разсматривать не саму по себѣ, а въ отношеніи къ духу, то съ этой точки зрѣнія природа представляетъ собою *объективную*, или *реальную* сторону, между тѣмъ какъ духъ есть сторона *идеальная* и *субъективная* той же противоположности, которая повсюду повторяется въ разныхъ видахъ и степеняхъ своего раскрытія: и въ природѣ, и въ духовной области бытія; для всѣхъ же этихъ видовъ и степеней противоположности единымъ всеобъемлющимъ основаніемъ служитъ предполагаемое ими безусловное начало, которое, поэтому, у Шеллинга опредѣляется какъ *единство* или *тождество природы и духа, объективнаго и субъективнаго, реальнаго и идеальнаго*. Безусловное иначе для насъ не познаваемо, какъ только чрезъ

посредство многоразличныхъ явленій природы и духа. Не чрезъ отвлеченіе отъ всего конечнаго постигается безконечное, безусловное, а только чрезъ углубленіе въ познаніе всего конечнаго можетъ быть созерцаемо, какъ содержащееся въ немъ, т. е. во всемъ конечномъ, или точнѣе, какъ *открывающееся* въ немъ зиждительное начало, какъ основаніе и послѣдняя цѣль всего конечнаго. Поэтому вѣра, по Шеллингу, и знаніе нераздѣльны и составляютъ одно цѣлое, единый органъ философіи,—такъ называемое *интеллектуальное созерцаніе*. Посредствомъ умственнаго созерцанія частное познается въ нераздѣльной связи съ общимъ, какъ содержащееся одно въ другомъ, реальное въ единствѣ съ идеальнымъ, условное вмѣстѣ съ безусловнымъ. Начиная съ Декарта, основателя новой философіи, какъ видно изъ предъидущаго, натурализмъ все болѣе овладѣвалъ философскимъ мышленіемъ. Но въ самомъ натурализмѣ мы видимъ теперь существенное различіе, зависящее отъ того, принимается ли за исходный пунктъ мышленія философскаго понятіе *бытія*, или же понятіе *сознанія*. Важно то, что и вѣра въ сверхъестественное, и познаніе естественнаго, т. е. природы, одинаково суть факты нашего человѣческаго сознанія. *Существуетъ ли* сверхъестественное,—этотъ вопросъ можно рѣшать различно,—и положительно и отрицательно, но какъ бы ни былъ онъ рѣшаемъ, то остается несомнѣннымъ, что вѣра въ сверхъестественное остается непоколебимымъ фактомъ сознанія и въ этомъ смыслѣ требуетъ своего изъясненія и оправданія. У Канта, какъ извѣстно, вѣра въ сверхъестественное изъясняется и оправдывается существованіемъ въ человѣческомъ духѣ нравственнаго закона, но оказалась вслѣдствіе этого противоположность между разумомъ теоретическимъ и разумомъ практическимъ,—противорѣчащая *единству сознанія*, или иначе единству сознающаго себя нашего я. Что привело философію къ отрицанію сверхъестественнаго? Не что иное, какъ раздѣленіе сверхъественнаго отъ естественнаго.

Раздѣленіе это таково, что однимъ—сверхъестественнымъ—какъ бы исключалось и упразднялось другое,—естественное (природой въ средніе вѣка пренебрегали, не признавали ее предметомъ достойнымъ изученія). Теперь, и съ точки зрѣнія сознанія, повторяется соотвѣтственное раздѣленіе—вѣры отъ знанія. Но вѣра, какъ необходимый фактъ сознанія, не можетъ быть отрицаема. Оставалось такимъ образомъ вѣру и знаніе,—какъ равно необходимыя области сознанія привести къ единству. Единство это устанавливается такимъ образомъ: вѣра и знаніе разсматриваются какъ двѣ одинаково необходимыя и взаимно одна другую восполняющія стороны сознанія—идеальная и реальная, для которыхъ единымъ основаніемъ служитъ наше я, являющееся дѣятелемъ и въ той и въ другой области. Соотвѣтственно тому и въ томъ, что является для нашего сознанія какъ предметъ, въ самой природѣ различаются двѣ стороны: идеальная и реальная, чувственная и сверхчувственная. Послѣдняя сторона,—важнѣйшая. служащая основаніемъ природы (вещь въ себѣ, сущность) служитъ теперь замѣною сверхъестественнаго: божественное, которое есть предметъ вѣры, полагается не внѣ природы, а въ самой природѣ. Итакъ природа теперь идеализуется, признается поприщемъ для развитія и осуществленія всего высшаго и совершеннаго; иначе—въ стремленіи человѣка ко всему высшему дѣйствуетъ та же природа, открываясь лишь иною стороною своего бытія. Въ XVIII в. особенно во французской философіи господствовало грубое, склонное къ матеріализму и даже вовсе матеріалистическое, пониманіе природы. Для сближенія съ природою требовалось опрощеніе, пренебреженіе ко всему, добытому исторіей и цивилизаціей, возвращеніе къ первобытной, грубой простотѣ. Романтизмъ иными глазами сталъ смотрѣть на природу. „Романтическое пониманіе природы превращало ее въ таинственное поэтическое видѣніе, отзывчивое на запросы пытливаго ума и страстнаго сердца; съ нею слиться жаждало чувство какъ съ чѣмъ-то род-

нымъ, возвышеннымъ и безконечно прекраснымъ". (В. А. Кожевниковъ, *Философія чувства и вѣры*, 1. стр. 470). Можно сказать, что по мѣрѣ того, какъ идея всесовершеннаго, божественнаго, въ смыслѣ начала сверхъестественнаго, премірнаго, все болѣе была вытѣсняема натурализмомъ, стали окружать самую природу ореоломъ божественнаго, таинственнаго, сверхъестественнаго. Возрождалось въ нѣкоторой степени языческое поклоненіе природѣ. Но, конечно, такое настроеніе не могло быть очень продолжительнымъ и не могло имѣть серьезнаго практическаго значенія, сосредоточиваясь главнымъ образомъ въ поэтическихъ грезахъ, въ эстетическомъ созерцаніи, вообще въ области искусства. Вотъ почему Шеллингъ признавалъ искусство высшимъ и наиболѣе совершеннымъ откровеніемъ Божественнаго, Абсолютнаго: борьба и взаимодѣйствіе двухъ началъ, субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго, по Шеллингу, достигаетъ въ искусствѣ наиболѣе совершеннаго равновѣсія (единство идеи и матеріальной чувственной формы воплощенія ея). Обожествленіе природы въ то время, когда ни въ какомъ случаѣ не могло быть первобытной, наивной вѣры въ ея божественность, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, какъ въ самомъ дѣлѣ необходима для души человѣческой вѣра въ бытіе вышечеловѣческаго, сверхъестественнаго, божественнаго. Корень этой вѣры философія находитъ въ самомъ существѣ человѣческаго духа,— въ идеѣ нравственнаго закона, въ идеѣ долга и происходящемъ отсюда стремленіи къ постоянному и дѣятельному усовершенію жизни. Итакъ противоположность естественнаго и сверхъестественнаго понимается теперь философіей (нѣмецкой) какъ противоположность чувственнаго и сверхчувственнаго, идеальнаго и реальнаго, и при томъ сначала разсматривается эта противоположность, какъ данная въ области *субъективнаго сознанія* (Фихте), а затѣмъ та же противоположность усматривается повсюду и въ области объективной, и потому опре-

дѣляется, какъ *субъективная* и *вмѣстѣ объективная* (Шеллингъ).

Въ философіи Гегеля, а также въ *позитивизмѣ*, достигшемъ значительнаго господства уже въ наше время, выступаетъ *объективизмъ раціоналистическій* у Гегеля, а въ позитивизмѣ—*эмпирическій*. И тотъ, и другой объективизмъ есть только другая сторона субъективизма. Ибо и позитивизмъ и философія Гегеля—субъективную форму сознанія, именно Гегель—*понятіе*, а позитивизмъ—*представленіе* одинаково принимаютъ за выраженіе объективнаго. При этомъ *объективное* въ философіи Гегеля понимается, какъ сущность вещей въ неразрывной связи съ явленіями, въ коихъ она раскрывается и становится реальной, дѣйствительной, а не только мыслимой (абсолютная идея); въ позитивизмѣ же *объективное* понимается просто какъ міръ явленій, какъ дѣйствительность, составляющая предметъ опыта.

Принципъ философіи Гегеля—*тождество мышленія и бытія*. Въ силу этого принципа, развитіе мышленія признается выраженіемъ развитія самого бытія, постигаемаго мышленіемъ. Отсюда вытекаетъ стремленіе Гегеля построить весь міръ, все объективное бытіе по схемамъ субъективнаго мыслящаго духа, которыя, конечно, хотя должны имѣть значеніе объективное, но далеко не обнимаютъ дѣйствительности во всей полнотѣ ея многоразличныхъ явленій. Цѣль, осуществляемая мышленіемъ въ процессѣ его развитія, по Гегелю, есть самосознаніе. Будучи вначалѣ безсознательнымъ, мышленіе проходитъ рядъ степеней (моментовъ) все болѣе и болѣе расширяющагося въ своемъ объемѣ, и овладѣвающаго собою сознанія, пока не достигнетъ безграничной, самодовлѣющей свободы и полноты самосознанія, объемлющаго собою весь міръ въ его истинномъ духовномъ существѣ. Соотвѣтственно тому и самое бытіе, какъ содержаніе мышленія, представляется постепенно восходящимъ отъ безсознательной

матеріальной природы, отъ царства необходимости въ свѣтлую область духа, въ царство разумной свободы.

Такъ какъ процессъ самосознанія, по Гегелю, если разсматривать этотъ процессъ въ значеніи объективнаго, совершающагося въ міровой дѣйствительности, достигаетъ вершины своего развитія въ человѣкѣ, то легко было отсюда прійдти къ заключенію, что самъ же человѣкъ и есть абсолютное, что въ мірѣ ничего не можетъ быть выше и совершеннѣе для человѣка, кромѣ самого же человѣка. Поэтому чисто *логическая* точка зрѣнія Гегеля, расматривающая идею, какъ prius, какъ начало, предваряющее (логически) весь міровой процессъ, и потому само же *и для себя* (въ себѣ и для себя) совершающее этотъ процессъ, замѣняется точкою зрѣнія *антропологическою*, которая абсолютное начало полагаетъ въ самомъ человѣкѣ, видя въ этомъ началѣ уже не предшествующее условіе развитія, а продуктъ, послѣдствіе развитія. Въ этомъ выводѣ, сдѣланномъ изъ раціоналистическаго объективизма, какъ дальнѣйшій шагъ этого направленія, заключается переходъ къ *объективизму эмпирическому*, который также, въ лицѣ Конта, основателя позитивизма, вѣру въ существо высшее если не премірное, то въ самомъ мірѣ составляющее его основу и конечную цѣль, замѣняетъ вѣрою въ человѣка, или точнѣе, въ человѣчество (религія Конта [1]). Впрочемъ, и по философіи Гегеля, хотя развитіе абсолют-

---

[1]) Послѣ кратковременнаго господства Гегелевой философіи въ Европѣ, блестящіе успѣхи естествознанія сопровождались торжествомъ матеріализма, котораго замѣнилъ потомъ позитивизмъ. Позитивизмъ же является теперь въ качествѣ научной философіи (т. е. основанной на естествознаніи), самымъ распространеннымъ среди образованныхъ людей направленіемъ мышленія. Въ позитивизмѣ объединились разныя ученія: есть позитивисты нѣмецкіе, которыхъ называютъ *ново-кантіанцами*, англійскіе позитивисты, признающіе своимъ главою *Юма* и позитивисты французскіе, которые ведутъ свое начало отъ *Конта*. Итакъ основателями позитивизма оказываются столь различные философы, какъ *Юмъ, Кантъ* и *Контъ*. Очевидно, что позитивизмъ, по происхожденію своему, представляетъ явленіе сложное. Первоначальная исторія его можетъ быть пред-

наго начала происходитъ прежде всего въ природѣ, но собственно духовнымъ и сознательнымъ этотъ процессъ становится

ставлена въ слѣдующемъ видѣ. Философія Гегеля есть крайній раціонализмъ. Крайность состоитъ въ отрицаніи всякаго самостоятельнаго значенія опытныхъ знаній. Полагая сущность познанія въ мышленіи, въ апріорныхъ началахъ мышленія, Гегель вознамѣрился вывести изъ этихъ началъ все содержаніе опытныхъ наукъ. Онъ былъ убѣжденъ, что весь опытъ имѣетъ основанія чисто раціональныя, и потому казалось ему возможнымъ сдѣлать мысленное построеніе природы, какъ предмета естествознанія. Философія должна идти на встрѣчу естествознанія, возводя въ высшій философскій смыслъ его положенія и предвосхищая его выводы. Однако и самъ Гегель долженъ былъ признать невыполнимость во всей строгости таковой задачи. Поэтому сдѣлано было обратное заключеніе, что не общія начала мышленія—основа опыта, а опытъ долженъ быть основаніемъ всякихъ общихъ положеній и понятій, что не естествознаніе должно искать для себя основаній въ философіи, а философія должна утверждаться на естествознаніи. Заключеніе это въ Германіи выразилось въ томъ, что было рѣшено возвратиться къ Канту, который, какъ извѣстно, признавалъ опытъ единственно возможнымъ для насъ способомъ познанія вещей. Но какъ возвратиться? Слѣдуетъ ли всю цѣликомъ философію Канта признать истинной? Но вѣдь изъ философіи Канта произошелъ крайній раціонализмъ Гегеля. Ясно, что философія Канта требовала исправленія. Основной принципъ философіи Гегеля (абсолютная идея, тождество мышленія и бытія) прямую связь имѣетъ съ идеями разума Канта. Итакъ необходимо исключить идеи разума, какъ не принадлежащія къ области знанія; слѣдуетъ ихъ отнести къ области искусства. Затѣмъ остаются *формальная* и *матеріальная* стороны познанія. Кантъ ихъ раздѣляетъ. Но правильно ли это? Если разсматривать познаніе какъ произведеніе искусства, то съ этой точки зрѣнія можно раздѣлять форму познанія отъ матеріала. Но познаніе прежде всего есть процессъ естественный, а потому не только матеріальная, но и формальная сторона его—дѣло природы, образуется вмѣстѣ съ воспріятіемъ впечатлѣній. Вопросъ этотъ правильно рѣшенъ *Юмомъ*; по ученію этого философа, содержаніемъ познанія служатъ представленія, а формою—законы ассоціаціи. Категоріи, какъ понятія разсудочныя—продукты рефлексіи и отвлеченія. Рефлектируя на ассоціаціи представленій по закону смежности, приходимъ къ понятіямъ *пространства* и *времени*; рефлектируя на ассоціаціи по закону сходства и противоположности, приходимъ къ понятіямъ *качества и количества*; рефлектируя на отношенія совмѣстности и послѣдовательности, приходимъ къ понятіямъ *причинности* и *субстанціальности*. Итакъ новые послѣдователи Канта такъ измѣнили его философію, что получилось совпаденіе ея съ философіей *Юма* (это было подлинно возвращеніемъ назадъ). Но Юмъ разсматривалъ познаніе исключительно со стороны *субъективной* (съ точки зрѣнія психологической),

постепенно лишь въ исторіи человѣчества. Равнымъ образомъ, и по ученію позитивизма только исторія сдѣлала человѣка тѣмъ, что онъ есть теперь. Какъ вообще въ человѣчествѣ, такъ и въ отдѣльныхъ обществахъ, даже въ отдѣльномъ человѣкѣ, по Конту, развитіе умственное происходитъ такъ: въ первобытномъ, начальномъ состояніи господствуютъ религіозныя воззрѣнія: все разсматривается и объясняется съ точки зрѣнія религіозной; прогрессъ въ этой области состоитъ въ постепенномъ переходѣ отъ фетишизма къ политеизму, отъ политеизма къ монотеизму. Монотеизмъ свидѣтельствуетъ о значительномъ развитіи отвлеченнаго мышленія, ибо выражаетъ склонность сводить къ единству разнообразіе явленій дѣйствительности. Дальнѣйшимъ развитіемъ мышленія является замѣна религіозныхъ представленій метафизическими абстрактными понятіями, полагающими причины явленій не за предметами (въ волѣ боговъ, или Божества), а въ самихъ предметахъ, въ такъ называемыхъ сущностяхъ, или существенныхъ свойствахъ вещей. Но происходящее вмѣстѣ съ тѣмъ постепенное расширеніе научныхъ, т. е. основанныхъ на опытѣ, знаній все болѣе приводитъ къ убѣжденію, что познаніе существа вещей, къ чему стремится метафизика, невозможно для человѣка, что предметомъ человѣческаго познанія могутъ быть только явленія дѣйствительности, а задача познанія— установленіе законовъ природы, постоянныхъ и неизмѣнныхъ отношеній (совмѣстности и послѣдовательности) между явленіями. Поэтому высшая степень умственнаго развитія, по

оставивъ безъ вниманія сторону *объективную* На эту послѣднюю сторону, именно—состоящую не въ значеніи познанія, а въ опытномъ его содержаніи, обратилъ свое вниманіе *Контъ*. Задача познанія, по Конту, состоитъ въ опредѣленіи и установленіи законовъ природы, т. е постоянныхъ отношеній въ явленіяхъ дѣйствительности Такимъ понятіемъ о познаніи философія объединяется съ естествознаніемъ, но такъ, что на долю философіи остается лишь подводить итоги естественно-научныхъ изслѣдованій. Философія понимается какъ совокупность высшихъ обобщеній естественно-научнаго опыта

ученію позитивизма, есть та, когда человѣкъ руководится въ жизни единственно научными знаніями, отбросивъ не только религіозныя представленія, свойственныя дѣтскому состоянію, но и всякія метафизическія, т. е. отвлеченно философскія понятія. Такимъ образомъ, по ученію позитивизма, необходимость религіозной вѣры и для общества и для отдѣльнаго человѣка есть временная, зависящая отъ извѣстнаго умственнаго состоянія (незнаніе законовъ природы), а не постоянная. И по философіи Гегеля, вѣра религіозная есть выраженіе извѣстнаго фазиса въ умственномъ развитіи человѣка и человѣчества. Философія и религія, по Гегелю, тожественны въ отношеніи содержанія, различаясь только по формѣ, въ какой сознается Абсолютное: въ религіи сознаніе абсолютной идеи вращается въ образахъ, символическихъ представленіяхъ, тогда какъ философія достигаетъ болѣе совершеннаго сознанія этой идеи,—чистаго (т. е. отвлеченнаго) сознанія ея въ формѣ *понятія*, какъ основной формы мышленія; въ религіи органомъ сознанія служитъ воображеніе, а въ философіи—мышленіе, иначе: тамъ дѣйствуетъ мышленіе смѣшанное съ чувственностію, еще не владѣющее собою и не пришедшее къ сознанію себя, здѣсь же является дѣятелемъ мышленіе чистое, достигшее самосознанія. Но въ какой бы формѣ сознанія ни была дана идея Абсолютнаго,—важно то, что раціоналистическій объективизмъ признаетъ эту идею высшимъ объективнымъ началомъ, имѣющимъ въ системѣ бытія необходимое *міроисторическое* значеніе. Абсолютная идея, по ученію раціоналистическаго объективизма, не есть иллюзія, созданіе человѣческаго мышленія, пустая, не имѣющая реальнаго значенія абстракція, но вполнѣ реальное высшее начало, чрезъ которое все иное получаетъ свое дѣйствительное значеніе, и съ устраненіемъ, отрицаніемъ котораго, сама дѣйствительность обращается въ иллюзію, въ ничего незначущій миражъ. Абсолютная идея—это *міроисторическій разумъ*, открывающійся и въ природѣ, и въ исторіи для чело-

вѣческаго мышленія какъ его необходимый объектъ и вмѣстѣ какъ субъектъ дѣйствующій въ немъ, поскольку мышленіе человѣческое само есть одно изъ проявленій, и при томъ высшее и совершеннѣйшее проявленіе, міроисторическаго разума. Однимъ словомъ, по ученію раціоналистическаго объективизма, разумъ міроисторическій, разумъ абсолютный, высочайшій, есть основаніе и производитель всего высшаго и совершеннѣйшаго въ человѣческой жизни, всѣхъ идеальныхъ стремленій свойственныхъ человѣку; съ признаніемъ этого разума и преданностію ему для человѣка связано все высшее въ жизни; съ отрицаніемъ же міроисторическаго разума, не какого-либо изъ его проявленій, а самаго разума въ его цѣлости, неминуемо долженъ послѣдовать упадокъ жизни человѣческой; не только прекращеніе должнаго воздѣйствія на духъ человѣческій идей разума, но извращеніе самихъ идей, ложное ихъ пониманіе. Что это дѣйствительно такъ, доказательствомъ тому служитъ философія Шопенгауера и Ницше. Смыслъ этой философіи заключается въ постепенномъ и быстро дошедшемъ до послѣдней крайности отрицаніи *разума* какъ начала *объективнаго*, *міроисторическаго*. По философіи Шопенгауера, объективное начало, истинно реальное (вещь въ себѣ) основаніе вещей есть *воля*, а не разумъ. Разумъ имѣетъ лишь *субъективное*, слѣдовательно второстепенное и подчиненное, а не главное значеніе, будучи орудіемъ и произведеніемъ *міровой воли*, которая сама въ себѣ есть сила слѣпая, безсмысленная и неразумная. Разумъ есть область субъективныхъ представленій, истинное значеніе которыхъ заключается не въ томъ, что они выражаютъ истинно сущее, ибо истинно сущее, т. е. воля, непосредственно воспринимается чрезъ внутреннее чувство, а не чрезъ представленія. Представленія то же, что объекты, они имѣютъ объективный характеръ въ томъ смыслѣ, что въ нихъ и чрезъ нихъ воля объективируется, а это значитъ, что представленія выражаютъ лишь то, чѣмъ *является* воля для на-

шего сознанія, но не то, что она есть въ себѣ. Представленія—это область явленій, это міръ призраковъ, кажущееся, а не дѣйствительное реальное бытіе. Реальная истинная дѣйствительность есть то, что человѣкъ *хочетъ*, но не то, что онъ *представляетъ*. Человѣкъ, какъ и все живущее, хочетъ лишь жить, наслаждаться жизнью; хотѣніе и составляетъ главную черту воли (почему и называется она волею къ жизни); представленія же не жизнь, а только образы жизни, какъ бы тѣнь, отбрасываемая ею. Между тѣмъ воля въ человѣкѣ можетъ дѣйствовать и достигать своихъ цѣлей только посредствомъ представленій. Въ этомъ и заключается трагедія человѣческой жизни. Воля стремится къ наслажденію; наслажденіе состоитъ въ обладаніи извѣстнымъ благомъ, но, обращаясь въ предметъ представляемый, какъ представленіе, всякое благо оказывается пустой мечтой, иллюзіей. Хотя представленія—произведеніе воли, однако воля, когда становится представленіемъ, такъ сказать, перестаетъ быть собою, дѣлается чуждой себѣ. Вотъ почему между представленіями и хотѣніями не можетъ быть никогда согласія, и всякое стремленіе къ удовольствію лишь по тому одному, что неизбѣжно переходитъ въ форму представленія обречено на неудачу, подобно тому какъ тщетно пытался бы овладѣть предметомъ тотъ, кто сталъ бы преслѣдовать тѣнь предмета. Животныя безъ сомнѣнія счастливѣе человѣка, ибо у животныхъ представленія состоятъ въ болѣе близкой и тѣсной связи съ волею, чѣмъ у человѣка, которому свойственна способность къ отвлеченному мышленію—даръ, дѣлающій человѣка жалкимъ, несчастнымъ существомъ.

У Шопенгауера нѣтъ однако полнаго и рѣшительнаго отрицанія разума,—его міроисторическаго, объективнаго значенія. Шопенгауеръ стоитъ на распутіи, и еще не рѣшается идти твердо и до конца по намѣченному имъ пути. Въ рѣшеніи вопроса о существѣ вещей онъ уже поставилъ разумъ на второе мѣсто, признавъ болѣе существенною реальностію

волю безъ разума. Но въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли человѣческой жизни, о существѣ нравственности, разумъ снова получаетъ свое главное значеніе. Разладъ между волею и разумомъ, наполняющій жизнь человѣка, слѣдовало бы истолковать такъ, чтобы разумъ, имѣющій лишь второстепенное значеніе, былъ вовсе отринутъ, съ тѣмъ, чтобы предоставить волѣ слѣпой, неразумной, чисто животной, полное господство въ жизни. Но вмѣсто того, Шопенгауеръ волю приноситъ въ жертву разуму, конечную цѣль жизни полагая не только въ отрѣшеніи отъ всякихъ желаній, но въ погашеніи самой воли къ жизни. Разумъ, существующій лишь на счетъ воли, по ея изволенію, обращается въ орудіе подавленія воли и полнаго надъ нею торжества. Теперь, т. е. съ точки зрѣнія конечной цѣли человѣческаго бытія, уже не воля, а разумъ оказывается вещью въ себѣ. Признаніе разума важнѣйшею, господствующею силою выразилось уже въ томъ, что основаніемъ или принципомъ нравственности Шопенгауеръ призналъ *состраданіе*. Воля эгоистична и заключена въ самой себѣ. Только разумъ, какъ способность представленій, дѣлаетъ возможнымъ для человѣка испытывать состраданіе къ чужому несчастію, ибо условіемъ состраданія служитъ способность *представлять себя* на мѣстѣ другого, представленіе положенія, въ которомъ находится другой кто-либо, столь яркое и живое, какъ бы это положеніе было нашимъ собственнымъ. Только человѣкъ, обладающій способностію къ отвлеченному мышленію, можетъ до такой степени отвлекать свое вниманіе отъ себя самого, и обращать его на другіе предметы и другія лица, дѣлая ихъ интересы интересомъ собственнымъ; и такъ какъ въ этой способности заключается очевидно условіе возможности общественной жизни, то слѣдовательно тотъ же разумъ служитъ основаніемъ и жизни общественной, безъ которой невозможна нравственность.

Болѣе рѣшительно и съ большею послѣдовательностію отрицаніе разума, какъ начала объективнаго, міроисторическаго, проявилось у *Ницше*. Извѣстно, что, по мнѣнію Ницше, состраданіе и милосердіе, въ чемъ Шопенгауеръ полагалъ существо нравственности, вовсе не добродѣтели, а проявленія слабости, отсутствіе силы воли, характера. Человѣкъ долженъ быть эгоистомъ безъ всякихъ уступокъ и ограниченій. Существенное свойство человѣческой природы есть воля, а воля съ наибольшею очевидностію можетъ проявить себя въ крѣпости душевныхъ и тѣлесныхъ силъ. Высшее достоинство человѣка въ томъ, чтобы быть вѣрнымъ самому себѣ, иначе сказать, всегда быть самимъ *собою*: у каждаго должна быть своя воля, такъ что наиболѣе характернымъ признакомъ воли служитъ *своеволіе* (индивидуализмъ). Нужно себя отстаивать во что бы то ни стало, необходимо бороться за себя, ибо только въ себѣ самомъ человѣкъ можетъ найти для себя удовлетвореніе. По мнѣнію Ницше, признаніе разума высшимъ началомъ было коренной ошибкой, давшей превратное направленіе всей исторіи человѣчества. Истинный смыслъ греческой трагедіи Ницше полагаетъ въ идеѣ борьбы, съ одной стороны, между инстинктивнымъ влеченіемъ къ наслажденію—могучимъ и сильнымъ, какъ сильна воля у первобытнаго человѣка,—олицетвореніемъ этого влеченія былъ *Діонисъ*,—а съ другой—спокойнымъ созерцаніемъ разума, олицетвореніемъ котораго былъ *Аполлонъ*. Въ лицѣ Сократа, Платона и Аристотеля разумъ восторжествовалъ. Разумъ установилъ понятія о добрѣ и злѣ; отъ разума ведетъ начало идея долга, повиновенія, самопожертвованія. Повинуясь разуму, человѣкъ сдѣлался подъяремнымъ животнымъ,—верблюдомъ, покорно склоняющимъ свою выю подъ налагаемый на него грузъ. Такимъ грузомъ для человѣка, сдѣлавшимъ жизнь его тяжелою и несносною, были идеи разума. Необходимо свергнуть разумъ съ занятаго имъ самопроизвольно положенія верховнаго владыки. Нужно перестать быть верблю-

домъ; пусть человѣкъ сдѣлается львомъ—этимъ царственнымъ господиномъ пустыни, а затѣмъ уже откроется для человѣка возможность стать со временемъ дитятей; т. е. жизнь человѣка сдѣлается тѣмъ же, чѣмъ для дитяти служитъ игра; онъ станетъ вести жизнь какъ бы играя, забавляясь ею („Дитя есть невинность, забвеніе, новое начинаніе, *произвольно катящееся колесо*, оно есть первое движеніе; оно—святое самоутвержденіе“ *Заратустра*. О трехъ превращеніяхъ. Новый жур. иностр. литер. искус. и науки. 1898 г. май № 5, т. II-й).

Съ отрицаніемъ разума, какъ верховнаго начала, сами собою упраздняются, ибо теряютъ всякій смыслъ, понятія о добромъ и дурномъ, объ истинномъ и ложномъ. Жизнь человѣческая неминуемо сдѣлается такою, какою только она можетъ быть *по ту сторону добра и зла*. Можно представить легко такое состояніе, когда еще человѣкъ не вѣдалъ ни добра, ни зла, т. е. ясно еще не различалъ одного отъ другого, каково состояніе дѣтства, но не такъ легко представить то состояніе, въ которомъ человѣкъ сталъ бы пренебрегать уже давно усвоенными и извѣстными ему понятіями о добрѣ и злѣ, ибо другого способа теперь для человѣка попасть по ту сторону добра и зла не можетъ быть. Такое положеніе можно характеризовать лишь чертами самаго грубаго, жестокаго и вполнѣ дикаго варварства.

Повидимому, въ лучшемъ положеніи, сравнительно съ объективизмомъ раціоналистическимъ, долженъ быть объективизмъ *эмпирическій*. Раціонализмъ, выраженный въ извѣстномъ положеніи: *все дѣйствительное разумно*, естественно и необходимо, возбуждаетъ противъ себя возраженія. Философія Шопенгауера является именно возраженіемъ противъ раціонализма, ибо смыслъ Шопенгауерова пессимизма можно выразить въ такомъ положеніи: въ дѣйствительности неразумное преобладаетъ надъ разумнымъ; нецѣлесообразнаго и дурного больше, чѣмъ цѣлесообразнаго и добраго. Однако и

отрицаніе разума ведетъ къ такимъ послѣдствіямъ, съ которыми примириться невозможно. Но развѣ необходимо то или другое? Необходимость эта для человѣка существуетъ, пока онъ не освободился отъ метафизической точки зрѣнія, и пытается такъ или иначе рѣшить вопросъ о сущности бытія, полагая, напр., въ качествѣ таковой или *разумъ*, или *неразумную волю*. Но стоитъ лишь отбросить самый вопросъ метафизическій, какъ совершенно праздный, ибо неразрѣшимый, и мы будемъ совершенно свободны отъ игры *субъективными понятіями*, въ чемъ, по необходимости, состоитъ метафизика, и твердою ногою станемъ на почвѣ истинно *научнаго объективизма*. Подобно точнымъ наукамъ, философія также должна ограничивать изслѣдованіе свое *явленіями*, какъ единственно доступнымъ для насъ предметомъ опытнаго изученія, полагая задачу свою въ опредѣленіи законовъ изучаемыхъ явленій. Само собою разумѣется, что для человѣка важнѣе всего изученіе явленій собственной жизни. Общая исторія человѣчества, а также исторія отдѣльныхъ народовъ предлагаетъ обильный матеріалъ для такого изученія. Въ исторіи же человѣкъ вездѣ и всегда является существомъ *общежительнымъ*. Итакъ задача философіи состоитъ въ опредѣленіи законовъ общественной жизни. Выше показано, что, по Конту, къ такой постановкѣ задачи философіи приводитъ будто бы сама исторія. Въ своемъ умственномъ развитіи человѣкъ постепенно освобождается сначала отъ религіозныхъ представленій, а затѣмъ и отъ понятій метафизическихъ, и, наконецъ, становится на точку зрѣнія позитивную, научную. Но въ рѣшеніи задачи, которую позитивная философія сама для себя предназначаетъ, можно ли избѣжать всякихъ метафизическихъ предположеній? Оказывается на дѣлѣ, что и позитивизмъ въ рѣшеніи собственной задачи не можетъ обойтись безъ метафизики. Въ чемъ бы ни состояли законы общественной жизни, несомнѣнно, что выполненіе этихъ законовъ не можетъ происходить помимо самого чело-

вѣка, а происходитъ не иначе, какъ чрезъ его *волю*. Поэтому *соціологія*,—предметъ которой общественная жизнь, а цѣль или задача—законы общественной жизни, неминуемо наталкивается на метафизическій вопросъ *о свободѣ воли*; вопросъ, которымъ по преимуществу занимается метафизическая философія Шопенгауера.

Допустимъ, что существуютъ также необходимые законы жизни общественной, какъ и законы природы, дѣйствующіе съ такою же правильностію и постоянствомъ. Такъ какъ необходимымъ дѣятелемъ, посредствомъ котораго исполняются и осуществляются законы общественной жизни, служитъ человѣческая воля, то очевидно необходимо также предположить, что законы эти съ непреодолимою силою воздѣйствуютъ на человѣческую волю и всецѣло опредѣляютъ ея дѣятельность, а это значитъ, что человѣческая воля въ сущности не свободна, если же сознаетъ себя свободною, то это сознаніе есть обманъ. Пусть это обманъ необходимый, такъ что человѣкъ не можетъ не обманываться, не можетъ никакъ устранить своего сознанія свободы; въ такомъ случаѣ надо разъяснить какъ-либо это психологическое явленіе. Можно предположить, что сознаніе свободы и есть именно выраженіе согласія человѣческой дѣятельности съ необходимыми законами человѣческой жизни. Но это предположеніе устраняется тѣмъ, что законы эти непреложны и слѣд. не можетъ иначе дѣйствовать человѣческая воля, какъ только въ согласіи съ ними. Свободное дѣйствованіе мы различаемъ отъ несвободнаго, и въ этомъ различеніи собственно и состоитъ сознаніе свободы. Поэтому такое сознаніе было бы понятно, если бы человѣкъ могъ поступать и согласно съ законами жизни общественной, и несогласно,—вопреки имъ. Но такая возможность не допускается, ибо это означало бы, что законы жизни общественной вовсе не обладаютъ такою силою непреодолимости и такимъ неизмѣннымъ постоянствомъ, какія свойственны законамъ природы, что такъ назыв. законы общественной жизни—это не болѣе,

какъ правила, нормы, осуществленіе которыхъ зависитъ отъ человѣческой воли, и что слѣдоват. соціологія, наука о законахъ общественной жизни, если и возможна, то не должна быть причисляема по методу и задачѣ своей къ наукамъ естественнымъ. И въ природѣ физической, говорятъ, законы природы вовсе не дѣйствуютъ съ такою непреложною правильностію и постоянствомъ, какъ принято думать; напротивъ, мы видимъ постоянно, что одинъ законъ препятствуетъ обнаруженію дѣйствія другого закона; правда искусственный опытъ, состоящій въ изолированіи явленія отъ всѣхъ постороннихъ явленій, даетъ возможность наблюдать дѣйствіе извѣстнаго закона въ чистомъ видѣ, при чемъ дѣйствіе это оказывается всегда одинаковымъ (напр., въ безвоздушномъ пространствѣ всѣ тѣла падаютъ съ одинаковою скоростію); но къ явленіямъ жизни общественной экспериментальный методъ неприложимъ. А не служитъ ли изоляторомъ въ отношеніи къ человѣческимъ поступкамъ самое познаніе условій, отъ которыхъ зависитъ успѣшность или неуспѣшность человѣческихъ дѣлъ? Вѣдь должно же имѣть значеніе для жизни человѣческой познаніе законовъ этой жизни. Иначе, зачѣмъ нужна была бы наука, имѣющая своею цѣлью добываніе и распространеніе въ обществѣ этого рода знаній? Дѣйствительно, зная причинную связь между тѣмъ, что сдѣлано или допущено въ извѣстномъ случаѣ, и послѣдствіемъ сдѣланнаго или допущеннаго, человѣкъ остережется допустить то, что можетъ причинить ему вредъ, и не сдѣлать того, что можетъ быть для него полезно. Такъ статистика опредѣляетъ болѣе или менѣе постоянныя отношенія между предыдущимъ и послѣдующимъ въ явленіяхъ человѣческой жизни, и такимъ образомъ даетъ знать, отъ чего, отъ какихъ причинъ зависитъ такое или иное положеніе вещей въ человѣческой жизни; знаніе же это открываетъ возможность приводить въ дѣйствіе причины благопріятныхъ для человѣка послѣдствій, устранять причины всего неблагопріятнаго, и, такимъ образомъ, направлять

теченіе событій и перемѣнъ въ человѣческой жизни къ общему благополучію. Очевидно, что въ качествѣ причинъ, опредѣляющихъ дѣятельность человѣческой воли, оказываются не самые законы жизни, т. е. отношенія зависимости между предыдущимъ и послѣдующимъ, а *представленія*, *идеи* таковыхъ отношеній, представленія, свободно добываемыя самою же человѣческою волею, и при томъ добываемыя въ интересѣ возможно большей свободы дѣйствованія подъ преобладающимъ руководствомъ идеи блага, такъ что этой идеѣ принадлежитъ господство надъ самими представленіями такъ называемыхъ законовъ жизни. Когда говорятъ о необходимости, какъ отличительной чертѣ законовъ природы, противополагая необходимость свободѣ, то разумѣютъ въ этомъ случаѣ то, что всякое явленіе природы опредѣляется или производится *внѣшнею* для него причиною: тѣло падаетъ не по собственному влеченію, а потому, что другое тѣло (земля) притягиваетъ его къ себѣ, при чемъ и это другое, въ свою очередь, также подлежитъ такому же необходимому на него дѣйствію другого тѣла, и т. д. Въ явленіяхъ жизни, имѣющихъ характеръ инстинктивный, безсознательный—хотя дѣйствуютъ *внутреннія* причины (побужденія, влеченія), но и эти причины могутъ быть названы внутренними лишь въ не собственномъ смыслѣ, именно называются такъ подъ вліяніемъ неумѣреннаго сближенія таковыхъ явленій (аналогія) съ дѣятельностію собственно человѣческою. Въ собственномъ и точномъ смыслѣ внутренними причинами можно признать лишь *идеи, представленія* (отвлеченныя, чистыя) а не влеченія, стимулы, дѣйствующіе помимо всякихъ идей,—механически. Потому-то дѣятельность по идеямъ и должна быть признана свободною, что здѣсь дѣйствуетъ не слѣпая, безличная сила природы, но сознающій себя разумъ, котораго никакъ нельзя отдѣлять отъ воли; воля неразумная, слѣпая не есть воля, а слѣпая сила природы; и притягательная сила земли есть такая воля; въ такомъ же смыслѣ можно назвать

волею и непроницаемость и протяженность и все, что угодно. Человѣкъ руководится въ своей дѣятельности идеей блага; но природа равнодушна къ человѣческому благу, а такъ какъ природа, сколько бы человѣкъ ни стремился овладѣть ея силами и къ господству надъ нею, всегда будетъ могущественнѣе человѣка (ибо одинъ неожиданный случай въ природѣ, напр., землетрясеніе, буря, кораблекрушеніе и под., достаточенъ для того, чтобы погубить плоды усилій долговременныхъ и множества людей, и не только плоды дѣятельности человѣческой, но и самихъ людей), то безъ вѣры въ бытіе силы, еще болѣе могущественной, чѣмъ самая природа, но вмѣстѣ съ тѣмъ премудрой и благой, могущей оказывать содѣйствіе человѣческимъ усиліямъ, человѣкъ не могъ бы отваживаться на борьбу съ враждебными ему силами природы, не терять бодрости духа и не приходить въ отчаяніе.

Все это разсужденіе достаточно ясно показываетъ, что и эмпирическій объективизмъ, ограничивающій понятіе бытія *явленіями* дѣйствительности, т. е. тѣмъ, что дано для непосредственнаго наблюденія, и стремящійся устранить изъ философіи всякія метафизическія предположенія, на самомъ дѣлѣ не можетъ обойтись безъ метафизическихъ идей и не касаться вопросовъ метафизическихъ, даже оставаясь въ тѣхъ предѣлахъ изслѣдованія, какіе эмпиризмъ для себя самъ предназначаетъ.

Изъ предыдущихъ, представленныхъ выше, характеристикъ новой философіи, видно, что слѣдуетъ въ этой философіи различать два главныхъ исходныхъ пункта, какъ такихъ, коими всего болѣе опредѣляется характеръ и направленіе философствованія. Это, съ одной стороны, понятіе *бытія*, а съ другой—понятіе *сознанія*. Первое понятіе можно признать характеристическимъ для *натурализма* и

супранатурализма; а второе составляетъ отличительную черту *субъективизма* и *объективизма*.

Понятія бытія и сознанія тѣсно связаны одно съ другимъ, а потому смыслъ одного необходимо заключается въ другомъ,—именно бытіе необходимо мыслится съ тѣмъ признакомъ, который составляетъ характеристическую черту сознанія (единство); съ другой же стороны, какъ сущее полагается преимущественно то, что непосредственно дано сознанію, о чемъ ближайшимъ образомъ удостовѣряетъ сознаніе. Однако по времени выступленія въ философіи (а порядокъ времени въ исторіи философія прежде всего имѣется въ виду) понятіе бытія предшествуетъ, и можно признать его, съ этой точки зрѣнія, болѣе элементарнымъ. Дѣйствительно, въ субъективизмѣ и объективизмѣ, какъ направленіяхъ послѣдующихъ, уже необходимо подразумѣвается отношеніе къ прежнимъ направленіямъ—къ натурализму и супранатурализму, т. е. сравнительно съ этими послѣдними, первыя направленія отличаются большею сложностію.

Съ понятіемъ бытія тѣсно связанъ вопросъ о познаніи. Супранатурализмъ, отчасти даже и натурализмъ (раціоналистическій), различаетъ два вида бытія: сверхъестественное и естественное, тѣлесное, или матеріальное, и духовное. Съ точки зрѣнія философской такое раздѣленіе бытія можно оправдать лишь тѣмъ, что есть двоякое познаніе: чувственное и сверхчувственное, иначе опытное и раціональное. Отсюда вопросъ о познаніи является важнѣйшимъ и главнымъ въ новой философіи. Вопросъ этотъ, какъ было показано, различно рѣшается, съ одной стороны, *раціонализмомъ*, а съ другой—*эмпиризмомъ*. Основное положеніе раціонализма есть то, что бытіе двояко: съ одной стороны, есть нѣчто постоянное и неизмѣнное, а съ другой—непрерывно измѣняющееся. Первое, какъ важнѣйшее и существенное,—главный предметъ философскаго изслѣдованія. Измѣняемое непосредственно дано въ чувственномъ воспріятіи. Поэтому, пола-

гаетъ раціонализмъ, для познанія того, что составляетъ неизмѣнную основу и сущность измѣняемаго, необходимо отвлеченіе отъ всего непосредственно даннаго для чувствъ и воображенія, а это значитъ, что бытіе существенное и субстанціальное познается, главнымъ образомъ, чрезъ отвлеченныя понятія, образуемыя мышленіемъ.

Чтобы достигнуть въ познаніи соотвѣтствія съ бытіемъ познаваемымъ, или иначе, чтобы познаніе было истиннымъ, для этого оно должно быть утверждено на основаніяхъ, столь же неизмѣнныхъ и твердыхъ, каковымъ необходимо мыслится самое бытіе,—предметъ познанія (философскаго). Такимъ непоколебимымъ основаніемъ познанія могутъ служить только понятія, всегда и неизмѣнно присущія разуму человѣческому. Ясность, съ какою мы обладаемъ основными истинами разума, истинами врожденными, предваряющими всякій опытъ, въ разное время и у разныхъ лицъ не одинакова; обладаніе ими достигается медленно и постепенно; но философское изслѣдованіе въ томъ и состоитъ, чтобы скрытое сдѣлать явнымъ, неясное разъяснить; разрозненные отдѣльные элементы знанія привести въ порядокъ и образовать изъ нихъ связную систему.—Эмпиризмъ *отрицаетъ* эти важнѣйшія положенія раціонализма, и въ этомъ собственно состоитъ философское значеніе эмпиризма, ибо отрицаніе раціоналистическихъ положеній для самаго раціонализма служитъ побужденіемъ къ дальнѣйшему ихъ усовершенію (Локкъ и Лейбницъ). Ничего нѣтъ постояннаго и неизмѣннаго въ нашемъ познаніи, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ это раціонализмъ, возражаетъ эмпиризмъ противъ раціонализма, т. е. нѣтъ ничего такого въ нашемъ познаніи, что было бы одинаково истинно для всѣхъ людей и во всякое время. Какъ все въ этомъ мірѣ, такъ и познаніе наше образуется изъ нѣкотораго, правда неизмѣннаго въ общемъ, количества элементовъ (простыя идеи Локка). Но дѣло въ томъ, что эти элементы то соединяются, то разъединяются различнымъ об-

разомъ у разныхъ лицъ, такъ что изъ небольшого количества элементовъ образуется необозримое множество сочетаній (идеи сложныя), а главное то, что и самые элементы познанія каждымъ познающимъ субъектомъ вновь для себя должны быть пріобрѣтены, для каковой цѣли существуетъ одинъ только способъ, одинъ путь, и это есть путь опыта, состоящаго прежде всего въ чувственномъ воспріятіи, затѣмъ въ удержаніи воспринятаго и воспроизведеніи, а также въ распредѣленіи добытыхъ, такимъ образомъ, элементовъ познанія на отдѣльныя болѣе или менѣе сложныя группы. Во всемъ этомъ есть, конечно, и постоянное нѣчто, но, какъ и въ дѣйствительности познаваемой нѣтъ ничего такого постояннаго, что было бы отдѣльно отъ измѣняемаго,—постоянное заключается единственно *въ образѣ совершенія перемѣнъ* (законы); такъ и въ познаніи есть болѣе или менѣе постоянные способы, по которымъ совершаются перемѣны, составляющія въ своей совокупности *процессъ познаванія* (законы ассоціаціи). Объ этомъ свидѣтельствуетъ собственное наше сознаніе, въ которомъ совершается познавательный процессъ.—Изслѣдованіе вопроса о познаніи привело къ тому, что, вмѣсто понятія бытія, все болѣе выступаетъ на первый планъ *понятіе о сознаніи*. Познаніе, пока само оно не изслѣдуется, направлено на бытіе; но изслѣдованіе самаго познанія возможно лишь потому, что познаніе *сознается* нами, есть процессъ, сопровождаемый сознаніемъ того, какъ именно оно происходитъ и въ чемъ состоитъ. Разумѣется, когда ссылаются на свидѣтельство сознанія, то это ничего еще не значитъ, ибо и чувственное воспріятіе и дѣйствія мышленія одинаково сопровождаются сознаніемъ, слѣд. и раціонализмъ и эмпиризмъ одинаково могутъ опираться на сознаніе и ссылаться на свидѣтельство его. Но важно то, что обращеніе къ показаніямъ, къ свидѣтельству сознанія, перемѣщаетъ центръ философскаго изслѣдованія изъ области познаваемаго бытія, изъ того, что служитъ отличнымъ отъ самаго познанія содержа-

ніемъ его, въ *познавательный процессъ*. Предметомъ изслѣдованія являются теперь составъ, а также условія познавательнаго процесса. Всякая мысль о бытіи, какъ о содержаніи познанія, отличномъ отъ самого познавательнаго процесса, и полагаемомъ по ту сторону сознанія, сначала вовсе устраняется, но потомъ оказывается, что изслѣдованіе познавательнаго процесса, процесса сознательнаго, т. е. въ сознаніи происходящаго, есть только иной способъ изслѣдованія того же вопроса о сущности вещей, или о бытіи, которымъ философія прежде и всегда занималась.

Раціонализмъ предполагалъ, что познаніе наше выражаетъ, или имѣетъ своимъ содержаніемъ, самое бытіе, понимая бытіе, какъ нѣчто отличное отъ познанія, служащее содержаніемъ познанія лишь въ томъ смыслѣ, что познаніе къ нему имѣетъ отношеніе. Но то, что называется бытіемъ, возражаетъ эмпиризмъ, всегда есть нѣчто *представляемое* нами, т. е. данное нашему сознанію лишь въ формѣ представленія, которое содержится въ самомъ сознаніи, а не есть что-либо отдѣльное отъ него. Правда мы можемъ представлять что-либо несуществующее, и значитъ должно быть различіе между однимъ представленіемъ и другимъ, между представленіемъ существующаго и представленіемъ того, что не существуетъ. Но разница эта не въ томъ состоитъ, что для одного представленія служитъ объектомъ нѣчто отдѣльное отъ сознанія, и для другого представленія такого предмета не имѣется, или иначе,—что одно представленіе согласно съ бытіемъ, т. е. истинно, а другое несогласно; и представленіе о несуществующемъ можетъ быть вѣрно (напр., что у меня теперь нѣтъ такой-то вещи,—я представляю эту вещь какъ не существующую у меня); различіе—единственно въ томъ, что одно представленіе сознается какъ *реальное*, т. е. сопровождается вѣрою въ него какъ реальное представленіе, а такая увѣренность опять таки можетъ быть только въ сознаніи,—другое же представленіе не соединено съ признаніемъ

его реальности. Итакъ на мѣсто бытія полагается сознаніе, и философія занимается вопросами о сознаніи, а не о бытіи вещей. Установленіе такого исходнаго пункта для философіи нашло окончательное свое выраженіе въ томъ положеніи, что бытіе вещей для насъ непознаваемо, а познаемъ мы лишь то, какъ нѣчто *является* нашему сознанію, какъ дано что-либо для сознанія нашего; какъ что-либо существуетъ *само по себѣ*, помимо являемости нашему сознанію,—это не можетъ быть познано нами. Въ отношеніи бытія основной вопросъ есть тотъ, въ чемъ состоитъ сущность бытія, что служитъ основаніемъ существованія вещей. Относительно же сознанія главный вопросъ—что служитъ основаніемъ единства, этой важнѣйшей черты нашего сознанія. Единство сознанія состоитъ въ томъ, что все сознаваемое нами мы относимъ къ своему я, которое служитъ, такимъ образомъ, объединяющимъ центромъ для всего, что можетъ быть дано сознанію, для всѣхъ представленій имѣющихся въ сознаніи. Поэтому основаніе для единства сознанія можетъ быть полагаемо въ единствѣ нашего я, какъ существа себя сознающаго единымъ. Но возможно и такое предположеніе, и на этомъ именно предположеніи настаиваетъ эмпиризмъ, что единство нашего я есть не дѣйствительное, не реальное свойство его, а есть представленіе обманчивое, порождаемое связью частей, входящихъ въ составъ нашего я. Какъ и всякій представляемый нами предметъ, наше я есть группа представленій, или точнѣе непрерывная смѣна представленій, а потому бытіе нашего я въ прошломъ простирается для насъ на столько, на сколько простираются наши воспоминанія этой смѣны представленій. Если мы возьмемъ во вниманіе указанный выше признакъ реальности, установленный эмпиризмомъ, для различенія представленій реальныхъ отъ представленій не реальныхъ, то по этому признаку именно представленіе, какое наше я имѣетъ о самомъ себѣ, оказывается наиболѣе реальнымъ. Никакое иное представленіе не соединяется съ боль-

шею увѣренностію въ реальности его, какъ именно то представленіе, что наше я есть существо единое, нераздѣльное. Если сознаніе наше въ этомъ случаѣ насъ обманываетъ, то въ чемъ же должно полагать необходимый критерій для провѣрки показаній нашего сознанія? Эмпиризмъ такого критерія не указываетъ. Между тѣмъ раціонализмъ въ настоящемъ случаѣ правъ, указывая противъ эмпиризма на то, что наше я не ограничивается одними лишь представленіями; оно рефлектируетъ на свои представленія, разбираетъ ихъ, критикуетъ, и уже по этому самому не можетъ состоять изъ представленій, не можетъ быть простою группою или смѣною представленій. Я есть субъектъ мышленія, носитель и источникъ дѣятельности мышленія. Какъ субъектъ мыслящій, наше я съ наибольшею достовѣрностію, какъ это показано Декартомъ, познаетъ собственное бытіе: изъ всего нами познаваемаго, только наше я и разнообразныя его состоянія не могутъ подлежать никакому сомнѣнію въ отношеніи ихъ существованія: что существуетъ я, что также существуетъ каждое испытываемое мною состояніе всякій разъ, какъ я его испытываю, и именно такъ существуетъ, какъ испытывается мною,—въ этомъ, и только въ этомъ одномъ, невозможно усомниться. Итакъ, дѣйствительно, какъ выше замѣчено, вопросъ о бытіи, на самомъ дѣлѣ не устраняется, когда за исходный пунктъ философіи принимается сознаніе. Это лишь способъ рѣшенія означеннаго вопроса. И вопросъ о бытіи существенномъ, о сущности вещей, требуетъ найти и опредѣлить то *единое* и неизмѣнное, что служитъ кореннымъ началомъ, основаніемъ всякаго существованія; слѣдовательно и въ понятіи бытія основного, наиболѣе существеннаго, мы также исходимъ изъ предположенія единства, составляющаго характерный признакъ нашего сознанія, въ особенности нашего я. Такъ какъ бытіе съ наибольшею достовѣрностію познается нами, поскольку заключается въ нашемъ сознаніи, и непосредственно свидѣтельствуется сознаніемъ, то поэтому разсмотрѣніе даннаго въ

сознаніи естественно представляется лучшимъ способомъ къ рѣшенію вопроса о сущности вещей. Но надо различать, а въ настоящемъ случаѣ это особенно важно, простое указаніе на фактъ отъ истолкованія факта: фактъ самъ по себѣ, положимъ, не сомнителенъ, даже не можетъ подлежать сомнѣнію, но это не значитъ, что всякое мнѣніе и предположеніе, пріуроченное къ этому факту столь же должно быть несомнѣнно. Что я существую, а также что существуетъ то или иное состояніе моего я, пока это состояніе переживается—это простой фактъ, и, какъ такой, непосредственно дано сознанію. Вопросъ же о томъ, что такое мое я, въ чемъ оно состоитъ, какова сущность его, можетъ быть рѣшаемъ и дѣйствительно, какъ это отчасти видно уже изъ сказаннаго, различно рѣшается: иначе—эмпиризмомъ, иначе раціонализмомъ. Полагая, что основное и наиболѣе существенное проявленіе нашего я состоитъ въ свободной дѣятельности мышленія, мы приходимъ къ тому понятію о нашемъ я, что оно есть *духъ*; а такъ какъ при томъ основныя, неотдѣлимыя отъ мышленія понятія (апріорныя) мыслятся какъ *необходимыя* и имѣющія значеніе *всеобщее* для всего мыслимаго чрезъ нихъ, и для всѣхъ мыслящихъ существъ, то на этомъ основаніи получается еще то дальнѣйшее опредѣленіе нашего я, что, будучи существомъ духовнымъ, не матеріальнымъ, оно одарено свойствами непреходящими, и слѣдовательно, при своей ограниченности, условности, имѣетъ связь, или такое, либо иное отношеніе съ Духомъ неограниченнымъ безусловнымъ, если только не есть даже ограниченіе или проявленіе самаго этого неограниченнаго, безусловнаго духа. Тѣ, которые утверждали, что не мышленіе, а чувство внутреннее есть органъ постиженія высшихъ истинъ и общенія съ міромъ сверхчувственнымъ, (какъ, напр., Якоби и др. см. книгу В. А. Кожевникова: *Философія вѣры и чувства*), въ сущности, къ тѣмъ же понятіямъ приходили о духѣ конечномъ и безконечномъ; но, разумѣется, не само по себѣ чувствованіе, а

мышленіе, въ настоящемъ случаѣ состоявшее въ истолкованіи данныхъ въ сознаніи нашего я, и имъ переживаемыхъ, чувствованій,—приводило ихъ къ названнымъ понятіямъ. И хотя Шопенгауеръ, не разсудокъ или разумъ, а волю признаетъ основнымъ свойствомъ нашей души и сущностью вещей, однако воля также можетъ быть истинно духовной силой и есть такова только чрезъ мышленіе и разумъ,—мыслимая же отдѣльно отъ разума оказывается слѣпою, бездушною матеріальною силою природы,—т. е. въ этомъ случаѣ, *спиритуалистическое* пониманіе нашего *я* и вообще бытія переходитъ въ пониманіе *матеріалистическое*. Вотъ какъ велико различіе между простымъ указаніемъ факта и изъясненіемъ, пониманіемъ этого самаго факта. Вполнѣ достовѣрны и не могутъ подлежать сомнѣнію факты нашего сознанія, но это не значитъ, что несомнѣнно также и все то, что, по поводу этихъ фактовъ, и въ связи съ ними, мыслится и утверждается о сущности нашего я, о его основныхъ свойствахъ и природѣ его. Поэтому неудивительно, что постоянно вновь повторяются попытки ограничить наше познаніе простымъ констатированіемъ фактовъ, однимъ лишь точнымъ *описаніемъ даннаго*. Въ опытѣ классификаціи наукъ *Штадлера* (напечатано въ нѣмецкомъ журналѣ научной философіи) всѣ науки, даже философія, разсматриваются, какъ разные виды *описанія*. Другія науки состоятъ въ описаніи фактовъ, а философія есть описаніе идей. Но ограничивать познаніе описаніемъ даннаго значитъ требовать невозможнаго, именно требовать, чтобы человѣкъ не мыслилъ, а былъ лишь пассивнымъ созерцателемъ того, что проходитъ въ сферѣ его сознанія. Философствованіе Юма по характеру изложенія имѣетъ видъ описанія переживаемаго имъ и наблюдаемаго въ собственномъ сознаніи. Но это не болѣе, какъ свойственный англійскимъ философамъ способъ изложенія аналитическаго разсмотрѣнія фактовъ сознанія, направляемаго ими однакожъ къ извѣстнымъ выводамъ, при чемъ эти выводы

подкрѣпляются разнообразными соображеніями и защищаются противъ возможныхъ сомнѣній и возраженій. Взгляды, теоріи, предположенія не всегда прямо излагаются и защищаются въ чистомъ видѣ, сами по себѣ, но нерѣдко, и даже большею частію, выражаются въ подборѣ и расположеніи фактическихъ свѣдѣній, въ томъ, что большее вниманіе оказывается однимъ фактамъ, чѣмъ другимъ, въ выставленіи съ особеннымъ удареніемъ однихъ фактовъ и въ умолчаніи другихъ; такой способъ выраженія взглядовъ и теорій имѣетъ при томъ важныя преимущества, сравнительно съ прямымъ и открытымъ ихъ изложеніемъ; при косвенномъ изложеніи теоріи и взгляды выигриваютъ уже тѣмъ, что легко могутъ быть принимаемы и обыкновенно принимаются за несомнѣнные, удостовѣренныя научнымъ изслѣдованіемъ *данныя опыта*, ибо получаютъ видъ фактовъ, какъ излагаемыя въ формѣ простого описанія фактовъ. Чаще всего матеріалистическіе взгляды проводятся посредствомъ такого косвеннаго изложенія.

Итакъ, сколько бы въ теоріи ни повторяли и ни настаивали на томъ, что научное познаніе должно ограничиваться разысканіемъ и описаніемъ фактовъ, разумѣется въ видахъ исключенія всякихъ метафизическихъ идей, на самомъ дѣлѣ самымъ могущественнымъ двигателемъ науки оказывается надежда приблизиться сколько-нибудь къ разрѣшенію основной философской проблемы о сущности вещей,— есть ли духъ самостоятельное и даже абсолютное начало, или, напротивъ, явленія духовныя суть произведенія матеріальныхъ дѣятелей? Разрѣшеніе этого вопроса имѣетъ такую жизненную важность, столь необходимо, что въ томъ или иномъ видѣ оно обыкновенно предупреждаетъ, и такъ или иначе направляетъ самый ходъ изслѣдованія, вмѣсто того, чтобы быть спокойно ожидаемымъ впереди результатомъ безпристрастнаго и всесторонняго, тщательнаго изслѣдованія фактовъ. Иначе, впрочемъ, и быть не можетъ. Изслѣдованіе

не могло бы даже быть начатымъ, безъ опредѣленія задачъ и цѣлей его, а такое опредѣленіе возможно лишь въ духѣ извѣстнаго міросозерцанія,—то спиритуалистическаго, то матеріалистическаго. Философія есть несомнѣнно произведеніе и выраженіе духа человѣческаго. А потому мы въ правѣ утверждать, что существу философіи наиболѣе соотвѣтствуетъ міросозерцаніе спиритуалистическое; матеріализмъ дѣйствительно есть направленіе, въ смыслѣ философскомъ, отрицательное, т. е. направленіе это можетъ имѣть значеніе только какъ орудіе отрицанія, слѣдовательно—не прямое, а лишь косвенное. Такъ, для всѣхъ замѣтное господство въ настоящее время склонности къ матеріализму и въ наукѣ и въ жизни объясняется недовѣріемъ къ спиритуалистическому созерцанію, недовѣріе же это возбуждено конечно не существомъ этого міросозерцанія, а несущественными историческими причинами, и потому есть явленіе временное, преходящее. Всѣческія заботы о матеріальномъ преуспѣяніи, хотя бы имѣли въ основаніи своемъ иногда матеріалистическое пониманіе жизни, тѣмъ не менѣе пролагаютъ путь къ дальнѣйшему духовному развитію, способствуютъ свободному проявленію и осуществленію чисто духовныхъ цѣлей бытія человѣческаго на землѣ. А что высшая истина для человѣка дѣйствительно заключается въ духовномъ пониманіи жизни, объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторія философіи,—показать это имѣлось въ виду въ изложенныхъ очеркахъ исторіи древней и новой философіи. Въ древней философіи господствующею мыслью была идея блага и важнѣйшая задача философіи состояла въ томъ, чтобы установить, соотвѣтственное свойствамъ человѣческой природы, пониманіе блага, какъ конечной цѣли жизни. Высшее благо было понимаемо главнымъ образомъ въ смыслѣ свободнаго дѣятельнаго развитія духовныхъ силъ человѣка. Отсюда понятіе о духѣ, какъ существѣ разумномъ, было главнымъ принципомъ древней философіи. Христіанство

возвысило и расширило понятіе о духѣ, какъ принципѣ жизни. Дальнѣйшая задача состояла въ томъ, чтобы всесторонне провести въ жизнь установленное начало пониманія ея. Однако, вмѣсто приложенія къ жизни, въ средніе вѣка больше всего занимались школьною разработкою и чисто *теоретическимъ* усвоеніемъ христіанскаго ученія. Столь одностороннее отношеніе къ христіанскому ученію давало въ результатѣ *отрицательный* взглядъ на жизнь, вмѣсто преобразованія ея въ духѣ новаго ученія. А отрицаніе жизни во имя отвлеченно понятаго христіанскаго ученія привело къ новому виду отрицанія, именно—къ *натурализму* въ новой философіи; предметомъ этого послѣдняго отрицанія былъ конечно отрицательный взглядъ на жизнь, а косвенно и само христіанское ученіе неправильно, ибо односторонне понятое. Замѣчательно, что въ настоящее время нерѣдко говорятъ о сверхчеловѣкѣ, какъ идеалѣ будущаго. Конечно идея сверхчеловѣка была выражена впервые христіанствомъ, и слѣдовательно можетъ и должна быть понимаема въ смыслѣ духовномъ. По христіанскому ученію, человѣкъ долженъ стремиться къ совершенству высочайшему, *превышающему все человѣческое*, къ совершенству божественному (Будьте совершенны...) для того, чтобы быть настоящимъ человѣкомъ. Этимъ ученіемъ ясно была указана недостаточность идеала классическаго, идеала *гуманности*. Человѣку, чтобы быть настоящимъ человѣкомъ, надо сообразоваться не съ самимъ собою, не со своею собственною природою и ея свойствами, а съ тѣмъ, что выше человѣка,—съ совершенствами самого Бога. У Платона встрѣчается мысль объ уподобленіи Божеству, какъ конечной цѣли человѣческой жизни, почему Платонъ и былъ любимымъ философомъ для церковныхъ писателей; но ясныхъ и опредѣленныхъ понятій о самомъ Божествѣ у Платона недостаетъ; а потому и идея уподобленія Божеству не имѣетъ у него точно опредѣленнаго смысла и

только уже при свѣтѣ христіанскаго ученія получила опредѣленное значеніе. Та же мысль о сверхчеловѣкѣ, понимаемомъ въ смыслѣ духовномъ, заключается—также въ извѣстномъ изреченіи Спасителя, что кто хочетъ спасти душу долженъ ее погубить; все человѣческое должно быть принесено въ жертву Божественному—таковъ принципъ истинно христіанской жизни,—принципъ чисто *спиритуалистическій*. Таковъ же долженъ быть и принципъ христіанской философіи.

БИБЛІОТЕКА
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМІИ