А. П. НЕЧАЕВЪ,
профес. Императорскаго Александровскаго Лицея и Педагогической Академіи.

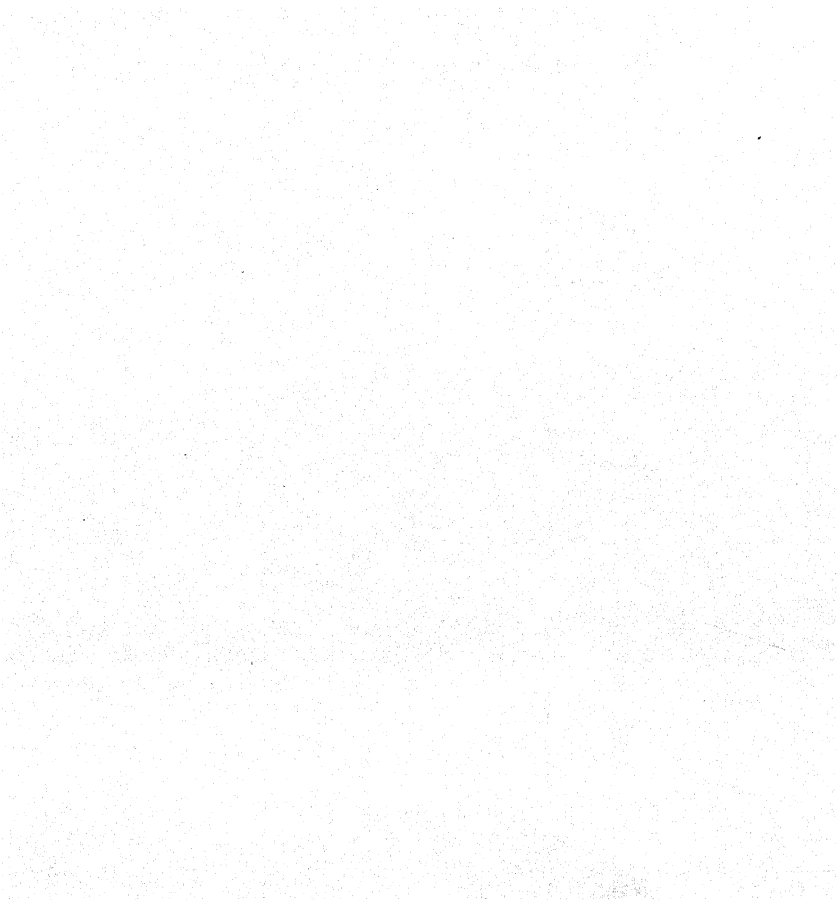
ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХЪ ИЗУЧАТЬ ЭТУ НАУКУ.

Съ 20 портретами въ текстѣ.

Цѣна 1 р. 25 коп.

Изданіе Т-ва И. Д. Сытина.
Москва.—1914.



А. П. НЕЧАЕВЪ,
профес. Императорскаго Александровскаго Лицея и Педагогической Академіи.

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХЪ ИЗУЧАТЬ ЭТУ НАУКУ.

Съ 20 портретами въ текстѣ.

Цѣна 1 р. 25 коп.

Изданіе Т-ва И. Д. Сытина.
Москва.—1914.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
346
48

Типографія Т-ва И. Д. Сытина. Пятницкая улица, свой домъ.
МОСКВА.—1914.

ВВЕДЕНІЕ.

Психологія намъ показываетъ, что все связное, цѣльное воспринимается и запоминается лучше, чѣмъ безсвязное и отрывочное. Постепенный ходъ развитія нормальной душевной жизни состоитъ въ томъ, что въ человѣкѣ все болѣе и болѣе опредѣляется личность, то-есть то, что является объединяющимъ началомъ его психики. Не удивительно поэтому, что у каждаго нормальнаго человѣка является невольное стремленіе къ объединенію содержанія своей душевной жизни. Только убогіе въ умственномъ отношеніи люди не стремятся построить себѣ извѣстнаго, болѣе или менѣе цѣльнаго міровоззрѣнія. Такое міровоззрѣніе строится различными путями. Очень часто его базисомъ служитъ религія. Исходнымъ пунктомъ міровоззрѣнія въ такомъ случаѣ дѣлаются извѣстныя вѣрованія, передаваемыя изъ рода въ родъ и твердо укрѣпленныя *авторитетомъ создателей религіозныхъ ученій и обычаевъ*. Въ другихъ случаяхъ построеніе личнаго міросозерцанія принимаетъ характеръ поэтическаго творчества, при которомъ человѣкъ считается только со своими *личными чувствами*. Выработанные такимъ образомъ взгляды на жизнь не претендуютъ ни на какую объективную цѣнность. Человѣкъ разсматриваетъ извѣстнаго рода міровоззрѣніе, какъ удобное для его личныхъ потребностей, какъ выражающее характеръ его собственной личности. Но въ исторіи человѣчества замѣчается еще третій способъ выработки міровоззрѣнія, при которомъ люди прежде всего считаютъ необходимымъ принять во вниманіе весь тотъ *запасъ знаній, который выработанъ современной имъ наукой*. Такіе научно обоснованные міровоззрѣнія называются философскими. Конечно, при построеніи такихъ философскихъ міровоззрѣ-

Психологическія основы философствованія.

Отличіе философіи отъ религіи и поэзіи.

ній всегда наблюдается извѣстная доля поэтическаго творчества и вѣры. Людямъ всегда хотѣлось и будетъ хотѣться гораздо больше знать, чѣмъ въ данный моментъ даетъ имъ точная наука. Строго научныхъ данныхъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ не хватать для соединенія ихъ въ одну цѣльную картину, и въ этихъ случаяхъ философъ невольно долженъ прибѣгать къ различнымъ допущеніямъ.

Значеніе слова «философія».

Способность составить себѣ цѣльное міровоззрѣніе издавна называлась мудростью, а люди, обладавшіе этой способностью — мудрецами. Однако по мѣрѣ того, какъ человѣчеству все яснѣе обнаруживались трудности познанія жизни, великіе мыслители стали называть себя уже не мудрецами, а только любителями мудрости или, по-гречески, философами.

Изъ самаго опредѣленія философіи, сравнительно съ религіей и поэзіей, ясно, что между философіей и наукой должна существовать самая неразрывная связь. Нельзя понять исторіи философіи, не зная, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, исторіи отдѣльныхъ наукъ. Съ другой стороны, исторія отдѣльныхъ наукъ несомнѣнно въ значительной степени опредѣляется общими философскими направленіями, господствовавшими въ извѣстное время, то-есть общимъ пониманіемъ научныхъ задачъ и методовъ, насколько они обнаруживались въ выдающихся философскихъ системахъ. Такимъ образомъ изученіе исторіи философіи помогаетъ намъ уяснить себѣ общій ходъ научныхъ исканій человѣчества и развитіе главнѣйшихъ формъ пониманія жизни въ ея цѣломъ.

Задача нашего курса будетъ заключаться въ томъ, чтобы познакомиться съ основными моментами въ развитіи философіи. Но прежде, чѣмъ приступить къ изложенію этого курса, намъ необходимо уяснить нѣкоторые термины, которыми придется впослѣдствіи часто пользоваться. Эти термины связаны съ обозначеніемъ основныхъ задачъ философіи.

Основныя задачи философіи.

Главными вопросами, которые всегда привлекали къ себѣ вниманіе философовъ, были слѣдующіе: во-первыхъ, что и какъ мы можемъ познавать; во-вторыхъ, — что существуетъ и въ-третьихъ, какъ надо дѣйствовать. Часть философіи, занимающаяся вопросами о познаніи, на-

зывается гносеологіей, другая часть философіи, посвященная разсужденіямъ о сущности міра, называется онтологіей и третья часть, изучающая вопросы о цѣнности разныхъ видовъ дѣятельности, называется этикой. Рѣшая гносеологическія проблемы, философы естественно наталкиваются на вопросъ о возможности какого бы то ни было знанія. Можетъ ли человѣкъ вообще что-нибудь познавать, какъ истину, или познаніе истины ему недоступно? Отрицательное рѣшеніе вопроса о возможности познанія называется *скепсисомъ*, то-есть сомнѣніемъ. Такое сомнѣніе въ возможности какого бы то ни было познанія возникаетъ сравнительно поздно. Сначала человѣческая мысль обыкновенно работаетъ съ большой увѣренностью въ своихъ силахъ. Людямъ кажется, что они могутъ постигнуть почти все существующее. Они не чувствуютъ границъ своей способности познавать. У нихъ не является даже стремленія изслѣдовать эти границы. Такое направленіе философіи, сопровождающееся безграничной вѣрой въ способность познанія, называется *догматизмомъ*. Въ противоположность этому, *критическимъ* направленіемъ философіи называется такое, которое характеризуется стремленіемъ не только познавать, но и давать себѣ ясный отчетъ объ источникахъ познанія.

Общій. характеръ древней греческой философіи.

Европейская философія ведетъ начало изъ Греціи.

Много разъ проводилось сравненіе между душевнымъ развитіемъ отдѣльнаго человѣка и цѣлаго народа. Конечно, это сравненіе не во всѣхъ отношеніяхъ справедливо, но въ нѣкоторыхъ пунктахъ оно является поучительнымъ.

Природа, какъ предметъ древнегреческой философіи.

Если мы попробуемъ отдать себѣ отчетъ въ главномъ направленіи вниманія у взрослаго человѣка и ребенка, то намъ нетрудно будетъ замѣтить сравнительное преобладаніе у дѣтей такъ называемаго внѣшняго вниманія. Ребенокъ гораздо болѣе заинтересовывается явленіями внѣшняго порядка, чѣмъ процессами, совершающимися въ его собственной душевной жизни. События, происходящія во внѣшней природѣ, интересуютъ дѣтей значительно болѣе, чѣмъ вопросы нравственнаго характера. Обращаясь къ изученію первыхъ попытокъ человѣчества философствовать, мы тоже видимъ, что исход-

нымъ пунктомъ такого философствованія являются прежде всего вопросы, касающіеся внѣшней природы. Что такое воздухъ, небо, земля, море, огонь, вѣтеръ, человѣческое тѣло? откуда происходятъ движенія въ мірѣ и нашемъ тѣлѣ? изъ чего произошли всѣ вещи и отчего онѣ измѣняются? — вотъ вопросы, которые прежде всего начинали возникать въ умахъ философствующихъ грековъ древняго времени. И только значительно позже къ этимъ вопросамъ начинаютъ присоединяться другіе, касающіеся душевной жизни человѣка, ея особенностей, а также того, на чемъ должно быть основано человѣческое счастье и что должно опредѣлять нравственное достоинство человѣческихъ поступковъ.

Гюлодзоизмъ. Другою типичною особенностью дѣтскаго міровоззрѣнія является сильная склонность дѣтей ко всевозможнымъ олицетвореніямъ. Ребенокъ съ трудомъ проводитъ разницу между совершенно мертвой матеріей и живымъ духомъ. Онъ легко оживляетъ природу и склоненъ бываетъ все понимать только какъ вещественное. Подобнаго рода особенность мы наблюдаемъ и въ древне-греческихъ міровоззрѣніяхъ, которыя, съ этой точки зрѣнія, характеризуются какъ *гюлодзоизмъ* (оживленіе матеріи). Весь міръ представлялся древнему греку чѣмъ-то вещественнымъ и въ то же время живымъ. Волновавшееся передъ его глазами море казалось ему дѣйствительно дышащимъ, гнѣвающимся или улыбающимся. Солнце представлялось ему желающимъ подарить радость, буря — злымъ врагомъ, замышляющимъ горе.

Догматизмъ. Само собою ясно, что при господствѣ въ душевной жизни такъ называемаго внѣшняго вниманія, когда интересъ къ явленіямъ внутренняго міра еще не пробудился, нельзя ожидать отъ людей интереса къ самому процессу познаванія. Поэтому ни дѣтямъ, ни первымъ мыслителямъ человѣчества еще не свойственны такіе вопросы, какъ вопросъ о возможности познанія и его источникахъ. Для пониманія этихъ вопросовъ требуется способность къ значительному углубленію въ самого себя, съ отрѣшеніемъ отъ многихъ окружающихъ впечатлѣній и привычныхъ взглядовъ. Пока у человѣка еще не выработалась способность къ такому самоуглубленію, онъ не знаетъ еще вопросовъ о возможности познанія, не сомнѣвается въ своихъ умственныхъ силахъ. У древнѣй-

шихъ греческихъ мыслителей мы тоже не находимъ вопросовъ о возможности познанія и его границахъ. Въ возможность познанія вѣрится слѣпо и безгранично.

Такимъ образомъ, характеризуя основныя черты древнѣйшей греческой философіи, мы можемъ сказать, что, по своему предмету, она является философіей природы, по своимъ выводамъ—философіей гилозоизма, а по методу—догматической.

Общая схема исторіи греческой философіи.

Первыя попытки созданія философскихъ системъ возникаютъ въ іонійскихъ греческихъ колоніяхъ. Іонійцы, какъ извѣстно, находились въ постоянномъ общеніи съ Финикіей и Египтомъ, гдѣ уже давно замѣчался большой интересъ къ астрономическимъ, математическимъ и географическимъ познаніямъ. Вліяніе этихъ познаній на іонійскихъ грековъ замѣчается уже съ седьмого вѣка. Ѳалесъ изъ Милета, много путешествовавшій по Финикіи и Египту, по преданію, сумѣлъ уже самъ предсказать солнечное затменіе. Живой интересъ къ астрономическимъ и метеорологическимъ явленіямъ обнаруживается и у послѣдующихъ іонійскихъ философовъ — *Анаксимандра*, *Анаксимена и Гераклита*. Подвижная жизнь торговаго, іонійскаго народа, съ вѣчной смѣной новыхъ впечатлѣній, располагала ихъ къ тому, чтобы и въ самомъ философствованіи невольно останавливаться прежде всего на процессахъ измѣненія. «Все въ мірѣ течетъ, и ни въ чемъ нѣтъ постоянства,—училъ іонійскій философъ Гераклитъ, — все обмѣнивается на огонь и огонь на все, какъ товары на золото и золото на товары».

Изъ іонійскихъ колоній стремленіе къ философствованію уже въ шестомъ вѣкѣ было перенесено греками въ южную Италію. Тамъ центромъ развитія философской мысли стали два города — Элея, гдѣ основалъ свою школу *Ксенофанъ* и Кротонъ, гдѣ была основана школа *Пивагора*. Въ атмосферѣ жизни италійскихъ городовъ греческая философская мысль приняла другое направленіе, чѣмъ въ Іоніи. Она стала сосредоточиваться по преимуществу на томъ, что въ жизни есть постояннаго и вѣчнаго. Элеатскіе философы стали проповѣдывать объ единомъ началѣ, существующемъ


Римъ
Элея
Протокъ
Агригентъ
Сицилія
Сиракузы
Македонія
Пелла
Аѳины
Мегара
Эфесъ
Родосъ
Александрія
ЕГИПЕТЪ.

повсюду, единомъ Богѣ (Ксенофанъ), единомъ, нераздѣльномъ бытіи (Парменидъ).

Въ началѣ пятаго вѣка на самомъ Балканскомъ полуостровѣ, въ Абдерахъ, появляется великій мыслитель *Демокритъ*, въ системѣ котораго геніально объединяются стремленія іонійской и элеатской философіи.

Въ половинѣ пятаго вѣка изъ іонійскаго города Клазомена переселяется въ Аѳины знаменитый философъ *Анаксагоръ*. Подобно Демокриту, онъ во многомъ стремится согласовать стремленія элеатовъ и іонійцевъ, хотя при этомъ стоитъ на точкѣ зрѣнія, рѣзко противоположной Демокриту.

Итакъ, въ половинѣ пятаго вѣка въ лицѣ послѣдователей, съ одной стороны, Демокрита, а съ другой, Анаксагора, Балканскій полуостровъ становится ареной философствованія. Богато развернувшаяся въ это время политическая и общественная жизнь Аѳинъ создаетъ удобную почву и для того, чтобы они стали центромъ греческой науки. Блестящіе представители образованности пятаго вѣка, *софисты*, своей рѣзкой и остроумной критикой всѣхъ научныхъ и философскихъ системъ, съ одной стороны, вызываютъ безнадежный скептицизмъ, а съ другой,—будятъ новое философское творчество. Въ это время является могучая фигура *Сократа* съ его глубокимъ интересомъ къ вопросамъ познанія и этики. Ученикъ Сократа *Платонъ* основываетъ въ Аѳинахъ свою знаменитую Академію, а его ученикъ *Аристотель* учреждаетъ Лицей. Академія и Лицей становятся центрами греческаго философскаго образованія. Созданныя тамъ системы въ теченіе многихъ вѣковъ даютъ направленіе европейской наукѣ.

Іонійскіе философы.

Ѳалесъ. Ученіе о водѣ, какъ источникѣ всего.

Первымъ греческимъ философомъ обыкновенно признается *Ѳалесъ* изъ Милета, жившій за 600 лѣтъ до Рождества Христова. Свѣдѣній объ его ученіи сохранилось очень мало. Но и въ этихъ скудныхъ свѣдѣніяхъ содержатся намеки на типичныя черты примитивнаго мышленія.

Главный вопросъ, занимающій Ѳалеса, — это: откуда произошла вся жизнь? что является самымъ главнымъ, основнымъ въ мірѣ? что движетъ имъ?

Ближайшимъ источникомъ жизни Θалесъ считаетъ воду. Безъ воды не могло бы быть жизни. Вся земля возникла изъ воды и плаваетъ въ ней. Небесный сводъ подобенъ океану, по которому, какъ въ лодкѣ, плавают небесныя свѣтила. Вѣчно движущаяся, безпокойная по самой своей природѣ вода движетъ всѣмъ произошедшимъ изъ нея міромъ.

На ряду съ этими мыслями до насъ дошли другія изреченія Θалеса, показывающія, что онъ не склоненъ былъ проводить разницу между мертвой матеріей и духовной жизненной силой. Все движущееся и движущее представлялось ему живымъ. «У магнита есть душа», говорилъ Θалесъ, «и все наполнено богами».

Анаксимандръ. «Неограниченное», какъ сущность міра.

Въ болѣе широкомъ и отвлеченномъ видѣ ставитъ вопросъ о происхожденіи міра другой милетскій философъ — *Анаксимандръ* (611—547). Подобно тому, какъ по древнегреческимъ религіознымъ представленіямъ весь міръ произошелъ изъ единаго хаоса, такъ, по воззрѣнію Анаксимандра, всѣ вещи произошли изъ какой-то первоначальной массы вещества, которую онъ называетъ «неограниченнымъ». Это неограниченное вещество никогда не можетъ израсходоваться, сколько бы вещей изъ него ни происходило. Все, существующее въ мірѣ, выдѣляется изъ этого вещества и снова возвращается въ него, разрушаясь. Такъ постоянно возникаютъ и снова исчезаютъ міры. Эта смѣна не имѣетъ ни начала, ни конца. Вѣчно только неограниченное вещество, составляющее сущность всѣхъ преходящихъ вещей.

Такимъ образомъ, уже въ ученіи Анаксимандра ясно выступаетъ противоположность между міромъ, какъ совокупностью разнообразныхъ воспринимаемыхъ нами вещей, и міромъ, какъ единою сущностью, изъ которой всѣ эти вещи состоятъ.

Анаксименъ. Воздухъ, какъ сущность міра.

Въ ученіи *Анаксимена* (588 — 524) мы находимъ указаніе не только на единую сущность міра, но и на общій характеръ того процесса, при помощи котораго всѣ вещи образуются изъ этой сущности.

Всѣ измѣненія въ природѣ, все движеніе вещей, Анаксименъ стремится понять, какъ процессы сжатія и разрѣженія. По его взглядамъ, все есть не что иное, какъ воздухъ. Этотъ воздухъ, составляющій сущность міра, вѣчно то сжимается, то разрѣжается и, благодаря этому, про-

исходитъ все разнообразіе міровыхъ явленій. Если воздухъ становится болѣе рѣдкимъ, получается огонь. При небольшомъ сжатіи воздуха получается вѣтеръ, при большомъ— облака, дождь, вода, земля и камни. Наша душа есть тоже воздухъ, который мы при вдыханіи вбираемъ въ себя. Этотъ воздухъ, расширяясь, грѣетъ насъ и движетъ нами, или, лучше сказать, самъ движется въ насъ.

Гераклитъ. Огонь, какъ сущность міра.

Представленіе о мірѣ, какъ о чемъ-то вѣчно мѣняющемся, пониманіе отдѣльныхъ вещей, какъ чего-то постоянно переходящаго другъ въ друга, съ особенной силой выразилось въ ученіи Гераклита изъ Эфеса (475—535).

Въ мірѣ нѣтъ ничего постояннаго. Все вѣчно мѣняется. Все течетъ. Мы не можемъ дважды войти въ одну и ту же рѣку. Все безпрестанно переходитъ въ другое. Вся жизнь есть особый процессъ измѣненія, гдѣ мы видимъ то явную борьбу противоположностей, то объединеніе между ними. Въ мірѣ нѣтъ ничего постояннаго, кромѣ перемѣны. Но изъ чего же состоитъ этотъ вѣчно измѣняющійся міръ? На этотъ вопросъ Гераклитъ даетъ отвѣтъ, значительно подготовленный ученіемъ Анаксимена. Если, по Анаксимену, все въ мірѣ есть не что иное, какъ разное состояніе болѣе или менѣе уплотненнаго воздуха, и только болѣе разрѣженный воздухъ есть огонь, то отсюда недалеко было уже до того, чтобы весь міръ понять, какъ различныя видоизмѣненія огня. И такое толкованіе могло казаться Гераклиту не только болѣе стройнымъ, но и болѣе выразительнымъ, такъ какъ огонь самъ является какъ бы воплощеннымъ процессомъ перемѣны. Гераклитъ говоритъ: «И этотъ міръ, единый для всѣхъ, никто не сотворилъ ни изъ боговъ, ни изъ людей, но онъ всегда былъ и есть и будетъ—вѣчно живущій огонь... Все обмѣнивается на огонь и огонь на все, какъ товары на золото и золото на товары... Борьба есть право міра, отецъ и царь всего».

Элеаты.

Ксенофанъ. Міръ, какъ единый Богъ.

Въ шестомъ вѣкѣ въ южно-италійскомъ городѣ Элеѣ поселился іонійскій рапсодъ *Ксенофанъ* (576—480), ставшій родоначальникомъ особой философской школы. Главные интересы Ксенофана были религіознаго характера. Совершенно

не удовлетворяясь современными воззрѣніями на божество, Ксенофанъ жестоко осмѣивалъ ходячую греческую миѳологію. Многобожіе представлялось ему нелѣпостью. Совершеннѣйшее можетъ быть только одно. Ни одинъ изъ боговъ не можетъ быть подъ властью другого. Слѣдовательно, есть «только одинъ Богъ, со смертными несравнимый ни по виду, ни по мыслямъ, который самъ весь зрѣніе, весь слухъ, весь мысль». Но это одиное Божество для Ксенофана совпадало съ понятіемъ единаго міра. Нѣтъ ничего, кромѣ Бога. Всѣ вещи по существу являются лишь различными выраженіями единаго вѣчнаго и неизмѣннаго Божества.

Мысли объ единой сущности міра, развитыя Ксенофаномъ въ формѣ религіозныхъ понятій, получили чисто философскую обработку въ системѣ Парменида.

Парменидъ. Тожество бытія и мышленія.

Свое ученіе *Парменидъ* (род. около 540 г. до Р. Хр.) начинаетъ съ очень простого положенія, что существовать можетъ только существующее, а не существующаго нѣтъ, и оно не можетъ быть даже мыслимо. Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, что бытіе едино и неизмѣнно. Оно едино, потому что, кромѣ существующаго, ничего существовать не можетъ. Неизмѣнно, потому что существующее не можетъ произойти ни изъ чего другого и не можетъ превратиться во что-нибудь другое. Вѣдь, кромѣ него, ничего нѣтъ и быть не можетъ. А если такъ, то, значитъ, всякія перемѣны, наблюдаемыя нами въ мірѣ, все то, что мы считаемъ множественностью вещей, есть не что иное, какъ обманъ, призракъ. Эту единственную неизмѣнную сущность міра мы постигаемъ своею мыслью, которой должны вѣрить, потому что эта мысль — самобытіе. Она существуетъ, а нѣтъ ничего, кромѣ бытія. Переживая процессъ мышленія, мы въ этомъ процессѣ познаемъ само бытіе, и это бытіе открывается намъ въ мышленіи, какъ нѣчто неизмѣнное и единое.

Зенонъ. Нелѣпость понятій множественности вещей и движенія.

Изъ послѣдователей Парменида наибольшую извѣстность получилъ «діалектикъ» *Зенонъ*, старавшійся доказать нелѣпость представленія множественности вещей и движенія. Изъ разнообразныхъ доказательствъ Зенона, построенныхъ въ этомъ направленіи, приведемъ главнѣйшія. Понятіе множественности вещей, съ точки зрѣнія Зенона, слѣдуетъ признать нелѣпымъ потому, что въ такомъ случаѣ надо

было бы мыслить количество вещей и ограниченнымъ и безконечнымъ по своему числу. Количество вещей должно быть ограниченнымъ, потому что, очевидно, всѣхъ вещей существуетъ лишь столько, сколько ихъ есть. Но, съ другой стороны, приходится мыслить количество существующихъ вещей и безконечно большимъ, потому что каждая отдѣльная вещь должна быть отдѣлена отъ другой вещи чѣмъ-нибудь: иначе онѣ составляли бы не двѣ вещи, а только одну. Но эта третья вещь, отдѣляющая собою двѣ первыя, также должна быть отдѣлена отъ нихъ чѣмъ-нибудь, т.-е. новою вещью, и такъ далѣе—до безконечности. Вѣдь нельзя же сказать, что двѣ вещи существуютъ раздѣльно, не будучи отдѣлены одна отъ другой ничѣмъ! «Ничто» не существуетъ и даже не можетъ быть мыслимо.

Нелѣпость представленій движенія Зенонъ доказывалъ, между прочимъ, слѣдующимъ примѣромъ. Летящая стрѣла каждый отдѣльный моментъ должна все-таки находиться въ какомъ-нибудь мѣстѣ. Мы можемъ такимъ образомъ сказать, что летящая стрѣла въ каждый отдѣльный моментъ находится въ какомъ-нибудь мѣстѣ, т.-е. покоится. А если она покоится въ каждый отдѣльный моментъ своего полета, значитъ, она и все время находится въ покоѣ, т.-е. движенія ея нѣтъ.

Эмпедоклъ (490—430).

Итакъ, къ началу пятаго вѣка опредѣляются два рѣзко противоположныхъ другъ другу ученія: «іонійцы» утверждали, что въ мірѣ нѣтъ ничего постояннаго, «элеаты» же отрицали возможность измѣненія и движенія. Въ первой половинѣ пятаго вѣка мы находимъ нѣсколько попытокъ примирить эти два противоположныя ученія. Одна изъ первыхъ попытокъ въ этомъ родѣ принадлежитъ Эмпедоклу изъ сицилійскаго города Агригента.

Ученіе Эмпедокла о четырехъ элементахъ міра.

Въ своей системѣ *Эмпедоклъ* старается показать, что бытіе можно мыслить одновременно и неизмѣннымъ и измѣняющимся, неподвижнымъ и движущимся. Весь міръ, по его ученію, состоитъ изъ четырехъ видовъ элементовъ, или, какъ выражался Эмпедоклъ, изъ четырехъ «корней всего»— воздуха, воды, огня и земли. Въ отдѣльныхъ вещахъ мы

находимъ смѣшеніе этихъ элементовъ. Все качественное разнообразіе міра объясняется только тѣмъ, насколько въ томъ или другомъ случаѣ преобладаютъ извѣстные элементы, въ какой пропорціи и съ какой плотностью они соединены. Элементы, составляющіе міръ, сами по себѣ вѣчны и неизмѣнны; измѣняется только взаимное отношеніе между ними, которое производитъ на насъ впечатлѣніе появленія и разрушенія вещей.

Любовь и ненависть, какъ движущія силы.

Существующее понимается Эмпедокломъ, съ одной стороны, какъ неподвижное, съ другой, — какъ находящееся въ движеніи. Элементы сами по себѣ неподвижны, но они приводятся въ движеніе двумя могучими противоположными силами, управляющими всѣмъ міромъ. Силы эти Эмпедоклъ называетъ любовью и ненавистью. Любовь соединяетъ элементы, а ненависть — разъединяетъ. Временами обнаруживается въ мірѣ полное господство любви, полное соединеніе элементовъ, при которомъ весь міръ пріобрѣтаетъ шарообразную форму. Такое состояніе міра Эмпедоклъ называетъ «всеблаженнымъ богомъ». Временами въ мірѣ происходитъ полное раздѣленіе составляющихъ его элементовъ, полное господство ненависти. Между этими крайностями находятся всѣ состоянія міра, когда любовь и ненависть враждуютъ между собой, при чемъ порождаются и гибнутъ отдѣльныя существа.

Атомисты.

Левкиппъ и Демокритъ.

Задача примиренія стремленій іонійскихъ и элеатскихъ философовъ, поставленная Эмпедокломъ, получила болѣе стройное и послѣдовательное рѣшеніе въ системѣ атомистовъ.

Основателемъ атомистической школы былъ современникъ Эмпедокла *Левкиппъ*. Подробное развитіе его ученія принадлежитъ его ученику *Демокриту* изъ Абдеръ (род. 460 г. до Р. Хр.), получившему славу не только глубокаго философа, но и великаго естествоиспытателя.

Нѣтъ ничего, кромѣ атомовъ.

По ученію Левкиппа и Демокрита, весь міръ состоитъ изъ отдѣльныхъ, недѣлимыхъ частицъ, или атомовъ, которые вѣчно движутся въ пустомъ пространствѣ. Атомы вѣчны и неизмѣнны. Ничего не существуетъ, кромѣ ихъ и той пустоты, въ которой они вѣчно падаютъ. Атомы имѣ-

ютъ различную форму и различную тяжесть. Качество отдѣльныхъ вещей объясняется различной формой входящихъ въ ихъ составъ атомовъ. Такъ, напримѣръ, земля состоитъ изъ болѣе тяжелыхъ, шероховатыхъ атомовъ, а огонь, напротивъ, изъ очень малыхъ, гладкихъ и круглыхъ атомовъ. Во время своего вѣчнаго движенія атомы сталкиваются между собою, отскакиваютъ въ сторону, и такимъ образомъ получается не только движеніе сверху внизъ, но и другія формы движеній. Вслѣдствіе этихъ столкновеній атомовъ образуются ихъ различныя соединенія, изъ которыхъ состоятъ всѣ вещи міра. Наша душа тоже не что иное, какъ соединеніе самыхъ тонкихъ и подвижныхъ атомовъ. Послѣ смерти человѣка атомы его души распадаются, вступая въ общую міровую массу.

Это ученіе атомистовъ должно было встрѣтить сочувственный откликъ въ греческихъ умахъ, такъ какъ оно соотвѣтствовало многимъ основнымъ тенденціямъ предшествующей греческой философіи и, отчасти, привычнымъ формамъ тогдашняго мышленія.

Анаксагоръ (500—428 г.).

Анаксагоръ, какъ спиритуалистъ.

Ученіе атомистовъ, еще при жизни Левкиппа, вызвало сильное возраженіе Анаксагора.

Анаксагору казалось невозможнымъ понять всю стройность и красоту окружающаго его міра, какъ результатъ случайнаго столкновенія атомовъ. Отдѣльныя разрозненныя движенія ничѣмъ не объединеныхъ между собою атомовъ не въ состояніи объяснить наблюдаемой въ мірѣ цѣлесообразности. Поэтому Анаксагоръ признавалъ, что источникъ всѣхъ міровыхъ движеній лежитъ въ особой разумной силѣ, которую онъ обозначалъ греческимъ именемъ — «Нусъ» (νοῦς).

Этотъ разумъ, движущій всѣмъ міромъ, противопоставляется Анаксагоромъ всякому веществу. И, съ этой точки зрѣнія, Анаксагоръ справедливо признается родоначальникомъ греческаго спиритуализма.

Образованіе міра.

Картину образованія міра Анаксагоръ представляетъ такъ. Первоначальныя вещества, изъ которыхъ состоятъ всѣ вещи, когда-то были смѣшаны въ одной массѣ. Въ этомъ хаосѣ были

частицы золота, частицы мяса, костей, камней и такъ далѣе. Эти частицы, сами по себѣ вѣчныя и неизмѣнныя, такъ малы, что ихъ невозможно видѣть глазомъ, хотя при этомъ нельзя считать ихъ совершенно недѣлимыми. Безпорядочную смѣсь этихъ первичныхъ веществъ движущій разумъ постепенно превращаетъ въ стройный міръ. Для этого, сначала, въ одной точкѣ хаоса разумъ производитъ быстрое вращательное движеніе, которое распространяется далѣе и заставляетъ всю массу вещества вращаться въ бурномъ вихрѣ. Вслѣдствіе этого, съ одной стороны, массы сосредоточиваются элементы болѣе легкіе, теплые, свѣтлые и сухіе, а съ другой — болѣе тяжелые, темные, холодные и сырые. Эти послѣдніе элементы, сплотившись, вслѣдствіе дальнѣйшаго вращенія, образуютъ землю. Но силой вращенія отъ земли была оторвана масса камней, которые, попавъ въ область свѣтлаго и теплаго эѳира, раскалились тамъ и стали звѣздами. Сырая земля была постепенно высушена теплотою солнца. Земной илъ оплодотворили летавшіе въ воздухѣ и эѳирѣ зародыши, и такимъ образомъ изъ него возникли живыя существа. Духъ («Нусъ») оживилъ ихъ и сдѣлалъ способными къ цѣлесообразной дѣятельности. Духовное начало, давшее движеніе всему міру, одно и то же въ человѣкѣ, и въ звѣряхъ, и въ растеніяхъ, только степени проявленія его различны.

Пиѳагорейцы.

Единство міра—въ гармоніи дѣйствующихъ въ немъ силъ.

Въ чемъ состоитъ единство міра? Мы видѣли, что на этотъ вопросъ древне-греческіе философы давали различные отвѣты. Одни склонны были видѣть единство міра въ единствѣ вещества, изъ котораго состоятъ всѣ вещи, другіе—въ процессѣ вѣчнаго измѣненія, которому онъ подчиненъ, или въ разумной силѣ, устанавливающей въ немъ порядокъ. Своеобразный отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ пиѳагорейцы. По ихъ ученію, единство міра опредѣляется царящей въ немъ гармоніей или закономѣрнымъ отношеніемъ дѣйствующихъ въ немъ силъ. Эта мысль развивалась пиѳагорейцами въ очень сложной и запутанной системѣ, полной разнообразныхъ сравненій и символовъ. На примѣрѣ музыкальныхъ созвучій они старались доказать зависимость

Сущность міра—число.

эстетическихъ отношеній отъ взаимнаго отношенія длины звучащихъ струнъ. Такимъ образомъ ими устанавливались нѣкоторые элементарные математическіе законы звуковой гармоніи. Эти математическія отношенія они распространяли на весь міръ, полагая, что въ основѣ всякаго гармоническаго сочетанія, всякой стройности и всякаго порядка должно лежать извѣстное числовое отношеніе. Число есть сущность міра. Оно опредѣляетъ порядокъ всѣхъ вещей и сообщаетъ ему единство. Эту основную мысль пиѳагорейцы старались развивать детально, подводя подъ числовыя опредѣленія самыя разнообразныя выраженія жизни. Весь міръ, такимъ образомъ, превращался для нихъ въ рядъ числовыхъ символовъ. Они стремились выразить при помощи чиселъ не только такія геометрическія понятія, какъ точка, линія, поверхность тѣла, но и такія понятія, какъ свѣтлое и темное, доброе и злое, мужское и женское. Понятія души и разума точно такъ же выражались ими при помощи чиселъ. Конечно, въ этой числовой символикѣ было много произвольнаго и фантастическаго. Поэтому нѣтъ надобности останавливаться на ней подробно. Важно только отмѣтить, что пиѳагорейцами было создано убѣжденіе существованія единой гармоніи міра, единыхъ цѣлесообразныхъ законовъ, имъ управляющихъ, и возможности опредѣлять эти законы при помощи чиселъ.

Расцвѣтъ греческаго просвѣщенія.

Въ жизни отдѣльнаго человѣка и цѣлаго народа бываетъ пора первой юности, когда вниманіе невольно обращается къ переживаніямъ внутренняго характера, когда съ особенной силой пробуждается интересъ къ вопросамъ познанія и нравственности, и когда личность начинаетъ настойчиво предъявлять свои права.

Повышеніе интереса къ личности.

Такою порою первой юности для греческаго народа былъ пятый вѣкъ. Цѣлый рядъ явленій указываетъ намъ, что въ это время у аѳинскаго народа стало пробуждаться сознаніе собственной личности, ея достоинства и правъ. Въ этомъ отношеніи прежде всего интересно отмѣтить новыя темы, затронутыя греческими трагиками и вызвавшія шумный восторгъ современниковъ. Эсхилъ въ своемъ «Прикованномъ Прометеѣ» даетъ апоѳеозъ личности и ея нравственныхъ правъ. Прометей, несмотря на запрещеніе Зевса, похищаетъ съ неба огонь и передаетъ его людямъ. Онъ совершаетъ этотъ поступокъ сознательно, такъ какъ видитъ тяжелое положеніе человѣчества, пребывающаго въ темнотѣ. Зевсъ жестоко наказываетъ ослушника, но Прометей мужественно переноситъ свои мученія и не желаетъ раскаяться въ своемъ поступкѣ. Здѣсь въ первый разъ въ греческой литературѣ рѣзко ставится вопросъ о взаимномъ отношеніи между исполненіемъ внѣшняго приказанія, подкрѣпляемаго внѣшней силой, и повиновеніемъ внутреннему голосу совѣсти. Если для грековъ Гомеровскаго періода вся добродѣтель опредѣлялась внѣшними указаніями закона, то въ данномъ случаѣ выдвигается другой, внутренній источникъ нравственности, лежащій въ нѣдрахъ личности человѣка, его собственная совѣсть. Отсюда является пониманіе возможности нравственныхъ конфликтовъ между личной совѣстью и требованіемъ внѣшняго закона. Въ «Антигонѣ» Софокла такой конфликтъ

Проблемы этики.

описанъ очень ясно. Царь Креонъ, подъ страхомъ смертной казни, запретилъ погребать трупъ Полиника. Его сестра Антигона знаетъ это и, тѣмъ не менѣе, рѣшается совершить похоронные обряды надъ тѣломъ своего брата, такъ какъ не можетъ допустить, чтобы духъ непогребеннаго испытывалъ мученія. Ее хватаютъ на мѣстѣ преступленія и ведутъ на казнь. И вотъ въ своей предсмертной рѣчи Антигона высказываетъ мысли, совершенно чуждыя греческому пониманію предшествующаго періода. Она называетъ себя «святою преступницей», такъ какъ она въ одно и то же время и нарушила внѣшній законъ и послушалась внутренняго закона своей совѣсти. Греческіе трагики пятаго вѣка съ любовью останавливаются на разработкѣ мысли о томъ, что человѣка слѣдуетъ судить не столько по внѣшнимъ поступкамъ, которые имъ совершены, сколько по внутреннимъ мотивамъ, имъ руководившимъ. Въ этомъ отношеніи классическимъ произведеніемъ является «Эдипъ» Софокла съ его главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, — этимъ великимъ нарушителемъ законовъ, всю жизнь стремившимся избѣжать преступленій.

Политическое значеніе личности.

На ряду съ сознаніемъ нравственныхъ правъ человѣческой личности, выдвигалось и значеніе ея въ политической жизни, и въ пламенныхъ рѣчахъ Перикла съ гордостью подчеркивалась особенность аѳонскихъ обычаевъ, по которымъ всякое сложное и отвѣтственное дѣло рѣшается сообща.

Развитіе спеціальныхъ наукъ.

Широкое развитіе общественной жизни въ половинѣ пятаго вѣка, въ свою очередь, побуждало аѳинянъ стремиться къ разнообразнымъ знаніямъ. Пятый вѣкъ, вѣкъ Перикла, справедливо считается вѣкомъ расцвѣта греческаго просвѣщенія. Къ этому времени, какъ мы видѣли, былъ созданъ цѣлый рядъ различныхъ философскихъ системъ, занесенныхъ разными путями и въ Аѳины. Кромѣ этихъ ученій, представлявшихъ собою своеобразную сводку различныхъ знаній о мірѣ, къ половинѣ пятаго вѣка сталъ выдѣляться рядъ отдѣльныхъ наукъ, посвященныхъ разработкѣ отдѣльныхъ отраслей знанія. Въ это время появляются ученые, посвящающіе себя спеціальнымъ занятіямъ математикой, астрономіей, естествознаніемъ, медициной и исторіей. Повсюду растущій спросъ на знаніе создаетъ и особыхъ учителей, отвѣчающихъ этой потребности.

Библиотека ИФН

Такими распространителями образованія въ пятомъ вѣкѣ, у которыхъ за извѣстную плату можно было пріобрѣтать разнообразныя познанія, были *софисты*.

Софисты.

Софисты, какъ популяризаторы знаній.

Широкая популяризаторская дѣятельность софистовъ естественно побуждала ихъ къ постоянному обогащенію себя различными свѣдѣніями. Обращаясь для этого къ изученію самыхъ разнообразныхъ системъ, софисты невольно сопоставляли ихъ между собой и подвергали оцѣнкѣ. Въ результатѣ этой работы они пришли къ заключенію, что ни одна изъ созданныхъ до ихъ времени философскихъ системъ не въ правѣ претендовать на полную цѣнность. Каждая изъ этихъ системъ, если только мы пожелаемъ стать на ея основную точку зрѣнія, можетъ показаться намъ складной, довольно удачно объясняющей міръ, какъ цѣлое, но въ то же время ничто не заставляетъ насъ принять непремѣнно одну какую-нибудь изъ этихъ системъ и отвергнуть всѣ другія. Всѣ онѣ болѣе или менѣе складны, но ни одна изъ нихъ не обладаетъ свойствомъ необходимой внутренней убѣдительности. Каждый человѣкъ можетъ въ любое время своей жизни выбирать себѣ по вкусу любую изъ этихъ системъ.

Критическая дѣятельность софистовъ.

Такимъ образомъ, въ результатѣ изученія всей философіи, накопившейся до ихъ времени, у софистовъ получилась глубокая неудовлетворенность состояніемъ современной имъ науки.

Прежде всего имъ казалась недостаточной та общая мѣрка, которая до тѣхъ поръ обыкновенно примѣнялась къ оцѣнкѣ философскихъ системъ, когда главное вниманіе обращали на стройность и складность ея построеній. Передъ софистами сталъ выясняться новый идеалъ науки, въ основѣ котораго должна лежать неотразимая убѣдительность знанія, — невозможность мыслить иначе, чѣмъ предлагаетъ намъ наука. Но такой идеалъ имъ казался не только неосуществленнымъ до сихъ поръ, но и вообще неосуществимымъ. Они разочаровались въ возможности созданія истинной науки и такимъ образомъ прицли къ тому взгляду, который въ философіи называется скептицизмомъ. Яркіе

Скептицизмъ.

примѣры такого скептицизма мы находимъ уже у самыхъ первыхъ и самыхъ видныхъ представителей софистовъ — Протагора и Горгія.

Протагоръ (480—410), доказывая невозможность обязательнаго для всѣхъ знанія, обращалъ вниманіе на составъ тѣхъ воспріятій, при помощи которыхъ мы знакомимся съ дѣйствительнымъ міромъ.

Ученіе Протагора о воспріятіи, какъ ненадежномъ источникѣ знаній.

Греческіе ученые давно уже подмѣтили двойной составъ процесса воспріятія. Они давно поняли, что составъ воспріятія опредѣляется, съ одной стороны, объективными, а съ другой,—субъективными условіями. Еще Эмпедоклъ и атомисты учили, что воспріятіе состоитъ изъ соединенія двухъ противоположныхъ теченій, образуемыхъ элементами, изъ которыхъ одни направляются въ органы нашихъ чувствъ изъ воспринимаемыхъ нами вещей, а другіе—спѣшатъ навстрѣчу имъ изъ нашего тѣла. Такъ, напримѣръ, когда мы смотримъ на какой-нибудь предметъ, то отъ этого предмета отскакиваютъ маленькія частицы, направляющіяся въ нашъ глазъ, а изъ глаза, въ свою очередь, истекаютъ *однородные* имъ и сливающіеся съ ними атомы. Въ результатѣ этого процесса получается зрительный образъ предмета, получается то состояніе, про которое говорятъ: мы видимъ предметъ. Двѣ стороны процесса воспріятія ясно были обозначены и въ ученіи Анаксагора, который только, въ отличіе отъ Эмпедокла и атомистовъ, утверждалъ, что субъективная сторона процесса воспріятія не однородна, а *противоположна* объективной. Такимъ образомъ, для представителей самыхъ разнообразныхъ направленій древне-греческой философіи было ясно, что воспринимаемые образы являются продуктомъ не только воздѣйствующихъ на насъ внѣшнихъ вещей, но и особенностей нашей организаціи. Здѣсь споръ шелъ только о томъ, въ какомъ отношеніи находится эта субъективная сторона познанія къ объективной. Познаемъ ли мы воздѣйствующія на насъ вещи при помощи чего-нибудь подобнаго этимъ же самымъ вещамъ, или же при помощи чего-то прямо имъ противоположнаго? Наличность субъективной стороны въ процессѣ воспріятія послужила Протагору главнымъ фундаментомъ для его скептицизма.

То, что мы считаемъ познаніемъ дѣйствительнаго міра, на самомъ дѣлѣ, говоритъ Протагоръ, есть результатъ осо-

бенностей нашей же собственной природы. Въ своихъ воспріятіяхъ, такимъ образомъ, мы познаемъ не внѣшній міръ, а самихъ себя. «Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей». Но самъ человѣкъ со всѣми органами воспріятія постоянно мѣняется; поэтому одна и та же вещь нерѣдко производитъ на насъ въ разное время совершенно различное впечатлѣніе. Какъ же можно послѣ этого довѣрять нашимъ воспріятіямъ, какъ источникамъ познанія міра? Съ другой стороны, и сами вещи, воздѣйствующія на наши чувства, тоже постоянно мѣняются, какъ это въ свое время очень ярко изобразилъ еще Гераклитъ. Поэтому, думаетъ Протагоръ, напрасно было бы надѣяться получить объективную, обязательную для всѣхъ, истину.

Крайній скептицизмъ Горгія.

Въ ученіи Горгія скептицизмъ былъ выраженъ еще рѣшительнѣе, при чемъ, въ то время, какъ Протагоръ въ своихъ доказательствахъ опирался преимущественно на ученіе Гераклита, *Горгій* (род. около 490 до Р. Хр.) строилъ свои сужденія, преимущественно исходя изъ основныхъ положеній элеатской философіи. Горгію принадлежитъ сочиненіе подъ характернымъ названіемъ: «О несуществующемъ или природѣ». Въ этомъ сочиненіи Горгій стремится доказать, что, во-первыхъ, ничего нѣтъ; во-вторыхъ, что если бы даже что-нибудь и существовало, то мы его познать не можемъ, и, въ-третьихъ, что у насъ нѣтъ средствъ передавать свои знанія другимъ.

Горгій утверждалъ, что ничего нѣтъ, такъ какъ бытія нельзя мыслить ни единымъ, ни множественнымъ, ни покоящимся, ни движущимся, не впадая при этомъ въ грубыя противорѣчія (при этомъ приводились аргументы, съ одной стороны, Парменида и Зенона, а съ другой, Гераклита). Далѣе Горгій доказывалъ, что самый процессъ познанія, по своему существу, невозможенъ, такъ какъ познать бытіе можно только при помощи мысли. Но то, что мы мыслимъ, не равняется тому, что существуетъ: мыслимое и существующее — не одно и то же. Всевозможныя человѣческія заблужденія оттого именно и происходятъ, что находящееся въ мысляхъ не соотвѣтствуетъ существующему. Но это несоотвѣтствіе, по Горгію, составляетъ роковую особенность всякаго процесса познанія. Однако, если бы у насъ даже было знаніе, мы его никогда не могли бы передать другимъ,

потому что сообщать свое знаніе мы можемъ только при помощи извѣстныхъ знаковъ, которые не тождественны самимъ знаніямъ и могутъ быть различно понимаемыми другими людьми.

Научныя заслуги софистовъ.

Работа софистовъ надъ критикой современныхъ имъ философскихъ ученій, хотя повидимому и привела ихъ къ безплодному и безнадежному скептицизму, имѣла все-таки и большое положительное значеніе въ исторіи науки. Софисты, правда, разочаровались въ возможности познанія видимаго міра и потому равнодушно относились къ трудамъ естествоиспытателей, но, съ другой стороны, провозгласивъ человѣка мѣрою всѣхъ вещей и стараясь даже весь свой скептицизмъ обосновать при помощи разсужденій психологическаго и логическаго характера, они явились невольными проповѣдниками науки о человѣкѣ. Своими разсужденіями они невольно возбуждали большій интересъ къ особенностямъ человѣческой природы, опредѣляющимъ процессы убѣжденія. Къ софистамъ приходили учиться многому. У нихъ учились, между прочимъ, ораторскому искусству и пріемамъ политической дѣятельности. Конечно, научить дѣйствовать, говорить, убѣждая людей, спорить, доказывать, опровергать и защищаться можно было только опираясь на знаніяхъ извѣстныхъ особенностей человѣческой природы,— и софисты, сами, быть-можетъ, того не сознавая и, во всякомъ случаѣ, недостаточно оцѣнивая это, умѣли вдумываться и въ тонкость душевныхъ переживаній человѣка, и въ особенности его логическихъ операцій, и въ разнообразіе словесныхъ формъ.

Отсюда понятно, почему именно у софистовъ мы находимъ первые зачатки грамматики и логики. Протагоръ занимается научными изслѣдованіями въ области языка, разсматривая правильное употребленіе словъ. Ему же принадлежатъ первыя попытки изученія различныхъ способовъ доказательства. Софистовъ слѣдуетъ далѣе считать родоначальниками теоріи познанія, такъ какъ, доказывая невозможность познанія, они ясно поставили для послѣдующей философіи цѣлый рядъ гносеологическихъ проблемъ, съ которыми необходимо прежде всего справиться, чтобы создавать потомъ ученіе о мірѣ.

Отрицательныя воззрѣнія софистовъ въ области этики и права.

Впрочемъ, эти заслуги софистовъ менѣе всего должны были быть ясны ихъ современникамъ. Напротивъ, прежде всего бросались въ глаза тѣ практическіе выводы, которые софисты должны были сдѣлать изъ своего скептицизма по отношенію къ нравственности и праву. Отрицая возможность объективнаго познанія и утверждая, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, софисты и въ области нравственности не могли признавать ничего общеобязательнаго. Для каждаго должно быть справедливымъ то, что ему угодно. Поэтому, съ точки зрѣнія софистовъ, невозможно говорить и о какомъ-то обязательномъ для всѣхъ правѣ. По природѣ всякій человѣкъ имѣетъ право на все, что ему угодно, или, иначе говоря, нѣтъ естественнаго, обязательнаго для всѣхъ права. Только вслѣдствіе соглашенія между людьми, имѣвшими въ виду общую пользу, были установлены извѣстные законы, которые, по выраженію софиста Гиппія, силою «принуждаютъ человѣка ко многому, противному его природѣ». Это рѣзкое отрицаніе софистами общеобязательныхъ основъ нравственности и права послужило источникомъ самыхъ ярыхъ нареканій по ихъ адресу, нареканій, сдѣлавшихъ позорнымъ даже самое имя софиста.

Сократъ.

(470—399 г.).

Противовѣсомъ безнадежному скептицизму софистовъ явилась учительская дѣятельность *Сократа*.

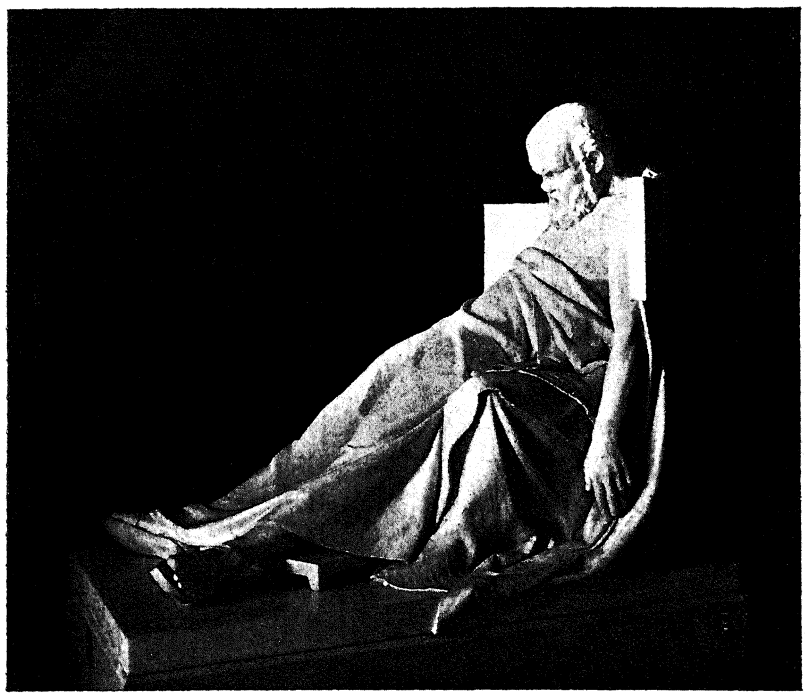
Сократъ и софисты.

Окруженный молодежью, на площадяхъ и общественныхъ собраніяхъ, въ бесѣдахъ съ самыми разнообразными людьми и по самымъ различнымъ вопросамъ, этотъ мудрецъ старался возбудить и поддержать вѣру въ возможность обязательнаго для всѣхъ знанія и святость нравственнаго долга. Безкорыстная проповѣдь Сократа, подтверждаемая и высокимъ личнымъ примѣромъ, собрала около него сплоченный кружокъ почитателей. И, тѣмъ не менѣе, этотъ ратникъ за общеобязательность нравственныхъ законовъ, этотъ неустанный борецъ противъ моральнаго скептицизма софистики, былъ смѣшанъ своими современниками съ софистами. Знаменитый комикъ Аристофанъ, желая осмѣять въ своихъ «Облакахъ» софистовъ, въ качествѣ главнаго дѣйствующаго лица избралъ Сократа, приписавъ ему какъ разъ тѣ самыя формулы ходячей софистики, противъ которыхъ боролся этотъ мудрецъ. На такомъ же смѣшеніи Сократа съ софистами въ значительной степени основывался и вынесенный ему смертный приговоръ, по которому онъ былъ признанъ виновнымъ въ «попыткѣ ввести въ религію новыя божества и въ развращеніи молодежи».

Скептическое отношеніе къ познанію природы.

Вдумавшись въ ученіе Сократа, насколько оно дошло до насъ въ сочиненіяхъ его учениковъ *Платона* и *Ксенофонта*, приходится признать, что, несмотря на глубокое отличіе Сократа отъ софистовъ, все-таки между ними было и нѣчто общее. Прежде всего, Сократъ, подобно софистамъ, относился очень скептически къ вопросу о познаніи внѣшней природы. Натурфилософскія изслѣдованія, которымъ такъ усердно предавались древне-греческіе философы,

его совсѣмъ не интересовали. Подобно софистамъ, Сократъ былъ полонъ духа критики. Всякое положеніе вызывало въ немъ прежде всего пытливый вопросъ: почему? Онъ съ удивительнымъ остроуміемъ подбиралъ примѣры, противорѣчащіе положеніямъ своего собесѣдника, дѣлалъ изъ нихъ неожиданные и противорѣчащіе выводы, доказывалъ внутреннюю неубѣдительность того, что сначала могло показаться очевиднымъ. Любимымъ пріемомъ сократовской бесѣды было



предложить кому-нибудь вопросъ, близко касающійся его спеціальнаго дѣла, и затѣмъ попросить дальнѣйшихъ разъясненій по поводу даннаго отвѣта. Сократъ любилъ, съ видомъ незнающаго и непонимающаго человѣка, начать бесѣду съ тѣмъ, кто считалъ себя знатокомъ извѣстнаго вопроса, и далѣе, путемъ тонкихъ и разнообразныхъ вопросовъ, довести своего собесѣдника до признанія неубѣдительности своихъ собственныхъ знаній. Это ироническое выспрашиваніе своихъ собесѣдниковъ, это часто повторявшееся Сократомъ— «*я знаю только то, что ничего не знаю*», — несомнѣнно дѣ-

лали его въ глазахъ многихъ представителемъ того же скепсиса, которымъ были проникнуты и софисты. И не всѣ замѣчали, что въ рѣчахъ Сократа есть одинъ пунктъ, отличающій его отъ софистовъ, это — вѣра въ добро, какъ высшую и единственную цѣль человѣческой жизни, въ возможность познать это добро и, такимъ образомъ, стать добродѣтельнымъ.

Стремленіе къ научному обоснованію этики.

Эта вѣра въ добро, одушевлявшая Сократа, была единственной стороной его душевной жизни, которой не касался его скепсисъ. Отдавать себѣ отчетъ въ томъ, что составляетъ нашу добродѣтель, являлось для Сократа потребностью, которую онъ считалъ священной, данной ему свыше, называлъ ее «божествомъ», живущимъ въ его груди, и не слушать голоса этого божества — для него было невозможно. Сократъ былъ убѣжденъ, что всякій человѣкъ, познавшій этотъ внутренній голосъ долга, уже не въ состояніи его не выполнять, и ему представлялось высшимъ счастьемъ помогать другимъ людямъ доходить до познанія этого вѣчнаго блага, которому нельзя не подчиниться. Познать добро можно, по Сократу, только углубляясь въ самого себя, только разбираясь въ собственныхъ мысляхъ и чувствахъ. Добру нельзя прямо научить внѣшнимъ образомъ, ему можно только научиться. Знаніе добродѣтели каждый человѣкъ можетъ пріобрѣсти только изъ самого себя. Познать самого себя — первый долгъ человѣка.

Самопознаніе, какъ исходный пунктъ философіи.

По Сократу, высшей формой общенія между людьми является любовь, состоящая въ томъ, чтобы сообща отыскивать знаніе добра и, познавая его, становиться добродѣтельнымъ. Этимъ взглядомъ на тождество знанія и добродѣтели, вмѣстѣ съ его убѣжденіемъ, что познать добродѣтель можно только познавая самого себя, объясняется и общій методъ учительской дѣятельности Сократа, его постоянное стремленіе заставить своихъ учениковъ самихъ дойти до извѣстной мысли. По выраженію Сократа, каждый изъ насъ долженъ самъ изъ себя порождать истину, и дѣло учителя должно заключаться только въ томъ, чтобы своими вопросами помочь родиться этой истинѣ изъ души ученика, подобно тому, какъ искусная повивальная бабка помогаетъ женщинѣ родить живущаго уже въ ней ребенка. Въ этомъ смыслѣ, свое искусство вести

философскія бесѣды Сократъ нерѣдко называлъ «искусствомъ повивальной бабки», шутливо вспоминая при этомъ, что этимъ ремесломъ занималась его собственная мать.

Ближайшіе послѣдователи Сократа.

Ученіе Сократа, насколько мы можемъ судить о немъ по дошедшимъ до насъ источникамъ, являясь горячимъ призывомъ къ самонаблюденію и познанію добра, во многихъ пунктахъ оставалось все-таки недостаточно опредѣленнымъ. Эта неопредѣленность касалась прежде всего самого понятія добра и отношенія его къ понятію міра. Сократъ требовалъ постояннаго познанія добра, но въ то же время, какъ извѣстно, скептически относился къ познанію природы. Невольно возникалъ такимъ образомъ вопросъ, что же такое это добро? Нѣчто отличное отъ природы или одно съ нею? Совсѣмъ ли нельзя познать природу или возможно познать только ту часть ея, которая называется добромъ? Такимъ образомъ возникала опредѣленная метафизическая проблема, рѣшить которую пытался *Эвклидъ*, близкій другъ Сократа, основатель такъ называемой мегарской школы. Другая неопредѣленность въ ученіи Сократа заключалась въ отношеніи понятія добра къ понятію счастья. Добро состоитъ въ томъ, что сполна удовлетворяетъ стремленію человѣка и что составляетъ счастье. Стремиться къ добру значитъ стремиться къ счастью, но какъ это сдѣлать практически? Какъ достичь того, чтобы чувствовать себя удовлетвореннымъ въ своихъ стремленіяхъ? Эти вопросы практической этики получили свою дальнѣйшую разработку, съ одной стороны, въ школѣ циниковъ, основателемъ которой былъ *Антистенъ*, а, съ другой, въ такъ называемой киренской школѣ, основателемъ которой былъ *Аристиппъ*.

Мегарская школа.

Эвклидъ изъ Мегаръ развивалъ ученіе Сократа съ точки зрѣнія элеатской философіи. Бытіе едино, и этимъ единымъ является добро. Нѣтъ ничего, кромѣ добра. Всякое познаніе есть познаніе добра. Это добро нами познается только при помощи понятій. Только въ мысляхъ заключается истина. Напротивъ, весь тѣлесный міръ, о ко-

торомъ намъ свидѣтельствуютъ наши чувства, на самомъ дѣлѣ не существуетъ, такъ какъ все множественное, возникающее и уничтожающееся, существовать не можетъ. Добро одно, и добродѣтель всюду одна и та же, хотя она нерѣдко называется различными именами, — разсудительностью, разумомъ, божествомъ и т. д.

Циники и киренцы

Мегарцы, подведя подъ ученіе Сократа метафизическій фундаментъ элеатской философіи, этимъ самымъ сильно смягчили скептицизмъ Сократа, отрицавшаго натурфилософію. Въ противоположность этому, циники и киренцы давали широкій просторъ критическимъ тенденціямъ сократовскаго ученія, прямо соединяя его съ теоріями Протагора и Горгія.

Равнодушно относясь къ познанію природы, считая даже это знаніе невозможнымъ, циники и киренцы признавали единственной цѣлью жизни достиженіе блага или счастья. Однако въ своемъ пониманіи счастья они совершенно расходились. *Киренцы* понимали счастье, какъ положительное наслажденіе. Задача мудреца, по ихъ ученію, состоитъ въ томъ, чтобы взять отъ жизни побольше блаженныхъ минутъ. *Циники* рѣшали вопросъ о счастьѣ болѣе пессимистически. Ихъ идеалъ счастья былъ преимущественно отрицательный. Быть счастливымъ, съ ихъ точки зрѣнія, значило — прежде всего обезопасить себя отъ несчастій, а такъ какъ всѣ несчастія происходятъ изъ неудовлетворенности нашихъ стремленій, то задача человѣка должна заключаться въ томъ, чтобы ограничивать свои стремленія. Поэтому они проповѣдовали презрѣніе къ богатству, роскоши, къ чувственнымъ наслажденіямъ, къ славѣ и чести. Типичнымъ выразителемъ такого настроенія циниковъ былъ знаменитый *Діогенъ Синопскій*, добровольно отказавшійся отъ самыхъ элементарныхъ удобствъ человѣческой жизни. Въ лохмотьяхъ нищаго и въ бочкѣ, вмѣсто дома, онъ съ презрѣніемъ наблюдалъ человѣческія страсти, хлопоты и трудъ.

Платонъ.

(427—347 г.).

Величайшаго своего расцвѣта ученіе Сократа достигло въ философіи *Платона*. Этотъ геніальный мыслитель сумѣлъ не только подробно развить основныя мысли своего учителя, но и поставить ихъ въ связь съ цѣлымъ рядомъ разнообразныхъ проблемъ, выработанныхъ его предшественниками. Такимъ образомъ въ системѣ Платона греческій міръ получилъ своеобразное объединеніе философскихъ воззрѣній, выработанныхъ въ предшествующее время. Этимъ, конечно, и слѣдуетъ объяснить тотъ фактъ, что передъ блескомъ Платоновой школы надолго стушевалось вліяніе другихъ философскихъ ученій Греціи.

Біографія Платона.

Платонъ родился въ 427 году до Р. Хр. и по своему происхожденію принадлежалъ къ древней аристократіи. Богато одаренный природою какъ въ духовномъ, такъ и въ физическомъ отношеніи, Платонъ получилъ самое лучшее по своему времени образованіе. Въ юношескихъ годахъ онъ сильно увлекался поэзіей и философіей. На 20 году своей жизни онъ познакомился съ Сократомъ и оставался его преданнымъ ученикомъ до самой смерти философа. Послѣ кончины Сократа Платонъ, вмѣстѣ съ другими его учениками, удалился въ Мегару къ Эвклиду, а затѣмъ предпринялъ большое путешествіе, во время котораго посѣтилъ Кирену и Египетъ.

Вернувшись въ Аѳины, онъ около восьми лѣтъ занимался тамъ литературной дѣятельностью. Будучи 40 лѣтъ, Платонъ отправился въ нижнюю Италію и Сицилію, ко двору Діонисія старшаго. Это путешествіе дало ему возможность ближе познакомиться съ ученіемъ пиѳагорейцевъ, которое

впослѣдствіи оказало значительное вліяніе на его собственную систему. Но это же путешествіе было связано для Платона съ большими внѣшними непріятностями. Замѣшавшись въ борьбу политическихъ партій въ Сиракузахъ, Платонъ навлекъ на себя гнѣвъ Діонисія, который поступилъ съ нимъ, какъ съ плѣннымъ, выдавъ его спартанскому послу. По приказанію этого спартанца, Платонъ былъ выставленъ въ Эгинѣ на невольничій рынокъ. Только случайное заступничество за него одного киренца, пожелавшаго выкупить философа, спасло его отъ печальной участи раба.

По возвращеніи въ Аѳины, онъ открылъ свою школу, сначала въ гимназіи Академа, а потомъ въ смежномъ съ нею саду. Здѣсь-то и было положено начало знаменитой Платоновской Академіи. Преподавательская дѣятельность Платона, продолжавшаяся до его смерти, послѣдовавшей въ 347 году, была только два раза прервана его непродолжительными путешествіями въ Сицилію, гдѣ, послѣ смерти Діонисія старшаго, Платону казалось возможнымъ провести въ жизнь свои политическіе идеалы.



Сочиненія Платона.

Литературная дѣятельность Платона продолжалась болѣе пятидесяти лѣтъ. До насъ дошли не только всѣ подлинныя произведенія этого философа, но и немало подложныхъ. Обширная литература о подлинности платоновыхъ произведеній и времени ихъ созданія позволяетъ намъ съ увѣренностью приписать Платону около 20 дошедшихъ до насъ обширныхъ произведеній, изложенныхъ въ формѣ діалоговъ и, въ большинствѣ случаевъ, носящихъ названія главныхъ дѣйствующихъ лицъ (Тимей, Федонъ, Федръ,

Горгій, Менонъ, Теэтетъ, Гиппій, Филебъ, Протагоръ, Критонъ). Нѣкоторыя заглавія сочиненій относятся къ главному предмету ихъ, напримѣръ: Государство, Законы, Политика, Апологія. Знаменитое сочиненіе Платона, трактующее о любви, носитъ названіе «Пиръ», такъ какъ все разсужденіе Платона изложено въ этомъ сочиненіи въ формѣ разговоровъ, происходящихъ за торжественнымъ пиршествомъ. Во всѣхъ діалогахъ Платона собственныя мысли автора излагаются устами Сократа, который изображается ведущимъ бесѣду съ различными людьми, преимущественно съ софистами, при чемъ его разговоры съ ними постепенно переходятъ въ разсужденія, излагаемыя въ монологической формѣ. Всѣми критиками Платона давно уже было обращено вниманіе на особенно художественную форму его произведеній, дающихъ автору право на имя не только величайшаго философа, но и блестящаго поэта.

Ученіе объ идеяхъ (діалектика).

Самонаблюденіе, какъ источникъ познанія.

Исходнымъ пунктомъ платоновой философіи служитъ сократовское убѣжденіе въ томъ, что истину можно постичь только путемъ познанія самого себя. Надежнымъ орудіемъ философіи, такимъ образомъ, должно стать самонаблюденіе. Мы должны прежде всего углубиться въ свой душевный міръ, разобраться въ собственныхъ мысляхъ, отдать себѣ отчетъ въ тѣхъ понятіяхъ, которыми мы пользуемся. Работа философа должна быть, прежде всего, работой надъ живущими въ его умѣ мыслями. Вѣрный завѣтамъ своего учителя Сократа, Платонъ прежде всего старается разобраться въ содержаніи своего ума. Онъ старается присмотрѣться къ тѣмъ понятіямъ, которыя его наполняютъ.

Два рода мыслей.

При этомъ невольно обращаетъ на себя его вниманіе различіе между мыслями объ отдѣльныхъ предметахъ и мыслями о предметахъ вообще. Платонъ отмѣчаетъ тѣ два большихъ класса нашихъ мыслей, которые въ настоящее время обозначаются, съ одной стороны, какъ *понятія единичныя*, а съ другой, — какъ *понятія общія*. Платонъ спрашиваетъ себя: откуда происходитъ это различіе? чѣмъ можно объяснить, что въ нашемъ умѣ имѣ-

ются, съ одной стороны, знанія объ отдѣльныхъ вещахъ, а съ другой, — знанія о вещахъ вообще?

Этотъ первый вопросъ — «откуда?» — возникшій въ сознаніи Платона, насъ, конечно, не можетъ удивлять. Мы знаемъ, что вопросъ этотъ уже сталъ традиціоннымъ для греческой философіи. Самые первые философы уже работали надъ этимъ вопросомъ — «откуда?» Но только тогда съ нимъ связывались, прежде всего, представленія о внѣшнемъ мірѣ. Философы пытались объяснить себѣ, откуда произошла земля, воздухъ, звѣзды и проч. Теперь же этотъ вопросъ переносится впервые на самое содержаніе душевной жизни. Платонъ начинаетъ вдумываться въ то, что раскрывается въ немъ самомъ его самонаблюденію, отмѣчаетъ различіе среди собственныхъ мыслей и спрашиваетъ: «Откуда же это различіе происходитъ?» Такимъ образомъ здѣсь впервые начинаютъ опредѣляться въ греческой философіи проблемы психологіи.

Происхожденіе единичныхъ представленій.

Откуда же у насъ происходятъ знанія объ отдѣльныхъ вещахъ и вещахъ вообще? Происхожденіе единичныхъ представленій Платону казалось очевиднымъ само собою. Знаніе объ отдѣльныхъ вещахъ мы, очевидно, получаемъ путемъ воспріятія вещей, воздѣйствующихъ на наши чувства. Поэтому Платонъ называетъ единичныя представленія знаніями чувственнаго происхожденія. Но откуда взялись въ нашемъ умѣ общія представленія? Они, очевидно, не чувственнаго происхожденія, потому что при помощи своихъ глазъ, ушей и другихъ органовъ внѣшнихъ чувствъ мы всегда воспринимаемъ только единичныя вещи. Въ окружающемъ насъ чувственномъ мірѣ нѣтъ ни деревьевъ вообще, ни звѣрей вообще, и, тѣмъ не менѣе, обо всемъ этомъ мы не только можемъ мыслить, но даже невольно стремимся къ этимъ общимъ знаніямъ и придаемъ имъ цѣну большую, чѣмъ знаніямъ единичнымъ. Вѣдь всякая наука, въ концѣ-концовъ, стремится къ обобщеніямъ, и признакомъ мудрости мы считаемъ умѣніе понимать общій смыслъ отдѣльныхъ явленій. Передъ Платономъ возникалъ серьезный вопросъ: какую цѣнность имѣютъ общія представленія? что въ нихъ познается нами? можно ли считать ихъ выразителями чего-нибудь дѣйствительно существующаго или надо признать ихъ просто самообманомъ? Платонъ слишкомъ глубоко вѣ-

Происхожденіе общихъ представленій.

рилъ въ возможность общаго, обязательнаго для всѣхъ знанія для того, чтобы рѣшиться на послѣдній скептическій выводъ. Поэтому онъ склонился къ тому отвѣту, который былъ подготовленъ еще элеатами, утверждавшими, что бытіе можетъ быть нами постигнуто только при помощи мыслей, и онъ призналъ, что въ нашихъ общихъ мысляхъ мы познаемъ дѣйствительное бытіе. Такимъ образомъ Платонъ сталъ учить, что, кромѣ отдѣльныхъ вещей, познаваемыхъ нашими внѣшними чувствами, существуютъ еще предметы вообще, или идеи, которыя мы можемъ познавать только инымъ, не чувственнымъ путемъ. Иначе говоря, существуютъ два міра: міръ отдѣльныхъ вещей и міръ идей. Посредницей между этими двумя мірами является наша душа, которая до нашего рожденія пребываетъ въ мірѣ идей, созерцаетъ ихъ, познаетъ и затѣмъ, поселившись въ нашемъ тѣлѣ, начинаетъ вспоминать эти идеи каждый разъ, когда объ нихъ напоминаютъ ей воздѣйствующія на нее, черезъ органы внѣшнихъ чувствъ, единичныя вещи.

Два міра.

Итакъ, по Платону, содержаніе нашего душевнаго міра двоякаго происхожденія. Одна часть того, что находится въ нашей душѣ, получается ею путемъ опыта, вслѣдствіе воздѣйствія на нее окружающихъ вещей, другая же часть— сверхчувственнаго происхожденія (она ей присуща прежде всякаго опыта, еще до рожденія ея въ этомъ тѣлѣ). Однако между опытными и прирожденными знаніями души существуетъ опредѣленная связь. Прирожденныя представленія пробуждаются въ нашей душѣ подъ вліяніемъ чувственно пріобрѣтаемыхъ знаній. Душа вспоминаетъ объ идеяхъ, когда на нее начинаютъ воздѣйствовать вещи чувственнаго міра.

Знаніе чувственное (опытное), и сверхчувственное (прирожденное).

Какое же знаніе надо считать болѣе цѣннымъ? То ли, которое дается путемъ чувственнаго воспріятія, или то, которое содержится въ нашемъ разумѣ, какъ нѣчто ему прирожденное? Для Платона нѣтъ колебаній въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ. Недостовѣрность чувственнаго воспріятія была ясно показана еще Протагоромъ, въ прирожденныхъ же намъ общихъ представленіяхъ непосредственно запечатлѣнъ міръ идей, какъ онъ дѣйствительно существуетъ. Въ самомъ способѣ полученія нами единичныхъ и общихъ представленій есть существенная разница. Единичныя вещи воз-

дѣйствуютъ на насъ при помощи органовъ чувствъ, которые далеко не все передаютъ намъ правильно. Идеи же воздѣйствуютъ на душу непосредственно и, значитъ, наша душа получаетъ о нихъ чистое знаніе.

Взаимное отношеніе опытнаго и сверхчувственнаго знанія.

Двойной составъ процесса воспріятія, подмѣченный еще Эмпедокломъ, получилъ въ системѣ Платона особенное значеніе. Въ каждомъ процессѣ воспріятія слѣдуетъ, дѣйствительно, различать объективную и субъективную сторону. На нашу душу воздѣйствуютъ вещи чувственнаго міра, а результаты этого воздѣйствія понимаются душою при помощи прирожденныхъ ей идей. Такимъ образомъ знаніе о каждой единичной вещи обусловливается тѣмъ, что ей соотвѣтствуетъ въ нашей душѣ извѣстная идея. Мы, напримѣръ, смотримъ на дерево, но это дерево узнается нами только потому, что въ нашей душѣ уже имѣется общее представленіе о деревѣ, *идея дерева.* Каждая отдѣльная чувственная вещь понимается нами только тогда, когда мы поймемъ, какую идею она собой отражаетъ. Только понявъ отдѣльную вещь, какъ частный примѣръ *общаго,* мы постигаемъ ея сущность. Можно сказать поэтому, что *каждая отдѣльная вещь стремится выразить собою извѣстную идею,* или, иначе, что *идеи являются цѣлями существованія всѣхъ вещей, ихъ «идеаломъ».*

Итакъ, по Платону, существуютъ два міра — міръ вѣчныхъ идей и міръ единичныхъ вещей. Только вѣчныя идеи намъ ясны и понятны. Только ихъ существованіе для насъ вполнѣ очевидно. Міръ единичныхъ вещей, въ которомъ мы теперь живемъ, можетъ быть нами понятъ лишь при помощи идей, какъ слабое отраженіе идеальнаго міра, какъ *стремленіе воплотить въ себѣ этотъ идеалъ.* Отсюда ясно, что, желая понять смыслъ окружающаго насъ чувственнаго міра, необходимо прежде всего понять общій строй міра идеальнаго.

Идеальный міръ. Взаимное отношеніе идей.

Міръ идей запечатлѣнъ въ нашей душѣ еще до рожденія нашего тѣла. Надо только хорошенько углубиться въ самого себя и вдуматься въ общія представленія, заключенныя въ собственной душѣ, чтобы понять, въ чемъ состоитъ сущность міра идей. Отдаваясь такому самонаблюденію, Платонъ подмѣтилъ тѣ взаимныя отношенія между понятіями, которыя извѣстны подъ именемъ *подчиненія.* Существуютъ понятія менѣе общія и болѣе общія, подчи-

няющія ихъ. Эти послѣднія понятія, въ свою очередь, могутъ быть подчинены другимъ, еще болѣе высшимъ понятіямъ. Такъ, напримѣръ, понятіе *кедра* и *пальмы* могутъ быть подчинены понятію *дерева*, а это понятіе, въ свою очередь, можетъ быть подчинено понятію *организма*. Сопоставляя такимъ образомъ всѣ имѣющіяся у насъ понятія другъ съ другомъ, можно получить цѣлую систему понятій, изъ которыхъ одни будутъ подчинены другимъ. Чѣмъ общѣе понятіе, тѣмъ больше другихъ понятій будетъ ему подчинено, при чемъ въ каждомъ изъ подчиненныхъ понятій будетъ заключаться содержаніе подчиняющаго. Пользуясь выраженіемъ Платона, можно сказать, что всѣ наши понятія, въ концѣ-концовъ, составляютъ какъ бы «гору», подножіемъ которой являются понятія, менѣе обширныя по своему объему, а вершиной — самое общее родовое понятіе.

Идея блага.

Каково отношеніе находящихся въ нашемъ разумѣ понятій, таково же, по Платону, должно быть и взаимное отношеніе существующихъ внѣ насъ идей. Въ идеальномъ мірѣ царитъ величайшій порядокъ, удивительная стройность. Идеи подчинены одна другой, образуютъ стройную гору, вершину которой составляетъ одна величайшая идея, дающая свое содержаніе всѣмъ другимъ. Понять эту идею — значитъ понять весь идеальный міръ въ его глубочайшихъ основахъ. Высшую идею, царящую надъ всѣмъ міромъ, Платонъ называетъ благомъ или Божествомъ. Во все проникающее, все объединяющее, всему дающее смыслъ, это высшее благо является въ то же самое время и высшей красотой. Умѣть повсюду подмѣчать эту красоту — значитъ обнаруживать высшую мудрость. Повсюду искать этого блага, стремиться въ себѣ самомъ его воплощать — высшая цѣль человѣческой жизни.

Ученіе Платона объ идеяхъ, заключающее въ себѣ его гносеологію, является фундаментомъ для платоновой натурфилософіи, психологіи, этики и политики.

Натурфилософія Платона.

Реальный міръ, какъ воплощеніе дѣйствительно существующихъ идей въ «пустотѣ».

Исключительное предпочтеніе, которое Платонъ оказывалъ методу самонаблюденія, и его скептическое отношеніе къ чувственному познанію не могли располагать къ натурфи-

лософскимъ изслѣдованіямъ. Дѣйствительно, отъ Платона осталось только очень блѣдное ученіе о внѣшнемъ мірѣ и его происхожденіи.

Внѣшній міръ представляется Платону соединеніемъ двухъ началъ — съ одной стороны, вѣчныхъ идей, а съ другой, чего-то иного, порождающаго наши чувственныя воспріятія. Такъ какъ Платонъ считаетъ дѣйствительно существующимъ однѣ только идеи, то онъ даже затрудняется, какъ слѣдуетъ обозначить это иное начало. Онъ только указываетъ, что въ основѣ чувственнаго міра лежитъ что-то *иное* въ сравненіи съ идеями, отражающимися въ немъ. И это *иное* можно обозначать только по сравненію съ противоположными ему идеями. Идеи — нѣчто *дѣйствительно существующее;* слѣдовательно, то, что имъ противоположно, надо назвать *несуществующимъ* или *пустотой.*

Итакъ, чувственный міръ, если изъ него исключить отражающіяся въ немъ идеи, самъ по себѣ — пустота. Въ этой пустотѣ отражаются идеи и, благодаря этому, пустое пространство принимаетъ различныя формы, или, какъ выражается Платонъ, безпредѣльное получаетъ предѣлъ. Такимъ образомъ возникаютъ четыре элемента, составляющіе міръ.

Психологія и этика Платона.

Гораздо значительнѣе заслуги Платона въ области психологіи и этики.

Вопросъ объ источникахъ содержанія душевной жизни.

Высоко оцѣнивъ значеніе самонаблюденія, Платонъ первымъ изъ греческихъ философовъ воспользовался самонаблюденіемъ для того, чтобы ясно и отчетливо поставить вопросъ о происхожденіи содержанія нашей душевной жизни. Имъ была выдвинута имѣвшая крупное историческое значеніе проблема о двоякомъ происхожденіи всего того, что находится въ нашемъ сознаніи. Какъ бы мы ни рѣшали въ настоящее время этотъ вопросъ, необходимо все-таки признать, что, размышляя надъ нимъ, человѣчество пріобрѣло немало цѣнныхъ знаній о душевномъ мірѣ.

Опираясь на самонаблюденіе, Платонъ дѣлитъ всѣ явленія душевной жизни на три основные класса. Эта классификація въ ученіи Платона находится

въ тѣсной связи съ его отвѣтомъ на вопросъ о соединеніи души съ тѣломъ.

Безсмертіе и переселеніе душъ.

Здѣсь кстати будетъ замѣтить, что Платонъ во многихъ отношеніяхъ находился подъ вліяніемъ пиѳагорейцевъ. А дѣятельность Пиѳагора оставила память о немъ не только какъ о великомъ ученомъ, старавшемся постичь міровую законосообразность и выразить ее въ математическихъ знакахъ, но такъ же, какъ о великомъ учителѣ нравственной жизни, пророкѣ и чудотворцѣ. Пиѳагоромъ былъ основанъ особый союзъ, поставившій себѣ цѣлью самовоспитаніе при помощи воздержанія и дисциплины. Однимъ изъ главныхъ пунктовъ этическаго ученія Пиѳагора была вѣра въ безсмертіе души и въ ея способность переселяться, послѣ смерти одного тѣла, въ другое. Это ученіе Пиѳагора о безсмертіи и переселеніи души было принято Платономъ.

Три части души.

Соединенная съ тѣломъ, душа помѣщается, по Платону, отчасти въ головѣ, отчасти въ груди, отчасти въ животѣ. Въ головѣ помѣщается часть души, завѣдующая процессами мышленія, въ груди — часть души, завѣдующая душевными волненіями высшаго порядка, а въ животѣ — завѣдующая болѣе низменными вожделѣніями.

Ученіе о добродѣтеляхъ

Соотвѣтственно каждой изъ этихъ трехъ частей души, Платонъ намѣчаетъ три основныя добродѣтели — мудрость, мужество и самообладаніе. Мудрость состоитъ въ соотвѣтствіи разума своему назначенію — въ познаніи идей; мужество — въ томъ, чтобы при борьбѣ противоположныхъ чувствъ давать перевѣсъ тому, которое одобряется разумомъ; самообладаніе — въ умѣніи подчинять свои вожделѣнія разумнымъ рѣшеніямъ. Стройное согласованіе дѣятельности всѣхъ частей души составляетъ четвертую добродѣтель — справедливость.

Душа человѣка, преисполненнаго этихъ добродѣтелей, душа, въ которой все опредѣляется стремленіемъ къ единому благу, послѣ смерти тѣла, снова возвращается въ тотъ высшій міръ идей, гдѣ она пребывала до появленія своего въ тѣлѣ. Души же людей, не достигшихъ этого совершенства, души, въ которыхъ низменныя вожделѣнія берутъ перевѣсъ надъ разумными стремленіями, должны бываютъ, послѣ смерти тѣла, переселяться въ другихъ людей или животныхъ (смотря по характеру очищающейся души) до

тѣхъ поръ, пока и имъ не удастся достичь предѣловъ необходимаго совершенства.

Стремленіе къ добродѣтели есть стремленіе къ благу. Поэтому добродѣтельная душа должна быть счастлива.

Политика Платона.

Цѣль государства.

Средствомъ сохраненія въ мірѣ добродѣтели, по Платону, является государство. Оно должно помочь людямъ стать добродѣтельными и, вмѣстѣ съ тѣмъ, счастливыми. Говоря короче, главной задачей государства является воспитаніе народа въ добродѣтели. Однако познаніе добродѣтели— дѣло нелегкое. Понять, что такое высшее благо и въ чемъ заключается смыслъ нашей жизни, могутъ немногіе. Истинная мудрость доступна только философамъ. Поэтому только немногіе люди, одаренные способностью глубоко мыслить, философы, могутъ стать во главѣ управленія государствомъ. Такимъ образомъ Платонъ высказывается за аристократическую форму правленія, при чемъ признаетъ за философами абсолютное, неограниченное закономъ, господство. Въ распоряженіи философовъ, какъ правящей силы, должно находиться второе, болѣе многочисленное сословіе воиновъ. Остальная масса народа, земледѣльцы и ремесленники, образуютъ третье сословіе, лишенное всякой политической дѣятельности и ограниченное интересами добыванія матеріальныхъ благъ.

Общій строй идеальнаго государства.

Три сословія.

Нетрудно замѣтить, что это раздѣленіе Платономъ народа на три сословія вполнѣ соотвѣтствуетъ его дѣленію души на три части, при чемъ каждому изъ своихъ сословій Платонъ предписываетъ и соотвѣтствующую добродѣтель. Философы должны быть мудры, воины — мужественны, а земледѣльцы и ремесленники — сдержанны. Для всѣхъ ихъ, кромѣ того, оказывается необходимой четвертая добродѣтель — справедливость, состоящая въ томъ, чтобы каждый помнилъ о своемъ мѣстѣ въ государствѣ и не забывалъ своего отношенія къ другимъ.

Семья.

Философы и воины, всецѣло отдаваясь заботамъ о благѣ всѣхъ гражданъ, не должны имѣть ни семьи, ни частной собственности. Ихъ брачные союзы должны имѣть характеръ лишь кратковременныхъ соединеній съ цѣлью произведенія потомства. Эти союзы совершаются въ опредѣленные сроки,

по своеобразному жребію, дающему возможность правителямъ государства подбирать брачныя пары наиболѣе выгоднымъ образомъ. Отецъ не долженъ знать своихъ собственныхъ дѣтей. Всѣ рождающіяся дѣти поступаютъ въ непосредственное распоряженіе государства, которое выбираетъ для воспитанія только жизнеспособные экземпляры, а все хилое и болѣзненное обрекаетъ на погибель. Къ выкармливанію дѣтей обязательно привлекаются матери ихъ, при чемъ каждая мать не должна все-таки знать, какого ребенка она кормитъ— своего или чужого: дѣти должны считаться общими.

Планъ воспитанія гражданъ.

Сначала всѣ дѣти подвергаются одинаковому воспитанію, а затѣмъ, въ зависимости отъ обнаруженныхъ ими физическихъ и душевныхъ особенностей, происходитъ извѣстная дифференцировка воспитанія. Одни готовятся въ воины, другіе — въ администраторы. Самые избранные готовятся частью къ научнымъ занятіямъ, частью — къ верховному управленію государствомъ.

Въ основу первоначальнаго воспитанія Платонъ полагаетъ гимнастику, музыку и поэзію, при чемъ предписываетъ большую осторожность въ выборѣ содержанія музыкальныхъ и поэтическихъ произведеній. Глубоко понимая вліяніе, которое музыка и поэзія могутъ оказывать на душевную жизнь человѣка, Платонъ желаетъ сохранить въ системѣ своего воспитанія только такія музыкальныя впечатлѣнія, которыя возбуждаютъ въ душѣ бодрыя и возвышенныя чувства, требуя изгнанія всякихъ изнѣживающихъ мелодій и разсказовъ, представляющихъ Божество въ недостойномъ для него видѣ. Для послѣдующаго періода обученія Платономъ усиленно выдвигается впередъ значеніе математики, которая должна открыть путь для дальнѣйшихъ занятій философіей. Познаніе идеи блага должно составить вершину воспитанія.

При построеніи плана воспитанія Платонъ не дѣлаетъ разницы между мужчинами и женщинами, при чемъ ему кажется возможнымъ открыть женщинѣ, наравнѣ съ мужчиной, доступъ ко всѣмъ государственнымъ обязанностямъ.

Занятія гимнастикой и искусствами должны продолжаться, по Платону, до двадцатилѣтняго возраста. Другія, болѣе глубокія занятія, съ преобладаніемъ математики, про-

должаются еще десять лѣтъ. Болѣе избранныя натуры послѣ этого приступаютъ къ занятіямъ философіей, посвящая ей пять лѣтъ. Всѣ же прочіе, по достиженіи 30-лѣтняго возраста, заканчиваютъ свое образованіе и обращаются къ практической дѣятельности воиновъ. Лица, получившія философскую подготовку, по достиженіи 50-лѣтняго возраста, когда окажутся достаточно испытанными не только ихъ знанія, но и поведеніе, переходятъ въ высшій классъ правителей (архонтовъ), стоящихъ во главѣ государства.

Неограниченное господство философовъ.

При управленіи государствомъ, философы, какъ было уже сказано, должны руководствоваться исключительно присущимъ имъ пониманіемъ единаго блага, къ которому должна быть направлена вся жизнь гражданъ. Поэтому никакіе внѣшніе законы не должны ограничивать дѣятельности философовъ. «Законъ, — говоритъ Платонъ, — не можетъ съ точностью и полностью обнять превосходнѣйшее и справедливѣйшее, чтобы предписывать всѣмъ наилучшее». Платону представляется совершенно несущественнымъ, будутъ ли управлять его философы по закону или безъ законовъ, по желанію гражданъ или противъ ихъ желанія. Важно только, чтобы общій характеръ этого управленія соотвѣтствовалъ высшей цѣли жизни — достиженію единаго блага.

«Государство» и «Законы».

Таковы основныя мысли Платона, изложенныя въ его сочиненіи «*Государство*».

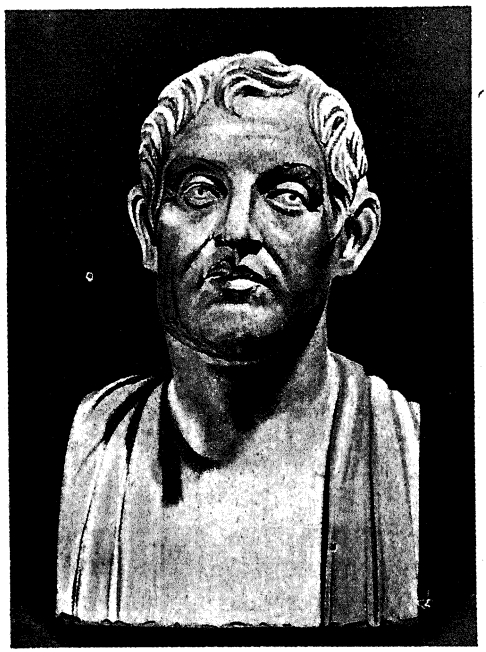
Мы знаемъ, что свой идеалъ государственной жизни Платонъ пытался осуществить въ Сициліи. Это ему не удалось. Разочарованіе, вынесенное имъ изъ этой попытки, отразилось на его позднѣйшемъ сочиненіи «*Законы*», гдѣ онъ вторично изложилъ свои взгляды на государственный строй.

Въ «Законахъ» Платонъ, видимо, старается приспособить свой первоначально начертанный идеалъ государства къ практическимъ условіямъ окружающей жизни. Онъ уже не требуетъ, чтобы во главѣ государственнаго управленія стояли философы, проникнутые его ученіемъ объ идеяхъ. Ему представляется достаточнымъ, если, вмѣсто нихъ, будутъ разсудительные люди, руководящіеся частью математикой, частью религіей. Вмѣсто уничтоженія частной собственности, въ «Законахъ» предлагается только извѣстное ограниченіе ея, вмѣсто отрицанія семьи — только строгій контроль надъ бракомъ и домашней жизнью.

Аристотель.

(384—322 г.).

Аристотель былъ сыномъ врача Никомаха, состоявшаго при дворѣ македонскаго царя Аминты, и родился въ городѣ Стагирѣ въ 384 г. На 18 году своей жизни онъ прибылъ въ Аѳины и поступилъ въ число учениковъ Платона, съ которымъ не разставался до самой его смерти. Изучая философію Платона и, вмѣстѣ съ тѣмъ, знакомясь съ ученіями другихъ греческихъ мыслителей, Аристотель скоро сталъ обнаруживать самостоятельность мысли и громадный талантъ изслѣдователя. Послѣ смерти Платона онъ удалился изъ Аѳинъ и вскорѣ принялъ предложеніе македонскаго царя взять на себя воспитаніе его сына Александра, который тогда только что вступалъ въ юношескій возрастъ. При македонскомъ дворѣ Аристотель оставался до похода Александра въ Азію.



Въ возрастѣ около 50 лѣтъ Аристотель опять возвратился въ Аѳины и открылъ въ Ликеѣ школу, получившую имя *перипатетической* отъ греческкаго слова περιπατέω—«гуляю», (благодаря окружавшимъ ее аллеямъ или обычаю Аристотеля ходить со своими учениками во время бесѣдъ). Преподава-

тельская дѣятельность Аристотеля въ его Лицеѣ была чрезвычайно разнообразна. Онъ преподавалъ философію (въ собственномъ смыслѣ этого слова), логику, психологію, ботанику, зоологію, метеорологію, астрономію, этику, экономію, географію и политику. Удивительный знатокъ современной ему науки во всѣхъ ея отрасляхъ, Аристотель собралъ у себя громадную коллекцію научныхъ пособій и книгъ, при чемъ въ этомъ отношеніи существенную помощь ему оказывалъ и его бывшій ученикъ, македонскій царь.

Когда, послѣ смерти Александра, въ Аѳинахъ началось враждебное движеніе противъ македонцевъ, Аристотель принужденъ былъ бѣжать на островъ Эвбею, въ городъ Халкиду, гдѣ онъ заболѣлъ и умеръ въ 322 году до Р. Хр.

Результатомъ научной и учебной дѣятельности Аристотеля является множество сочиненій, изъ которыхъ значительная часть дошла до насъ въ сборникѣ, составленномъ (въ своихъ существенныхъ частяхъ) еще въ I вѣкѣ до Р. Хр. Андроникомъ. Сопоставляя содержаніе этого сборника съ указаніями нѣкоторыхъ древнихъ авторовъ, приписывавшихъ Аристотелю до 1.000 отдѣльныхъ сочиненій, можно думать, что многое изъ произведеній этого философа затерялось. Но и то, что дошло до насъ, вызываетъ достойное удивленіе какъ своимъ количествомъ, такъ, въ особенности, разнообразіемъ затронутыхъ вопросовъ. Отъ Аристотеля дошли до насъ обширные трактаты по *логикѣ*, сочиненія по *физикѣ*, *астрономіи*, *метеорологіи*, *психологіи*, *физіологіи*, *метафизикѣ*, *этикѣ*, *политикѣ*, *риторикѣ* и *поэтическомъ искусствѣ*. Не даромъ про Аристотеля говорили, что въ себѣ самомъ онъ вмѣстилъ всю мудрость своего вѣка!

Ученіе о познаніи.

Отношеніе Аристотеля къ Платону.

Аристотель былъ ученикомъ Платона и самъ открыто причислялъ себя къ Платоновой школѣ.

Для того, чтобы понять отношеніе философіи Аристотеля къ Платону, слѣдуетъ принять во вниманіе два обстоятельства: во-первыхъ, строго критическій умъ Аристотеля, любившаго отдавать себѣ отчетъ въ каждомъ шагѣ научнаго познанія, и, во-вторыхъ, его склонность къ

естественно-научнымъ изслѣдованіямъ, пробужденную еще въ дѣтствѣ подъ вліяніемъ отца-медика. Критическому уму Аристотеля казалось привлекательнымъ требованіе Платона понимать всякое научное изслѣдованіе какъ «обработку понятій», его ученіе о томъ, что смыслъ жизни долженъ быть уясненъ при помощи стройной системы идей. Съ другой стороны, Аристотель не могъ примириться съ пренебрежительнымъ отношеніемъ Платона къ естествознанію, съ его взглядомъ на чувственный міръ, насъ окружающій, какъ на что-то, не стоящее особаго вниманія и даже, въ сущности, совершенно безсодержательное. И вотъ Аристотель, съ одной стороны, начинаетъ усиленно разрабатывать платоновскую діалектику, преобразуя ее въ ученіе о методахъ научнаго изслѣдованія, или *логику*, а съ другой, строитъ собственную систему міра, оправдывающую философское значеніе естествознанія.

Силлогизмъ и индукція.

Аристотель, согласно съ Платономъ, утверждаетъ, что научное знаніе состоитъ въ выводѣ частнаго изъ общаго, условнаго изъ его причинъ. Но, по мнѣнію Аристотеля, такъ можетъ мыслить только ученый, которому уже удалось достичь научнаго познанія. Пока же этого не произошло и научное познаніе только пріобрѣтается, мы невольно должны итти обратнымъ путемъ, начиная отъ единичныхъ явленій и только постепенно возвышаясь отъ нихъ къ общимъ знаніямъ. Такимъ образомъ, если *силлогизмъ*, какъ форма познанія отъ общаго къ частному, является совершеннымъ орудіемъ постигнутой науки, то *индукція*, какъ познаніе отъ частнаго къ общему, должна быть признана формой науки постигаемой.

Въ связи съ этимъ, Аристотель подробно развиваетъ свою теорію силлогизма, анализируя умозаключенія по первымъ тремъ фигурамъ и показывая, какъ можно сводить вторую и третью фигуру къ первой, даетъ теорію индукціи, объясняетъ процессъ доказательства, устанавливаетъ правила опредѣленія понятій и логическихъ раздѣленій.

Категоріи.

Главнѣйшимъ философскимъ результатомъ логическихъ изслѣдованій Аристотеля является убѣжденіе, что всѣ наши понятія не могутъ быть сведены, какъ думалъ Платонъ, только къ одному самому общему понятію, которое такимъ образомъ должно явиться логическимъ сказуемымъ для всѣхъ

остальныхъ. Такихъ самыхъ общихъ понятій или всеобщихъ сказуемыхъ (категорій), по мнѣнію Аристотеля, слѣдуетъ признать десять: *сущность* (или субстанцію), *количество, качество, отношеніе, мѣсто, время, положеніе, обладаніе, дѣйствіе* и *страданіе*. Слѣдовательно, весь міръ можно разсматривать не съ одной только точки зрѣнія, а съ этихъ десяти, изъ которыхъ Аристотель признаетъ особенно важными первые четыре — сущность, количество, качество и отношеніе.

Отрицаніе міра идей, отдѣльнаго отъ міра вещей.

Разсматривая міръ съ точки зрѣнія его сущности, или, говоря иначе, отвѣчая на вопросъ, *что же дѣйствительно существуетъ въ мірѣ*, Аристотель прежде всего рѣзко высказывается противъ сдѣланнаго Платономъ допущенія двухъ міровъ — міра отдѣльныхъ вещей, постигаемыхъ чувствами, и міра идей. По Аристотелю, существуетъ только единый міръ, нами познаваемый.

Міръ является нашимъ чувствамъ въ видѣ ряда *отдѣльныхъ вещей*. Но онъ же можетъ быть постигнутъ нашимъ разумомъ какъ нѣчто *общее*. Это «общее» дѣйствительно составляетъ сущность міра, которая, однако, находится не внѣ единичныхъ вещей, какъ думалъ Платонъ, а въ нихъ самихъ. То, что Платонъ называлъ идеями, составляетъ общую форму единичныхъ вещей. Мы наблюдаемъ эти общія формы, присущія отдѣльнымъ вещамъ, и такимъ образомъ познаемъ «вещи вообще». При этомъ, говоря о формѣ отдѣльныхъ вещей, Аристотель подразумѣваетъ подъ словомъ «форма» нѣчто гораздо болѣе широкое, чѣмъ только одинъ внѣшній видъ предмета. Слово «форма» употребляется имъ не только въ томъ смыслѣ, какимъ мы пользуемся, говоря, напримѣръ, о формѣ вазы или пирамиды, но и въ томъ смыслѣ, когда мы говоримъ, напримѣръ, о формѣ правленія, формѣ вѣжливости, формѣ характера и т. п.

Ученіе о формѣ, какъ источникѣ движеній.

Въ мірѣ существуетъ множество формъ, переходящихъ одна въ другую. Въ этомъ переходѣ изъ одной формы въ другую и состоитъ всякое движеніе въ мірѣ, всякая жизнь. Изъ сѣмени получается отростокъ, изъ отростка — дерево. Ростъ сѣмени выражается въ переходѣ его формы въ форму отростка, а затѣмъ — дерева. Поэтому можно сказать, что всякое движеніе имѣетъ своею *цѣлью* достиженіе какой-нибудь формы. Иначе говоря, форма есть цѣль

движенія, его опредѣляющая. Безъ формъ не было бы движенія въ мірѣ. Форма есть источникъ движенія. Форма есть движущее начало міра.

Слову «движеніе» Аристотель придаетъ очень широкое значеніе, подразумѣвая подъ нимъ не только перемѣну мѣста («пространственное движеніе»), но всякое вообще измѣненіе, т.-е. возникновеніе и уничтоженіе («субстанціональное движеніе»), увеличеніе и уменьшеніе («количественное движеніе») и превращеніе одного вещества въ другое («качественное движеніе»).

Форма и матерія.

Подобно тому, какъ Платонъ старался установить извѣстный порядокъ идей, точно такъ же Аристотель устанавливаетъ извѣстное отношеніе между своими формами вещей, различая среди нихъ *менѣе общія* и *болѣе общія* формы. То, что принимаетъ извѣстную форму, или, иначе говоря, что движется и измѣняется, Аристотель называетъ *матеріей* или *веществомъ*. Изъ этого опредѣленія ясно, что понятія матеріи и формы пріобрѣтаютъ у Аристотеля относительное значеніе. Такъ, напримѣръ, дерево по отношенію къ сѣмени будетъ формой, но то же самое дерево по отношенію къ зданію, изъ него построенному, будетъ матеріей. Однако, если мы начнемъ мысленно восходить отъ менѣе общихъ формъ къ формамъ все болѣе и болѣе общимъ, то, наконецъ, у насъ получится понятіе «чистой формы», которая уже ни въ какую другую форму перейти не можетъ. Такую чистую форму Аристотель называетъ первой формой, первымъ двигателемъ, являющимся цѣлью всѣхъ міровыхъ движеній, или Божествомъ. Если, напротивъ, мы начнемъ мысленно переходить отъ болѣе высшихъ формъ къ низшимъ, то, въ концѣ-концовъ, у насъ получится понятіе «чистой матеріи», которая уже ни для чего не служитъ формой. Такую чистую матерію Аристотель называетъ первой матеріей.

Формальныя и матеріальныя причины.

Всѣ явленія міра представляютъ собою соединеніе формы и матеріи, движущаго и движимаго. Поэтому, объясняя міровые процессы, Аристотель говоритъ о формальныхъ и матеріальныхъ причинахъ. По его мнѣнію, всякое событіе и всякій предметъ могутъ разсматриваться съ точки зрѣнія того, что движетъ, и съ точки зрѣнія того, что движется. Познаніе формъ представляется Аристотелю чѣмъ-то го-

раздо болѣе опредѣленнымъ, чѣмъ познаніе матеріи. Все строго закономѣрное въ природѣ объясняется Аристотелемъ какъ дѣйствіе формальныхъ причинъ. Напротивъ, все случайное, противорѣчащее нашему пониманію закономѣрности, а также все, нарушающее въ нашихъ глазахъ цѣлесообразность дѣятельности природы и человѣка, относится Аристотелемъ на счетъ матеріальныхъ причинъ.

Единство міра и движенія.

Подробно излагая свое ученіе о взаимномъ отношеніи формы и матеріи, Аристотель выдвигаетъ три главныя мысли: во-первыхъ, весь міръ надо понимать какъ нѣчто единое и связное, во-вторыхъ, всѣ міровыя движенія подчинены другъ другу, при чемъ движеніе, являющееся результатомъ болѣе чистыхъ формъ, порождаетъ движеніе, воплощающее въ себѣ болѣе низшія формы, и, въ третьихъ, всѣ основныя свойства наблюдаемаго нами міра, насъ окружающаго, постоянно переходятъ другъ въ друга.

Весь міръ представляется Аристотелю громаднымъ шаромъ, въ самой серединѣ котораго покоится шарообразная земля, составляющая только небольшую его часть. Вокругъ земли концентрическими, шарообразными слоями располагаются вода, воздухъ и огонь. Затѣмъ идетъ нѣсколько небесныхъ сферъ, къ которымъ прикрѣплены эѳирныя звѣзды. Небесныя сферы составлены изъ особаго вещества, которое становится все чище по мѣрѣ отдаленія сферъ отъ земной поверхности. Послѣднюю небесную сферу, на которой укрѣплены неподвижныя звѣзды, окружаетъ Первый Двигатель, или Божество. Отъ Перваго Двигателя движеніе передается небу неподвижныхъ звѣздъ, а затѣмъ слѣдующимъ небеснымъ сферамъ.

Удивительная правильность движенія небесныхъ сферъ заставляетъ Аристотеля признать, что міръ надлунный гораздо совершеннѣе міра подлуннаго. Тамъ царствуетъ безсмертіе и неизмѣнность, у насъ же подъ луною все подлежитъ разрушенію и постоянной смѣнѣ. Вещи подлуннаго міра, по мнѣнію Аристотеля, состоятъ изъ четырехъ элементовъ, при чемъ, разсматривая взаимныя отношенія этихъ элементовъ, нетрудно понять, что они могутъ переходить другъ въ друга. Дѣло въ томъ, что каждый изъ нихъ находится въ двойной противоположности къ другимъ. Эти

противоположности устанавливаются съ точки зрѣнія теплоты и холода, влажности и сухости. Огонь — тепелъ и сухъ, воздухъ — тепелъ и влаженъ, вода — холодна и влажна, земля — холодна и суха. Но мы знаемъ, что влажное становится сухимъ, сухое — влажнымъ, теплое — холоднымъ и холодное — теплымъ. Поэтому и всѣ элементы, составляющіе нашъ міръ, въ концѣ-концовъ, могутъ переходить другъ въ друга.

Богъ, какъ источникъ движенія.

Источникомъ движеній всего міра, по Аристотелю, служитъ Божество, чистѣйшая форма, нѣчто прямо противоположное матеріи. Поэтому, слѣдуя примѣру Анаксагора, Аристотель опредѣляетъ сущность своего Перваго Двигателя какъ νοῦς, Разумъ или Духъ. Отъ этого Высшаго Духа движеніе распространяется по всему міру, и все, что въ мірѣ служитъ источникомъ отдѣльныхъ движеній, можетъ быть названо душой. Въ этомъ смыслѣ Аристотель говоритъ о духахъ, движущихъ небесными сферами, о душѣ растеній, животныхъ и человѣка. Движеній въ мірѣ много, и они разнообразны. Поэтому приходится говорить и о разныхъ видахъ душъ, производящихъ движеніе.

Три вида души.

Сравнивая движеніе человѣка съ движеніями животныхъ и растеній, Аристотель устанавливаетъ три вида душъ. Самая низшая форма души, наблюдаемая у растеній, выражается въ процессахъ питанія и роста. У животныхъ къ этой растительной душѣ присоединяется еще душа ощущающая и представляющая, такъ какъ у животныхъ многія движенія объясняются непосредственно получаемыми ими воспріятіями и представленіями прежде пережитаго. У человѣка, кромѣ движеній, свойственныхъ растеніямъ и животнымъ, наблюдаются дѣйствія по разумнымъ мотивамъ. Въ виду этого Аристотель приписываетъ человѣку, кромѣ растительной и ощущающей души, еще душу разумную.

Душа и тѣла.

Наблюдая процессы душевной жизни, Аристотель обращаетъ вниманіе на то, что у насъ постоянно встрѣчаются душевныя состоянія, которыя являются результатомъ дѣятельности различныхъ органовъ чувствъ. Наша душевная жизнь постоянно обнаруживается въ объединяющей дѣятельности. Такъ, напримѣръ, мы представляемъ себѣ отдѣльные предметы съ различными свойствами, о которыхъ мы получаемъ знаніе благодаря зрѣнію, слуху, осязанію и такъ

далѣе. Когда намъ приходится создавать извѣстный планъ дѣйствій, то мы обыкновенно, опять-таки, руководствуемся нашимъ прежнимъ опытомъ, тѣмъ, что мы видѣли, слышали и вообще воспринимали. Такимъ образомъ въ нашихъ планахъ и рѣшеніяхъ постоянно проявляется разнообразная комбинація данныхъ отдѣльныхъ органовъ чувствъ. Отсюда Аристотель приходитъ къ мысли, что наша душа, какъ объединяющее и оживляющее начало, должна имѣть своимъ органомъ то, что въ нашемъ тѣлѣ объединяетъ дѣятельность отдѣльныхъ органовъ чувствъ. Что же надобно считать такимъ органомъ? Для того, чтобы понять отвѣтъ Аристотеля на этотъ вопросъ, слѣдуетъ вспомнить о томъ уровнѣ знаній, на которомъ стояло современное Аристотелю ученіе о тѣлѣ. Анатомія въ то время была въ самомъ младенческомъ состояніи. О нервной системѣ имѣли настолько смутное понятіе, что нервы постоянно смѣшивали въ то время съ сухожиліями. Отношеніе главнѣйшихъ жизненныхъ процессовъ Аристотелю представлялась такъ. Пища, попавшая въ желудокъ, варится, при чемъ части ея, негодныя для организма, выбрасываются прочь, а все, нужное для тѣла, по жиламъ поступаетъ въ сердце, гдѣ эти полезные соки кипятятся, превращаясь въ кровь. Біеніе сердца представляетъ собою не что иное, какъ кипѣніе этой крови. Изъ сердца кровь должна разлиться по всему тѣлу, но такъ какъ было бы неудобно, если бы живыя существа были наполнены кипящей кровью, то цѣлесообразная природа устроила въ организмѣ два холодильника, черезъ которые должна пройти кровь прежде, чѣмъ разлиться по органамъ тѣла. Такими холодильниками являются легкія и головной мозгъ. Въ легкихъ кровь охлаждается при помощи воздуха, входящаго въ нихъ, а мозгъ самъ по себѣ обладаетъ низкой температурой. Съ точки зрѣнія такого пониманія главнѣйшихъ физіологическихъ процессовъ, Аристотелю казалось самымъ правильнымъ признать, что органомъ души является кровь. Такъ какъ кровь и связанные съ нею физіологическіе процессы находятся не только у человѣка, но и у животныхъ, то Аристотель считалъ ее органомъ только растительной и животной (ощущающей) души, душа же разумная, свойственная исключительно человѣку, по мнѣнію Аристотеля, не имѣетъ никакого тѣлеснаго органа.

Ученіе о добродѣтеляхъ.

Если сравнить общій характеръ философскихъ ученій Платона и Аристотеля, то нельзя не замѣтить, что у Платона господствующее значеніе получаетъ понятіе созерцанія, *самоуглубленія*, Аристотель же въ своей системѣ особенно выставляетъ впередъ понятіе движенія, *дѣятельности*. При этомъ Платонъ, призывая людей къ созерцанію вѣчныхъ идеаловъ, обрѣтаемыхъ въ глубинѣ ихъ духа, съ явнымъ пренебреженіемъ относится къ чувственному опыту, между тѣмъ какъ Аристотель не хочетъ знать иного міра, кромѣ того, часть котораго мы всѣ составляемъ. Онъ зоветъ насъ къ изученію окружающаго и считаетъ это изученіе источникомъ высшей мудрости.

Это различіе въ общемъ характерѣ платоновой и аристотелевской философіи ясно обнаруживается, между прочимъ, и въ ихъ воззрѣніяхъ на добродѣтель и государство.

Признавая важное значеніе процесса пониманія, какъ условія добродѣтельной жизни, считая вмѣстѣ съ Платономъ, что, постигая конечныя цѣли бытія, мы испытываемъ высшее блаженство, Аристотель въ то же время думаетъ, что однѣ эти добродѣтели *пониманія*, или, какъ онъ называлъ ихъ, діаноэтическія добродѣтели, не составляютъ еще всего основанія этики. Вѣдь можно понимать, что̀ слѣдуетъ дѣлать, и все-таки не поступать согласно такому пониманію. Поэтому Аристотель, на ряду съ діаноэтическими добродѣтелями, признаетъ еще добродѣтели этическія, которыя, съ его точки зрѣнія, составляютъ проявленіе не разума, а *воли*.

Этическія добродѣтели проявляются въ умѣніи управлять своими страстями, въ способности находить правильную середину между тѣми крайностями, къ которымъ влекутъ насъ отдѣльныя наши желанія. Каждая этическая добродѣтель является, такимъ образомъ, извѣстной серединой между двумя противоположными крайностями: мужество — середина между трусостью и отчаянной отвагой, самообладаніе или сдержанность — середина между чувственной распущенностью и полнымъ равнодушіемъ къ радостямъ чувственнаго характера, щедрость — середина между скупостью и мотовствомъ, справедливость опредѣляется тѣмъ, чтобы въ отношеніяхъ съ людьми не давать имъ больше или меньше, чѣмъ слѣдуетъ.

Ученіе о государствѣ.

Въ одной только добродѣтельной настроенности, въ одномъ лишь пониманіи того, что надобно считать благомъ, проявляется лишь одна сторона добродѣтельной жизни. Соединеніе діаноэтическихъ и этическихъ добродѣтелей можетъ быть только тамъ, гдѣ есть рѣшеніе, поступокъ, дѣятельность. Отсюда понятно, что, по мнѣнію Аристотеля, правильное нравственное развитіе человѣка можетъ совершаться только въ обществѣ. Сама человѣческая природа требуетъ отъ насъ не только того, чтобы мы правильно понимали жизнь, но и умѣли дѣйствовать соотвѣтственно этому пониманію. «Человѣкъ,—говоритъ Аристотель,—по самой своей природѣ склоненъ къ общежитію. Онъ существо общественное» (ζῶον πολιτικόν). Всякое общеніе людей между собою создаетъ уже почву для извѣстныхъ нравственныхъ отношеній, для упражненій въ добродѣтеляхъ. Элементарной формой общежитія является семья, изъ которой постепенно развивается государство.

Люди первоначально соединяются въ государства по соображеніямъ личной пользы, но очевидно, что, живя государственною жизнью, человѣкъ получаетъ возможность нравственно совершенствоваться.

Разбирая разныя формы правленія, Аристотель высказываетъ мысль, что для разныхъ народовъ, въ зависимости отъ ихъ исторіи, могутъ оказаться пригодными различные виды государственнаго устройства. Важно только, чтобы при этомъ постоянно имѣлась въ виду существенная цѣль государственной жизни—воспитаніе всѣхъ гражданъ въ добродѣтели. Впрочемъ, принимая во вниманіе извѣстные историческіе примѣры, Аристотель считаетъ болѣе цѣлесообразными тѣ формы правленія, когда во главѣ государства стоитъ нѣсколько законно избранныхъ лицъ (аристократія) или даже одно такое лицо (монархія). Самыми же несчастными формами правленія онъ признаетъ господство народной массы (демократія) и въ особенности господство одного узурпатора власти (тиранія).

Стоики и Эпикурейцы.

Практическій характеръ стоицизма и эпикурейства.

Вскорѣ послѣ смерти Аристотеля въ Аѳинахъ, на ряду съ Академіей и Лицеемъ, возникли еще двѣ большія философскія школы, изъ которыхъ одна, основанная Зенономъ,

помѣщалось въ такъ называемомъ «пестромъ портикѣ» (στοὰ ποικίλη), а другая, основанная Эпикуромъ, въ его саду.

Зенонъ и Эпикуръ главное свое вниманіе обратили на разработку практическихъ вопросовъ. Въ ихъ глазахъ философія имѣетъ цѣну лишь настолько, насколько она помогаетъ человѣку правильно устроить свою жизнь. Однако, сходясь въ своемъ взглядѣ на практическія задачи философіи и съ одинаковой охотой подчиняя теоретическія проблемы философіи практическимъ, Зенонъ и Эпикуръ сильно расходились между собою въ пониманіи того, что слѣдуетъ считать счастьемъ и добродѣтелью. При этомъ ученіе Зенона, въ общихъ чертахъ, явилось усовершенствованнымъ цинизмомъ, а эпикурейство — утонченной этикой киренцевъ.

Отношеніе къ циникамъ и киренцамъ.

Какъ извѣстно, циники выдвигали отрицательный идеалъ счастья, а киренцы положительный. Одни совѣтовали устраивать свою жизнь такъ, чтобы не чувствовать лишеній, а другіе звали ко всѣмъ наслажденіямъ, которыя только можетъ давать жизнь. При этомъ, какъ мы знаемъ, циники и киренцы очень грубо понимали свои этическія задачи. Желая оградить себя отъ несчастій, связанныхъ съ лишеніями имущества, почета и общества, циники заранѣе уже отказывались отъ всего этого и съ гордымъ презрѣніемъ издѣвались надъ тѣмъ, что окружающіе люди считаютъ источникомъ своего благополучія. Киренцы, призывая къ наслажденіямъ, точно такъ же разумѣли подъ ними, главнымъ образомъ, чисто чувственныя радости. Эти крайности циничѐской и киренской этики были сильно сглажены въ стоической и эпикурейской школахъ.

Идеалъ стоиковъ—спокойствіе мудреца.

Послѣдователи Зенона, или стоики, соглашаясь съ циниками въ томъ, что счастье жизни заключается не въ положительныхъ наслажденіяхъ, а въ отсутствіи страданій, считали высшей задачей жизни созданіе такого настроенія, при которомъ человѣкъ становился бы недоступнымъ страданію. Ихъ идеалъ — душевное спокойствіе, полная невозмутимость. Мудрецъ долженъ стоять выше всякихъ страданій и возмущеній духа. Но для того, чтобы достичь этого состоянія, совсѣмъ не надо впередъ уже отказываться отъ всего, что люди считаютъ благомъ. Мудрецу нѣтъ надобности непремѣнно становиться нищимъ или уходить изъ общества. Вѣдь можно, даже обладая имуществомъ и живя среди лю-

дей, все-таки быть настроеннымъ такъ, какъ если бы этого ничего не было. Важно понимать тщету жизни и ея мимолетныхъ радостей, важно умѣть равнодушно относиться и къ богатству, и къ славѣ, и къ собственной жизни. Истинный мудрецъ долженъ даже въ любой моментъ быть готовымъ наглядно показать свое равнодушіе къ жизни путемъ самоубійства. И самъ основатель стоицизма Зенонъ въ этомъ отношеніи подалъ рѣшительный примѣръ, покончивъ съ собою. Его примѣру послѣдовалъ цѣлый рядъ другихъ выдающихся стоиковъ.

Отношеніе стоиковъ къ философіи Гераклита.

Лучшимъ средствомъ для достиженія спокойствія мудреца стоики считали философію, занятіе которой въ ихъ глазахъ являлось упражненіемъ въ добродѣтели. Общія воззрѣнія стоиковъ принимали различные оттѣнки, но въ основѣ они обыкновенно приближались къ ученію Гераклита. Весь міръ понимался ими какъ разнообразныя проявленія единаго огня, который въ то же время понимался какъ Божество. Этотъ божественный огонь въ то же время есть и божественный Разумъ. Часть этого Разума сіяетъ въ насъ, какъ наша душа. Поэтому для человѣка не должно быть ничего выше свѣта его разума. Передъ его требованіями меркнетъ пестрота измѣняющихся вещей и вѣчно текущихъ жизненныхъ событій. Покорно слѣдуя указаніямъ разума, истинный мудрецъ пойметъ неизбѣжность и разумность того, что свойственно божественной природѣ, постигнетъ свой жизненный удѣлъ и невозмутимо преклонится передъ своимъ человѣческимъ долгомъ.

Нравственные идеалы эпикурейцевъ.

Въ противоположность циникамъ и стоикамъ, эпикурейцы понимали счастье, какъ положительное наслажденіе. Они такъ же, какъ и киренцы, призывали людей къ пользованію благами жизни. Однако этотъ идеалъ счастья принималъ въ ученіи эпикурейцевъ гораздо болѣе благородную окраску, чѣмъ въ ученіи киренцевъ. Величайшимъ блаженствомъ, доступнымъ человѣку, по мнѣнію Эпикура, является наслажденіе наукой и искусствомъ. Вступать въ общеніе съ величайшими геніями человѣческаго духа, любоваться ихъ свѣтлыми созданіями — высокая радость... Среди наслажденій жизни видное мѣсто занимаетъ удовольствіе, связанное съ созерцаніемъ природы и ощущеніемъ здоровья. Мудрецъ, желающій побольше взять отъ жизни

Отношеніе Эпикура къ философіи Демокрита.

радостей, не станетъ напрасно губить своихъ силъ и сумѣетъ овладѣть своими страстями. Наслаждаться жизнью людямъ особенно мѣшаетъ страхъ. Задача мудреца состоитъ въ томъ, чтобы стараться освободить себя отъ всякаго страха и въ особенности отъ страха смерти и загробнаго міра. Исполненію этой задачи можетъ помочь знаніе истинной природы вещей. Такое знаніе, по мнѣнію Эпикура, дается въ системѣ *Демокрита*. Кто понялъ, что нѣтъ ничего, кромѣ вѣчныхъ атомовъ, тотъ не станетъ бояться смерти, не будетъ дрожать передъ химерами, созданными религіей и суевѣрнымъ народомъ, ясно посмотритъ въ корень вещей и будетъ дорожить радостями, которыя ему даются настоящимъ мигомъ.

Такъ какъ въ ученіи стоиковъ и эпикурейцевъ на первый планъ выдвигалась мысль о личномъ счастьѣ, то естественно, что въ ихъ системахъ не могла найти особеннаго развитія теорія права и государства.

Отношеніе эпикурейцевъ къ государству.

Эпикурейцы, отдавая справедливость государству, какъ учрежденію, ограждающему людей отъ несправедливости, считали участіе въ общественной жизни совсѣмъ не нужнымъ для личнаго блага. Мудрецъ долженъ воздерживаться отъ политики, въ незамѣтной тиши проводить свою жизнь. Во избѣжаніе непріятностей и страха передъ наказаніемъ слѣдуетъ исполнять государственные законы, которые помогаютъ сдерживать людское безразсудство, но, по мнѣнію эпикурейцевъ, положительную радость общенія съ людьми мудрецъ долженъ находить не въ отношеніяхъ государственной и общественной жизни, а только въ личной дружбѣ.

Отношеніе стоиковъ къ государству.

Въ ученіи стоиковъ добродѣтель тоже понимается прежде всего какъ личное дѣло каждаго отдѣльнаго человѣка. Если, по Платону и Аристотелю, государство являлось средствомъ воспитанія въ людяхъ добродѣтели, и если пониманіе высшаго блага, въ системахъ этихъ философовъ, неизбѣжно требовало установки опредѣленнаго отношенія къ людямъ, то, напротивъ, идеалъ мудреца, какъ его рисовали стоики, состоялъ въ томъ, чтобы человѣкъ, постигшій велѣнія разума, сознавалъ себя независимымъ отъ всего, кромѣ вѣчныхъ законовъ природы. Однако общая судьба, которой подчинены люди, общіе законы природы и разума, надъ ними господствующіе, создаютъ взаимное пониманіе людьми другъ друга и побуждаютъ ихъ къ справедливости и любви. Эта

мысль, отмѣченная стоиками, дѣлаетъ понятнымъ ихъ участіе въ государственной жизни. Однако ясно, что основная точка зрѣнія стоиковъ на человѣческій разумъ, какъ часть Божественнаго Огня, составляющаго сущность Вселенной, побуждала ихъ гораздо живѣе сознавать свое родство со всѣмъ человѣчествомъ, чѣмъ проповѣдывать узко національные идеалы. Стоицизмъ помогалъ человѣку сознавать себя не только гражданиномъ своей земли, но и гражданиномъ всего міра.

Развитіе скептицизма и синкретизма.

Четыре аѳинскія школы.

Итакъ, къ концу четвертаго вѣка до Р. Хр. въ Аѳинахъ существовали четыре большія философскія школы: платоновская Академія, аристотелевскій Лицей, или школа перипатетиковъ, основанная Зенономъ школа стоиковъ и школа эпикурейцевъ. Представители всѣхъ этихъ школъ, расходясь между собою по цѣлому ряду существенныхъ вопросовъ, вели оживленную взаимную борьбу.

Борьба этихъ школъ и ея послѣдствія.

Въ бурѣ этой полемики и при отсутствіи среди представителей этихъ аѳинскихъ школъ особенно сильныхъ философскихъ умовъ, которые своимъ обаяніемъ могли бы способствовать рѣшительной побѣдѣ въ ту или другую сторону, опять начинаетъ возрождаться скептицизмъ, посѣянный еще софистами пятаго вѣка. На ряду съ широкимъ развитіемъ скептицизма замѣчается и другое теченіе, извѣстное подъ именемъ философскаго синкретизма и состоявшее въ стремленіи выбрать изъ разныхъ системъ отдѣльныя положенія, наиболѣе приходившіяся по душѣ данному писателю, при чемъ взаимная связь этихъ положеній не оставалась безъ достаточнаго философскаго освѣщенія.

Философія у римлянъ.

Зависимость римской философіи отъ греческой.

Когда Римъ довершилъ свою побѣду надъ Греціей, то побѣжденная Греція начала покорять своего побѣдителя богатствами своей культуры. Римляне скоро стали усердными учениками грековъ, подражая ихъ поэзіи, религіи и наукѣ. Однако, какъ всегда бываетъ обыкновенно въ тѣхъ случаяхъ, когда сравнительно малокультурный, но энергичный народъ встрѣчается съ народомъ, владѣвшимъ обширнымъ духов-

нымъ богатствомъ, римляне прежде всего оцѣнили у грековъ то, что могло помочь имъ въ ихъ практической жизни. Поэтому и знакомясь съ греческой философіей, римляне больше всего интересовались ея вліяніемъ на нравственность. Изъ четырехъ аѳинскихъ школъ наибольшимъ вниманіемъ римлянъ пользовались школы стоическая и эпикурейская. Изъ римскихъ стоиковъ всѣмъ извѣстны имена Сенеки (65 г. по Р. Хр.) и Марка Аврелія (121—180 г. по Р. Хр.). Ученіе Эпикура нашло своего вдохновеннаго поэта въ лицѣ Лукреція (94—54 до Р. Хр.). На ряду съ этимъ въ римской наукѣ получилъ широкое распространеніе философскій синкретизмъ, движимый практическими, по преимуществу этическими и политическими интересами. Изъ такихъ философовъ-синкретистовъ особенно прославился Цицеронъ (106—43 до Р. Хр.). Широко образованный, долгое время изучавшій въ Аѳинахъ философію, блестящій ораторъ, энергичный государственный дѣятель, Цицеронъ хотя и не создалъ никакой оригинальной системы, зато широко пропагандировалъ среди своихъ современниковъ философскія мысли знаменитыхъ грековъ. Охотно читавшіяся сочиненія Цицерона если и не открывали новыхъ путей въ наукѣ, то все же сильно содѣйствовали развитію въ римлянахъ уваженія и интереса къ научному труду.

Практическій и синкретическій характеръ римской философіи.

Религіозно-философскія системы.

Когда Римская имперія захватила подъ свою власть почти всѣ страны, извѣстныя древнему европейскому міру, то національное чувство покоренныхъ народовъ съ особенной силой стало проявляться въ ихъ религіозныхъ культахъ, и въ первомъ вѣкѣ до Р. Хр., въ разныхъ концахъ Римской имперіи, на ряду съ широкимъ развитіемъ философскаго скептицизма и синкретизма, мы находимъ сильный подъемъ интереса къ исканіямъ религіознаго характера. Въ этомъ отношеніи особенно выдѣляется Александрія, которая къ этому времени сдѣлалась центромъ не только науки, но и оживленныхъ сношеній съ востокомъ. Подъ вліяніемъ восточныхъ религій въ Александріи пріобрѣтаютъ большое распространеніе исканія мистическаго характера, вѣра въ возможность познать послѣднія основанія истины при помощи чувства, таинственныхъ откровеній, непосредственныхъ сношеній съ разнаго вида божествами. Въ то же время съ востока заносятся представленія рѣзко дуалистическаго характера о существующей въ мірѣ постоянной борьбѣ двухъ противоположныхъ началъ, свѣта и тьмы, добра и зла.

Подъ вліяніемъ всѣхъ этихъ обстоятельствъ около времени Рождества Христова въ Александріи возникаетъ нѣсколько смѣлыхъ попытокъ придать философіи характеръ религіи. Философскія системы древности преобразуются на религіозный ладъ. Нѣкоторыя понятія, связанныя прежде съ вопросами теоріи познанія и отчасти этики, замѣняются представленіями о демонахъ и богахъ. Самая дѣятельность философа смѣшивается съ дѣятельностью проповѣдника, пророка и чудотворца. Представители философскихъ школъ окружаютъ себя своеобразной обрядностью и возлагаютъ на себя спеціальные обѣты.

Новопиѳагорейство.

Религіозные элементы пиѳагорейства.

Изъ философскихъ ученій древности больше всего имѣло наклонности къ смѣшенію съ религіей пиѳагорейство.

О Пиѳагорѣ древнія преданія говорятъ прежде всего какъ о великомъ учителѣ нравственности, пророкѣ и основателѣ религіознаго союза. На ряду съ этимъ имя Пиѳагора покрыто славой ученаго. У первыхъ пиѳагорейцевъ, на ряду съ чисто научными изысканіями, мы находимъ также много мистическихъ настроеній, соединенныхъ съ вѣрою въ демоновъ и переселеніе душъ. Мы знаемъ, что Платону удалось использовать для своей философіи нѣкоторыя стороны научной работы пиѳагорейцевъ. Благодаря этому, въ четвертомъ вѣкѣ пиѳагорейство, какъ философская система, постепенно сливается съ платоновской школой, но пиѳагорейство, какъ религіозный союзъ, продолжаетъ еще существовать. Когда же, въ первомъ вѣкѣ до Р. Хр., религіозные интересы выступаютъ на первый планъ и возникаютъ даже стремленія всю философію превратить въ своеобразную религію, пиѳагорейство опять поднимаетъ свое знамя. Въ этой новой формѣ пиѳагорейскаго ученія религіозные взгляды Пиѳагора вкладываются въ формы платоновской и отчасти аристотелевской философіи.

Отношеніе къ платонизму.

Аполлоній Тіанскій.

Самымъ виднымъ представителемъ новопиѳагорейства былъ *Аполлоній Тіанскій*, жившій во времена императора Нерона. Его проповѣдь объ единомъ Богѣ, которому надо служить не жертвами, а добродѣтелью и мудростью, имѣла большой успѣхъ и создала ему славу святого. Платоновское противоположеніе міра идей міру чувственному пріобрѣтаетъ у новопиѳагорейцевъ значеніе противоположности добра и зла. Отсюда слѣдуетъ призывъ всячески бороться съ чувственностью и подавлять въ себѣ ея порывы. Ученіе Платона о томъ, что истинное знаніе открывается намъ въ идеяхъ, прирожденныхъ нашей душѣ, излагается новопиѳагорейцами какъ откровеніе Божествомъ истины человѣку. При этомъ ученіе Платона объ идеяхъ, подчиненныхъ одной идеѣ блага, смѣшивается съ древними пиѳагорейскими представленіями о демонахъ, населяющихъ міръ. Эти демоны опять-таки понимаются какъ источникъ откровенія свыше.

Ученіе Филона.

Сближеніе Библіи съ греческой философіей.

На ряду съ новопиѳагорействомъ возникла другая форма религіозной философіи, созданная *Филономъ* изъ Александріи (30 г. до Р. Хр. — 50 по Р. Хр.). Еврей по происхожденію, вѣрный почитатель Моисея, Филонъ въ то же время былъ большимъ знатокомъ и поклонникомъ древней греческой философіи, при чемъ съ особеннымъ уваженіемъ относился къ Платону, Пиѳагору, Пармениду, Эмпедоклу и Зенону. Онъ былъ убѣжденъ, что истина, открытая во всей чистотѣ въ книгахъ священнаго писанія, проявляется также и въ греческой философіи. Сопоставляя сочиненія греческихъ мыслителей со священными книгами евреевъ, Филонъ постоянно находилъ въ нихъ аналогіи. Если въ нѣкоторыхъ случаяхъ эти аналогіи прямо не бросались въ глаза, то Филонъ пытался устанавливать ихъ путемъ разнаго рода аллегорическихъ толкованій священнаго писанія или при помощи своеобразныхъ комментарій греческихъ системъ. Эта вѣра въ единство истины, данной въ іудейской религіи и греческой философіи, была настолько сильна въ Филонѣ, что онъ даже приписывалъ греческимъ мудрецамъ знакомство съ ветхозавѣтными твореніями. Изъ греческихъ философовъ рѣшительное вліяніе на Филона имѣлъ Платонъ, такъ что собственную систему Филона, возникшую въ результатѣ его исканій, можно охарактеризовать какъ соединеніе платонизма и еврейской религіи.

Преобразованіе платонова ученія о Богѣ.

Центральнымъ мѣстомъ въ ученіи Филона является понятіе Единаго Бога. Единство Бога признавали и Платонъ и религія Моисея, но въ то время, какъ Платонъ опредѣлялъ сущность Божества какъ благо и вѣрилъ въ возможность постиженія этой сущности при помощи идей, іудейская религія усиленно подчеркивала непознаваемость Божества. Изъ всѣхъ именъ, приписываемыхъ Богу, наиболѣе подобающимъ признавалось имя «Іеговы» или «Сущаго». Это имя признаетъ самымъ подходящимъ для Божества и Филонъ. Про Бога можно сказать только одно, что онъ существуетъ. Какова Его истинная сущность,— это недоступно нашему познанію. Ему нельзя дать никакихъ опредѣленій. Его нельзя назвать и благомъ, потому что Онъ выше блага. Однако, находясь внѣ міра и безусловно надъ

Ученіе объ ангелахъ, какъ божественныхъ идеяхъ.

нимъ возвышаясь, Богъ является источникомъ всякаго совершенства въ мірѣ. Но какъ это возможно? Какимъ образомъ можно установить связь между міромъ, прямо противоположнымъ Божеству, и Богомъ, внѣ этого міра существующимъ? Въ іудейской религіи мы находимъ богато развитое ученіе о цѣломъ рядѣ духовъ, посредствующихъ между Богомъ и міромъ, о божественныхъ силахъ, служащихъ орудіемъ власти Іеговы, объ ангелахъ, окружающихъ престолъ Всевышняго и посылаемыхъ въ міръ исполнять Его волю. Эти іудейскія представленія Филонъ вноситъ въ свою философскую систему, при чемъ въ описаніи божественныхъ силъ и ангеловъ, служащихъ орудіемъ Божества для сношеній съ міромъ, онъ пользуется также формами Платоновой философіи. Ангелы называются имъ божественными идеями, мыслями, находящимися въ умѣ Бога.

Ученіе Платона о Деміургѣ преобразуется Филономъ въ ученіе о Логосѣ, какъ первородномъ Сынѣ Божьемъ.

Стараясь сблизить религіозныя представленія еврейства съ основными понятіями философіи Платона, Филонъ искусно использовалъ особенно тѣ части Платоновыхъ сочиненій, которыя носили аллегорическій характеръ изложенія. Извѣстно, что Платонъ охотно прибѣгалъ къ символамъ и нерѣдко, поясняя свои мысли, пользовался разнообразными миѳами. Среди этихъ миѳовъ въ «Тимеѣ» Платона находится разсказъ о томъ, какъ создавался міръ. Надо замѣтить, что самый вопросъ о возникновеніи міра, строго говоря, долженъ былъ бы быть совершенно исключенъ изъ системы Платоновой философіи, такъ какъ у него мы находимъ ученіе не только о вѣчности идей, но и о вѣчности человѣческой души, и для историковъ философіи до сихъ поръ остается очень трудной задачей объяснить внутреннюю связь между общими основаніями философіи Платона и допущеннымъ имъ вопросомъ о возникновеніи міра. Существуетъ даже очень вѣроятная точка зрѣнія, по которой весь миѳъ о созданіи міра, разсказанный въ Платоновомъ «Тимеѣ», слѣдуетъ понимать только какъ аллегорическое поясненіе мысли объ отношеніи идей къ міру. Платонъ какъ бы только снисходитъ къ тому, что его современники привыкли часто ставить вопросъ о происхожденіи міра, и даетъ картину такой космогоніи, которая ближе всего подходила бы къ общему смыслу его философіи.

Но какъ бы то ни было, въ «Тимеѣ» Платона находится миѳъ о созданіи міра, и этотъ миѳъ какъ нельзя болѣе соотвѣтствовалъ общему настроенію Филона. Стараясь наглядно изобразить міръ, какъ результатъ воплощенія въ матерію идеи міра, Платонъ описываетъ силу, создавшую міръ, какъ занимающую среднее положеніе между міромъ божественныхъ идей и веществомъ. Эту силу, созидающую міръ, онъ олицетворяетъ въ образѣ Деміурга (δημιουργός—образователь), который, созерцая идею живого существа, образуетъ душу міра, а затѣмъ построяетъ и весь міръ изъ четырехъ основныхъ элементовъ.

Этотъ миѳъ о Деміургѣ, образователѣ міра, получаетъ у Филона форму ученія о высшемъ ангелѣ, который называется также «первороднымъ сыномъ Божіимъ» и «вторымъ Божествомъ». Черезъ него творится міръ. Но этотъ высшій ангелъ въ то же время и высшая божественная идея, разумъ Бога, Логосъ (λόγος — мысль, идея, слово).

Новоплатонизмъ.

Плотинъ.

Значительно позже новопиѳагорейства и ученія Филона явилась форма религіозной философіи, получившая названіе *новоплатонизма*. Новоплатонизмъ также возникъ въ Александріи. Его основателемъ былъ, по преданію, *Аммоній Саккасъ* (съ 175—242 г.), отъ котораго, впрочемъ, не дошло никакихъ сочиненій. Дѣйствительнымъ же создателемъ новоплатоновской системы, воплотившимъ ее въ рядѣ философскихъ произведеній, является *Плотинъ* (205 — 270 г.), ученикъ Аммонія, впослѣдствіи основавшій свою школу въ Римѣ. Въ основу своего ученія Плотинъ, подобно Филону, кладетъ мысль о безконечномъ Богѣ, безмѣрно возвышающемся надъ всѣмъ міромъ. Богъ настолько отличенъ отъ всѣхъ окружающихъ насъ вещей и насъ самихъ, что мы не въ состояніи дать ему никакого опредѣленія. Ни одно изъ свойствъ, извѣстныхъ намъ, не можетъ быть приписано Богу. Мы можемъ только сказать, что Божество есть основаніе всякаго бытія, что Богъ есть сила, къ которой надо сводить все.

Неопредѣлимость Бога.

Излученіе Божества. Его степени.

Съ этой точки зрѣнія Плотину было, конечно, очень трудно выяснять въ формѣ точныхъ философскихъ понятій отношеніе Божества къ созданному имъ міру. И Плотинъ

выясняетъ это отношеніе, только пользуясь сравненіемъ Бога съ солнцемъ. Какъ отъ солнца во всѣ стороны исходятъ лучи, которые по мѣрѣ отдаленія отъ него становятся болѣе слабыми и, наконецъ, совершенно теряются въ темнотѣ, такъ и отъ Бога излучается бытіе, которое, по мѣрѣ удаленія отъ своего источника, становится все менѣе и менѣе дѣйствительнымъ и, наконецъ, совершенно теряется въ небытіи. Первымъ излученіемъ Божества слѣдуетъ считать разумъ, νοῦς. Дальнѣйшими формами излученія являются души, которыя оживляютъ наши тѣла и всю природу, и, наконецъ, послѣдней степенью проявленія божественной силы является матерія.

Задача нравственности.

Изъ этой общей картины міра, начертанной Плотиномъ, вытекаютъ и основныя задачи его этики. Высшая задача нашей жизни должна состоять въ томъ, чтобы по возможности совершенно освободиться отъ вліянія чувственности и приблизиться къ постиженію Божества. Но Божество не можетъ быть понято разумомъ,—и высшей цѣли своего бытія можетъ достичь только тотъ, кто сумѣетъ, совершенно отрѣшившись отъ самаго процесса мышленія, непосредственно почувствовать въ себѣ проблески свѣта, составляющаго основу міра.

Возникновеніе христіанской философіи.

Въ самый разгаръ увлеченія различными формами религіозной философіи возникло и стало быстро распространяться по древнему міру ученіе Іисуса Христа.

Какъ извѣстно, первоначально это ученіе не носило характера какой-нибудь строго опредѣленной догмы. На первый планъ въ немъ выступала чисто нравственная проповѣдь, провозглашеніе любви, какъ начала человѣческой нравственности, но по мѣрѣ расширенія круга христіанъ и усложненія отношеній христіанскихъ обществъ къ окружающей средѣ, явилась потребность точнѣе уяснить и философскую сторону христіанства.

Отрицательное отношеніе къ древнему міру.

Около новаго религіознаго ученія возникла ожесточенная борьба. Исповѣдники христіанства подвергались гоненіямъ и смерти. Не мудрено поэтому, что въ глазахъ нѣкоторыхъ представителей христіанскаго общества весь греко-римскій міръ, съ его нравами и наукой, искусствомъ и религіей,

считался только царствомъ сплошной вражды къ христіанству, чѣмъ-то рѣзко противоположнымъ ему, царствомъ тьмы, идущимъ противъ Христова свѣта. Такія мысли горячо проповѣдовалъ, напримѣръ, святой *Татіанъ*, называвшій всю греко-римскую культуру дѣломъ дьявола. Подобнаго рода точка зрѣнія, начиная со второго столѣтія послѣ Р. Хр., находитъ себѣ стройное выраженіе въ системѣ такъ называемыхъ *гностиковъ*, картинно изображавшихъ значеніе христіанства въ исторіи міра.

Св. Татіанъ.

Гностики. Ихъ философія исторіи.

Основателями гностицизма были люди, находившіеся подъ сильнымъ вліяніемъ восточныхъ миѳологическихъ представленій о мірѣ, какъ процессѣ борьбы двухъ противоположныхъ божественныхъ началъ — добра и зла. По мнѣнію гностиковъ, эту борьбу надо понимать, какъ борьбу различныхъ, враждующихъ между собою, боговъ. Исторія міра состоитъ въ постепенномъ освобожденіи отъ зла, въ торжествѣ добра. Истинный Богъ, открывающійся человѣчеству въ Іисусѣ Христѣ, побѣждаетъ языческихъ демоновъ и ветхозавѣтнаго Бога. Человѣчество въ христіанствѣ получаетъ истинное знаніе (γνῶσις).

Связь христіанства съ древнимъ міромъ.

Однако такое рѣзкое противоположеніе христіанству еврейской религіи и греко-римской культуры не нашло широкаго сочувствія христіанской Церкви первыхъ вѣковъ. Гностицизмъ былъ осужденъ какъ ересь. Въ противовѣсъ гностическимъ ученіямъ стали развивать мысли, заключенныя еще въ посланіяхъ апостола Павла о божественномъ планѣ воспитанія человѣчества, которое постепенно подготовлялось Промысломъ къ принятію Спасителя. Съ этой точки зрѣнія греко-римская религія, а въ особенности ученіе Моисея и пророковъ, считались подготовительными ступенями къ познанію христіанства. Ревностнымъ проповѣдникомъ такого ученія былъ св. *Ириней* (140—200 г.), стремившійся показать моральную цѣнность христіанства нѣкоторыхъ сторонъ древнихъ религіозныхъ и философскихъ ученій.

Апостолъ Павелъ.

Св. Ириней.

Апологеты.

Уничтоженію рѣзко отрицательнаго воззрѣнія христіанъ на классическую философію много содѣйствовало, конечно, и то обстоятельство, что въ составъ христіанской Церкви вошло немало лицъ, получившихъ основательное классическое образованіе. Эти люди, хорошо знакомые съ филосо-

фіей древняго міра, ясно сознавали ту пользу, которую сами они извлекли изъ своего образованія. Они понимали, что привычка научно мыслить помогаетъ имъ легче оріентироваться и въ области новыхъ религіозныхъ понятій христіанства. Когда представители греческой и римской учености нападали на христіанское ученіе, стараясь доказывать его философскую нелѣпость и научную несостоятельность, то именно эти представители христіанской Церкви, получившіе воспитаніе въ классическихъ школахъ, могли явиться наиболѣе удачными защитниками, или, какъ обыкновенно выражаются, апологетами христіанства. Они могли говорить со своими противниками одинаковымъ языкомъ, имъ нетрудно было стать на точку зрѣнія своихъ научныхъ враговъ и, въ свою очередь, ихъ приблизить къ своему пониманію. Такимъ образомъ возникала привычка выражать основныя положенія христіанства при помощи понятій древней философіи.

Благодаря дѣятельности философски образованныхъ представителей христіанской Церкви, новая религія начинаетъ постепенно пріобрѣтать характеръ опредѣленной системы понятій. Возникаетъ, построенное съ христіанской точки зрѣнія, ученіе о Богѣ, христіанское богословіе. Иначе говоря, на ряду съ другими формами религіозной философіи, возникаетъ философія христіанская.

Основателемъ христіанскаго богословія, какъ философской системы, считается александрійскій ученый *Оригенъ* (185—254 г.).

Оригенъ и его ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Логосѣ.

Основныя вѣрованія христіанства выражаются Оригеномъ въ формахъ платоновской и отчасти филоновской философіи. По ученію Оригена, Іисусъ Христосъ есть воплощенный Λόγος (Слово), высшая идея или идея идей, первый посредникъ между высочайшимъ Богомъ и міромъ.

Въ наши задачи не входитъ слѣдить за дальнѣйшимъ развитіемъ христіанскаго богословія. Однако, для пониманія характера философіи среднихъ вѣковъ, необходимо отмѣтить, что основныя понятія платоновской философіи, оказавшія вліяніе на Оригена, еще съ большей опредѣленностью отразились въ ученіи блаженнаго *Августина*, имѣвшаго большое вліяніе на дальнѣйшую исторію богословской и философской мысли.

Августинъ.

Подобно Платону, Августинъ (354—430 г.) опредѣляетъ Бога, какъ высшее Благо и совершенную Красоту. Весь міръ, въ сущности, не что иное, какъ отраженіе этой божественной красоты и воплощеніе идей божественнаго ума. Такимъ образомъ, строго говоря, всякое познаніе—познаніе Бога. Подобно Платону, Августинъ считаетъ, что исходнымъ пунктомъ научной системы должно быть самосознаніе. Эта мысль выставляется имъ даже еще съ большей яркостью, чѣмъ у Платона. Августинъ указываетъ, что въ самосознаніи намъ дается, очевидно, несомнѣнное знаніе, такъ какъ всякая попытка сомнѣваться въ наличности самосознанія оказывается психологически невозможной. Вѣдь если я сомнѣваюсь, то самый актъ моего сомнѣнія говоритъ мнѣ о моемъ самосознаніи.

Богъ — единственный предметъ познанія.

Самосознаніе, какъ источникъ познанія.

Разбирая процессъ самосознанія, Августинъ находитъ, что въ нашей душевной жизни постоянно обнаруживается волевое начало. Мы сознаемъ себя дѣйствующими всегда. Безъ участія нашей воли не бываетъ ни процессовъ воспріятія, ни мышленія, ни внутренняго чувства. Всякій элементарный актъ вниманія, по Августину, есть проявленіе воли, а вниманіе, въ широкомъ смыслѣ этого слова, постоянно сопровождаетъ наше сознаніе.

Самосознаніе—волевой процессъ.

Однако, характеризуя самосознаніе, какъ волевой процессъ, Августинъ помнитъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ проявленій Божества. Онъ помнитъ, что всякое наше знаніе, въ сущности, есть только познаніе Бога. Поэтому Августинъ и въ человѣческомъ самосознаніи, въ человѣческой волѣ, видитъ одно только проявленіе божественной дѣятельности. Не мы дѣйствуемъ, а Богъ дѣйствуетъ въ насъ. Своей добродѣтелью мы должны считать себя обязанными одной лишь божественной благодати. Исключительно отъ Божьей воли зависитъ, если теперь кто-нибудь изъ насъ оказывается добрымъ или злымъ. Свободной воли у людей нѣтъ. Одинъ Богъ предопредѣляетъ однихъ къ вѣчному спасенію, а другихъ къ погибели черезъ грѣхъ. О способности человѣка свободно рѣшать, выбирая тотъ или другой поступокъ, можно говорить, по мнѣнію Августина,

Ученіе о предопредѣленіи.

развѣ только какъ о давно утраченномъ и невѣдомомъ намъ состояніи — состояніи перваго человѣка — Адама.

Воспитательное значеніе Церкви.

Пессимистическій взглядъ Августина на человѣческую волю побуждаетъ его особенно выдвигать впередъ понятіе Церкви, какъ устроительницы Царства Божія на землѣ. Церковь также должна заняться воспитаніемъ рода человѣческаго, по мнѣнію Августина, какъ государство, по мнѣнію Платона, должно заботиться о приведеніи гражданъ къ состоянію блага. И подобно тому, какъ Платонъ даетъ своимъ правителямъ-мудрецамъ неограниченную власть, такъ и Августинъ требуетъ для Церкви права хотя бы силою приводить людей къ истинной вѣрѣ и добродѣтельной жизни.

Философія въ средніе вѣка.

Широкое распространеніе скептицизма и синкретизма въ періодъ владычества Римской имперіи было яснымъ признакомъ упадка философской мысли. Исканія цѣльнаго міровоззрѣнія на почвѣ религіозныхъ настроеній, попытки придать философіи видъ своеобразной религіи говорили о пониженіи интереса къ свободному научному изслѣдованію и ослабленіи философскаго творчества. Тяжелыя войны, связанныя съ великимъ переселеніемъ народовъ, ужасныя повальныя болѣзни, слѣдовавшія, какъ тѣнь, за военными погромами и уничтожавшія цѣлые города, истребленіе напавшими на Европу варварами художественныхъ и научныхъ сокровищъ, сожженіе арабами знаменитой александрійской библіотеки, — все это еще больше содѣйствовало упадку научныхъ знаній. Въ атмосферѣ постоянной тревоги за жизнь и спокойствіе, подъ гнетомъ грубой пришлой силы, захватившей власть, при отсутствіи необходимыхъ средствъ къ образованію, человѣческая мысль теряла вѣру въ свои силы и легко уступала мѣсто слѣпой вѣрѣ въ авторитетъ и смутному ожиданію чудесныхъ откровеній свыше. И дѣйствительно, на протяженіи многихъ вѣковъ мы наблюдаемъ печальную картину приниженія философской мысли. Не видно смѣлыхъ мыслителей, которые, подобно древнимъ, рѣшились бы строить свое міровоззрѣніе, руководясь только научными знаніями и личнымъ пониманіемъ жизни. Въ противоположность этому, средневѣковая философія открыто объявляетъ себя служанкой богословія. Средневѣковой философъ приступалъ къ своей работѣ, уже напередъ зная, чѣмъ онъ ее кончитъ. Самый сокровенный смыслъ жизни, причины и цѣли міра ему были ясны прежде всякаго философствованія. Эти истины ему давала религія; онъ

Упадокъ научныхъ знаній.

Слѣпая вѣра въ авторитетъ.

находилъ ихъ въ священныхъ книгахъ. Конечно, онъ допускалъ, что есть и другой путь познанія истины, — при помощи наблюденія природы и углубленія въ собственный разумъ. Онъ допускалъ, что такимъ путемъ даже язычники могутъ получать понятіе объ истинномъ Богѣ. Но человѣческій разумъ и человѣческое наблюденіе природы нерѣдко бываютъ ошибочны. Поэтому ихъ надо постоянно провѣрять откровеніемъ, и задача истинной философіи состоитъ въ томъ, чтобы сблизить религію съ человѣческой наукой, чтобы языкомъ Платона и Аристотеля изложить основныя мысли Священнаго писанія. Такимъ образомъ задача схоластической философіи, по самому своему существу, была задачей формальной. Мысль ученаго устремлялась не къ исканію дѣйствительнаго отвѣта на дѣйствительно тревожащій его вопросъ, а только на то, чтобы въ новой формѣ изложить напередъ уже данное ему и принятое имъ на вѣру положеніе.

Формализмъ.

Развитію формальнаго направленія средневѣковой философіи, помимо общихъ, указанныхъ выше причинъ, значительно содѣйствовало и то обстоятельство, что изъ всѣхъ наукъ въ это время въ особенно благопріятномъ положеніи были науки чисто формальныя—логика и грамматика. Въ этомъ отношеніи Римъ оставилъ богатое наслѣдство. Тамъ, какъ извѣстно, ораторское искусство пользовалось большимъ уваженіемъ. На ряду съ этимъ, естественно, развивались и грамматическія изысканія. Въ то же время склонность римлянъ къ тонкой разработкѣ юридическихъ проблемъ, несомнѣнно, пробуждала интересъ къ логическимъ операціямъ. Такимъ образомъ занятія грамматикой и логикой въ средніе вѣка имѣли за собой прочную историческую традицію. Къ этому надо прибавить, что въ теченіе долгаго періода въ распоряженіи средневѣковыхъ ученыхъ изъ всѣхъ сочиненій Аристотеля былъ только одинъ его «Органонъ», посвященный анализу умозаключеній.

Упадокъ естествознанія.

Воспитанные на грамматикѣ, риторикѣ и логикѣ, средневѣковые ученые, или схоласты, въ то же самое время были лишены естественно-научнаго образованія. Уже общее направленіе философіи александрійскаго періода, съ ея мистическимъ исканіемъ внезапныхъ откровеній, съ ея попытками найти за предѣлами разума таинственное сліяніе съ

Божествомъ, являлось неблагопріятнымъ условіемъ для разработки естественныхъ наукъ. Христіанская церковь, получившая въ средніе вѣка господствующее положеніе въ жизни, какъ извѣстно, тоже не поощряла занятій естествознаніемъ, и если далеко не всѣ представители церкви готовы были утверждать вмѣстѣ съ *Тертулліаномъ* (160—220 г.) «credo, quia absurdum est» («вѣрю, потому что это нелѣпо»), то, несомнѣнно, очень многіе готовы были присоединиться къ его мнѣнію, что послѣ Евангелія изслѣдованіе природы не нужно.

Содержаніе схоластической философіи опредѣлялось Священнымъ писаніемъ и преданіями церкви, а формой служили понятія, заимствованныя изъ системъ Платона или Аристотеля и надлежащимъ образомъ приспособленныя къ христіанскому ученію. При этомъ въ первомъ періодѣ схоластики замѣчается преобладающее вліяніе платона, а во второмъ — Аристотеля. Значеніе Платоновой философіи, какъ формы, удобной для изложенія христіанскихъ истинъ, было оцѣнено еще Оригеномъ и Августиномъ. Такимъ образомъ въ этомъ отношеніи схоластика имѣла уже хорошій примѣръ. Однако на ряду съ платонизмомъ замѣчалась и склонность приближаться въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ точкѣ зрѣнія Аристотеля. Въ этомъ отношеніи представляютъ большой интересъ происходившіе въ XI и XII вѣкахъ споры о такъ называемыхъ универсаліяхъ или *общихъ понятіяхъ*. Возгорѣлся въ нѣсколько новой формѣ старый споръ, когда-то бывшій предметомъ борьбы между Платономъ и Аристотелемъ, споръ о томъ: существуютъ ли общія понятія, или идеи, внѣ вещей или въ самихъ вещахъ? Сначала общераспространеннымъ мнѣніемъ былъ взглядъ, соотвѣтствующій Платонову ученію. Universalia, или общія понятія, существуютъ прежде вещей, ихъ выражающихъ; они сами по себѣ нѣчто дѣйствительное, реальное. Такого ученія придерживался знаменитый *Ансельмъ Кентерберійскій* (XI в.), авторъ извѣстнаго онтологическаго доказательства бытія Божія. Въ противоположность реализму Ансельма, *Росцеллинъ* развивалъ (XI в.) взглядъ, получившій впослѣдствіи названіе номинализма. Возражая противъ допущенія бытія идей прежде вещей, ими обозначаемыхъ, этотъ схоластъ пользовался основными воз-

Вліяніе Платона и Аристотеля.

Споръ объ универсаліяхъ.

Реализмъ Ансельма.

раженіями Аристотеля противъ Платона, при чемъ доводилъ эти возраженія до послѣдней границы. Росцеллинъ утверждалъ, что общихъ понятій не существуетъ въ дѣйствительности: общія понятія это — только слова, которыми мы обозначаемъ вещи; universalia — это только названія (nomina), употребляемыя нами для обозначенія ряда сходныхъ предметовъ.

Номинализмъ Росцеллина.

Горячая полемика, возникшая между реалистами и номиналистами, окончилась рѣшительнымъ осужденіемъ церковью номинализма, который казался опаснымъ по своимъ выводамъ. Дѣйствительно, номиналисты приходили къ заключеніямъ, которыя противорѣчили церковнымъ догматамъ: они признавали реальное существованіе Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго, но отрицали существованіе Бога вообще. Реальное существованіе церкви вообще, съ ихъ точки зрѣнія, опять-таки, было нелѣпостью; можно было говорить только объ отдѣльныхъ собраніяхъ церковныхъ, отдѣльныхъ обществахъ. Церковь вообще слѣдовало считать только однимъ словомъ, только названіемъ, не имѣющимъ реальнаго объекта.

Концептуализмъ Абеляра.

Въ XII вѣкѣ *Абеляръ* высказалъ взглядъ на universalia, занимающій среднее мѣсто между реализмомъ и номинализмомъ. Реалисты утверждали, что общія понятія существуютъ прежде вещей — «universalia ante rem»; номиналисты говорили, что общія понятія возникаютъ послѣ вещей, какъ общія для нихъ имена, — «universalia post rem»; по мнѣнію же Абеляра, общія понятія слѣдуетъ считать существующими не до вещей и не послѣ ихъ, а въ самихъ вещахъ — «universalia in rem», какъ то, что составляетъ ихъ сходство и позволяетъ намъ обозначать ихъ затѣмъ общими именами. Такимъ образомъ, по мнѣнію Абеляра, общія понятія не сводятся только къ простому общему имени вещей, но предполагаютъ въ основѣ извѣстное пониманіе (conceptio) того, что въ рядѣ вещей является сходнымъ. Понятія не могли бы образоваться, если бы при этомъ не работалъ нашъ умъ. Въ этомъ смыслѣ universalia надо признать порожденіями, или концептами, нашего ума.

Такимъ образомъ возникла новая форма воззрѣнія на общія понятія, извѣстная подъ именемъ концептуализма. Нетрудно замѣтить, что если реализмъ былъ явнымъ отзвукомъ

Платоновой системы, то концептуализмъ ближе всего подходилъ къ воззрѣнію Аристотеля. Значеніе номинализма выразилось въ рѣзкой критикѣ недостатковъ реализма и въ подготовкѣ почвы для концептуализма.

Переходъ средневѣковой мысли отъ господства реализма къ теоріямъ концептуализма надо признать очень типичнымъ явленіемъ: Платонъ постепенно побѣждается Аристотелемъ. Эта побѣда становится особенно рѣшительной въ XII вѣкѣ, когда, благодаря вліянію арабской культуры на Европу, становится извѣстнымъ цѣлый рядъ давно забытыхъ сочиненій Аристотеля.

Ѳома Аквинатъ.

Союзъ христіанской Церкви съ Аристотелемъ.

Стройнымъ завершеніемъ схоластики, утвердившимъ союзъ христіанства съ Аристотелемъ, явилась философія *Ѳомы изъ Аквины* или, какъ его принято называть, слѣдуя латинской транскрипціи, Ѳомы Аквината (1225—1274 г.). Насколько Ѳомѣ Аквинату удалось въ своей системѣ отразить главнѣйшія стремленія схоластики, можно видѣть изъ того быстраго признанія и поклоненія, которыя нашла его философія у своихъ современниковъ. Имя Ѳомы Аквината скоро стало непререкаемымъ авторитетомъ среди схоластовъ, а въ орденѣ доминиканцевъ, къ которому онъ принадлежалъ, ему былъ присвоенъ исключительный титулъ «doctor angelicus».

Въ своемъ ученіи Ѳома Аквинатъ стремится дать законченную философскую систему, которая находилась бы въ полномъ согласіи съ церковнымъ ученіемъ. Приспособляя къ господствующимъ въ церкви религіознымъ воззрѣніямъ формы Аристотелевой и отчасти Платоновой философіи, Ѳома въ то же время стремится разрѣшить въ духѣ господствующей церкви жгучіе вопросы объ отношеніи общихъ понятій къ отдѣльнымъ вещамъ, о томъ, что вообще является источникомъ общаго и индивидуальнаго въ мірѣ, о свободѣ воли и необходимости, объ отношеніи христіанскаго ученія, о добродѣтели къ этикѣ древнихъ, о церкви и государствѣ.

Слѣдуя Аристотелю, Ѳома считаетъ все общее въ вещахъ ихъ формой, а все то, что служитъ источникомъ различія вещей, ограничивая ихъ въ отношеніи пространства и вре-

Взглядъ Ѳомы на universalia. Двѣ точки зрѣнія.

мени, матеріей. Формы въ чистомъ видѣ существуютъ только въ Божествѣ. Поэтому только для божественнаго ума познаніе понятій предшествуетъ знанію вещей, въ которыхъ форма дается въ соединеніи съ матеріей. Только *для Бога* universalia ante rem. Въ нашемъ же, человѣческомъ познаніи приходится восходить къ общимъ понятіямъ отъ знанія вещей. Иначе говоря, *для насъ*—universalia post rem.

Уже въ этомъ способѣ рѣшенія Ѳомой Аквинатомъ вопроса объ отношеніи общихъ понятій къ вещамъ сказывается характерная для этого философа склонность разрѣшать противорѣчія противопоставленіемъ другъ другу двухъ точекъ зрѣнія—божественной и человѣческой. Что недопустимо съ одной точки зрѣнія, допустимо съ другой; что непонятно намъ, людямъ,—ясно для божественнаго ума. Такая позиція даетъ возможность Ѳомѣ Аквинату выходить побѣдителемъ при разрѣшеніи самыхъ трудныхъ философскихъ проблемъ. Въ этомъ отношеніи можетъ служить

Ученіе о свободѣ воли.

яркимъ примѣромъ его ученіе о свободѣ воли и необходимости. Ѳома Аквинатъ считаетъ Бога источникомъ движеній во всемъ мірѣ. Безъ Его воли не совершается ничего, и съ этой точки зрѣнія мы должны считать свои дѣйствія предопредѣленными волею Божества. Но Божество, предопредѣляя наши дѣйствія, въ то же время хочетъ, чтобы мы были свободными. Съ точки зрѣнія божественнаго хотѣнія мы *свободны*, а съ точки зрѣнія человѣческаго пониманія—*предопредѣлены* въ своихъ дѣйствіяхъ.

Ученіе о семи добродѣтеляхъ.

Эта двойная точка зрѣнія нашла себѣ мѣсто и въ ученіи Ѳомы о добродѣтели, гдѣ онъ старается довольно внѣшнимъ образомъ соединить платоновскую этику съ христіанской. По ученію Ѳомы, существуютъ четыре добродѣтели, къ познанію которыхъ люди приходятъ естественнымъ путемъ: мудрость, мужество, сдержанность и справедливость. Кромѣ этихъ «естественныхъ» добродѣтелей, Ѳома признаетъ три «богословскія» добродѣтели, внушенныя божественной благодатью: вѣру, надежду и любовь.

Подобно тому, какъ добродѣтели, по ученію Ѳомы, имѣютъ свой источникъ отчасти въ природѣ, отчасти же въ божественномъ внушеніи, такъ и законы, которыми опредѣляется общественный порядокъ, коренятся или въ *законахъ естества*, познаваемыхъ человѣческимъ разумомъ, или въ *бо-*

жественномъ откровеніи. Соотвѣтственно этому Ѳома Аквинатъ различаетъ два вида положительныхъ законовъ: законы человѣческіе, установленные законодателями, и законы божественные, заключенные въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ. Въ основѣ положительныхъ человѣческихъ законовъ (*lex humana*) лежатъ естественные законы (*lex naturalis*), насколько они выражаются въ стремленіяхъ и расположеніяхъ, свойственныхъ природѣ всѣхъ живыхъ существъ. Въ божественныхъ законахъ, данныхъ откровеніемъ (*lex divina*), передъ нами выступаетъ сама истина; въ нихъ отражается тотъ вѣчный законъ (*lex aeterna*), который лежитъ въ основѣ всего существующаго. Въ этомъ вѣчномъ законѣ, или божественномъ разумѣ, заключается основной источникъ жизни и блага. Всѣ законы естественные, изъ признанія которыхъ вытекаетъ всякое положительное человѣческое законодательство, являются только отраженіемъ вѣчнаго божественнаго закона.

Законы — божественные и человѣческіе, естественные и вѣчные.

Изъ этой классификаціи законовъ ясно, какъ долженъ былъ Ѳома Аквинатъ смотрѣть на взаимныя отношенія государства, какъ представителя положительныхъ человѣческихъ законовъ, и церкви, какъ хранительницы положительныхъ божественныхъ законовъ, данныхъ въ откровеніи. Авторитетъ гражданской власти, въ глазахъ Ѳомы Аквината, непоколебимъ лишь до тѣхъ поръ, пока она имѣетъ въ виду общее благо и остается покорной велѣніямъ божественныхъ законовъ. За церковью признается право отрѣшать подданныхъ отъ послушанія князьямъ, которые, принявъ вѣру, измѣнили ей. Точно такъ же, по мнѣнію Ѳомы, подданные имѣютъ право низвергнуть власть, если она въ своихъ дѣйствіяхъ руководствуется не требованіями общаго блага, а своекорыстными соображеніями.

Государство и церковь.

Подчиняя авторитету церкви авторитетъ правителей, Ѳома Аквинатъ еще менѣе былъ склоненъ освобождать отъ полнаго повиновенія церкви отдѣльныхъ членовъ гражданскаго общества. Въ вопросахъ религіи не можетъ быть свободы мысли и слова. Еретиковъ, не поддающихся убѣжденію церкви, Ѳома приравниваетъ къ самымъ тяжкимъ преступникамъ и требуетъ для нихъ смертной казни. «Гніющая плоть,—говоритъ онъ,—должна быть отрѣзана, чтобы и все тѣло не погибло».

Средневѣковая мистика. На ряду со схоластикой, яркимъ выраженіемъ которой явилась философія Ѳомы Аквината, въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ наблюдается развитіе мистическаго направленія, выражавшагося въ стремленіи постигнуть послѣднія основы жизни при помощи *чувства*. Таинственно слиться съ Богомъ, способомъ, непостижимымъ для разума, являлось высшимъ идеаломъ мистиковъ. Особенно сильное распространеніе мистицизма наблюдается въ XIV вѣкѣ. Величайшимъ памятникомъ мистической литературы, дошедшимъ до насъ отъ этого времени, является сочиненіе «Подражаніе Христу», авторомъ котораго считается *св. Ѳома Кемпійскій*.

Разрушеніе схоластики.

Торжество схоластики было въ то же самое время и торжествомъ церкви надъ умами вѣрующихъ. Въ Аристотелѣ, приспособленномъ къ догматамъ христіанства, была найдена законченная форма философіи, смирявшей порывы безпокойно-пытливыхъ умовъ. Свободной мысли, порождавшей ереси, но въ то же время и создавшей науку, повидимому, наступилъ конецъ. Однако стройная крѣпость схоластики стала шататься. Сначала разрушился искусственно созданный союзъ между церковью и Аристотелемъ, заколебался авторитетъ стараго Стагирита, а вслѣдъ за нимъ и авторитетъ католической церкви, подъ знаменемъ которой возникла схоластика.

Гуманизмъ. Послѣ разрушенія Константинополя (въ 1453-мъ году) въ Италію переселилось много греческихъ ученыхъ, а вмѣстѣ съ ними появилось и большое количество сочиненій греческихъ авторовъ. Началось извѣстное гуманистическое движеніе съ его увлеченіемъ литературой классическаго міра. Стали усердно изучать и древнюю философію. При этомъ, на ряду съ Аристотелемъ, увлекались Платономъ, Эпикуромъ и другими греческими философами. Среди европейскихъ ученыхъ XV вѣка появились приверженцы разнообразныхъ философскихъ системъ древности. Такимъ образомъ Аристотель пересталъ быть исключительнымъ авторитетомъ въ области философіи. Его философскому вліянію противопоставляли вліяніе другихъ мыслителей древности, и прежде всего — Платона. Какъ бы въ отместку за умственный гнетъ

средневѣковья, связанный съ именемъ Аристотеля, въ эпоху ранняго гуманизма возникаетъ восторженное преклоненіе передъ Платономъ. Въ половинѣ XV вѣка во Флоренціи, подъ покровительствомъ Медичи, возникаетъ даже спеціальная академія, посвященная изученію Платона. Однако дѣло не ограничилось только тѣмъ, что на ряду съ авторитетомъ Аристотеля стали выдвигаться другіе авторитетные мыслители древности. Скоро обнаружилось, что тотъ Аристотель, на котораго ссылались схоласты, — Аристотель не подлинный. Въ этомъ отношеніи очень большую роль сыграли гуманисты своими переводами естественно-научныхъ сочиненій Аристотеля. Ознакомленіе съ этими сочиненіями вызвало интересный философскій споръ, который получилъ названіе «борьбы Аристотеля противъ Аристотеля». Подлинный Аристотель древности боролся противъ искусственнаго Аристотеля, созданнаго схоластами.

Увлеченіе Платономъ.

Борьба Аристотеля противъ Аристотеля: александристы и аверроисты.

Еще въ XII вѣкѣ сталъ намѣчаться споръ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать ученіе Аристотеля о Божествѣ. Одни, ссылаясь на комментаріи къ сочиненіямъ Аристотеля *Александра Афродизійскаго*, жившаго во II вѣкѣ послѣ Р. Х.,— утверждали, что «Первый Двигатель» Аристотеля не есть самый міръ, а нѣчто, стоящее надъ міромъ. Другіе принимали точку зрѣнія арабскаго писателя XII вѣка *Аверроэса*, толковавшаго ученіе Аристотеля въ смыслѣ пантеизма. Подъ вліяніемъ вновь открытыхъ сочиненій Аристотеля, въ XV вѣкѣ аверроизмъ начинаетъ брать рѣшительный перевѣсъ надъ александризмомъ. Но такъ какъ пантеистическая точка зрѣнія плохо мирилась съ церковнымъ ученіемъ, то аверроисты, высказывая свои взгляды на Божество и другіе вопросы, соприкасавшіеся съ содержаніемъ христіанскихъ догматовъ, постоянно дѣлали оговорки, что извѣстное положеніе ими высказывается только съ философской точки зрѣнія, и что съ точки зрѣнія вѣры они готовы принять другое. Къ такому пріему прибѣгали и другіе философы, когда становилось затруднительнымъ ихъ отношеніе къ церкви. Такимъ образомъ развилось широко распространившееся ученіе о двойной истинѣ — церковной и философской. Это раздѣленіе само по себѣ являлось уже тайнымъ подкопомъ подъ стройное зданіе схоластики и служило прикрытіемъ для свободныхъ порывовъ человѣческаго

Ученіе о двойной истинѣ.

ума въ область философскихъ изысканій. Впередъ объявляя, что они ищутъ только философскую истину, не затрогивая истины вѣры, ученые постепенно освобождались отъ гнетущаго вліянія церковнаго авторитета въ дѣлѣ науки. И церковь сознавала, что здѣсь заключается опасность. Въ 1512 году пятый Латеранскій соборъ запретилъ ссылки на двойную истину.

Развитіе мистицизма и скептицизма.

На ряду съ разнообразными теченіями мысли, лишавшими схоластику того фундамента, который она хотѣла создать себѣ изъ аристотелевской философіи, замѣчалось различіе такихъ настроеній, которыя вообще отрицательно относились къ попыткамъ открыть истину путемъ разсудочной работы. Въ XIV и XV вѣкѣ мы находимъ, въ особенности у нѣмцевъ, сильное развитіе мистицизма. Люди въ тайникахъ своего чувства ищутъ разгадки величайшихъ задачъ жизни. Они вѣрятъ въ непосредственныя откровенія истины, внезапно даримыя имъ Божествомъ, ищутъ таинственнаго сближенія съ непонятными силами, управляющими природой. Въ этихъ мистическихъ искаціяхъ несомнѣнную философскую цѣнность представляетъ одно: вѣра въ возможность найти убѣжденіе путемъ личныхъ, индивидуальныхъ усилій, независимо отъ какихъ бы то ни было обязательныхъ отвлеченныхъ нормъ. На ряду съ мистицизмомъ, особенно въ XVI вѣкѣ, мы находимъ сильное развитіе скептицизма. Развивается отрицательное отношеніе ко всякаго рода философскимъ изысканіямъ. Авторитеты средневѣковой мысли падаютъ, и, какъ во времена софистовъ, въ темнотѣ философскаго отчаянія чуется близкій свѣтъ зари новой науки.

Вопросъ о взаимномъ отношеніи церкви и государства.

Схоластика старалась установить тѣсный союзъ между религіей, философіей и ученіемъ о государствѣ, подчинивъ церкви науку и политику. Возрожденіе, порвавшее связь между церковью и философіей, дало нѣсколько смѣлыхъ попытокъ строить ученіе о государствѣ совершенно независимое отъ церковныхъ точекъ зрѣнія. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны сочиненія итальянскаго юриста *Макіавелли* (1469—1527 гг.).

Макіавелли.

Въ своихъ сочиненіяхъ «Разсужденія о первыхъ 10-ти книгахъ Тита Ливія» и «Государь» Макіавелли излагаетъ свои политическіе взгляды, обнаруживая при этомъ не

только вполнѣ индифферентное, но даже враждебное отношеніе къ католической церкви. Преклоняясь передъ государственнымъ величіемъ Рима, онъ считаетъ и римскую религію соотвѣтствующей цѣлямъ государства. Въ противоположность этому, церковное ученіе съ его проповѣдью смиренія, терпѣнія къ жизни и упованіемъ только на небесныя блага, кажется Макіавелли прямо вреднымъ въ государственномъ отношеніи. «Когда люди, — говоритъ онъ, — ради рая предпочитаютъ переносить всякія обиды, а не мстить, то негодяямъ открывается обширное и безопасное поприще». Макіавелли всей душой возстаетъ противъ политическаго господства римской церкви и требуетъ, чтобы государство вспомнило о своихъ правахъ. Государственное право должно быть основано не на постановленіяхъ церкви, а на потребностяхъ народа. Развивая эту мысль, Макіавелли постоянно имѣетъ въ виду созданіе итальянскаго національнаго государства. Его возмущаетъ мелочная борьба, идущая между отдѣльными итальянскими городами, и для прекращенія этой борьбы онъ признаетъ возможными всѣ средства. Авторитетъ римской церкви, которая давно старалась пользоваться въ политикѣ принципомъ «divide et impera», для этого, очевидно, не годится. Надо вдуматься въ дѣйствительныя потребности націи и, только имѣя въ виду ихъ, строить систему управленія государствомъ.

Томасъ Моръ

Въ то время, какъ Макіавелли развивалъ свои антицерковные политическіе взгляды въ Италіи, въ Англіи выступилъ въ защиту вѣротерпимости *Томасъ Моръ* (1478 — 1535). Въ своемъ сочиненіи «О наилучшемъ государственномъ устройствѣ и новомъ островѣ Утопіи» Моръ изображаетъ состояніе идеальнаго государства, гдѣ трудъ равномѣрно распредѣленъ между всѣми гражданами, и въ основу всѣхъ учрежденій заложена идея достиженія наибольшаго земного благополучія, доступнаго для всѣхъ. По мысли Мора, такое государство должно быть поставлено внѣ зависимости отъ церкви, и каждому гражданину должна быть предоставлена полная свобода религіознаго вѣроисповѣданія. Подобнаго же рода взгляды на вѣротерпимость были развиваемы въ концѣ XVI вѣка французскимъ юристомъ Овеномъ, пытавшимся обосновать ученіе о государствѣ и правѣ на исторіи и этнографіи.

Гроцій. Довершеніемъ всѣхъ этихъ стремленій—освободить политику отъ церковнаго авторитета — является сочиненіе нидерландскаго ученаго *Гуго Гроція* (1583 — 1645 гг.) «О правѣ войны и мира». Въ этомъ сочиненіи Гроцій рѣзко противополагаетъ человѣческое право (jus humanum)—праву божественному (jus divinum). Первое опредѣляется природой и исторіей; второе — церковью на основаніи божественнаго откровенія. Однако оба они не имѣютъ между собой ничего общаго, и было бы напрасно стремиться одно изъ нихъ регулировать при помощи другого. Такимъ образомъ здѣсь въ область философіи права переносится уже знакомая намъ теорія двойной истины, и вмѣстѣ съ этимъ ученіе о государствѣ принимаетъ видъ, независимый отъ церковной точки зрѣнія.

Говоря о человѣческомъ правѣ, Гуго Гроцій различаетъ право положительное (jus voluntarium) и право естественное (jus naturale). Постановленія, въ которыхъ выражается положительное право, опредѣляются исторіей. Насколько велики разницы въ исторіи отдѣльныхъ націй, настолько же велики разницы и въ ихъ положительномъ правѣ. Но есть нѣчто, общее всѣмъ людямъ и заставляющее ихъ входить въ правовыя отношенія другъ съ другомъ: это—невольная потребность людей въ общеніи, какъ постоянное свойство человѣческой природы. Побуждаемые самой природой, люди соединились въ государства, установивъ между собою извѣстное соглашеніе и рѣшивъ соблюдать порядокъ жизни, выгодный для всѣхъ. Право, насколько оно опредѣляется свойствами самой человѣческой природы, Гроцій называетъ естественнымъ (jus naturale), и оно-то, по его мнѣнію, и должно составлять предметъ философіи права.

Въ средніе вѣка любили называть философію служанкой богословія, а юриспруденцію — прислужницей церкви. Теперь обѣ онѣ захотѣли свободы.

Проблески новой философіи.

Съ разрушеніемъ традицій схоластики, въ XV и XVI вѣкахъ намѣчались проблески новой философіи. Все больше и больше привлекали къ себѣ вниманіе призывы къ изуче-

нію природы и математическимъ изслѣдованіямъ. Презрительное отношеніе къ міру и земной жизни, на ряду съ вѣрой въ Божество, безконечно далекое отъ природы и доступное только душѣ, озаренной церковнымъ ученіемъ,— смѣняется восторженнымъ преклоненіемъ передъ природой, страстнымъ стремленіемъ познать ея тайны, желаніемъ сдѣлать эти тайны доступными нашему уму, математически ясными, и пылкой вѣрой въ то, что, познавая природу, мы познаемъ самого Бога. Конечно, какъ и всегда бываетъ въ переходныя времена, эти мысли высказывались сначала не вполнѣ опредѣленно. На ряду съ новыми стремленіями еще жили и старыя традиціи. Въ умахъ провозвѣстниковъ новой философіи шла борьба. Тѣмъ не менѣе новыя знамена были выкинуты. Яркими примѣрами мыслителей этого переходнаго времени могутъ служить епископъ *Николай Кузанскій* и врачъ *Парацельсъ*.

Призывъ къ изученію природы и математическимъ изслѣдованіямъ.

Усердно занимаясь философіей и богословіемъ, Николай Кузанскій (1401—1464 гг.) въ то же время съ любовью изучалъ математику, естествознаніе и астрономію, и въ своихъ сочиненіяхъ онъ старался показать, что занятія этими науками помогаютъ человѣку познать тотъ же самый міръ, который стремится постичь и богословіе. Познанія при помощи внѣшнихъ органовъ воспріятія и работа разума, размышляющаго надъ идеей Божества, ведутъ насъ, въ концѣ-концовъ, къ одной и той же цѣли—постиженію вселенной. Нашимъ внѣшнимъ чувствамъ міръ представляется безконечно разнообразнымъ. Такое же разнообразіе открывается передъ нами и тогда, когда мы погружаемся въ созерцаніе области духа. Но надо помнить, что въ дѣйствительности всѣ противоположности міра совпадаютъ, все неразрывно связано между собой, все въ сущности одно и то же. Въ смертномъ человѣкѣ проявляется безконечность, вселенная—это сотворенный Богъ. Конечно, очень трудно дойти до пониманія этого всеединства. Для этого надо подняться не только выше нашихъ чувственныхъ воспріятій, но и выше разсудка, постоянно различающаго противоположности. Только въ высшемъ напряженіи умственныхъ силъ, въ томъ состояніи, которое Николай Кузанскій называетъ проявленіемъ разума, обнаруживается взаимное отношеніе противоположностей и тѣсная связь, суще-

Николай Кузанскій.

Совпаденіе противоположностей въ Богѣ.

ствующая между ними. Но, по мнѣнію Николая Кузанскаго, бываютъ еще особенныя состоянія нашего духа, состоянія интуиціи, таинственнаго проникновенія въ сущность вещей, созерцанія безъ размышленій, когда мы начинаемъ непосредственно чувствовать единство всего разнообразія міра и полнаго совпаденія противоположностей. Въ такія минуты наша душа непосредственно сливается съ Божествомъ. Итакъ, по мнѣнію Николая Кузанскаго, существуютъ четыре ступени познанія: чувственное воспріятіе, разсудочное знаніе, работа разума и интуиція. Всѣ эти виды познанія связаны между собою и переходятъ другъ въ друга, такъ что даже въ низшей ступени познанія — въ чувственномъ воспріятіи — уже заключаются элементы высшихъ ступеней.

Взаимная связь разныхъ видовъ познанія.

Значеніе математики.

Философія Николая Кузанскаго, уничтожая пропасть между философскимъ познаніемъ и естественными науками, проповѣдывала постоянный переходъ отъ чувственнаго воспріятія къ умозрѣнію, отъ внѣшняго опыта—все къ большимъ и большимъ степенямъ отвлеченія. И могучимъ орудіемъ для такого перехода Николай Кузанскій считалъ математику. Въ этомъ пониманіи значенія математики, какъ орудія познанія, заключается несомнѣнная историческая заслуга Николая Кузанскаго. Но слѣдуетъ замѣтить, что практическое примѣненіе математики къ философскимъ изслѣдованіямъ у этого философа, было еще очень наивнымъ. Въ этомъ отношеніи Николай Кузанскій не особенно далеко ушелъ отъ древнихъ пиѳагорейцевъ. Математическія формулы въ его разсужденіяхъ носятъ нерѣдко мистическій характеръ. Математическія исчисленія принимаютъ у него часто характеръ совершенно фантастической символики. Какъ изъ единицы происходятъ прочія числа, такъ при постепенномъ развитіи конечное развивается изъ безконечнаго. Въ созданіи міра особенное значеніе приписывается числу «10», какъ суммѣ первыхъ четырехъ чиселъ. Николай Кузанскій указываетъ нѣсколько такихъ четверокъ, взаимное отношеніе которыхъ можетъ быть выражено, какъ ихъ сумма, таинственной десяткой: четыре ступени познанія—чувственное воспріятіе, разсудокъ, разумъ и интуиція, четыре вида вещей — тѣла, души, духи и Богъ, и т. д. На ряду съ этими таинственными четверками въ мірѣ обна-

руживается и таинственная троица. Мысли бываютъ или смутныя, или вѣроятныя, или истинныя. Въ мірѣ наблюдается рождающее, рожденное и любовь; въ духѣ—творческая сила, понятіе и воля. Всюду замѣчается сила божественнаго тріединства.

Парацельсъ.

Въ философіи Николая Кузанскаго мы находимъ, такимъ образомъ, странное смѣшеніе проблесковъ новой философіи съ отголосками пиѳагорейства. Сознавая важное значеніе для философіи познанія природы и математики, онъ не чуждъ предразсудковъ прежнихъ вѣковъ. Еще болѣе интересный Парацельсъ (1493—1541 гг.), оказавшій большое вліяніе на медицину своего времени. Положительную заслугу Парацельса въ исторіи медицины составляетъ введеніе химически приготовленныхъ лѣкарствъ, которыя до этого времени, по примѣру Галена (131—201 гг. до Р. Хр.), брались исключительно изъ растительнаго царства. Парацельсъ доказывалъ, что болѣзни обусловливаются измѣненіями въ химическомъ составѣ тѣла, и что, слѣдовательно, химически-дѣйствующія средства должны снова возстановить его нормальное состояніе. Развивая далѣе эту мысль, Парацельсъ доказывалъ, что законы, управляющіе жизнью человѣческаго тѣла,—тѣ же самые, которые дѣйствуютъ и во всемъ мірѣ. Человѣкъ есть *микрокосмъ* (малый міръ), заключающій въ себѣ въ сжатомъ видѣ все содержаніе *микрокосма* (большого міра). Такая точка зрѣнія невольно заставляла искать единыхъ законовъ, управляющихъ всѣмъ міромъ. Парацельсъ училъ о такой всеобщей жизнен-



Парацельсъ (1493—1541).

Единство законовъ міра.

Человѣкъ, какъ микрокосмъ.

ной силѣ, которую онъ называлъ *вулканомъ*. Познаніе этой единой силы природы и должно, по мнѣнію Парацельса, составлять задачу философіи. Однако, призывая къ изученію природы и вводя въ медицину новые методы лѣченія, основанные на данныхъ химіи, Парацельсъ всецѣло еще остается во власти средневѣковой мысли. Правда, его нельзя назвать схоластомъ. Онъ не подавленъ страхомъ передъ книжными авторитетами, и вслѣдъ за Лютеромъ, сжегшимъ папскую буллу объ отлученіи, онъ предаетъ пламени сочиненія старыхъ авторовъ, несогласныхъ съ его взглядами. Но самые способы познанія природы, къ которому онъ такъ стремился, для него еще такъ же темны, какъ и для его современниковъ. Въ своемъ ученіи о природѣ Парацельсъ возвращается къ старымъ традиціямъ неоплатонизма. Весь міръ представляется ему населеннымъ массой духовъ, управляющихъ вселенной. Каждая изъ четырехъ стихій, составляющихъ міръ, управляется духами своего рода: землею правятъ *гномы*, или пигмеи, водою — *ундины*, или нимфы, воздухомъ — *сильфиды* и огнемъ — *саламандры*. Эти духи описываются Парацельсомъ, впрочемъ, не какъ личныя существа, а какъ тонкія вещества или силы природы. Однако Парацельсъ думалъ, что на эти силы можно воздѣйствовать, вызывать и отгонять ихъ, подобно тому, какъ представители средневѣковой магіи вызывали и отгоняли добрыхъ и злыхъ демоновъ. Въ каждомъ отдѣльномъ существѣ, по мнѣнію Парацельса, находится свое жизненное начало, или *архей*, который является выраженіемъ всеобщей жизненной силы *вулкана*. Врачебное искусство должно быть направлено, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы познать особенности архея, живущаго въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, понять, какіе злые духи его угнетаютъ, и помочь ему освободиться отъ нихъ при помощи лѣкарствъ. Эти лѣкарства должны соотвѣтствовать существу архея. Такъ какъ всякій архей, въ концѣ-концовъ, является выраженіемъ единой жизненной силы, единаго вулкана, то необходимо думать, что существуетъ и единое лѣкарство отъ всѣхъ болѣзней, или — *панацея*. Отыскать такую панацею и составляетъ задачу алхиміи.

Духи вселенной.

Жизненныя силы—архей и вулканъ.

Панацея.

Такимъ образомъ новые порывы Парацельса уживались съ вѣрой въ магію и алхимію. При этомъ онъ, слѣдуя ари-

стотелевской традиціи, училъ о трехъ мірахъ: земномъ, астральномъ, или небесномъ, и духовномъ, или Божескомъ, при чемъ признавалъ между всѣми ими неразрывную связь. Такимъ образомъ медицина ставилась имъ въ непосредственную связь не только съ магіей и алхиміей, но и астрономіей.

Первыя побѣды новой науки.

Философское значеніе открытій Коперника.

Мелькавшія въ системахъ Николая Кузанскаго и Парацельса надежды на то, что обращеніе къ природѣ поможетъ обновить философію, были покрыты еще густою тѣнью традиціонныхъ воззрѣній. Эти надежды могли пріобрѣсть достаточную крѣпость и придать смѣлый полетъ философской мысли лишь тогда, когда изученіе природы дѣйствительно привело къ неоспоримымъ положеніямъ, переворачивающимъ обычныя представленія о мірѣ. Такимъ моментомъ въ исторіи науки было появленіе въ 1542 году книги Коперника «*О вращеніи небесныхъ тѣлъ*». Авторъ этого сочиненія, занимавшій должность каноника при Фрауенсбургскомъ капитулѣ, самъ до такой степени предчувствовалъ потрясенія, которыя должны были быть произведены его книгой въ умахъ современниковъ, что болѣе тридцати лѣтъ не рѣшался опубликовать свою работу. Когда же за годъ до своей смерти, онъ все-таки рѣшился на этотъ шагъ, то дружеская рука



Коперникъ (1473 — 1543 г.).

ученаго, наблюдавшаго за изданіемъ книги, присоединила къ ней предисловіе, въ которомъ воззрѣнія Коперника характеризовались только лишь какъ простая гипотеза.

Въ исторіи науки мало найдется примѣровъ открытій, которыя до такой степени сильно отражались бы на измѣненіи привычныхъ міровоззрѣній, какъ открытіе Коперника. Люди, твердо усвоившіе себѣ Птоломееву систему міра, привыкшіе считать землю центромъ мірозданія, смотрѣвшіе на небесныя свѣтила какъ на то, что предназначено обслуживать землю, и не чуявшіе за предѣлами видимаго небеснаго свода ничего, кромѣ развѣ одной конечной причины мірового движенія, вдругъ должны были сознать и себя и всю свою землю только маленькой крупицей въ океанѣ безконечныхъ міровъ. Эта перемѣна точки зрѣнія была такъ велика и неожиданна, что сначала ей не хотѣли даже вѣрить, считали даже невозможнымъ надъ нею задуматься. Лютеръ презрительно выразился о Коперникѣ, назвавъ его дуракомъ, желающимъ перевернуть всю астрономію, между тѣмъ, какъ Священное писаніе говоритъ намъ, что Іисусъ Навинъ велѣлъ остановиться солнцу, а не землѣ. И долгое время, за исключеніемъ небольшого кружка приверженцевъ Коперника, ученый міръ попрежнему покорно шелъ по стопамъ Птоломея. Но дѣло Коперника постепенно росло. Его работа послужила базисомъ для цѣлаго ряда такихъ смѣлыхъ построеній, о которыхъ не думалъ и самъ авторъ. Книга, принятая сначала довольно холодно, стала зажигательной. Міровоззрѣнія, возникавшія въ связи съ сочиненіемъ Коперника, настолько, наконецъ, разошлись съ ученіемъ, защищаемымъ римско-католическою церковью, что въ 1616 году церковь наложила на эту книгу свой запретъ, отмѣненный, кстати сказать, только въ 1822 году.

Бруно. Однимъ изъ первыхъ блестящихъ истолкователей философскаго значенія открытія Коперника былъ итальянскій философъ *Джордано Бруно* (1548—1600 гг.).

Увлеченный сочиненіями Николая Кузанскаго и взволнованный открытіемъ Коперника, страстный и стремительный Бруно далъ полный просторъ своему творческому воображенію и создалъ смѣлую философскую систему, до такой степени несогласную съ церковнымъ міровоззрѣніемъ того времени, что инквизиція осудила его на костеръ.

Труды Коперника внушили Бруно двѣ основныя мысли— о безконечности вселенной и о томъ, что воспріятіе только тогда можетъ служить орудіемъ отысканія истины, если его данныя провѣряются разсудкомъ. Тотъ, кто думаетъ, будто нѣтъ другихъ планетъ, кромѣ тѣхъ, которыя намъ пока извѣстны, по сравненію Бруно, похожъ на человѣка, который сталъ бы утверждать, что въ воздухѣ летаютъ только тѣ птицы, которыхъ онъ видитъ въ свое маленькое окошко. Глупо думать, подобно толпѣ, будто нѣтъ другихъ созданій, кромѣ тѣхъ, которыя извѣстны намъ. Міръ безконеченъ. Нельзя представить себѣ края свѣта; нельзя представить себѣ точно такъ же ни начала ни конца этого безконечнаго міра. Ясно, что въ этой массѣ безконечныхъ міровъ, изъ которыхъ состоитъ все, нельзя указать ни окружности ни центра. Любую часть вселенной можно считать за центръ, и ни одна изъ нихъ не заслуживаетъ этого имени по праву. Конечно, этой безконечности не могутъ воспринять наши органы чувствъ, но вѣдь чувственное воспріятіе говоритъ намъ о движеніи солнца и о неподвижности земли, между тѣмъ какъ размышленіе надъ рядомъ разнообразныхъ воспріятій убѣждаетъ насъ въ обратномъ.

Безконечность вселенной.

Ученіе Бруно о безконечныхъ мірахъ, не имѣющихъ границъ, рѣзко противорѣчило представленіямъ аристотелевской философіи о небесныхъ сферахъ, составляющихъ границу міра, въ центрѣ котораго находится земля. Понятно, что Бруно долженъ былъ рѣшительно отвергнуть допущенную Аристотелемъ противоположность между надлуннымъ и подлуннымъ міромъ. Раскинутый надъ луною астральный міръ, по мнѣнію Аристотеля и его правовѣрныхъ послѣдователей, состоялъ изъ болѣе тонкихъ элементовъ, чѣмъ міръ подъ луною, и законы, управляющіе движеніемъ небесныхъ тѣлъ, опять-таки считались болѣе совершенными, чѣмъ тѣ, которыми управляется земля. Для Бруно, провозгласившаго безконечность міра и признавшаго нелѣпымъ даже самое понятіе центра міра, такая точка зрѣнія казалась совершенно непріемлемой. Въ противоположность ей, онъ учитъ объ однородности состава всей вселенной и считаетъ возможнымъ, по аналогіи съ тѣмъ, что наблюдается на землѣ, судить и о томъ, что дѣлается въ другихъ мірахъ, равно какъ переносить результаты наблюденій надъ взаимными от-

Однородность міра.

ношеніями небесныхъ свѣтилъ на пониманіе того, что происходитъ съ землей.

Художественный пантеизмъ.

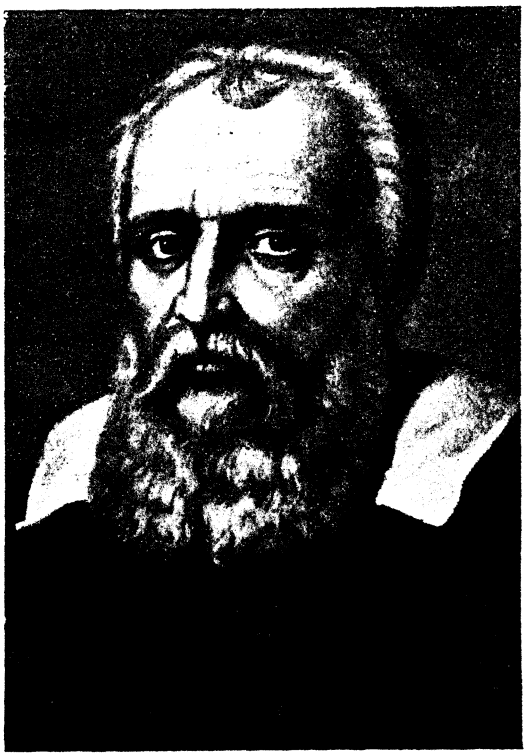
Такимъ образомъ, признавая безконечность вселенной, Бруно въ то же самое время указываетъ и на ея единство. Несмотря на большое разнообразіе своихъ проявленій, міръ по существу одинъ и тотъ же всюду. Во всемъ проявляется одно и то же великое начало, одна и та же сущность. Эта сущность—Божество. Все, въ сущности,—Божество. Ничего нѣтъ, кромѣ творящаго Бога. Въ маломъ и великомъ проявляется Его творческая сила. Всѣ явленія міра — художественныя произведенія великаго Создателя. И подобно тому, какъ разнообразіе художественныхъ произведеній не противорѣчитъ единству художника, ихъ создавшаго, точно такъ же и разнообразіе міровыхъ явленій не противорѣчитъ тому, что въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ единая творящая ихъ сущность.

Міровоззрѣніе Бруно располагало его считать по своей сущности совпадающими многія разнообразныя проявленія жизни, и потому тѣснымъ казался ему образъ міра, ограниченнаго небеснымъ видимымъ сводомъ, мучительно узкой была для него мысль объ исключительной правдѣ церковнаго ученія, недостаточно широкимъ казалось и само христіанство. Бруно бѣжалъ изъ монастыря и пустился въ долгую скитальческую жизнь, полную борьбы и страданій, съ вызывающей смѣлостью проповѣдывалъ свои мысли и, осужденный на костеръ, гордо сказалъ своимъ судьямъ: «Вы съ большимъ страхомъ произносите этотъ приговоръ, чѣмъ я его выслушиваю».

Недостаточность простого воспріятія, какъ орудія познанія.

Преклоняясь передъ величіемъ природы и призывая къ ея изученію, Бруно указывалъ, что простое воспріятіе не можетъ еще обезпечить намъ познанія истины. Необходимо умѣть толковать данное воспріятіе при помощи разсудка. Но какъ это сдѣлать? Какими средствами долженъ пользоваться разсудокъ для исправленія неточностей непосредственныхъ чувственныхъ впечатлѣній? Какая наука лучше всего можетъ помочь намъ уловить взаимныя отношенія окружающихъ насъ явленій и вскрыть общіе законы, ими управляющіе? Мы видѣли, что на зарѣ возрожденія новой науки такимъ орудіемъ научнаго изслѣдованія представлялась математика. Ей отводилъ въ философіи почетное мѣсто

Николай Кузанскій, но въ его системѣ, какъ мы знаемъ, еще сильно отражались пиѳагорейскія фантазіи, и математическая символика была оторвана отъ опыта. Между тѣмъ успѣхи астрономіи наглядно показали, что можетъ сдѣлать планомѣрное вычисленіе, берущее своимъ исходнымъ пунктомъ данныя наблюденій. Ученіе Бруно о томъ, что вся вселенная однородна, должно было располагать къ тому, чтобы



Галилей.

основные пріемы математическаго изученія звѣзднаго міра примѣнить къ изслѣдованію явленій, наблюдаемыхъ на землѣ, и воспользоваться тѣмъ же самымъ математическимъ методомъ изслѣдованія для того, чтобы понять общіе законы, управляющіе и движеніемъ находящихся у насъ подъ руками предметовъ и движеніями небесныхъ тѣлъ.

Галилей (1564—1642 гг.) былъ тѣмъ ученымъ, которому удалось показать истинное значеніе математики для

Математика и опытъ въ трудахъ Галилея.

естествознанія. Неустанно работая въ области астрономіи, физики и механики, Галилей наглядно показалъ плодотворность примѣненія математики къ изученію природы, если только исходнымъ пунктомъ для математическихъ исчисленій мы будемъ брать данныя опыта. Галилей дѣлаетъ разнообразные опыты, дающіе ему возможность измѣрять результаты измѣненія взаимнаго отношенія наблюдаемыхъ имъ тѣлъ, и затѣмъ производитъ вычисленія надъ полученными такимъ образомъ математическими данными. Онъ заставляетъ, напримѣръ, катиться по наклонной плоскости мѣдные шары и при этомъ измѣряетъ скорость ихъ движенія въ зависимости отъ величины наклона. Такимъ образомъ имъ было выяснено понятіе равномѣрно ускореннаго движенія. Галилей производитъ далѣе наблюденія надъ качаніемъ маятника, измѣряя измѣненія времени качанія въ зависимости отъ длины маятника. Такимъ образомъ открывается знаменитый законъ, по которому длины маятниковъ относятся между собой, какъ квадраты временъ качанія. При помощи особенно устроенныхъ приборовъ Галилей не только обнаруживаетъ вѣсомость воздуха, но и опредѣляетъ его удѣльный вѣсъ,—къ великому удивленію правовѣрныхъ послѣдователей Аристотеля, признававшаго, какъ извѣстно, воздухъ веществомъ, которому по самому своему существу принадлежитъ легкость.

Такимъ образомъ наблюденія природы у Галилея органически связываются съ экспериментомъ, измѣреніемъ и математическими вычисленіями. Понять природу — это значитъ, съ точки зрѣнія Галилея, понять законы наблюдаемыхъ въ ней движеній. Въ основѣ всѣхъ качествъ міра лежатъ движенія, и причину этихъ движеній мы должны искать въ другихъ движеніяхъ.

Возрожденный атомизмъ. Механика.

Сводя всѣ качества міра, нами воспринимаемаго, къ разнообразію движеній міровыхъ атомовъ, Галилей путемъ внимательныхъ изслѣдованій намѣчаетъ основныя понятія современной механики: законъ инерціи, параллелограмъ силъ, принципъ безконечно малыхъ величинъ и т. д. Вмѣстѣ съ этимъ его представленія о природѣ пріобрѣтаютъ окраску демокритовскаго міровоззрѣнія.

Труды Галилея, въ которыхъ ясно сказывалось, между прочимъ, сочувствіе къ системѣ Коперника, уже осужденной

церковной властью, вызвали противъ него рядъ гоненій. Противъ Галилея былъ возбужденъ процессъ. Подъ угрозой смерти, въ рубищѣ, великаго ученаго заставляли отрекаться отъ своихъ сочиненій, держали въ темницѣ и до самой смерти томили подъ неослабнымъ надзоромъ инквизиціи.

Работы Галилея, въ значительной степени подготовленныя его великими предшественниками—Коперникомъ, Леонардо-да-Винчи и Кеплеромъ, были рѣшительнымъ поворотнымъ пунктомъ въ исторіи естествознанія. Опредѣленно указанный Галилеемъ путь изслѣдованія природы, путь измѣреній и вычисленій, получилъ особенное значеніе благодаря тому, что въ это же время наука обогатилась двумя могучими средствами наблюденія природы — телескопомъ, изобрѣтенномъ въ 1609 году голландцемъ Липперсгеемъ и усовершенствованнымъ благодаря Галилею, и микроскопомъ, изобрѣтенномъ также въ Голландіи около 1590 года Янсеномъ.

НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Бэконъ.

(1561—1626 г.).

Въ то время, какъ Галилей въ Италіи, путемъ упорныхъ лабораторныхъ трудовъ, астрономическихъ наблюденій и математическихъ изслѣдованій, создавалъ основы новаго естествознанія, которое должно было содѣйствовать опредѣленію новыхъ формъ философіи, въ Англіи составлялось сочиненіе, освѣщавшее философское значеніе экспериментальнаго изученія природы. Авторомъ этого труда былъ Бэконъ.



Бэконъ.

Бэконъ родился въ 1561 году. Свое научное образованіе онъ получилъ въ Кембриджѣ. Послѣдовавшее затѣмъ двухлѣтнее пребываніе при французскомъ дворѣ дало ему возможность ближе познакомиться съ формами государственной жизни и общественными отношеніями. Блестящій ораторскій талантъ открылъ Бэкону дорогу къ парламентской

дѣятельности, отъ которой онъ скоро перешелъ на путь широкой политической карьеры. Въ царствованіе Елизаветы и Іакова I онъ достигъ большого личнаго успѣха, получивъ должность великаго канцлера и высокіе титулы барона Веруламскаго и виконта С. Албанскаго. Приходится отмѣтить, что, достигая этихъ успѣховъ, Бэконъ широко использовалъ средства, подсказанныя ему окружавшей его придворной атмосферой, — интриги и обманъ. Въ концѣ-концовъ, придворная и политическая борьба окончилась печально для самого Бэкона. Противъ него былъ начатъ процессъ по обвиненію во взяточничествѣ. Изъ этого процесса Бэконъ вышелъ обвиненнымъ, и только милость короля спасла его отъ наказанія. Но политическая карьера Бэкона была окончена навсегда. Онъ удалился отъ общества и всецѣло посвятилъ себя научнымъ работамъ, вплоть до самой смерти, послѣдовавшей въ 1626 году.

Ученіе Бэкона о научномъ методѣ.

Источники заблужденія.

Бэконъ задается вопросомъ, почему человѣчество, несмотря на цѣлый рядъ усилій, все-таки не могло до сихъ поръ овладѣть истиной. Отвѣчая на этотъ вопросъ, Бэконъ указываетъ, что поклоняться Богу истины человѣчеству мѣшаютъ идолы, которымъ оно невольно служитъ. Характеризуя этихъ идоловъ, Бэконъ въ то же время характеризуетъ основныя традиціи средневѣковой науки. Предупреждая отъ увлеченія этими идолами, онъ въ то же время осуждаетъ схоластику. Первымъ изъ такихъ идоловъ, по мнѣнію Бэкона, слѣдуетъ признать слѣпую вѣру въ авторитеты (idola theatri). Всякій изслѣдователь, строящій свои знанія только на вѣрѣ въ чужой авторитетъ, хотя бы это былъ авторитетъ очень высокій, въ родѣ Аристотеля, Платона и т. д., никогда не можетъ быть убѣжденъ, что при этомъ онъ свободенъ отъ ошибокъ, потому что знаніе даже такихъ великихъ мыслителей, какъ Платонъ и Аристотель, во многомъ могло быть еще несовершеннымъ. Ученый долженъ искать разрѣшенія волнующихъ его вопросовъ не въ изреченіяхъ авторитетныхъ писателей, а въ данныхъ опыта. Исходнымъ пунктомъ для его работы должны служить факты, явленія окружающей природы. Однако правильному изученію этихъ

Idola theatri.

фактовъ постоянно мѣшаютъ еще три рода могучихъ идоловъ: предразсудки (idola tribus), обманы чувствъ (idola specus) и слова (idola fori). Недостаточно, если ученый будетъ стремиться постоянно основывать свои сужденія на фактахъ. Необходимо, чтобы къ изученію этихъ фактовъ онъ приступалъ безъ всякихъ предвзятыхъ мыслей, безъ предразсудковъ, къ числу которыхъ Бэконъ прежде всего относитъ стремленіе разсматривать вещи съ телеологической точки зрѣнія. Надо помнить, что въ природѣ все совершается по вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ, въ силу механической *причинности*, управляющей связью вещей, и задача науки должна заключаться въ томъ, чтобы вскрывать эту причинность, а не заниматься безплоднымъ дѣломъ угадыванія *цѣлей*, которыя будто бы преслѣдуются природой въ ея дѣйствіяхъ. Однако, даже освободившись отъ предразсудковъ, навѣянныхъ воспитаніемъ и ложными традиціями предшествующей науки, ученый все-таки не можетъ считать себя свободнымъ отъ ошибокъ при изученіи природы. Есть идолы, сидящіе въ его собственной натурѣ, которые мѣшаютъ познанію истины. Это — всевозможные обманы воспріятія и слѣдствія недостаточности сужденій, обусловленныхъ случайнымъ положеніемъ въ мірѣ каждаго отдѣльнаго наблюдателя. Освободиться отъ этихъ источниковъ заблужденій можно только сравнивая результаты своихъ наблюденій съ переживаніями другихъ и наблюдая одно и то же явленіе при различныхъ условіяхъ. Большое вниманіе отводитъ Бэконъ характеристикѣ того источника заблужденій, который онъ называетъ «идолами площади» (idola fori). Этими идолами являются слова. Вмѣстѣ съ языкомъ мы невольно воспринимаемъ и цѣлый рядъ невѣрныхъ представленій. Воззрѣнія прежнихъ вѣковъ, выраженныя и закрѣпленныя въ рѣчи, незамѣтно прививаются намъ, окутывая насъ сѣтью прошлыхъ предразсудковъ. Слова нерѣдко у людей замѣняютъ мысли; за потокомъ словъ и терминовъ теряется ихъ содержаніе. Истинный ученый долженъ освободить себя отъ этой тяжелой власти словъ и направить всю свою работу на изученіе вещей.

Idola tribus.

Idola specus.

Idola fori.

Опытъ, какъ источникъ познанія.

Итакъ, основнымъ идеаломъ науки для Бэкона является безпристрастное, осторожное изслѣдованіе природы. Онъ приглашаетъ обратиться къ опыту, и въ этомъ смыслѣ его

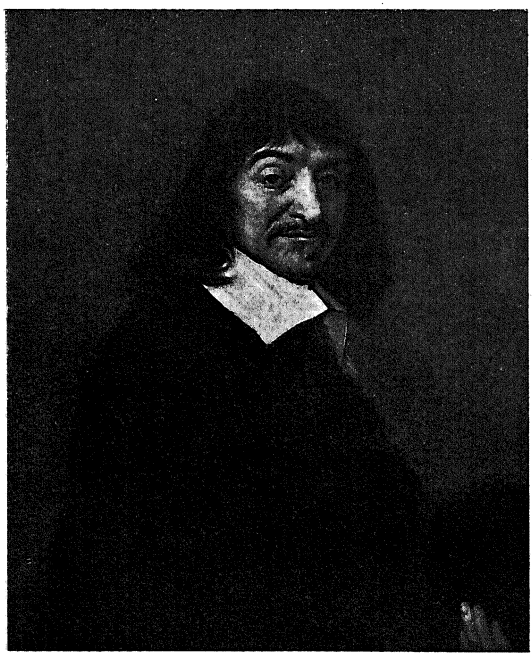
справедливо называютъ родоначальникомъ новаго эмпиризма. Въ то же время Бэконъ хорошо сознаетъ, что изученіе природы дѣло трудное, что на этомъ пути можетъ встрѣтиться много опасностей для истины, и поэтому въ своемъ «*Новомъ органѣ*» онъ даетъ цѣлый рядъ обстоятельныхъ совѣтовъ относительно того, какъ слѣдуетъ собирать факты, какимъ образомъ надо сопоставлять ихъ другъ съ другомъ и при какихъ условіяхъ можно считать убѣдительными получаемые при этомъ результаты. Умѣть пользоваться этими пріемами изслѣдованія — значитъ, по выраженію Бэкона, умѣть вопрошать природу. И лучшимъ орудіемъ такого искусства онъ считаетъ экспериментъ.

Экспериментъ.

Декартъ.

(1596—1650).

Бэконъ указывалъ опасности, которыя стоятъ на пути отысканія истины. Онъ описывалъ идоловъ, мѣшающихъ человѣчеству видѣть правду. Въ своихъ трудахъ Бэконъ давалъ цѣлый рядъ совѣтовъ осторожнаго наблюденія фактовъ, искуснаго познанія природы. Но при всемъ этомъ оставался еще невыясненнымъ одинъ вопросъ: что слѣдуетъ считать признакомъ истины? Дѣйствительно, допустимъ, что ученый понялъ источники человѣческихъ заблужденій, искренно желаетъ освободиться отъ идоловъ, описанныхъ Бэкономъ, со всей старательностью стремится соблюдать указанныя имъ правила изслѣдованія природы. Можетъ ли онъ быть все-таки увѣренъ, что послѣ всего этого истина въ его рукахъ? Вѣдь стремиться что-нибудь сдѣлать—не значитъ



Декартъ.

еще достичь этого. Можно стремиться къ истинѣ, но что же послужитъ гарантіей, что мы ею уже овладѣли? По какому признаку можно отличить истину отъ того, что не заслуживаетъ этого имени? Этотъ вопросъ послужилъ исходнымъ пунктомъ для построенія философіи Декарта.

Біографія.

Рене Декартъ родился въ 1596 году. Еще находясь въ іезуитской школѣ, онъ увлекся изученіемъ математики и метафизики. Военная карьера, къ которой предназначала его семья, принадлежавшая къ знатному роду Турени, не показалась Декарту привлекательной: его влекло къ тихому уединенію и научной работѣ. Поэтому, въ концѣ-концовъ, онъ рѣшилъ совершенно удалиться отъ свѣта, чтобы отдаться любимому дѣлу. Избравъ своимъ мѣстопребываніемъ Голландію, онъ въ продолженіе двадцати лѣтъ постоянно мѣнялъ тамъ мѣста своего жительства, стараясь оставаться въ тиши неизвѣстности. Только изрѣдка его спокойная работа нарушалась поѣздками въ Англію, Данію и родную Францію. Однако въ 1649 году философъ, послѣ долгаго колебанія, согласился принять приглашеніе шведской королевы Христины, которая просила помочь ей основать Академію Наукъ. Поѣздка въ Швецію была роковой для Декарта. Его слабый организмъ не перенесъ суроваго климата, и въ началѣ 1650 г. философъ умеръ.

Математика и философія

Мы уже видѣли, что на рубежѣ среднихъ вѣковъ и новаго времени вниманіе философовъ начинаетъ привлекать математика, какъ наука, представляющаяся образцомъ научной убѣдительности. Въ противоположность схоластическому идеалу опознанія, опиравшемуся на авторитетъ Священнаго писанія и церкви, математика являлась воплощеніемъ идеала изслѣдованія, независимаго отъ вѣрованій и традицій изслѣдованія, носящаго печать внутренней убѣдительности. Декартъ еще со школьной скамьи проникся восторгомъ передъ ясностью математическихъ доказательствъ. Онъ со всей страстностью отдался изученію этой науки. Въ исторіи математики его имя до сихъ поръ сіяетъ звѣздой первой величины. Особенности математическаго метода мышленія Декартъ стремился перенести въ философію. Подобно тому, какъ математикъ, обдумывая поставленныя ему задачи, сначала тщательно анализируетъ ихъ, сводя сложныя проблемы въ болѣе простыя, точно такъ же и философъ долженъ

начинать свою работу анализомъ сложныхъ философскихъ задачъ для того, чтобы постепенно свести эти многочисленныя сложныя задачи къ меньшему числу болѣе основныхъ вопросовъ. Послѣ работы анализа должна начаться работа синтеза. Математики умѣютъ, пользуясь небольшимъ числомъ твердо установленныхъ опорныхъ пунктовъ, давать стройныя построенія, цѣльныя системы математическихъ понятій. Такъ же долженъ дѣйствовать и философъ, разрѣшая метафизическія проблемы.

Несомнѣнность, какъ признакъ истины.

Что надо считать истиной? — Вотъ основной вопросъ, тревожащій Декарта. Увлеченный математикой, только въ ней нашедшій удовлетвореніе своимъ интеллектуальнымъ идеаламъ, Декартъ смѣло заявляетъ, что признакомъ истины слѣдуетъ считать несомнѣнность. Только положеніе, ставшее несомнѣннымъ для моего ума, можно считать научно доказаннымъ. Но есть ли такія истины? Пересматривая область того, что люди считаютъ своими знаніями, Декартъ приходитъ къ заключенію, что во многомъ изъ этого можно сомнѣваться. Можно сомнѣваться въ существованіи Бога, въ безсмертіи души, основахъ добродѣтели. Можно сомнѣваться даже въ существованіи окружающаго насъ міра. Допустимъ, что все переживаемое нами — сонъ, и что сонъ этотъ длится давнымъ давно!.. Вѣдь бываютъ же яркіе сны, которые мы такъ легко смѣшиваемъ съ дѣйствительностью!.. Быть-можетъ, все, что и теперь мы видимъ, слышимъ и вообще воспринимаемъ — одна только наша греза, одинъ призракъ, которому не соотвѣтствуетъ ничего въ дѣйствительномъ мірѣ... Но если даже стать на эту точку зрѣнія, то все-таки придется признать нѣчто несомнѣнно существующимъ. Это — наши собственныя душевныя состоянія, наши мысли, чувства и стремленія. Пусть весь міръ, нами представляемый,—одна только греза, пусть вся жизнь наша одинъ только мимолетный сонъ, но этотъ сонъ все-таки намъ снится, мы сознаемъ эти грезы, переживаемъ различныя чувства. Быть-можетъ, нѣтъ предметовъ, обозначаемыхъ нашими мыслями, нѣтъ внѣшнихъ причинъ, заставляющихъ насъ волноваться, но эти мысли, какъ мысли, эти чувства, какъ чувства, все-таки существуютъ. Существуютъ наши душевныя состоянія, въ наличности которыхъ нельзя сомнѣваться въ тотъ моментъ, когда они нами пере-

Скепсисъ, какъ начало философской работы.

живаются. Вѣдь, если бы даже мы стали сомнѣваться въ нихъ, то и самое состояніе сомнѣнія все-таки было бы нашимъ душевнымъ состояніемъ. Итакъ, есть одно знаніе, которое можетъ служить образцомъ несомнѣнности. Это — знаніе нашего душевнаго міра. Отсюда опредѣляется и самый идеалъ философской доказательности. Философски доказать—это значитъ сдѣлать что-нибудь настолько же для насъ очевиднымъ, насколько несомнѣннымъ представляется мнѣ существованіе моихъ собственныхъ мыслей и вообще всѣхъ душевныхъ моихъ состояній въ то время, когда я ихъ переживаю. Научно что-нибудь доказать — это значитъ сдѣлать данное положеніе настолько же свободнымъ отъ сомнѣнія, насколько нельзя сомнѣваться въ существованіи нашихъ наличныхъ душевныхъ состояній или въ существованіи самого себя, насколько я открываюсь себѣ въ своемъ сознаніи. Это постоянное несомнѣнное знаніе своихъ душевныхъ состояній Декартъ называетъ мышленіемъ (cogitatio). Въ этомъ мышленіи обнаруживается наше бытіе. «Я мыслю и, значитъ, я существую». (Cogito, ergo sum).

Мышленіе, какъ несомнѣнное знаніе.

Итакъ, анализъ различныхъ родовъ знанія, съ точки зрѣнія ихъ несомнѣнности, даетъ Декарту одинъ пунктъ, опираясь на который онъ стремится воздвигнуть цѣльное зданіе сложной философской системы. Несомнѣнно существуетъ непосредственно извѣстный мнѣ міръ моихъ душевныхъ переживаній. Существуетъ рядъ мыслей, въ которыхъ раскрывается дѣятельность моего разума. Нѣкоторыя изъ этихъ мыслей (напримѣръ, математическія идеи) кажутся мнѣ неоспоримо ясными, имѣющими не только субъективную, но и объективную цѣнность. Въ моемъ разумѣ заложено невольное стремленіе думать, что, кромѣ меня, существуютъ также и другія вещи, подчиненныя математическимъ отношеніямъ. Но можно ли быть увѣреннымъ во всемъ этомъ? можно ли считать дѣйствительно существующимъ то, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ мой разумъ? Быть-можетъ, весь кругъ моихъ мыслей ложенъ? можетъ-быть, все мое ясное знаніе — одинъ самообманъ? Этотъ, выдвинутый Декартомъ вопросъ, о правахъ разума на довѣріе имѣлъ особенно важное значеніе въ то время, когда еще живы были традиціи схоластики и когда такъ часто принижали значеніе разума, чтобы шире расчистить дорогу религіозной вѣрѣ. Во имя Бога требовали сми-

Оправданіе разума.

ренія разума. Въ своей защитѣ правъ разума Декартъ тоже обращается къ идеѣ Божества. Но эту идею онъ смѣло обращаетъ противъ своихъ противниковъ, доказывая, что вѣра въ Бога не только не должна вести за собою отрицанія разума, но какъ разъ напротивъ — является основаніемъ полнаго довѣрія къ его дѣятельности. Эта мысль развивается Декартомъ въ слѣдующей формѣ.

Доказательство бытія Божія.

Среди другихъ идей, раскрывающихся въ нашемъ сознаніи, находится идея Бога, какъ совершеннаго Существа. Пребываніе идеи совершеннаго Существа въ нашемъ сознаніи представляется особенно удивительнымъ потому, что многія состоянія духа постоянно свидѣтельствуетъ намъ объ ограниченности и несовершенствѣ нашей природы. Какимъ же образомъ у насъ, несовершенныхъ существъ, могла возникнуть мысль о всесовершенномъ Существѣ? Было бы нелогично думать, что эта мысль создана нами самими, такъ какъ несовершенное не можетъ быть причиной совершенства! Причина не можетъ заключать въ себѣ меньше, чѣмъ порожденное ею дѣйствіе. Итакъ, объяснить себѣ существованіе въ нашемъ разумѣ идеи совершеннаго Существа возможно только однимъ способомъ, а именно допустивъ, что эта мысль вложена въ насъ со стороны. Ея создателемъ является кто-то, обладающій всѣми совершенствами, могущій вліять на нашу природу, опредѣляющій содержаніе нашего разума. Иначе говоря, надо допустить, что существуетъ Божество, создавшее нашъ разумъ и вложившее въ насъ знаніе о самомъ себѣ, какъ о совершенномъ Существѣ[1]). Но, если признать это положеніе, то сейчасъ же окажется необходимымъ допустить, что, кромѣ Бога и нашего разума, существуетъ внѣшній міръ, какъ предметъ нашего познанія. Это допущеніе само собою должно вытекать изъ идеи божественнаго совершенства. Вѣдь если нашъ разумъ, со всѣми вложенными въ него стремленіями къ познанію, созданъ совершеннѣйшимъ Существомъ, Богомъ, то нельзя относиться къ этому разуму иначе, какъ съ полнымъ довѣріемъ. Несомнѣнно, что Богъ, создавшій разумъ, создалъ и міръ,

Доказательство реальности міра.

---

[1]) Это разсужденіе Декарта, въ своей основѣ, является повтореніемъ такъ называемаго „онтологическаго доказательства бытія Божія“ Ансельма Кентерберійскаго (см. выше, стр. 67).

управляемый законами, соотвѣтствующими законамъ нашего разума. Иначе пришлось бы допустить, что совершеннѣйшее Существо постоянно вводитъ насъ въ заблужденіе, представляя, при помощи даннаго имъ разума, яснымъ, очевиднымъ и необходимымъ то, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Понятіе совершеннѣйшаго Существа само собою исключаетъ понятіе обмана. Благоговѣя передъ Богомъ, мы должны уважать данный имъ разумъ.

Прирожденныя идеи.

Изъ того способа, которымъ Декартъ оправдываетъ довѣріе къ разуму, видно, до какой степени его теорія познанія тѣсно связана съ признаніемъ существованія прирожденныхъ идей. Въ прирожденныхъ идеяхъ, по мнѣнію Декарта, лежатъ всѣ корни познанія истины.

Понятія субстанціи и аттрибута.

При помощи прирожденныхъ намъ идей мы можемъ познавать вещи, или субстанціи, и свойства ихъ, или аттрибуты. Субстанція опредѣляется Декартомъ, какъ вещь, которая не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія. Въ этомъ смыслѣ названія субстанціи, строго говоря, заслуживаетъ одинъ только Богъ, такъ какъ только онъ одинъ не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія. Все остальное зависитъ отъ Бога, своего Создателя. Однако, если субстанціей въ собственномъ смыслѣ слова можетъ быть названо только одно Божество, то все-таки среди созданій Божества можно различать субстанціи въ относительномъ значеніи этого слова. Такими относительными субстанціями, по Декарту, являются, съ одной стороны, души, а съ другой — тѣла. Души и тѣла познаются нами въ своихъ основныхъ аттрибутахъ. Аттрибутомъ духа будетъ мышленіе (cogitatio), аттрибутомъ же тѣлъ является протяженіе (extensio). Противоположеніе духа тѣлу проводится Декартомъ съ большой опредѣленностью и, въ этомъ смыслѣ, его слѣдуетъ признать типичнымъ дуалистомъ.

Дуализмъ.

Механизмъ.

Считая основнымъ свойствомъ тѣлеснаго міра протяженіе, Декартъ стремится свести всѣ измѣненія во внѣшней природѣ къ процессамъ движенія. Въ основу своей натурфилософіи онъ кладетъ принципы механики. Внѣшній міръ представляется Декарту безграничной, вѣчно движущейся машиной, всѣ дѣйствія которой могутъ быть, въ концѣ концовъ, сведены къ процессамъ давленія и толчка. Стараясь

послѣдовательно провести этотъ механическій взглядъ на міръ, Декартъ отрицаетъ дѣйствіе на разстояніи и создаетъ гипотезу о тонкой матеріи, наполняющей небесное пространство, невидимомъ эфирѣ, который, вихремъ носясь вокругъ солнца, приводитъ въ движеніе планеты.

Взаимное отношеніе духа и тѣла.

Механическое воззрѣніе Декарта отразилось и на его пониманіи взаимнаго отношенія духа и тѣла въ человѣческомъ существѣ. Декартъ описываетъ человѣческое тѣло, какъ искусно построенную машину, всѣ движенія которой должны быть объяснены по принципамъ механики. Если мы признаемъ наши тѣла одушевленными, то только потому, что наша душа раскрывается намъ въ нашемъ мышленіи. Но если бы этого не было, то движенія нашего тѣла, взятыя сами по себѣ, еще не могли бы служить доказательствомъ существованія души, связанной съ нимъ. И, какъ бы для иллюстраціи этой мысли, Декартъ утверждаетъ, что животныя — бездушныя существа, искусно построенные автоматы, неспособные ни къ какимъ душевнымъ переживаніямъ. Животныя—одни только движущіяся тѣла; съ тѣломъ же человѣка соединена душа, которая, въ противоположность протяженному тѣлу, непротяженна, недѣлима, едина. Установившееся къ этому времени мнѣніе о значеніи головного мозга, какъ центральнаго органа душевной жизни, заставляетъ и Декарта думать, что соединеніе души съ тѣломъ происходитъ въ области головного мозга. Однако сложное устройство головного мозга, распадающагося на рядъ частэй, невольно вызывало въ умѣ философа сомнѣніе. Душа едина; мышленіе, какъ ея аттрибутъ, есть нѣчто, не допускающее раздѣленія; значитъ, и органъ этой души, мѣсто, въ которомъ она соединяется съ тѣломъ, тоже должно быть единымъ и нераздѣльнымъ. Эти соображенія заставили Декарта отнестись съ особеннымъ вниманіемъ къ небольшой шишковидной железѣ (conarium), помѣщенной въ центральной области головного мозга. Эта железа и была объявлена имъ «сѣдалищемъ души», гдѣ, по его мнѣнію, происходитъ соединеніе души съ тѣломъ. Когда на внѣшніе органы нашихъ чувствъ воздѣйствуютъ какіе-либо внѣшніе раздражители, то раздраженіе изъ периферическихъ частей нервной системы передается въ мозгъ и доходитъ до мѣста пребыванія души, или, выражаясь словами Декарта, жизнен-

„Сѣдалище души“.

ные духи (подъ которыми Декартъ разумѣетъ чисто матеріальные процессы), поднимаясь по нервамъ въ полость мозга, приводятъ въ движеніе мозговую железу и, такимъ образомъ, возбуждаютъ пребывающую тамъ душу. Съ другой стороны, когда душою овладѣваетъ извѣстное желаніе, то изъ мозговой железы движенія сообщаются жизненнымъ духамъ, находящимся въ мозгу; они по нервамъ несутся къ мускуламъ и въ результатѣ получается движеніе. Такимъ образомъ, въ концѣ-концовъ, взаимное отношеніе тѣла и души опять-таки понимается Декартомъ, какъ чисто внѣшняя связь механическаго порядка, опредѣляемая законами давленія и толчка.

Психологія Декарта.

Существеннымъ свойствомъ, или аттрибутомъ, всей душевной жизни Декартъ, какъ было сказано, признаетъ мышленіе (cogitatio), подъ которымъ онъ разумѣетъ то, что въ наше время обыкновенно принято выражать словомъ сознаніе, понимая подъ нимъ непосредственное, несомнѣнное знаніе о своихъ собственныхъ душевныхъ состояніяхъ. Это знаніе, впрочемъ, бываетъ не всегда одинаково яснымъ. Наряду съ ясными и отчетливыми идеями,—говоритъ Декартъ,—у насъ бываютъ идеи смутныя. Состоянія, характеризуемыя ясными идеями, Декартъ называетъ *дѣйствіями,* а состоянія души, подчиненной смутнымъ идеямъ, — *страданіями.* Въ дѣятельныхъ состояніяхъ душа является намъ въ своемъ чистомъ видѣ, въ страдательныхъ же состояніяхъ души, кромѣ ея истинной сущности, обнаруживается и вліяніе тѣла. Разбирая различныя состоянія души, Декартъ всѣ ихъ разсматриваетъ съ двухъ точекъ зрѣнія: во-первыхъ, съ точки зрѣнія ясности (такимъ образомъ различаются состоянія, когда душа дѣйствуетъ или страдаетъ), и, во-вторыхъ, съ точки зрѣнія направленія наблюдаемыхъ душевныхъ процессовъ (т.-е., обнаруживается ли въ данномъ процессѣ воздѣйствіе на душу внѣшняго міра, или, напротивъ, обнаруживается дѣйствіе самой души на внѣшній міръ). Съ этой послѣдней точки зрѣнія, Декартъ различаетъ въ душевныхъ состояніяхъ *воспріятія* (percepliones) и *проявленія воли* (actiones). При такой двойной классификаціи душевныхъ состояній, можно говорить объ активныхъ и пассивныхъ воспріятіяхъ, а также объ активныхъ и пассивныхъ проявле-

ніяхъ воли. Пассивныя воспріятія обнаруживаются, по Декарту, въ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, активныя воспріятія — въ работѣ интеллекта. Пассивное проявленіе воли наблюдается въ инстинктахъ и аффектахъ; активнымъ же проявленіемъ воли, или воли въ собственномъ смыслѣ этого слова (voluntas), слѣдуетъ признать только состоянія, характеризуемыя ясными идеями и основанными на нихъ сужденіями. Промежуточное мѣсто между активными и пассивными состояніями духа, по мнѣнію Декарта, занимаетъ воображеніе, которое, съ одной стороны, можетъ быть охарактеризовано какъ активная фантазія, а съ другой—какъ пассивная память.

Дальнѣйшее развитіе картезіанской философіи.

Въ философіи Декарта былъ одинъ пунктъ, который больше всего смущалъ его послѣдователей. Этотъ пунктъ касался вопроса объ отношеніи души къ тѣлу. Съ одной стороны, Декартъ является представителемъ рѣзкаго дуализма, характеризуя душу и тѣло, какъ двѣ существенно различныя вещи. Съ другой стороны, между ними устанавливается прямое взаимоотношеніе: тѣло вліяетъ на душу, а душа на тѣло. Существеннымъ признакомъ тѣлъ, по Декарту, надо признать протяженность, съ понятіемъ котораго у него связывается и понятіе движенія. Душа характеризуется признакомъ сознанія, или мышленія. Какимъ же образомъ столь существенно различныя между собою вещи могутъ входить въ непосредственное соприкосновеніе? Какимъ образомъ можно понять передачу движенія изъ тѣла въ душу, и какъ душа, проявляя свое мышленіе, можетъ породить движеніе? Эти вопросы до такой степени были настойчивы, а способъ рѣшенія ихъ Декартомъ казался настолько несогласованнымъ съ выставленнымъ этимъ филисофомъ критеріемъ несомнѣннаго знанія, что скоро послѣ смерти Декарта были сдѣланы серьезныя попытки освѣтить съ новой точки зрѣнія вопросъ объ отношеніи души къ тѣлу. Первая попытка въ этомъ направленіи принадлежитъ нидерландскому философу *Арнольду Гейлинксу* (1624—1669), который

прямо объявилъ непосредственное воздѣйствіе души на тѣло и тѣла на душу — невозможнымъ. Если мы наблюдаемъ извѣстное соотношеніе, существующее между тѣлесными и душевными явленіями, если намъ кажется, что извѣстное состояніе тѣла отражается на нашей душевной жизни, или наши психическіе процессы находятъ себѣ выраженіе въ тѣлѣ, — то причина этого лежитъ въ другомъ. Здѣсь нѣтъ прямого отношенія между душой и тѣломъ, а существуетъ лишь случайное совпаденіе ихъ дѣйствій и состояній. Свою мысль Гейлинксъ поясняетъ такимъ примѣромъ. Передъ нами могутъ быть двое точныхъ часовъ, идущихъ совершенно согласно другъ съ другомъ. Однако изъ этого еще не слѣдуетъ, что механизмъ однихъ часовъ непосредственно воздѣйствуетъ на механизмъ другихъ: совпаденіе хода этихъ часовъ объясняется только искусствомъ мастера, который ходъ однихъ часовъ регулируетъ ходомъ другихъ. Такимъ же точно образомъ надо понимать взаимное отношеніе душевныхъ и тѣлесныхъ состояній. Тѣлесный и душевный міръ — это два совершенно раздѣльныхъ механизма, дѣйствующихъ независимо другъ отъ друга, но согласуемыхъ Божественной силой. Богъ сотворилъ и души, и тѣла, при чемъ, «въ случаѣ» измѣненія въ одномъ изъ этихъ міровъ, Божественной силой производятся измѣненія въ другомъ, и обратно. Такое воззрѣніе получило названіе окказіонализма, такъ какъ, съ точки зрѣнія данной философіи, между душевнымъ и тѣлеснымъ міромъ существуетъ не прямое взаимоотношеніе, а только случайное, обусловленное волей создавшаго ихъ и управляющаго ими Бога.

Гейлинксъ, какъ основатель окказіонализма.

Теорія окказіонализма явно подчеркивала несамостоятельный характеръ всего душевнаго и тѣлеснаго міра, полную зависимость ихъ не только въ моментъ своего происхожденія, но и во всѣхъ ихъ послѣдующихъ проявленіяхъ, отъ воли Божества. Отсюда легко могла возникать мысль о томъ, что и самое познаніе душевнаго и тѣлеснаго міра возможно лишь тогда, когда мы познаемъ Божество. Иначе говоря, картезіанская философія сама собою начала приближаться къ основнымъ положеніямъ ученія блаженнаго Августина. Августинъ, какъ извѣстно, подробно развивалъ мысль, что во всемъ человѣческомъ самосознаніи слѣдуетъ видѣть только проявленіе божественной воли, и что всякое наше знаніе,

Малебраншъ и его отношеніе къ Августину.

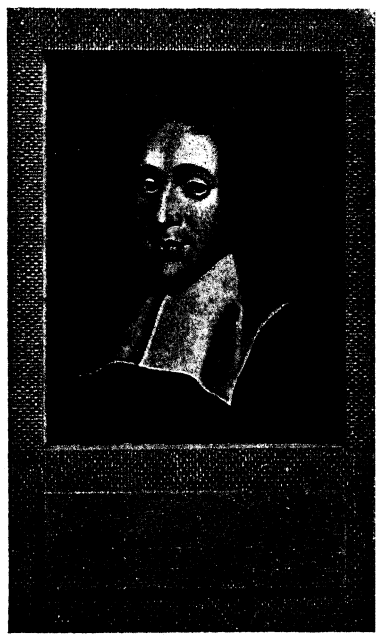
въ сущности, есть только познаніе Божества. Къ подобнымъ же выводамъ въ концѣ концовъ приходитъ и картезіанская философія. Ясное выраженіе этой мысли находится въ сочиненіяхъ *Николая Малебранша* (1638—1715), который утверждаетъ, что все наше познаніе возможно только въ формѣ созерцанія Бога: только созерцая всѣ вещи въ Богѣ— мы познаемъ міръ.

Спиноза.

(1632—1677 г.).

Наиболѣе завершенный видъ ученіе Декарта приняло въ системѣ Спинозы.

Барухъ (или Бенедиктъ) Спиноза родился въ 1632-омъ году въ Амстердамѣ, въ еврейской семьѣ, переселившейся въ Голландію изъ Испаніи или Португаліи во время происходившихъ тамъ антисемитскихъ движеній. Первоначальное свое образованіе онъ получилъ въ раввинской школѣ подъ руководствомъ извѣстнаго талмудиста Мортейры. Однако эта школа совсѣмъ не удовлетворила юнаго Спинозу, и онъ сталъ пополнять свои знанія другими путями. Изучивъ латинскій языкъ, онъ съ интересомъ сталъ знакомиться съ наиболѣе передовыми теченіями современной ему философской мысли. Довольно рано Спинозѣ стали извѣстными сочиненія Бруно, Бэкона и Декарта. Этотъ послѣдній философъ оказалъ особенно сильное вліяніе на Спинозу, и даже первымъ его печатнымъ трудомъ было разсужденіе, посвященное первымъ двумъ частямъ «Принциповъ философіи»



Спиноза.

Декарта. Стремленія Спинозы къ свободному исканію истины рано встрѣтили сильныя противодѣйствія въ той еврейской общинѣ, къ которой онъ принадлежалъ по своему происхожденію. Его уговаривали бросить опасныя мудрствованія и крѣпче держаться міровоззрѣнія, завѣщаннаго предками. Когда же эти увѣщанія не помогли, его отлучили отъ іудейства. Изверженный изъ среды своихъ единоплеменниковъ, Спиноза не могъ разсчитывать и на благосклонное отношеніе къ нему христіанъ, такъ какъ его ученіе далеко не совпадало съ ученіемъ церкви. И вотъ, съ 24-хъ лѣтъ отъ роду, онъ начинаетъ вести свою одинокую, полную размышленій жизнь, добывая себѣ средства шлифованіемъ оптическихъ стеколъ. Незлобивый и спокойный, Спиноза вдали отъ всѣхъ создаетъ свое ученіе объ единомъ Богѣ, раскрытомъ во всей природѣ, о неизбѣжности всѣхъ измѣненій міра и о разумѣ, побѣждающемъ человѣческія страсти. Это ученіе полнѣе всего было раскрыто въ его «Этикѣ». Однако самому Спинозѣ не удалось видѣть изданнымъ своего главнаго сочиненія, такъ какъ при одномъ слухѣ объ этомъ изданіи со всѣхъ сторонъ—и представители еврейской общины, и служители христіанскихъ церквей — стали хлопотать о запрещеніи печатать «Этику». Философъ не захотѣлъ вести борьбу изъ-за этого и рѣшилъ, что его любимое произведеніе должно выйти въ свѣтъ только послѣ его смерти. Чахотка, давно уже подтачивавшая силы Спинозы, свела его въ могилу въ 1677-омъ году.

Философія Спинозы заключаетъ въ себѣ яркое выраженіе основныхъ положеній ученія Декарта, — его раціонализма и механизма.

Отношеніе къ Декарту.

Подобно Декарту, Спиноза безгранично вѣритъ въ силу разума, какъ источника познанія. Онъ считаетъ безспорной истиной все то, что нашему разуму представляется яснымъ и несомнѣннымъ. При этомъ, характеризуя работу разума, описывая тѣ пути, по которымъ совершается разумное исканіе истины, — Спиноза, подобно Декарту, принимаетъ за образецъ научной методики математическія изслѣдованія. Въ заглавіи своей «Этики», онъ прямо отмѣчаетъ, что она изложена геометрическимъ методомъ, и подобно тому, какъ геометрія Эвклида начинается съ аксіомъ и отъ нихъ движется къ теоремамъ, такъ и Спиноза въ основу своихъ

философскихъ разсужденій стремится положить нѣкоторыя само собою очевидныя для него положенія, изъ постепеннаго развитія и сопоставленія которыхъ должны вытекать послѣдующія философскія теоремы.

Первое положеніе, выдвигаемое Спинозой въ его «Этикѣ», касается понятія субстанціи. Это понятіе, какъ извѣстно, имѣло большое значеніе въ философіи Декарта и какъ разъ около него же возникъ впослѣдствіи большой споръ между картезіанцами. Декартъ опредѣлялъ субстанцію, какъ нѣчто, обладающее самостоятельностью, или, выражаясь его словами, «какъ вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія». Съ этой точки зрѣнія, по мнѣнію Декарта, въ собственномъ смыслѣ слова понятіе субстанціи приложимо только къ Божеству. Только Богъ есть нѣчто, дѣйствительно, самостоятельно существующее, субстанція въ *собственномъ* смыслѣ этого слова; другія же созданныя имъ вещи (души, съ одной стороны, и тѣла, съ другой), если и могутъ быть названы субстанціями, то только условно, *не въ собственномъ* значеніи этого слова. На почвѣ этого декаратовскаго опредѣленія субстанціи, какъ мы знаемъ, и возникали трудности вопроса о взаимномъ отношеніи души и тѣла. Спиноза, исходя изъ декартовскаго опредѣленія субстанція, какъ чего-то существующаго независимо отъ другихъ вещей, приходитъ къ выводу, что она должна быть едина и безконечна. Она не можетъ быть создана ничѣмъ другимъ, не можетъ ни отъ чего другого зависѣть и ничѣмъ другимъ ограничиваться. Субстанія (или то, что существуетъ) — едина. Это единое чистое бытіе Спиноза называетъ Богомъ. Такимъ образомъ, съ его точки зрѣнія, въ мірѣ нѣтъ ничего другого, кромѣ Бога. Все есть Богъ, или другими словами все есть природа. Богъ и природа — одно и то же. Богъ, или природа, — нѣчто безграничное, состоящее изъ безконечнаго множества аттрибутовъ, выражающихъ сущность Единаго. Однако изъ всѣхъ безконечныхъ аттрибутовъ Божества нашему разуму открыты только два — мышленіе и протяженность (cogitatio и extensio). Все существующее представляется намъ, съ одной стороны, какъ рядъ протяженныхъ тѣлъ, а, съ другой, какъ рядъ сознаваемыхъ нами идей. Но эти идеи

Ученіе объ единой субстанціи.

Аттрибуты субстанціи.

и тѣла, по существу, одно и то же. И въ тѣхъ, и въ другихъ раскрывается одна и та же божественная сущность,

Модусы.

одинъ Богъ, или одна природа. Каждый изъ этихъ двухъ аттрибутовъ, — протяженность и мышленіе, — извѣстны намъ подъ видомъ отдѣльныхъ вещей, или модусовъ. Задача разума——въ отдѣльныхъ вещахъ усмотрѣть проявленіе единаго аттрибута, составляющаго ихъ сущность.

Изъ этого видно, что, по мнѣнію Спинозы, люди могутъ получать знанія о мірѣ въ разныхъ формахъ. Кто составляетъ представленіе о мірѣ, руководясь только своимъ чувственнымъ опытомъ и не освѣщая данныхъ этого опыта при помощи разума, тотъ смотритъ на міръ, какъ на собраніе разнообразныхъ и многихъ вещей. Природа представляется ему чѣмъ-то пестрымъ и вѣчно измѣняющимся, при чемъ конечныя причины этихъ измѣненій обыкновенно предполагаются лежащими внѣ самой природы. Но если смотрѣть на міръ при свѣтѣ разума или, какъ выражается Спиноза, если понимать его съ точки зрѣнія вѣчности (sub specie aeternitatis), то онъ явится для насъ полнымъ единствомъ, ничѣмъ не ограниченнымъ, ни отъ чего иного не зависимымъ. Причина его существованія — въ немъ самомъ. Его разнообразіе — только кажущееся. Нѣтъ другого бытія, кромѣ единаго Божества, или единой природы, проявляющейся во всѣхъ отдѣльныхъ частяхъ міра.

Такъ какъ все существующее есть выраженіе одного Бога, или природы, то понятно, что во всемъ съ необходимостью проявляется только одно это единое бытіе. Міръ существуетъ такимъ, какимъ онъ существуетъ, и другимъ онъ быть не можетъ, потому что внѣ его нѣтъ никакихъ причинъ, могущихъ измѣнить его единство. Задача истинной мудрости и состоитъ въ томъ, чтобы, уясняя себѣ понятіе единой субстанціи, проникнуться полнымъ пониманіемъ неизбѣжной необходимости всего совершающагося. Въ душѣ, понявшей это, угаснутъ волненія жизни, засіяетъ лучъ разума и воцарится свобода покоя.

Взаимное отношеніе души и тѣла.

Изъ общихъ основъ міропониманія Спинозы само собою вытекаетъ его взглядъ на человѣка и его жизненныя задачи. Подобно тому, какъ всякая вещь, существующая въ мірѣ, обнаруживается въ двухъ аттрибутахъ—протяженіи и мышленіи, точно такъ же и человѣкъ проявляетъ свое суще-

ствованіе, съ одной стороны, какъ тѣло, а, съ другой стороны, — какъ душа. Тѣло и душа, въ сущности, одно и то же. Душа есть идея тѣла, а тѣло — душа, обнаруженная въ протяженіи. Познавая тѣло, мы, такимъ образомъ, познаемъ душу, только въ другой формѣ. Точно такъ же, познавая душу, мы въ другой формѣ познаемъ тѣло. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что въ сущности порядокъ и связь идей тѣ же самые, что порядокъ и связь тѣлъ. Однако пониманіе этого тождества достигается человѣкомъ не при всякихъ душевныхъ состояніяхъ, а только въ тѣхъ состояніяхъ яснаго и несомнѣннаго знанія, которое надо назвать обнаруженіемъ интеллекта. Состояніямъ интеллектуальнаго знанія противоположны смутныя состоянія души, которыя Спиноза называетъ проявленіями воображенія. Воображеніе, хотя и свидѣтельствуетъ намъ о дѣйствительныхъ состояніяхъ нашего тѣла, тѣмъ не менѣе это свидѣтельство очень не полное и можетъ быть понято только при свѣтѣ разума. Мудрецъ умѣетъ подчинять работу своего воображенія яснымъ указаніямъ разума. Онъ понимаетъ, что множественность вещей, о которыхъ свидѣтельствуетъ его воображеніе, въ сущности, есть проявленіе единой божественной природы, или единаго Бога. Онъ понимаетъ, что пестрота жизни, желанія, печали и радости, характеризующія состояніе воображенія,—несовершенные виды познанія дѣйствительности. Правда, есть много людей, которые довольствуются этими несовершенными знаніями и, отдаваясь смутнымъ желаніямъ и неясной игрѣ воображенія, возникающимъ въ ихъ душѣ, проводятъ свою жизнь въ безплодныхъ страданіяхъ, напрасныхъ надеждахъ и безполезной борьбѣ. Но тотъ, кто понялъ, что въ основѣ всей жизни лежитъ единое бытіе, неизбѣжно проявляющееся во всемъ томъ, что есть, тотъ становится истинно свободнымъ; въ его душѣ воцаряется спокойствіе и ясность міропониманія. Такое состояніе духа Спиноза считаетъ высшимъ счастьемъ и называетъ его типичнымъ именемъ интеллектуальной любви къ Божеству. Въ стремленіи къ такому состоянію онъ видитъ высшую задачу нравственности. Выражаясь его словами, задача этики состоитъ въ томъ, чтобы, побѣждая страсти, какъ неясныя состоянія души, или состоянія воображенія, проникаться разумнымъ понима-

Интеллектъ и воображеніе.

Интеллектуальная любовь къ Богу

ніемъ міра, дающимъ возможность понять единую необходимую причину всѣхъ вещей, и свое собственное личное существованіе считать лишь неизбѣжнымъ временнымъ выраженіемъ единаго вѣчно-сущаго Бога.

„Свобода воли“.

Изъ этого видно, что, по ученію Спинозы, истинно свободнымъ состояніемъ души обладаетъ только тотъ, кто смотритъ на все, какъ на необходимое выраженіе единой сущности міра. Иначе говоря: свобода дается намъ только разумомъ; только ясное знаніе освобождаетъ насъ отъ пассивности, отъ слѣпого служенія страстямъ. Только тогда, когда мѣсто смутнаго воображенія занимаетъ ясный разумъ, можно говорить о дѣятельности, о проявленіи воли. Иначе говоря, разумъ и воля одно и то же.

Это отождествленіе разума и воли, такъ ярко выступающее въ системѣ Спинозы, составляетъ характерную черту раціонализма. Такою же характерной чертой для этого направленія служитъ и выставленное Спинозой тождество понятій логическаго основанія и реальной причины. Утверждая, что міру идей вполнѣ соотвѣтствуетъ міръ вещей, Спиноза вѣритъ, что, познавая логическое отношеніе извѣстныхъ понятій, мы въ то же время съ необходимостью познаемъ и причинное отношеніе соотвѣтствующихъ имъ вещей.

Ученіе о правѣ и государствѣ въ системахъ Гоббса и Спинозы.

Ученіе Спинозы о правѣ, какъ силѣ.

Этика Спинозы опредѣляетъ его взгляды на право и государство.

Весь міръ, по Спинозѣ, есть выраженіе одного бытія, единой субстанціи. Истинная мудрость состоитъ въ томъ, чтобы понять неизбѣжность всего существующаго. Только при смутномъ знаніи, игрѣ воображенія, люди могутъ вѣрить въ какую-то свободу воли, не подчиненную строгой необходимости законовъ природы. Разумъ же намъ говоритъ, что все существуетъ такъ, какъ оно есть, и не можетъ иначе существовать, потому что міръ есть выраженіе Бога, или природы, какъ чего-то неизбѣжно существующаго. Характернымъ признакомъ каждой вещи является то, что она существуетъ. Въ этомъ существованіи и заключается

весь ея смыслъ, вся сила и все право. Существовать — значитъ обнаруживать свою силу и свое право. Всякая вещь имѣетъ право на то, чѣмъ она обладаетъ, или, говоря иначе, въ чемъ проявляется ея существованіе. Право и сила — понятія тождественныя, съ точки зрѣнія Спинозы.

„Война всѣхъ противъ всѣхъ".

Люди, смотрящіе на жизнь съ точки зрѣнія смутнаго знанія, или воображенія, не умѣютъ оцѣнить своихъ силъ, не знаютъ поэтому и своихъ настоящихъ правъ. Они переоцѣниваютъ и свои силы, и свои права. Каждый готовъ считать себя имѣющимъ право на все, не понимая, что сила, или существованіе, однихъ вещей естественнымъ образомъ ограничивается силой, или существованіемъ, другихъ вещей,— и отсюда само собою возникаетъ состояніе взаимной борьбы и ненависти. Но такое естественное состояніе человѣчества, принимающее форму войны всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes), должно смѣниться государственнымъ устройствомъ, какъ только люди начнутъ переходить изъ плѣна воображенія къ свободѣ разума. Проникаясь пониманіемъ неизбѣжныхъ законовъ природы, они начинаютъ постигать ограниченность человѣческихъ силъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ограниченность человѣческихъ правъ. Такимъ образомъ устанавливаются извѣстныя отношенія между людьми, когда каждый человѣкъ готовъ бываетъ признать, что его силы, или права, ограничены силой, т.-е. правомъ, другихъ. Установку подобнаго рода отношеній между людьми Спиноза называетъ государственнымъ договоромъ.

Государственный договоръ.

Оцѣнка Спинозой различныхъ формъ государственнаго устройства.

Такимъ образомъ Спинозой противополагается естественное состояніе государственному устройству, какъ нѣчто неразумное——разумному. При этомъ, обозрѣвая различныя формы государственнаго устройства, Спиноза находитъ, что въ нихъ обнаруживаются разныя степени пониманія тѣхъ разумныхъ основъ, на которыхъ создается общественная жизнь. Въ зависимости отъ того, въ чьихъ рукахъ находится верховная власть, Спиноза различаетъ три формы государственнаго устройства: демократію, когда верховная власть находится въ рукахъ всего народа, монархію, когда она сосредоточена въ одномъ лицѣ, и аристократію, когда представителями верховной власти являются только нѣкоторые граждане. По мнѣнію Спинозы, демократиче-

ское устройство наиболѣе сообразно съ природою и ближе всѣхъ подходитъ къ свободѣ, дарованной природою каждому отдѣльному лицу. «Въ демократическомъ государствѣ, — говоритъ Спиноза, — никто не переноситъ своего естественнаго права на другое лицо такъ, чтобы самому потерять всякое дальнѣйшее участіе въ общественныхъ совѣщаніяхъ. Здѣсь всякій переноситъ свое право на большую часть цѣлаго общества, членомъ котораго состоитъ онъ самъ. При такомъ устройствѣ всѣ остаются столько же равными, какъ и прежде, въ естественномъ состояніи». Совершенно противоположной формой государственной жизни, сравнительно съ демократіей, представляется монархія, гдѣ верховная власть находится въ рукахъ одной личности. Типичнымъ выраженіемъ этой формы государства является *абсолютная* монархія, когда установленіе общаго образа жизни и общаго блага всецѣло предоставляется одному лицу. Спиноза сильно вооружается противъ такого положенія дѣлъ. «Думать, что одинъ можетъ владѣть верховной властью, значитъ — заблуждаться, — говоритъ онъ въ своемъ «Политическомъ трактатѣ», — право опредѣляется сообразно силѣ, но сила одного отдѣльнаго человѣка всегда несоразмѣрна съ такимъ бременемъ». Что касается третьей формы правленія — аристократіи, то къ ней Спиноза относится съ большимъ сочувствіемъ, потому что въ его глазахъ правильно устроенное аристократическое государство есть не что иное, какъ видоизмѣненная демократія. Строго говоря, демократіи, точно такъ же, какъ и абсолютной монархіи, почти не бываетъ въ ихъ чистомъ видѣ. Онѣ всегда болѣе или менѣе приближаются къ аристократіи, т.-е. верховная власть почти никогда не сосредоточивается въ рукахъ одного только монарха и точно такъ же она почти никогда не находится въ рукахъ всѣхъ безъ исключенія гражданъ. Не говоря уже о тѣхъ случаяхъ, когда монархъ боленъ или старъ и когда его самодержавіе въ существѣ дѣла оказывается пустымъ словомъ, во всякое время на царя оказываютъ большое вліяніе его совѣтники, придворные, которые, такимъ образомъ, въ извѣстной степени раздѣляютъ верховную власть государя. Въ демократіи точно такъ же всегда пріобрѣтаютъ вліяніе нѣкоторые граждане, которымъ народъ почему-либо особенно довѣряетъ, и, такимъ образомъ, верховная власть въ дѣйствительности

опять-таки сосредоточивается въ рукахъ нѣсколькихъ лицъ. Иначе говоря, въ дѣйствительности абсолютная монархія и демократія всегда до нѣкоторой степени принимаетъ форму аристократическаго государства, съ той только разницей, что въ первомъ случаѣ соучастники верховной власти выбираются однимъ лицомъ — государемъ, а во второмъ случаѣ — цѣлымъ народомъ. Для того, чтобы аристократія имѣла наиболѣе демократическій характеръ, по мнѣнію Спинозы, необходимо, во-первыхъ, чтобы право верховной власти не передавалось наслѣдственно, а во-вторыхъ, чтобы представители этой власти не были малочисленны.

Взглядъ Спинозы на международное право.

Взаимныя отношенія отдѣльныхъ государствъ разсматриваются Спинозой по аналогіи съ отношеніями отдѣльныхъ личностей. Если бы каждое государство, какъ коллективная единица, обладала яснымъ сознаніемъ относительности своего права, ограничиваемаго существованіемъ другихъ государствъ, то единственнымъ видомъ международныхъ отношеній были бы мирные союзы государствъ. Но такъ какъ отдѣльныя государства, подобно отдѣльнымъ людямъ, руководятся болѣе воображеніемъ, чѣмъ разумомъ, и потому считаютъ свое относительное право абсолютнымъ, то международныя отношенія принимаютъ видъ военныхъ дѣйствій. Однако государства, путемъ опыта, не могутъ все-таки не прійти къ тому заключенію, что военныя дѣйствія приносятъ обѣимъ сторонамъ больше вреда, чѣмъ пользы. Поэтому конечною цѣлью каждой войны должно быть заключеніе мира. Подобно тому, какъ всякій разумный гражданинъ исполняетъ свои гражданскія обязанности не ради страха наказанія, а по сознанію относительности своего права, точно такъ же и разумно дѣйствующее государство должно стараться всѣми способами избѣгать войны и всѣми силами поддерживать миръ. Но подобно тому, какъ нѣкоторыхъ гражданъ удерживаетъ отъ извѣстныхъ поступковъ не сознаніе правовыхъ началъ общества, а только страхъ наказанія, точно такъ же и цѣлому государству, желающему наслаждаться миромъ, всегда приходится все-таки укрѣплять свои города, чтобы страхомъ оружія удерживать враждебныя дѣйствія своихъ сосѣдей.

Томасъ Гоббсъ.

Въ ученіи Спинозы о правѣ и государствѣ видное мѣсто занимаютъ два понятія — *войны всѣхъ противъ всѣхъ*, какъ

естественнаго состоянія человѣчества, и *общественнаго договора*, какъ основы государственнаго устройства. Эти понятія были заимствованы Спинозой изъ сочиненій Гоббса.

Отношеніе къ Бэкону и Декарту.

Томасъ Гоббсъ (1588—1679 г.) былъ непосредственнымъ ученикомъ Бэкона, помогавшимъ ему переводить его труды на латинскій языкъ. Но въ то же время онъ не былъ чуждъ и вліяній картезіанской философіи, съ представителями которой у него завязались отношенія во время путешествія во Францію. Подъ вліяніемъ Бэкона Гоббсъ проникся убѣжденіемъ, что научному анализу доступны только опытныя данныя, получаемыя нами отъ изученія природы. Философія Декарта заставила его уважать математическій методъ изслѣдованія и стремиться къ созданію механическаго міровоззрѣнія. Въ результатѣ всего этого явился взглядъ на душевную жизнь человѣка, какъ на результатъ механическаго воздѣйствія вещей на наши органы чувствъ. Въ основѣ всѣхъ душевныхъ явленій, по мнѣнію Гоббса, лежатъ тонкія тѣлесныя движенія. И задача психологіи состоитъ въ томъ, чтобы изслѣдовать законы, по которымъ совершаются эти движенія. Наша душевная жизнь протекаетъ съ механической необходимостью, опредѣляясь только тѣмъ, что есть въ организмѣ каждаго изъ насъ или что составляетъ окружающую его среду. Всѣ наши волевые процессы, въ концѣ-концовъ, могутъ быть истолкованы въ смыслѣ стремленія къ самосохраненію. Такимъ образомъ всѣ желанія человѣка являются, въ концѣ-концовъ, болѣе или менѣе опредѣленными проявленіями эгоизма. Этому эгоизму, какъ естественному состоянію человѣка, полагаетъ границы только общество, гдѣ устанавливается различіе между добромъ и зломъ, при чемъ имя добра получаютъ формы эгоизма, полезныя для общества, а имя зла — формы эгоизма, вредныя для общественной жизни. Такимъ образомъ Гоббсъ противополагаетъ естественное состояніе общественной жизни. Естественное состояніе есть безграничное господство эгоизма отдѣльныхъ личностей, проявленіе инстинкта самосохраненія въ его примитивной формѣ: каждый думаетъ только о себѣ, противополагаетъ себѣ всѣхъ и готовъ со всякимъ вступить въ борьбу. Такое состояніе человѣчества Гоббсъ называетъ войной всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes). Изъ этой всеобщей

Психологія Гоббса.

Эгоизмъ, какъ естественное состояніе человѣчества.

Государство.

войны можетъ вывести человѣчество только одно государство. Въ основѣ государственной жизни, по мнѣнію Гоббса, лежитъ извѣстное соглашеніе между отдѣльными людьми, по которому они переносятъ всю свою мощь и вмѣстѣ съ тѣмъ свое право на государство, которое въ этомъ смыслѣ сравнивается имъ со всепоглощающимъ «Левіаѳаномъ».

Считая характерной чертой государственности поглощеніе правъ отдѣльныхъ личностей, Гоббсъ полагаетъ, что государство можетъ выполнить свою цѣль наилучшимъ образомъ, если концентрируетъ всю силу и право въ одномъ лицѣ. Высшей формой правленія, съ этой точки зрѣнія, является абсолютная монархія. Государственная власть должна поглотить въ себѣ не только всѣ права отдѣльныхъ личностей, но и всѣ остальные интересы культуры. Въ государственной жизни не можетъ быть частныхъ мнѣній, не можетъ быть и свободной религіозной жизни.

Изъ этого видно, насколько Спиноза, заимствовавшій отъ Гоббса понятіе договора, положеннаго въ основу государственной жизни, далеко разошелся съ нимъ въ истолкованіи политическаго значенія этого понятія. Соглашеніе (foedus), опредѣлившее созданіе государства, состоитъ въ перенесеніи правъ отдѣльныхъ личностей на представителей государственной власти. Объясняя эту формулу, Гоббсъ обратилъ главное вниманіе на то, *что получаетъ верховная власть* при этомъ договорѣ, а Спиноза на то, *кто и зачѣмъ вручаетъ государству* свои права и силы.

Бэконъ и Декартъ справедливо считаются основателями новой философіи; въ ихъ трудахъ концентрировались стремленія научнаго духа, давно уже понемногу разрушавшаго завѣты схоластики. Эти ученые выступили не только критиками обветшавшаго средневѣковья, но и провозвѣстниками новыхъ пріемовъ научнаго изслѣдованія. При этомъ, указывая пути новой науки, они подходили къ разрѣшенію этой задачи съ разныхъ сторонъ. Бэконъ характеризовалъ науку какъ методическое изслѣдованіе фактовъ, а Декартъ— какъ несомнѣнность убѣжденій. Конечно, теперь, когда прошло много лѣтъ послѣ смерти Бэкона и Декарта, мы можемъ видѣть, что оба они совершали одно великое культурное

дѣло и что провозглашенные ими принципы — строить науку на фактахъ и постоянно заботиться о несомнѣнной убѣдительности получаемыхъ выводовъ, — въ концѣ-концовъ, только взаимно дополняютъ другъ друга. Но въ то время, когда эти принципы только провозглашались, дѣло представлялось не такъ, и представители новаго эмпиризма съ представителями новаго раціонализма вели жестокій бой. Эта вражда между послѣдователями Бэкона и Декарта объясняется тѣмъ, что на первыхъ же порахъ новый эмпиризмъ и новый раціонализмъ выступили не только въ формѣ общихъ методологическихъ указаній, которымъ надо было бы слѣдовать при научныхъ изысканіяхъ, но въ формѣ болѣе или менѣе законченныхъ системъ, наглядно показывавшихъ, какимъ образомъ надо примѣнять на дѣлѣ общіе принципы, выставленные обѣими сторонами. Вслѣдствіе этого вышло, что требованіе несомнѣнности научнаго доказательства въ системахъ картезіанцевъ стало тѣсно связываться съ ученіемъ о Божествѣ, какъ создателѣ нашего разума и причины врожденныхъ идей. Съ другой стороны, и съ именемъ эмпиризма начали соединять нѣчто большее, чѣмъ простой призывъ обращаться къ опыту, какъ источнику нашихъ научныхъ знаній. Взаимныя отношенія эмпиризма и раціонализма, какъ они опредѣлились на первыхъ порахъ исторіи новой философіи, легче всего могутъ быть уяснены на системахъ Локка и Лейбница.

Локкъ.

(1632 — 1704 г.).

Біографія

Джонъ Локкъ, родившійся въ 1632 году, еще на школьной скамьѣ увлекся естествознаніемъ и медициной. Интересъ къ опытнымъ наукамъ впослѣдствіи еще болѣе укрѣпился въ немъ, благодаря изученію трудовъ Бэкона и Декарта. Внѣшняя жизнь Локка отличалась большимъ разнообразіемъ, дававшимъ ему возможность знакомиться съ представителями различныхъ научныхъ спеціальностей и многое наблюдать. Находясь въ дружескихъ сношеніяхъ съ лордомъ Шефтсбери, онъ исполнялъ въ его семьѣ обязанность врача и воспитателя и принималъ близкое участіе въ его политической дѣятельности. Случайности карьеры Шефтсбери отражались и на судьбѣ Локка. Послѣ одного изъ политическихъ пораженій своего покровителя, Локкъ принужденъ былъ даже бѣ-



Локкъ.

жать въ Голландію, гдѣ прожилъ нѣсколько лѣтъ. Эти годы изгнанія, впрочемъ, оказались полезными для его научной дѣятельности, такъ какъ именно въ это время ему удалось довести до конца свое главное сочиненіе. Вернувшись на родину послѣ смерти Іакова II и вступленія на престолъ Вильгельма Оранскаго, онъ опять выступилъ въ качествѣ публициста, горячо защищая конституціонную форму правленія. Въ то же время онъ началъ издавать свои крупнѣйшія философскія произведенія, которыя имѣли большой успѣхъ, и когда въ 1704 году тихая смерть приблизилась къ Локку, его имя было покрыто блестящей славой.

Опытъ, какъ основа научнаго знанія.

Изъ всѣхъ сочиненій Локка въ исторіи философіи наиболѣе важное значеніе имѣетъ книга подъ заглавіемъ «*Опытъ о человѣческомъ разумѣ*». Въ этомъ произведеніи Локкъ задается цѣлью изслѣдовать вопросъ о происхожденіи, достовѣрности и границахъ человѣческаго знанія. Эта задача кажется ему имѣющей большое практическое значеніе, такъ какъ знаніе своихъ способностей предохраняетъ насъ отъ скептицизма и бездѣятельности. «Когда мы,— говоритъ Локкъ, — будемъ знать свои силы, мы вмѣстѣ съ тѣмъ будемъ лучше знать, что можно предпринять съ надеждой на успѣхъ. Если мы хорошенько изслѣдуемъ силу своей души и оцѣнимъ то, что можно ждать отъ нея, то у насъ, съ одной стороны, не будетъ склонности оставаться въ бездѣйствіи и совсѣмъ не давать работы своей мысли, не имѣя надежды знать что-нибудь, а съ другой стороны, мы не будемъ изслѣдовать всего и отрицать всякое знаніе на томъ основаніи, что нѣкоторыя вещи непознаваемы. Подобно тому, какъ морякъ, хотя и не можетъ извѣдать всей глубины океана, но долженъ знать тотъ путь, по которому поплыветъ его корабль, точно такъ же и мы должны знать не все, но, по крайней мѣрѣ, то, что важно для нашего поведенія». Руководясь такими соображеніями, Локкъ, въ концѣ-концовъ, приходитъ къ выводу, что всякое научное знаніе должно быть основано на опытѣ, и что вредно допускать въ наукѣ такія положенія, которыя отвлекаютъ насъ отъ изученія опытныхъ данныхъ. Съ этой точки зрѣнія особенно невыгоднымъ представляется ему ученіе о прирожденныхъ идеяхъ. Допущеніе прирожденныхъ идей, по мнѣнію Локка, только избавляетъ лѣнивыхъ

Отрицаніе прирожденныхъ идей.

отъ труда исканія и укрѣпляетъ слѣпую вѣру въ авторитетъ. «Для тѣхъ, кто претендуетъ на роль ученыхъ и учителей,—говоритъ Локкъ,—очень выгодно бываетъ установить въ качествѣ принциповъ то положеніе, что нельзя оспаривать принциповъ. Установивъ однажды принципъ, что есть врожденные принципы, они ставятъ своихъ послѣдователей въ необходимость принять нѣкоторыя свои положенія, освобождая ихъ такимъ образомъ отъ пользованія собственнымъ разумомъ».

Разбирая доказательства, приводимыя защитниками теоріи прирожденныхъ идей, Локкъ находитъ ихъ несоотвѣтствующими дѣйствительности. Насъ увѣряютъ, что человѣческой душѣ прирождены идеи Бога, тожества и противорѣчія, справедливости и т. п. Если бы это дѣйствительно было такъ, то всякая душа должна была бы сознавать всѣ эти идеи. Между тѣмъ опытъ намъ показываетъ, что существуютъ цѣлые народы, не имѣющіе никакого представленія о Божествѣ. Идіоты и дѣти не имѣютъ ни малѣйшаго понятія о сужденіяхъ, выражающихъ логическія отношенія тожества («что есть, то есть») и противорѣчія («одна и та же вещь въ одно время не можетъ быть и не быть»). Это отсутствіе всеобщаго признанія того, что называется прирожденными идеями, служитъ фактическимъ опроверженіемъ ихъ существованія. Правда, въ данномъ случаѣ нерѣдко указывается, что прирожденныя идеи могутъ находиться въ нашей душѣ, не облекаясь въ форму сужденій, что они могутъ существовать тамъ только въ формѣ извѣстныхъ задатковъ или способностей, которые обнаруживаются потомъ, какъ опредѣленныя знанія. Но дѣлать такія допущенія, по мнѣнію Локка, значитъ расширять понятіе прирожденныхъ идей до такихъ границъ, что оно совершенно теряетъ свой первоначальный смыслъ. Не надо забывать, что родоначальникъ картезіанства считалъ основнымъ свойствамъ душевной жизни сознаніе (cogitatio). Какимъ же образомъ душа можетъ владѣть идеями, ничего не зная о существованіи этихъ идей?! Допустить это—значитъ ввести въ философію понятіе безсознательной душевной жизни, души безъ мышленія, безъ сознанія. Если же подъ прирожденными идеями подразумѣвать не идеи, дѣйствительно существующія въ душѣ, а только тѣ,

которыя могутъ въ ней появиться, т.-е. подразумѣвать подъ словомъ *прирожденный* одну *возможность* появленія, то очевидно, съ этой точки зрѣнія, придется признать прирожденнымъ всякое наше знаніе, потому что знаніе любого явленія, нами когда-либо воспринятаго, очевидно, было для насъ возможнымъ.

Душа—tabula rasa.

Въ противоположность картезіанцамъ, убѣжденнымъ, что душа появляется на свѣтъ уже одаренная многими идеями, Локкъ характеризуетъ душу, какъ чистую доску (tabula rasa), на которой только опытъ чертитъ свои письмена. И задача каждаго изслѣдователя, желающаго разобраться въ сложномъ содержаніи душевной жизни,—во всѣхъ тѣхъ знаніяхъ, чувствахъ и дѣйствіяхъ, которыми владѣетъ человѣчество,—заключается въ томъ, чтобы прослѣдить происхожденіе всего этого, показать, какимъ образомъ на всемъ этомъ отразилось разнообразіе опыта.

Изъ этого мы видимъ, что философія Локка является призывомъ къ построенію науки на данныхъ опыта. Онъ требуетъ изгнанія изъ научнаго изслѣдованія всякаго рода предвзятыхъ положеній. Приступая къ изслѣдованію, надо считаться только съ фактами, только съ тѣмъ, что находится въ сферѣ нашихъ наблюденій. Въ этомъ смыслѣ Локкъ долженъ быть признанъ типичнымъ эмпиристомъ.

Внѣшній и внутренній опытъ.

Выясняя самое понятіе «опыта», Локкъ считаетъ правильнымъ указать, подобно Декарту, двѣ области фактовъ, подлежащихъ нашему наблюденію,—факты міра *внѣшняго* и факты міра *внутренняго*. Способы познанія фактовъ внѣшняго міра Локкъ называетъ внѣшнимъ чувствомъ, а способы познанія фактовъ внутренняго міра — внутреннимъ чувствомъ, или рефлексіей. Устанавливая такое различіе между двумя формами опыта, Локкъ хочетъ быть независимымъ отъ какихъ бы то ни было предвзятыхъ теорій. Онъ не говоритъ намъ, что существуютъ внѣшнія вещи и души. Онъ просто отмѣчаетъ, что разбираясь въ своихъ знаніяхъ, которыя представляются намъ откуда-то данными, мы невольно должны признать, что всѣ эти знанія не одного порядка, что эти данныя опыта получаются нами различными способами, и только съ этой точки зрѣнія Локкъ устанавливаетъ двѣ различныя области опыта.

Разбирая вопросъ о достовѣрности знанія, получаемаго при помощи внѣшняго и внутренняго опыта, Локкъ отдаетъ замѣтное предпочтеніе послѣднему. Простыя представленія, посредствомъ которыхъ мы узнаемъ о состояніи своей собственной души и которыя не имѣютъ никакого иного содержанія, кромѣ этихъ самыхъ состояній, по мнѣнію Локка, даютъ намъ правильное отраженіе дѣйствительно находящихся въ насъ состояній. Иначе говоря, свои душевныя состоянія мы познаемъ въ формѣ непосредственно намъ даннаго опыта, и поэтому данное знаніе достовѣрно. Задача научнаго объясненія душевной жизни должна состоять только въ томъ, чтобы болѣе сложныя формы ея понять, какъ происшедшія изъ формъ менѣе сложныхъ. Путемъ такого анализа мы, въ концѣ-концовъ, должны будемъ дойти до понятія *ощущеній*, какъ простѣйшихъ составныхъ частей душевной жизни. Къ этому, въ концѣ-концовъ, и стремится Локкъ, предлагая помнить, что въ интеллектѣ нѣтъ ничего, что сначала не было бы въ ощущеніи (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu).

Достовѣрность знанія душевныхъ состояній.

Область внѣшняго опыта намъ открывается при помощи ощущеній. Поэтому степень его достовѣрности несомнѣнно меньше, чѣмъ степень достовѣрности внутренняго опыта. Локкъ указываетъ на цѣлый рядъ качествъ вещей, о которыхъ намъ свидѣтельствуютъ наши ощущенія и которыя, очевидно, этимъ вещамъ не принадлежатъ въ той формѣ, какъ мы ихъ ощущаемъ. Мы воспринимаемъ вещи съ опредѣленнымъ цвѣтомъ, звукомъ, запахомъ, вкусомъ, температурой и т. д. Между тѣмъ болѣе глубокое размышленіе надъ данными опыта показываетъ, что въ основѣ этихъ, такъ называемыхъ *чувственныхъ* качествъ предметовъ лежатъ иные процессы, ничего общаго съ ними не имѣющіе, что различія цвѣта, звука, запаха и т. д. могутъ быть сведены къ процессамъ движенія, положенія и числа. И такимъ образомъ, по мнѣнію Локка, говоря о данныхъ внѣшняго опыта, слѣдуетъ различать два рода качествъ, о которыхъ намъ свидѣтельствуетъ этотъ опытъ,— качества первичныя, отражающія истинныя свойства вещей, и качества вторичныя, какъ результатъ воздѣйствія этихъ вещей на наши органы чувствъ. Первичными каче-

Первичныя и вторичныя качества вещей.

ствами у Локка признаются математическія и пространственно-временныя опредѣленія величины, фигуры, числа, положенія и движенія. Однако и въ этомъ случаѣ Локкъ считаетъ необходимымъ сдѣлать оговорку, что наше познаніе внѣшняго міра весьма ограничено, что ни одно воспріятіе нельзя считать отраженіемъ дѣйствительности, и что всѣ сочетанія, въ которыхъ мы представляемъ себѣ вещи, вносятся въ нихъ нашимъ собственнымъ умомъ. Правда, Локкъ очень далекъ отъ полнаго скептицизма и несомнѣнно вѣритъ въ существованіе внѣшняго міра. Однако научная доказуемость даже самаго бытія этого міра представляется ему еще настолько шаткой, что онъ не можетъ сдѣлать ее исходнымъ пунктомъ для своей философіи. И съ его точки зрѣнія научно доказать что-нибудь не значитъ еще установить согласіе даннаго положенія съ *самими вещами*, какъ они существуютъ сами по себѣ, а лишь съ тѣми фактами, которые скрываются въ *доступномъ намъ опытѣ*. Иначе говоря, по его мнѣнію, истина заключается въ согласіи представленій не съ вещами, но другъ съ другомъ.

Лейбницъ.

(1646 — 1716 г.).

Биографія.

Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился въ 1646 г. въ Лейпцигѣ, гдѣ его отецъ занималъ должность профессора этики. Рано поступивъ въ университетъ, Лейбницъ уже въ 20 лѣтъ получилъ степень доктора правъ и предложеніе каѳедры. Однако онъ не пожелалъ избрать себѣ университетскую дѣятельность и отдался работѣ ученаго, не связаннаго обязанностями преподаванія. Научные труды Лейбница отличаются большимъ разнообразіемъ. Математика обязана ему открытіемъ метода дифференціальнаго исчисленія и примѣненіемъ его къ механикѣ. На ряду съ этимъ у него имѣются работы въ области химіи и геологіи. Онъ написалъ исторію Брауншвейгъ-Люнебургскаго дома, издалъ рядъ сочиненій по



Лейбницъ.

вопросамъ права, выступалъ съ изслѣдованіями въ области филологіи и даже набросалъ систему богословія. Но особенно замѣчательны его труды по философіи, среди которыхъ видное мѣсто занимаютъ направленные противъ Локка «*Новые опыты о человѣческомъ разумѣ*». Внѣшняя жизнь Лейбница также отличалась большимъ разнообразіемъ. Находясь на службѣ Майнцскаго курфюрста, а затѣмъ у герцога Ганноверскаго, Лейбницъ имѣлъ случай много разъ вступать въ личныя сношенія съ государями различныхъ странъ, при чемъ онъ старался по мѣрѣ возможности использовать эти отношенія для достиженія извѣстныхъ просвѣтительныхъ цѣлей. Такъ, напримѣръ, онъ представилъ императору Петру Великому проектъ учрежденія въ Петербургѣ Академіи Наукъ. По его же мысли въ 1700 г. была основана Академія Наукъ въ Берлинѣ, при чемъ первымъ президентомъ этой Академіи былъ избранъ онъ самъ. Послѣдніе годы жизни Лейбница были отравлены огорченіями, возникшими по поводу спора между нимъ и Ньютономъ, по вопросу о томъ, кого изъ нихъ слѣдуетъ считать дѣйствительнымъ авторомъ теоріи дифференціальнаго исчисленія. Въ настоящее время этотъ споръ рѣшается обыкновенно въ томъ смыслѣ, что Ньютонъ раньше открылъ свою теорію приращенія, а Лейбницъ первый и въ болѣе совершенномъ видѣ напечаталъ свое дифференціальное исчисленіе. Но при жизни Лейбница Лондонская Академія настолько рѣшительно высказалась въ этомъ вопросѣ противъ Лейбница, что онъ почувствовалъ себя глубоко оскорбленнымъ, а когда ко всему этому присоединилось пренебрежительное отношеніе къ нему придворныхъ сферъ, въ которыхъ привыкъ вращаться философъ, то его настроеніе приняло характеръ угнетеннаго озлобленія. Въ 1716 г. Лейбницъ умеръ — въ сознаніи своего тяжелаго одиночества.

Отношеніе къ Декарту. Душа и тѣло.

Исходнымъ пунктомъ философіи Лейбница слѣдуетъ считать картезіанство. Но мы знаемъ, что послѣ Декарта, среди его послѣдователей возникли серьезныя разногласія по вопросу о взаимномъ отношеніи души и тѣла. Самъ Декартъ понималъ взаимныя отношенія души и тѣла въ формѣ непосредственнаго и чисто механическаго взаимнаго воздѣйствія ихъ другъ на друга. Жизненные духи своими движеніями возбуждаютъ «сѣдалище души» и такимъ образомъ

порождаютъ измѣненія въ нашей душѣ, а съ другой стороны, волненія души являются толчкомъ, возбуждающимъ движеніе жизненныхъ духовъ, движущихъ нашимъ тѣломъ. Это ученіе, какъ извѣстно, было признано несоотвѣтствующимъ ученію самого Декарта о полной и существенной противоположности духа и тѣла; отсюда, взамѣнъ ученія о непосредственномъ взаимодѣйствіи души и тѣла, возникли, съ одной стороны, теорія окказіонализма, а съ другой, ученіе Спинозы съ его пантеистическимъ взглядомъ на міръ. Лейбницъ, не допуская непосредственнаго воздѣйствія души на тѣло или тѣла на душу, въ то же время не желаетъ примкнуть ни къ теоріи окказіонализма, ни къ ученію Спинозы.

Окказіоналисты, объясняя наблюдаемое въ опытѣ соотвѣтствіе между душевными и тѣлесными явленіями, объясняли это не непосредственнымъ воздѣйствіемъ тѣлесныхъ и духовныхъ сущностей другъ на друга, а непосредственной волей Бога, который, *по поводу* измѣненій въ тѣлѣ, производитъ соотвѣтствующія измѣненія въ душѣ, и обратно. Такое пониманіе представляется Лейбницу страннымъ. Стать на эту точку зрѣнія—значитъ допустить, что въ жизни душъ и тѣлъ непрерывно происходятъ чудесныя вмѣшательства Божества. Вмѣсто этого цѣлесообразнѣе вѣрить, что Богъ, создавши души и тѣла, съ самаго начала создалъ ихъ такимъ образомъ, чтобы измѣненія, происходящія въ однихъ, соотвѣтствовали измѣненіямъ, происходящимъ въ другихъ. Выражаясь образно, можно сказать, что тѣла и души подобны двумъ механизмамъ часовъ, идущихъ независимо другъ отъ друга, но съ самаго начала искусно согласованныхъ въ своемъ ходѣ создавшимъ ихъ механикомъ, которому потомъ уже нѣтъ надобности регулировать ходъ стрѣлокъ однихъ часовъ по стрѣлкамъ другихъ. Другими словами, между жизнью тѣла и духа существуетъ заранѣе предустановленная гармонія: все, что происходитъ въ душѣ, не дѣйствуетъ непосредственно на жизнь тѣла, равно какъ и все то, что происходитъ въ тѣлѣ, не дѣйствуетъ непосредственно на душу,—тѣмъ не менѣе, между ними существуетъ полное соотвѣтствіе.

Предустановленная гармонія.

Такимъ образомъ, опредѣляя взаимное отношеніе души и тѣла при помощи понятія предустановленной гармоніи,

Лейбницъ расходится и съ окказіоналистами и со Спинозой, по которому души и тѣла, въ сущности, одно и то же; по Лейбницу же душа и тѣло — разныя вещи, отличныя какъ другъ отъ друга, такъ и отъ создавшаго ихъ Бога.

Душа и тѣло, какъ дѣйствующія сущности.

Еще въ психологіи Декарта активныя состоянія души характеризовались, какъ состоянія яснаго знанія. Спиноза опредѣленно провозгласилъ, что разумъ и воля одно и то же. Это отожествленіе разума съ волей красною нитью проходитъ и въ философіи Лейбница. Однако въ то время, какъ Спиноза, отожествляя разумъ съ волей, особенно подчеркиваетъ первое понятіе и утверждаетъ, что ясное знаніе есть въ то же самое время высшее проявленіе воли, — Лейбницъ обращаетъ свое вниманіе прежде всего на понятіе воли и утверждаетъ, что всякое существованіе предполагаетъ дѣятельность, при чемъ эта дѣятельность тѣмъ выше, чѣмъ съ большей степенью яснаго знанія она связана. Съ этой точки зрѣнія, и душу и тѣло слѣдуетъ опредѣлять прежде всего какъ дѣйствующія сущности. Онѣ не зависятъ непосредственно одна отъ другой и не вліяютъ одна на другую; ихъ дѣятельность носитъ, такъ сказать, внутренній замкнутый характеръ и заключается въ проясненіи своего собственнаго содержанія, а это содержаніе, въ силу предустановленной гармоніи, отражаетъ въ себѣ и содержаніе другой, связанной съ нею сущности. Такимъ образомъ на состояніяхъ души какъ бы отражаются состоянія тѣла и обратно. Слѣдуя по стопамъ Декарта,

Процессъ познанія.

Лейбницъ признаетъ, что дѣятельность души состоитъ въ мышленіи. Душа постоянно мыслитъ, или сознаетъ себя. Это сознаніе можетъ имѣть разныя степени ясности. Но во всѣхъ этихъ состояніяхъ, начиная отъ смутныхъ ощущеній и кончая сложными процессами умозаключеній, обнаруживается одна и та же сущность. Въ своемъ процессѣ познаванія душа переходитъ отъ менѣе яснаго къ болѣе ясному, отъ ощущеній къ мышленію въ собственномъ смыслѣ этого слова, къ общимъ положеніямъ и отвлеченнымъ идеямъ. Поэтому Локкъ былъ правъ, указывая на ощущенія, какъ исходный пунктъ нашего познанія, но онъ ошибался, думая, что въ душѣ нѣтъ никакихъ прирожденныхъ идей. Напротивъ, надо помнить, что въ душу ничто, собственно говоря, не попадаетъ извнѣ, что

все, представляемое ею, уже заключено въ ней самой, какъ извѣстная возможность познанія, и что самый процессъ познанія является лишь процессомъ постепеннаго сознаванія того, что уже имѣется въ состояніи безсознательнаго. При такой постановкѣ вопроса приходится признать прирожденнымъ все содержаніе душевной дѣятельности. **Безсознательная душевная жизнь.**

Ученіе о взаимномъ отношеніи души и тѣла послужило Лейбницу исходнымъ пунктомъ для построенія сложнаго философскаго міровоззрѣнія. Душа и тѣло не одно и то же. Они отличаются другъ отъ друга и отъ Бога, ихъ создавшаго. Это все — отдѣльныя вещи, самостоятельныя *единицы*, или, какъ выражается Лейбницъ, пользуясь греческимъ терминомъ, монады. Онѣ существуютъ на ряду другъ съ другомъ, но въ то же время не вліяя непосредственно одна на другую, такъ что содержаніе одной единицы, или монады, не проникаетъ непосредственно въ содержаніе другой. «Монады не имѣютъ оконъ», говоритъ Лейбницъ, — и бытіе каждой изъ нихъ заключается *во внутренней дѣятельности представленія*. Кромѣ душъ и тѣлъ, существуетъ множество другихъ монадъ. Взаимное отношеніе всѣхъ ихъ подобно взаимному отношенію души и тѣла. Они не вліяютъ одна на другую непосредственно, но каждая изъ нихъ, въ силу предустановленной гармоніи, заключаетъ въ себѣ содержаніе, подобное содержаніямъ другихъ. Выражаясь образно, можно сказать, что всѣ монады, подобно зеркалу, отражаютъ одна другую, при чемъ каждая изъ нихъ отражаетъ міръ со своей точки зрѣнія. Поэтому-то при пониманіи міровыхъ явленій такое большое значеніе имѣютъ и законъ непрерывности и законъ аналогіи. Подобно тому, какъ въ процессѣ нашего познанія мы наблюдаемъ непрерывный переходъ отъ смутныхъ ощущеній къ яснымъ идеямъ, такъ и во всемъ мірѣ обнаруживаются постепенные переходы отъ однихъ состояній монадъ къ другимъ. Все, что существуетъ, дѣйствуетъ, — и всякая монада есть проявленіе энергіи. Но высшей формой дѣятельности можетъ быть признана только та, которая соединена и съ высшей степенью яснаго знанія, такъ какъ воля и разумъ одно и то же. Съ этой точки зрѣнія, не всѣ монады одинаково дѣятельны, такъ какъ не всѣмъ имъ

Монады.

Законъ непрерывности.

Различные виды монадъ

присуща одинаковая степень ясности знанія. Безусловно дѣятельной монадой, обладающей совершеннымъ знаніемъ, надо признать одного только Бога. Всѣ остальныя, созданныя имъ, монады представляютъ собою разныя степени ясности. Есть монады, пребывающія въ состояніи какого-то смутнаго сна, и, значитъ, почти совсѣмъ бездѣятельныя; онѣ составляютъ то, что обыкновенно называютъ матеріей. Другія монады образуютъ высшія ступени дѣятельности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, способны къ болѣе яснымъ представленіямъ. Высокую степень энергіи представляетъ человѣческій духъ, способный достигать процесса самопознанія.

Оптимизмъ Лейбница.

Совершеннымъ знаніемъ можетъ быть только одно. Поэтому только одна монада обладаетъ такимъ вполнѣ яснымъ знаніемъ. Эта монада — Богъ, и весь міръ, вся система монадъ, въ концѣ-концовъ, являются отраженіемъ этой всесовершенной монады — Бога. Поэтому надо признать, что нашъ міръ есть лучшій изъ всѣхъ мыслимыхъ міровъ. Все существующее въ немъ (даже все то, что называется зломъ) составляетъ необходимую часть единаго стройнаго.

Дальнѣйшая судьба англійскаго эмпиризма.

Вырожденіе эмпиризма въ сенсуализмъ и матеріализмъ.

У англійскихъ эмпиристовъ XVII вѣка мы видимъ ясно выраженное стремленіе поставить научное изслѣдованіе въ зависимости только отъ фактовъ, отъ данныхъ опыта, освободивъ его отъ гнета церковныхъ авторитетовъ и традиціонной метафизики. Въ половинѣ XVIII вѣка идеи англійскаго эмпиризма начинаютъ получать широкое распространеніе во Франціи, при чемъ одни изъ французскихъ писателей обращаютъ особенное вниманіе на значеніе эмпиризма, какъ средства борьбы противъ церковнаго и политическаго гнета, а другіе — на его чисто философскую сторону. Среди писателей, сдѣлавшихъ эмпиризмъ орудіемъ политической и антицерковной борьбы, на первомъ мѣстѣ стоитъ *Вольтеръ* (1694—1778 г.), страстно стремившійся замѣнить церковную догматику механическимъ міропониманіемъ, самымъ злымъ образомъ осмѣявшій въ своемъ «Кандидѣ» оптимизмъ Лейбница и учившій, что истинная религія должна быть основана на разумѣ, повелѣвающемъ намъ любить Бога и быть справедливымъ ко всѣмъ людямъ, какъ братьямъ. **Вольтеръ.**

Къ Вольтеру, какъ политическому борцу, бравшему доспѣхи изъ арсенала англійскихъ эмпиристовъ, очень близко стоитъ *Монтескье* (1689—1755 г.), старавшійся отстоять взглядъ на государство и законы, какъ естественное выраженіе духа націи, который, въ свою очередь, самъ является результатомъ природы и исторіи народа. **Монтескье.**

Кондильякъ.

Изъ французскихъ мыслителей, заинтересовавшихся прежде всего философской стороной англійскаго эмпиризма, на первомъ мѣстѣ надо поставить *Кондильяка* (1715—1780). Выступивъ сначала въ скромной роли популяризатора Локка, Кондильякъ впослѣдствіи преобразовалъ локковское ученіе о познаніи, придавъ ему форму сенсулизма. Какъ извѣстно, говоря о данныхъ опыта, какъ источникѣ познанія, Локкъ различалъ двѣ формы опыта — внѣшній и внутренній, при чемъ данныя внѣшняго опыта, по его терминологіи, содержатся въ процессахъ *ощущенія*, а внутренняго — въ процессахъ *рефлексіи*. Правда, давая такую классификацію данныхъ опыта, Локкъ высказываетъ мысль, что процессы рефлексіи возникаютъ подъ воздѣйствіемъ ощущенія; тѣмъ не менѣе различіе этихъ двухъ сторонъ душевной жизни остается въ его ученіи очень рѣшительнымъ. Кондильякъ стремится сгладить это различіе и объяснить процессы рефлексіи, т.-е. все то, что обыкновенно подразумѣвается подъ высшими проявленіями духа, только какъ дальнѣйшее развитіе процессовъ ощущенія. Дѣятельность внѣшнихъ органовъ чувствъ, *sensus*, — вотъ что должно быть положено въ основу объясненія всей сложности душевной жизни. Желая наглядно представить свою мысль, Кондильякъ пользуется образомъ мраморной статуи, сначала совершенно безжизненной и бездушной, которой постепенно дается способность ощущеній разнаго вида. И онъ старается доказать, что, допустивъ наличность ощущеній, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны будемъ допустить и возможность развитія всѣхъ сложныхъ процессовъ душевной жизни. Воспріятіе и сознаніе, по мнѣнію Кондильяка, одно и то же, только выраженное разными словами. Если ощущеніе достаточно сильно, то про него можно сказать, что въ немъ заключается и состояніе *вниманія*. Такимъ образомъ, вниманіе есть только опредѣленная сила ощущенія, а не какая-нибудь особая душевная способность. Насколько сильныя ощущенія задерживаются въ своемъ существованіи, настолько же имъ присуще названіе *памяти*, такъ что и память есть не что иное, какъ ощущеніе. Истолковавъ процессы вниманія и памяти, какъ нѣчто уже данное въ ощущеніяхъ, Кондильякъ легко могъ свести къ ощущеніямъ и всѣ остальные, болѣе сложные процессы душевной жизни. Все

то, что называется *сужденіемъ*, *отвлеченіемъ*, *мышленіемъ*, не что иное, какъ своеобразная и сложная комбинація ощущеній, а совокупность всѣхъ этихъ внутреннихъ процессовъ, составленныхъ изъ ощущеній, называется *личностью*, или нашимъ «*я*». Такъ какъ ни одно ощущеніе, съ точки зрѣнія Кондильяка, не является безразличнымъ, а всегда соединяется съ *чувствомъ удовольствія или неудовольствія*, то и сочетанія ощущеній, изъ которыхъ состоитъ вся наша душевная жизнь, въ концѣ-концовъ, должны въ то же самое время сопровождаться сочетаніями состояній удовольствія или неудовольствія. Такъ какъ на пріятныхъ ощущеніяхъ душа задерживается дольше, а непріятныхъ избѣгаетъ, то отсюда слѣдуетъ признать, что вмѣстѣ съ развитіемъ сложности нашихъ душевныхъ состояній возникаютъ все болѣе и болѣе сложныя *желанія* и *наклонности*. Иначе говоря, въ ощущеніяхъ заключаются зародыши не только высшихъ умственныхъ процессовъ, но и самыхъ сложныхъ процессовъ воли, при чемъ слѣдуетъ признать, что главными двигателями, управляющими волей, служатъ чувства удовольствія и неудовольствія.

Выставивъ эту теорію, Кондильякъ въ то же время пытается стоять въ своемъ общемъ міропониманіи на точкѣ зрѣнія, близкой къ Локку. Онъ считаетъ познаваемыя нами чувственныя качества вещей лишь субъективными, или вторичными, ихъ свойствами. Единственными свойствами, которыя можно приписать самимъ вещамъ, по его мнѣнію, являются пространственныя и временныя опредѣленія, и въ этомъ смыслѣ осязаніе признается наиболѣе надежнымъ средствомъ познанія первичныхъ свойствъ вещей, такъ какъ именно въ осязаніи мы лучше всего знакомимся съ пространственными отношеніями вещей.

Преобразовывая эмпиризмъ въ сенсуализмъ, Кондильякъ рѣшительнымъ образомъ воздерживается отъ матеріалистическихъ выводовъ изъ своей теоріи познанія. Онъ прямо даже объявляетъ ученіе о матеріальности души неправильнымъ. Въ противоположность матеріалистическому воззрѣнію, онъ стремится доказать бытіе Бога и возможность Божественнаго откровенія черезъ посредство нашихъ ощущеній. Но нетрудно понять, что если эмпиризмъ Локка легкс

было преобразовать въ сенсуализмъ, то еще легче было воспользоваться сенсуалистической теоріей познанія Кондильяка для построенія чисто матеріалистическаго міро-
Ляметтри. воззрѣнія. И это очень скоро было сдѣлано. Преобразованію англійскаго эмпиризма не только въ сенсуализмъ, но и въ матеріализмъ, содѣйствовало также и то обстоятельство, что еще у Гоббса и его ближайшихъ послѣдователей (напримѣръ, *Гертли)* обнаружилось ясное стремленіе построить пониманіе всей душевной жизни по чисто механическому принципу. Подъ вліяніемъ идей Гоббса, еще раньше появленія сочиненія Кондильяка, *Ляметтри* (1709 — 1751) стремился оживить во Франціи основы матеріалистическаго міровоззрѣнія, заложенныя тамъ еще *Гассенди*, который въ серединѣ *XVII* вѣка пропагандировалъ демокритовскій атомизмъ, наивно думая, что начала этой философіи могутъ быть вполнѣ согласованы съ его обязанностями священника. Сильную наклонность къ матеріализму обнару-
Дидро. живаетъ въ своихъ сочиненіяхъ и *Дидро* (1713 — 1784), издатель знаменитой «Энциклопедіи». Но довершеніемъ всего движенія отъ сенсуализма къ матеріальному является вышедшая въ 1770 году «Система природы» *барона фонъ-Голь-*
Гольбахъ. *баха.* Въ этомъ сочиненіи содержатся рѣзкіе нападки на религію, которая, по мнѣнію автора, только разрушаетъ счастье человѣчества и тормозитъ успѣхи просвѣщенія. Въ мірѣ нѣтъ ничего нематеріальнаго, и слѣдуетъ считать большимъ недоразумѣніемъ, что человѣкъ отличаетъ свой мозгъ отъ самого себя. Всѣ способности развиваются изъ ощущеній, а всякое ощущеніе — только мозговое движеніе, являющееся результатомъ движеній окружающей среды. Всѣ страсти можно свести къ любви и ненависти, къ стремленію и отвращенію; всѣ онѣ зависятъ отъ темперамента, т.-е. отъ своеобразнаго смѣшенія въ данномъ тѣлѣ составляющихъ его жидкихъ частей. Добродѣтель—это уравновѣшенное состояніе организма, какъ слѣдствіе счастливаго темперамента.

Преобразованіе эмпиризма въ спиритуализмъ.

Въ то время, какъ во Франціи локковскій эмпиризмъ принялъ форму сенсуализма, а затѣмъ и матеріализма, въ Англіи была сдѣлана попытка преобразовать его въ чисто

спиритуалистическое ученіе. Эта попытка принадлежитъ *Берклли* (1685—1753).

Беркли и его отношеніе къ Локку.

По ученію Локка, ощущенія, при помощи которыхъ мы познаемъ внѣшній міръ, нельзя безусловно считать отраженіемъ качествъ окружающихъ насъ вещей. Въ большинствѣ ощущеній мы находимъ нѣчто, до такой степени отличное отъ первоначально вызвавшихъ ихъ причинъ, что, по ученію Локка, и качества вещей, познаваемыя при помощи этихъ ощущеній, приходится назвать *вторичными* качествами. Познаваемыя нами *первичныя* качества вещей, ихъ протяженность, движеніе и плотность, по мнѣнію Локка, все-таки не даютъ намъ права считать окружающія насъ вещи достаточно доступнымъ для насъ предметомъ познанія, и поэтому все-таки приходится опредѣлять истину не какъ согласіе идей съ предметами, а какъ согласіе идей между собою. Вотъ этотъ-то пунктъ ученія Локка о познаніи и послужилъ основаніемъ, на которомъ епископъ Беркли сталъ строить свою систему.

Обоснованіе идеализма

Если истина заключается только въ согласіи идей между собою, то значитъ весь познаваемый нами міръ сводится только къ идеямъ, или, иначе говоря, нѣтъ другого предмета для знанія, кромѣ идей. Невозможно познать ничего, кромѣ психическаго міра. Если вещамъ не принадлежатъ даже тѣ качества, которыя Локкъ называетъ вторичными, то, по мнѣнію Беркли, еще болѣе странно приписывать имъ такъ называемыя первичныя свойства, въ родѣ протяженности, движенія и плотности, потому что они познаются нами въ формѣ такихъ же субъективныхъ состояній, какъ ощущенія цвѣта, тепла и звука. Мы можемъ представить себѣ плотность, только испытывая опредѣленное чувство протяженія, т.-е. переживая извѣстное субъективное состояніе. Что же касается протяженія и движенія, то они даже не даются непосредственно въ нашихъ ощущеніяхъ, а представляютъ собою результатъ нѣкоторыхъ умственныхъ операцій, при помощи которыхъ мы опредѣляемъ взаимныя отношенія ощущеній. Такимъ образомъ всѣ наши познанія о вещахъ оказываются цѣликомъ разложимыми на наши субъективныя состоянія. Думая, что познаемъ вещи, мы въ сущности познаемъ только свой душевный міръ. Иначе говоря, у насъ нѣтъ никакихъ

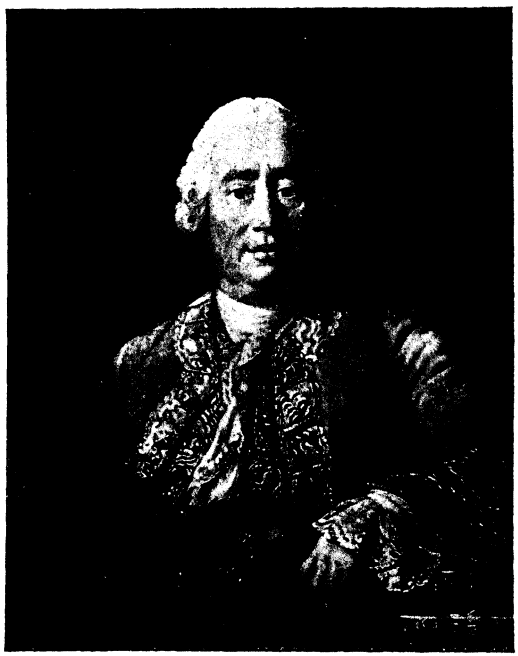
основаній для признанія существованія матеріальнаго міра. Мы знаемъ только духъ и его состоянія, и если необходимо допустить существованіе еще чего-нибудь внѣ насъ, то это другое мы можемъ мыслить только по образцу того, что находимъ въ себѣ. Единственное бытіе, намъ извѣстное, это—духъ. Значитъ, если мы допускаемъ, что состоянія нашей души опредѣляются чѣмъ-то внѣ насъ существующимъ, то имъ могутъ быть только духи. Итакъ, нѣтъ ничего, кромѣ духовъ и переживаемыхъ ими представленій.

Юмъ.

(1711 — 1776).

Эмпиризмъ и метафизика.

Стремленіе Локка къ тому, чтобы дать философское обоснованіе научному эмпиризму, какъ мы видѣли, встрѣтило опасности съ двухъ сторонъ. У послѣдователей Локка эмпиризмъ превратился, съ одной стороны, въ матеріализмъ, а, съ другой, въ спиритуализмъ. Завѣты Локка вести изслѣдованія, ограничиваясь лишь данными опыта, забывались. Тѣмъ, кто дорожилъ основными идеями трудовъ Бэкона и Локка, необходимо было внимательно разобраться въ причинахъ этихъ явленій. Надо было отдать себѣ отчотъ въ тѣхъ именно сторонахъ локковскаго ученія, которыя давали всетаки поводъ его послѣдователямъ сворачивать направо или налѣво съ прямого пути строгаго эмпиризма. Съ этой точки зрѣнія надо было заново пересмотрѣть локковскую



Юмъ.

теорію познанія и внести въ нее необходимыя поправки. Эта задача была исполнена *Юмомъ*.

Юмъ (1711—1776) обратилъ вниманіе на то, что философы, строившіе на основаніи локковскаго ученія о познаніи то матеріалистическую, то спиритуалистическую метафизику, сходились между собою въ двухъ пунктахъ, имѣвшихъ мѣсто и въ ученіи Локка. Они были убѣждены, во-первыхъ, въ томъ, что все содержаніе нашего познанія *опредѣляется* какими-то существующими внѣ насъ *вещами*, и, во-вторыхъ, въ томъ, что, зная хотя бы вторичныя свойства этихъ вещей, мы можемъ до извѣстной степени постигнуть, *чему* эти свойства принадлежатъ. Иначе говоря, и матеріалисты, и спиритуалисты, дѣлая опытъ исходнымъ пунктомъ для построенія ученія о сущностяхъ вещей, постоянно оперировали двумя главными идеями — причинности и субстанціи. Вотъ на критику этихъ-то двухъ идей и направилъ свое главное вниманіе Юмъ.

Критика идеи причинности.

Понятіе причинности, по мнѣнію Юма, слѣдуетъ считать имѣющимъ совершенно субъективное происхожденіе. Въ основѣ его лежатъ ассоціаціи смежности. Воспринимая много разъ два впечатлѣнія, наступающія послѣдовательно другъ за другомъ, мы при появленіи одного изъ этихъ впечатлѣній невольно ждемъ и другого, считая первое изъ нихъ причиной, а второе дѣйствіемъ. Психологически это понятно, но съ логической точки зрѣнія, конечно, нѣтъ никакой необходимости считать будущее всегда подобнымъ прошедшему. Поэтому и на идею причинности слѣдуетъ смотрѣть, какъ на имѣющую только субъективное, а не объективное значеніе. Необходимая связь между причиной и дѣйствіемъ не можетъ быть ни воспринята въ ощущеніяхъ, ни доказана при помощи разсужденій.

Критика идеи субстанціи.

Въ такомъ же точно положеніи находится и понятіе субстанціи. Все, воспринимаемое нами, — не субстанція, а только состоянія и дѣйствія. Мы склонны бываемъ, правда, эти свойства, познаваемыя нами въ ощущеніяхъ, относить къ какимъ-то существующимъ внѣ насъ вещамъ, субстанціямъ, отличнымъ отъ этихъ свойствъ и обладающихъ ими, но въ основѣ этой склонности опять-таки лежитъ одна только чисто психологическая причина, а именно общее

впечатлѣніе сочетанія извѣстнаго рода свойствъ, вмѣстѣ встрѣчающихся въ опытѣ, и потому приписываемыхъ нами одной вещи. Но вѣдь, кромѣ этихъ свойствъ, вмѣстѣ взятыхъ, или этихъ состояній, совмѣстно нами переживаемыхъ, никакихъ вещей мы не знаемъ и знать не можемъ, и это неизвѣстное намъ *нѣчто*, которому обыкновенно приписываются различныя свойства, есть только плодъ нашей фантазіи.

Своей критикой понятій причинности и субстанціи и тѣмъ скептическимъ выводомъ, къ которому привела его эта критика, Юмъ закрылъ двери, черезъ которыя въ философію Локка пробиралась метафизика, въ смыслѣ ученія о сущности находящихся внѣ насъ вещей. Тѣмъ яснѣе должно выступить въ ученіи Юма требованіе оставаться при научныхъ изслѣдованіяхъ въ строгихъ границахъ опытныхъ данныхъ. Математика, какъ наука, помогающая намъ анализировать эти данныя и уяснять ихъ возможныя отношенія, должна, конечно, имѣть выдающееся значеніе при всякой научной работѣ. Съ точки зрѣнія Юма, не можетъ быть никакой науки о сверхчувственномъ мірѣ, и слѣдуетъ сжечь всѣ книги, гдѣ содержится что-нибудь другое, кромѣ точныхъ изслѣдованій о величинѣ, числѣ или томъ, что было дано въ опытѣ.

Кантъ.

(1724—1804).

Борьба, давно уже начатая противъ схоластики, повидимому, приходила къ желанному концу. Свобода научнаго изслѣдованія, независимо отъ церковныхъ и другихъ авторитетовъ, провозглашалась громко, настойчиво и съ разныхъ сторонъ. Однако представители новой философіи все-таки не были единодушны въ опредѣленіи методовъ и ближайшихъ задачъ науки. Воздухъ былъ наполненъ спорами между раціоналистами и эмпиристами по вопросу о прирожденныхъ идеяхъ. На ряду съ крайнимъ эмпиризмомъ, на почвѣ новой философіи возникали разнообразныя метафизическія системы отъ крайняго спиритуализма Беркли до грубаго матеріализма Гольбаха. Вмѣстѣ съ этимъ естественно возникалъ вопросъ объ отношеніи новой философіи къ тѣмъ вѣрованіямъ религіознаго и эстетическаго характера, которыя такъ властно господствовали надъ умами людей въ средніе вѣка. Философія отказалась отъ господства надъ нею церкви, но какъ должна сама она смотрѣть на идеи Бога, безсмертія души и нравственнаго долга, составляющія центръ религіознаго міровоззрѣнія?.. Этотъ вопросъ опять-таки не находилъ для себя единодушнаго отвѣта въ представителяхъ новой философіи и рѣшался ими различно, въ зависимости отъ разницы пониманія гносеологическихъ и метафизическихъ проблемъ.

Такое состояніе философской мысли должно было вызывать сильную потребность въ критическомъ пересмотрѣ тѣхъ основаній, на которыхъ разные мыслители пытались строить зданіе новой философіи. Необходимо было разобраться

въ отдѣльныхъ теченіяхъ философской мысли, направленной на отысканіе новыхъ путей научнаго изслѣдованія, и попытаться найти такой пунктъ, который помогъ бы лучше оріентироваться въ умственномъ водоворотѣ новѣйшаго мышленія. Такая работа была предпринята Кантомъ.

Біографія Канта.

Эммануилъ Кантъ былъ сыномъ ремесленника и родился въ 1724 году въ Кенигсбергѣ. Его дѣтство прошло въ скромной и трудовой обстановкѣ, носившей отпечатокъ религіознаго настроенія, въ формѣ того піэтизма, который искалъ смысла религіи въ состояніи внутренняго благочестія и нравственной жизни. Пройдя, подъ руководствомъ профессора Шульце, классическую среднюю школу, Кантъ 16-ти лѣтъ поступилъ въ университетъ, гдѣ сталъ изучать богословіе и философію. На богословскомъ факультетѣ онъ познакомился съ основами философіи Вольфа, который въ своихъ сочиненіяхъ являлся усерднымъ популяризаторомъ Лейбница. На ряду съ занятіями философіей, Кантъ усердно изучалъ и естествовѣдѣніе, при чемъ въ этомъ отношеніи особенное вліяніе оказали на него лекціи профессора физики Тепке, рано познакомившаго его съ ньютоновскимъ воззрѣніемъ на міръ. Занятія философіей постепенно взяли у Канта верхъ надъ занятіями богословіемъ, и онъ, рѣшительно отказавшись отъ духовной карьеры, рѣшилъ посвятить себя профессорской дѣятельности.



Кантъ.

Однако прежде, чѣмъ получить профессорскую каѳедру, Канту пришлось цѣлыхъ 9 лѣтъ быть домашнимъ учителемъ и 15 лѣтъ доцентомъ. Ставъ профессоромъ философіи въ своемъ родномъ университетѣ, Кантъ продолжалъ занимать свою каѳедру до тѣхъ поръ, пока только позволяли ему его силы. Въ 1797 году онъ долженъ былъ отказаться отъ чтенія лекцій, а въ 1804 году умеръ отъ старческой слабости, оставивъ по себѣ воспоминаніе человѣка удивительно честнаго, неуклонно исполнявшаго свой долгъ и аккуратнаго, какъ хорошо заведенные часы.

Отношеніе къ эмпиризму и раціонализму.

Общій смыслъ философской работы Канта легче всего можно понять, опредѣливъ то положеніе, которое онъ занялъ въ страстномъ спорѣ раціоналистовъ и эмпиристовъ по вопросу о прирожденныхъ идеяхъ. Раціоналисты, какъ извѣстно, допускали существованіе въ нашей душѣ общихъ идей, вложенныхъ въ насъ непосредственно Богомъ. На этой вѣрѣ въ божественное происхожденіе идей, составляющихъ основы нашего разумнаго познанія, строилась увѣренность въ могуществѣ человѣческаго разума. Эмпиристы, какъ мы знаемъ, отрицали существованіе прирожденныхъ идей и характеризовали первоначальное состояніе нашей души, начинающей познавать міръ, какъ чистую доску, на которой только опытъ наноситъ свои письмена. Всѣ наши идеи, по ихъ мнѣнію, являются результатомъ опыта. И мы можемъ довѣрять имъ, насколько можно довѣрять опыту, какъ выраженію дѣйствительно существующаго.

Такимъ образомъ, хотя эмпиристы и раціоналисты не одинаково рѣшали вопросъ о происхожденіи идей, руководящихъ нашимъ процессомъ познанія, тѣмъ не менѣе и тѣ и другіе относились къ этимъ идеямъ съ достаточнымъ довѣріемъ, при чемъ это довѣріе оправдывалось ими соображеніями, связанными со взглядомъ на извѣстное происхожденіе ихъ. Поэтому естественно, что Кантъ, желавшій разобраться въ основахъ спора между раціоналистами и эмпиристами, прежде всего направилъ свою критику на положеніе вопроса о познавательной силѣ нашего разума, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи тѣхъ идей, которыя служатъ исходнымъ пунктомъ для нашего познанія. Результаты этой работы Канта содержатся въ его знаменитой

«Критикѣ чистаго разума», появившейся въ свѣтъ въ 1781 году.

Исходнымъ пунктомъ для обсужденія вопроса о происхожденіи такъ называемыхъ прирожденныхъ идей для Канта служитъ строгое самонаблюденіе. Кантъ стремится прежде всего ясно представить себѣ тѣ душевныя состоянія, которыя допускались раціоналистами и эмпиристами при описаніи процесса возникновенія самыхъ общихъ идей въ нашей душѣ.

Обращеніе къ самонаблюденію, какъ средству выяснить споръ между раціонализмомъ и эмпиризмомъ, было очень умѣстно именно потому, что оно соотвѣтствовало самымъ основнымъ требованіямъ, предъявляемымъ къ наукѣ этими двумя сторонами. Раціоналисты требовали отъ доказательства прежде всего *ясности* для нашего ума, возможности представлять извѣстное положеніе съ очевидной необходимостью. Съ другой стороны, эмпиристы прибѣгали къ постоянному обращенію къ фактамъ, даннымъ въ опытѣ, и, слѣдовательно, если рѣчь шла о пониманіи какихъ-нибудь душевныхъ процессовъ, то для провѣрки правильности этого пониманія опять-таки слѣдовало обратиться къ опыту внутреннему.

Описывая процессъ появленія въ душѣ нашей самыхъ общихъ идей, эмпиристы говорили: «Представьте себѣ, что сначала въ душѣ нѣтъ никакого содержанія; потомъ душа начинаетъ наполняться ощущеніями, но въ ней нѣтъ еще ничего, напоминающаго идею причинности или субстанціи, познаніе формъ пространства или времени».—«Не могу представить! — отвѣчаетъ на это Кантъ, — представить себѣ состояніе души, въ которой ничего нѣтъ, для меня не подъ силу, потому что душевная жизнь всегда представляется мнѣ съ извѣстнымъ содержаніемъ. Невозможно представить и одни ощущенія безъ всякой мысли о причинѣ, субстанціи, пространствѣ и времени. Это опять-таки выше моихъ силъ, выше доступнаго мнѣ круга переживаній».

Признаніе невозможности представить состояніе души, лишенной идей причинности и субстанціи, воспринимающей хоть что-нибудь внѣ формъ пространства и времени, повидимому, благопріятствовало раціоналистическому ученію о прирожденныхъ идеяхъ. Раціоналисты, казалось бы, могли

сказать Канту: «Вы говорили, что нельзя представить состояніе души безъ нѣкоторыхъ общихъ формъ познанія. Совершенно вѣрно; мы утверждаемъ то же самое. Надо думать, что душа появляется на свѣтъ не чистая, какъ доска, на которой нѣтъ никакихъ слѣдовъ, а наполненная извѣстными общими идеями, данными ей Божествомъ. Итакъ, представьте себѣ душу, въ которой есть уже идеи причинности, субстанціи, формы пространства и времени, но только нѣтъ еще вложеннаго въ нихъ опытнаго содержанія. Душа еще не начинала воспринимать, но она готова къ этому воспріятію, — и вотъ опытъ начинаетъ воздѣйствовать на душу и наполнять своимъ содержаніемъ уже заложенныя въ ней формы познанія»...—«И этого не могу представить,— отвѣчаетъ на это Кантъ, — для насъ немыслимо представить просто время и пространство, какъ общія формы воспріятія, безъ чего-либо временнаго и пространственнаго, точно такъ же, какъ немыслимо представить причинную связь безъ какого бы то ни было намека на конкретныя явленія, находящіяся въ причинномъ отношеніи». Иначе говоря, если мы, вопреки ученію эмпиристовъ, не можемъ себѣ представить содержанія душевной жизни безъ извѣстныхъ общихъ формъ познанія, то съ другой стороны, вопреки ученію раціоналистовъ, не можемъ представить себѣ и того состоянія души, когда въ ней уже были нѣкоторыя общія познанія, или такъ называемыя прирожденныя идеи, но не было еще никакого опытнаго содержанія, связаннаго съ этими формами. Короче, обращаясь къ своему внутреннему опыту, мы постоянно находимъ тамъ тѣсно связанными общія формы познанія и его содержанія. А если такъ, то для насъ является совершенно непосильной задача выяснить происхожденіе нашего сознанія, рѣшить, что появилось раньше—форма познанія или его содержаніе. То и другое намъ дано въ неразрывно связанномъ видѣ. Мы можемъ только сказать, что въ нашемъ сознаніи существуютъ извѣстныя формы познанія (причинность, субстанція, время, пространство и т. д.), безъ которыхъ оно не можетъ существовать. Откуда взялись эти формы, — мы судить не можемъ, такъ какъ самая постановка вопроса объ этомъ выноситъ насъ за границы того, что доступно нашей мысли, что можетъ быть провѣрено фактами самонаблюденія

Содержаніе и формы познанія.

Неразрѣшимость вопроса о происхожденіи сознанія.

или постигнуто разумомъ. Если стать на эту точку зрѣнія, то общія формы познанія, безъ которыхъ, очевидно, не возможенъ никакой опытъ, нельзя признавать ни происшедшими изъ данныхъ опыта, ни появившимися прежде нихъ. Поэтому-то Кантъ, отказываясь признавать эти формы происшедшими изъ данныхъ опыта, не считаетъ возможнымъ удержать за ними и названіе «прирожденныхъ». Онъ обозначаетъ ихъ именемъ *апріорныхъ понятій*, подъ которыя подводятся, напримѣръ, причинность и субстанція, и *апріорныхъ интуицій*, подъ которыми разумѣются формы пространства и времени.

Апріорные и апостеріорные элементы знанія.

Самое названіе «апріорный» Кантъ заимствовалъ изъ терминологіи средневѣковыхъ логикъ, гдѣ различались два вида умозаключеній—отъ причинъ къ дѣйствіямъ и отъ дѣйствій къ причинамъ, или умозаключенія «отъ предыдущаго» (a priori) къ послѣдующему и «отъ послѣдующаго» (a posteriori) къ предыдущему. Съ точки зрѣнія Канта, опытъ не возможенъ безъ извѣстныхъ формъ познанія, и поэтому данныя формы можно считать какъ бы причиной всякаго познанія. Зная ихъ, можно уже напередъ сказать, что во всемъ послѣдующемъ опытѣ онѣ будутъ обнаруживаться. Поэтому ихъ можно назвать апріорными формами. Въ противоположность этому, данныя опыта Кантъ называетъ апостеріорными элементами нашего сознанія.

Отказавшись рѣшать вопросъ о происхожденіи нашего сознанія, Кантъ долженъ былъ вмѣстѣ съ этимъ отказаться отъ вѣры въ безграничную мощь нашего разума. Дѣйствительно, и эмпиристы и раціоналисты, допускавшіе возможность познанія сокровенной сущности вещей, основывали свою вѣру въ могущество разума именно на томъ или иномъ предположеніи его первоначальнаго происхожденія. Раціоналисты говорили: нашъ разумъ состоитъ изъ идей, данныхъ намъ самимъ Богомъ; значитъ, исходя изъ этихъ идей, мы можемъ познавать міръ, созданный Божествомъ. Эмпиристы, подходя къ рѣшенію вопроса съ другой стороны, опять-таки, въ концѣ-концовъ, ссылались на происхожденіе разума, указывая, что формы разума опредѣляются самими вещами, воздѣйствующими на него. И вдругъ Кантъ запрещаетъ касаться вопроса о происхожденіи разума, признавая эту задачу совершенно непосильной для нашего сознанія.

Вещи сами по себѣ и явленія.

Очевидно, что вмѣстѣ съ этимъ онъ долженъ былъ запретить наукѣ дѣлать предметомъ своего изслѣдованія вещи, какъ онѣ существуютъ *сами по себѣ*, независимо отъ нашего опыта. Кантъ рѣшительно объявилъ, что *вещи сами по себѣ* (Dingen an sich) для насъ непознаваемы. Мы можемъ знать только *міръ явленій* (Erscheinungen). При этомъ необходимо помнить, что явленія представляютъ собой продуктъ не только данныхъ опыта въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (апостеріорная сторона познанія), но и тѣсно слитыхъ съ ними формъ познанія (апріорныя понятія и апріорныя интуиціи). Все то, что есть въ нашемъ познаніи разнообразнаго и неожиданнаго, должно быть отнесено къ *даннымъ опыта*. Напротивъ, то, что характеризуетъ процессъ сознанія, какъ нѣчто всеобщее, необходимое, безъ чего мы не можемъ представить себѣ міра и самихъ себя,—слѣдуетъ считать выраженіемъ *апріорныхъ формъ познанія*.

Всеобщность и необходимость, какъ признакъ апріорности.

Міръ, являющійся нашему сознанію, подчиненъ строгимъ и неизмѣннымъ законамъ. Взаимныя отношенія явленій носятъ неизбѣжный, необходимый характеръ. Но эта закономѣрность познаваемаго нами міра имѣетъ своимъ источникомъ не данныя опыта, а только апріорныя формы нашего сознанія. Вѣдь самыя понятія всеобщности и необходимости таковы, что наличность всеобщаго и необходимаго не можетъ быть доказана опытомъ: опытъ всегда намъ говоритъ только о томъ, что *было*, или о томъ, что *есть;* между тѣмъ понятія всеобщаго и необходимаго распространяются и на то, что *будетъ*. Поэтому необходимо признать, что корень всего, признаваемаго нами необходимой и всеобщей формой явленій, заключается не въ данныхъ опыта, а въ нашемъ собственномъ умѣ. Если мы, напримѣръ, признаемъ, что всѣ явленія міра всегда должны принимать форму пространственныхъ или временныхъ отношеній, если для насъ несомнѣнно, что ничто не можетъ измѣняться безъ причины, то это происходитъ лишь потому, что нашъ умъ не въ состояніи ничего представить себѣ внѣ пространства, времени и причинности. Законы міра, нами познаваемаго,—въ то же время законы нашего познающаго ума. Иначе говоря, познавая законы, управляющіе міромъ явленій, мы въ то же время познаемъ не-

обходимыя формы нашего сознанія. Короче, въ апріорныхъ формахъ сознанія намъ даются основы закономѣрнаго пониманія міра. Формы дѣятельности разсудка въ то же время оказываются законами природы въ ихъ самой общей формѣ. Въ этомъ смыслѣ, разсудокъ признается Кантомъ законодателемъ природы. Онъ не почерпаетъ изъ природы своихъ законовъ, т.-е. апріорныхъ формъ, но предписываетъ эти законы природѣ. Если даже предположить, что вещи совсѣмъ не таковы, какими познаетъ ихъ нашъ умъ, то все-таки надо признать, что онѣ всегда и неизбѣжно будутъ представляться нашему уму только въ тѣхъ апріорныхъ формахъ, въ какихъ мы вообще можемъ познавать.

Разсудокъ—законодатель природы.

Этой точкой зрѣнія Канта на апріорныя формы нашего познанія само собою опредѣляются задачи науки. Наука изслѣдуетъ міръ явленій и законы, ими управляющіе. Эти законы міра явленій—въ то же время и законы нашего ума. Поэтому, если какое-нибудь положеніе представляется нашему уму неизбѣжнымъ и всеобщимъ, т.-е. если оно носитъ въ себѣ признаки апріорной формы познанія, мы можемъ съ увѣренностью сказать, что оно будетъ находить примѣненіе во всемъ нашемъ опытѣ, что оно, иначе говоря, явится неизбѣжнымъ не только для нашего ума, но и для всего наблюдаемаго нами *міра явленій*. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что оно будетъ имѣть значеніе и для *міра вещей*, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, независимо отъ нашего сознанія. Вещи сами по себѣ непознаваемы. Намъ доступенъ только міръ явленій. Необходимость и всеобщность, о которыхъ намъ свидѣтельствуютъ апріорныя формы познанія, ограничены только сферой опыта. Выясняя эти положенія, Кантъ устанавливаетъ два термина—«трансцендентальный» и «трансцендентный». Онъ говоритъ, что апріорныя формы сознанія имѣютъ только трансцендентальное, но не трансцендентное значеніе. Основная ошибка раціонализма, съ точки зрѣнія Канта, состоитъ именно въ томъ, что онъ смѣшивалъ трансцендентальное значеніе апріорныхъ идей понятій со значеніемъ трансцендентнымъ, т.-е. относилъ ихъ къ самимъ вещамъ вмѣсто того, чтобы относить ихъ только къ явленіямъ. Изъ этого видно, что подъ словами *трансцендентальный*, *трансценденталь-*

Границы науки.

Трансцендентное и трансцендентальное.

ность Кантъ подразумѣваетъ тѣ стороны процесса познанія, которыя характеризуются признаками апріорности, т.-е. неизбѣжности для познанія и необходимой приложимости къ опыту. Подъ терминами же *трансцендентный*, *трансцендентность* разумѣется нѣчто, стоящее за границами опыта, характеризующее вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, помимо нашего сознанія.

Пространство и время, какъ трансцендентальныя интуиціи.

Кантъ потратилъ много труда на описаніе основныхъ апріорныхъ формъ нашего познанія. Описанію результата этой работы посвящены двѣ главныя части кантовской «Критики чистаго разума». Одна изъ нихъ называется «*Трансцендентальной эстетикой*», а другая — «*Трансцендентальной аналитикой*». Въ первой изъ этихъ частей Кантъ разбираетъ процессы познанія при помощи ощущеній. Онъ указываетъ на то, что ощущенія нами воспринимаются постоянно въ формѣ пространства или времени, которыя должны быть признаны апріорными интуиціями. Онѣ апріорны, потому что при всемъ желаніи мы не могли бы и на одну минуту отъ нихъ отрѣшиться, представивъ себѣ что-нибудь внѣ пространственныхъ и временныхъ связей. Онѣ должны быть названы интуиціями, или формами непосредственныхъ представленій, потому что ихъ нельзя назвать понятіями. Дѣйствительно, всякое понятіе есть результатъ обобщенія, и поэтому признаки, характеризующіе содержаніе даннаго родового понятія, непремѣнно входятъ въ содержаніе понятій видовыхъ, ему подчиненныхъ. Между тѣмъ ясно, что признаки, характеризующіе время вообще, или пространство вообще, не содержатся въ понятіяхъ ограниченнаго промежутка времени и ограниченнаго промежутка пространства. Какъ видно уже изъ самыхъ названій *ограниченное* время и *ограниченное* пространство, эти представленія получаются нами путемъ ограниченія представленій пространства вообще и времени вообще. Иначе говоря, пониманіе пространства и времени, какъ общихъ формъ нашихъ воспріятій, предшествуетъ въ нашемъ сознаніи представленіямъ отдѣльныхъ временъ и отдѣльныхъ пространствъ; а это показываетъ, что пространство и время слѣдуетъ считать не общими понятіями, а только общими формами нашихъ интуицій, или наглядныхъ представленій.

Объявивъ пространство и время апріорными интуиціями, Кантъ этимъ самымъ отрицаетъ за пространствомъ и временемъ значеніе чего-то существующаго самостоятельно. Это только формы нашего воспріятія, а не свойства существующихъ внѣ насъ вещей, и даже не взаимныя отношенія этихъ вещей, какъ онѣ существуютъ внѣ нашего сознанія. О пространствѣ и времени нельзя говорить, если нѣтъ рѣчи о процессахъ нашего сознанія. Но, съ другой стороны, насколько имѣется въ виду познаваемый нами міръ явленій, формы пространства и времени будутъ всегда объективно выраженными. Поэтому-то математика, изучающая эти формы, всегда будетъ имѣть право простирать свои выводы на всю область міра явленій.

Въ «*Трансцендентальной аналитикѣ*» Кантъ разбираетъ процессы познанія, въ которыхъ обыкновенно видятъ выраженіе ума, или разсудка. При этомъ, разбирая отдѣльные виды разсудочныхъ операцій, Кантъ стремится выдѣлить изъ нихъ апріорные элементы познанія.

Категоріи, или апріорныя понятія разсудка.

Подобно тому, какъ въ области чувственнаго опыта апріорныя формы познанія — пространство и время — позволяютъ намъ воспринимать ощущенія, какъ нѣчто связное, такъ и въ области разсудочныхъ операцій апріорное выражается въ связности. Когда мы о чемъ-нибудь судимъ, то всегда устанавливаемъ связь между логическимъ подлежащимъ и сказуемымъ. Говорить о дѣятельности разсудка значитъ говорить о способности сужденій. Вскрыть апріорные элементы сужденій — значитъ указать тѣ понятія, которыя служатъ выраженіемъ различныхъ формъ разсудочной связи. По мнѣнію Канта, это легче всего сдѣлать, разбирая разные виды сужденій. Всѣ сужденія, по Канту, могутъ быть классифицированы съ точки зрѣнія четырехъ основныхъ понятій, или категорій, — количества, качества, отношенія и модальности. Каждое сужденіе, съ точки зрѣнія количества, должно быть признано или общимъ, или частнымъ, или единичнымъ, съ точки зрѣнія качества—утвердительнымъ, отрицательнымъ или безконечнымъ, съ точки зрѣнія отношенія — категорическимъ, условнымъ или раздѣлительнымъ, и наконецъ, съ точки зрѣнія модальности—возможнымъ, дѣйствительнымъ или

необходимымъ. Такимъ образомъ, классифицируя сужденія, мы находимъ 12 опредѣленій, которыя могутъ быть приложены къ сужденію. Этимъ 12-ти опредѣленіямъ соотвѣтствуютъ 12 основныхъ понятій, за которыми Кантъ удерживаетъ имя категорій: единичность, множество, всеобщность, дѣйствительность, отрицаніе, ограниченіе, обладаніе и принадлежность (или субстанція и акциденція), причинность и зависимость (или причина и дѣйствіе), общность (или взаимодѣйствіе между дѣйствующимъ и подвергающимся дѣйствію), возможность и невозможность, бытіе и небытіе, необходимость и случайность. Эти 12 категорій представляютъ собою, очевидно, раскрытіе основныхъ четырехъ категорій — количества, качества, отношенія и модельности.

Когда мы о чемъ-нибудь судимъ, то въ нашихъ сужденіяхъ устанавливается связь, соотвѣтствующая той или другой изъ перечисленныхъ категорій. Внѣ этихъ категорій мы не можемъ себѣ даже представить какой бы то ни было разсудочной связи. Эти категоріи являются такими же необходимыми, неизбѣжными формами нашего мышленія, какъ пространство и время неизбѣжными формами нашей интуиціи. Иначе говоря, категоріи должны быть признаны апріорными элементами нашего познанія. Но въ отличіе отъ пространства и времени, какъ апріорныхъ формъ интуиціи, категоріи должны быть названы апріорными понятіями, такъ какъ между ними и тѣми понятіями, которыя подводятся подъ нихъ, существуютъ отношенія рода и вида, а не цѣлаго и части.

Въ апріорныхъ интуиціяхъ и категоріяхъ мы имѣемъ основаніе тѣхъ связей, которыя обнаруживаются въ процессахъ чувственнаго и разсудочнаго познанія. Но въ нашемъ сознаніи наблюдаются еще нѣкоторыя формы связей, при помощи которыхъ происходитъ объединеніе всѣхъ разсудочныхъ операцій. Стремленіе къ подобнаго рода объединенію Кантъ признаетъ выраженіемъ разума. Тѣ задачи, которымъ разумъ подчиняетъ дѣятельность разсудка, Кантъ называетъ идеями. Разсмотрѣнію этихъ идей посвящена часть «Критики чистаго разума», извѣстная подъ именемъ «*Трансцендентальной діалектики.*

Идеи, или апріорныя формы дѣятельности разума.

Формы разсудочной связи, по Канту, выражаются въ сужденіяхъ, а формы связи, устанавливаемыя разумомъ, въ подчиненіи сужденій единой общей задачѣ. Желая выяснить апріорныя формы, лежащія въ основѣ разсудочной дѣятельности, Кантъ, какъ мы видѣли, исходитъ изъ анализа сужденій. Желая выяснить апріорныя формы, лежащія въ основѣ дѣятельности разума, Кантъ беретъ исходнымъ пунктомъ процессы умозаключеній, какъ типичные примѣры связи сужденій, направленныхъ къ разрѣшенію одной задачи. Въ этомъ отношеніи особенно типичными представляются Канту силлогистическія умозаключенія. Онъ вспоминаетъ три формы силлогизма — категорическій, условный и раздѣлительный. При этомъ Кантъ полагаетъ, что если вдуматься въ основы, опредѣляющія эти три вида силлогистическихъ умозаключеній, то можно вскрыть три основныя идеи, при помощи которыхъ мы стремимся придать всѣмъ своимъ знаніямъ разумную цѣлостность. Эти идеи — душа, міръ и Богъ. Насколько въ нашемъ сознаніи обнаруживается неизбѣжное стремленіе объединять всѣ процессы познанія, подчиняя ихъ единымъ цѣлямъ, эти идеи слѣдуетъ считать апріорнымъ элементомъ познанія. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что всѣ процессы знанія необходимо будутъ принимать въ нашемъ разумѣ форму чего-то объединеннаго, и что это объединеніе, въ концѣ-концовъ, будетъ приводить насъ къ такимъ общимъ понятіямъ, какъ душа, Богъ и міръ. Однако, признавая наличность этихъ идей разума, не слѣдуетъ забывать, что сами эти идеи относятся все-таки не къ тому, что раскрывается намъ въ опытѣ, а къ чему-то лежащему за его предѣлами. Между тѣмъ мы, по самой организаціи своей познавательной природы, можемъ знать только то, что лежитъ въ предѣлахъ опыта. Поэтому и въ идеяхъ разума слѣдуетъ видѣть лишь присущую ему склонность къ объединенію, выраженіе извѣстной и никогда въ сущности недостижимой задачи, поставленной разсудку, а не средства познать то, что лежитъ за предѣлами опыта. Несомнѣнно, что, объединяя свои знанія, человѣчество, въ концѣ-концовъ, съ необходимостью наталкивается на понятіе души, Бога и міра, но изъ этого еще не слѣдуетъ, что душа, Богъ и міръ дѣйствительно существуютъ.

Мнимыя раціональныя науки.

Устанавливая за идеями разума значеніе только регулирующихъ принциповъ познанія и отрицая возможность при помощи ихъ познавать то, что лежитъ за предѣлами опыта, Кантъ вмѣстѣ съ этимъ долженъ былъ отвергнуть тѣ науки, которыя составили себѣ цѣлью—при помощи разума постигнуть то, что называется душой, міромъ и Богомъ, т.-е. науки, извѣстныя въ то время подъ названіями раціональной психологіи, раціональной космологіи и раціональнаго богословія. Кантъ подробно останавливается на разборѣ методовъ, которыми пользуются эти науки, показывая, что всѣ онѣ неизбѣжно запутываются въ противорѣчіяхъ и что, ставъ на ихъ точку зрѣнія, можно съ одинаковымъ успѣхомъ доказывать совершенно противоположныя положенія (т.-е. можно, напримѣръ, утверждать ограниченность и неограниченность міра, закономѣрность всей природы и существованіе свободы на ряду съ причинностью, бытіе Бога и его отсутствіе). Такія положенія, одинаково легко доказываемыя и опровергаемыя съ точки зрѣнія идей разума, Кантъ называетъ антиноміями.

Антиноміи.

„Критика практическаго разума“.

Показавъ въ «Критикѣ чистаго разума» непознаваемость сверхъопытнаго міра, Кантъ, въ концѣ-концовъ, все-таки приходитъ къ убѣжденію, что есть и Богъ и безсмертіе души. Однако это убѣжденіе является у него не результатомъ познанія, а требованіемъ нравственнаго чувства. Оно является, выражаясь словами Канта, созданіемъ не *чистаго*, а *практическаго* разума, — разума, насколько онъ проявляется не въ процессахъ познанія, а въ дѣйствіяхъ.

Сознаніе долга, какъ основа нравственности.

Выясняя понятіе нравственности, Кантъ противополагаетъ ее понятію законности. Моральность нужно отличать отъ легальности. Понятіе нравственнаго, или моральнаго, всегда связано съ понятіемъ доброй воли. Оцѣнивая нравственное достоинство поступковъ, мы должны обращать вниманіе не на его внѣшнія формы, а на тѣ мотивы, которыми руководился дѣйствующій человѣкъ. Высокой похвалы заслуживаетъ поступокъ, совершонный подъ вліяніемъ порыва добраго чувства, но самое большое нравственное достоинство слѣдуетъ признать за такими дѣйствіями, въ основѣ которыхъ лежитъ сознаніе долга. Какъ бы ни было различно пониманіе нравственности отдѣльными людьми, очевидно все-таки, что нравственность невозможна безъ при-

знанія нѣкоторыхъ требованій, имѣющихъ незыблемое значеніе. Поступокъ заслуживаетъ названіе нравственнаго лишь настолько, насколько его мотивами являются стремленія выполнить долгъ. Характеризуя понятіе нравственнаго долга, Кантъ особенно выдвигаетъ два признака — всеобщности и безусловности. Подъ понятіе нравственнаго долга подойдутъ только такія требованія, которыя должны быть предъявлены къ поведенію всѣхъ людей, во всякое время и во всякомъ мѣстѣ. Поступать согласно требованію нравственнаго долга — значитъ поступать сообразно такимъ мотивамъ, которые признаются достойными стать общимъ закономъ для человѣческихъ поступковъ. Иначе говоря, поступокъ заслуживаетъ названіе истинно нравственнаго лишь настолько, насколько мотивамъ, руководящимъ этимъ поступкомъ, дѣйствующій человѣкъ придаетъ не случайное, но принципіальное значеніе, искренно желая, чтобы въ такомъ же родѣ были поступки всѣхъ людей. Стараясь особенно подчеркнуть эту интеллектуальную сторону мотивовъ, опредѣляющихъ поступки нравственнаго достоинства, Кантъ противополагаетъ поступки, совершонные по требованію долга, поступкамъ, порожденнымъ чувствами и побочными соображеніями. Если человѣкъ оказываетъ другому помощь, потому что это доставляетъ ему самому удовольствіе, или если онъ избѣгаетъ грѣха, только боясь загробныхъ наказаній, то подобнаго рода дѣйствія не могутъ еще быть названы нравственными поступками въ собственномъ смыслѣ этого слова. Въ такихъ поступкахъ нѣтъ ясно выраженной доброй воли, въ смыслѣ стремленія исполнить свой нравственный долгъ, помимо всякихъ постороннихъ соображеній и чувствъ, просто потому, что *хорошо* исполнять должное, потому что просто хотѣлось бы видѣть это должное повсюду осуществленнымъ. Выражаясь кратко, Кантъ характеризуетъ нравственность, какъ выраженіе сознанія долга, независимое ни отъ чувства наслажденія, связаннаго съ нимъ, ни отъ постороннихъ воззрѣній. Въ этомъ смыслѣ онъ называетъ нравственность автономной и объявляетъ ее независимой отъ религіи. Сознаніе нравственнаго долга выступаетъ передъ нами не въ формѣ условныхъ сужденій («если хочешь быть счастливымъ, то поступай такъ-то», или «если хочешь быть угоднымъ Богу, то поступай такъ-то»),

Автономность нравственности.

но въ формѣ безусловнаго приказа, или категорическаго императива («ты долженъ это дѣлать»). Отношеніе между нравственностью и религіей представляется Канту въ такомъ видѣ, что не вѣра въ Божество порождаетъ нравственность, а какъ разъ наоборотъ — сознаніе нравственнаго долга, въ концѣ-концовъ, приводитъ къ вѣрѣ въ Бога. Выраженіемъ этой мысли служитъ знаменитое кантовское нравственное доказательство бытія Божія.

Нравственное доказательство бытія Божія.

По мнѣнію Канта, нравственность автономна, и люди должны исполнять свой нравственный долгъ, не задаваясь вопросомъ, насколько это будетъ для нихъ лично полезно. Однако, размышляя объективно надъ явленіями нравственности, мы можемъ поставить себѣ вопросъ: какой смыслъ имѣетъ чувство долга, такъ властно проявляющееся въ человѣческой природѣ? въ какомъ отношеніи находится сознаніе нравственнаго долга съ ясно выраженнымъ въ человѣческомъ родѣ стремленіемъ къ счастью? Вѣдь нерѣдко случается, что люди, неустанно стремясь къ выполненію нравственнаго долга, ничего не получаютъ, кромѣ ряда несчастій; нерѣдко бываетъ и наоборотъ, — что человѣкъ, сознательно нарушающій свой нравственный долгъ, пользуется полнымъ благополучіемъ. Какъ отнестись къ этому несоотвѣтствію между выполненіемъ людьми ихъ нравственнаго долга и той долей счастья, которая выпадаетъ имъ въ ихъ жизни? Здѣсь можно было бы стать на двѣ различныя точки зрѣнія. Можно было бы признать, что стремленіе къ выполненію нравственнаго долга является чѣмъ-то нецѣлесообразнымъ, безсмысленнымъ, только разрушающимъ человѣческое благополучіе. Тогда, конечно, пришлось бы признать безсмысленной и всякую нравственность въ ея послѣднихъ основахъ. Съ другой стороны, можно было бы сказать, что стремленіе выполнять свой нравственный долгъ — высоко-цѣнная сторона нашей природы, что мы должны подчиняться чувству долга и вѣрить въ его цѣлесообразность, а если чувство нравственнаго долга дѣйствительно является надежнымъ руководителемъ нашей жизни, то оно не можетъ служить источникомъ несчастій человѣчества, и всякое несоотвѣтствіе между исполненіемъ нравственнаго долга и счастьемъ, ему соотвѣтствующимъ, надо признать только призрачнымъ. Вслѣдствіе ограниченности нашего по-

знанія, мы можемъ думать, что нѣтъ соотвѣтствія между нравственностью и счастьемъ; но если бы мы могли знать не только этотъ міръ явленій, но и то, что лежитъ за его предѣлами, то мы поняли бы разумность стремленій людей къ выполненію нравственнаго долга. Такимъ образомъ Кантъ, желая осмыслить существованіе нравственности и объяснить разумность стремленій людей къ выполненію нравственнаго долга, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда съ этимъ связано нарушеніе ихъ выгодъ, приходитъ къ необходимости дѣлать нѣкоторыя предположенія, выходящія за предѣлы опыта. Здѣсь Кантъ сознательно покидаетъ почву знанія и переходитъ въ область вѣры. Чтобы оправдать нравственность, Кантъ считаетъ необходимымъ допустить, что наше существованіе не кончается съ нашей смертью, что есть безсмертная душа, продолжающая свое бытіе за предѣлами земной жизни, и что тамъ, въ загробномъ мірѣ, устанавливается извѣстное равновѣсіе между исполненіемъ нравственнаго долга и счастьемъ. Такое равновѣсіе можетъ установить, конечно, только существо, достаточно для этого всевѣдущее и всемогущее. Это существо — Богъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы сдѣлать разумнымъ исполненіе нравственнаго долга, надо повѣрить въ безсмертную душу и Божество. Эта вѣра является необходимымъ требованіемъ или, какъ обыкновенно принято выражаться въ данномъ случаѣ, постулатомъ нравственнаго чувства.

Ученіе о правѣ и государствѣ.

Ученіе Канта о нравственности нашло отраженіе въ его ученіи о государствѣ. Въ то время, какъ нравственная сторона поступка опредѣляется Кантомъ съ точки зрѣнія руководящихъ имъ мотивовъ, другая сторона дѣйствій опредѣляется, по мнѣнію Канта, независимо отъ руководящихъ ими мотивовъ. Право — это совокупность условій, при которыхъ могутъ уживаться, по общему закону, своеволіе одного со своеволіемъ другого. Эти условія и имѣетъ въ виду государство, устанавливая свои законы. Регулируя своеволіе отдѣльныхъ лицъ, государство въ то же время является носителемъ справедливости. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Кантъ развиваетъ ученіе о наказаніи, какъ необходимомъ возмездіи за совершонное зло: наказывая преступника, государство должно заботиться не объ исправленіи его и не объ устрашеніи другихъ, а лишь о возстановленіи нарушенной справедливости.

Нѣмецкіе идеалисты.

Философія Канта представляла собой такой сложный синтезъ разнообразныхъ теченій мысли, что не мудрено, если она послужила исходнымъ пунктомъ для построенія цѣлаго ряда разнообразныхъ философскихъ системъ. Вліяніе Канта на развитіе философіи XIX вѣка было очень сильнымъ и естественно отразились прежде всего на нѣмецкихъ мыслителяхъ.

Отношеніе къ Канту.

Ученіе Канта объ апріорныхъ формахъ познанія, которыя являются выраженіемъ дѣятельности нашего ума и въ то же время осуществляются во всякомъ опытѣ, сообщало его философіи субъективный характеръ, который былъ рѣзко подчеркнутъ и самимъ Кантомъ, назвавшимъ разсудокъ законодателемъ природы. Поэтому нечего удивляться, что еще при жизни Канта его философія была истолкована въ Германіи въ духѣ идеализма. Избравъ исходнымъ пунктомъ нѣкоторыя мысли Канта, *Фихте*, *Шеллингъ*, *Шлейермахеръ* и *Гегель* строятъ цѣльныя идеалистическія системы. Въ ихъ ученіяхъ центральное мѣсто опять начинаетъ занимать вопросъ о сущности вселенной. Философствованіе этихъ послѣдователей Канта принимаетъ метафизическій характеръ, и это дѣлается вполнѣ сознательно, какъ выраженіе стремленія внести большую стройность въ результаты кантовской работы. Нельзя отрицать, что въ общемъ характерѣ философской дѣятельности Канта проявлялась нѣкоторая двойственность, которая иногда заставляла даже нѣкоторыхъ рѣзко противополагать автора «Критики чистаго разума» автору «Критики практическаго разума». Кантъ, съ одной стороны, объявляетъ, что вещи сами по

себѣ для насъ непознаваемы и что въ апріорныхъ формахъ ума намъ даются непреложныя границы нашей освѣдомленности, но, съ другой стороны, онъ учитъ о мірѣ вещей самихъ по себѣ, или, какъ иногда выражаются, вещей самихъ въ себѣ, безсмертной душѣ и Богѣ, какъ постулатахъ нашего практическаго разума. Отсюда легко могло возникнуть впечатлѣніе, что самъ-то Кантъ, въ концѣ-концовъ, признаетъ сущность вещей постигаемой, и является только вопросъ, какимъ путемъ возможно постичь ее. Значеніе Канта въ глазахъ нѣмецкихъ идеалистовъ опредѣляется прежде всего его утвержденіемъ, что исходнымъ пунктомъ познанія слѣдуетъ признать наши субъективныя состоянія, то, что представляется нашему сознанію неизбѣжно мыслимымъ. Надо прежде всего изучить законы нашего сознанія, понять основные принципы, управляющіе нашей мыслью, и тогда само собою станетъ намъ понятнымъ все остальное. Однако, сходясь въ общемъ пониманіи своей задачи, нѣмецкіе идеалисты значительно расходились между собою въ способахъ ея разрѣшенія, и поэтому созданныя ими философскія системы приняли различную окраску. Міровоззрѣніе Фихте, увлеченнаго высокимъ направленіемъ кантовской этики, получило видъ этическаго идеализма. Шлейермахеръ далъ идеалистическую систему религіознаго характера. Шеллингъ, намѣтившій въ разные періоды своего философскаго творчества нѣсколько плановъ міропониманія, особенно прославился своей идеалистической системой натурфилософіи. Наконецъ, у Гегеля мы видимъ грандіозную попытку выдвинуть впередъ чисто интеллектуальныя основы міровоззрѣнія и создать стройную систему логическаго идеализма.

Разныя формы идеализма.

Выясненіе вопроса, почему у извѣстныхъ лицъ, при извѣстной обстановкѣ, кантовская философія преобразовалась именно въ такую, а не въ другую форму идеализма, можетъ служить темой для очень благодарныхъ изслѣдованій, и при такихъ изслѣдованіяхъ придется, конечно, не разъ вспомнить глубокое изреченіе Фихте, что каждый человѣкъ выбираетъ себѣ философію, наиболѣе соотвѣтствующую его душевному складу. Наглядной иллюстраціей этой мысли служитъ прежде всего философія самого Фихте.

Фихте.

Бурный и дѣятельный, пламенный патріотъ, преисполненный чувства долга, всегда готовый пожертвовать личными интересами ради общаго блага, Іоганнъ Фихте (1762—1814 г.) въ философіи Канта обратилъ прежде всего вниманіе на ученіе о долгѣ. Знакомство съ «Критикой практическаго разума», по словамъ Фихте, заставило его почувствовать себя въ новомъ мірѣ. Ученіе Канта о долгѣ соединилось у Фихте съ его ученіемъ объ апріорныхъ элементахъ познанія—и такимъ образомъ создалось стремленіе разсматривать весь міръ, какъ нѣчто, созданное для того, чтобы могла обнаруживаться свободная дѣятельность нашего «я». Мы живемъ для того, чтобы дѣйствовать, исполнять свой долгъ, — вотъ основное положеніе философіи Фихте. Все наше знаніе имѣетъ значеніе лишь настолько, насколько оно опредѣляетъ нашу волю. Какъ только мы начинаемъ вдумываться въ самихъ себя, мы сознаемъ себя дѣйствующими. Но всякое дѣйствіе предполагаетъ то, на что дѣйствіе направлено. Когда говорится, что *я дѣйствую*, то при этомъ естественно предполагается существованіе чего-то такого, что противоположно мнѣ, чего нельзя назвать словомъ «я». Иначе говоря, понятіе дѣйствующаго «я» предполагаетъ понятіе «не я». Однако надо помнить, что весь познаваемый нами міръ, по философіи Канта, есть только міръ явленій, въ которыхъ обнаруживаются апріорныя формы познанія, свойственныя нашему же разуму. Другими словами, то, что мы называемъ «не я», въ своихъ основахъ должно быть признано тѣмъ же самымъ, что называется нами словомъ «я». Характеризуя ограниченность нашего познанія, Кантъ все-таки вводитъ въ свою философію ученіе о сущностяхъ, хотя бы только какъ предметъ вѣры, но единственнымъ путемъ къ этому міру сущности для Канта явилось размышленіе надъ нравственнымъ долгомъ и его смысломъ. Метафизическія предпосылки оказались для Канта нужными, чтобы оправдать мораль, чтобы сдѣлать осмысленной нравственное направленіе воли. Эту сторону кантовской философіи Фихте старается всячески подчеркнуть, признавая единственно существующей въ мірѣ вещью дѣйствующее «я». То, что вы-

Этическій характеръ философіи Фихте.

„Я“ и „не я“.

ражается въ сознаніи каждаго изъ насъ, какъ наше личное «я», и все то, что нами противопоставляется этому «я», какъ его противоположность, какъ предметы, на которые направляется наша индивидуальная дѣятельность, является только выраженіемъ единаго безконечнаго «я», или единой безконечной дѣятельности, всеобщей жизни, Божества. И эта всеобщая жизнь, или безконечное «я», существуетъ для того, чтобы дѣйствовать и порождать осуществленіе нравственнаго долга.

Безконечное „я".



Фихте.

Такимъ образомъ, все міровоззрѣніе Фихте оказывается проникнутымъ крайнимъ субъективизмомъ, который заставляетъ его сказать: «все есть я». Но, съ другой стороны, это «я» понимается прежде всего какъ дѣятельность — и это заставляетъ Фихте сказать, что существованіе состоитъ въ дѣятельности. Съ точки зрѣнія фихтевскаго міровоззрѣнія, слѣдуетъ различать единое *безконечное* «*я*», которое онъ называетъ также всеобщей жизнью, или Божествомъ, и множество *конечныхъ* «*я*», выражающихся въ отдѣльныхъ самосознаніяхъ. Въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ обнаруживается такое конечное «я», какъ частное отраженіе единой міровой дѣятельности, и каждое отдѣльное существо, достигшее самосознанія, является не только дѣйствующимъ, или *практическимъ* «*я*», но и познающимъ, или *теоретическимъ* «я». Однако надо помнить, что всякое познаніе имѣетъ цѣну только какъ условіе воли, или, иначе говоря, теоретическое «я» существуетъ для того, чтобы стать практическимъ.

Взаимоотношеніе практическаго и теоретическаго „я".

Итакъ, по Фихте, вселенная есть не что иное, какъ выраженіе дѣятельности единаго существующаго «я». Выражаясь короче, можно сказать, что во всемъ, великомъ и маломъ, безконечномъ и ограниченномъ, проявляется та же самая дѣятельность, которая живетъ въ нашемъ самосознаніи, и такъ какъ, кромѣ этого единаго безконечнаго «я», ничего нѣтъ, и такъ какъ его дѣятельность совершенно свободна, то можно сказать, что всякое ограниченное бытіе, или конечное «я», создается этимъ самымъ безконечнымъ «я». Короче, безконечное «я» само себя ограничиваетъ, или само себя раздѣляетъ такимъ образомъ, что получаются конечныя «я», противополагающія себя чему-то такому, что можетъ быть названо «не я». Благодаря этому, создается возможность для безконечнаго «я» проявить свою дѣятельность въ самыхъ разнообразныхъ индивидуальныхъ формахъ, — и смыслъ существованія каждаго изъ насъ состоитъ именно въ томъ, чтобы исполнять свой долгъ въ предѣлахъ и формахъ, данныхъ ему жизнью. Всякій долженъ дѣлать то, что можетъ и долженъ дѣлать только онъ одинъ. На каждомъ лежитъ свой собственный нравственный долгъ, свое собственное нравственно признаніе. Но, стремясь поступать по голосу своей совѣсти, каждый долженъ помнить, что въ отдѣльныхъ формахъ собственной дѣятельности обнаруживается великая дѣятельность единаго мірового «я». Безъ дѣятельности нѣтъ жизни, и не можетъ быть другой нравственности, кромѣ той, которая проявляется въ дѣйствіяхъ.

Самосознаніе, какъ основа конструктивной психологіи.

Подобно тому, какъ, по мнѣнію Фихте, весь міръ является построеніемъ, созданнымъ дѣятельностью безконечнаго «я», точно такъ же и весь нашъ душевный міръ слѣдуетъ считать результатомъ дѣятельности нашего конечнаго «я». Выражаясь словами Фихте, наше конечное «я», ограничивая себя, порождаетъ различныя душевныя состоянія. Такимъ образомъ, Фихте пытается, разбирая процессъ самосознанія, вывести изъ него всѣ главнѣйшія психическія функціи. Иначе говоря, онъ пытается построить всю психологію, опираясь только на данныя, раздобытыя путемъ односторонняго самонаблюденія. Такимъ образомъ, каждая изъ душевныхъ способностей разсматривается какъ ограниченіе дѣятельности нашего «я». Первой степенью такого ограниченія признается ощущеніе, второй степенью—

интуиція, третьей — воспріятіе данныхъ образовъ въ формѣ пространства и времени. На дальнѣйшихъ ступеняхъ выступаютъ формы разсудочнаго и разумнаго познанія. Эти попытки Фихте объяснить всѣ главнѣйшіе процессы душевной жизни при помощи анализа понятія «я», имѣли большое вліяніе на развитіе нѣмецкой психологіи первой половины XIX вѣка, когда цѣлый рядъ психологовъ считалъ своей задачей построеніе, или конструированіе, системы психологическихъ понятій на основаніи отвлеченныхъ размышленій надъ самыми общими формами самосознанія.

Фр. Шеллингъ.

Ближайшимъ послѣдователемъ Фихте, хотя и далеко ушедшимъ отъ своего учителя, былъ Фридрихъ Шеллингъ, жившій съ 1775 по 1854 г.



Шеллингъ.

Въ философской дѣятельности Шеллинга различается нѣсколько періодовъ, изъ которыхъ каждый носитъ своеобразную окраску. Но во всѣхъ этихъ періодахъ замѣчается одно основное стремленіе — понимать вселенную какъ выраженіе одного вѣчно дѣятельнаго начала. То, что называется человѣческимъ духомъ, и то, что составляетъ природу на всѣхъ ступеняхъ ея бытія, — въ сущности одно и то же. Это только раз-

Тожество природы и духа.

ныя выраженія какой-то единой, повсюду царящей силы. Такая точка зрѣнія на вселенную невольно переноситъ насъ къ міровоззрѣніямъ Бруно и Спинозы, съ которыми у Шеллинга несомнѣнно имѣется много общаго. Но считая, подобно Спинозѣ, все существующее выраженіемъ единаго начала и даже называя это начало то Абсолютнымъ, то Богомъ, Шеллингъ въ то же время остается вѣрнымъ традиціямъ Фихте, понимая основы сущаго какъ дѣятельность, и стремясь поставить свою метафизику въ извѣстную связь съ ученіемъ Канта. Въ ученіи Канта объ апріорныхъ формахъ познанія создавалась удобная почва для того, чтобы усмотрѣть единственно внутренняго и внѣшняго міра, такъ какъ апріорныя формы знанія, свойственныя нашему разуму, по Канту, являются и необходимыми формами внѣшняго опыта. Правда, Кантъ считалъ невозможнымъ говорить о происхожденіи сознанія, но Фихте дерзнулъ перейти эту границу и, взявъ исходнымъ пунктомъ кантовскую мораль, настолько преобразовалъ его гносеологію, что она перестала быть надежнымъ оплотомъ противъ метафизическихъ построеній. И Шеллингъ въ этомъ отношеніи пошелъ еще дальше Фихте.

Ученіе объ абсолютномъ.

Разъ можно было, опираясь на Канта, объявлять, что наше самосознаніе, съ одной стороны, и природа, съ другой, являются только выраженіемъ единаго безконечнаго и вѣчно дѣятельнаго «я», то уже совсѣмъ небольшой поправкой къ этому было сказать, что единую сущность всего удобнѣе называть не словомъ «я», а словомъ «Абсолютное». Такая поправка сближала фихтевское міровоззрѣніе съ системами Спинозы и Бруно. Передъ мыслителемъ, ставшимъ на точку зрѣнія Шеллинга, развертывалась красивая картина міра, вѣчно жизненнаго, вѣчно дѣйствующаго, объединеннаго могучей, выраженной въ немъ, силой, возникающаго изъ темныхъ нѣдръ Абсолютнаго, пышно расцвѣтающаго въ согласномъ дѣйствіи разнообразныхъ силъ природы и увѣнчаннаго лучшимъ результатомъ своей дѣятельности — человѣческимъ самосознаніемъ.

Значеніе философіи Шеллинга.

Философія Шеллинга имѣла большой успѣхъ. Съ одной стороны, она какъ будто примыкала къ Канту и становилась подъ сѣнь его обаятельнаго имени, а, съ другой стороны, она давала свободный исходъ для всевозможныхъ стремленій метафизическаго характера. Ясно

выдвинутая Шеллингомъ мысль объ единствѣ всѣхъ силъ природы и о томъ, что, изучая природу, мы въ сущности знакомимся съ тѣмъ, что составляетъ основу нашего человѣческаго самосознанія, привлекала натуралистовъ. Стремленіе прослѣживать аналогіи, существующія между различными явленіями міра, содѣйствовало сближенію разныхъ научныхъ спеціальностей и наталкивало ученыхъ на рядъ новыхъ проблемъ. Такъ, напримѣръ, подъ вліяніемъ Шеллинга возникли работы *Каруса* по сравнительной анатоміи и *Окена* по біологіи. Взглядъ Шеллинга на самосознаніе, какъ нѣчто, тѣсно связанное съ остальными процессами природы, долженъ былъ побуждать психологовъ къ расширенію границы ихъ изслѣдованія и содѣйствовать сознанію недостаточности для ученія о душевной жизни того матеріала, который ограничивается простымъ самонаблюденіемъ. Наконецъ, основное направленіе философіи Шеллинга, съ его свободнымъ полетомъ фантазіи и восторженнымъ преклоненіемъ передъ природой, какъ неясной выразительницей того, что ясно развертывается въ человѣческомъ духѣ, производило сильное и чарующее впечатлѣніе на поэтовъ романтической школы. Вотъ почему имя Шеллинга долгое время было однимъ изъ самыхъ популярныхъ. Но, съ другой стороны, источники популярности Шеллинга послужили и началомъ заката его славы. Будя научное воображеніе и окрыляя поэтическое творчество, Шеллингъ не былъ достаточно осторожнымъ для того, чтобы провести необходимую черту между фантастической концепціей и строго научнымъ изслѣдованіемъ. Смѣшавъ задачи поэзіи и науки, его послѣдователи должны были почувствовать полное безсиліе въ поднявшейся противъ нихъ грозѣ.

Гегель.

Философская система Фихте, по мысли ея автора, должна была явиться стимуломъ для нравственной дѣятельности. Система Шеллинга обращала вниманіе своихъ послѣдователей на важность изслѣдованія природы и вмѣстѣ съ тѣмъ возносила на громадную высоту поэтическое вдохновеніе, какъ средство познанія вселенной въ ея стройномъ единствѣ. У Гегеля (1770—1831 г.) мы находимъ грандіозную попытку

дать такую систему идеалистической философіи, въ которой на первый планъ выступало бы требованіе разумнаго познанія. Если Фихте былъ прежде всего вѣрнымъ слугою этики, а Шеллингъ восторженнымъ поклонникомъ природы и искусства, то Гегель можетъ быть названъ фанатичнымъ проповѣдникомъ науки.

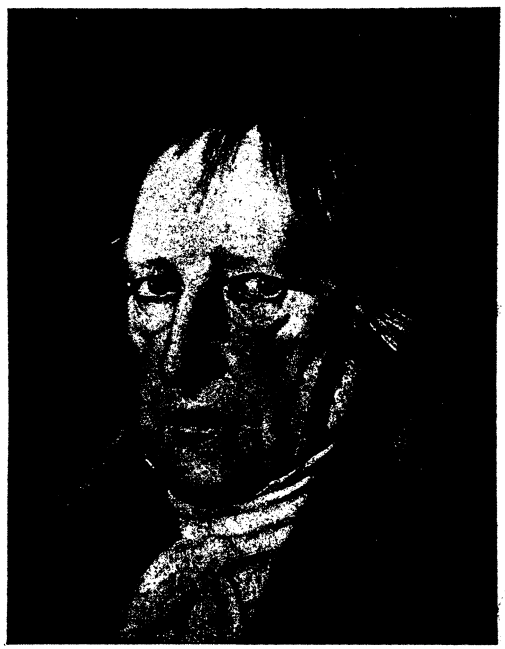
Разумъ, какъ раскрытіе дѣйствительности.

Исходнымъ пунктомъ философіи Гегеля служитъ кантовское ученіе объ апріорныхъ формахъ познанія, о тѣхъ категоріяхъ, которыя, составляя основы нашего ума, вслѣдствіе этого неизбѣжно осуществляются и во всемъ познаваемомъ нами опытѣ. Увлеченный этимъ ученіемъ, Гегель призываетъ къ изученію тѣхъ планомѣрныхъ формъ, въ которыхъ обнаруживается нашъ умъ, и вѣритъ, что, постигая эти формы, характеризующія логическое мышленіе, мы можемъ постигнуть все, что только доступно нашему знанію. А эта область, по его убѣжденію, очень обширна. Кантъ ограничивалъ человѣческое знаніе только міромъ явленій и училъ, что вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, намъ неизвѣстны. Гегель эту мысль доводитъ по послѣдней крайности и прямо объявляетъ, что вещей, какъ онѣ существуютъ помимо формъ познающаго ихъ разума, мы не знаемъ и не можемъ мыслить. Самое существованіе такихъ вещей для насъ недопустимо. Значитъ о существующемъ, о дѣйствительномъ мы можемъ говорить только лишь какъ о соотвѣтствующемъ формамъ нашего разума. Нѣтъ другой дѣйствительности, кромѣ той, о которой намъ свидѣтельствуетъ разумъ, и, съ другой стороны, все, являющееся выраженіемъ необходимыхъ законовъ разума, должно быть въ дѣйствительности. Короче, все дѣйствительное разумно и все разумное дѣйствительно.

Процессъ развитія, какъ сущность вещей.

Люди давно уже научились отличать кажущееся знаніе отъ знанія дѣйствительнаго и случайныя свѣдѣнія отъ познанія сущности вещей. Это познаніе дѣйствительной сущности вещей дается работой разума. Сущность вещей открывается намъ въ нашей мысли. И если мы хотимъ узнать сущность дѣйствительнаго міра, намъ надо прежде всего отдать себѣ отчетъ въ томъ, что составляетъ работу мысли. А мыслить — это значитъ непрестанно переходить отъ одного положенія къ другому, сопоставлять противоположности, разрѣшать ихъ при помощи какого-

нибудь новаго понятія, затѣмъ это понятіе противополагать еще чему-нибудь другому, новое противоположеніе разрѣшать въ третьемъ понятіи и т. д. Иначе говоря, мыслить— значитъ переживать непрерывный логическій процессъ. И если въ мысли намъ открывается сущность всего бытія, то надо сказать, что все бытіе представляетъ собою сложный и грандіозный процессъ, развивающійся съ логической стройностью. Съ этой точки зрѣнія задача каждаго научнаго изслѣдованія должна быть опредѣлена какъ выясненіе процесса развитія извѣстнаго рода явленій. Этимъ требованіемъ разсматривать все съ точки зрѣнія процесса развитія Гегель оказалъ большую услугу наукѣ и въ особенности исторіи.



Гегель.

Описывая необходимыя формы, въ которыя облекается работа разума, Гегель находится подъ сильнымъ вліяніемъ фихтевской философіи. Фихте тоже предлагаетъ для пониманія сущности міра прежде всего обратиться къ самому себѣ, отдать себѣ отчетъ въ томъ, что называется словомъ «я». Если углубиться въ себя, то прежде всего, по мнѣнію Фихте, надо будетъ признать существованіе своего «я». Это будетъ, такъ сказать, первое положеніе, первый тезисъ, съ котораго начинается наше знаніе. Но когда мы утверждаемъ, что «я» существуетъ, то это самое «я» нами невольно противополагается чему-то другому, чему-то такому, что не есть «я». Нельзя сознавать «я» безъ «не я». Иначе говоря, первый тезисъ требуетъ антитезиса. Но

Діалектическій методъ изслѣдованія.

дальнѣйшее размышленіе, какъ извѣстно, приводитъ Фихте къ мысли, что въ основѣ того, что называется нашимъ «я» и противополагаемыхъ ему «не я» лежитъ единое безконечное «я». Такимъ образомъ получается новое положеніе, синтезирующее, или объединяющее, тезисъ съ антитезомъ. Эта схема, данная Фихте, послужила образцомъ для сложной конструкціи понятій, составляющихъ систему Гегеля. Онъ возводитъ сложную постройку категорій, соединяя ихъ въ тезисы, антитезисы и синтезы. Этотъ методъ конструированія системы отвлеченныхъ понятій, въ которыхъ должна отражаться, по мнѣнію Гегеля, сущность дѣйствительности, называется имъ діалектическимъ методомъ изслѣдованія. А такъ какъ въ данномъ случаѣ методъ изслѣдованія есть въ то же время и процессъ бытія, то діалектическій процессъ, съ точки зрѣнія гегелевской философіи, долженъ быть признанъ самымъ основнымъ закономъ жизни.

Абсолютная идея.

Отожествивъ законы мышленія съ законами природы, Гегель на вопросъ, что же составляетъ сущность вселенной, естественно долженъ былъ отвѣтить: «мысль или идея въ процессѣ ея развитія». Подобно Фихте и Шеллингу, можно сказать, что въ основѣ всего лежитъ единое абсолютное начало, но это начало — идея, абсолютная идея, которая, разбиваясь, обнаруживается въ самыхъ разнообразныхъ формахъ жизни, и понять любое явленіе жизни—значитъ усмотрѣть логическую необходимость его существованія, его разумную связь съ другими формами бытія. Въ пониманіи философа весь міръ долженъ принять форму стройной логической системы идей. Вся философія Гегеля направлена къ тому, чтобы создать подобнаго рода систему. При этомъ, характеризуя вселенную, какъ сложный процессъ развитія абсолютной идеи, Гегель пользуется своимъ діалектическимъ методомъ, приводя всѣ понятія, составляющія дѣйствительность, къ отношеніямъ тезиса, антитезиса и синтеза. Вслѣдствіе этого всѣ работы Гегеля принимаютъ характерную форму трехчастныхъ дѣленій. Подобно тому, какъ Фихте выяснялъ понятіе «я», противополагая его «не я» и объединяя оба эти понятія въ «безконечномъ я», такъ и Гегель противополагаетъ понятіе *духа* понятію *природы* и объединяетъ оба эти понятія въ *идеѣ*. Иначе говоря, идея въ процессѣ

Духъ и природа.

своего развитія обнаруживается какъ природа и какъ духъ. Однако, размышляя надъ каждымъ изъ этихъ трехъ понятій, мы можемъ постичь ихъ только тогда, когда они выступятъ передъ нами въ дальнѣйшемъ процессѣ своего развитія, который всегда, по убѣжденію Гегеля, долженъ имѣть свои три характерныя ступени — тезиса, антитезиса и синтеза. Такъ, напримѣръ, природа понимается имъ какъ нѣчто механическое, физическое и органическое, а духъ — какъ нѣчто субъективное, объективное и абсолютное. Эта діалектическая разработка понятій идетъ и дальше. Такъ, въ своемъ ученіи о *субъективномъ духѣ* Гегель различаетъ феноменологію, какъ науку, основанную на чистомъ самонаблюденіи, т.-е. науку о духѣ, какъ чемъ-то противоположномъ природѣ, и антропологію, какъ науку о духѣ, насколько онъ опредѣляется жизнью тѣла. Но антропологическая и феноменологическая точка зрѣнія должны быть объединены понятіемъ психологіи. Говоря объ *объективномъ духѣ*, Гегель даетъ опредѣленіе легальнаго, противополагая его моральному и объединяя оба понятія въ нравственности. Въ свою очередь, каждое изъ этихъ понятій опять-таки выясняется имъ посредствомъ его діалектическаго метода. Такъ, напримѣръ, выясняя понятія права въ процессѣ его логическаго развитія, Гегель отличаетъ понятіе собственности, договора и наказанія. Понятіе нравственности раскрывается въ формѣ процесса взаимоотношенія семейства, гражданскаго общества и государства и т. д. Ученіе Гегеля объ *абсолютномъ духѣ* развивается въ формахъ ученія объ искусствѣ, религіи и философіи. Абсолютный духъ есть единство объективнаго и субъективнаго духа; слѣдовательно, здѣсь находитъ свое объединеніе все то, о чемъ учитъ, съ одной стороны, психологія, а съ другой — этика, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Искусство даетъ намъ возможность постигать абсолютный духъ въ формѣ образовъ, религія — въ формѣ чувства и представленій, а философія — въ формѣ отвлеченной мысли.

Ученіе о субъективномъ духѣ.

Ученіе объ объективномъ духѣ.

Ученіе объ абсолютномъ духѣ.

Шопенгауеръ.

Въ идеалистическихъ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля слышался радостный призывъ къ жизни: по Фихте, весь міръ созданъ для того, чтобы мы могли дѣйствовать

и бодро исполнять свой долгъ; Шеллингъ описывалъ міръ какъ прекрасное созданіе, полное гармоніи и всюду разсѣянной жизни; Гегель во всемъ существующемъ находилъ великій смыслъ и все дѣйствительное объявлялъ разумнымъ. Среди этихъ хвалебныхъ гимновъ жизни глубокимъ диссонансомъ прозвучала мрачная философія Артура Шопенгауера.

Міръ, какъ представленіе.

Шопенгауеръ, родившійся въ 1788 году и умершій въ 1860-омъ, исходнымъ пунктомъ своей философіи также избралъ основныя положенія кантовской «Критики чистаго разума». Подобно другимъ нѣмецкимъ идеалистамъ XIX вѣка, онъ съ особеннымъ удовольствіемъ остановился на кантовскомъ ученіи о категоріяхъ и даже связалъ съ нимъ свой первый философскій трудъ «О четверномъ корнѣ достаточнаго основанія». Вслѣдъ за Кантомъ, Шопенгауеръ выясняетъ субъективный характеръ того, что нами называется свойствами и отношеніями окружающихъ насъ вещей, и прямо объявляетъ весь познаваемый нами міръ только нашимъ представленіемъ. Въ этомъ пунктѣ онъ является чистымъ идеалистомъ. Съ идеалистами онъ оказывается сходнымъ еще и потому, что, не удовлетворяясь познаніемъ міра только какъ представленія, неудержимо стремится все-таки постичь его сущность. По признанію Шопенгауера, въ человѣкѣ живетъ сильная потребность къ метафизическому, глубокое стремленіе понять весь міръ, какъ нѣчто единое и связное, какъ разнообразное выраженіе какого-то общаго начала. Однако эта сущность міра, по мнѣнію Шопенгауера, не можетъ быть познана при помощи категорій, составляющихъ основу нашего ума. Иначе говоря, то, что лежитъ въ корнѣ всѣхъ міровыхъ процессовъ, не можетъ быть постигнуто при помощи какихъ-нибудь разсужденій и доказательствъ. Всѣ кантовскія категоріи, съ точки зрѣнія Шопенгауера, могутъ быть, въ концѣ-концовъ, сведены къ одной категоріи — причинности, т.-е., характеризуя дѣятельность нашего ума, насколько она обнаруживается въ неизбѣжно связанныхъ съ его дѣятельностью понятіяхъ, можно сказать, что въ общемъ нашъ умъ всегда стремится для всего имъ познаваемаго подыскать извѣстную причину. Мы не можетъ ничего въ мірѣ мыслить, какъ безпричинное. И съ этой точки зрѣнія говорить, напримѣръ, о существованіи

Стремленіе къ метафизическому.

какихъ-то свободныхъ дѣйствій воли было бы прямо безсмысленнымъ. Все въ мірѣ необходимо представляется намъ строго закономѣрнымъ, подчиненнымъ неизбѣжному закону причинности. Изъ этой особенности нашего ума, постоянно требующаго предположенія необходимыхъ причинъ для всего имъ познаваемаго, слѣдуетъ, что именно этотъ самый умъ и не годится для постиженія того, что должно быть признано основной причиной всего; нашъ умъ въ своемъ анализѣ понятій никогда не можетъ отказаться отъ вопроса о дальнѣйшихъ причинахъ того, что имъ изучается, такъ какъ вся его дѣятельность, въ концѣ-концовъ, именно и сводится къ исканію причинъ. Поэтому глубоко ошибался Гегель, думая, что сущность міра возможно постичь путемъ логическаго анализа. Его діалектическій методъ покоится на глубокомъ смѣшеніи законовъ логики съ законами бытія.



Шопенгауеръ.

Наша естественная потребность къ метафизикѣ можетъ быть удовлетворена только путемъ, прямо противоположнымъ разсудочному знанію, путемъ непосредственной интуиціи, вдохновенной догадки, художественнаго построенія. Для того, чтобы постичь міръ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, мы должны исходить изъ пониманія своей собственной сущности, потому что единственная вещь, которая намъ извѣстна не только какъ наше представленіе, а непосредственно,—это мы сами. И самихъ себя мы сознаемъ,

Міръ, какъ воля.

какъ дѣйствительно существующихъ, только тогда, когда въ насъ обнаруживается воля. Я—это моя воля. Мое бытіе—мои стремленія и ихъ развитіе. Если существо единственной вещи, которую мы знаемъ непосредственно, возможно понять только какъ волю, то и единая сущность вселенной должна быть признана волей. Міръ, признаваемый нашимъ умомъ, или міръ, разсматриваемый только какъ явленіе, заслуживаетъ имя только нашего представленія, а міръ, какъ сущность, есть воля. Такія мысли развиваются въ сочиненіи Шопенгауера подъ заглавіемъ «Міръ, какъ воля и представленіе». При этомъ, характеризуя сущность міра, какъ волю, Шопенгауеръ рѣзко отличаетъ свою точку зрѣнія отъ точки зрѣнія Фихте. Та дѣятельная первооснова міра, о которой училъ Фихте, имѣла этическое направленіе. Она съ самаго начала изображалась какъ нѣчто стремящееся осуществлять нравственный долгъ и находящее себѣ въ осуществленіи этого долга удовлетвореніе. «Вѣчно дѣйствуй, исполняя свой долгъ, и въ этой дѣятельности находи свое постоянное счастье», — вотъ смыслъ фихтевской метафизики. Въ противоположность этому Шопенгауеръ характеризуетъ волевое начало, составляющее основу мірозданія, какъ слѣпой и безсмысленный порывъ воли. Жизнь—это рядъ стремленій безъ всякой разумно поставленной цѣли и безъ всякой надежды на удовлетвореніе. Внутреннюю сущность всѣхъ процессовъ природы, всѣхъ проявленій бытія составляетъ міровая воля на различныхъ степеняхъ своего развитія. Все къ чему-то стремится, все чего-то хочетъ и страдаетъ, не получая желаннаго. Муки неисполненныхъ стремленій — естественный удѣлъ существующаго. Въ чувствѣ состраданія къ другимъ существамъ, обреченнымъ на одну съ нами судьбу, обнаруживается пониманіе единой сущности, опредѣляющей всю жизнь, и на этомъ состраданіи держится вся нравственность.

Пессимизмъ.

Состраданіе, какъ основа нравственности.

Пессимистическій взглядъ Шопенгауера на сущность жизни заставлялъ его призывать людей не къ дѣятельности, а къ уничтоженію воли. Составляющая нашу сущность воля въ самой себѣ несетъ и наше несчастіе. Разъ мы поняли это, намъ надо стремиться сбросить съ себя, по возможности, оковы этой воли, прійти къ состоянію, которое носило бы характеръ не дѣйствія, а созерцанія. Для этой цѣли особенно при-

Значеніе искусства.

годно искусство, такъ какъ въ его созданіяхъ мы можемъ постигать сущность волевого начала, двигающаго міромъ, и въ то же время сами не подпадаемъ подъ непосредственную власть этого жестокаго и безсмысленнаго начала. Постигай во всѣхъ явленіяхъ міра движущую имъ волю, чувствуй разсѣянное всюду единство этихъ волевыхъ стремленій, улавливай звучащую во всей вселенной гармонію волевыхъ аккордовъ, восходящихъ отъ глубины неорганической природы до вершинъ человѣческой души, получай въ этихъ созерцаніяхъ возможное удовлетвореніе для метафизической потребности своей природы, — но бойся самъ отдаваться дѣйствію, такъ какъ въ этой сущности міра—волѣ, заключается и величайшій источникъ міровыхъ страданій! Вотъ какіе практическіе завѣты, въ концѣ-концовъ, даетъ намъ философія Шопенгауера. Ея практическій идеалъ — идеалъ нирваны, и буддизмъ совершенно послѣдовательно признавался Шопенгауеромъ наиболѣе совершенной религіей.

Отношеніе къ буддизму.

Реализмъ Гербарта.

Отношеніе Гербарта къ Канту и идеалистамъ.

Философія Канта пыталась разрѣшить въ своеобразномъ синтезѣ противоположность стремленій раціоналистической и эмпиристической теоріи познанія, изъ которыхъ первая исходнымъ пунктомъ для своихъ построеній избирала самое общее, обрѣтаемое въ нашемъ сознаніи, а вторая, напротивъ того, стремилась въ основу процесса изслѣдованія полагать отдѣльныя и наиболѣе простыя данныя. Своей системой философіи Кантъ хотѣлъ доказать важность для научнаго изученія и того, что нами сознается, какъ общая форма явленій, и того, что въ нашемъ сознаніи является, какъ отдѣльный фактъ. По его словамъ, образы воспріятій безъ понятій слѣпы, а понятія безъ образовъ пусты. Однако мы видѣли, что равновѣсіе, которое Кантъ пытался создать между эмпиристическими и раціоналистическими тенденціями въ изслѣдованіи, быстро нарушилось. И въ системахъ идеалистовъ получаютъ рѣшительное предпочтеніе методы изысканія, при которыхъ путеводной нитью съ самаго начала избираются наиболѣе отвлеченные принципы. Конечно, такой методъ былъ въ высшей степени удобенъ для того, чтобы получить закругленный результатъ, конструиро-

вать законченную схему понятій и дать хотя бы иллюзію всесторонняго постиженія жизни. Однако въ этомъ методѣ таилась и серьезная опасность для дальнѣйшаго развитія науки. Сразу подчиняя наблюденія отдѣльныхъ фактовъ самымъ общимъ схемамъ, полученнымъ путемъ односторонняго самонаблюденія, идеалисты рисковали потерять надъ собою контроль дѣйствительности. Вслѣдствіе этого ихъ философскія построенія легко могли принять видъ плановъ и указаній на столько общихъ, что по своей неопредѣленности они не могли уже служить путеводителями при разрѣшеніи отдѣльныхъ проблемъ, выдвигаемыхъ опытомъ. Такъ и случилось. Созданная Фихте конструктивная психологія стала вырождаться въ безплодную игру психологическими терминами. Послѣдователи Шеллинга, старавшіеся объяснить явленія природы, исходя изъ общихъ началъ натурфилософіи, опредѣляли воду какъ мокрое пламя, мышленіе — какъ гальванизацію, а цвѣтъ — какъ стремленіе матеріи сдѣлаться свѣтомъ. Наконецъ, самъ Гегель въ одномъ изъ первыхъ своихъ сочиненій, не зная еще объ открытіи Цереры, утверждалъ, что по разумнымъ основаніямъ не можетъ быть планетъ между Марсомъ и Юпитеромъ. Все это невольно заставляло вспоминать о временахъ схоластики, когда за сѣтью заранѣе принятыхъ общихъ положеній и отвлеченныхъ схемъ пропадала изъ глазъ дѣйствительность окружающаго міра. Немудрено поэтому, что волны идеалистической философіи, бурно хлынувшія изъ родника кантовской теоріи познанія, встрѣтили, наконецъ, серьезную преграду. Такой преградой, защитившей европейскую науку отъ фантастическихъ налетовъ идеалистической бури, явились, съ одной стороны, реализмъ Гербарта, а съ другой—позитивизмъ Огюста Конта.

Данныя опыта, какъ исходный пунктъ науки.

Іоганнъ Гербартъ, родившійся въ 1776 году и умершій въ 1841-мъ, занималъ должность профессора въ Кенигсбергскомъ и затѣмъ Геттингенскомъ университетахъ. Размышляя надъ философіей Канта, Гербартъ особенное вниманіе обратилъ на тѣ ея стороны, которыя были связаны съ задачами эмпирическаго познанія. При построеніи своей собственной системы, онъ, правда, подобно идеалистамъ, не удержался отъ искушенія дать извѣстную матафизическую картину міра, но эта картина была имъ создана въ такихъ формахъ, кото-

рыя должны были, по его мысли, постоянно побуждать его послѣдователей направлять свои усилія на изученіе того, что является намъ въ данномъ опытѣ какъ единичный фактъ. Гербартъ думаетъ, что, исходя изъ кантовской теоріи познанія, приходится признать весь міръ, данный намъ въ опытѣ, явленіемъ. Но вѣдь самое понятіе явленія предполагаетъ нѣчто такое, что является. Если бы совершенно ничего не было, то нечему было бы и являться. Міръ явленій также указываетъ намъ на дѣйствительное бытіе, какъ дымъ на пламя, и, размышляя надъ данными опытами, разбираясь въ тѣхъ понятіяхъ, которыя подъ вліяніемъ его возникаютъ, мы все-таки можемъ дойти до познанія дѣйствительнаго. Эта дѣйствительность, по Гербарту, должна быть мыслима какъ множество сверхчувственныхъ реальностей, изображаемыхъ Гербартомъ подобно лейбницевскимъ монадамъ. Намъ въ данномъ случаѣ нѣтъ необходимости подробно прослѣживать тотъ способъ, при помощи котораго Гербартъ отъ основъ кантовскаго міровоззрѣнія приходитъ къ этому ученію. Намъ важно только отмѣтить, что общій характеръ матафизическихъ построеній Гербарта рѣзко отличается отъ конструкціи идеалистовъ, такъ какъ при этомъ главное вниманіе сразу фиксируется на понятіи чего-то *внѣ насъ находящагося* и *единичнаго*. Познавать міръ значитъ познавать прежде всего взаимное отношеніе тѣхъ единичныхъ состояній, тѣхъ отдѣльныхъ качествъ, которыя даются въ опытѣ и являются порожденіемъ множества единичныхъ реальныхъ сущностей.

Явленія и сущность.



Гербартъ.

Метафизическія реальности.

Психологія Гербарта.

Основная точка зрѣнія Гербарта на методы научнаго изслѣдованія оказалась особенно плодотворной для его психологическихъ работъ. При изученіи душевной жизни Гербартъ прежде всего направилъ свое вниманіе на тщательный анализъ отдѣльныхъ душевныхъ состояній. Въ результатѣ этого анализа у него получились простѣйшія данныя психическаго опыта, которыя онъ назвалъ представленіями. Понять взаимное отношеніе этихъ представленій, уловить закономѣрную связь между ними и составляетъ, по мнѣнію Гербарта, задачу психологіи. Разрѣшая эту задачу, Гербартъ хочетъ прежде всего достичь возможной точности изслѣдованія. Онъ желалъ бы сдѣлать психологію математически точной наукой и въ 1822 году читаетъ въ Берлинѣ докладъ «О возможности и необходимости примѣнять въ психологію математику». Въ нашемъ краткомъ очеркѣ исторіи философіи нѣтъ возможности останавливаться подробнѣе на значительныхъ заслугахъ Гербарта въ области психологіи. Достаточно только упомянуть, что подъ несомнѣннымъ вліяніемъ его работъ находились создатели современной экспериментальной психологіи Фехнеръ и Вундтъ и что Гербарту обязана своимъ возникновеніемъ цѣлая школа германской педагогики, положившая въ основу разработки педагогическихъ проблемъ гербартовскую психологію.

Позитивизмъ Конта.

Задачи науки.

Въ то время, какъ Гербартъ, въ противоположность идеалистической метафизикѣ, создавалъ метафизику реализма, Огюстъ Контъ, родившійся въ 1798 и умершій въ 1857 году, въ своемъ огромномъ *Курсѣ позитивной философіи* доказывалъ необходимость выкинуть изъ науки метафизическій элементъ. Необходимо помнить, что наше знаніе строго ограничено данными опыта, что мы можемъ изучать только взаимныя отношенія явленій. Формулируя отмѣчаемое нами однообразіе этихъ отношеній, мы получаемъ то, что называется нами законами явленій. Но эти законы представляютъ собою только результатъ нашихъ наблюденій и ничего не говорятъ о внутренней сущности являющагося намъ міра. Вѣдь причины, при помощи

которыхъ мы объясняемъ явленія, сами относятся къ міру явленій. Такимъ образомъ, всякое наше знаніе, въ концѣ-концовъ, имѣетъ только относительную цѣнность. Но, съ другой стороны, именно такое относительное знаніе и даетъ намъ власть надъ явленіями окружающаго насъ міра. И мы должны стремиться къ знанію, чтобы обрѣсти могущество предвидѣнія. Установка законовъ, опредѣляющихъ взаимное отношеніе явленій, даетъ намъ возможность понять область опыта, какъ нѣчто связное. Однако несомнѣнно, что понять эту связь, опираясь дѣйствительно на область наблюденій и осторожныхъ сравненій, дѣло очень трудное. Немудрено поэтому, что люди прежде, чѣмъ дойти до подобнаго рода формы изученія міра, долго блуждали, прибѣгая къ инымъ формамъ связыванія данныхъ опыта въ одно цѣлое. Наиболѣе древней формой такого объединенія является теологическое пониманіе, когда наблюдаемыя явленія разсматриваются какъ обнаруженія божественныхъ силъ. Затѣмъ слѣдуютъ различныя формы метафизическихъ толкованій того, что дается въ опытѣ, и, наконецъ, наступаетъ третья стадія въ развитіи человѣческихъ знаній—позитивная. Различныя науки не одновременно проходятъ всѣ эти стадіи. Однѣ изъ нихъ давно уже вступили на позитивный путь, а другія и до сихъ поръ еще находятся подъ властью метафизики и даже теологіи. Чѣмъ сложнѣе наука, чѣмъ больше другихъ наукъ предполагаетъ она въ качествѣ своего основанія, тѣмъ труднѣе стать ей



Контъ.

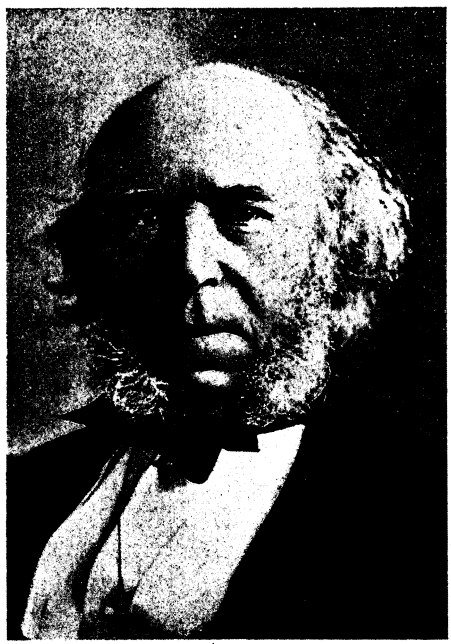
Три стадіи въ развитіи научныхъ знаній.

Классификація наукъ.

позитивной. Классифицируя съ этой точки зрѣнія всѣ науки, Контъ на первомъ мѣстѣ ставитъ математику, въ которой, въ свою очередь, наука о числахъ, какъ не требующая никакихъ предварительныхъ предпосылокъ, предшествуетъ геометріи и механикѣ. Затѣмъ слѣдуютъ астрономія, физика, химія, біологія или физіологія, въ составъ которой включается и психологія, и, наконецъ, соціологія, или ученіе объ обществѣ.

Спенсеръ.

Къ основнымъ положеніямъ позитивизма, созданнымъ французскимъ мыслителемъ Контомъ, довольно близко подходитъ философская система, построенная англичаниномъ Спенсеромъ (1812—1903 г.) Рѣшительно доказывая непознаваемость сущности міра и думая, что въ этомъ положеніи одинаково сходятся какъ наука, такъ и религія. Спенсеръ считаетъ возможнымъ только предполагать существованіе этого непознаваемаго, какъ неизвѣстной намъ всемірной силы, лежащей въ основѣ явленій и ихъ взаимной связи. Научное знаніе неизмѣнно должно носить характеръ знанія относительнаго, и его ростъ опредѣляется только степенью достигнутыхъ обобщеній. А самое большое обобщеніе, до котораго можно дойти, объединяя факты, это понятіе безконечно повторяющагося процесса развитія и разложенія. Мысль о томъ, что наше знаніе всегда от-



Спенсеръ.

носительно и не можетъ переходить за предѣлы опыта, роднитъ Спенсера съ Огюстомъ Контомъ, а усиленно выдвигаемая имъ впередъ идея развитія—съ нѣмецкими идеалистами.

Для дальнѣйшаго изученія исторіи философіи можно указать на русскомъ языкѣ слѣдующія сочиненія, въ которыхъ читатель найдетъ болѣе подробныя библіографическія свѣдѣнія:

Целлеръ. Очеркъ исторіи греческой философіи.
Виндельбандъ. Исторія древней философіи.
Его же. Исторія новой философіи.
Ибервегъ-Гейнце. Исторія новой философіи.
Фалькенбергъ. Исторія новой философіи.
Шершеневичъ. Исторія философіи права.
Фишеръ. Исторія новой философіи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Введеніе 1
Общій характеръ древней греческой философіи 3
Общая схема исторіи греческой философіи 5
Іонійскіе философы 7
Элеаты 9
Эмпедоклъ 11
Атомисты 12
Анаксагоръ 13
Пиѳагорійцы 14
Расцвѣтъ греческаго просвѣщенія 16
Софисты 18
Сократъ 23
Ближайшіе послѣдователи Сократа 26
Платонъ 28
Аристотель 40
Стоики и эпикурейцы 49
Развитіе скептицизма и синкретизма 53
Философія у римлянъ . . . . . —
Религіозно-философскія системы 55
Новопиѳагорейство 56
Ученіе Филона 57
Новоплатонизмъ 59
Возникновеніе христіанской философіи 60
Августинъ 63
Философія въ средніе вѣка 65
Ѳома Аквинатъ 69
Разрушеніе схоластики 72
Проблески новой философіи 76
Первыя побѣды новой науки 81
Новая философія 88
Беконъ . . . . . —
Декартъ 92
Дальнѣйшее развитіе картезіанской философіи 100
Спиноза 103
Ученіе о правѣ и государствѣ въ системахъ Гоббса и Спинозы . . . 108
Локкъ 115
Лейбницъ 121
Дальнѣйшая судьба англійскаго эмперизма 127
Вырожденіе эмпиризма въ сенсуализмъ и матеріализмъ . . . . . —
Преобразованіе эмпиризма въ спиритуализмъ. 131
Юмъ 133
Кантъ 136
Нѣмецкіе идеалисты 152
Фихте 154
Шеллингъ 157
Гегель 159
Шопенгауеръ 163
Реализмъ Гербарта 167
Позитивизмъ Конта 170
Спенсеръ 172

Сочиненія проф. А. П. НЕЧАЕВА.

1) **СОВРЕМЕННАЯ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГІЯ** въ ея отношеніи къ вопросамъ школьнаго обученія. 2-е изд. Т. I. С.-П.-Б. 1909 Ц. 1 р. 80 к. (**распрод.**). Т. II. С.-П.-Б. 1911 г. Ц. 1 р. 80 к.

2) **ОЧЕРКЪ ПСИХОЛОГІИ** для воспитателей и учителей. Изд. 4-е. С.-П.-Б. 1911. Ц. 1 р. 60 к.

3) **АССОЦІАЦІЯ СХОДСТВА.** Психологическое изслѣдованіе. С.-П.-Б. 1905. Ц. 2 р. 50 к.

4) **УЧЕБНИКЪ ПСИХОЛОГІИ** для среднихъ учебныхъ заведеній и самообразованія. Изд. 4-е. С.-П.-Б. 1911. Ц. 80 к.

5) **КАКЪ ПРЕПОДАВАТЬ ПСИХОЛОГІЮ?** Методическія указанія для учит. сред.-учебн. зав. Изд. 2-е. С.-П.-Б. 1913 г. Ц. 40 к.

6) **ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХЪ ИЗУЧАТЬ ЭТУ НАУКУ** С.-П.-Б. 1914. Ц. 1 р.

7) **ПОРА ЧИТАТЬ.** Книга для первоначальнаго обученія чтенію. С.-П.-Б. 1913. Ц. 1 р. 20 к.

8) **НОВЫЙ МЕТОДЪ ОБУЧЕНІЯ ЧТЕНІЮ.** М., 1913 г. Ц. 10 к.

Подъ редакціей проф. А. П. НЕЧАЕВА издано:

1—15) **Педагогическая Академія** въ очеркахъ и монографіяхъ. М., 1909—1914 гг. Пятнадцать томовъ. (Ц. 1 р. 50 к. за томъ).

16—29) **Книжки педагогической психологіи.** С.-П.-Б. 1905—1908. Четырнадцать выпусковъ. Ц. по 70 к.

30—35) **Ежегодники экспериментальной педагогики.** С.-П.-Б. 1908—1913 Ц. по 1 р.

36) **Лай. Экспериментальная дидактика.** 3-е изд. С.-П.-Б. 1914 г.

37) **Гросъ. Душевная жизнь дѣтей.** С.-П.-Б. 1906 г. Ц. 1 р.

38) **Гербартъ. Психологія.** Перев. А. Нечаева. С.-П.-Б. 1895. Ц. 1 руб 25 коп.

39) **Компейре. Гербартъ Спенсеръ** и научное воспитаніе. С.-П.-Б. 1903 Ц. 50 к.

40) **Компейре. Песталоцци** и элементарное воспитаніе. С.-П.-Б. 1904. Ц. 50 к.

41) **Оффнеръ. Умственное утомленіе.** С.-П.-Б. 1911. Ц. 50 к.

42) **Вундтъ. Основы физіологической психологіи.** (Ред. совмѣстно съ А. А. Крогіусомъ и А. Ф. Лазурскимъ). Три тома. С.-П.-Б. 1914. Ц. 22 р.

43) **Вундтъ. Фантазія, какъ основа искусства.** Перев. Л. А. Зандера. С.-П.-Б. 1913. Ц. 90 к.

44—45) **Психологическая библіотека.** Вып. I: Е. А. Елачичъ. Инстинктъ. С.-П.-Б. 1913 г. Ц. 70 к.; вып. II: Л. В. Писарева. Дѣтскіе интересы. С.-П.-Б. 1914. Ц. 60 к.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР