П. А. Садовский.

1897 г. Москва.

112

ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ

ВЪ РАЗВИТІИ

НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

Проф. Н. Я. Грота.



МОСКВА.
Типографія „Разсвѣтъ", уг. Воздвиженки и Кисловки, домъ Шмитъ.
1894.

В

Ⓗ

„Пр

1957

Пр

блиотека

Академии Наук СССР

899
37

Оглавленіе.

	стр.
Задачи исторіи философіи. Значеніе философіи древней и средневѣковой	1
Характеръ новой философіи. Значеніе эпохи возрожденія. Дж. Бруно	12
Главныя направленія новой философіи. Эмпиризмъ и натурализмъ. Бэконъ и Гоббесъ	28
Метафизическая философія: Декартъ и окказіоналисты	48
Спиноза	77
Джонъ Локкъ и Джорджъ Беркли	106
Лейбницъ и его школа	134
Англійская и французская философія XVIII вѣка	175
Значеніе Канта	233

ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ
ВЪ РАЗВИТІИ
НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Введеніе.

I.

Задачи исторіи философіи. Значеніе философіи древней и средневѣковой.

Одинъ изъ первыхъ историковъ философіи, писатель XVIII в., Брукеръ высказалъ мысль, что исторія философіи есть „рядъ безконечныхъ примѣровъ заблужденій“, такъ какъ истина можетъ быть только одна, а заблужденія людей разнообразны. Въ свою очередь, ранѣе его, геніальный Лейбницъ полагалъ, что большинство философовъ въ утвержденіяхъ своихъ правы, и неправы только въ отрицаніяхъ.

Мы думаемъ, что вѣрно судили и Лейбницъ, и Брукеръ. Человѣческій геній съ разныхъ сторонъ проникалъ въ храмъ истины, добра и красоты, и

противоположныя убѣжденія часто являются одинаково правильными при надлежащемъ ихъ ограниченіи другъ другомъ. Но по малодушію и слабости, свойственнымъ индивидуальной природѣ человѣка, всякій философъ, самый геніальный, все-таки много заблуждался въ истолкованіи частныхъ явленій, и нѣтъ въ исторіи философа, который бы не впадалъ въ крупныя ошибки.

Отсюда для историка философіи задача — отдѣлить истину отъ лжи, пшеницу отъ плевелъ,— просѣять каждое ученіе сквозь рѣшето строгой критики и овладѣть его лучшими, вѣчно-жизненными элементами.

Но задача историка философіи — понять не только смыслъ отдѣльныхъ ученій, но и общій смыслъ эпохи въ развитіи философіи. Историкъ философіи, не умѣющій схватить духа эпохи,— плохой философъ. Приступая къ анализу явленій новой философіи, философіи XVII и XVIII вв., мы должны прежде всего спросить себя: какіе результаты дала, какой смыслъ имѣла философія предшествующихъ столѣтій. Мы сдѣлаемъ это кратко, догматически, на основаніи нашего личнаго изученія исторіи философіи древней и средне-вѣковой.

Систематическое развитіе философіи начинается въ VI вѣкѣ до Р. Х.— Самый терминъ философіи возникъ, повидимому, въ это же время, и изобрѣтеніе его приписывается Пиѳагору. Къ VI-же вѣку относится, повидимому, и появленіе важнѣйшихъ философскихъ движеній мысли на Востокѣ—въ Китаѣ конфуціанства и таоизма, въ Индіи буддизма.

Греческая философія, связанная многочисленными нитями съ новой европейской философіей, представляющей продолженіе ея развитія и дальнѣйшую разработку поставленныхъ ею проблемъ, возникла сначала на окраинахъ греческаго міра въ Малой Азіи (іоническая школа) и въ греческихъ колоніяхъ Италіи (пиѳагорейская и элейская философія), и философскія движенія съ окраинъ лишь постепенно стягивались къ центру, къ Аѳинамъ. Эмпедоклъ въ V в. жилъ и училъ въ Агригентѣ въ Сициліи. Демокритъ, основатель древняго матеріализма, родился въ Абдерѣ, во Ѳракіи, но во время своихъ путешествій, по преданію, былъ и въ Аѳинахъ. Въ Аѳинахъ въ V в., во времена Перикла, жилъ Анаксагоръ и здѣсь же въ концѣ того же вѣка училъ философіи Сократъ. Въ Аѳинахъ затѣмъ, въ VI в. до Р. Х., жили и учили великій ученикъ Сократа Платонъ и его не менѣе великій ученикъ Аристотель. Этимъ и кончается періодъ расцвѣта греческой философіи. Послѣ этого философское движеніе получаетъ снова центробѣжное теченіе: стоическая, эпикурейская и скептическая философіи, возникшія въ Греціи въ концѣ IV в., достигаютъ наибольшаго развитія въ слѣдующіе вѣка въ Италіи, въ Римѣ; мистическія теченія въ философіи, а именно іудейско-александрійская школа въ I в. нашей эры, новопиѳагореизмъ и новоплатонизмъ, появляются и съ особенной силой развиваются въ Александріи.

Древняя греческая философія сначала вполнѣ сливалась съ научной, художественной и религіозной

работой человѣческаго сознанія, ибо досократовскіе философы были въ то же время или учеными математиками, астрономами и физиками, какъ Ѳалесъ, Анаксимандръ и Пиѳагоръ, или поэтами, какъ Ксенофанъ, Парменидъ и Эмпедоклъ, или религіозными проповѣдниками, какъ тѣ же Пиѳагоръ, Ксенофанъ и Эмпедоклъ. Какъ нѣчто самостоятельное и отдѣльное отъ спеціальной науки, отъ религіи и искусства, философія складывается лишь подъ вліяніемъ ученія Сократа о методахъ познанія — въ великихъ системахъ Платона и Аристотеля. Только въ этихъ двухъ системахъ древности философія впервые выполняетъ все свое назначеніе, пытается обнять въ одномъ синтезѣ всѣ указанныя нами области задачъ, поставить и разрѣшить основныя проблемы знанія, бытія, жизни, міровой гармоніи и человѣческаго поведенія. Но въ то же время несомнѣнно, что системы Платона и Аристотеля составляютъ синтезъ и конечный итогъ всѣхъ философскихъ доктринъ и стремленій двухъ предшествующихъ вѣковъ, и что въ нихъ были заложены главныя философскія направленія не только древности, но и новаго времени.

Греческіе философы руководились въ построеніяхъ своихъ часто непосредственнымъ чувствомъ, инстинктомъ. Инстинктомъ Анаксимандръ, Гераклитъ и Эмпедоклъ предварили открытія Дарвина. Такимъ же непосредственнымъ чутьемъ Анаксагоръ открылъ разумъ, Демокритъ — атомы. Чувствомъ постигъ Пиѳагоръ идею гармоніи міра, чувствомъ же открыли Эмпедоклъ и Платонъ великое значеніе любви въ

міровомъ процессѣ, творческую силу Эроса. Преобладающею темой древней философіи является идея гармоніи — гармоніи противоположныхъ элементовъ, силъ, идей. Не простая случайность и ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ серединѣ или гармоніи крайнихъ и односторонних противоположностей въ чувствахъ и поведеніи. Высшая истина мыслилась греками, какъ постиженіе красоты и гармоніи міра,— идеалъ высшаго добра совпадалъ съ идеаломъ воплощенія міровой гармоніи въ жизни. Пиѳагорейская философія и философія Платона, всецѣло проникнутыя идеалами красоты и гармоніи, — самыя типическія и цѣльныя системы греческой философіи. Не даромъ послѣдній періодъ ея былъ возвращеніемъ къ пиѳагореизму и платонизму. Но и единое элейцевъ, и умъ Анаксагора, и даже отчасти логическій формализмъ Аристотеля — воплощенія все того же *эстетическаго* стремленія къ постиженію гармоніи и красоты формъ въ мірѣ и въ духѣ человѣческомъ. Не даромъ и вся метафизика Аристотеля основана на ученіи о воплощеніи формы въ матеріи. Интересы истины и добра безпрестанно приносятся въ жертву интересамъ красоты. Этика грековъ — этика счастія, наслажденія. Логика грековъ — эстетика мысли; ихъ метафизика — эстетика бытія, онтологія красоты и гармоніи. И это не удивительно: чувство — основа жизни человѣка-юноши и юнаго, едва пробудившагося къ самосознанію человѣчества. И только непосредственная энергія чувства могла породить такія грандіозныя,— помимо всякаго точнаго знанія,

все охватывающія, всѣ вопросы рѣшающія,— философскія системы, какъ системы Платона и Аристотеля. И не даромъ послѣдній періодъ древней философіи, періодъ стоицизма, эпикуреизма, мистицизма, есть періодъ философіи чувства по преимуществу. Въ этотъ періодъ вопросъ: какъ жить, окончательно разрѣшился въ вопросъ: какъ быть счастливымъ, лучше наслаждаться и меньше страдать;— вопросъ: какъ познать міръ, разрѣшился въ вопросъ, какъ силою непосредственнаго чувства, независимо отъ ума, въ состояніи экстаза, проникнуть въ самыя нѣдра мірового бытія, постичь непостижимое для ума бытіе божественное. Объ этомъ мечталъ уже Платонъ, этимъ идеаломъ руководится и вся философія новоплатоновской школы, вѣрно истолковавшая основную тенденцію философіи Платона, стремленіе уловить истину и добро въ эротическомъ и мистическомъ созерцаніи красоты и гармоніи міра.

Распространеніе въ мірѣ мистической христіанской философіи есть послѣдній результатъ господства чувства надъ умомъ и волей, и тѣмъ не менѣе христіанская философія есть уже философія воли. Древній міръ воспринялъ христіанство и покорился ему ради интересовъ чувства, ради удовлетворенія своей неудовлетворенной мечты о земномъ счастіи. Но само христіанское ученіе было отрицаніемъ этой мечты о земномъ счастіи; оно заключало въ себѣ отрицаніе принципа красоты и гармоніи, какъ основнаго нравственнаго начала жизни, и указаніе на новый идеалъ долга, самоотреченія, самоиску-

пленія — идеалъ воли, а не чувства. На Востокѣ и прежде первенствовали интересы воли, интересы этическіе. Конфуціанство, буддизмъ, философія библейская — рядъ попытокъ разрѣшить практическія проблемы жизни, найти выходъ изъ ея противорѣчій и дать волѣ твердое руководство въ поведеніи. Тѣмъ же духомъ проникнуто ученіе Христа. Конечно, прежде всего это ученіе религіозное, и прилагать къ оцѣнкѣ его философскія мѣрки не удобно. Можно сказать одно: никогда еще *волѣ* человѣческой не не ставились такіе высокіе и отчетливые идеалы, какъ въ этомъ глубокомъ религіозномъ ученіи. И не удивительно, что оно восторжествовало, что оно покорило себѣ древній міръ. Мысль въ тщетныхъ поискахъ за полнотою истины утомилась и разочаровалась въ своемъ могуществѣ; чувство, исчерпавъ всевозможные виды и создавъ образцы всѣхъ доступныхъ его непосредственному пониманію формъ красоты, пресытилось и измельчало. Душѣ человѣческой нечѣмъ было жить, а надо было жить и дѣйствовать. Идеалы воли у древнихъ культурныхъ народовъ были смутно поставлены, и новое религіозное ученіе, поставившее ихъ ясно и твердо, стало быстро распространяться и постепенно сдѣлалось господствующимъ. Трудно говорить о столь важныхъ явленіяхъ въ немногихъ словахъ. Но мы предупредили, что излагаемъ пока только свои личныя убѣжденія, общія теоретическія начала будущаго анализа.

Средніе вѣка являются въ исторіи духа человѣческаго грандіозной попыткой поставить въ основу

жизни нравственные идеалы воли, религіозное ученіе о ея паденіи и искупленіи. Господство церкви, церковныхъ интересовъ, богословскихъ вопросовъ и задачъ сводилось къ общей тенденціи человѣческаго духа подчинить теоретическіе интересы мысли и поэтическіе запросы чувства практическимъ интересамъ воли. Средневѣковое искусство бѣдно и однообразно, его высшіе подвиги связаны съ попытками его послужить цѣлямъ религіи, средневѣковая наука еще ничтожнѣе,— ея единственная задача дать теоретическую опору религіознымъ вѣрованіямъ.

Научныя и художественныя традиціи древности почти до XIII в. безъ успѣха боролись съ совершившеюся кристаллизаціей мысли и чувства. Философіи при такихъ условіяхъ почти нечего было дѣлать, она была служанкой богословія, ее терпѣли, какъ гимнастику ума для изощренія способности къ спору на богословскія темы, и какъ только она дерзала критически коснуться какого-либо догмата, наприм., въ XI в. въ ученіи Росцеллина о Св. Троицѣ, то ея дерзновеніе тотчасъ предавалось проклятію. Правда, нельзя сказать, чтобы въ средніе вѣка философское самосознаніе человѣчества не сдѣлало никакого шага впередъ. Въ лицѣ Августина важный шагъ впередъ сдѣлала психологія человѣка и особенно ученіе о волѣ. Вопросъ о свободѣ воли впервые ясно поставленъ былъ средневѣковыми мыслителями. Другой важный психологическій вопросъ о природѣ понятій человѣческаго ума обсуждался

три вѣка въ знаменитомъ спорѣ номиналистовъ и реалистовъ. Сдѣланы были нѣкоторые частные успѣхи и въ логическомъ анализѣ отправленій мысли и въ метафизическомъ анализѣ опредѣленій бытія.

Но только съ XIV—XV вѣка начинается болѣе свободная работа художественнаго творчества, научнаго изслѣдованія, философскаго мышленія.

— Новый расцвѣтъ искусства въ Италіи и возвращеніе въ этой области къ лучшимъ идеаламъ древности совпалъ и съ новыми попытками обновленія наукъ путемъ непосредственнаго изученія природы. Философія была провозглашена самостоятельною и законною областью жизни духа, и въ XIV в. явилось ученіе о двойственности истины, о различіи истинъ вѣры и знанія. Хотя оно и было осуждено Латеранскимъ соборомъ въ 1512 г., оно все-же сдѣлало свое дѣло, освободило мысль изъ подъ гнета религіозной догматики, непрестанно ставившей ей преграды,— вызвало критику церковныхъ ученій, подготовило реформацію. Въ XV и XVI вв. начинается настоящее возрожденіе философіи, подготовляются тѣ новыя, широкія философскія системы, которыми такъ богаты XVII и XVIII вв.

Чтобы понять процессъ возникновенія, новыя задачи и общій смыслъ философіи этихъ двухъ столѣтій, подлежащихъ нашему спеціальному анализу, мы должны нѣсколько подробнѣе остановиться на философскихъ движеніяхъ эпохи возрожденія, а чтобы конкретнѣе и яснѣе изобразить содержаніе мысли въ эту эпоху, необходимо изложить

хотя кратко судьбу и ученіе самаго крупнаго мыслителя этой эпохи, Джіордано Бруно. Притомъ Дж. Бруно не только крупный мыслитель, заложившій въ широко задуманномъ ученіи своемъ главнѣйшія основанія всѣхъ важнѣйшихъ философскихъ системъ XVII в.— системъ Декарта, Спинозы, Лейбница,— онъ любопытенъ и какъ личность, купившая цѣною мученической смерти на кострѣ свободу европейской мысли въ области философскаго истолкованія природы и жизни. Реформація въ это время уже осуществила свою главную задачу. Протестантизмъ во многихъ странахъ и городахъ, особенно въ Германіи, торжествовалъ побѣду. Но протестанты сами были еще не вполнѣ терпимы къ философіи. Дж. Бруно лично не мало терпѣлъ отъ кальвинистовъ и нигдѣ — ни въ Швейцаріи, ни во Франціи, ни въ Англіи, ни въ Германіи — не находилъ свободной арены для своей философской проповѣди. Вмѣстѣ съ тѣмъ католицизмъ еще былъ силенъ и въ Италіи властвовалъ безконтрольно. Ему нужно было отомстить за свое пораженіе, показать примѣръ своей строгости и своей, хотя уже и пошатнувшейся, но все еще великой силы, и Дж. Бруно былъ самой крупной жертвой его жажды мщенія.

Костеръ, на которомъ въ 1600 г. сгорѣлъ Дж. Бруно,— лучшій образчикъ того, куда можетъ привести безконтрольное владычество идеаловъ воли надъ идеалами мысли и чувства, въ какія вопіющія противорѣчія запутывается духъ человѣческій, когда ищетъ осуществленія идеала добра, независимо отъ

служенія идеаламъ истины и красоты. Воля, не просвѣщенная умомъ и не смягченная чувствомъ, грубѣетъ, жизненное значеніе ея идеала глохнетъ, сила ея становится насиліемъ, именемъ добра она творитъ зло...

Новая философія выдвигаетъ на первый планъ интересы мысли, интересы истины и подготовляетъ тѣ великія, изумительныя побѣды человѣческаго ума надъ окружающею природой, которыя совершаются на нашихъ глазахъ въ нынѣшнемъ XIX столѣтіи. Можетъ быть, и мысль, въ своихъ горделивыхъ притязаніяхъ на исключительное господство въ жизни, зашла слишкомъ далеко, и, можетъ быть, философіи XX-го и слѣдующихъ столѣтій предстоитъ найти формулу новаго, высшаго синтеза идеаловъ ума, воли и чувства. Несомнѣнно пока одно, что новая философія оказала человѣчеству великую услугу, отвоевавъ свободу мысли и выяснивъ самые устои ея, методы научнаго познанія внѣшней дѣйствительности, природы. Побѣда надъ природой осуществилась и становится все болѣе и болѣе полною. Мы должны будемъ прослѣдить, какими великими трудами мысли и философскаго творчества она была постепенно подготовлена, откуда явились и какъ изощрялись методы современной науки.

II.

Характеръ новой философіи. Значеніе эпохи возрожденія. Дж. Бруно.

Новая философія есть по преимуществу философія знанія, философія мысли, рядъ ученій о томъ, какими путями и методами достигается истина. Въ нѣкоторыхъ философскихъ ученіяхъ XVII и XVIII вѣковъ этотъ вопросъ — почти единственный, которымъ интересуется большую часть жизни философъ и на извѣстномъ рѣшеніи котораго основана вся его слава: таковы ученія Франциска Бэкона и Джона Локка въ XVII столѣтіи, Юма и Кондильяка въ XVIII вѣкѣ. У другихъ философовъ рѣшеніе проблемы знанія составляетъ все-таки главную задачу, надъ которой они всего болѣе трудились и въ постановкѣ которой главнѣйшія черты ихъ оригинальности. Это можно сказать про философскія ученія Декарта, Гоббеса, Мальбранша и Спинозы въ XVII в., Беркли и Рида въ XVIII в. Третьи, подобно Лейбницу, пришли къ оригинальной теоріи знанія, какъ къ послѣднему внутреннему оправданію и конечному итогу всей своей философской дѣятельности. Даже заглавія большей части самыхъ знаменитыхъ философскихъ сочиненій XVII и XVIII вв., какъ мы увидимъ ниже, выражаютъ этотъ преимущественный интересъ къ теоріи знанія. Величайшая въ исторіи новой философіи слава Иммануила

Канта тоже опирается, главнымъ образомъ, на его оригинальное ученіе о знаніи, о границахъ и условіяхъ пониманія вещей.

Опредѣленіе и возвеличеніе разума человѣческаго, хотя въ разной степени и въ разномъ значеніи,— вотъ главная руководящая идея новой философіи, и абстрактная логическая система Гегеля въ 1-й половинѣ нынѣшняго вѣка является апогеемъ и самымъ блестящимъ подтвержденіемъ этой основной и глубочайшей тенденціи новой философіи. Едва-ли нужно напоминать, что и слава Ог. Конта и Джона Стюарта Милля, въ современную намъ эпоху, есть главнымъ образомъ слава оригинальныхъ теоретиковъ знанія.

Этическій интересъ въ новой философіи вплоть до Шопенгауера сравнительно слабъ. Если Спиноза назвалъ свое главное сочиненіе этикой, то центръ тяжести этого великаго произведенія все-таки не столько въ разрѣшеніи этической проблемы, сколько въ ученіи о ясныхъ и темныхъ, адэкватныхъ и неадэкватныхъ идеяхъ, и въ ученіи о субстанціи, а еще болѣе въ попыткѣ введенія въ отвлеченный философскій анализъ геометрическаго метода разсужденія. Если, далѣе, въ XVII и еще болѣе въ XVIII вв. появлялись цѣлыя школы философовъ-моралистовъ, въ особенности въ Англіи, то вѣдь извѣстно, какими маленькими кажутся имена всѣхъ этихъ Гетчесоновъ, Кларковъ, Волластоновъ, Фергюсоновъ и даже родоначальника движенія Шефтсбэри и послѣдняго талантливаго выразителя его Адама Смита (разсматриваемаго исключительно какъ

моралиста) сравнительно съ именами выдающихся теоретиковъ знанія — Бэкона, Декарта, Локка, Юма и др. Правда, и Локкъ въ трактатѣ „О воспитаніи“, и Юмъ въ диссертаціи „О страстяхъ“ и во 2-й части трактата „О человѣческой природѣ“ являются моралистами, но слава ихъ, какъ моралистовъ, совершенно меркнетъ предъ заслугами ихъ въ ученіи о знаніи. Самъ Кантъ своею „Критикой практическаго разума“ не породилъ и десятой доли того возбужденія умовъ, какое вызвала „Критика чистаго разума“. Еще менѣе вліянія имѣла его эстетическая теорія, изложенная въ „Критикѣ силы сужденія“. Только въ шопенгауеровской философіи, сильно проникнутой тенденціею этическою, хотя и отрицающей практическія задачи этики и видящей свой главный смыслъ въ новой теоріи знанія, начинается поворотъ къ интересамъ и проблемамъ нравственнымъ, которыя на столько энергически заявляютъ себя въ наше время, что во многихъ европейскихъ странахъ дѣлаются даже попытки пересмотра старыхъ и построенія новыхъ положительныхъ религіозныхъ ученій. Конечно, такія попытки были всегда, но то были частности въ общей картинѣ духовной жизни. Теперь — это общая потребность времени и всѣхъ современнымъ народовъ.

Раціоналистическій характеръ новой философіи опредѣляется самыми условіями ея возникновенія. Она явилась реакціей противъ гнета, который оказывала на мысль человѣческую, въ теченіе многихъ вѣковъ, односторонне-понятая религіозность. Нельзя

ничего имѣть противъ практическаго идеала *теократіи*, т.-е. идеала господства Бога или божественной правды на землѣ, противъ идеала *всемірной церкви*, какъ высшаго духовнаго союза людей, во имя лучшихъ нравственныхъ стремленій духовной личности. Но теократія должна быть *свободная*, основанная на убѣжденіи и симпатіи, а не на внѣшнемъ долгѣ и взаимномъ угнетеніи. Для человѣческаго духа нѣтъ ничего унизительнѣе, какъ стремленіе кристаллизовать его лучшія вѣрованія и благороднѣйшія стремленія въ мертвыя теоретическія формулы и въ обязательныя для жизни правила. Это—тенденція самая нигилистическая, ибо она можетъ найти себѣ оправданіе только въ отрицаніи свободы воли человѣка, нравственнаго достоинства человѣческой личности и разумнаго міропорядка. Если міръ разуменъ, то и личность разумна, свободна, безсмертна. Связывать ее извнѣ цѣпями интеллектуальнаго нравственнаго рабства значитъ смѣяться не только надъ нею, но и надъ Богомъ въ ней и въ мірѣ, надъ тѣмъ, что̀ есть лучшаго и самаго святого. А между тѣмъ все это дѣлалось въ Европѣ многіе вѣка во имя самого же Бога, подъ знаменемъ высшей правды.

Реакція должна была быть сильная, крайняя. Когда личность человѣческая разбила оковы и сознала свою свободу и разумность, то обоготвореніе этой свободы и разума личности, достигшее своего апогея во французской революціи конца XVIII вѣка, должно было ранѣе или позднѣе совершиться: первые же ясные шаги на пути освобожденія лично-

сти и самоутвержденія разума сдѣлала реформація. Реформація, совершившаяся въ первой половинѣ XVI в., была однако подготовлена гуманизмомъ, возрожденіемъ искусствъ и наукъ.

Эпоха возрожденія — крайне сложная въ психологическомъ отношеніи эпоха. Разобраться во всѣхъ факторахъ и моментахъ умственнаго движенія этой эпохи въ краткомъ очеркѣ невозможно. Достаточно отмѣтить три главные потока, подготовившіе полное преобразованіе философіи и самой жизни европейскаго общества. 1) Одинъ культурно-художественный или эстетическій, это первый и основной; въ XIII в. начинается въ Италіи возрожденіе искусствъ на почвѣ изученія художественныхъ произведеній классическаго міра, достигшее своего апогея въ XV и XVI вв. 2) Другой потокъ — научный или интеллектуальный; съ XIII-же вѣка, при полномъ еще господствѣ схоластики, англійскій монахъ Рожеръ Бэконъ впервые призываетъ къ непосредственному наблюденію природы; въ XV и XVI вв. дѣлаются замѣчательныя открытія и изобрѣтенія, измѣняется взглядъ на характеръ и природу нашей земли и всѣхъ физическихъ явленій міра, усвоиваются новые методы разработки наукъ; въ XVI в. Коперникъ открываетъ движеніе земли вокругъ солнца, и всѣ воззрѣнія на вселенную преобразуются. 3) Третій потокъ — религіозный или этическій: онъ также начинается съ XIII в., съ зарожденія нѣмецкой мистики, въ исторіи которой такую выдающуюся роль игралъ Мейстеръ Экгардтъ. Созрѣваетъ вполнѣ это



движеніе тоже въ XV в., въ которомъ первою жертвою его былъ Іоаннъ Гуссъ, и полнаго расцвѣта достигаетъ оно въ XVI в., въ нѣмецкой реформаціи. Такъ какъ въ XV и XVI вв. центромъ духовной жизни была Италія, то естественно, что въ ней совершается и возрожденіе философіи. Мы не будемъ подробно перечислять здѣсь многочисленныхъ и блестящихъ переводчиковъ-комментаторовъ и популяризаторовъ Платона и Аристотеля, вошедшихъ между собою въ серіозныя пререканія изъ-за вопроса объ относительной высотѣ ученій этихъ двухъ геніевъ древности. Не будемъ мы перечислять и удивительныхъ по начитанности и остроумію, съ одной стороны, и по фантастическимъ представленіямъ о природѣ, съ другой, натуръ-философовъ этой эпохи. Не станемъ подробно разбирать и ученій нѣмецкихъ мистиковъ, начиная съ Экгардта и кончая Яковомъ Бемомъ (†1624), сапожникомъ-теософомъ изъ Герлица. Подробное изложеніе всѣхъ этихъ первыхъ формъ и проблесковъ пробуждающагося философскаго сознанія и самосознанія можно найти въ извѣстномъ сочиненіи Ибервега: „Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ“ (Спб. 1890), въ русскомъ переводѣ г. Колубовскаго.

Дѣйствительно самостоятельными среди итальянскихъ философовъ эпохи возрожденія, но и то въ разной степени, являются только Бернардинъ Телесій (1508—1588 г.), Франциск Патриций (1529—1597), Джордано Бруно (1548—1600) и Ѳома Кампанелла (1568—1639). Но о первыхъ двухъ, какъ и

о послѣднемъ, мы скажемъ немного. Телесій интересенъ тѣмъ, что въ сочиненіи „О природѣ вещей согласно собственнымъ принципамъ“ предварилъ нѣкоторыя ученія Франциска Бэкона, преобразователя методовъ науки о природѣ, и первый пытался создать теорію опыта, какъ главнаго орудія изученія природы, причемъ указалъ и на слабыя стороны умозаключенія, какъ средства для пріобрѣтенія истины. Франціскъ Патриціій въ сочиненіи „Новая философія вещей“—пытался связать элементы ученій Платона и Аристотеля съ собственными философскими обобщеніями. Всего важнѣе его идея „живой вселенной“, какъ проявленія божественнаго разума, а не демоническихъ и злыхъ силъ, какъ это думали схоластики и даже отчасти еще врачи эпохи возрожденія, видѣвшіе задачу медицины въ изгнаніи злыхъ духовъ изъ организма. Патриціій замѣчателенъ еще тѣмъ, что въ неясныхъ намекахъ высказалъ ученіе о тяготѣніи, какъ законѣ обращенія небесныхъ тѣлъ, и первый изъ философовъ придерживался геліоцентрическаго ученія о мірѣ Коперника.

Однако выше всѣхъ итальянскихъ и вообще европейскихъ философовъ этого времени стоитъ знаменитый Джордано Бруно—„живое воплощеніе ненасытной пытливости, безпокойнаго духа анализа и нравственнаго протеста всей эпохи“.

За то именно онъ и поплатился жизнью, что въ немъ выразилось всего ярче и геніальнѣе броженіе умовъ XVI в., стремленіе личности къ свободѣ

мысли, слова и жизни, вопреки гнету церкви. Но это былъ всетаки странный человѣкъ—несомнѣнно геній, но духъ капризный, фантастическій, нетерпѣливый,—личность во многихъ отношеніяхъ темная, загадочная.

Въ исторіи философіи біографія мыслителя имѣетъ особенное значеніе—большее, чѣмъ біографія дѣятеля науки или искусства, ибо въ исторіи философіи личность, въ ея цѣломъ, опредѣляетъ не только теоретическое содержаніе міровоззрѣнія, но и его жизненную силу, степень вліянія и распространенія, его роль въ послѣдующей исторіи мысли. Зависитъ это отъ того, что философъ большею частью живой проповѣдникъ своихъ убѣжденій, и обаяніе его личности — важный факторъ въ ихъ распространеніи. Уединенные философы отшельники, въ родѣ Спинозы и Шопенгауера, хотя рано или поздно и достигаютъ признанія, но ихъ роль въ исторіи развитія философскихъ воззрѣній ихъ эпохи совсѣмъ иная, чѣмъ роль философовъ, живущихъ въ обществѣ и энергично пропагандирующихъ свои взгляды среди современниковъ, особенно если они къ тому же краснорѣчивы, и въ томъ или другомъ отношеніи симпатичны, какъ были, напр., Сократъ и Платонъ въ древности, Локкъ и Лейбницъ въ XVII в., Дж. Бруно въ эпоху возрожденія. Дж. Бруно былъ человѣкомъ неугомоннымъ, всю жизнь до заключенія въ тюрьмѣ провелъ въ странствованіяхъ и приключеніяхъ всякаго рода, жилъ и дѣйствовалъ въ разныхъ городахъ Италіи, Швейцаріи, Франціи, Англіи и Германіи,

былъ преподавателемъ чуть не десятка университетовъ въ этихъ странахъ, вездѣ издавалъ свои сочиненія, устраивалъ диспуты, читалъ публичныя лекціи и говорилъ рѣчи,—дружился, спорилъ и ссорился съ учеными современниками, подвергался преслѣдованіямъ и изгнаніямъ и перемѣщался все дальше, сначала на сѣверъ до Лондона включительно, потомъ на югъ, къ дорогой Италіи, пока не попалъ въ Венеціи въ ловушку и въ руки инквизиціи. Біографія его на русскомъ языкѣ прекрасно изложена въ „Русскомъ обозрѣніи“ за 1890 г. петербургскимъ философомъ Радловымъ по послѣднимъ источникамъ *).

Ученіе Дж. Бруно содержитъ въ себѣ сѣмена всѣхъ великихъ системъ XVII и XVIII вв. **). Брунгоферъ указываетъ на вліяніе его на Бэкона, Декарта, Спинозу, Лейбница, Канта, Шеллинга. Значеніе его ученія для системы Спинозы раскрыто Зигвартомъ и Авенаріусомъ, для Лейбница — Дю-

*) Ранѣе былъ помѣщенъ біографическій очеркъ о немъ Александромъ Веселовскимъ въ 1871 г. въ „Вѣстникѣ Европы“, а въ 1885 г. Алексѣемъ Веселовскимъ читана рѣчь о Бруно въ соединенномъ засѣданіи Общества Россійской словесности и Московскаго Психологическаго Общества. Ученіе его было изложено въ томъ же 1885 г. проф. Троицкимъ въ тѣхъ-же чтеніяхъ Общества и мною въ книжкѣ „Дж. Бруно и пантеизмъ“ (Одесса 1885). На нѣмецкомъ языкѣ лучшая монографія о Дж. Бруно Brunnhofer'a G. Bruno's Weltanschauung und Verhangniss. Lpz. 1882.

**) Важнѣйшія философскія сочиненія Дж. Бруно: De umbris idearum, Della causa, principio et uno, Del'infinito universo e mondi, De monade, numero et figura, De triplici minimo et mensura.

рингомъ и др., для Декарта—Бартольмесомъ. Міросозерцаніе его поражаетъ необыкновенною широтой замысла и глубиною основаній. Брунгоферъ краснорѣчиво доказываетъ, что въ этой философіи примиряются пессимизмъ и оптимизмъ, реализмъ и идеализмъ,—вообще всѣ полюсы новой философіи. Его жизнь имѣетъ тѣсную связь съ міровоззрѣніемъ, и наоборотъ. Ученіе его не имѣетъ глубокаго этическаго склада — это соединеніе эстетическаго міросозерцанія грековъ и слагавшейся раціоналистической тенденціи новой философіи. Идеалъ человѣка—совершенство духа, въ смыслѣ эстетическаго подъема къ идеалу красоты и гармоніи и интеллектуальнаго развитія до самыхъ абстрактныхъ формулъ міропониманія. Этическій идеалъ у Бруно слабо развитъ (въ сонетахъ Degli eroici furori): онъ отрицаетъ реальность зла; порокъ — только отсутствіе добродѣтели; заблужденіе, всѣ качества и влеченія человѣка законны и естественны, источникъ нравственнаго зла заключается въ перевѣсѣ однихъ стремленій надъ другими. Въ этомъ ученіи Бруно напоминаетъ Аристотеля; самъ онъ не чуждъ увлеченія благами жизни и чувственными порывами, особенно въ молодости. Но нравственное развитіе, по его мнѣнію, завершается переходомъ отъ чувственной любви къ духовной, идеальной—любви къ Богу. Тутъ и Платонъ, и зачатки Спинозы. Идеалъ его въ жизни—проникнуться созерцаніемъ безконечнаго. Слава Бруно не въ его этикѣ, а въ его теоріи познанія и метафизикѣ. Первая, правда, намѣчена толь-

ко въ общихъ чертахъ, но все-же открываетъ просторъ для широкаго ученія о мірѣ Напрасно нѣкоторые историки видятъ центръ тяжести его ученія о знаніи въ попыткахъ усовершенствованія мнемоники и искусства комбинаціи понятій Р. Луллія. Догадка нѣмецкаго историка философіи Виндельбанда, что безчисленныя маленькія работы Бруно по логикѣ, въ духѣ „Искусства“ Луллія,— только средство поддержанія репутаціи ученаго, способъ рекомендаціи себя въ мірѣ ученыхъ педантовъ,— остроумна и справедлива. Не даромъ онъ подносилъ и посвящалъ эти трактаты сильнымъ міра. Искусство Луллія—наиболѣе невинная и въ то время модная форма умственной гимнастики и лучшій способъ заявленія своей принадлежности къ ученому цеху. Доказательство, что эти упражненія были для Бруно не существенны, можно видѣть въ томъ, что они не связаны нисколько съ его оригинальнымъ философскимъ ученіемъ.

Истинная его теорія знанія характеризуется утвержденіемъ о недостаточности опыта для настоящаго знанія. Противорѣчіе въ показаніяхъ чувствъ доказывается открытіемъ Коперника. Безконечность вселенной непознаваема для чувствъ, чувственное воспріятіе открываетъ только сходства и отношенія конечныхъ предметовъ. Этимъ Бруно открываетъ просторъ для философскаго творчества и метафизическаго анализа. Задача его философіи, какъ заявляетъ онъ самъ въ одномъ изъ сочиненій, изданныхъ въ Англіи, самая широкая, синтетическая—

связать и примирить философскія доктрины древности,—Гераклита и Парменида, Пиѳагора и Демокрита, Платона съ Аристотелемъ, Эпикура и Зенона съ новоплатоновской теософіей и схоластической мудростью, съ вновь пріобрѣтенными знаніями о природѣ и съ Коперниковою системою мірозданія;—выработать міровоззрѣніе, далеко смотрящее впередъ и охватывающее все, что было позади его. И эта задача, въ общемъ, удалась Джордано Бруно—онъ предвосхитилъ самыя оригинальныя идеи у философовъ XVII стол. За то, по выраженію проф. инсбрукскаго университета Бараха (1877), „явленія, подобныя философіи Бруно, не подлежатъ обыкновенному оптическому закону: они не уменьшаются въ объемѣ и значеніи, по мѣрѣ удаленія отъ нихъ, а напротивъ, все растутъ и пріобрѣтаютъ все большій интересъ, чѣмъ быстрѣе мы движемся впередъ“. Брунгоферъ думаетъ даже, что философская доктрина Бруно можетъ стать исходною точкою и руководящею нитью для философскаго мышленія нашей эпохи, что конечно можно допустить лишь съ большими ограниченіями, въ виду указанной слабости этическаго элемента въ философіи Бруно.

Признавъ въ сочиненіи „De umbris idearum“, вмѣстѣ съ Платономъ, что чувственное познаніе дастъ только „тѣни“ истиннаго бытія, Джордано Бруно въ связи съ ученіемъ Коперника и въ отличіе отъ древнихъ впервые раскрываетъ идею безконечности вселенной въ пространствѣ и безчисленности ея міровъ, откуда восходитъ къ идеѣ без-

конечнаго творчества Бога. Это совсѣмъ ново, и развитіе этого ученія въ подробностяхъ, по справедливому указанію Виндельбанда, даетъ натурфилософію весьма близкую къ современному ученію о вселенной въ естественныхъ наукахъ. Вселенная неподвижна (внѣ ея нѣтъ пространства), но въ ней происходитъ постоянное движеніе, перемѣщеніе частицъ. Отношенія небесныхъ тѣлъ управляются притяженіемъ родственнаго; это обусловливается ихъ движеніями и разстояніями (при одинаковомъ разстояніи кометы отъ двухъ небесныхъ тѣлъ она должна бы пребывать въ покоѣ).

Но какъ объяснить, при безконечности цѣлаго, индивидуальную конечность элементовъ? Тутъ Бруно пользуется идеями ученаго епископа XV в. Николая Кузанскаго и отчасти ученіемъ Платона, допуская примиреніе противоположностей въ идеѣ художественной гармоніи. Субстанція отлична отъ своихъ проявленій. Безконечный Богъ, все пропикающій, есть дѣйствующая причина, творческое начало. Отсюда совершенство и тождество вселенной какъ цѣлаго. Но *явленія* испытываютъ постоянныя измѣненія. Вся природа дышетъ божественною жизнію. Этотъ тезисъ былъ развитъ въ пантеизмѣ Спинозы. Матерія есть только безкопечная возможность бытія—источникъ ея въ Богѣ; матерія есть безконечная возможность творческихъ актовъ Бога. Богъ есть несотворенная еще природа—разомъ внѣ времени данная, какъ полное совершенство. Жизнь есть вѣчное измѣненіе, перемѣщеніе,

несовершенство и ограниченность частныхъ проявленій. Отсюда страданія и зло. Смерти нѣтъ, это— призракъ, есть только перемѣна формъ жизни, бытія. Отсюда ученіе о переселеніи душъ, напоминающее Пиѳагора. Процессъ этихъ превращеній— механическій извнѣ и свободный изнутри: высшая необходимость и полная свобода въ немъ примиряются. Жизнь есть вѣчная борьба, раздвоеніе и въ же время примиреніе, гармонія, единство (Гераклитъ и элеаты). Такъ какъ вся природа — воплощенный Богъ, то Богъ—во всемъ, все обнимаетъ и во всемъ проявляется. Въ сочиненіи „De triplici minimo“ Бруно проводитъ идею тождества и примиренія величайшаго и наименьшаго (Платонъ, Демокритъ, Николай Кузанскій). Три наименьшія единицы могутъ быть признаны человѣческимъ умомъ: математическій минимумъ — точка, физическій — атомъ, метафизическій — монада. Всякій индивидъ есть монада, и Богъ есть монада, вселенная-духъ. Вслѣдствіе этого Богъ есть все-таки *личность*. Пантеизмъ примиренъ съ теизмомъ, ученіемъ о личномъ Богѣ,—монизмъ съ дуализмомъ, натурализмъ и матеріализмъ съ спиритуализмомъ. Двоякое движеніе небесныхъ тѣлъ является выраженіемъ универсальной и индивидуальной тенденціи. Вообще въ своихъ философскихъ ученіяхъ Бруно беретъ доказательства и подтвержденія изъ дѣйствительнаго опыта, изъ ученій науки, особенно астрономіи и математики.

Общее заключеніе о его философіи слѣдующее:

она проявляетъ необычайную широту творчества, но содержитъ въ себѣ и много необоснованнаго, много художественнаго произвола, а съ другой стороны педантической расплывчатости, субъективной страстности и дѣтскаго невѣжества (Виндельбандъ). Бруно отличается, однако, удивительнымъ даромъ комбинаціи и способностью къ глубокому замыслу. Онъ какъ-бы начерталъ программу всей будущей метафизики и научнаго развитія. Онъ предвосхитилъ и нѣкоторыя идеи Дарвина въ ученіи объ инстинктѣ, какъ способности, пріобрѣтенной животными видами на низшей ступени борьбы за существованіе (Брунгоферъ). Его система, по отношенію къ прочимъ системамъ новой философіи, есть какъ-бы та органическая ячейка, изъ которой развивается затѣмъ организмъ со всѣми его дифференцированными членами и элементами. Но въ цѣломъ организмъ долженъ быть полной интеграціей дифференцированнаго, и потому идеалъ философіи есть все-таки новый синтезъ дифференцировавшихся въ послѣдніе три вѣка системъ и направленій. Такой синтезъ, можетъ-быть, приблизитъ насъ вновь во многихъ областяхъ къ грандіозному примирительному міросозерцанію Бруно, хотя-бы онъ и былъ вдохновленъ новой, болѣе широкой, чѣмъ у Бруно, *этической* идеей. Но отчего, если такъ высока и значительна была система Бруно, на нее почти не ссылаются новые философы, и въ исторіи философіи долго не понимали ея значенія? Тутъ причина психологическая: смерть Бруно была позорна, и

клевета на его имя, усердно распространяемая католическими писателями, дѣлала ссылки на его ученіе и опасными, и безполезными съ точки зрѣнія славы.

Послѣ Джордано Бруно итальянская философія падаетъ. Ѳома Кампанелла уже слабая копія Джордано Бруно. Онъ тоже подвергался преслѣдованіямъ и 27 л. протомился въ тюрьмѣ, освобожденъ былъ только въ 1626 г. папой Урбаномъ IV и послѣдніе 13 л. прожилъ на свободѣ. По удачному выраженію Виндельбанда, Кампанелла въ отношеніи къ Бруно какъ-бы переходъ отъ поэзіи къ прозѣ; въ писаніяхъ своихъ онъ серіозенъ, спокоенъ и ясенъ, но силы творчества ему недостаетъ. Какъ философъ, онъ особенно важенъ своей теоріей знанія—тѣмъ, что отчасти предвосхитилъ новѣйшій идеализмъ и феноменализмъ, признавъ, что человѣкъ знаетъ вещи только въ формѣ своихъ субъективныхъ душевныхъ впечатлѣній и состояній. Но этотъ субъективизмъ приводитъ его, какъ впослѣдствіи Локка, къ нѣкоторому сенсуализму (sentire est scire) и даже, какъ Юма, къ скептицизму, ибо и онъ тоже отрицаетъ возможность познанія сущности вещей. Ученіе о мірѣ Кампанелла строитъ на элементахъ внутренняго опыта и самосознанія. Главныя основы существованія міра („прималитеты“ бытія)—сила, знаніе и воля, находящія высшее примиреніе въ Богѣ. Развитіе міра есть рядъ эманацій божественной силы (вліяніе неоплатонизма). Любопытно еще его ученіе объ обществѣ и утопическія мечты о его

преобразованіи (Civitas solis). Въ жизни общества играетъ роль то же самое двойное движеніе, какое происходитъ съ небесными тѣлами: это—эгоизмъ и общественныя стремленія.

III.

Главныя направленія новой философіи.—Эмпиризмъ и натурализмъ: Бэконъ и Гоббесъ.

Эпоха возрожденія философіи, какъ мы видѣли, была переходнымъ періодомъ и звеномъ отъ эстетическаго міросозерцанія грековъ къ чисто логическому міропониманію новыхъ народовъ и отъ нравственно-практическихъ тенденцій средне-вѣковой философіи къ теоретико-раціоналистическимъ—философіи новаго времени.

Однако, если новая философія преимущественно интересовалась проблемой истины, вопросомъ о существенныхъ элементахъ и пріемахъ знанія, то направленія въ рѣшеніи указанной проблемы были различныя. Не вдаваясь пока въ подробности, можно указать на два главныя направленія, которыми характеризуются важнѣйшія ученія о знаніи, а съ ними вмѣстѣ и философскія системы въ ихъ цѣломъ, въ исторіи философіи XVII и XVIII вв. Одно—*опытное* или *эмпирическое* и *натуралистическое*, другое—*раціональное* въ тѣсномъ смыслѣ, *математическое* и

метафизическое. Совершенно точно выразить ихъ противоположность уже потому не удавалось ни одному историку новой философіи, что эти направленія и фактически не были совершенно рѣзко разграничены и принимали самыя разнообразныя формы выраженія,—иногда примирительныя, посредствующія. Кантъ называлъ второе направленіе *догматическимъ*, ибо оно выходило не изъ критическаго изслѣдованія природы нашего разума, а изъ догматическаго предположенія о непогрѣшимости его логическихъ функцій. Но новѣйшая критика справедливо указываетъ, что и эмпиризмъ до-кантовскій, или по крайней мѣрѣ до-локковскій, былъ также точно догматическимъ, ибо не изслѣдовалъ критически, въ какой мѣрѣ мы можемъ черпать изъ опыта знаніе совершенно достовѣрное, и изъ чего состоитъ нашъ опытъ „психологически и логически“, т.-е. изъ какихъ душевныхъ и умственныхъ процессовъ онъ слагается. Всего удобнѣе выразить противоположность двухъ указанныхъ направленій спеціальными терминами *апріоризма* и *апостеріоризма*, ибо метафизики съ Декартомъ во главѣ признавали основныя истины знанія данными разуму a priori, *независимо отъ опыта* и *ранѣе опыта*, а эмпирики съ Бэкономъ во главѣ думали, что всѣ самыя отвлеченныя истины знанія пріобрѣтаются нами апостеріори, т.-е. *послѣ опыта*, *изъ опыта*. На этой почвѣ нѣкоторые эмпирики, напр. Гоббесъ, пытались построить и метафизику особаго рода, вслѣдствіе чего нельзя безъ особой оговорки противополагать эм-

пириковъ метафизикамъ,—тѣмъ болѣе, что и Бэконъ не отрицалъ метафизики.

Во всякомъ случаѣ, къ какимъ-бы терминамъ мы ни прибѣгали, несомнѣнно, что одни философы искали источниковъ и критерія знанія истиннаго, достовѣрнаго — въ опытѣ, т.-е. *внѣ* собственнаго внутренняго содержанія человѣческаго духа, другіе— въ человѣческомъ самосознаніи, въ предѣлахъ самого человѣческаго духа,—въ истинахъ или логическихъ способностяхъ ему прирожденныхъ. Противоположность этихъ двухъ направленій въ теоріи знанія была отчасти намѣчена еще въ древней философіи въ различіи ученій о знаніи Платона и Аристотеля. Платонъ вѣрилъ въ предсуществованіе человѣческой души и полагалъ, что она рождается на свѣтъ съ готовыми, хотя и неясными для нея истинами, постепенно вырабатываемыми ею изъ себя самой *по поводу* впечатлѣній или возбужденій со стороны внѣшнихъ чувствъ; Аристотель, хотя и допускалъ, что въ основѣ знанія есть истины недоказуемыя и невыводимыя изъ опыта, но все реальное знаніе явленій и законовъ міра выводилъ все-таки изъ ощущеній и изъ опыта.

Въ XVII в. появляются два философскія ученія, впервые вполнѣ отчетливо выдвигающія тѣ двѣ точки зрѣнія на источники и критерій знанія, которыя мы только-что отмѣтили. Мы разумѣемъ ученія Бэкона и Декарта. Проблема знанія получаетъ въ нихъ совершенно новую постановку. Бэконъ не только не повторяетъ Аристотеля, но стоитъ даже

въ нѣкоторой оппозиціи къ нему и развиваетъ вполнѣ оригинальную теорію знанія, центръ тяжести которой лежитъ въ новой идеѣ *эксперимента, какъ орудія опытной науки.* Точно также Декартъ не повторяетъ Платона, но видитъ въ человѣческомъ духѣ, въ его организаціи данныя для открытія основныхъ и существенныхъ истинъ знанія, подобныхъ по своей достовѣрности и отчетливости математическимъ и могущихъ служить фундаментомъ всего ученія о мірѣ.

И тѣмъ не менѣе нельзя отрицать, что духовнымъ отцомъ Декарта является Платонъ, духовнымъ отцомъ Бэкона—Аристотель. Несмотря на всѣ частныя разногласія упомянутыхъ мыслителей, нельзя отрицать ихъ родства. Есть вообще два рода умовъ, изъ которыхъ одни направлены наружу, на внѣшній міръ, и отъ него уже идутъ къ объясненію внутренняго человѣка и внутренней природы вещей, другіе направлены внутрь, въ область человѣческаго самосознанія и въ немъ ищутъ опоры и критеріевъ для истолкованія самой природы міра. И въ этомъ смыслѣ Бэконъ ближе къ Аристотелю, Декартъ къ Платону, и контрастъ этого двоякаго рода умовъ на столько глубокъ и трудно устранимъ, что онъ проявляется и въ новѣйшей и даже въ современной намъ философіи. Такъ, въ первой половинѣ нынѣшняго вѣка Ог. Контъ былъ типическимъ представителемъ мыслителей, взоры которыхъ обращены на внѣшній міръ, и которые ищутъ въ немъ разгадки проблемы о человѣкѣ, Шопенгауеръ — типическимъ

представителемъ того класса мыслителей, которые разгадки міра ищутъ въ человѣческомъ самосознаніи. Позитивизмъ есть новѣйшая стадія развитія эмпиризма Бэкона, метафизика Шопенгауера — въ извѣстномъ смыслѣ новѣйшее видоизмѣненіе апріоризма Декарта.

Я уже говорилъ *), что біографія мыслителя имѣетъ большое значеніе при разборѣ его міросозерцанія. Иногда высота жизни философа выясняетъ причины высоты и превосходства его ученія, иногда низменность или внутренняя незначительность его жизни бросаетъ свѣтъ и на характеръ его воззрѣній. Но бываютъ и болѣе сложные случаи. Ничѣмъ незамѣчательная или даже недоброкачественная въ нравственномъ отношеніи жизнь не лишена въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ величія и значительности и выясняетъ собою извѣстныя особенности внутренняго склада, напр., односторонность и узость міросозерцанія мыслителя. Такой случай представляетъ именно біографія Бэкона. Жизнь его не только не назидательна въ нравственномъ смыслѣ, но можно даже пожалѣть, что исторія новой философіи должна поставить въ ряды первыхъ по значенію представителей своихъ такую сомнительную личность, какъ Франциск Бэконъ. Были даже не въ мѣру усердные историки философіи, видѣвшіе въ повѣсти о жизни Бэкона достаточное основаніе, чтобы исключить его изъ разряда великихъ философовъ, и

*) Введеніе стр. 19.

споръ о значеніи Бэкона, какъ философа, возникшій въ 60-хъ годахъ въ германской литературѣ, имѣлъ несомнѣнно подкладкой этическія соображенія. Куно-Фишеру первому удалось выяснить тѣсную связь своеобразнаго характера Бэкона съ его крупнымъ философскимъ міровоззрѣніемъ.

Бэконъ родился въ 1561 г. и былъ младшимъ сыномъ хранителя великой печати въ Англіи, Николая Бэкона. Послѣ смерти отца, служа при посольствѣ въ Парижѣ, онъ очутился въ затруднительномъ матеріальномъ положеніи. Избравъ сначала карьеру адвоката, а потомъ парламентскаго дѣятеля, Франциск Бэконъ, благодаря краснорѣчію, громадному честолюбію и неразборчивости въ средствахъ, быстро сталъ возвышаться на служебномъ поприщѣ. Вслѣдствіе процесса графа Эссекса, своего прежняго друга и покровителя,—процесса, въ которомъ онъ, забывъ чувства дружбы и благодарности, выступилъ обвинителемъ Эссекса и сторонникомъ правительства, — ему удалось пріобрѣсти особенное расположеніе королевы Елизаветы и добиться интригами высшихъ постовъ. При Яковѣ I онъ дѣлается хранителемъ великой печати, а затѣмъ канцлеромъ, барономъ Веруламскимъ и виконтомъ Албанскимъ. Затѣмъ слѣдуетъ паденіе, вслѣдствіе начатаго его врагами процесса и обнаружившагося факта, что Бэконъ бралъ крупныя взятки при рѣшеніи тяжбъ и раздачѣ должностей. Бэконъ лишается всѣхъ должностей и отличій и посвящаетъ остальную жизнь въ помѣстьѣ своемъ окончатель-

ной разработкѣ своего философскаго ученія о знаніи, не соглашаясь болѣе вернуться къ власти. Умеръ Бэконъ въ 1626 г. вслѣдствіе простуды при опытѣ набиванія снѣгомъ птицы.

Такимъ образомъ жизнь Бэкона даже по внѣшней связи фактовъ представляетъ любопытное явленіе: признаки полнаго отсутствія нравственныхъ принциповъ и, не смотря на это, доходящуюдо самопожертвованія преданность наукѣ, знанію. Въ этомъ контрастѣ отражается весь духъ его ученія,—идеалистическій фанатизмъ его вѣры въ науку, въ соединеніи съ равнодушіемъ къ роли знанія въ созиданіи нравственнаго міровоззрѣнія человѣка. „Знаніе—сила“, таковъ девизъ Бэкона. Но какая сила? Сила, устроющая не внутреннюю, а *внѣшнюю* жизнь. Знаніе въ рукахъ человѣка—орудіе власти надъ природой—то самое, чѣмъ стало знаніе окончательно въ наше время великихъ побѣдъ надъ природой и крайняго приниженія нравственныхъ началъ человѣческой жизни. Францискъ Бэконъ—какъ-бы нѣкоторое пророчество, прообразованіе для нашего времени. Францискъ Бэконъ, по удачному сравненію Виндельбанда,—приверженецъ „духа земли“ въ гетевскомъ Фаустѣ. „И кто не узнаетъ въ философіи Бэкона, замѣчаетъ онъ, практическаго духа англичанъ, которые болѣе всѣхъ другихъ народовъ сумѣли воспользоваться открытіями науки для благоустройства жизни“. Бэконъ—не исключеніе, Бэконъ—типъ практическаго человѣка, который въ лучшемъ случаѣ видитъ въ наукѣ, въ знаніи средство подчи-

нить человѣчеству внѣшній міръ, природу. Руководящей идеей Бэкона въ его философскихъ произведеніяхъ была идея матеріальной пользы всего человѣчества. Заслуга Бэкона въ томъ, что онъ первый обобщилъ принципъ борьбы личности за право жизни, и Гоббесъ, провозгласившій „войну всѣхъ противъ всѣхъ“ исходнымъ началомъ развитія общества, былъ въ пониманіи смысла жизни только продолжателемъ Бэкона, а оба вмѣстѣ — предшественниками Мальтуса и Дарвина съ ихъ ученіемъ о борьбѣ за существованіе, какъ принципѣ развитія, въ сферѣ экономической и біологической. Трудно отрицать преемственность національныхъ идей и стремленій, когда въ теченіе трехъ вѣковъ они такъ ярко сказываются.

Но обратимся къ ученію Бэкона. Онъ изложилъ его въ двухъ капитальныхъ трудахъ — въ сочиненіи „О достоинствѣ и пріумноженіи наукъ“, появившемся сначала на англійскомъ языкѣ въ 1605 г. а затѣмъ на латинскомъ въ 1623 г., и въ „Новомъ Органонѣ“ (1620). Оба сочиненія составляютъ части задуманнаго, но не доконченнаго труда „Instauratio magna“ (великое преобразованіе или обновленіе). Свой „Новый Органонъ“ Бэконъ противополагаетъ совокупности логическихъ сочиненій Аристотеля, которыя получили еще въ древности, въ школѣ Аристотеля, названіе „Органона“—орудія науки и философіи. Въ чемъ же заключалось „преобразованіе“ Бэкона?

Еще въ XIII в. однофамилецъ его, монахъ Ро-

жеръ Бэконъ, высказывалъ мысль, что необходимо изучать природу непосредственно. Бернардинъ Телесій, въ эпоху возрожденія, пытался создать теорію опыта, какъ орудія знанія, и доказывалъ несостоятельность умозаключенія, какъ орудія познанія. Раймундъ Луллій пробовалъ изобрѣсти въ XIII в. искусство открытія новыхъ истинъ путемъ комбинаціи понятій, а Дж. Бруно пытался усовершенствовать это искусство въ XVI в. Франц. Бэконъ задается также цѣлью усовершенствовать искусство изобрѣтеній и открытій, но путемъ выясненія методовъ непосредственнаго, опытнаго изученія природы. Франц. Бэконъ — продолжатель Р. Бэкона и Б. Телесія съ одной стороны, Р. Луллія и Дж. Бруно—съ другой. Реальною почвой для его теорій были дѣйствительныя изобрѣтенія и открытія ближайшей эпохи. Въ чемъ цѣль науки? Содѣйствовать усовершенствованію жизни. Если наука отвлекается отъ жизни, то она похожа на растеніе, вырванное изъ своей почвы и оторванное отъ своихъ корней, а потому и не пользующееся болѣе никакимъ питаніемъ. Такова схоластика; новыя же изобрѣтенія и открытія науки сдѣланы были на почвѣ непосредственнаго изученія жизни, природы. Бэконъ, впрочемъ, не понимаетъ всей сложности проблемы знанія, науки. Онъ не изслѣдуетъ границъ и глубокихъ основъ знанія; онъ выходитъ въ своемъ ученіи о методѣ науки изъ нѣкоторыхъ общихъ предположеній, основанныхъ частью на наблюденіи, частью на фантазіи. Повидимому, онъ мало знакомъ

съ подлинными сочиненіями Аристотеля о природѣ и знаетъ, вообще, древнюю философію и науку поверхностно. „Поклонникъ опыта и индукціи, онъ самъ строитъ свою теорію знанія и его методовъ отвлеченно, a priori, дедуктивно, а не индуктивно; родоначальникъ ученія объ экспериментѣ, онъ изслѣдуетъ и опредѣляетъ основанія познанія не экспериментально и даже не индуктивно, а на основаніи *общихъ соображеній*. Въ этомъ причины слабости и односторонности его теоріи познанія“ *). Главная же сила Бэкона—въ его критикѣ прежняго недостаточнаго успѣха наукъ о природѣ.

Основами знанія Бэконъ признаетъ разсудокъ и чувства (ощущенія). Чтобы надлежащимъ образомъ воспользоваться *первымъ* для пріобрѣтенія, чрезъ посредство *вторыхъ*, истиннаго знанія природы, должно очистить его отъ разныхъ ложныхъ антиципацій или предвареній опыта, предположеній невѣрныхъ и необоснованныхъ, сдѣлать его *чистою доскою*, удобною для воспріятія новыхъ фактовъ. Для этой цѣли Бэконъ очень остроумно и, въ психологическомъ смыслѣ, тонко опредѣляетъ ошибочные образы или идолы нашего ума, затрудняющіе его познавательную работу. Эти идолы онъ дѣлитъ на четыре разряда: 1) *Идолы рода* (idola tribus). Это особенности человѣческой природы вообще, извращающія познаніе вещей: наприм., склонность къ излишнему порядку въ идеяхъ, вліяніе фантазіи,

*) Ср. Ed. Grimm, упом. соч.

стремленіе перейти за предѣлы доступнаго въ опытѣ матеріала знанія, вліяніе чувствъ и настроеній на работу мысли, наклонность ума къ чрезмѣрному отвлеченію, абстракціи. 2) *Идолы пещеры* (idola specus): каждый человѣкъ занимаетъ извѣстный уголокъ міра, и свѣтъ знанія достигаетъ его, преломляясь чрезъ среду его особенной индивидуальной природы, сложившейся подъ вліяніемъ воспитанія и сношеній съ другими людьми, подъ вліяніемъ книгъ, которыя онъ изучалъ, и авторитетовъ, которыхъ онъ почиталъ. Такимъ образомъ всякій человѣкъ познаетъ міръ изъ своего угла или пещеры (выраженіе, взятое у Платона); человѣкъ видитъ міръ въ особенномъ, ему лично доступномъ освѣщеніи; должно каждому стараться познавать свои личныя особенности и очищать мысль свою отъ примѣси личныхъ мнѣній и отъ окраски личными симпатіями. 3) *Идолы площади* (idola fori): самыя скверныя и трудно устранимыя ошибки, связанныя съ языкомъ, словомъ, какъ орудіемъ знанія, и обнаруживающіяся въ сношеніяхъ людей между собою (оттого „площадь“). Слова въ мірѣ мыслей—ходячая размѣнная монета, цѣна ея относительная. По происхожденію своему изъ знаній непосредственныхъ, грубыхъ, слова грубо и сбивчиво опредѣляютъ вещи, и отсюда безконечные споры о словахъ. Должно стараться опредѣлять ихъ точнѣе, ставя въ связь съ реальными фактами опыта, различая ихъ по степени опредѣленности и точнаго соотвѣтствія свойствамъ вещей. Наконецъ, четвер-

тый разрядъ — *идолы театра* (idola theatri) суть „обманчивые образы дѣйствительности, возникающіе изъ ошибочнаго изображенія дѣйствительности философами и учеными, перемѣшивающими быль съ баснями и выдумками, какъ на сценѣ или въ поэзіи“. Въ этомъ смыслѣ Бэконъ особенно указываетъ, между прочимъ, на вредное вмѣшательство въ область науки религіозныхъ представленій *).

Не менѣе разсудка подлежатъ очищенію и изощренію и самыя чувства, весьма часто насъ обманывающія и однако служащія единственнымъ источникомъ всего содержанія мысли. Глубокаго психологическаго анализа ощущеній мы у Бэкона еще не находимъ, но онъ вѣрно отмѣчаетъ нѣкоторыя слабыя стороны процесса чувственнаго воспріятія и ставитъ общимъ правиломъ необходимость изощренія воспріятій органовъ чувствъ посредствомъ искусственныхъ инструментовъ и посредствомъ повторенія и видоизмѣненія воспріятій въ видахъ провѣрки ихъ другъ другомъ. Но никто не можетъ познать вещи посредствомъ однихъ чувствъ, — ощущенія должны быть переработаны разсудкомъ, и это даетъ общія истины, аксіомы, которыя руководятъ умомъ при дальнѣйшихъ странствованіяхъ въ лѣсу фактовъ, въ дебряхъ опыта. Поэтому Бэконъ осуждаетъ и тѣхъ, которые подобно паукамъ все познаніе плетутъ изъ себя (догматики или раціоналисты), и

*) См. Логика Владиславлева, Спб. 1872, приложенія, стр. 203 и слѣд.

тѣхъ, кто подобно муравьямъ только собираютъ факты въ кучу, не переработывая ихъ (крайніе эмпирики); — для пріобрѣтенія истиннаго знанія должно поступать такъ, какъ поступаютъ пчелы, собирающія матеріалъ съ цвѣтовъ и полей и переработывающія его въ своеобразные продукты особенной внутренней силой.

Съ этимъ общимъ принципомъ знанія, какъ его формулируетъ Бэконъ, нельзя, конечно, не согласиться. Союзъ опыта и мышленія, который онъ рекомендуетъ, есть дѣйствительно единственный путь къ истинѣ. Но какъ достигнуть его и осуществить въ надлежащей степени и пропорціи? Отвѣтомъ на это служитъ бэконовская теорія *индукціи*, какъ метода познанія. Силлогизмъ или умозаключеніе, по мнѣнію Бэкона, не даетъ новыхъ знаній, знаній реальныхъ, ибо умозаключенія состоятъ изъ предложеній, а предложенія изъ словъ, слова же — знаки понятій. Все дѣло въ томъ, какъ составлены первоначальныя понятія и слова. Методомъ правильнаго составленія понятій и является, по мнѣнію Бэкона, индукція, основанная на *экспериментѣ*. Экспериментъ же и есть путь къ искусственному повторенію и постоянной взаимной провѣркѣ ощущеній. Но сущность индукціи не въ одномъ экспериментѣ, а въ извѣстной разработкѣ чувственныхъ данныхъ, черезъ него пріобрѣтаемыхъ. Для организаціи этой разработки ощущеній и для правильнаго руководства самимъ экспериментомъ Бэконъ предлагаетъ составлять особыя таблицы случаевъ сходныхъ, различныхъ (от-

рицательныхъ), параллельно измѣняющихся фактовъ, исключающихъ другъ друга, и проч. Эта знаменитая бэконовская теорія *таблицъ* дополняется ученіемъ о системѣ вспомогательныхъ индуктивныхъ пріемовъ или *инстанцій*. Теорія индукціи Бэкона, дополненная Ньютономъ и Гершелемъ, легла въ основаніе современнаго миллевскаго ученія объ индуктивныхъ методахъ согласія, различія, сопутствующихъ измѣненій и остатковъ, а также и о вспомогательныхъ къ нимъ индуктивныхъ пріемахъ.

Сущность индуктивнаго анализа фактовъ сводится къ тому, чтобы посредствомъ изслѣдованія различныхъ родовъ отношенія явленій въ опытѣ открыть ихъ истинныя причинныя связи и зависимости другъ отъ друга, ибо задача науки о природѣ, по мнѣнію Бэкона, есть изслѣдованіе причинной связи явленій, а не ихъ простого матеріальнаго состава,—общихъ формъ явленій, а не ихъ конкретныхъ различій. Въ этомъ ученіи Бэконъ примыкаетъ къ Аристотелю и подъ формами разумѣетъ въ сущности *тѣ общіе законы или типическія отношенія явленій*, къ открытію которыхъ и стремится вся опытная наука.

Бэконъ, разработывая вопросъ о методахъ наукъ, пытался также дать и классификацію наукъ, но послѣдняя является безусловно слабою. Науку о природѣ онъ отличаетъ отъ науки о человѣкѣ и науки о Богѣ. Въ предѣлахъ первой — *физику* или ученіе о матеріальныхъ причинахъ онъ отличаетъ отъ *метафизики*, науки о формахъ, теоретическую физику противополагаетъ практической наукѣ —

механикѣ, а метафизику — *магіи*. Ученіе о цѣляхъ въ „Новомъ Органонѣ“ совсѣмъ исключается изъ предѣловъ науки о природѣ, и такимъ образомъ Бэконъ является первымъ представителемъ чисто-механическихъ тенденцій науки новаго времени. Рядомъ съ физикою и метафизикою онъ ставитъ иногда математику, какъ инструментъ количественнаго анализа явленій, причемъ, по общему признанію критиковъ, плохо понимаетъ смыслъ и внутреннюю цѣну математическаго познанія. При опредѣленіи внутренняго существа задачъ науки о человѣкѣ и Богѣ Бэконъ занимаетъ двусмысленное положеніе. Къ наукамъ о человѣкѣ онъ причисляетъ *исторію* (естественную науку объ обществѣ), *логику, этику* и *политику*. Въ человѣкѣ онъ признаетъ душу, какъ исходящее отъ Бога начало, и предметомъ естественнонаучнаго познанія считаетъ въ принципѣ только животную душу, связанную съ тѣлесной организаціей, точно такъ же какъ предметомъ естественной морали считаетъ только низшія склонности человѣка, между тѣмъ какъ природа высшей души и высшихъ нравственныхъ началъ подлежитъ опредѣленію и уясненію лишь со стороны Божественнаго откровенія, какъ и самая природа Бога. Но вмѣстѣ съ этимъ Бэконъ, въ своей антропологіи, какъ и въ наукѣ о Богѣ, часто переступаетъ признанныя имъ самимъ границы естественнонаучнаго познанія. Носится передъ умственнымъ взоромъ Бэкона и идея *науки универсальной*, первой философіи въ смыслѣ Аристотеля, которая должна являться

„магазиномъ общихъ аксіомъ знанія“ и орудіемъ изслѣдованія нѣкоторыхъ особыхъ „трансцендентныхъ“ понятій бытія и небытія, дѣйствительности и возможности, движенія и покоя и пр., но точнаго опредѣленія задачъ и методовъ этой науки мы у Бэкона не находимъ, что совершенно понятно, такъ какъ онъ думаетъ, что всѣ аксіомы знанія опираются все-таки на опытъ, на ощущенія внѣшнихъ чувствъ, и другихъ источниковъ знанія не признаетъ. Такимъ образомъ, классификація наукъ — самая слабая сторона ученія о знаніи Бэкона. Въ цѣломъ ему принадлежитъ заслуга первой попытки выработать всестороннюю теорію объективнаго знанія, найти всѣ условія, препятствія и пособія для правильной разработки фактическаго матеріала опыта, и нельзя слишкомъ строго относиться къ Бэкону за то, что, поставивъ себѣ задачею изслѣдованіе внѣшнихъ опытныхъ элементовъ и условій знанія, онъ не достигъ надлежащей глубины въ анализѣ самихъ познавательныхъ способностей и процессовъ человѣческаго ума*).

Чтобы лучше понять слабыя стороны ученія Бэкона, укажемъ теперь кратко на выдающіяся черты философіи его преемника Гоббеса. Гоббесъ родился въ 1588 г., умеръ въ 1679 г., проживъ 91 годъ. Въ

---

*) Ученіе Бэкона о знаніи, какъ и ученіе Гоббеса, превосходно изложено и оцѣнено въ упом. соч. *Гримма*. См. также подробное изложеніе двухъ главныхъ соч. Бэкона въ Логикѣ *Владиславлева*, историч. приложеніе.

теченіе долгой жизни своей, незамѣчательной внѣшними событіями, онъ жилъ поочередно то въ Англіи, то во Франціи, избѣгая политическихъ смутъ, періодически повторявшихся въ его родинѣ.

Какъ построитель философской системы, Гоббесъ отнюдь не перворазрядный мыслитель: его широкому, по замыслу, ученію недостаетъ внутренней цѣльности и глубины. Противорѣчія его системы ярко бросаются въ глаза и прекрасно выяснены въ указанномъ мною выше трудѣ Гримма по исторіи ученій о знаніи.

Ученіе Гоббеса характеризуется историками философіи какъ *натурализмъ;* можно назвать его систему также и *матеріалистическою*, такъ какъ исходною точкой ея является положеніе, что нѣтъ ничего реальнаго кромѣ *тѣлъ* и ихъ *движеній*. Не только человѣкъ есть самое совершенное тѣло природы, но и государство есть тѣло, хотя и искусственное — въ отличіе отъ естественнаго. Отсюда дѣленіе науки на ученіе „О природѣ“ или естественномъ тѣлѣ, ученіе „О государствѣ“ или искусственомъ тѣлѣ, и ученіе „О человѣкѣ, какъ посредствующемъ звенѣ—самомъ совершенномъ тѣлѣ природы и элементѣ искусственнаго тѣла—государства. Философскія ученія Гоббеса о различныхъ тѣлахъ изложены въ не очень многочисленныхъ для его долгой жизни и по большей части небольшихъ сочиненіяхъ: „Элементы философіи о гражданинѣ“ (Парижъ, 1642 г.), „О человѣческой природѣ“ и „О политическомъ тѣлѣ“ (1650 г.), „Левіаѳанъ,

или содержаніе, форма и авторитетъ правительства“ (1651). Упомянемъ еще его „Вопросы о свободѣ, необходимости и случаѣ“ (1656 г.). Это главныя его произведенія, и особенно знаменитъ „Левіаѳанъ“ той проповѣдью государственнаго абсолютизма, которая въ немъ содержится. Изъ первобытнаго состоянія войны всѣхъ противъ всѣхъ, вытекающаго изъ основного свойства человѣческой природы—эгоизма, одинъ выходъ: устройство государства по взаимному договору гражданъ съ передачею власти единому представителю государства—этого всепоглощающаго чудища, Левіаѳана, носителя всей силы и права отдѣльныхъ личностей. Абсолютизмъ Гоббеса такой крайній, что даже религію и свободу совѣсти онъ отдаетъ въ руки властителя. Государство въ правѣ, въ интересахъ цѣлаго, всякое суевѣріе сдѣлать религіей; самостоятельность церкви, а равно и теорія богооткровеннаго происхожденія ея и государства для Гоббеса — нелѣпость. „На примѣрѣ Гоббеса, — говоритъ Виндельбандъ, — мы видимъ, какъ религіозный индиферентизмъ часто обращается въ основу деспотической нетерпимости.“

Но для историка философіи любопытны не столько эти крайнія и странныя абсолютистскія теоріи Гоббеса о государствѣ и церкви, доказывающія безусловно раціоналистическую подкладку его системы, сколько тѣ болѣе глубокія внутреннія основанія, которыя къ нимъ привели, которыя вызвали странное ученіе Гоббеса о человѣкѣ, какъ *тѣлѣ*, ставшее фундаментомъ его политическаго міросо-

зерцанія. Основанія философскаго ученія Гоббеса лежатъ въ его своеобразной теоріи знанія, представляющей новую редакцію эмпирической доктрины Бэкона, съ нѣкоторою примѣсью картезіанства, т.-е. ученія о мышленіи Декарта, которое Гоббесъ узналъ во время пребыванія въ Парижѣ, тогда какъ съ теоріей Бэкона освоился путемъ личной связи и сотрудничества съ этимъ философомъ, когда тотъ переводилъ свое сочиненіе „О развитіи наукъ“ на латинскій языкъ. Ученія Гоббеса объ основахъ человѣческаго знанія сводится къ слѣдующему. Гоббесъ еще рѣзче Бэкона подчеркиваетъ, что весь матеріалъ нашего знанія извлекается нами изъ ощущеній, но подъ вліяніемъ Декарта онъ ясно сознаетъ субъективность ощущеній и даже предваряетъ Канта въ признаніи субъективности формъ пространства и времени, какъ условій воспріятія вещей во внѣшнемъ опытѣ. Въ этомъ главная его теоретико-познавательная заслуга. Но если пространство и время — *необходимыя* формы мышленія, то значитъ все, что мы знаемъ, — пространственно и временно, а пространственное или протяженное въ то же время должно быть тѣлеснымъ. Отсюда выводъ, что мы можемъ познавать *только тѣлесное*, что все, что для насъ реально, тѣмъ самымъ и тѣлесно. Вотъ путь, какимъ основныя сенсуалистическія посылки Гоббеса превращаются въ основанія для чисто-матеріалистическаго міросозерцанія. Процессъ переработки ощущеній—чисто-механическій—*сложеніе и вычитаніе*. Математическое мыш-

леніе—типическая форма мышленія. Такъ какъ мы не можемъ знать предметовъ самихъ въ себѣ, то истина есть не что иное, какъ *внутренняя вѣрность* себѣ этихъ математическихъ операцій мысли—отсутствіе въ работѣ мышленія внутреннихъ противорѣчій.

Эта попытка слить основанія эмпиризма Бэкона съ нѣкоторыми посылками метафизики Декарта, видѣвшаго также совершенный типъ познанія и мышленія въ математическихъ построеніяхъ, конечно, должна была породить философію весьма своеобразную и полную внутреннихъ противорѣчій, такъ какъ невозможно соединить въ одно противорѣчивыя положенія, — что все знаніе опирается на внѣшнія чувства, и что однако самая сущность истиннаго знанія въ субъективно-отчетливомъ построеніи понятій на основаніи субъективныхъ формъ мышленія,— что все реальное матеріально или тѣлесно, и что матеріальность есть однако же только субъективная форма воспріятія вещей, и т. п. Гоббесъ, по силѣ обобщенія и философскаго творчества, во всякомъ случаѣ мыслитель второстепенный, и значеніе его въ исторіи новой философіи основывается главнымъ образомъ на рѣзкости и парадоксальности его доктрины, вызвавшей своими крайними выводами цѣлую бурю среди англійскаго общества и потому косвенно породившей рядъ новыхъ, болѣе глубокихъ изслѣдованій проблемы знанія, со стороны Локка, Беркли и Юма. Теперь перейдемъ къ обзору ученій другого типа мыслителей — Декарта и его ближайшихъ преемниковъ.

II.

Метафизическая философія: Декартъ и окказіонналисты.

Декартъ—на столько важное явленіе въ исторіи новой философіи, что значеніе его системы и въ настоящее время едва-ли вполнѣ исчерпано. И теперь есть почитатели Декарта не только во Франціи, но и у насъ. Такъ, напримѣръ, существенныя психологическія и метафизическія основанія міросозерцанія нашего современнаго русскаго философа Н. Н. Страхова опредѣляются главными положеніями теоріи знанія Декарта, какъ онъ и самъ заявляетъ объ этомъ въ своемъ сочиненіи: „Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физіологіи“ (Спб 1886). Большимъ поклонникомъ Декарта является бывшій профессоръ московскаго университета Н. А. Любимовъ, издавшій въ 1886 г. прекрасный переводъ, съ поясненіями, Декартова „Разсужденія о методѣ“. Напомнимъ также, что нашъ знаменитый врачъ и мыслитель Н. И. Пироговъ въ своихъ „Вопросахъ жизни, дневникъ стараго врача“ не разъ возвращается къ истолкованію знаменитой метафизической формулы Декарта: Cogito, ergo sum („я мыслю, т. е. существую“). Метафизическое ученіе гр. Л. Толстого, изложенное въ сочиненіи „О жизни“, также представляетъ въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ,—конечно, безсознательно для самаго автора,—отзвукъ идей Декарта, состав-

лявшихъ атмосферу французской философіи XVII и XVIII в. и наложившихъ извѣстную печать на міросозерцанія Паскаля, а позднѣе Ж.-Ж. Руссо, которые оказали, какъ извѣстно, значительное вліяніе на міровоззрѣніе гр. Толстого. Въ настоящее время, когда человѣчество вновь возвращается отъ исключительнаго и односторонняго, вслѣдствіе своей исключительности, изученія внѣшней природы къ анализу внутренняго человѣка, къ исканію высшихъ критеріевъ истины и добра въ самосознаніи человѣка, ученіе Декарта пріобрѣтаетъ новый интересъ, и болѣе глубокое истолкованіе его, можетъ быть, въ состояніи открыть новыя перспективы для метафизики будущаго.

Въ противоположность Бэкону, біографія Декарта представляетъ намъ образецъ чистой, безусловно преданной служенію идеѣ жизни мыслителя, чуждаго мелкихъ страстей и пороковъ, лишеннаго всякихъ своекорыстныхъ стремленій, всецѣло отдавшагося своимъ идеальнымъ задачамъ. Есть, конечно, извѣстный эгоизмъ и въ томъ стремленіи удалиться отъ жизни и ея треволненій для тихой умственной работы, которое составляло выдающуюся черту нравственнаго характера Декарта. Но можно-ли за такой эгоизмъ осуждать мыслителя, въ виду той пользы, какую онъ оказалъ человѣчеству своимъ затворничествомъ? Впрочемъ нельзя отрицать въ характерѣ Декарта нѣкоторой разсудочной сухости и холодности, которая помѣшала ему стать философомъ въ наиболѣе широкомъ смыслѣ слова, т.-е.

не только мыслителемъ-теоретикомъ, но и выдающимся моралистомъ и учителемъ жизни. Оттого онъ и признаетъ разумъ единственнымъ критеріемъ истины и правды, оттого онъ и былъ основателемъ новѣйшаго раціонализма въ строгомъ смыслѣ этого слова, что самъ былъ весь разумъ, воплощеніе разумности и спокойной умственной проницательности. Аристократъ по рожденію, Рене Декартъ, seigneur du Perron, родился въ Туренѣ въ 1596 г. Слабый здоровьемъ, онъ медленно развивался и въ умственномъ отношеніи, но изъ іезуитской школы „La Flèche“, въ которой воспитывался, вышелъ однако вполнѣ зрѣлымъ умственно и нравственно человѣкомъ, съ презрѣніемъ къ схоластической наукѣ и съ мечтами о реформѣ знанія. Какъ это произошло, мы не знаемъ. Одинъ изъ французскихъ біографовъ Декарта остроумно замѣчаетъ, что трудно говорить о воспитаніи великихъ душъ: „Существуетъ воспитаніе для обыкновенной натуры, но для геніальнаго человѣка нѣтъ другого воспитанія, кромѣ того, которое онъ самъ себѣ даетъ и которое состоитъ преимущественно въ разрушеніи перваго“. Послѣ двухлѣтней свѣтской жизни, по желанію семьи, Декартъ вступилъ въ 1617 году въ военную службу, въ которой съ большими перерывами подвизался до 1628 г., по очереди находясь на службѣ у Морица Нассаускаго, правителя Нидерландовъ, затѣмъ въ баварскомъ и наконецъ въ императорскомъ войскѣ, при чемъ участвовалъ въ нѣсколькихъ походахъ и даже сраженіяхъ. Но въ

теченіе всего этого времени онъ пользовался досугами своими для занятія математикой, физикой и философіей, избѣгая общества, часто скрываясь даже отъ друзей своихъ и болѣе интересуясь вопросомъ о критеріяхъ истиннаго знанія, чѣмъ политическими и военными подвигами. Насколько онъ мучился своими чисто научными сомнѣніями, видно изъ даннаго имъ еще во время военной службы и исполненнаго въ 1623 г. обѣта совершить путешествіе въ Италію для поклоненія С. Лоретской Мадоннѣ, если ему удастся избавиться отъ этихъ сомнѣній и открыть критерій достовѣрности. Послѣ 1628 г. онъ поселился въ Голландіи, представлявшей, благодаря относительной политической свободѣ и болѣе интенсивной умственной жизни, наиболѣе благопріятное въ ту эпоху мѣсто для научныхъ занятій и для изданія философскихъ трудовъ, и съ перерывами путешествій въ Англію, Данію и Норвегію, онъ проводитъ въ Голландіи 20 лѣтъ жизни. Въ теченіе этого времени онъ 24 раза мѣняетъ мѣсто пребыванія для того, чтобы его не безпокоили въ его научныхъ изысканіяхъ, причемъ переписывается правильно только съ другомъ молодости Мерсенномъ. Впослѣдствіи, когда имя его стало извѣстно, ему пришлось таки, время отъ времени, появляться при дворѣ въ Гагѣ и завязать сношенія и переписку съ нѣкоторыми коронованными особами. Въ 1649 г. онъ рѣшается даже покинуть Голландію по зову шведской королевы Христины, пригласившей его въ Стокгольмъ

для основанія академіи наукъ и ради изученія философіи подъ его руководствомъ. Здѣсь Декартъ, не привыкшій къ суровому климату, черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, 1-го февраля 1650 г., скончался отъ сильной простуды. Впрочемъ не честолюбіе заставило его переѣхать въ Стокгольмъ, а единственно все то же исканіе покоя и наиболѣе благопріятныхъ условій для умственной дѣятельности. Въ Голландіи его ученіе породило въ университетахъ сильное движеніе, борьбу партій, вражду духовенства, и Декартъ бѣжалъ изъ Голландіи отъ шума клеветы, доносовъ, судебныхъ процессовъ и пр. (Ср. Windelband, I. стр. 156—159).

Главныя философскія сочиненія, написанныя и изданныя Декартомъ, слѣдующія: „Le monde“, напечатанное лишь послѣ его смерти (оно не было обнародовано самимъ Декартомъ вслѣдствіе впечатлѣнія, произведеннаго на него преслѣдованіемъ Галилея); „Essais philosophiques“ (1637) и въ нихъ „Discours de la méthode“, самое знаменитое и важное изъ его сочиненій, „Meditationes de prima philosophia“ (1641), „Principia philosophiae“ (1643) и изданное послѣ его смерти „Passions de l'âme“ — психологическій анализъ страстей и чувствъ (1650).

Философія Декарта прежде всего тѣмъ замѣчательна, что это первая, послѣ среднихъ вѣковъ, совершенно самостоятельная попытка человѣческаго разума открыть истинную природу идеальнаго начала жизни на почвѣ изслѣдованія законовъ человѣческаго сознанія и самосознанія, т.-е. неза-

висимо отъ откровенія. Но чтобы оцѣнить правильно значеніе Декарта, надо помнить, что подобно тому, какъ Бэкону въ его ученіи объ искусствѣ открытій предшествовали, въ эпоху возрожденія, Бернардинъ Телесій и Джордано Бруно, такъ и Декартъ въ анализѣ разума имѣлъ въ свою очередь предшественниками того же Джордано Бруно и Ѳому Кампанеллу, не говоря о несомнѣнномъ вліяніи на его ученіе о самосознаніи истолкователей христіанской метафизики — блаженнаго Августина и французскаго реформатора Кальвина *).

Безусловно оригинальной, по способу выполненія, является попытка Декарта найти критерій достовѣрнаго познанія въ математическомъ строѣ мышленія и сдѣлать это послѣднее маштабомъ совершенства всякихъ научныхъ положеній, распространивъ математическіе пріемы разсужденія изъ области ученія о величинахъ и количествахъ въ область познанія качественной природы существующаго. Для всѣхъ несомнѣнное совершенство математическаго знанія, конечно, заключается въ томъ, что изъ одного принципа и немногихъ основныхъ посылокъ построяется съ безусловною очевидностью и необходимостью органически цѣльная система истинъ и знаній.

Идеалъ философіи заключается тоже въ очевидномъ и необходимомъ систематическомъ ученіи о

---

*) Объ этомъ подробнѣе въ упомянутой исторіи новой философіи Виндельбанда

міровыхъ началахъ и явленіяхъ, а потому философія должна стремиться стать универсальной математикой, строящей всю систему положеній своихъ также изъ одного принципа и изъ немногихъ самоочевидныхъ аксіомъ, какъ истинъ, непосредственно данныхъ самосознанію. Мечта сдѣлать философское ученіе достовѣрнымъ, чрезъ приближеніе его къ типу математическаго ученія о величинахъ, еще въ древности лежала въ основаніи своеобразной ариѳметической метафизики пифагорейцевъ (ср. Метафизику въ древней Греціи, кн. С. Трубецкого). Эту же мечту отчасти пытался осуществить и Платонъ въ своемъ ученіи о соотношеніи идей и математическихъ чиселъ. Она же вдохновляла въ разработкѣ философскихъ проблемъ новопиѳагорейцевъ и нѣкоторыхъ новоплатониковъ; на ней въ сущности опиралось и странное искусство механической комбинаціи понятій Луллія, которое разрабатывалъ далѣе Джордано Бруно. Любопытно также, что, подобно Пиѳагору, Декартъ, повидимому, пришелъ къ идеѣ о возможности методологическаго сближенія знанія о качествѣ вещей съ знаніемъ о количественныхъ нормахъ и отношеніяхъ, вслѣдствіе занятій въ молодости (въ Парижѣ) математическими проблемами музыки. Но слѣдуетъ замѣтить, что у всѣхъ предшественниковъ Декарта мысль о примѣненіи математическихъ принциповъ къ построенію истинъ метафизическихъ носилась въ умѣ еще смутно, неопредѣленно, полусознательно, тогда какъ Декартъ впервые далъ ей ясное, совершенно

оригинальное и сознательное выраженіе, на столько отчетливое и убѣдительное, что вся послѣдующая метафизическая философія Спинозы, Лейбница, а также философія Канта, Фихте и Гегеля была проникнута тѣмъ же идеаломъ дедуктивно-математическаго выведенія системы идей о началахъ и основныхъ законахъ бытія изъ немногихъ аксіоматически достовѣрныхъ истинъ разума, положительныхъ или отрицательныхъ. Любопытно, что и нѣкоторые философы эмпирическаго направленія, напр., Гоббесъ въ XVII в., о чемъ мы уже говорили, и Юмъ въ XVIII в., подъ вліяніемъ Декарта считали метематическое мышленіе также идеальнымъ типомъ мышленія вполнѣ достовѣрнаго.

Такимъ образомъ Декартъ не выдумалъ исходныя основанія своей философіи, а лишь далъ впервые ясное и отчетливое выраженіе давнишней мечтѣ философовъ достигнуть въ области метафизическаго умозрѣнія тѣхъ безусловно-достовѣрныхъ истинъ и пріемовъ, которые сравняли бы его, по научному достоинству, съ математическимъ умозрѣніемъ

Послѣ этого предварительнаго уясненія духа ученія Декарта перейдемъ къ способу развитія указанной основной идеи въ его философіи. Исходною точкою его разсужденій является „сомнѣніе во всемъ“. Замѣчу, что скептицизмъ былъ всегда выдающейся чертою и предметомъ особенныхъ симпатій французскаго ума, такъ же какъ и идеалъ позитивной математической точности и отчетливости знаній. Въ эпоху возрожденія французы Мон-

тень и Шарронъ обновили и талантливо пересадили во французскую литературу скептицизмъ греческой школы Пиррона. Математическія науки процвѣтали во Франціи въ XVII ст., а математико-механическія тенденціи въ области философіи сказываются у французовъ и въ XVIII в. въ „L'homme machine“ Ламетри, въ „Traité des sensations“ аббата Кондильяка и въ философскихъ ученіяхъ энциклопедистовъ. Наконецъ Огюстъ Контъ въ нашемъ вѣкѣ можетъ быть названъ Декартомъ на изнанку: его одушевлялъ тотъ-же самый идеалъ математической точности и строгости знанія, механической связи и геометрической стройности отвлеченной системы научныхъ истинъ, но пріобрѣтенной на почвѣ внѣшняго опыта и эксперимента, а не путемъ самопознанія и математическихъ дедукцій, и въ концѣ концовъ тотъ же скептицизмъ былъ исходнымъ пунктомъ его анализа. Вообще скептицизмъ и исканіе идеальной математической точности въ положеніяхъ знанія или идеалъ математическаго догматизма — два различныя выраженія одной и той же черты человѣческаго ума: напряженнаго стремленія достигнуть абсолютно достовѣрной и логически непоколебимой истины. И имъ совершенно противоположны: съ одной стороны эмпиризмъ, довольствующійся истиной приблизительной и относительной, съ другой—мистицизмъ, находящій особое упоеніе именно въ туманной расплывчивости знанія неотчетливаго, въ допущеніи понятій, составляющихъ переложенія на языкъ

мысли непосредственныхъ интуицій чувства. Ничего общаго ни съ эмпиризмомъ, ни съ этимъ мистицизмомъ Декартъ не имѣлъ. Если онъ искалъ высшаго абсолютнаго принципа знанія въ непосредственномъ самосознаніи человѣка, то дѣло шло не о какомъ-либо мистическомъ откровеніи невѣдомой основы вещей, а о ясномъ, аналитическомъ раскрытіи самой общей и основной, логически неопровержимой, истины. И именно ея открытіе являлось для Декарта условіемъ преодолѣнія сомнѣній, съ которыми боролся его умъ. Сомнѣнія эти и выходъ изъ нихъ онъ окончательно формулируетъ въ „Началахъ философіи“ слѣдующимъ образомъ:

„Такъ какъ мы рождаемся дѣтьми и составляемъ разныя сужденія о вещахъ прежде, чѣмъ достигнемъ полнаго употребленія своего разума, то многіе предразсудки отклоняютъ насъ отъ познанія истины; избавиться отъ нихъ мы, повидимому, можемъ не иначе, какъ постаравшись разъ въ жизни усомниться во всемъ томъ, въ чемъ найдемъ хотя бы малѣйшее подозрѣніе недостовѣрности. Все, въ чемъ мы станемъ сомнѣваться, полезно будетъ даже считать ложнымъ для того, чтобы тѣмъ яснѣе увидать, что самое достовѣрное и самое удобное для познанія. Но это сомнѣніе нужно ограничивать однимъ лишь созерцаніемъ истины; потому что, что касается до житейскихъ дѣлъ,- такъ какъ очень часто случай дѣйствовать пришелъ бы прежде, чѣмъ мы могли бы выпутаться изъ нашихъ сомнѣній, — мы вынуждены нерѣдко останавливаться

на томъ, что лишь вѣроятно; или даже иногда, хотя бы одно не казалось намъ вѣроятнѣе другого, выбирать однако же которое-нибудь изъ нихъ. — Итакъ, когда мы стремимся только къ изслѣдованію истины, мы начнемъ съ того, что станемъ сомнѣваться, существуютъ-ли какія-нибудь чувственныя или воображаемыя вещи: во-первыхъ, потому, что замѣчаемъ, что наши чувства иногда заблуждаются, а благоразуміе требуетъ никогда не довѣрять тому, что разъ насъ обмануло; во-вторыхъ, потому, что каждый день намъ во снѣ кажется, что мы чувствуемъ или воображаемъ множество вещей, которыя вовсе не существуютъ; и для того, кто подобнымъ образомъ сомнѣвается, нѣтъ никакихъ признаковъ, посредствомъ которыхъ онъ вѣрно различалъ бы сонъ отъ бдѣнія. Станемъ сомнѣваться и во всемъ другомъ, что прежде считали за самое вѣрное; даже въ математическихъ доказательствахъ, даже въ тѣхъ началахъ, которыя мы до тѣхъ поръ считали само-собою ясными; во-первыхъ, такъ какъ видимъ, что иные ошибались въ этихъ предметахъ и признавали за достовѣрнѣйшія и само-собою ясныя начала то, что намъ кажется ложнымъ; во-вторыхъ, преимущественно потому, что мы слышали, что есть Богъ, который можетъ все и которымъ мы созданы Ибо мы не знаемъ, не захотѣлъ-ли онъ, можетъ-быть, создать насъ такими, чтобы мы всегда ошибались, даже въ томъ, что намъ кажется самымъ достовѣрнымъ, такъ какъ, повидимому, это столь же возможно,

какъ и то, что мы иногда ошибаемся, а мы видѣли уже, что это случается. Если же мы вообразимъ, что происходимъ не отъ всемогущаго Бога, а отъ себя самихъ, или отъ кого-нибудь другого, то чѣмъ менѣе могущественъ будетъ предположенный нами источникъ нашего происхожденія, тѣмъ вѣроподобнѣе будетъ, что мы столь несовершенны, что постоянно заблуждаемся.

„Однако же, отъ кого бы мы ни произошли и какъ бы онъ ни былъ могущественъ, какъ бы насъ ни обманывалъ, мы находимъ въ себѣ нѣкоторую свободу, именно, что всегда можемъ воздержаться отъ вѣрованія въ то, что еще не совершенно достовѣрно и дознано, и такимъ образомъ предохранить себя отъ всякаго заблужденія.—Если такимъ образомъ станемъ отвергать все то, въ чемъ какимъ-бы то ни было образомъ можемъ сомнѣваться, и даже будемъ считать все это ложнымъ, то хотя мы легко предположимъ, что нѣтъ никакого Бога, никакого неба, никакихъ тѣлъ, и что у насъ самихъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, ни вообще тѣла, однако же не предположимъ также того, что и мы сами, думающіе объ этомъ, не существуемъ: ибо нелѣпо признавать то, что мыслитъ, въ то самое время, когда оно мыслитъ, несуществующимъ. Вслѣдствіе чего это познаніе: я мыслю, слѣдовательно существую,—есть первое и вѣрнѣйшее изъ всѣхъ познаній, встрѣчающееся каждому, кто философствуетъ въ порядкѣ. И это — лучшій путь для познанія природы души и ея различія отъ тѣла; ибо, из-

слѣдую, что же такое мы, предполагающіе ложнымъ все, что отъ насъ отлично, мы увидимъ совершенно ясно, что къ нашей природѣ не принадлежитъ ни протяженіе, ни форма, ни перемѣщеніе, и ничто подобное, но одно мышленіе, которое вслѣдствіе того и познается первѣе и вѣрнѣе всякихъ вещественныхъ предметовъ, ибо его мы уже знаемъ, а во всемъ другомъ еще сомнѣваемся. Подъ именемъ мышленія я разумѣю все, что совершается въ насъ, когда мы сознаемъ себя, на сколько въ насъ есть сознаніе этого совершающагося, — и, слѣдовательно, не только пониманіе, желаніе, воображеніе, но и ощущеніе я называю здѣсь тоже мышленіемъ. Ибо если я скажу: я вижу или я хожу, слѣдовательно существую, и если это будутъ разумѣть о видѣніи и хожденіи, которое совершается тѣломъ, — заключеніе не будетъ безусловно вѣрно, потому что, какъ это часто бываетъ во снѣ, я могу полагать, что вижу или хожу, тогда какъ глаза мои закрыты, и я не двигаюсь съ мѣста и даже, можетъ-бытъ, у меня вовсе нѣтъ тѣла. Но если я разумѣю о самомъ чувствѣ или сознаніи видѣнія или хожденія, то, такъ какъ въ такомъ случаѣ дѣло идетъ о душѣ, которая одна чувствуетъ или мыслитъ видѣніе или хожденіе,—заключеніе будетъ совершенно вѣрно“ (см. Страховъ: Основныя понятія психологіи, стр. 5—10).

Такимъ образомъ найденъ былъ Декартомъ первый твердый пунктъ для построенія его міросозерцанія—не требующая никакого дальнѣйшаго дока-

зательства основная истина нашего ума. „Я мыслю, т. е существую“—вотъ выходъ изъ сомнѣнія, даже при предположеніи, что вся наша жизнь есть долгій сонъ, обманчивость котораго мы, можетъ-быть, узнаемъ только пробудившись отъ него для истинной жизни въ моментъ смерти своей. Но отъ этой основной истины, признающей, что и сновидѣніе есть родъ мышленія мыслящаго существа, уже можно, по мнѣнію Декарта, пойти далѣе къ построенію новыхъ истинъ.

Прежде всего, разбирая смыслъ положенія „cogito, ergo sum“, Декартъ устанавливаетъ критерій достовѣрности. Почему извѣстное положеніе ума безусловно достовѣрно? Очевидно, никакого другого критерія, кромѣ психологическаго, *внутренняго* критерія *ясности и раздѣльности представленія* мы не имѣемъ. Въ нашемъ бытіи, какъ мыслящаго существа, убѣждаетъ насъ не опытъ, не сличеніе идей съ дѣйствительно существующимъ, которое вѣдь только въ идеяхъ для насъ и дано, а лишь отчетливое разложеніе *непосредственнаго факта самосознанія* на два одинаково неизбѣжныхъ и ясныхъ представленія или идеи—*мышленія* и *бытія*. Соединеніе въ сознаніи этихъ двухъ идей есть не умозаключеніе или выводъ изъ чего-либо. Противъ силлогизма, какъ источника новыхъ знаній, Декартъ вооружается почти такъ же энергично, какъ и Бэконъ, считая его орудіемъ не открытія новыхъ фактовъ, а лишь средствомъ изложенія истинъ уже извѣстныхъ, добытыхъ другими путями. Соедине-

ніе упомянутыхъ идей въ сознаніи есть, такимъ образомъ, не умозаключеніе а синтезъ, есть актъ творчества, такъ же какъ усмотрѣніе величины суммы угловъ треугольника въ геометріи. И Декартъ первый намекнулъ на истину, которую потомъ такъ геніально развилъ Кантъ, а именно, что весь вопросъ о возможности знанія математическаго и вообще всякаго знанія, абсолютно достовѣрнаго, есть вопросъ о возможности апріорныхъ синтетическихъ сужденій, каковымъ и является его „cogito ergo sum“.

Найдя критерій достовѣрности въ отчетливыхъ, ясныхъ идеяхъ (ideae claraе et distinctae), Декартъ берется затѣмъ доказать существованіе Бога и выяснить основную природу вещественнаго міра. Такъ какъ убѣжденіе въ существованіи тѣлеснаго міра основывается на данныхъ нашего чувственнаго воспріятія, а относительно послѣдняго мы еще не знаемъ, не обманываетъ-ли оно насъ безусловно, то надо прежде найти гарантію хотя бы *относительной достовѣрности* чувственныхъ воспріятій. Такою гарантіей можетъ быть только сотворившее насъ, съ нашими чувствами, совершенное существо, идея о которомъ несовмѣстима была бы съ идеей обмана. И вотъ Декартъ принимается за доказательство бытія Божія, какъ существа всесовершеннаго. Ясная и отчетливая идея такого существа въ насъ есть, а между тѣмъ откуда же она взялась? Мы сами сознаемъ себя несовершенными лишь потому, что измѣряемъ свое существо идеей

всесовершеннаго существа. Значитъ, эта послѣдняя не есть наша выдумка, не есть и выводъ изъ опыта. Она могла быть внушена намъ, вложена въ насъ только самимъ всесовершеннымъ существомъ. Съ другой стороны, эта идея настолько реальна, что мы можемъ расчленить ее на логически ясные элементы: полное совершенство мыслимо лишь подъ условіемъ обладанія *всѣми свойствами въ высшей степени*, а слѣдовательно и *полною реальностью*, безконечно превосходящею нашу собственную реальность. Такимъ образомъ изъ ясной идеи всесовершеннаго существа двоякимъ путемъ выводится реальность бытія Бога: во-первыхъ, какъ источника самой идеи о немъ — это доказательство, такъ сказать, психологическое; во-вторыхъ, какъ объекта, въ свойства котораго необходимо входитъ реальность—это доказательство, такъ называемое онтологическое, т.-е. переходящее отъ идеи бытія къ утвержденію самого бытія существа мыслимаго. Все же вмѣстѣ Декартово доказательство бытія Божія, по мнѣнію Виндельбанда, должно быть признано соединеніемъ антропологической (психологической) и онтологической точекъ зрѣнія.

Установивъ бытіе всесовершеннаго Творца, Декартъ уже безъ труда приходитъ къ признанію относительной достовѣрности нашихъ ощущеній тѣлеснаго міра, причемъ построяетъ идею *матеріи*, какъ субстанціи или сущности, противоположной *духу*. Наши ощущенія матеріальныхъ явленій да-

леко не во всемъ своемъ составѣ годны для опредѣленія природы вещества: ощущенія цвѣтовъ, звуковъ и проч.—субъективны; истинный, объективный аттрибутъ тѣлесныхъ субстанцій заключается только въ ихъ протяженности, такъ такъ только сознаніе протяженности тѣлъ сопровождаетъ всѣ разнообразныя чувственныя воспріятія наши, и, во-вторыхъ, это одно свойство можетъ быть предметомъ ясной, отчетливой мысли. Такимъ образомъ въ пониманіи свойствъ матеріальности сказывается у Декарта все тотъ же математическій или геометрическій строй представленій: тѣла суть *протяженной величины*. Въ этой теоріи, повидимому, заключается и корень того ученія о тѣлахъ Гоббеса, которое мы изложили выше. Геометрическая односторонность Декартова опредѣленія матеріи сама собою бросается въ глаза и достаточно выяснена новѣйшею критикою, но нельзя отрицать, что Декартъ вѣрно указалъ на самый существенный и основной признакъ идеи „матеріальности“. Выясняя противоположныя свойства той реальности, которую мы находимъ въ самосознаніи своемъ, въ сознаніи своего мыслящаго субъекта, Декартъ, какъ мы видимъ, признаетъ *мышленіе* главнымъ аттрибутомъ духовной субстанціи. Конечно, обѣ эти субстанціи — духъ и матерія—для Декарта съ его ученіемъ о всесовершенномъ существѣ—Богѣ—являются субстанціями конечными, созданными, безконечною же и основною является только субстанція Бога. Вся эта доктрина есть, очевидно, мета-

физика христіанскаго ученія о Богѣ, чѣловѣкѣ и мірѣ, но лишенная, по выраженію Виндельбанда, „пафоса чувствъ грѣхопаденія и стремленія къ искупленію“,—вообще очищенное отъ этической тенденціи *чисто-разсудочное построеніе*.

Слабыя стороны Декартовскаго построенія системы міровыхъ субстанцій и ихъ аттрибутовъ или свойствъ давно раскрыты критикой. На сколько великъ былъ первый шагъ, сдѣланный имъ въ построеніи идеи бытія въ безсмертной формулѣ: „cogito, ergo sum“, на столько слабы дальнѣйшія декукціи идей Бога, духа и матеріи—слишкомъ уже не замысловатыя и наивныя. Ошибка Декарта состояла въ томъ, что онъ не подвергъ мысль, разумъ дальнѣйшему, болѣе глубокому критическому изслѣдованію и не соблюдалъ достаточной постепенности въ своихъ построеніяхъ. Критерій достовѣрности установленъ безъ достаточной критической осторожности ибо ясными и раздѣльными могутъ быть и идеи фантастическія. Поэтому слишкомъ быстро Декартъ перескочилъ къ построенію идей Бога и матеріи. Тутъ, невольно конечно, онъ измѣнилъ завѣтамъ математики и долженъ быть признанъ повиннымъ въ нѣкоторомъ рядѣ логическихъ скачковъ. Результатомъ слишкомъ поспѣшнаго построенія было то странное положеніе, въ которое онъ попалъ по отношенію къ нѣкоторымъ основнымъ проблемамъ знанія:

1) По отношенію къ метафизической проблемѣ о взаимномъ отношеніи и взаимодѣйствіи субстанцій:

какъ могутъ дѣйствовать другъ на друга субстанціи абсолютно противоположныя и формы существованія которыхъ ничего не имѣютъ общаго между собою?

Движеніе матеріальныхъ единицъ тѣлъ суть, по мнѣнію Декарта, акты передачи божественной силы изъ одной точки пространства въ другую. Движенія эти чисто-механическія, и всякое телеологическое объясненіе природы, исканіе внутренняго смысла и цѣли въ движеніяхъ тѣлъ природы противорѣчитъ, по мнѣнію Декарта, основному свойству неразумной матеріи, вся жизнь которой слагается изъ толчковъ и основана на механическомъ законѣ равенства дѣйствія и противодѣйствія; но тогда, значитъ, неподвижная съ точки зрѣнія матеріальной, мысль не можетъ быть причиною движенія тѣлеснаго,—другими словами, и въ организмѣ нашемъ душевная жизнь совершается сама по себѣ, а матеріальное движеніе само по себѣ. Отсюда выводъ, что и всѣ движенія организмовъ — чисто-механическія, нецѣлесообразныя, и что животныя, лишенныя логически яснаго мышленія, разума,— суть механизмы, машины. Такъ и думалъ Декартъ. Безконечная пропасть, которую онъ установилъ между духовнымъ существованіемъ и матеріальнымъ, привела къ установленію столь же абсолютной пропасти между внутреннею жизнью *человѣка* и *животныхъ*. Механичность жизни организмовъ, повидимому, подтверждалась только-что сдѣланнымъ Гарвеемъ открытіемъ механическихъ законовъ кро-

вообращенія, и въ движеніяхъ крови Декартъ сталъ видѣть разгадку всего жизненнаго процесса въ животныхъ организмахъ, признавая жизненныя начала въ организмахъ какими-то парами или животными духами (esprits animaux). Но отсюда новыя недоразумѣнія, а именно:

2) Какъ объяснить тогда психическую дѣятельность человѣка? Если признать всѣ отправленія чувственно-двигательныя, связанныя съ жизнью организма, за чисто-матеріальныя движенія нашего тѣла, то какъ они связаны съ духовными состояніями и дѣйствіями мысли и воли, и что такое страсти, аффекты? Анатомія и физіологія нервной системы въ эпоху Декарта были на очень низкой ступени развитія. Декартъ помѣщаетъ душу произвольно въ небольшую железу мозга (glandula pinealis) и объясняетъ аффекты удивленія, гнѣва, страха, радости, печали, желанія изъ тѣхъ нарушеній спокойнаго интеллектуальнаго созерцанія души, которыя производятся дѣйствіемъ на эту железу животныхъ духовъ или, попросту, паровъ крови, взволнованной движеніями окружающихъ тѣлъ. Идеалъ нравственной или чисто-духовной жизни устанавливается этимъ самъ собой: онъ состоитъ въ борьбѣ мыслящей души съ жизненными духами организма, порождающими страсти и затемняющими ясность пониманія; путь этой борьбы — возможно полное и отчетливое самопознаніе. Эта „миѳологія психическихъ силъ“, конечно, находитъ для себя оправданіе въ тогдашнемъ состояніи науки объ орга-

низмѣ. Но проблема взаимодѣйствія духа и тѣла ею нисколько не разрѣшается, ибо какимъ образомъ непротяженная душа можетъ быть заключена въ протяженной железкѣ мозга, а чистая мыслящая субстанція испытывать на себѣ дѣйствія матеріальныхъ и механическихъ жизненныхъ агентовъ, т.-е. движеній тѣлесныхъ субстанцій? Поэтому послѣдующая раціоналистическая философія принуждена была потратить массу энергіи именно на разрѣшеніе неразрѣшимой проблемы о взаимодѣйствіи абсолютно противоположныхъ субстанцій духа и матеріи.

3) Если ясное и отчетливое мышленіе человѣческаго духа исходитъ отъ Бога и въ идеѣ его совершеннаго творчества находитъ высшую гарантію своей достовѣрности, то какъ объяснить заблужденія мысли, ошибки ея? Обманомъ всесовершеннаго существа онѣ быть не могутъ, а если онѣ самообманъ, то какъ онъ возможенъ? Вѣдь въ силу благости Божіей и чувственныя воспріятія или ощущенія, хотя и представляютъ собою темное, неотчетливое знаніе (въ противоположность яснымъ идеямъ разума), все же насъ не обманываютъ, — міръ тѣлъ существуетъ и отчасти въ нихъ отражается. Очевидно, источникъ ошибочныхъ сужденій—не въ ощущеніяхъ, какъ таковыхъ, а въ ихъ истолкованіи, въ отнесеніи ихъ къ несуществующимъ предметамъ. Тутъ участвуетъ моя воля, и эта воля, руководящая мышленіемъ, признается отчасти свободной; воля можетъ свободно удер-

жаться отъ утвержденія и отрицанія реальности ощущеній. Но вотъ бѣда: въ своемъ психологическомъ ученіи о душевныхъ явленіяхъ Декартъ принужденъ признать чувство и волю только за модификаціи и формы отношенія идей, представленій,—вѣдь не даромъ единственный существенный аттрибутъ духа есть, по его ученію, мышленіе, а если такъ, то откуда же возьмется управляющая мышленіемъ свободная воля? Тутъ есть неразрѣшенное философіей Декарта противорѣчіе. Доброе для раціоналистической философіи Декарта совпадаетъ съ истиннымъ, злое, дурное—съ неистиннымъ, ложнымъ. Признать умомъ что-либо за доброе значитъ ясно познать его и, познавши, пожелать. Но какъ можно желать или не желать истины, не познавши ея? А вѣдь отъ этого зависитъ устраненіе или неустраненіе заблужденія. Очевидно, ставить истину познанія въ зависимость отъ свободной воли было для Декарта не логично, ибо самая свободная и разумная воля—продуктъ истиннаго, отчетливаго познанія.

Всѣ эти проблемы пыталась разрѣшить послѣдующая метафизическая философія XVII и XVIII вв., возникшая въ связи съ ученіемъ Декарта. Его же главная заслуга состояла въ томъ, что онъ первый ясно установилъ идеалъ и общія условія достовѣрнаго отвлеченнаго знанія и направилъ изысканія свои къ открытію истиннаго критерія достовѣрности въ область самосознанія человѣка. Послѣ Декарта въ самосознаніи искали критерія досто-

вѣрности не только философы-раціоналисты, но отчасти и эмпирики — Локкъ, Юмъ, а за ними и германскіе идеалисты Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауеръ. Критика разума какъ орудія познанія, составляющая главную заслугу новѣйшей философіи съ Кантомъ во главѣ, могла имѣть точкою отправленія только такой анализъ непосредственныхъ данныхъ самосознанія, какой мы находимъ въ основаніи системы Декарта.

Послѣдующія попытки разрѣшенія философскихъ проблемъ, поставленныхъ Декартомъ, главнымъ же образомъ основныхъ вопросовъ о взаимодѣйствіи субстанцій и объ отношеніи яснаго и темнаго, истиннаго и ложнаго познанія, выражаются въ трехъ крупныхъ явленіяхъ: въ ученіи окказіоналистовъ, въ стройной метафизической системѣ Спинозы и въ блестящихъ философскихъ теоріяхъ Лейбница.

Мы скажемъ прежде всего нѣсколько словъ объ окказіоналистахъ. Такъ называли философовъ, которые пытались разрѣшить вопросъ о томъ, какъ возможно взаимодѣйствіе субстанцій — духовной и матеріальной, и пришли къ тому заключенію, что совпаденія перемѣнъ въ состояніяхъ матеріальныхъ тѣлъ и душъ объяснимы лишь при участіи третьяго посредствующаго фактора, Бога, озабоченнаго тѣмъ, чтобы эти измѣненія были параллельны, согласны другъ съ другомъ. Другими словами, если я испытываю измѣненія въ своихъ воспріятіяхъ о тѣлахъ, то самыя движенія тѣлъ суть не дѣйстви-

тельныя, а, такъ сказать, *случайныя причины* (causae occasionales, causes occasionelles) или только *поводы* этихъ психическихъ измѣненій, и, наоборотъ, мысли мои только поводы для измѣненій въ тѣлахъ; но реальныя причины тѣхъ и другихъ лежатъ въ Богѣ, источникѣ всѣхъ движеній тѣлъ и измѣненій въ душевныхъ состояніяхъ. Отсюда и названіе *окказіонализма* для этого философскаго направленія. Главнымъ представителемъ и родоначальникомъ его былъ голландскій философъ, послѣдователь Декарта, Арнольдъ Гейлинксъ

Окказіоналистическая теорія уже на столько отрѣшала душу отъ всякихъ физическихъ условій дѣятельности, ставя ее въ прямое общеніе единственно съ Богомъ, что поневолѣ привела и къ крайнимъ мистическимъ выводамъ въ области ученія объ идеалахъ человѣческаго поведенія. Традиціи германской мистики были сильны въ Нидерландахъ, и Гейлинксъ явно находился подъ ихъ вліяніемъ. Этическій принципъ его — полное отрѣшеніе отъ міра. Душа въ мірѣ тѣлесномъ, отъ котораго она вполнѣ разобщена, ничего не должна и желать. Единственная добродѣтель—самопознаніе и, чрезъ самопознаніе, богопознаніе, какъ источникъ высшаго покоя души. Разумъ, другими словами, долженъ ограничить себя самимъ собою, устремиться только на себя, на чистое созерцаніе своего внутренняго содержанія. Въ этомъ своеобразномъ ученіи мистицизмъ оригинально сочетается съ раціоналистическими тенденціями философіи Декарта.

То же содержаніе, но въ болѣе оригинальной и законченной формѣ, мы находимъ въ ученіи Николая Мальбранша (1638–1715), автора знаменитаго сочиненія „De la recherche de la vérité“ (1675), а также сочиненій: „Entretiens sur la métaphysique et sur la religion“ (1688), „Traité de la nature et de la grâce“ (Amstredam, 1680) и т. д. Въ его системѣ Декартовская философія своеобразно переплетается съ ученіями Августина и новоплатониковъ.

Ученіе Мальбранша очень близко и родственно съ окказіонализмомъ, такъ что нѣкоторые историки философіи прямо причисляютъ этого философа къ окказіоналистамъ. Въ нѣкоторыхъ положеніяхъ своихъ Мальбраншъ почти буквально совпадаетъ съ Гейлинксомъ, признавая также необходимость божественнаго посредства для объясненія согласія перемѣнъ въ физическихъ и духовныхъ субстанціяхъ и разсматривая Бога, какъ единственную конечную причину всякой дѣятельности въ мірѣ. Но онъ идетъ еще дальше въ развитіи основныхъ посылокъ философіи Декарта. Если сила дѣйствія въ каждомъ тѣлѣ есть божественная сила, то нѣтъ и прямого взаимодѣйствія тѣлъ между собою. Тѣла— только „объекты“, а не „причины“ движенія. Все происходящее въ мірѣ—актъ Божества, какъ *единственной дѣйствующей силы*. Въ послѣднихъ выводахъ своихъ ученіе это почти вполнѣ согласуется съ религіознымъ міросозерцаніемъ блаженнаго Августина, такъ что не знаешь, какъ его считать—

дальнѣйшимъ развитіемъ раціоналистической философіи Декарта, или мистическою реакціей средневѣковыхъ традицій противъ раціоналистическаго духа новой философіи. Вѣрно отчасти и то и другое; но какой моментъ былъ преобладающимъ, объ этомъ можно быть разныхъ мнѣній. Слабая сторона излагаемой доктрины заключается въ полнѣйшей невозможности для нея объяснить человѣческія заблужденія, слабости, грѣхъ, ибо если *все отъ Бога*, то и заблужденіе и грѣхъ отъ Бога, — Богъ „въ насъ“ заблуждается и грѣшитъ. Изъ этого затрудненія Мальбраншъ, подобно Декарту, пытается выйти путемъ гипотезы свободы человѣческаго духа, причемъ, въ противоположность Декарту и болѣе послѣдовательно, чѣмъ онъ, не грѣхъ выводитъ изъ заблужденія, а заблужденіе разсматриваетъ, какъ слѣдствіе грѣха, паденія воли. Но это все-таки, по выраженію Виндельбанда, только „словесное рѣшеніе проблемы“, ибо свобода человѣческаго духа остается для Мальбранша, какъ онъ и самъ признаетъ, необъяснимою тайной. Дальнѣйшимъ развитіемъ раціоналистическихъ посылокъ Декартовой философіи является со стороны Мальбранша признаніе, что все наше знаніе, основанное лишь на аналогіи самопознанія, всецѣло коренится въ Богѣ, зависитъ отъ благодати Его. Дѣйствительно, ясную идею мы имѣемъ только о Богѣ, какъ существѣ, имѣющемъ высшую реальность,— такъ что и самопознаніе наше есть форма богопознанія. Всѣ вещи мы созерцаемъ въ Богѣ, въ

идеяхъ или мысляхъ „божественнаго духа“. Отсюда явствуетъ, что доказать существованіе дѣйствительныхъ тѣлъ и самой матеріи—невозможно. Тѣла суть воплощенія божественной идеи, божескихъ мыслей. Мальбраншъ въ этомъ пунктѣ своего ученія очень близко подходитъ къ чистому идеализму и спиритуализму англійскаго философа XVIII столѣтія Беркли, допускавшаго существованіе только духовныхъ субстанцій и считавшаго невозможнымъ доказать существованіе матеріальнаго міра. Но есть и пункты разногласія. Разсказываютъ, что Мальбраншъ умеръ отъ возбужденія, причиненнаго ему свиданіемъ и споромъ съ Беркли по поводу нѣкоторыхъ пунктовъ его ученія о Богѣ и духѣ.

Итакъ, въ ученіи Мальбранша, послѣдовательно проводящаго до конца нѣкоторыя теоретико-познавательныя и метафизическія допущенія Декарта, мы видимъ, какъ и въ ученіи Гоббеса, по отношенію къ философіи Бэкона, крайнее, одностороннее развитіе взглядовъ учителя. Геніальные умы всегда знаютъ мѣру, и внутренній тактъ удерживаетъ ихъ отъ тѣхъ крайнихъ заключеній, къ какимъ могутъ привести ихъ основныя посылки, если попытаться развить ихъ до конца, не взирая на факты, ограничивающіе абсолютный смыслъ общихъ утвержденій. Геніальные мыслители скорѣе предпочитаютъ оставить свои построенія не совсѣмъ законченными, оставить рядъ неразрѣшенныхъ и только лишь намѣченныхъ проблемъ, чѣмъ вывести всѣ тѣ односторонніе заключенія, которыя изъ нихъ

могутъ слѣдовать и которыя они, безъ сомнѣнія, отлично предвидятъ, но изъ осмотрительности и любви къ правдѣ не высказываютъ.

Просто же талантливыя, слишкомъ впечатлительныя и не вполнѣ уравновѣшенныя натуры, какими несомнѣнно были Гоббесъ и Мальбраншъ, становясь послѣдователями геніевъ, съ неудержимою прямолинейностью подводятъ послѣдніе итоги міросозерцанію учителей и не возвращаются къ критикѣ ихъ основныхъ положеній, не стараются эти послѣднія исправить или дополнить, а предпочитаютъ, принявъ ихъ на вѣру, продолжать работу своихъ учителей въ какомъ-нибудь одномъ направленіи до послѣдней точки. Гоббесъ поспѣшилъ, выходя изъ методологическихъ посылокъ Бэкона, разрѣшить всю дѣйствительность въ понятія *тѣлъ* и ихъ *движеній*. Мальбраншъ не менѣе того поспѣшилъ, выходя изъ методологическихъ посылокъ Декарта, разрѣшить всю дѣйствительность въ *идеи божественнаго разума*. Эти крайнія ученія въ высшей степени поучительны, особенно если принять во вниманіе, на сколько они противорѣчатъ завѣтамъ учителей. Бэконъ предлагалъ медленно восходить отъ фактовъ опыта къ высшимъ обобщеніямъ, вполнѣ отдавая себѣ отчетъ во всѣхъ промежуточныхъ моментахъ анализа фактовъ разсудкомъ. И это дало ему поводъ установить 4 таблицы и 27 инстанцій индуктивнаго анализа фактовъ. Декартъ предлагаетъ 21 правило въ изслѣдованіи

истины и всѣ эти правила сводитъ въ „Разсужденіи о методѣ“ къ 4 основнымъ:

1) Принимать за истинное лишь то, что съ очевидностью познается какъ таковое.

2) Дробить каждую трудность на столько частей, сколько только возможно, чтобы лучше ее разрѣшить.

3) Начинать съ предметовъ простѣйшихъ и легчайшихъ, дабы легче восходить по ступенямъ къ познанію сложнаго.

4) Дѣлать перечни и обзоры столь полные, чтобы быть увѣреннымъ, что ничего не опущено.

Въ этихъ основныхъ требованіяхъ, для достиженія научной достовѣрности выводовъ, оба геніальные мыслителя сходятся эмпирикъ и натуралистъ Бэконъ, раціоналистъ и математикъ Декартъ. Если они иногда и нарушаютъ ихъ сами, то невольно, вслѣдствіе несовершенства человѣческой науки. Гоббесъ и Мальбраншъ этими правилами осторожности совсѣмъ не руководствуются. Поэтому гораздо выше ихъ тѣ преемники Бэкона и Декарта, которымъ удалось сдѣлать новый шагъ въ развитіи самихъ ученій о критеріяхъ знанія и его методахъ. Въ этомъ отношеніи, на одномъ уровнѣ съ Бэкономъ стоятъ Локкъ и Юмъ, на одномъ уровнѣ съ Декартомъ—Спиноза и Лейбницъ.

III.

Спиноза.

Спиноза чуть-ли не самый трудный для популярнаго изложенія философъ. Въ этомъ отношеніи съ нимъ могутъ соперничать развѣ только нѣкоторые нѣмецкіе идеалисты нынѣшняго вѣка — Фихте и особенно Гегель Своими словами нельзя излагать основныя метафизическія формулы Спинозы, такъ какъ каждое слово имѣетъ въ нихъ особенное, важное для его системы значеніе. Поэтому необходимо сдѣлать нѣкоторое усиліе мысли и постараться вникнуть въ смыслъ нѣсколькихъ, весьма отвлеченныхъ положеній мыслителя, какъ онъ самъ ихъ формулируетъ.

Первая часть знаменитой „Этики“ Спинозы, носящая названіе: „о Богѣ“, начинается со слѣдующихъ опредѣленій, аксіомъ и выводимыхъ изъ нихъ положеній *).

Опредѣленія.

I. Подъ именемъ самопричины (causa sui) я понимаю то, сущность чего включаетъ въ себѣ су-

*) См. „Этика“ Спинозы въ русскомъ переводѣ подъ редакціей Модестова. Спб 1886 г. Ср. также новый переводъ „Этики“ г. Иванцова, имѣющій вскорѣ появиться (Труды Московскаго Психологическаго Общества. Вып. V).

ществованіе, или то, природа чего не можетъ быть представлена иначе, какъ существующею.

II. Та вещь называется въ своемъ родѣ конечною, которая можетъ быть ограничена другою вещью такой же природы. Напр., тѣло называется конечнымъ, потому что мы всегда представляемъ себѣ другое, большее тѣло. Такъ мысль бываетъ ограничена другою мыслью. Но тѣло не можетъ быть ограничено мыслью, а мысль — тѣломъ.

III. Подъ субстанціей я разумѣю то, что существуетъ въ себѣ и представляется само по себѣ, т.-е. то, представленіе чего не нуждается въ представленіи другой вещи, изъ котораго оно должно образоваться.

IV. Подъ аттрибутомъ я понимаю то, что разумъ воспринимаетъ изъ субстанціи, какъ нѣчто, составляющее самую сущность ея.

V. Подъ состояніемъ (modus) я разумѣю видоизмѣненія субстанціи или то, что есть и въ другомъ, посредствомъ чего оно также представляется.

VI. Подъ Богомъ я разумѣю абсолютно-безконечное существо, т. е. субстанцію, состоящую изъ безконечнаго множества аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность.

VII. Та вещь называется свободною, которая существуетъ въ силу необходимости, присущей ея собственной природѣ, и собою же опредѣляется къ дѣйствію; необходимою (или же принужденною) называется та вещь, которая опредѣляется къ су-

ществованію и дѣятельности другою вещью по извѣстному и опредѣленному способу.

VIII. Подъ вѣчностью я разумѣю само существованіе, на сколько оно представляется необходимо вытекающимъ изъ простого опредѣленія вѣчнаго предмета.

Аксіомы.

I. Все существующее существуетъ или въ себѣ, или въ другомъ.

II. То, что не можетъ быть представлено посредствомъ другого, должно быть представлено изъ самого себя.

III. Изъ данной опредѣленной причины необходимо вытекаетъ дѣйствіе, и, наоборотъ, если нѣтъ опредѣленной причины, то невозможно, чтобы послѣдовало дѣйствіе.

IV. Познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ его въ себѣ.

V. Вещи, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, не могутъ и быть поняты одна изъ другой, т.-е. представленіе одной не включаетъ въ себя представленія другой.

VI. Истинная идея должна быть согласна съ своимъ содержаніемъ.

VII. Что можетъ быть представлено несуществующимъ, сущность того не содержитъ въ себѣ существованія.

Положеніе I*).

Субстанція по природѣ предшествуетъ своимъ состояніямъ.

Положеніе II.

Двѣ субстанціи, имѣющія различные аттрибуты, не имѣютъ ничего общаго между собою.

Положеніе III.

Изъ тѣхъ вещей, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, одна не можетъ быть причиною другой.

Положеніе VII.

Къ природѣ субстанціи принадлежитъ существованіе.

Положеніе VIII.

Всякая субстанція необходимо безконечна.

Положеніе IX.

Чѣмъ больше вещь имѣетъ реальности или существованія, тѣмъ больше аттрибутовъ принадлежитъ ей.

*) Положенія мы сообщаемъ, не приводя вслѣдъ за ними доказательствъ, которыя сводятся къ ссылкамъ на предыдущія опредѣленія, аксіомы и положенія.

Положеніе XI.

Богъ или субстанція, состоящая изъ безконечно многихъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, необходимо существуетъ.

Положеніе XIV.

Кромѣ Бога нѣтъ и не можетъ быть представлена никакая субстанція.

Положеніе XV.

Все, что есть,—есть въ Богѣ, и безъ Бога ничего не можетъ быть и не можетъ быть представлено.

Эти положенія составляютъ краеугольный камень всей философіи Спинозы. Онъ дополняетъ ихъ различными вводными объясненіями (схоліями и королларіями).

Такъ, напр., по поводу приведеннаго только что положенія XV онъ поясняетъ: „Нѣкоторые воображаютъ Бога на подобіе человѣка, состоящимъ изъ тѣла и души и подверженнымъ страстямъ Но какъ они далеки отъ истиннаго понятія о Богѣ, достаточно видно изъ доказанныхъ уже положеній.. “ Далѣе онъ говоритъ: „Всѣ, которые какимъ-нибудь образомъ представляли себѣ божественную природу, говорятъ, что Богъ безтѣлесенъ; и это

лучше всего доказывается тѣмъ, что подъ тѣломъ мы разумѣемъ какую-нибудь величину, имѣющую длину, ширину, глубину, опредѣленную извѣстной фигурой; но нелѣпѣе этого ничего нельзя сказать о Богѣ, т.-е. о существѣ абсолютно безконечномъ".

Задача Спинозы въ его этикѣ—дать намъ такую стройную, а главное устойчивую систему положеній, касающихся природы Бога, міра, вещей и ихъ отношеній, которая своею замкнутостью и логическою непоколебимостью совершенно равнялась бы организму математическихъ положеній, составляющихъ геометрію Эвклида. Отсюда и знаменитый геометрическій методъ изложенія и доказательства отвлеченныхъ истинъ въ „Этикѣ" Спинозы. Этикой же это знаменитое произведеніе называется потому, что, исходя изъ опредѣленій понятій Бога и субстанціи, оно постепенно приводитъ насъ къ нѣкоторой теоріи нравственнаго поведенія. Послѣ части первой „О Богѣ" слѣдуютъ части: „О природѣ и происхожденіи души, о происхожденіи и природѣ страстей, о человѣческомъ рабствѣ или о силѣ страстей„ и, наконецъ, часть V: О могуществѣ разума или о человѣческой свободѣ".

Приступая къ изложенію этой пятой и послѣдней части своей „Этики", Спиноза говоритъ въ предисловіи:

„Наконецъ я перехожу къ той части „Этики", которая разбираетъ способъ или путь, ведущій къ свободѣ. Въ ней я буду говорить о силѣ разума, показывая, что въ состояніи сдѣлать разумъ про-

тивъ страстей, и затѣмъ, что такое свобода души или блаженство; изъ этого мы увидимъ, на сколько мудрый человѣкъ лучше невѣжды„.

А вотъ изъ этой пятой части „Этики„ на выдержку нѣсколько положеній, характеризующихъ ея содержаніе:

Положеніе II.

Если мы душевное движеніе или аффектъ отдѣлимъ въ мысли отъ внѣшней причины и соединимъ его съ другими мыслями, то любовь и ненависть къ внѣшней причинѣ, равно какъ и колебанія души, возникающія изъ этихъ аффектовъ, уничтожатся.

Положеніе III.

Аффектъ, который есть страсть, перестаетъ быть страстью, какъ только мы составимъ о немъ ясную и отчетливую идею.

Положеніе IV.

Нѣтъ ни одного впечатлѣнія въ тѣлѣ, о которомъ мы не могли бы составить себѣ яснаго и отчетливаго понятія.

Положеніе VI.

Поскольку душа понимаетъ всѣ вещи, какъ необходимыя, постольку она имѣетъ бо́льшую силу противъ аффектовъ или меньше страдаетъ отъ нихъ.

„Ибо мы видимъ,—поясняетъ это положеніе Спиноза,—что печаль по поводу потери какого нибудь добра ослабѣваетъ, какъ только потерявшій человѣкъ подумаетъ о томъ, что онъ никакимъ образомъ не могъ бы сохранить его. Также мы видимъ, что никто не жалѣетъ о ребенкѣ по поводу того, что онъ не умѣетъ говорить, ходить, разсуждать, и что столько лѣтъ живетъ, какъ бы не сознавая себя".

Пока мы не обуреваемся аффектами, противными нашей природѣ, гласитъ положеніе X, до тѣхъ поръ мы имѣемъ власть согласно разуму связывать и располагать въ порядкѣ впечатлѣнія нашего тѣла.

„Посредствомъ этой власти располагать и связывать впечатлѣнія тѣла мы можемъ сдѣлать такъ,—поясняетъ Спиноза въ схоліи къ положенію X,—что не легко намъ будетъ страдать отъ дурныхъ аффектовъ... Самое лучшее, что мы можемъ дѣлать, пока не имѣемъ совершеннаго познанія о нашихъ аффектахъ,—это установить правильный порядокъ жизни или извѣстныя правила жизни, напечатлѣть ихъ въ памяти и постоянно примѣнять къ часто встрѣчающимся въ жизни отдѣльнымъ случаямъ, чтобы наше воображеніе широко воспринимало ихъ дѣйствіе и чтобы они всегда были наготовѣ. Напр., между правилами жизни мы поставили, что ненависть нужно побѣждать любовью или великодушіемъ, а не платить за нее взаимною ненавистью. Но чтобы имѣть всегда наготовѣ это предписаніе ра-

зума, гдѣ окажется надобность въ немъ, мы должны часто взвѣшивать и обдумывать обыкновенныя человѣческія обиды и то, какъ и какимъ путемъ можно отразить ихъ великодушіемъ... Подобнымъ же образомъ нужно размышлять о мужествѣ, чтобы освободиться отъ страха; именно мы должны перебирать обыкновенныя опасности и думать, какимъ образомъ можно лучше избѣжать, или преодолѣть ихъ присутствіемъ духа и мужествомъ. Но нужно замѣтить, что, приводя въ порядокъ наши помыслы и образы, мы всегда должны имѣть въ виду то, что есть добраго въ каждой вещи, чтобы такимъ способомъ всегда по аффекту радости опредѣляться къ дѣятельности".

Чѣмъ къ большему числу вещей относится какой-нибудь образъ, гласитъ положеніе XI, тѣмъ чаще онъ повторяется или тѣмъ чаще онъ возстаетъ и тѣмъ больше занимаетъ душу. Душа можетъ сдѣлать такъ, говорится далѣе, — чтобы всѣ впечатлѣнія тѣла или образы вещей относились къ идеѣ Бога. Кто ясно и отчетливо понимаетъ себя и свои аффекты, тотъ любитъ Бога, и тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ понимаетъ себя и свои аффекты (положеніе XV). Эта любовь къ Богу должна наиболѣе наполнить душу (положеніе XVI). Богъ не подверженъ страстямъ и не испытываетъ никакого аффекта радости или печали (положеніе XVII). Любовь къ Богу не можетъ быть омрачена никакимъ аффектомъ зависти или ревности; но она тѣмъ болѣе укрѣпляется, чѣмъ большее число

людей мы воображаемъ соединенными тою же связью любви съ Богомъ (положеніе XX). Богъ любитъ самого себя безконечною интеллектуальною любовью (положеніе XXXV). Интеллектуальная любовь души къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самого себя, не поскольку онъ безконеченъ, но поскольку онъ можетъ выражаться сущностью человѣческой души подъ формою вѣчности (положеніе XXXVI). Человѣческая душа, утверждаетъ Спиноза въ другомъ своемъ положеніи (XXIII), не можетъ совершенно разрушиться вмѣстѣ съ тѣломъ, но отъ нея остается нѣчто такое, что вѣчно. Блаженство, говоритъ Спиноза (XLII) въ послѣднемъ положеніи пятой части „Этики", не есть награда за добродѣтель, и мы не потому наслаждаемся, что сдерживаемъ наши похоти, а, напротивъ, мы можемъ сдерживать ихъ потому, что наслаждаемся блаженствомъ.

Блаженство есть божественная любовь или любовь къ Богу, хочетъ сказать Спиноза, и эта любовь къ Богу есть высшая добродѣтель, дающая намъ и наслажденіе и силу избѣгать низшихъ наслажденій, т.-е. похотей.

„Этимъ я закончилъ все, что я хотѣлъ показать о силѣ души противъ аффектовъ и о свободѣ души,— говоритъ въ заключеніе нашъ философъ. — Изъ этого видно, что въ состояніи сдѣлать мудрый и на сколько онъ сильнѣе невѣжды, который руководится одною похотью... Мудрый едва волнуется

душою, но сознавая по нѣкоторой вѣчной необходимости себя, Бога и вещи, никогда не перестаетъ существовать, а всегда обладаетъ довольствомъ души. Если путь, который я показалъ, какъ ведущій къ этому, и кажется труднымъ, то все-таки его можно найти. Если бы спасеніе было такъ легко, и если бы его можно было найти безъ большого труда, то отчего же могло бы произойти, что почти всѣ не радѣютъ о немъ? Но все прекрасное такъ же трудно, какъ оно рѣдко („Этика", пер. Модестова, стр. 380).

Изъ приведенныхъ мною выдержекъ изъ знаменитой „Этики" Спинозы достаточно видно, что по оригинальности метода, по своеобразному пріему построенія отдѣльныхъ истинъ, выражаемыхъ въ строгой логической связи и зависимости другъ отъ друга, это сочиненіе почти не поддается обыкновенному изложенію, и притомъ, именно въ упомянутомъ, своеобразномъ ходѣ разсужденій заключается главная его особенность, отличіе его отъ всѣхъ существующихъ другихъ великихъ философскихъ произведеній. По плану Спинозы, его „Этика" долженствовала быть такою органически цѣльною и несокрушимою системою истинъ, въ которой каждое положеніе опиралось бы на всѣ остальныя и въ свою очередь было бы необходимымъ и неустранимымъ звеномъ цѣлаго, поддерживая собою всѣ прочія.

Но достигъ-ли самъ Спиноза того абсолютно-прочнаго результата, къ которому стремился? И

отчего его попытка осталась изолированной, отчего всѣ серьезные мыслители послѣдующихъ вѣковъ, съ такимъ любопытствомъ углублявшіеся въ чтеніе и изученіе его „Этики“, не считали ее никогда послѣднимъ словомъ философіи или хотя бы устойчивымъ базисомъ для продолженія той работы, которою задался Спиноза?

Прежде чѣмъ перейти къ разрѣшенію этихъ вопросовъ, я долженъ дать болѣе полную общую характеристику ученія этого мыслителя. Спиноза былъ продолжателемъ Декарта, основателя новѣйшей метафизики.

Спиноза родился въ 1632 г. Мѣсто рожденія Спинозы въ точности неизвѣстно: одни біографы указываютъ на Амстердамъ, другіе заключаютъ изъ одного намека самого Спинозы, что родители его, евреи, переселились въ Голландію не ранѣе, какъ когда Спинозѣ было лѣтъ 14—15. Уже въ дѣтствѣ Барухъ де Спиноза, впослѣдствіи самъ перемеиновавшій себя въ Бенедикта, обнаруживалъ пылкое воображеніе, проницательный и быстрый умъ. По собственной охотѣ онъ выучился латинскому языку у врача Ванъ-денъ-Энде, обвиненнаго впослѣдствіи въ атеизмѣ и изгнаннаго изъ родины своей. Этотъ ученый натуралистъ, повидимому, посѣялъ въ ученикѣ своемъ первыя сѣмена философскаго скептицизма. Затѣмъ Спиноза усердно занимался богословіемъ и, наконецъ, физикой. Это и натолкнуло его на сочиненія Декарта, которыя онъ прочелъ съ жадностью. Къ тому же времени относится, повидимому, зна-

комство его съ врачомъ Людвигомъ Мейеромъ и съ почитателемъ Декарта Ольденбургомъ, который былъ саксонскимъ резидентомъ въ Лондонѣ и велъ съ нимъ послѣ оживленную ученую переписку. Въ кружкѣ христіанъ, въ которомъ Спиноза вращался въ юности, ревностно читались и обсуждались сочиненія не только Декарта, но и Бэкона и Гоббеса. Кромѣ того, какъ выяснилось изъ одного маленькаго юношескаго произведенія Спинозы, онъ несомнѣнно былъ знакомъ и съ нѣкоторыми сочиненіями Дж. Бруно и находился одно время подъ вліяніемъ этого мыслителя. Несомнѣнно также и то, что на немъ сказалось въ широкой степени вліяніе средневѣковыхъ еврейскихъ писателей-мистиковъ. Онъ учился одно время въ школѣ раввиновъ подъ руководствомъ талмудиста Мортейры, и хотя это образованіе, по выраженію Виндельбанда, доставило ему также мало удовлетворенія, какъ Декарту образованіе, полученное въ іезуитской школѣ „Ла Флешъ“,— тѣмъ не менѣе изученіе Св. Писанія, Талмуда и его комментаторовъ, а затѣмъ уже, по собственной охотѣ, тайнаго мистическаго средневѣковаго ученія евреевъ—Каббалы, не могли не наложить особой, если такъ можно выразиться, теологической печати на его міросозерцаніе, что признаютъ и лучшіе современные историки философіи (ср. у Виндельбанда).

Такъ складывалась мысль Спинозы, когда его единоплеменниками было замѣчено, что онъ сталъ рѣдко посѣщать синагогу, высказывать сужденія,

противныя ученію Талмуда, и какъ бы склоняться къ христіанству. Хотя Спиноза никогда не принималъ крещенія, но постепенно совершился разрывъ его съ еврейской общиной, и дѣло кончилось тѣмъ, что онъ былъ исключенъ изъ нея и отлученъ отъ синагоги, какъ вѣроотступникъ, отказавшись принять отъ раввиновъ значительную денежную пенсію за молчаніе и исправное посѣщеніе синагоги. Опасаясь насилій со стороны еврейской черни, онъ переселился сначала въ Ринсбургъ, близъ Лейдена, а потомъ въ 1662 г. въ Гаагу, гдѣ прожилъ до смерти своей, послѣдовавшей отъ чахотки въ 1677 г., въ полномъ уединеніи, изрѣдка только принимая посѣщенія друзей и почитателей.

Занимая скромную комнату въ домѣ нѣкоего Ванъ-деръ-Спика, Спиноза усердно работалъ надъ своими произведеніями, добывая себѣ средства къ жизни шлифованіемъ оптическихъ стеколъ. Біографы его передаютъ разсказы о необычайной экономіи, воздержности, безкорыстіи, простотѣ въ одеждѣ и манерахъ. „Противно здравому смыслу облекать въ дорогую оболочку ничтожную и бренную вещь“, говорилъ Спиноза и одѣвался какъ можно проще. Къ христіанской церкви онъ относился терпимо и симпатично. На вопросъ хозяйки его, можетъ-ли она спастись, принадлежа къ исповѣдуемой ей религіи, онъ отвѣчалъ знаменитыми словами: „Ваша религія хороша, вы не должны искать другой, ни сомнѣваться въ своемъ спасеніи, если только не будете довольствоваться внѣш-

ней набожностью, но будете въ то же время вести кроткую, мирную жизнь". Отъ принятія предложенія пфальцкаго курфюрста Карла-Людвига занять каѳедру философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ Спиноза отказался, опасаясь стѣсненія свободы своей дѣятельности и слишкомъ большого отвлеченія отъ литературныхъ работъ. Чахотка подтачивала его организмъ 20 лѣтъ, но вслѣдствіе чрезвычайной умѣренности онъ протянулъ почти до 45 лѣтъ и умеръ внезапно въ отсутствіи хозяевъ, къ которымъ еще утромъ того дня приходилъ изъ своей комнаты. Такимъ образомъ, еще болѣе Декарта и даже Мальбранша, Спинозѣ удалось осуществить идеалъ тихой, созерцательной жизни, чуждой страстей и всякихъ волненій, чему, конечно, сильно содѣйствовало его необыкновенное самообладаніе и непоколебимое убѣжденіе въ истинности своего ученія и правильности своего идеала жизни.

Тѣмъ не менѣе Спиноза далеко не вполнѣ раздѣляетъ принципы декартовской философіи. „Я, по истинѣ, не могу достаточно надивиться тому, — говоритъ онъ въ пятой книгѣ „Этики",—что философъ, рѣшившійся выводить все единственно только изъ принциповъ, которые ясны сами по себѣ, и утверждать только то, что онъ понимаетъ ясно и отчетливо, и который такъ часто порицалъ схоластиковъ за то, что они хотѣли объяснить темныя вещи темными качествами, высказываетъ гипотезу, которая темнѣе, чѣмъ всякое темное качество".

Здѣсь Спиноза разумѣетъ изложенное нами ученіе Декарта объ отношеніи души и тѣла и совершенно произвольную гипотезу его о томъ, что душа помѣщается въ особой небольшой железкѣ мозга, и что чрезъ посредство этой железы происходитъ взаимодѣйствіе между духомъ и тѣломъ. „Я спрашиваю, продолжаетъ Спиноза, что онъ разумѣетъ подъ соединеніемъ души съ тѣломъ? Какое же, говорю я, отчетливое и ясное понятіе имѣетъ онъ о мышленіи, которое связано съ какою-то частичкою вещества (количества)?“

Это недоумѣніе Спинозы составляетъ главный узелъ его разногласій съ Декартомъ, и оно-то и привело его къ отрицанію дуализма Декарта, т.-е. ученія о двухъ субстанціяхъ, и къ построенію оригинальной системы монизма — ученія о единой міровой субстанціи, Богѣ, которая проявляется разными сторонами или аттрибутами своими въ веществѣ и духѣ.

Въ одномъ изъ писемъ къ пріятелю своему Ольденбургу, на вопросъ Ольденбурга, въ чемъ, по мнѣнію Спинозы, заключается ошибка Бэкона и Декарта, Спиноза пишетъ:

„Вы желаете, чтобы я указалъ вамъ ошибки, которыя я усматриваю въ философіи Декарта и Бэкона. Хотя и не въ моихъ привычкахъ раскрывать чужія заблужденія, однако на этотъ разъ подчиняюсь вашему желанію. Первая и самая важная ошибка ихъ заключается въ томъ, что они оба очень далеки отъ пониманія первопричины и

происхожденія всего сущаго. Вторая—что они не уразумѣли настоящей природы человѣческаго духа. Третья — что они не постигли истинной причины заблужденій... Между тѣмъ только человѣкъ, совершенно лишенный образованія и всякаго знанія, можетъ не видѣть, въ какой высокой степени важно вѣрное пониманіе всѣхъ этихъ предметовъ“ *).

Изъ этихъ двухъ цитатъ можно видѣть, что самъ Спиноза, по крайней мѣрѣ, считалъ свою философію самостоятельною и способною исправить существенныя ошибки въ ученіяхъ его предшественниковъ, не исключая и Декарта.

Спиноза не легко рѣшался печатать свои сочиненія. Прежде всего въ 1663 г. было издано имъ на латинскомъ языкѣ изложеніе началъ философіи Декарта, составившееся изъ диктанта одному ученику. Затѣмъ въ 1670 г. появился его „Богословско-политическій трактатъ“ съ девизомъ апостола Павла: „О томъ, что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, мы узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа своего“. Книга эта была вскорѣ запрещена и издавалась послѣ дважды подъ другими заглавіями. Всѣ остальныя сочиненія Спинозы были обнародованы въ 1677 г. послѣ его смерти, причемъ между посмертными произведеніями находится и главный трудъ: „Ethica, ordine geometrico

*) Переписка Бенедикта де Спинозы съ приложеніемъ жизнеописанія І. Колеруса. Пер. Л. Я. Гуревичъ, подъ ред. и съ прим. А. Л. Волынскаго. Спб. 1891 стр. 68.

demonstrata....“, затѣмъ: трактатъ политическій, разсужденіе объ исправленіи разсудка, философская переписка съ учеными современниками, компендіумъ грамматики еврейскаго языка. Кромѣ того, лѣтъ 40 тому назадъ было найдено и обнародовано (въ 1852 г.) уже упомянутое мною маленькое сочиненіе Спинозы: „Трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи“, написанный подъ вліяніемъ Бруно, по догадкамъ, около 1655 г. и „представляющій набросокъ системы, въ которомъ видная низшая ступень „Этики“ (Ибервегъ“).

Тотъ фактъ, что Спиноза не рѣшился опубликовать при жизни „Этику“, объясняется тѣмъ пріемомъ, который былъ оказанъ современниками его „Богословско-политическому трактату“. Это послѣднее сочиненіе отстаиваетъ свободу мысли и слова въ вопросахъ религіи. Оно выходитъ изъ положенія, что задачи религіи и философіи существенно различны, — положеніе, которое впослѣдствіи было измѣнено Спинозою въ томъ смыслѣ, что истинная философія и есть истинная религія человѣка. Въ богословско-политическомъ трактатѣ онъ высказалъ мысль, что какъ только религія хочетъ оказать давленіе на философію, тотчасъ обнаруживается односторонняя ревность къ вѣрѣ, и тогда конецъ миру между людьми. Но когда религія не вмѣшивается въ дѣло мышленія, то она никого не преслѣдуетъ, и тогда развивается истинно-религіозная жизнь, состоящая въ любви и благочестіи. Библія стремится открыть нравственные

законы, а не законы природы. Библейскія исторіи для народа необходимы, но надо умѣть ихъ толковать. Чудеса ветхозавѣтныя и новозавѣтныя Спиноза отрицаетъ и вѣру въ чудо считаетъ доказательствомъ невѣдѣнія. Воскресеніе Христа онъ принимаетъ аллегорически и въ письмахъ къ Ольденбургу разъясняетъ, что воскресеніе Христа было только „духовное“, что Христосъ вступилъ въ вѣчность и возсталъ изъ мертвыхъ по стольку, по скольку показалъ Своей жизнью и смертью примѣръ необычайной святости, и что, по скольку ученики Его послѣдовали примѣру Его жизни и смерти, Онъ ихъ воскресилъ изъ мертвыхъ. При этомъ онъ ссылается и на извѣстныя слова ап. Павла, который говоритъ, что Христосъ являлся ему впослѣдствіи, но онъ узналъ Его „не по плоти, а по духу“ (Посланіе къ Коринѳ. V, 16. См. письма къ Ольденбургу XXIII и XXV, пер. Гуревичъ, стр. 154—155, 158—160).

Въ общемъ „Богословско-политическій трактатъ“ Спинозы представляетъ собою первое историко-критическое разсмотрѣніе Библіи и вообще Св. Писанія, и потому многіе называютъ Спинозу „отцомъ библейской критики“. Христосъ для Спинозы есть живое воплощеніе божеской премудрости, воспринятой человѣкомъ непосредственно въ его самосознаніи.

„Опредѣленность, съ которою Спиноза требовалъ свободы научнаго убѣжденія, навлекла на него цѣлый потокъ нападокъ и проклятій, — говоритъ

Ибервегъ. — Еврейскіе и христіанскіе богословы, а также и картезіанцы съ содроганіемъ отзывались объ иррелигіознѣйшемъ изъ авторовъ, о самомъ безбожномъ атеистѣ, который когда либо жилъ, и даже друзья Спинозы были приведены въ недоумѣніе его свободомысліемъ, такъ что больше уже не побуждали его къ обнародованію другихъ сочиненій".

„Какъ должно было быть больно Спинозѣ, говоритъ Виндельбандъ, когда къ разъяренному реву, который подняли естественные враги его системы противъ этой книги, примѣшались также голоса колеблющихся, побуждающихъ къ осторожности и выражающихъ трусливую боязнь тѣхъ самыхъ мнимыхъ друзей его, которые сначала уговаривали его обнародовать упомянутое сочиненіе. Даже лучшій другъ Спинозы Ольденбургъ сталъ открещиваться отъ радикальнаго неуваженія къ традиціямъ, и въ письмахъ его въ это время ясно проглядываетъ охлажденіе и крайнее недоумѣніе".

„Превращать все это въ аллегорію,—пишетъ онъ Спинозѣ по поводу истолкованія воскресенія Христа,—значитъ подрывать всю истинность евангельскаго повѣствованія" („Письма", стр. 163).

Оставленный друзьями, проклинаемый властными руководителями общественнаго мнѣнія, Спиноза не рѣшился при жизни напечатать свою „Этику". Когда послѣдняя появилась послѣ смерти его, то „фанатизмъ, преслѣдовавшій живого, не оставилъ въ покоѣ и мертваго и взвалилъ на его имя массу

позора и клеветы". „Образъ Спинозы, — говоритъ Виндельбандъ, — превратился въ какое-то пугало, приводившееся въ видѣ примѣра низкихъ послѣдствій, до которыхъ доводитъ невѣрующее мышленіе, и ученіе его было предано поруганію современниковъ, а вслѣдствіе этого и забвенію. Только спустя столѣтіе суждено было его мысли возстать изъ могилы забвенія, и новое открытіе спинозизма выпало на долю великихъ представителей нѣмецкой поэзіи и философіи, во главѣ которыхъ стоитъ Лессингъ, а на высотѣ Гете и Шеллингъ". „Такимъ образомъ постепенно очищались отъ предубѣжденій, говоритъ Виндельбандъ, и образъ этого человѣка и ученіе его; безчисленные умы стали углубляться съ увлеченіемъ въ произведенія, которыя онъ оставилъ неразумной толпѣ".

Въ чемъ же заключается ихъ интересъ, что именно влечетъ къ Спинозѣ, несмотря на сухость и педантизмъ его изложенія? И почему, однако, его система не могла быть подвергнута дальнѣйшей разработкѣ? Постараемся охарактеризовать въ главныхъ чертахъ завѣщанное Спинозою философское ученіе и произнести нѣкоторый судъ надъ нимъ, опредѣлить его мѣсто въ исторіи философіи новаго времени.

Мы сказали, что Спиноза одинъ изъ яркихъ представителей раціонализма XVII в., т.-е того поклоненія всемогуществу разума человѣческаго, которое составляетъ основную черту всей новой западной философіи. Его особенное величіе и оригинальность состоятъ именно въ томъ, что онъ былъ самымъ

послѣдовательнымъ и радикальнымъ раціоналистомъ XVII столѣтія, и что онъ довелъ до послѣдняго предѣла безпощадный ригоризмъ раціоналистическаго міросозерцанія. Эту истину далеко не въ надлежащей степени понимаютъ и оцѣниваютъ современные истолкователи его философіи. „Чуждый тому теоретическому интересу къ истинѣ, — говоритъ Виндельбандъ,—который обнаруживается въ „Размышленіяхъ“ Декарта, Спиноза раскрываетъ намъ въ своей исповѣди религіозныя и нравственныя основанія, на которыхъ покоились его научныя стремленія. То, что онъ преслѣдуетъ въ своемъ философскомъ мышленіи, не есть, какъ у Декарта, борьба противъ сомнѣвающейся во всѣхъ своихъ представленіяхъ мысли, но удовлетвореніе влеченій самаго чистаго и страстно направленнаго къ своей цѣли благочестія“. Такъ ли это?

Спинозу называли атеистомъ, преслѣдовали какъ безбожника. Это, разумѣется, нелѣпость. Спиноза вѣрилъ въ Бога. Это несомнѣнно. Но Богъ его особенный, совершенно абстрактный, нѣчто въ родѣ „нирваны“ буддистовъ—все и ничего. Мы въ этомъ сейчасъ убѣдимся изъ анализа его метафизической системы, а пока напомнимъ о тѣхъ этическихъ принципахъ и предписаніяхъ, которые содержитъ 5-я часть его „Этики“, и которые мы нарочно привели на сколько возможно подробнѣе.

Какой нравственный идеалъ проповѣдуетъ Спиноза, чему онъ поклоняется? Онъ предлагаетъ бороться съ аффектами, съ чувствами посредствомъ

познанія ихъ, посредствомъ изученія ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ причинъ, посредствомъ подмѣны живой игры чувствъ и волненій абстрактными формулами идей. Въ созерцаніи идеи Бога, какъ самой абстрактной и безжизненной идеи, мы можемъ найти окончательное успокоеніе отъ всѣхъ житейскихъ треволненій. Это самоуглубленіе въ идею Бога онъ называетъ „любовью къ Богу“, но это, очевидно, только любовь къ согласію и единству въ идеяхъ, къ отвлеченной полнотѣ истины, знанія. Посмотрите, какова была вся жизнь мыслителя. Она—чистый образецъ холоднаго, разсудочнаго созерцанія. Онъ прожилъ всю жизнь одинъ, безъ родныхъ, безъ друзей, ибо его друзья на самомъ дѣлѣ — только временные ученые собесѣдники и корреспонденты. Виндельбандъ, идя по слѣдамъ другихъ толкователей, видитъ въ ученіи Спинозы признаки мистицизма. Но какой это мистицизмъ, если человѣкъ отовсюду—изъ ученія о мірѣ, о человѣкѣ и даже о Богѣ — гналъ все темное, таинственное, внушаемое чувствомъ и вѣрою! Онъ отрицалъ чудеса, но какой настоящій мистикъ отрицаетъ чудо? Мистицизмъ видятъ иногда въ довольно смутномъ ученіи Спинозы о третьемъ родѣ познанія, о познаніи интуитивномъ, какъ орудіи воспріятія въ самосознаніи своемъ чистой идеи Бога; но очевидно, что эта интуиція есть своеобразно выраженное самопознаніе Сократа и самосознаніе Декарта. Не даромъ же Спиноза крѣпко настаиваетъ на томъ, что мы мо-

жемъ познать Бога только въ себѣ, въ своемъ самосознаніи, а не внѣ себя, что онъ имманентенъ міру и всѣмъ вещамъ, составляя ихъ истинную внутреннюю субстанцію, а не трансцендентенъ Очевидно, интуитивное богопознаніе есть лишь ясное и отчетливое самопознаніе, познаніе въ себѣ самаго чистаго и общаго принципа бытія. Поэтому личность Бога внѣ міра Спиноза отрицаетъ. Онъ пантеистъ: міръ есть Богъ, Богъ есть міръ, Богъ вездѣ, во всемъ, какъ субстанція. Богъ Спинозы не живой Богъ живыхъ людей, а безжизненное „ничто“ или вѣрнѣе „нѣчто“ буддистовъ. Оттого и произошло то, что Спиноза, какъ выражается Виндельбандъ, окончательно умертвилъ въ себѣ всѣ потребности естественной жизни и оставилъ въ ней только мѣсто для святой преданности безконечному, какъ абстрактной идеѣ мірового единства. И обаяніе его системы заключается именно въ томъ, что онъ пошелъ до конца въ раціонализированіи міра, Бога, жизни и далъ чистую систему абсолютной разсудочности.

Эти выводы подтверждаются и многими частностями его философской системы. Философія, по его ученію, есть богопознаніе, ибо истинное познаніе божества есть и познаніе всѣхъ вещей. Единичныя вещи всѣ заключены въ Богѣ по закону вѣчнаго порядка и независимо отъ Бога не существуютъ. Но какъ это возможно? Идею самого божественнаго бытія Спиноза не считаетъ нужнымъ оправдывать и выводить изъ анализа основъ нашего познанія,

какъ Декартъ. Онъ прямо начинаетъ съ опредѣленія понятій субстанціи и божества, какъ несомнѣнно готовыхъ данныхъ знанія. Этимъ, именно, онъ обнаруживаетъ своеобразный характеръ своей метафизики: онъ не нуждается въ обоснованіи идеи божества потому, что это для него условная абстракція идеи истиннаго бытія, абсолютной реальности, которая должна найти себѣ оправданіе въ дальнѣйшей дедукціи изъ нея всѣхъ понятій о реальностяхъ конечныхъ. Какъ онъ мыслитъ эту абстракцію? Субстанція-Богъ едина и есть абсолютная самопричина: въ ней и чрезъ нее все. Она обладаетъ безконечнымъ количествомъ аттрибутовъ, т.-е. изначальныхъ свойствъ, но человѣческій умъ по ограниченности своей схватываетъ и постигаетъ изъ нихъ только два—протяженность и мышленіе. Но какъ же эти аттрибуты существуютъ въ субстанціи Бога—какъ части цѣлаго, или какъ воплощенія и выраженія разумнаго и цѣлесообразнаго творческаго процесса? Ничуть не бывало: это не части, ибо тѣло и мысль другъ друга не ограничиваютъ, а взаимно проникаютъ и наполняютъ другъ друга, и не воплощеніе разумнаго и цѣлесообразнаго процесса. Богъ—не личность и ничего лично не творитъ. Онъ самъ только въ этихъ изначала данныхъ аттрибутахъ и есть, чрезъ нихъ только и познается. Какъ же относятся аттрибуты Бога къ его субстанціи? Для разрѣшенія этого вопроса вѣрную аналогію приводитъ Виндельбандъ. Онъ думаетъ, что Спиноза беретъ идею отношенія

Бога къ его аттрибутамъ изъ аналогіи отношенія пространства къ его измѣреніямъ. „Божество Спинозы есть метафизическое пространство безконечно многихъ измѣреній, оно состоитъ изъ своихъ аттрибутовъ точно такъ же, какъ пространство изъ своихъ измѣреній“. Поэтому содержаніе цѣлаго, будь то пространство или Богъ Спинозы, всецѣло исчерпывается тѣми чисто формальными отношеніями, которыя опредѣляются измѣреніями перваго и аттрибутами второго. Отсюда и голая отвлеченность понятія Спинозы о божествѣ, отлично характеризуемая самимъ Виндельбандомъ: „точно такъ, какъ пространство есть само по себѣ только формальное и качественно безсодержательное представленіе, — говоритъ Виндельбандъ, — такъ и для понятія божества у Спинозы не остается никакого внутренняго опредѣленія“. „Спинозовская божественная субстанція есть сама по себѣ абсолютная пустота, математическое ничто“. „Спинозовское ученіе о божествѣ есть гипостазированіе извѣстной формы мышленія, и оттого вся система его представляетъ нѣчто безкровное“. Такъ говоритъ Виндельбандъ, и послѣ этого, кажется намъ, трудно настаивать на жизненномъ значеніи религіознаго чувства въ системѣ Спинозы. Его религіозное чувство, какъ мы сказали, есть очевидный варіантъ интеллектуальнаго чувства „согласія“, по терминологіи англійскихъ психологовъ, т.-е. чувства удовлетворенія, получаемаго при достиженіи единства и согласія всѣхъ представленій нашего ума.

Выгода абстрактнаго спинозовскаго понятія о субстанціи та, что оно даетъ ему возможность совершенно обойти трудный вопросъ о взаимодѣйствіи духа и тѣла, составлявшій важное преткновеніе въ системѣ Декарта и приведшій къ ученію окказіоналистовъ, возникшему почти одновременно съ ученіемъ Спинозы. Какое еще нужно взаимодѣйствіе, когда дѣйствующая причина одна: субстанція, проявляющаяся въ извѣстныхъ измѣненіяхъ или состояніяхъ (модусахъ) своихъ, согласно своимъ аттрибутамъ или мѣрамъ своего бытія.

Таковъ главный базисъ метафизической системы Спинозы. Все остальное уже—приложенія, развитіе основного принципа. Истинное знаніе есть чистое постиженіе чего-либо въ идеяхъ, въ мышленіи; чувственное, опытное знаніе обманчиво и ненадежно, — оно только скрываетъ отъ насъ, подъ призракомъ множественности, основное единство вещей. Воля не есть самостоятельная сила: это только опредѣленіе разума въ дѣйствіи. Свободу дѣйствія Спиноза безусловно отрицаетъ. Весь процессъ развитія природы и человѣческой дѣятельности строго механическій, процессъ сцѣпленія причинъ и дѣйствій. Поэтому и нравственное совершенствованіе человѣка—не свободный актъ самообузданія воли, а необходимый продуктъ извѣстнаго развитія разума въ процессѣ самопознанія. И мы видѣли уже, какъ съ точки зрѣнія Спинозы совершается это самопознаніе и освобожденіе человѣка

отъ страстей и желаній, какъ путь къ полному созерцательному успокоенію и блаженству.

Я, къ сожалѣнію, не имѣю возможности изложить здѣсь взглядъ Спинозы на происхожденіе общества и государства, на относительную цѣну различныхъ формъ правленія, на значеніе понятія права и другіе подобные вопросы. Воззрѣнія Спинозы на всѣ эти предметы прекрасно изложены у Виндельбанда и Ибервега, и отличной иллюстраціей къ эимъ изложеніямъ являются нѣкоторыя письма Спинозы въ его знаменитой „Перепискѣ“.

Моею задачею было только выяснить общій смыслъ и отношеніе философіи Спинозы къ философіи Декарта и всего XVII в. Спиноза несомнѣнно исправилъ и отчасти превзошелъ Декарта послѣдовательностью, цѣльностью и замкнутостью своей системы. Онъ взялъ у него: 1) ученіе о критеріи достовѣрнаго знанія, признавая, подобно французскому мыслителю, что такимъ критеріемъ являются ясныя и отчегливыя идеи, 2) общія понятія субстанціи и аттрибутовъ, которыя значительно переработалъ, 3) убѣжденіе, что истинное познаніе существа вещей возможно лишь чрезъ самосознаніе и 4) тенденцію оформить метафизическое ученіе о субстанціи въ систему quasi математически точныхъ опредѣленій. Все же остальное у него самостоятельно и глубоко оригинально. Но если Декартъ нашелъ столь многихъ послѣдователей и продолжателей въ томъ же XVII и въ слѣдующіе вѣка, а Спиноза остался изолированнымъ и былъ

отвергнутъ современниками, то это объясняется именно тѣмъ, что Декартъ былъ не совсѣмъ послѣдователенъ и не раскрылъ еще всей мертвенности и сухости отвлеченнаго раціонализма. Спиноза же оттолкнулъ отъ себя современниковъ тѣмъ, что дошелъ до послѣднихъ предѣловъ сухой и холодной абстракціи. Почти то же отношеніе мы замѣчаемъ впослѣдствіи между Кантомъ и Гегелемъ. Я говорю это не въ видѣ осужденія лично Спинозѣ, который представлялъ не только замѣчательнѣйшаго изъ мыслителей своего вѣка, но — отрицательно — и типъ самаго чистаго и безпорочнаго человѣка. Это былъ аскетъ, святой. Но я уже высказалъ мысль, что холодная святость, устраняющая человѣка отъ міра и жизни съ ея борьбой и страданіями, не есть высшій человѣческій идеалъ. Симпатичнѣе человѣкъ и мыслитель страдающій, заблуждающійся и даже противорѣчащій себѣ, въ родѣ Декарта или Канта, но за то широко охватывающій всѣ странныя противоположности и непримиримыя антиноміи мірового бытія и человѣческой жизни, — чѣмъ мыслитель и человѣкъ, сумѣвшій стать выше всѣхъ противорѣчій и страданій, но и выше жизни, ибо сама жизнь есть вѣчное противорѣчіе. И потому Спиноза остался одинокимъ и какъ мыслитель, и какъ человѣкъ. Чрезъ столѣтіе его вновь открыли, стали углубляться въ изученіе его твореній и стали имъ увлекаться. Но чѣмъ увлекаться? Геніальною силою мысли и абстракціи Есть вещи и люди, которымъ

нельзя не удивляться. И Спиноза вполнѣ достоинъ удивленія. Его произведенія оставляютъ сердце наше холоднымъ, но въ минуту трезваго, яснаго сознанія съ удовольствіемъ и нѣкоторымъ особымъ разсудочнымъ энтузіазмомъ углубляешься даже въ абстрактныя формулы математики. Такъ именно дѣйствуетъ на насъ и Спиноза.

IV.

Джонъ Локкъ и Джорджъ Беркли.

„Опытъ о человѣческомъ познаніи“ (An essay concerning human understanding) Джона Локка — одинъ изъ самыхъ важныхъ памятниковъ философіи XVII в. Рѣдко бывало, чтобы философъ однимъ произведеніемъ составилъ себѣ такую славу и такое имя, и достигъ такого вліянія въ исторіи мысли, какъ Локкъ своимъ „Опытомъ“. Всѣ новѣйшіе историки философіи считаютъ Локка первокласснымъ мыслителемъ, на ряду съ Декартомъ, Бэкономъ, Спинозой, Лейбницемъ, и признаютъ его истиннымъ предшественникомъ Канта, основателемъ новѣйшей критической теоріи познанія, а также психологіи. Между тѣмъ ни по размѣру своему, ни даже по литературной обработкѣ „Опытъ“ Локка не представляетъ собою ничего изъ ряда выходящаго. Въ немъ много повтореній, порядокъ

анализа различныхъ вопросовъ часто носитъ на себѣ характеръ случайный. Другія сочиненія Локка, а именно „Мысли о воспитаніи“ (Thoughts of education), „Разумность христіанства“ (Reasonableness of Christianity), неоконченное „Руководство въ познаніи“ (Conduct of understanding), письма и мелкія статьи и замѣтки имѣли для его философіи и для его роли въ исторіи новой философіи лишь второстепенное значеніе.

Въ чемъ же сила, откуда такое выдающееся значеніе единственнаго крупнаго философскаго произведенія Локка? Отчего Лейбницъ счелъ нужнымъ отвѣтить на него болѣе обширными по размѣру „Новыми опытами о человѣческомъ познаніи“, въ которыхъ шагъ за шагомъ, строка за строкой разбираетъ и опровергаетъ разсужденія Локка? Отчего „Опытъ“ Локка вызвалъ обширную критическую и полемическую литературу, породилъ рядъ крупныхъ философскихъ ученій, какъ напр., ученія Беркли, Юма, Гертли и черезъ Юма косвенно вызвалъ Кантову „Критику чистаго разума“ и всю многочисленную философскую литературу съ нею связанную?

На это исторія философіи отвѣчаетъ указаніемъ на чрезвычайную оригинальность и новизну идей Локка. Онъ поставилъ предъ философіей рядъ новыхъ вопросовъ и далъ имъ совершенно неожиданное для современниковъ разрѣшеніе. Если онъ во многомъ и заблуждался, то заблуждался такъ искренно и въ силу такихъ, повидимому, неотра-

зимыхъ доводовъ разума, что самыя заблужденія его для человѣчества были несравненно поучительнѣе многихъ банальныхъ истинъ, и эти заблужденія сами привели впослѣдствіи къ важнымъ открытіямъ, составившимъ эпоху въ развитіи новой европейской философіи. А между тѣмъ Локкъ, хотя и сталъ крупнымъ, неустранимымъ звеномъ въ развитіи философіи новаго времени, плохо зналъ ея исторію и даже современную ему философскую литературу. Онъ изучалъ въ молодости Декарта и Бэкона, послѣдняго ставилъ особенно высоко, какъ мыслителя, но тѣмъ не менѣе всѣ важнѣйшіе философскіе вопросы, которые онъ разрѣшаетъ, были имъ самимъ открыты и поставлены: Декартъ и Бэконъ даже не предугадывали ихъ. Гоббеса же и Спинозу Локкъ, повидимому, зналъ плохо и относился къ нимъ нѣсколько пренебрежительно *). Вообще же его мнѣніе было таково, что тотъ, кто серіозно стремится къ познанію, не долженъ слишкомъ долго останавливаться на мнѣніяхъ другихъ. Гораздо важнѣе обращенія къ книгамъ собственное размышленіе и научная бесѣда. Нечего опасаться, что откроешь нѣчто, уже открытое ранѣе кѣмъ-либо другимъ. Рѣшеніе вопроса: открылъ-ли кто-нибудь что-либо, или не открылъ, зависитъ не отъ того, первому ли ему пришла въ голову извѣстная мысль, а лишь отъ того, *самъ*-ли онъ изъ себя эту

*) Ср Grimm. Zur Gesch. des Erkenntnissproblems. Lpz. 1890, стр. 179—181.

мысль добылъ или заимствовалъ у другого *). Таковы убѣжденія Локка, и, благодаря оригинальному складу ума и природному таланту, Локкъ сталъ однимъ изъ первостепенныхъ мыслителей новаго времени.

Едва-ли было много философовъ, которые такъ много думали, какъ Локкъ. Онъ началъ подготовлять свой „Опытъ“ съ 1670 г., а рѣшился окончательно и въ цѣломъ видѣ выпустить его въ свѣтъ только въ 1690 г., т.-е. черезъ 20 лѣтъ **). И все это время онъ переработывалъ, обдумывалъ, передѣлывалъ. Впрочемъ, и жизнь Локка сложилась благопріятно для тихой кабинетной работы. Локкъ — еще новый и своеобразный типъ мыслителя-созерцателя. Джонъ Локкъ род. въ 1632 г. въ Рингтонѣ въ Англіи. Отецъ его, ученый юристъ, сначала отдалъ его въ Вестминстерскую коллегію, затѣмъ въ Оксфордскій университетъ, гдѣ онъ съ особенной любовью изучалъ медицину и естественныя науки. Отъ схоластической философіи онъ рано отшатнулся, благодаря отчасти вліянію Декарта. Послѣ непродолжительной службы при англійскомъ посольствѣ въ Берлинѣ, Локкъ познакомился и подружился съ лордомъ Эшли, впослѣдствіи графомъ Шефтсбери, у котораго прожилъ затѣмъ много лѣтъ въ качествѣ врача и друга, а потомъ воспи-

*) Ср. Grimm, ib., стр. 178.

**) Въ 1689 г появилось въ печати впервые и безъ имени автора извлеченіе изъ „Опыта“.

тателя его сына. Вслѣдствіе слабаго здоровья Локкъ нѣсколько разъ ѣздилъ во Францію и прожилъ на югѣ ея четыре года (1675—1679) въ обществѣ графа Пемброка, которому посвятилъ свой „Опытъ“. Дважды (1672, 1679) онъ пробовалъ вступать на государственную службу по назначенію Шефтсбери, но оба раза вслѣдствіе быстраго паденія своего покровителя терялъ мѣста. Когда Шефтсбери впалъ въ немилость у короля и переселился въ Голландію, то и Локкъ переѣхалъ съ нимъ, и лишь послѣ перемѣны правленія въ Англіи, доставившей тронъ Вильгельму Оранскому, Локкъ окончательно вернулся въ Англію, нѣкоторое время служилъ и игралъ политическую роль, а послѣдніе годы жизни провелъ въ тихомъ уединеніи въ графствѣ Эссексъ, въ домѣ своего друга, сэра Мешема. Умеръ онъ тихо въ 1704 г., на 72 году, хотя смолоду страдалъ слабостью груди и наклонностью къ чахоткѣ, вслѣдствіе чего велъ жизнь очень умѣренную и благоразумную. Самую медицину полюбилъ онъ въ молодости вслѣдствіе слабаго здоровья и необходимости часто лѣчиться. Въ интересныхъ статьяхъ Marion: „Locke d'après des documents nouveaux“ (1878), можно найти много разсказовъ и фактовъ, рисующихъ личность Локка въ самомъ привлекательномъ свѣтѣ. Онъ всегда старался служить окружающимъ и своими познаніями въ медицинѣ, и своими педагогическими способностями, и литературнымъ образованіемъ. Всѣ искренно любили его, никому никогда не бывалъ

онъ въ тягость, и жизнь его почти вся протекла мирно и тихо въ домахъ его друзей и почитателей, гдѣ онъ жилъ постояннымъ гостемъ и своимъ человѣкомъ. Отсутствіе всякихъ матеріальныхъ заботъ о завтрашнемъ днѣ и попеченій о мелочахъ жизни, конечно, не мало содѣйствовало углубленію Локка въ ту отвлеченную работу мысли, которая его занимала. А вмѣстѣ съ тѣмъ постояннымъ стимуломъ и поддержкою въ работѣ была для него бесѣда съ высокообразованными и умственно выдающимися людьми, среди которыхъ онъ жилъ, съ которыми читалъ и обсуждалъ всякую новую главу своихъ сочиненій.

Общее значеніе Локка въ исторіи новой философіи мѣтко характеризуется Гриммомъ въ упомянутомъ уже мною сочиненіи его по „Исторіи проблемы знанія“ слѣдующими словами: „Первый философъ, который поставилъ вопросъ о знаніи, какъ безусловно самостоятельную и независимую задачу, и сдѣлалъ его средоточіемъ философскихъ изслѣдованій, былъ Дж. Локкъ. Бэконъ установилъ новый методъ познанія, который оправдывался своими результатами, но онъ не думалъ еще объ изслѣдованіи вопроса, на какихъ *внутреннихъ* (психологическихъ) основаніяхъ покоится возможность и законность требуемыхъ имъ пріемовъ познанія. Гоббесъ уже изслѣдуетъ вопросъ, какой родъ познанія самый законный, и какъ онъ можетъ быть осуществленъ, но его теорія познанія строится не вполнѣ на собственныхъ своихъ основаніяхъ, —

она опирается на нѣкоторыя предположенія, не оправданныя, но допущенныя, какъ нѣчто само по себѣ понятное. Декартъ, — разсуждаетъ далѣе Гриммъ,—не кладетъ въ основу своей теоріи знанія такихъ предвзятыхъ положеній и критически устанавливаетъ первую несомнѣнную истину знанія—для того, чтобы на основаніи ея найти признаки всякаго истиннаго знанія, и на этой почвѣ строитъ свою теорію познаванія, но послѣдняя все-таки есть только введеніе въ построеніе системы, а не средоточіе ея. Онъ не разрѣшаетъ многочисленныхъ частныхъ вопросовъ, примыкающихъ къ основному вопросу о томъ, какъ возможно истинное познаніе. Для Локка же теорія познанія не есть второстепенный, а *главный и даже исключительный* предметъ изслѣдованія. Онъ разсматриваетъ вопросъ о познаніи насколько возможно полно и всесторонне, старается оправдать основныя положенія своей теоріи изслѣдованіемъ отдѣльныхъ знаній и областей знанія“ (стр. 173). И вотъ какъ онъ начинаетъ свое сочиненіе: „Такъ какъ разсудокъ есть именно та сила, которая возвышаетъ человѣка надъ всѣми существами, даетъ ему преимущества и власть надъ ними, то разсудокъ есть предметъ, заслуживающій, уже ради благородства своего, особаго изслѣдованія. Между тѣмъ какъ, подобно глазу, онъ дозволяетъ намъ видѣть и понимать всѣ вещи, самъ по себѣ онъ непосредственно не даетъ знанія; нужно искусство и напряженіе, чтобы противопоставить его себѣ

на извѣстномъ разстояніи и сдѣлать его самого предметомъ собственнаго его изслѣдованія. Но какъ бы велики ни были трудности такого изслѣдованія, —познаніе собственнаго разсудка не только весьма привлекательная, но и чрезвычайно важная задача; разрѣшеніе ея можетъ дать надлежащее направленіе нашему мышленію при познаніи другихъ вещей".

Поэтому Локкъ ставитъ себѣ задачу изслѣдовать „происхожденіе, условія достовѣрности и предѣлы человѣческаго познанія, на ряду съ основаніями вѣры, мнѣнія и согласія". Дѣло идетъ „о путяхъ, которыми разсудокъ достигаетъ понятій о вещахъ, объ основаніяхъ, на которыхъ покоятся различныя и часто совершенно противоположныя убѣжденія людей, — о томъ, чтобы опредѣлить, какъ далеко простираются силы разсудка, въ какихъ случаяхъ ихъ достаточно и въ какихъ онѣ не достаточны" (ср. Grimm, ibid., стр. 174). Узнавъ границу своего познанія, мы будемъ остерегаться спорить о вещахъ, для познанія которыхъ нашего ума недостаточно, о которыхъ мы не можемъ составить себѣ яснаго и отчетливаго представленія; не мечтая болѣе о знаніи всеобъемлющемъ, мы будемъ довольствоваться тѣми знаніями, которыя при наличныхъ условіяхъ доступны намъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, познавъ свои силы, мы избавимся отъ сомнѣній въ тѣхъ случаяхъ, когда можемъ надѣяться достигнуть успѣха, и отъ тупоумнаго отчаянія, вытекающаго изъ предположенія невозможности какого-либо знанія.

Въ постановкѣ вопроса объ истинныхъ границахъ познанія заключается, по выраженію Виндельбанда, „историческое величіе Локка“; онъ „отецъ критической философіи“ и истинный предшественникъ Канта.

Рѣшеніе намѣченныхъ выше вопросовъ Локкъ считаетъ возможнымъ направить надлежащимъ образомъ—путемъ изслѣдованія происхожденія нашихъ представленій. Поэтому методъ Локка чисто *психологическій*. Въ этомъ и сила и слабость теоріи познанія Локка, ибо онъ первый изслѣдуетъ знанія въ его внутреннихъ источникахъ, но преимущественно въ его содержаніи, а не со стороны его формы Логическую точку зрѣнія онъ упускаетъ изъ виду. Вопросъ о внутреннихъ логическихъ законахъ переработки представленій, о прирожденныхъ *формахъ* нашего мышленія остается въ тѣни, и его впервые надлежащимъ образомъ ставитъ и изслѣдуетъ Кантъ.

Но установивъ психологическую проблему о происхожденіи нашихъ представленій и понятій, о ихъ элементахъ и источникахъ, Локкъ является творцомъ новѣйшей психологіи и оказываетъ могучее вліяніе на развитіе психологической литературы въ XVIII в. во всѣхъ странахъ Европы. Въ этомъ главная его заслуга. Локкъ основатель новѣйшей эмпирической психологіи. Вліяніе его на метафизическія ученія XVIII в. также важно и знаменательно, хотя оно болѣе косвенное, чѣмъ прямое, ибо самъ Локкъ не строилъ метафизическихъ теорій

и даже одинъ изъ первыхъ усомнился въ значеніи метафизики, въ возможности разрѣшенія ею тѣхъ задачъ, которыя она себѣ ставила.

„Опытъ“ Локка о человѣческомъ разумѣ дѣлится на 4 части или книги. Въ первой онъ изслѣдуетъ вопросъ о прирожденныхъ идеяхъ разума и старается доказать, что ихъ не существуетъ. Во 2-й изслѣдуется вопросъ, откуда разумъ получаетъ свои представленія. Въ 3-й говорится о значеніи языка въ познаніи и, наконецъ, въ 4 й разбираются разные виды познанія на ряду съ вѣрою и мнѣніемъ. Всего важнѣе для теоріи познанія первыя двѣ части „Опыта“ Локка.

Вопросъ о прирожденныхъ идеяхъ былъ самымъ современнымъ въ эпоху Локка вопросомъ. Декартъ своимъ ученіемъ о способахъ пріобрѣтенія идей о Богѣ, о сознаніи или мышленіи и о протяженныхъ типахъ, породилъ ученіе о прирожденности нашему уму извѣстныхъ понятій и истинъ. Локкъ подробно и обстоятельно разбираетъ вопросъ о прирожденности сознанію нѣкоторыхъ общихъ истинъ, теоретическихъ и практическихъ, и разрѣшаетъ его *отрицательно*. Сущность его аргументаціи сводится къ тому, что нѣтъ ни теоретическихъ, ни практическихъ истинъ, которыя были бы всѣмъ людямъ общи, всѣми признаваемы, при чемъ Локкъ ссылается на относительность нашихъ понятій о вещахъ и ихъ отношеніяхъ, на относительность идей о добрѣ, добродѣтели, долгѣ и т. д. Даже идеи о Богѣ у нѣкоторыхъ первобытныхъ наро-

довъ нѣтъ. Далѣе указывается на то, что если бы такія прирожденныя истины были въ умѣ нашемъ, то онѣ были бы *всегда* ему присущи, а между тѣмъ общія положенія и понятія пріобрѣтаются ребенкомъ и человѣкомъ неразвитымъ съ большимъ трудомъ и усиліями на извѣстной ступени развитія. Наконецъ, если даже истинность извѣстныхъ положеній, наприм., аксіомъ математики при извѣстномъ развитіи ума и усматривается нами непосредственно, то это ничего не доказываетъ, такъ какъ и другія истины, несомнѣнно выводныя, напримѣръ многія математическія теоремы или логическія заключенія изъ посылокъ, тоже усвоиваются нами, какъ непосредственно очевидныя, равно какъ и воспріятія отношеній въ области явленій опыта. Если бы мы признали, что извѣстныя истины врождены уму, то признали бы вмѣстѣ съ тѣмъ врожденность всѣхъ представленій, ихъ составляющихъ, но тогда и всѣ элементарныя представленія цвѣтовъ, звуковъ, вкусовъ, формъ и проч., изъ которыхъ они составляются, пришлось бы признать врожденными, тогда какъ они, очевидно, пріобрѣтаются изъ опыта.

Аргументація Локка весьма убѣдительна въ той мѣрѣ, въ какой ею опровергается предположеніе о возможности врожденныхъ нашему *сознанію* истинъ: въ сознаніи врожденныхъ истинъ нѣтъ. Но въ безсознательной сферѣ психическаго существованія могутъ содержаться потенціально, въ возможности, и многія истины и *всѣ* наши представ-

ленія, которыя и раскрываются нашему сознанію при соприкосновеніи съ дѣйствительностью путемъ опыта. Самыя условія, самыя формы опыта—врождены; такъ думалъ впослѣдствіи Кантъ, или какъ раньше его выразилъ эту мысль Лейбницъ: „самый умъ или интеллектъ съ своими свойствами и законами намъ врожденъ“. То, что мы воспринимаемъ извѣстныя движенія среды въ формѣ цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ, а не какъ-либо иначе, зависитъ отъ устройства нашей души, нашей познательной силы, а не отъ свойствъ предметовъ. Но Локкъ этой стороны вопроса еще не усматривалъ и безсознательную психическую жизнь отвергалъ a priori. Ему казалось внутреннимъ противорѣчіемъ говорить о безсознательной психической жизни, такъ какъ отличительною чертою послѣдней и является, по его мнѣнію, сознаніе.

Вслѣдствіе этого Локкъ принимаетъ, что душа первоначально подобна бѣлой неисписанной бумагѣ, чистой доскѣ (tabula rasa). Душа получаетъ всѣ представленія свои путемъ опыта и притомъ двоякаго—внѣшняго и внутренняго: первый Локкъ называетъ *ощущеніемъ* (sensation), второй—*рефлексіей* (reflection). Рефлексія имѣетъ объектомъ собственныя операціи нашего духа, частью пассивныя, частью дѣятельныя. Когда душа воспринимаетъ свои собственныя состоянія и дѣйствія, то получается новый разрядъ представленій, который не можетъ имѣть источникомъ ощущенія внѣшнихъ органовъ чувствъ. Таковы представленія о самомъ

воспріятіи, мышленіи, сужденіи, умозаключеніи, хотѣніи и т. д. Всѣ наши знанія имѣютъ одинъ изъ упомянутыхъ *двухъ* источниковъ, но такъ какъ знанія собственныхъ душевныхъ состояній предполагаютъ уже наличность этихъ состояній, т. е. ощущеній и представленій о предметахъ и стремленій, на нихъ направленныхъ, а всѣ эти душевныя состоянія возникаютъ подъ вліяніемъ внѣшняго опыта, то въ ощущеніяхъ конечный корень всей психической жизни, вслѣдствіе чего Локкъ условно принимаетъ истинность старой формулы: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu (нѣтъ ничего въ умѣ, чего не было бы предварительно въ ощущеніи). Представленія наши дѣлятся на *простыя* и *сложныя* и, разумѣется, Локкъ выводитъ вторыя изъ первыхъ, считая самыми простыми тѣ, которыя называются ощущеніями качествъ вещей.

Изъ всего сказаннаго очевидно, что Локкъ не только эмпирикъ, но и *сенсуалистъ*, хотя не въ такомъ узкомъ смыслѣ, въ какомъ были сенсуалистами впослѣдствіи Гертли и Кондильякъ, выводившіе всѣ представленія и знанія человѣка изъ ощущеній *пяти внѣшнихъ* чувствъ и ихъ комбинацій. Понятіе рефлексіи даетъ Локку особое положеніе среди сенсуалистовъ, и именно оно дѣлаетъ его родоначальникомъ новѣйшей эмпирической психологіи, основанной на *внутреннемъ* опытѣ.

Что же даютъ въ смыслѣ знанія внѣшній и внутренній опытъ? Слово, написанное перомъ на бумагѣ, есть дѣйствіе мысли, выраженіе идеи, но

оно не имѣетъ и отдаленнаго сходства съ идеей. Точно такъ же и ощущенія, по мнѣнію Локка, совсѣмъ не похожи на вещи, которыя они отражаютъ. Это дѣйствія, которыя въ насъ производятъ вещи. Поэтому ни въ одномъ ощущеніи нѣтъ ручательства его полной реальности, его тожества какому-нибудь свойству вещей. И тѣмъ не менѣе должно признать различную степень реальности ощущеній. Одни изъ нихъ отражаютъ *первичныя* свойства вещей, съ отрицаніемъ которыхъ самая вещь исчезаетъ, другія — *вторичныя* свойства, не относящіяся къ самой природѣ вещей, но болѣе или менѣе случайныя, относительныя. Первичныя свойства вещей—форма, число, положеніе, движеніе, о которыхъ мы узнаемъ при посредствѣ *нѣсколькихъ* органовъ чувствъ, ибо движеніе, напримѣръ, видимъ и глазомъ, узнаемъ о немъ и слухомъ, можемъ убѣдиться въ его наличности осязаніемъ,—форму тоже познаемъ зрѣніемъ и осязаніемъ. Вторичныя свойства вещей—тѣ, о которыхъ мы узнаемъ при помощи ощущеній одного органа,—это цвѣта, звуки, вкусы, температура, свойства поверхностей предметовъ. Въ нихъ Локкъ, согласно Декарту и Гоббесу, признаетъ лишь субъективные способы воспріятія внѣшней дѣйствительности и своимъ ученіемъ объ этихъ спеціальныхъ ощущеніяхъ органовъ чувствъ предваряетъ открытіе физіолога Іоганна Мюллера, сдѣланное въ 20-хъ годахъ нынѣшняго вѣка, *о специфической энергіи* отдѣльныхъ органовъ чувствъ, благодаря которой

каждый органъ воспринимаетъ извѣстное движеніе во внѣшнемъ мірѣ своеобразно. Такимъ образомъ *подобіе* ощущеній воспринимаемымъ свойствамъ большее или меньшее. Всего менѣе сходства съ вещами въ спеціальныхъ ощущеніяхъ органовъ чувствъ. Но за то рефлексія, внутренній опытъ не искажаетъ дѣйствительности: *психическія* состоянія мы воспринимаемъ такими, какими они на самомъ дѣлѣ являются.

Это ученіе Локка, по мнѣнію Виндельбанда, представляетъ эмпирическое истолкованіе Декартова ученія о самосознаніи. Во всякомъ случаѣ, при изложенномъ только что пониманіи Локкомъ внѣшняго опыта становится удивительнымъ, почему онъ такъ упорно отрицаетъ прирожденность человѣческой душѣ всякаго психическаго содержанія. Если большая часть ощущеній столь субъективна, что не содержитъ въ себѣ ни малѣйшаго намека на свойства вещей, то очевидно, что извѣстныя *формы* воспріятія объективнаго міра прирождены нашей душѣ, и познаніе посредствомъ опыта есть лишь *относительное* понятіе.

Если весь первоначальный матеріалъ нашего опыта берется изъ ощущеній, то естественно, что должны быть найдены и способности, перерабатывающія ощущенія и первоначальныя, простѣйшія представленія въ болѣе сложныя представленія и идеи. Локкъ первый указываетъ на роль процессовъ ассоціаціи въ этихъ сочетаніяхъ. Рядомъ съ памятью, сохраняющей пережитыя представленія,

происходитъ ихъ соединеніе и раздѣленіе по сходству, различію и смежности. Правда, уже Аристотель въ древности указалъ на эти способы сочетанія представленій, но Локкъ впервые, хотя и мимоходомъ, употребляетъ терминъ „ассоціаціи“ идей. Эти процессы сочетанія и раздѣленія свойственны впрочемъ и животнымъ, а у человѣка происходитъ еще процессъ абстракціи, вырабатывающій изъ представленій понятія. Сочетанія представленій—чисто субъективные процессы. Необходимость ихъ психологическая, внутренняя. Здѣсь опять Локкъ близко подходитъ къ признанію внутреннихъ субъективныхъ формъ мышленія и познанія, но не дѣлаетъ ожидаемаго вывода и отмѣчаетъ лишь фактъ субъективности умственныхъ продуктовъ. Наши сложныя представленія суть частью представленія о *субстанціяхъ*, частью о ихъ *модусахъ* или качествахъ и отношеніяхъ. Послѣднія имѣютъ значеніе лишь въ отношеніи ихъ къ представленіямъ о субстанціяхъ. Но *субстанція* есть въ свою очередь только *неизвѣстный носитель* нѣкоторыхъ свойствъ и дѣйствій, которыя мы познаемъ чрезъ ощущенія и опытъ. Что такое субстанція вещей сама по себѣ, мы не знаемъ,—знаемъ только, что есть нѣчто такое, что совмѣщаетъ въ себѣ познаваемыя чувственно качества вещей. То же положеніе Локкъ примѣняетъ и къ области внутренняго опыта: и здѣсь мы не знаемъ и не можемъ знать субстанціи внутреннихъ психическихъ состояній, а лишь имѣемъ дѣло съ извѣстными измѣ-

неніями или явленіями. Это утвержденіе одно изъ самыхъ характерныхъ для философіи Локка: оно совершенно измѣняетъ характеръ философскихъ проблемъ и вноситъ въ философскія системы новаго времени ту черту *скептицизма* относительно разрѣшимости основныхъ вопросовъ *метафизическаго* знанія, которая совершенно была еще чужда ученіямъ Декарта, Спинозы и даже Бэкона и Гоббеса. Декартъ усомнился въ возможности познанія чего-либо только для того, чтобы оправдать блестящею гипотезою объ источникахъ *ясныхъ идей* возможность познанія не только субстанцій, мыслящей и протяженной, но и основной первородной субстанціи—Бога. Локкъ первый выражаетъ убѣжденіе, что никакія субстанціи не познаваемы, и этимъ кладетъ основаніе тому отрицательному отношенію къ проблемамъ онтологіи — ученія о реальныхъ началахъ бытія,—которое не переставало развиваться далѣе до нашихъ дней и достигло столь блестящаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ, позволю себѣ сказать, и столь легкомысленнаго выраженія въ ученіи Ог. Конта и позитивистовъ. Ог. Контъ—прямой преемникъ Локка, но если бы онъ былъ хоть на половину такимъ „философомъ“, какъ Локкъ! Къ сожалѣнію, чрезъ полтораста лѣтъ послѣ появленія „Опыта“ Локка и черезъ 50 лѣтъ послѣ появленія „Критики чистаго разума“ Канта—во Франціи и даже за предѣлами ея оказалось возможнымъ пріобрѣсти славу великаго философа человѣку, не сознававшему даже самаго существо-

ванія проблемъ *критической* философіи. Локкъ зналъ, почему можно сомнѣваться въ возможности познанія сущности вещей, и оправдалъ свое сомнѣніе нѣкоторой психологической теоріей. Ог. Контъ безъ всякихъ достаточныхъ основаній отвергъ и внутренній опытъ, и самую психологію, ограничившись наивными разсужденіями о субъективности самонаблюденія.

Но возвратимся къ Локку. Изъ своей теоріи ощущеній онъ выводитъ положеніе о невозможности доказать существованіе внѣшняго, матеріальнаго или тѣлеснаго міра. Истина есть не соотвѣтствіе воспріятій вещамъ, а согласіе представленій между собою. Въ этомъ ученіи Локкъ приближается къ воззрѣніямъ Гоббеса, хотя очевидно доходитъ до тѣхъ же убѣжденій самостоятельно. Истина есть правильное построеніе и сочетаніе представленій въ связи съ извѣстными законами мышленія. Общія истины пріобрѣтаются не непосредственнымъ воззрѣніемъ, а на основаніи доказательствъ. Существенная черта, отличающая Локка отъ Бэкона и сближающая его съ Декартомъ и Гоббесомъ, заключается въ признаніи значенія безусловной достовѣрности за доказательствами математическаго типа. Но отъ Декарта онъ отклоняется тѣмъ, что допускаетъ вмѣстѣ съ Бэкономъ особенную важность познанія отдѣльныхъ фактовъ и построенія при помощи и на почвѣ опыта общихъ понятій.

Таковы существенныя черты теоріи познанія Локка. Виндельбандъ замѣчаетъ, что она представ

ляетъ собою самую простую и прозрачную форму эмпиризма, и что въ почти дѣтской простотѣ этой теоріи лежитъ основаніе того обаянія, которое она имѣла въ XVIII вѣкѣ.

Мысли Локка въ вопросахъ практическихъ носятъ тѣ же черты оригинальности, идеальной возвышенности, ясности и простоты, но иногда и нѣкоторой наивности, какими отличается его теорія познанія. Онъ вѣритъ въ значеніе религіознаго откровенія, ибо вѣритъ въ существованіе души, хотя и не считаетъ возможнымъ познаніе ея субстанціи. Божественное откровеніе, дополняющее ограниченное познаніе разума, могло открывать человѣческому уму однако только такія истины, которыя согласны съ этимъ разумомъ (см. сочиненіе о разумности христіанства). Этимъ способомъ Локкъ старается примирить разсудочное познаніе съ религіознымъ ученіемъ и, конечно, какъ истинный философъ относится въ высшей степени терпимо къ отдѣльнымъ религіознымъ исповѣданіямъ. Въ своихъ знаменитыхъ „Письмахъ о терпимости“ онъ является самымъ крупнымъ представителемъ идеи религіозной и политической терпимости въ XVIII в. Истинная религіозность, по его убѣжденію, не нуждается въ государственной и полицейской поддержкѣ. Однако онъ устанавливаетъ и нѣкоторую своеобразную границу терпимости: государство не можетъ относиться терпимо къ людямъ, для которыхъ безсильна или условна клятва, а потому къ атеистамъ, напр., принципъ терпимости не приложимъ.

Въ своей этикѣ Локкъ является приверженцемъ эвдемонизма, т.-е. ученія о счастіи, какъ высшей и послѣдней цѣли нравственныхъ стремленій. Этика есть поэтому изслѣдованіе психологическаго механизма стремленій и побужденій воли. Самъ онъ, впрочемъ, этого изслѣдованія не пытался произвести. Въ своемъ сочиненіи „О воспитаніи“, недавно переведенномъ вновь на русскій языкъ (уже въ третій разъ съ половины прошлаго столѣтія), Локкъ проводитъ мысль о необходимости создать условія для свободнаго развитія естественной человѣческой личности. Въ общемъ ученіе Локка о воспитаніи проникнуто тѣми же гуманными идеями и благородными чувствами, какъ и всѣ его воззрѣнія.

Ученіе Локка, какъ мы сказали, имѣло глубокое вліяніе на философію XVIII в. Въ Англіи его значеніе до такой степени господствуетъ, даже и въ нынѣшнемъ вѣкѣ, что и теперь еще иные англійскіе мыслители раздѣляютъ нѣкоторыя заблужденія этого философа и являются послѣдователями основныхъ положеній его теоріи знанія. Во Франціи Локкъ пріобрѣлъ также большое вліяніе, благодаря сенсуалистамъ XVIII и позитивистамъ XIX в., посвоему перетолковавшимъ его ученіе о зависимости всякаго знанія отъ ощущеній и о невозможности познанія субстанцій. Въ Германіи его критицизмъ, какъ мы уже говорили, вызвалъ антикритику Лейбница, но затѣмъ чрезъ посредство Юма породилъ критическую теорію познанія Канта и сказывается

до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія новокантіанцевъ.

Теперь намъ слѣдуетъ кратко отмѣтить одного изъ ближайшихъ и самыхъ типическихъ преемниковъ Локка въ Англіи—*Беркли*. Джорджъ Беркли, ирландецъ по происхожденію, род. въ 1685 г., умеръ въ 1753 г. Получивъ образованіе въ Дублинѣ и Лондонѣ, Беркли провелъ нѣсколько лѣтъ въ путешествіяхъ по Италіи и Франціи, совершилъ поѣздку въ Америку съ миссіонерскими цѣлями и, по возвращеніи на родину, былъ сдѣланъ епископомъ въ Клойнѣ. Обладая широкимъ богословскимъ, философскимъ и научнымъ образованіемъ, Беркли написалъ нѣсколько выдающихся произведеній: „Теорію зрѣнія“, напечатанную въ 1709 г. и предваряющую многія современныя физіологическія открытія, „Трактатъ о принципахъ человѣческаго познанія“, обнародованный въ 1710 г., и нѣсколько діалоговъ, имѣющихъ не только философское, но и высокое литературное значеніе.

Ученіе Беркли особенно любопытно потому, что оно даетъ намъ цѣльную метафизическую доктрину, которая косвенно вытекаетъ изъ Локкова ученія о познаніи, значительно переработаннаго Беркли.

Теорія Локка о томъ, что все знаніе человѣка связано съ ощущеніями, на почвѣ которыхъ вырастаетъ и самосознаніе или самопознаніе духа, получила двоякое философское развитіе: съ одной стороны, она породила психологическое ученіе объ

ассоціаціи идей, которое приняло двѣ формы — 1) *матеріалистическую* въ ученіи Гертли и его послѣдователей, пытавшихся свести всѣ сочетанія представленій къ физическимъ процессамъ сочувственной и одновременной вибраціи мозговыхъ элементовъ; 2) чисто психологическую и *скептическую* въ ученіи Юма, который, первый, установилъ вполнѣ отчетливо различныя эмпирическія формы ассоціаціи идей и развилъ далѣе ученіе Локка о психологическомъ происхожденіи идей субстанціи и причинности. Съ другой стороны ученіе Локка вызвало и первую весьма своеобразную *идеалистическую* систему Беркли.

Совершенно правъ Виндельбандъ, утверждая, что всѣ ученія, порожденныя теоріей Локка, не исключая и ассоціативной психологіи, суть только побочныя вѣтви философскаго движенія, тогда какъ ученіе Беркли есть моментъ того центральнаго и существеннаго роста философскаго сознанія, который былъ неизбѣженъ подъ вліяніемъ оригинальныхъ воззрѣній Локка. Всеобъемлющая разносторонность воззрѣній и глубокая философская оригинальность дѣлаютъ Беркли выразителемъ того общаго развитія, которое получила философія въ слѣдующемъ столѣтіи. Юмъ съ своимъ знаменитымъ ученіемъ о субстанціи и причинности едва ли былъ бы возможенъ безъ того промежуточнаго звена, какимъ является Беркли между ученіемъ Локка и скептическою метафизикою Юма. Самъ Кантъ со своимъ субъективнымъ идеализмомъ, какъ

онъ ни открещивается отъ солидарности съ Беркли, былъ однако же отчасти продолжателемъ его.

Метафизическое значеніе теоріи Локка заключалось въ томъ, что Декартова противоположность субстанцій, протяженной и мыслящей, была сведена имъ на противоположность внѣшняго и внутренняго опыта, ощущенія и рефлексіи, являющихся источниками двухъ различныхъ порядковъ представленій о дѣйствительности. Но Локкъ самъ поставилъ вопросъ о ихъ первородности, и попытки свести внутренній опытъ къ внѣшнему и внѣшній къ внутреннему были неизбѣжны. Крайній сенсуализмъ и матеріализмъ Гертли явился именно опытомъ сведенія всѣхъ воспріятій къ ощущеніямъ внѣшнимъ. Идеализмъ Беркли представляется геніальною попыткой подведенія внѣшняго опыта подъ понятіе опыта внутренняго. Виндельбандъ остроумно называетъ ученіе Беркли „сенсуализмомъ внутренняго опыта“.

Главная оригинальная черта философіи Беркли, между прочимъ и по отношенію къ ученію Мальбранша, съ которымъ у него много общаго, заключается въ томъ, что Беркли безусловно *отрицаетъ реальность* общихъ абстрактныхъ понятій наряду съ ощущеніями. Когда мы представляемъ себѣ нѣчто общее, напр., дерево, треугольникъ или что-нибудь подобное, то при этомъ мыслимъ что-либо конкретное, отдѣльное—извѣстный экземпляръ дерева или извѣстной формы и величины треугольникъ. Мы не можемъ мыслить понятій иначе, какъ

въ конкретныхъ образахъ или символахъ. Слѣдовательно, понятія и не представляютъ собою никакихъ реальныхъ душевныхъ продуктовъ. Понятія только имена, nomina, какъ говорили средневѣковые номиналисты, но номинализмъ Беркли особенный, психологическій, а не логическій, какимъ онъ былъ въ средніе вѣка. Только что изложенное основное положеніе Беркли подтверждается у него психологическимъ анализомъ представленій и воспріятій, при чемъ особенно обстоятельно анализируются имъ, въ упомянутомъ сочиненіи о зрѣніи, воспріятія и представленія зрительныя, и Беркли замѣчательно глубоко и тонко раскрываетъ ихъ сложность и показываетъ, какъ въ воспріятія данныхъ въ настоящемъ опытѣ предметовъ незамѣтно вплетаются воспріятія прежнія, воспоминанія о ранѣе пережитыхъ состояніяхъ. Отсюда Беркли заключаетъ, что все то, что мы приписываемъ предметамъ, помимо отдѣльныхъ ощущеній нашихъ, есть фикція, выдумка. Во-первыхъ, нѣтъ общихъ свойствъ протяженности, величины, формы, положенія; во-вторыхъ, нѣтъ и пространства и той вещи, наиболѣе общей, которую люди составили въ воображеніи своемъ изъ однихъ общихъ понятій, и которая зовется матеріей. Всѣ матеріальныя качества вещей суть только отношенія свойствъ, которыя Локкъ называетъ вторичными, такъ что первичныхъ свойствъ для Беркли вовсе и не существуетъ, а вторичныя суть только наши субъективныя ощущенія. Слѣдовательно, если мы

изъ какого-либо представленія о вещи, напр., о вишнѣ, вычтемъ всѣ эти вторичныя субъективныя воспріятія, то что останется?--Ничего, отвѣчаетъ Беркли, тогда какъ Локкъ говорилъ: „неизвѣстная субстанція, носитель отдѣльныхъ свойствъ и качествъ". Но неизвѣстная субстанція, о существѣ которой мы будто бы знаемъ, есть для Беркли совершенный абсурдъ. Это — внутренно-противорѣчивое понятіе. Нѣтъ существованія, бытія внѣ ощущеній. *Быть* значитъ *быть ощущаемымъ* или воспринятымъ (esse — percipi). Только философы выдумали различіе между вещами и воспріятіями ихъ, и пришли этимъ способомъ къ ошибочному предположенію, что бытіе вещей нѣчто другое, нѣчто большее, чѣмъ представленіе ихъ нами. Здѣсь Беркли не совсѣмъ правъ, такъ какъ должно сказать совершенно наоборотъ, что только философы способны понять и доказать, что въ представленіяхъ о вещахъ непосредственно нѣтъ ничего, кромѣ извѣстной суммы воспріятій: всѣ вещи суть *наши* представленія, идеи. Это -- существенное положеніе *идеализма,* лежащее и въ основѣ всѣхъ новѣйшихъ идеалистическихъ системъ нынѣшняго вѣка и выраженное Шопенгауеромъ въ видѣ афоризма: „міръ есть мое представленіе". Но на этомъ чисто идеалистическомъ положеніи Беркли не останавливается. Усомнившись въ существованіи матеріальныхъ предметовъ и матеріальной субстанціи внѣ представленій, Беркли въ противоположность Локку допускаетъ за то существова-

ніе *духовныхъ субстанцій*, т. е. отдѣльныхъ „душъ“, какъ носительницъ представленій и воспріятій. Но какъ же возникаютъ въ душахъ эти представленія, и какъ удостовѣриться въ ихъ истинности, когда въ самихъ воспріятіяхъ нѣтъ данныхъ для того, чтобы отличить иллюзію, призракъ отъ настоящаго познанія. Здѣсь Беркли примыкаетъ къ Декарту и Мальбраншу, и единственнымъ источникомъ и критеріемъ объективной достовѣрности нашего познанія является для него всесовершенный Богъ. Истинны тѣ идеи, которыя совпадаютъ съ идеями Бога, призрачны тѣ, которыя расходятся съ этими послѣдними и принадлежатъ нашему индивидуальному познанію. Это не значитъ, что каждая идея вводится въ сознаніе наше Богомъ. Это значитъ только, что Богъ вложилъ въ нашу душу *всѣ элементы* истинныхъ идей, т.-е. систему основныхъ идей, согласныхъ другъ съ другомъ Но затѣмъ сочетаніе этихъ элементовъ въ сложныя представленія по законамъ ассоціаціи есть дѣло свободной работы нашей мысли, и отъ насъ зависитъ заблуждаться или познавать истинно, т.-е. сознавать или не сознавать, какія представленія мирятся съ общей системой нашихъ идей и какія не мирятся.

Признаніе реальнаго существованія однѣхъ только душъ или духовныхъ субстанцій есть ученіе крайняго *спиритуализма* или *панпсихизма*. Но есть и еще одна существенная черта въ метафизиче-

скомъ ученіи Беркли, о которой слѣдуетъ упомянуть.

Отрицая существованіе матеріальнаго міра, Беркли не можетъ допустить и реальной причинности, причиннаго взаимодѣйствія предметовъ: то, что кажется намъ причинностью вещей, есть соотношеніе и связь представленій; законъ природы есть порожденный Богомъ въ человѣческой душѣ порядокъ представленій. Поэтому, съ одной стороны нелѣпо всякое *механическое* объясненіе природы, опирающееся на предположеніе реальной связи вещей, какъ причинъ и дѣйствій. Съ другой стороны, вполнѣ законно *телеологическое* истолкованіе природы, такъ какъ общій порядокъ нашихъ представленій всецѣло зависитъ отъ свободной воли Бога, направляющейся къ извѣстнымъ *цѣлямъ*. Поэтому можно оправдать и *чудо*, какъ свободное, отъ Бога исходящее, измѣненіе этого порядка, т.-е. связи представленій, въ видахъ какой-либо особенной цѣли. Такимъ образомъ, Беркли думаетъ достигнуть примиренія церковно-религіознаго міросозерцанія съ научно-философскимъ.

Конечно, въ ученіи Беркли, какъ и во всѣхъ внутренно послѣдовательныхъ философскихъ системахъ, не мало парадоксальныхъ утвержденій и односторонних понятій: отрицаніе доказуемости пространственнаго и матеріальнаго бытія вещей, а также ихъ реальной причинности, представляется нынѣ остроумнымъ парадоксомъ. Признаніе бытія однихъ только душъ и Бога, во главѣ ихъ, не

удовлетворяетъ требованіямъ современнаго научнаго міросозерцанія. Но если мы будемъ разсматривать систему Беркли съ *исторической* точки зрѣнія, — какъ переходный моментъ къ ученію Юма о субъективныхъ психологическихъ основаніяхъ идей субстанціи и причинности, и далѣе къ ученію Канта о субъективныхъ формахъ воспріятія и мышленія, и еще далѣе къ ученію Шопенгауера о возможности познать существо міра только изъ внутренней *интуиціи нашей воли*, нашей психической субстанціи, то систему Беркли придется признать однимъ изъ самыхъ крупныхъ явленій въ филіаціи философскихъ идей новѣйшаго времени. Само собою, что лучшими и наиболѣе глубокими сторонами Беркли обязанъ Локку: Беркли относится къ Локку почти такъ же, какъ Мальбраншъ къ Декарту, Гоббесъ къ Бэкону, съ той разницей, что его система гораздо важнѣе и прямо входитъ звеномъ въ цѣпь неустранимыхъ моментовъ развитія европейской философской мысли, тогда какъ ученія Мальбранша и Гоббеса—явленія побочныя.

Чтобы понять теперь недостатки и односторонность оригинальныхъ ученій Локка и Беркли, мы перейдемъ къ разсмотрѣнію современнаго имъ міросозерцанія другого типа — системы *Лейбница*, геніальнаго преемника Декарта и Спинозы.

V.

Лейбницъ и его школа.

Значеніе Лейбница въ исторіи философіи XVII в. можно выразить двояко. Съ одной стороны, система Лейбница является однимъ изъ самыхъ крупныхъ звеньевъ въ развитіи метафизической философіи раціонализма на материкѣ Европы, и Лейбницу въ этомъ движеніи принадлежитъ такое же важное мѣсто, какъ Декарту и Спинозѣ. Съ другой, этотъ мыслитель выступаетъ отчасти и въ роли примирителя обоихъ направленій, метафизическаго и эмпирическаго, съ точки зрѣнія своеобразной теоріи познанія, пытаясь осуществить въ своей системѣ широкій синтезъ всѣхъ философскихъ стремленій своего вѣка,—подобно тому, какъ Дж. Бруно пробовалъ подвести итоги философіи эпохи Возрожденія, и какъ черезъ столѣтіе послѣ Лейбница Кантъ, въ свою очередь, старался примирить въ своей системѣ всѣ философскія теченія XVIII стол. По широтѣ захвата, философская и научная мысль Лейбница представляетъ изумительный и рѣдкій фактъ. Почти не было области знанія и жизни, которою бы Лейбницъ не интересовался, куда бы не попытался внести оригинальный свѣтъ творческою силою своего генія. И еслибъ ему удалось болѣе сосредоточиться, свести всѣ свои мысли воедино, найти форму для вполнѣ законченнаго и

и систематическаго ихъ литературнаго выраженія, то мы имѣли бы въ немъ, можетъ быть, мыслителя, стоящаго на одной высотѣ съ Платономъ и Аристотелемъ. Изъ всѣхъ европейскихъ философовъ XVII ст. Лейбницъ безспорно самый даровитый человѣкъ; какъ онъ ни разбрасывался, какъ ни размѣнивался на мелкую монету, какъ широки и разносторонни ни были его замыслы и притязанія, онъ чуждъ былъ всякой поверхностности и, напротивъ, мысль его, всегда ясная и отчетливая, поражаетъ своею глубиной, своею тонкою и предусмотрительною проницательностью. Но онъ все-таки разбрасывался, сорилъ во всѣ стороны богатые дары своей природы, увлекался часто дѣлами, совершенно чуждыми задачамъ мыслителя, пытался играть роль въ политическихъ предпріятіяхъ, а иногда, къ сожалѣнію, даже и въ политическихъ интригахъ своего времени и, наконецъ, самъ сталъ преждевременною жертвою своего честолюбія. По внѣшнему характеру своей жизни Лейбницъ ничуть не похожъ на Декарта, Мальбранша, Спинозу, Локка,— это не созерцатель и отшельникъ, а живой и энергическій общественный дѣятель и проповѣдникъ. Своею безпокойною подвижностью онъ напоминаетъ Дж. Бруно, своимъ крайнимъ честолюбіемъ и даже тщеславіемъ—Фр. Бэкона, съ тою разницею, что онъ прожилъ и умеръ честнымъ человѣкомъ, и корыстолюбіе было ему совершенно чуждо. Лейбницъ родился въ 1646 г., былъ сыномъ профессора нравственныхъ наукъ въ лейпцигскомъ универси-

тетѣ, по происхожденію славянина. Шести лѣтъ онъ лишился отца. Еще до поступленія въ университетъ, въ шестнадцатилѣтнемъ возрастѣ, онъ уже былъ настолько начитанъ и свѣдущъ, что обладалъ основательнымъ знаніемъ философскихъ системъ Платона и Аристотеля, Бэкона, Гоббеса, Декарта и др. Чрезъ посредство сочиненій Гассенди, французскаго атомиста XVII ст., на котораго имѣлъ вліяніе Дж. Бруно, Лейбницъ былъ знакомъ и съ ученіями объ атомахъ и монадахъ. Въ лейпцигскомъ ун. онъ продолжалъ занятія философіи подъ руководствомъ Якова Томазія, отца знаменитаго юриста; въ іенскомъ изучалъ математику подъ руководствомъ Вейгеля. Оффиціальнымъ предметомъ занятій для Лейбница были юридическія науки. Лейпцигскій университетъ отказался допустить его къ соисканію степени доктора правъ, вслѣдствіе его молодости, и послѣ блестящей защиты диссертаціи онъ получилъ искомую степень въ маленькомъ университетѣ въ Альтдорфѣ. Отъ предложенной ему профессуры Лейбницъ отказался и поступилъ на службу къ майнцскому курфюрсту. Въ 1672 г. онъ ѣздилъ въ Парижъ съ дипломатическою миссіей, четыре года прожилъ въ Парижѣ, гдѣ продолжалъ изученіе математики и механики, подъ руководствомъ знаменитаго Гюйгенса. Изъ Парижа ѣздилъ въ Лондонъ. Въ 1672 г., 26 лѣтъ, Лейбницъ поступилъ библіотекаремъ и совѣтникомъ къ герцогу ганноверскому и занимался здѣсь разработкою и печатаніемъ ученыхъ сочиненій по всевоз-

можнымъ областямъ знанія, писалъ публицистическія статьи, занимался химіей и геогнозіей, писалъ исторію брауншвейгскаго дома,—наконецъ, усердно занимался политикой и религіозными вопросами, мирилъ дворы бранденбургскій и ганноверскій и старался достигнуть уніи лютеранской и реформатской церкви. Съ 1698 г. мы видимъ его въ Берлинѣ при дворѣ бранденбургскаго курфюрста, и здѣсь въ 1700 г., по его идеѣ и подъ его президентствомъ, основывается первая акамедія наукъ, при чемъ Лейбницъ работалъ въ ней, какъ полигисторъ, во всѣхъ областяхъ знанія, а также писалъ о реформѣ школъ и хлопоталъ о развитіи шелководства въ Пруссіи. Извѣстно также, какое вліяніе оказалъ онъ на основаніе впослѣдствіи академій наукъ въ Вѣнѣ и Петербургѣ. При этомъ Лейбницъ усердно искалъ между прочимъ и почестей, орденовъ и титуловъ. Передвиженія Лейбницъ совершалъ часто: еще въ 80-хъ годахъ путешествовалъ по Италіи и Германіи, изъ Берлина ѣздилъ въ Вѣну, потомъ въ южную Германію. Въ 1714 г. онъ вернулся въ Ганноверъ. Ганноверскій курфюрстъ Георгъ-Людвигъ въ это время былъ уже англійскимъ королемъ Георгомъ I. Но въ Англію Лейбницу не удалось попасть, такъ какъ тамъ были озлоблены на него за его споръ съ Ньютономъ по вопросу о первенствѣ открытія дифференціальнаго счисленія, а при ганноверскомъ дворѣ Лейбницъ уже не пользовался прежнею милостью. Въ 1716 г. Лейбницъ умеръ отъ удара, одинокій и огорченный

охлажденіемъ къ нему друзей. Целлеръ въ исторіи нѣмецкой философіи слѣдующимъ образомъ характеризуетъ его личность. „Это былъ благородный и любезный человѣкъ съ прямымъ, открытымъ нравомъ, благожелательный и человѣколюбивый, тонко образованный и умный въ обращеніи, образецъ философски свѣтлаго и ровнаго настроенія“. Целлеръ хвалитъ также его любовь къ родинѣ и къ духовному благу своего народа, а также его религіозную терпимость и миролюбіе.

На ряду съ многочисленными и разнообразными сочиненіями по математикѣ, естественнымъ наукамъ, филологіи, исторіи, праву, религіи и политикѣ, *философскія* сочиненія Лейбница имѣютъ, конечно, первостепенное значеніе, но большихъ и вполнѣ законченныхъ философскихъ произведеній у Лейбница было немного. Чаще всего онъ выражалъ свои философскія мысли въ небольшихъ трактатахъ, замѣткахъ, письмахъ. Самыми значительными философскими сочиненіями его являются „Монадологія“, написанная въ 1714 г., и его „Новые опыты о человѣческомъ познаніи“ написанные противъ Локка, въ 1704, но изд. только въ 1765 г., такъ какъ самъ Лейбницъ не пожелалъ напечатать этого сочиненія послѣ смерти своего противника, случившейся въ томъ же 1704 г. Самое крупное религіозно-философское сочиненіе Лейбница: „Essai de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“. Многочисленныя мелкія сочиненія Лейбница мы считаемъ излишнимъ пе-

речислять. Избранныя философскія сочиненія и статьи Лейбница напечатаны въ русскомъ переводѣ подъ редакціей г. В. Преображенскаго въ IV вып. Трудовъ Московскаго Психологическаго Общества. „Новые опыты о человѣческомъ познаніи"—самое зрѣлое, законченное и обстоятельное философское сочиненіе Лейбница, и нельзя, конечно, не пожалѣть, что оно не появилось въ печати своевременно и не могло оказать на развитіе философіи XVIII в. того существеннаго вліянія, котораго отъ него можно было ожидать. Въ этомъ сочиненіи Лейбницъ особенно ярко выступаетъ въ той *примирительной* роли, по отношенію къ доктринамъ эмпиризма и метафизическаго раціонализма,—о которой мы выше говорили.

На развитіе философіи Канта „Новые опыты" оказали существенное вліяніе. Синтетическій характеръ философіи кенигсбергскаго профессора во 2-й періодъ его дѣятельности, можетъ быть, объясняется именно вліяніемъ идей и стремленій Лейбница, хотя Кантъ явился гораздо болѣе продуктивнымъ и глубокимъ въ своей синтетической творческой работѣ, благодаря бо̀льшему терпѣнію, усидчивости, сосредоточенности. Но Лейбницъ отъ природы обладалъ болѣе значительною построительною фантазіей, болѣе блестящимъ и еще болѣе многостороннимъ умомъ, чѣмъ Кантъ, хотя работа его мысли и не отличалась такою строгостью. По словамъ Виндельбанда, „величественною цѣльностью міросозерцанія Лейбница мы обязаны не столько

господству въ немъ строгой методы, сколько внутренней гармоніи всего его существа". Такимъ образомъ и въ способѣ мышленія и творчества мы опять находимъ большое сходство между Лейбницомъ и Дж. Бруно. И что особенно замѣчательно, это то, что и у Лейбница, какъ у Бруно, „поэтическій полетъ фантазіи соединяется съ сухимъ и педантическимъ исканіемъ механическаго инструмента мышленія" (усовершенствованной умственной машины Раймунда Луллія). Какъ будто мыслители съ очень пылкой фантазіей инстинктивно ищутъ какихъ-нибудь сдерживающихъ ихъ мысль принудительныхъ и искусственныхъ рамокъ. Однако дѣло, повидимому, не въ томъ: у людей богато одаренныхъ творческими способностями такъ легко рождаются новыя мысли, что извѣстные въ данное время факты и методы не успѣваютъ оправдывать и давать достаточную доказательную силу ихъ построеніямъ. Поэтому они принуждены искать *новыхъ* методовъ для оправданія и строгаго выведенія истинъ, которыя интуитивно открываетъ ихъ геній. Виндельбандъ остроумно замѣчаетъ про Лейбница: „и человѣкъ, который былъ самою геніальностью, работаетъ такъ усердно надъ тѣмъ, чтобы сдѣлать геніальность излишнею". Можно возразить на это только то, что Лейбницъ, какъ и Бруно, искалъ не средствъ ослабить геніальность, а средствъ дать болѣе твердую „математическую" почву умственной работѣ генія. Впрочемъ, въ мечтахъ объ усовершенствованіи машины Луллія Лейбницъ на-

ходился не подъ однимъ вліяніемъ идей Луллія и Бруно. Основаніемъ его изслѣдованія философскаго метода было, во-первыхъ, декартовское ученіе о томъ, что методъ философскихъ построеній долженъ по возможности приблизиться по точности своей къ математическому; во-вторыхъ, раздѣляемое имъ мнѣніе Гоббеса, что возможно научиться „считать понятіями“, какъ считаютъ цифрами; въ третьихъ, бэконовское ученіе о необходимости для успѣха наукъ найти методъ открытія; въ четвертыхъ, собственное убѣжденіе Лейбница, что методъ открытія новыхъ истинъ долженъ совпадать съ методомъ ихъ доказательства. „Обыкновенно мы схватываемъ истины случайно, интуитивно, по аналогіи, гипотетически, но возможно тѣхъ же истинъ достигнуть тѣмъ способомъ, который мы открываемъ уже значительно позже для ихъ доказательства“. Очевидно, дѣло идетъ объ открытіи *правильнаго метода дедукціи* метафизическихъ истинъ, правильнаго метода умозаключенія,—того самаго, который выразился въ аристотелевской теоріи силлогизма, но на новыхъ началахъ, которыя не суть ни аристотелевскія, въ тѣсномъ смыслѣ, ни декартовскія, ни бэконовскія, но переработанныя на почвѣ ихъ—лулліевскія. Между прочимъ, Лейбницъ согласенъ съ Аристотелемъ и Декартомъ, что должны быть высшія недоказуемыя положенія, на которыя опираются всѣ остальныя, какъ на доказательства. Но онъ думаетъ, вопреки мнѣнію Декарта, что нельзя вывести всѣ истины изъ одного положенія,

что такихъ высшихъ недоказуемыхъ положеній можетъ быть нѣсколько.

Все, что мы только что изложили, ясно доказываетъ, что Лейбницъ стоялъ въ своемъ ученіи о знаніи въ извѣстномъ смыслѣ на діаметрально противоположной точкѣ зрѣнія, чѣмъ его знаменитый современникъ Локкъ. Локкъ, какъ мы старались показать, стоялъ на точкѣ зрѣнія психологической—искалъ психологическихъ основаній и источниковъ нашего знанія и путемъ опредѣленія психологическихъ условій его пытался найти его границы и сферу объективной компетенціи нашихъ представленій. Лейбницъ прежде всего стоялъ на точкѣ зрѣнія логической. Онъ искалъ логическихъ основъ знанія въ извѣстныхъ свойствахъ и законахъ мысли, въ извѣстныхъ закономѣрныхъ операціяхъ ея. Это—точка зрѣнія Декарта и Спинозы, но въ совершенно своеобразномъ выраженіи. Лейбницъ первый мечтаетъ о выраженіи логическихъ дѣйствій надъ понятіями въ математическихъ и алгебраическихъ формулахъ при помощи нѣкоторыхъ математическихъ знаковъ. Поэтому многіе считаютъ его родоначальникомъ современной математической логики (см. Джевонсъ: Основы науки). Лейбницъ же одинъ изъ первыхъ мечтаетъ и объ универсальномъ языкѣ, объ универсальной символикѣ понятій.

Но Лейбницъ совершенно чуждъ декартовскому увлеченію, въ силу котораго этотъ основатель новѣйшей метафизики полагалъ, что можно построить

весь міръ, открыть всѣ его законы чисто логическимъ дедуктивнымъ путемъ, посредствомъ анализа одной основной истины разума. „Лейбницъ слишкомъ хорошо былъ знакомъ съ результатами опытныхъ изслѣдованій природы, чтобы онъ могъ относиться съ тѣкимъ пренебреженіемъ къ значенію опыта, какъ Декартъ и Спиноза“, говоритъ Виндельбандъ. Лейбницъ различаетъ два рода истинъ: однѣ—*истины разума*, не нуждающіяся въ подтвержденіи со стороны опыта,—это истины прирожденныя; другія — *истины опыта*, которыя никогда не могутъ быть доказаны посредствомъ логическихъ дѣйствій ума. Первыя—геометрическія и метафизическія или *вѣчныя* истины, вторыя—истины *фактическія*, случайныя.

Усмотрѣніе первыхъ чисто логическое, основанное на законѣ противорѣчія“, т.-е. на невозможности допущенія противоположнаго. Такова, напримѣръ, математическая истина о равенствѣ суммы угловъ треугольника двумъ прямымъ, — истина, которая можетъ быть выведена изъ понятія треугольника и изъ аксіомъ геометріи. Та истина, что сегодня идетъ дождь или снѣгъ,—фактическая, основанная на опытѣ, зависящая отъ наличности извѣстнаго представленія. Истины перваго рода суть положенія *аналитическія*, истины второго рода—*синтетическія*. Ихъ характеръ такой же непосредственно интуитивный, какъ и высшихъ недоказуемыхъ истинъ раціональнаго знанія. Въ этомъ ученіи опять замѣтно стремленіе примирить

положенія эмпиризма и раціонализма, Бэкона и Декарта. Не даромъ Лейбницъ высказалъ однажды мысль, что, читая сочиненія различныхъ мыслителей, онъ соглашался съ каждымъ и находилъ, что каждый правъ въ томъ, что утверждаетъ, и не правъ только въ томъ, что отрицаетъ. Конечно, основаніе истинъ фактическихъ совершенно другое, чѣмъ истинъ метафизическихъ. А именно: послѣднія выражаютъ собою непосредственно воспринимаемую нами связь фактовъ опыта и, слѣдовательно, по скольку мы усматриваемъ эту связь, онѣ опираются на „принципъ достаточнаго основанія".

Такимъ образомъ истины разума опираются на абсолютную логическую необходимость, истины опыта являются выраженіемъ условной и гипотетической необходимости и въ этомъ смыслѣ—случайны. Здѣсь у Лейбница задатки различенія логической необходимости (связь основаній и слѣдствій) отъ необходимости реальной или фактической (связь причинъ и дѣйствій). Ясно, что Лейбницъ даетъ перевѣсъ необходимости логической передъ фактическою: то, что мыслится абсолютно, то и существуетъ абсолютно,—то, что мыслится условно и существуетъ условно. Другими словами, существующее реально въ опытѣ—только условно реально Объясненіе этого страннаго на первый взглядъ утвержденія мы найдемъ ниже въ ученіи Лейбница о *субстанціяхъ* и объ ихъ внутреннемъ существованіи. Въ всякомъ случаѣ, такъ какъ *идеи* наши суть

только *возможности* (primae possibilitates, по выраженію самого Лейбница), то возможное для Лейбница дѣйствительнѣе самой дѣйствительности. Изложенными мыслями не исчерпывается теорія познанія Лейбница, но онѣ составляютъ первоначальное выраженіе его главныхъ теоретикопознавательныхъ взглядовъ. Я говорилъ, что Лейбницъ выработалъ полную теорію познанія, какъ заключительный аккордъ и послѣднее оправданіе своей метафизической системы. И дѣйствительно, та форма теоріи познанія, которая изложена имъ въ „Nouveaux essais“, была выработана имъ лишь послѣ того, какъ существенные элементы его метафизической доктрины уже сложились. Система Лейбница была все-таки ученіемъ *догматическимъ*, а не *критическимъ*. Онъ построилъ свою метафизику, не успѣвъ оправдать и развить всѣхъ положеній своей теоріи знанія.

Центромъ тяжести метафизической системы Лейбница является вопросъ: что такое и каковы *реальныя субстанціи?* Вопросъ тотъ же, на который пытались дать отвѣтъ и предыдущія системы, при чемъ, какъ мы уже видѣли, онѣ рѣшали его весьма различно. Трудность этого вопроса, какъ показано, заключалась въ надлежащемъ объясненіи взаимодѣйствія между субстанціями духовной и вещественной. *Спиноза* обошелъ этотъ вопросъ тѣмъ, что призналъ единство и тождество основной, безконечной субстанціи міра—богоматеріи съ ея безчисленными аттрибутами. Но этимъ уничтожалось всякое дѣйствіе субстанціи, ибо на кого и на что

ей дѣйствовать? Субстанція со всѣмъ своимъ бытіемъ превращалась въ одно сплошное явленіе. У *окказіоналистовъ* вся дѣйствующая сила субстанціи была перенесена на Бога, т.-е. вынесена изъ нея самой. *Декартъ* признавалъ взаимодѣйствіе субстанцій матеріи и духа, но не объяснилъ, какъ оно возможно. При этомъ и у него въ основныхъ качествахъ матеріи не лежало дѣйствія, ибо Декартъ характеризовалъ матерію только какъ субстанцію протяженную, такъ что и у него дѣйствующею силой матеріи былъ Богъ. Матерія, природа превращалась у всѣхъ этихъ мыслителей въ мертвый механизмъ. Все существо *Лейбница*, полное жизненной энергіи, протестовало противъ такого умерщвленія природы, противъ декартовскаго взгляда на организмъ, какъ на машину (ср. Виндельбанда). Основное положеніе Лейбница заключается въ томъ, что о субстанціяхъ можно говорить только тамъ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ дѣйствующими силами. Поэтому понятіе субстанціи есть понятіе „дѣйствующей силы“. Отсюда совершенно своеобразный взглядъ Лейбница на число, природу и отношеніе субстанцій. Если субстанція есть дѣйствительно сила, то вездѣ, гдѣ есть дѣйствующая сила, мы имѣемъ дѣло съ отдѣльною субстанціей. Каждое тѣло есть субстанція, субстанцій столько же, сколько тѣлъ,—при томъ не сложныхъ, а простыхъ элементарныхъ тѣлъ и силъ, т.-е. *безконечное множество.* Въ противоположность декартовскому дуализму и спинозовскому монизму, ученіе Лейбница является

одной изъ самыхъ чистыхъ и послѣдовательно проведенныхъ формъ *плюрализма* (въ древности его представителями были Анаксагоръ, Демокритъ, Эпикуръ,—въ новое время Дж. Бруно, Гассенди). Но исторія философіи представляетъ намъ двѣ формы плюрализма: одинъ *матеріалистическій* или квантитативный (количественный), другой — *спиритуалистическій* или квалитативный (качественный). Плюрализмъ Демокрита, Эпикура, Гассенди—квантитативный, матеріалистическій, — безчисленныя ихъ реальныя субстанціи, *атомы*, различаются только формой, положеніемъ, величиной, распорядкомъ,— дѣятельной силы въ нихъ нѣтъ никакой, кромѣ чисто механической и пассивной силы тяжести. Другой плюрализмъ спиритуалистическій — безчисленныя, индивидуальныя субстанціи простыхъ тѣлъ различаются качественно, главнымъ образомъ, какъ духовныя силы и дѣятели. У Анаксагора, въ древности, вещественныя различія *качественно различныхъ элементовъ* были еще преобладающими. Дж. Бруно въ „монадахъ“ своихъ мыслитъ преимущественно психическія силы, но рядомъ съ ними допускаетъ существованіе чисто физическихъ атомовъ. Лейбницъ является самымъ послѣдовательнымъ плюралистомъ съ окраскою спиритуалистическою: его монады (понятіе это онъ взялъ безъ сомнѣнія, у Дж. Бруно) не матеріальныя, а *духовныя существа*, но не въ смыслѣ послѣдующей идеалистической доктрины Беркли, которая признавала реально существующими только „души“ съ ихъ представле-

ніями, а въ болѣе широкомъ и опять-таки примирительномъ направленіи, не отрицающемъ протяженности и тѣлесности сложныхъ субстанцій, но разсматривающемъ ее, какъ проявленіе внутренняго существа монадъ, ихъ силы, какъ *продуктъ ихъ дѣятельности*. Поэтому Лейбницъ говоритъ о монадахъ все-таки, какъ объ элементахъ тѣлеснаго міра, какъ о тѣлахъ-силахъ, при чемъ протяженность и дѣлимость простѣйшихъ, элементарныхъ монадъ онъ, конечно, отрицаетъ. Въ этомъ ученіи онъ очень близко подходитъ къ современнымъ воззрѣніямъ нѣкоторыхъ физиковъ, которые считаютъ элементы матеріи ничѣмъ инымъ, какъ „центрами силъ“. При этомъ весьма любопытно то, что Лейбницъ совершенно отрицаетъ границу между одушевленной и неодушевленною природой и разсматриваетъ всю послѣднюю тоже, какъ сумму живыхъ силъ, обладающихъ низшею душевною жизнью. Это не мѣшаетъ ему признавать различіе монадъ, преимущественно духовныхъ, т.-е. обладающихъ высшими духовными свойствами и развитіемъ, отъ монадъ преимущественно тѣлесныхъ и вещественныхъ. Но очевидно, что эта противоположность для Лейбница совершенно относительная, что это два полюса одного цѣлаго, двѣ крайнія ступени одной лѣстницы реальностей. Такимъ образомъ понятіе монады у Лейбница болѣе послѣдовательно и ясно выработано, чѣмъ у Дж. Бруно.

Вотъ какъ опредѣляетъ Лейбницъ понятіе мона-

ды въ первыхъ шести пунктахъ своей монадологіи *):

1. *Монада*, о которой мы будемъ здѣсь говорить, есть не что иное, какъ простая субстанція, которая входитъ въ составъ сложныхъ; простая значитъ— не имѣющая частей.

2. И необходимо должны существовать простыя субстанціи, потому что существуютъ сложныя; ибо сложныя субстанціи не что иное какъ собраніе или *агрегатъ* простыхъ.

3. А гдѣ нѣтъ частей, тамъ нѣтъ ни протяженія, ни фигуры, и не возможна дѣлимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, — однимъ словомъ, *элементы* вещей.

4. Нечего такъ бояться и разложенія монады, и никакъ нельзя вообразить себѣ способа, какимъ субстанція могла бы „естественнымъ путемъ погибнуть".

5. По той же причинѣ нельзя представить себѣ, какъ можетъ простая субстанція „получить начало естественнымъ путемъ", ибо она не можетъ образоваться путемъ сложенія.

6. Итакъ, можно сказать, что начало или конецъ монады могутъ произойти лишь съ одного раза, т.-е. монады могутъ получить начало только путемъ *творенія* и погибнуть только чрезъ *уничтоженіе*; только то, что сложно, начинается или кончается по частямъ.

---

*) См. „Труды Псих. Общ.", вып IV, стр. 338 и слѣд.

Установивъ понятіе монады, какъ элементарнаго индивида (своего рода личности), Лейбницъ переходитъ къ вопросу о взаимодѣйствіи монадъ и совершенно послѣдовательно ее отрицаетъ:

7. Нѣтъ также средствъ объяснить, какъ можетъ монада претерпѣть измѣненіе въ своемъ внутреннемъ существѣ отъ какого-либо другого творенія, такъ какъ въ ней ничего нельзя перемѣстить и нельзя представить въ ней какого-либо внутренняго движенія, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо, или уменьшаемо внутри монады, какъ это возможно въ сложныхъ субстанціяхъ, гдѣ существуютъ измѣненія въ отношеніяхъ между частями. Монады вовсе не имѣютъ оконъ, черезъ которыя что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти.

8. Однако, монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе онѣ не были бы существами. И если бы простыя субстанціи нисколько не различались другъ отъ друга по своимъ свойствамъ, то не было бы средствъ замѣтить какое бы то ни было измѣненіе въ вещахъ, потому что все, что заключается въ сложномъ, можетъ исходить лишь изъ его простыхъ составныхъ частей, а монады, не имѣя свойствъ, были бы неразличимы одна отъ другой, тѣмъ болѣе, что по количеству онѣ ничѣмъ не различаются.

10. Я принимаю также за безспорную истину, что всякое сотворенное бытіе, а слѣдовательно и

сотворенная монада, подвержена измѣненію и даже что это измѣненіе въ каждой монадѣ безпрерывно.

11. Изъ сейчасъ сказаннаго слѣдуетъ, что естественныя измѣненія монадъ исходятъ изъ *внутренняго* начала, такъ какъ внѣшняя причина не можетъ имѣть вліянія внутри монады.

12. Но кромѣ начала измѣненія, необходимо должно существовать многоразличіе того, что измѣняется,—которое производитъ, такъ сказать, видовую опредѣленность и разнообразіе простыхъ субстанцій.

13. Это многоразличіе должно обнимать *многое* въ *единомъ* или *простомъ*. Ибо, такъ какъ естественное измѣненіе совершается постепенно, то кое-что при этомъ измѣняется, а кое-что остается въ прежнемъ положеніи; и слѣдовательно, въ простой субстанціи необходимо должна существовать множественность состояній и отношеній, хотя частей она и не имѣетъ.

Что же за внутреннія состоянія переживаетъ монада, въ чемъ заключается ея внутреннее бытіе? На это отвѣчаютъ слѣдующіе пункты (14—29) монадологіи:

14. Преходящее состояніе, которое обнимаетъ и представляетъ собой множество во единомъ или въ простой субстанціи, есть не что иное какъ то, что называется воспріятіемъ (перцепціей), которое нужно отличать отъ апперцепціи или сознанія, какъ это будетъ выяснено въ послѣдующемъ изложеніи. И здѣсь-то картезіанцы сдѣлали большую ошибку,

считая за ничто несознаваемыя нами воспріятія. Это же заставило ихъ думать, будто одни лишь духи бываютъ монадами, и что нѣтъ вовсе душъ животныхъ, или другихъ „энтелехій“; поэтому же они, слѣдуя ходячему мнѣнію, смѣшивали продолжительный обморокъ со смертью въ строгомъ смыслѣ. А это заставило ихъ впасть въ схоластическій предразсудокъ, будто душа можетъ совершенно отдѣлиться отъ тѣла, и даже укрѣпило направленные въ другую сторону умы во мнѣніи о смертности душъ.

15. Дѣятельность внутренняго начала, которое производитъ измѣненіе или переходъ отъ одного воспріятія къ другому, можетъ быть названа *стремленіемъ*. Правда, стремленіе не всегда можетъ вполнѣ достигнуть цѣльнаго воспріятія, къ которому оно стремится, но въ извѣстной мѣрѣ оно всегда добивается этого и приходитъ къ воспріятіямъ.

16. Мы въ самихъ себѣ можемъ наблюдать множество въ простой субстанціи, если обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что наималѣйшая мысль, какую мы сознаемъ, обнимаетъ разнообразіе въ предметѣ ея. Такимъ образомъ всѣ, кто признаетъ душу за простую субстанцію, должны признать и эту множественность въ монадѣ, и г. Бэйлю вовсе не слѣдовало находить здѣсь затрудненія, какъ онъ дѣлаетъ это въ своемъ словарѣ, въ статьѣ „Rorarius“.

17. Вообще надобно признаться, что *представленіе* и все, что отъ него зависитъ, *необъяснимо причинами механическими*, т.-е. помощью фигуръ и дви-

женій. Если мы вообразимъ себѣ машину, устройство которой производитъ мысль, чувство и воспріятія, то можно будетъ представить ее себѣ въ увеличенномъ видѣ съ сохраненіемъ тѣхъ же отношеній, такъ что можно будетъ входить въ нее, какъ въ мельницу. Предположивъ это, мы при осмотрѣ ея не найдемъ ничего внутри нея, кромѣ частей, толкающихъ одна другую, и никогда не найдемъ ничего такого, чѣмъ бы можно было объяснить воспріятіе. Итакъ, именно въ простой субстанціи, а не въ сложной, и не въ машинѣ нужно искать воспріятія. Ничего иного и нельзя найти въ простой субстанціи, кромѣ этого, т.-е. кромѣ воспріятій и ихъ измѣненій. И только въ нихъ однихъ могутъ состоять всѣ внутреннія дѣйствія простыхъ субстанцій.

18. Всѣмъ простымъ субстанціямъ или сотвореннымъ монадамъ можно бы дать названіе *энтелехій*, ибо онѣ имѣютъ въ себѣ извѣстное совершенство (ἔχουσι τὸ ἐντελές), и въ нихъ есть самодовленіе (αὐτάρκεια), которое дѣлаетъ ихъ источникомъ ихъ внутреннихъ дѣйствій и, такъ сказать, безтѣлесными автоматами.

19. Если бы мы хотѣли называть душой все, что имѣетъ воспріятія и стремленія, въ томъ общемъ смыслѣ, какъ я только что пояснилъ, то можно бы всѣ простыя субстанціи или сотворенныя монады назвать душами; но такъ какъ чувство есть нѣчто большее, нежели простое воспріятіе, то я согласенъ, что для простыхъ субстанцій, имѣющихъ

только послѣднее, достаточно общаго названія монадъ и энтелехій, а что душами можно называть только такія монады, воспріятія которыхъ болѣе отчетливы и сопровождаются памятью.

20. Ибо мы въ самихъ себѣ можемъ наблюдать такое состояніе, въ которомъ мы ни о чемъ не помнимъ и не имѣемъ ни одного яснаго воспріятія, какъ, напримѣръ, когда мы падаемъ въ обморокъ, или когда мы отягчены глубокимъ сномъ безъ всякихъ сновидѣній. Въ этомъ состояніи душа не отличается замѣтнымъ образомъ отъ простой монады; но такъ какъ это состояніе не продолжительно и душа освобождается отъ него, то она есть нѣчто большее, чѣмъ простая монада.

21. И отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы простая субстанція тогда вовсе не имѣла воспріятій. Этого даже и не можетъ быть, именно по вышеприведеннымъ основаніямъ: монада, вѣдь, не можетъ погибнуть, она не можетъ также и существовать безъ всякаго состоянія, которое есть ничто иное, какъ ея воспріятіе. Но когда у насъ бываетъ большое количество *малыхъ воспріятій*, въ которыхъ нѣтъ ничего раздѣльнаго, тогда мы лишаемся чувствъ; напримѣръ, когда мы нѣсколько разъ подъ-рядъ будемъ поворачиваться въ одномъ и томъ же направленіи, то у насъ является головокруженіе, отъ котораго мы можемъ упасть въ обморокъ, и которое ничего не дозволяетъ намъ ясно различать. И смерть можетъ на нѣкоторое время приводить животныхъ въ такое же состояніе.

22. И такъ какъ всякое настоящее состояніе простой субстанціи естественно, есть слѣдствіе ея предыдущаго состоянія, то настоящее ея чревато будущимъ.

23. Но такъ какъ, однако, проснувшись отъ безсознательнаго состоянія, мы сознаемъ наши воспріятія, то послѣднія необходимо должны были существовать и непосредственно передъ тѣмъ, хотя бы мы и вовсе *не сознавали* ихъ. Ибо воспріятіе можетъ естественнымъ путемъ произойти только отъ другого воспріятія, какъ и движеніе естественнымъ путемъ можетъ произойти только изъ движенія.

24. Отсюда видно, что если бы въ нашихъ представленіяхъ не было ничего яснаго и, такъ сказать, выдающагося, и ничего болѣе высокаго разряда, то мы находились бы въ постоянномъ безсознательномъ состояніи. И таково положеніе совершенно простыхъ монадъ.

25. Мы видимъ также, что природа дала животнымъ выдающіяся воспріятія путемъ той заботливости, какую приложила она, снабдивъ ихъ органами, которые собираютъ нѣсколько свѣтовыхъ лучей, или нѣсколько волнъ воздуха, чтобы ихъ соединеніемъ придать имъ больше силы. Есть нѣчто сходное и въ чувствахъ обонянія, вкуса и осязанія и, можетъ быть, еще въ массѣ другихъ чувствъ, которыя намъ неизвѣстны. И я объясню сейчасъ, какимъ образомъ то, что происходитъ въ душѣ представляетъ то, что совершается въ органахъ.

26. Память даетъ душѣ родъ *связи по послѣдова-*

тельности, которая походитъ на разсудокъ, но которую нужно отличать отъ него. Именно, какъ мы видимъ, животныя, при воспріятіи чего-нибудь, ихъ поражающаго, отъ чего они имѣли до этого подобное же воспріятіе, при помощи памяти ожидаютъ того, что было соединено въ этомъ предшествовавшемъ воспріятіи, и въ нихъ возбуждаются чувства, подобныя тѣмъ, какія они тогда имѣли. Напримѣръ, когда собакамъ показываютъ палку, онѣ припоминаютъ о боли, которую она имъ причиняла, и воютъ или убѣгаютъ.

27. И сильное представленіе, которое поражаетъ и волнуетъ ихъ, происходитъ или отъ величины или отъ множества предшествовавшихъ воспріятій. Ибо сильное впечатлѣніе часто сразу производитъ дѣйствіе долгой *привычки* или множества повторенныхъ умѣренныхъ воспріятій.

28. Люди, поскольку послѣдовательность ихъ воспріятій опредѣляется только по началу памяти, дѣйствуютъ какъ животныя, уподобляясь тѣмъ врачамъ-эмпирикамъ, которые обладаютъ только практическими свѣдѣніями, безъ теоретическихъ; и въ трехъ четвертяхъ нашихъ поступковъ мы бываемъ только эмпириками: напримѣръ, мы поступаемъ чисто эмпирически, когда ожидаемъ, что завтра наступитъ день, потому, что до сихъ поръ такъ происходило всегда. И только астрономъ судитъ въ этомъ случаѣ при помощи разума.

29. Но познаніе необходимыхъ и вѣчныхъ истинъ отличаетъ насъ отъ простыхъ животныхъ и достав-

ляетъ намъ обладаніе *разумомъ* и *науками*, возвышая насъ до познанія насъ самихъ и Бога. И вотъ это называется въ насъ разумною душой или *духомъ*.

Затѣмъ слѣдуетъ разъясненіе уже изложеннаго нами различія въ познаніи истинъ разума и истинъ факта, а также изслѣдованіе вопроса о бытіи и свойствахъ Бога, какъ творца монадъ.

При изложенныхъ выше основныхъ взглядахъ на отношеніе монадъ, Лейбницъ, конечно, долженъ былъ отыскать путь для объясненія кажущагося факта ихъ взаимодѣйствія и ихъ знакомства другъ съ другомъ. Послѣднее онъ объясняетъ тѣмъ, что всякая монада есть зеркало міра, есть микрокосмъ, отражающій внутри себя всѣ свойства вещей. Монада не имѣетъ оконъ и дверей, но въ своихъ представленіяхъ находитъ отраженіе всѣхъ фактовъ, явленій и событій міра. Представленія эти могутъ быть неясными, смутными и потому самому несовершенными, ошибочными и наоборотъ: ясными, отчетливыми, истинными. Въ этомъ отличіе ощущеній, воспріятій опыта, отъ понятій разсудка. Здѣсь Лейбницъ даетъ новое толкованіе декартовско-спинозовскому противоположенію яснаго, истиннаго (адэкватнаго) познанія, и неяснаго, ложнаго (неадэкватнаго). Новая черта этого понятія заключается въ томъ, что ложность ощущеній для Лейбница, не признающаго никакихъ оконъ и дверей въ монадахъ, никакого вхожденія въ нихъ воспріятій, можетъ быть только относительная: такъ какъ

воспріятія только внутреннія состоянія, вытекающія изъ природы самой монады, то они относительно столько же истинны, какъ ясныя понятія, но односторонне истинны, несовершенно истинны. Это ученіе вполнѣ сходится и съ тѣмъ взглядомъ Лейбница, по которому всѣ идеи и убѣжденія людей только относительно ложны, и съ тѣмъ взглядомъ, что всѣ утвержденія философовъ справедливы, что всѣ ученія ихъ заключаютъ въ себѣ долю правды и что все заблужденіе въ нихъ сводится къ одностороннимъ отрицаніямъ другихъ истинъ и правдъ. Есть люди, которые думаютъ, что правда до такой степени одна, что *ихъ* правда есть единственно возможная правда. Что ихъ правда есть часть правды, въ этомъ они несомнѣнно правы, но отрицаніе ими чужихъ правдъ есть заблужденіе и грѣхъ. Лейбницъ нашелъ глубокое теоретическое оправданіе той терпимости къ чужимъ убѣжденіямъ, которую практически исповѣдывалъ и проповѣдывалъ Локкъ. „Правда—одна“,—это банальная и глупая фраза людей, не знакомыхъ съ исторіей мысли, съ фактомъ сложности единой вселенской правды. Нѣтъ, каждый человѣкъ потому только и живетъ, что онъ знаетъ *часть* правды и глубоко въ этомъ увѣренъ. Иначе онъ не въ состояніи былъ бы и жить. Иначе люди низшаго умственнаго развитія, взирая на людей высшаго развитія и высшихъ знаній, должны были бы испытывать стыдъ, страхъ и отчаяніе, ибо вторымъ, вѣроятно, правда скорѣе открыта, нежели первымъ. Но, къ счастію, они

отлично сознаютъ, что и у нихъ есть *своя* правда, невѣдомая людямъ высшаго развитія, а послѣдніе, если они дѣйствительно достигли высшаго развитія, стараются, подобно Лейбницу, теоретически оправдать это взаимное дополненіе правдъ отдѣльныхъ личностей, и во имя сознанія его проповѣдуютъ терпимость.

Неясная, смутная дѣятельность представленія была для Лейбница синонимомъ пассивности, ясная и отчетливая—активности. Считая основною функціей монады способность представлять, Лейбницъ, подобно всѣмъ мыслителямъ до Канта видитъ въ этой познавательной дѣятельности главную основу психической жизни. Воля не есть самостоятельная коренная сила, стремленія въ монадахъ сводятся только къ дѣятельной тенденціи перехода однихъ представленій къ другимъ. Поэтому высшая активность есть способность испытывать наиболѣе ясныя и отчетливыя представленія. Эта высшая активность свойственна только Богу. Низшія монады, обнимаемыя понятіемъ матеріи, вещества, обладаютъ, наоборотъ, наибольшею пассивностью, способностью испытывать только самыя смутныя и сбивчивыя представленія. Между двумя крайностями безконечное число переходныхъ ступеней. Человѣческая душа—тоже монада, способная испытывать частью смутныя, частью ясныя представленія, смотря по степени развитія.

Итакъ, жизнь монады состоитъ въ постоянномъ потокѣ и смѣнѣ представленій. Какъ же происхо-

дитъ соотвѣтствіе между ихъ извнутри обусловливаемыми представленіями, т.-е. воспріятіями вещей и сужденіями о нихъ, и воспринимаемыми фактами опыта, событіями въ другихъ монадахъ, благодаря которымъ возможна *иллюзія взаимодѣйствія монадъ* и фактъ ихъ гармоническаго бытія? Для объясненія этого Лейбницъ прибѣгаетъ къ своей знаменитой гипотезѣ *предустановленной гармоніи* между монадами, внутреннія (и внѣшнія) состоянія которыхъ всегда соотвѣтствуютъ другъ другу, какъ независимый другъ отъ друга ходъ двухъ часовъ, поставленныхъ одинаково механикомъ. Богъ есть, конечно, тотъ механикъ, который предустановилъ внутреннее бытіе, представляющее дѣятельность всѣхъ монадъ и съ тѣмъ вмѣстѣ предустановленную гармонію ихъ дѣйствій. Вмѣсто *вѣчнаго чуда* окказіоналистовъ, по ученію которыхъ Богъ постоянно вмѣшивается во взаимодѣйствія субстанцій и согласуетъ ихъ дѣйствія и воспріятія другъ съ другомъ, по взгляду Лейбница, Богъ разъ навсегда своимъ творческимъ актомъ предопредѣлилъ ходъ мірового механизма, устроилъ и организовалъ его.

Но въ такомъ случаѣ ничто не можетъ и нарушить этого хода: все во внутренней жизни монадъ должно быть предустановлено и строго необходимо. Такъ и думаетъ Лебницъ. Онъ одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ и строгихъ *детерминистовъ*. Свободу воли даже въ высшихъ существахъ онъ отрицаетъ, и даже въ Богѣ, какъ увидимъ ниже ограничиваетъ. Но детерминизмъ его опять свое-

образный, примирительный; онъ въ немъ пытается примирить строгую *механическую* точку зрѣнія съ *телеологическою*, признающею цѣлесообразность и внутренній смыслъ мірового процесса, а такъже механическую необходимость съ *свободой*, *какъ разумностью*. По убѣжденію Лейбница, механизмъ мірового процесса есть путь къ осуществленію изначала установленныхъ Богомъ цѣлей. Все это ученіе объ отношеніи монадъ и происходящихъ въ нихъ процессовъ предполагаетъ, конечно, что въ каждой монадѣ потенціально заключены всѣ представленія о вещахъ, которыя пребываютъ до поры до времени безсознательными. Это необходимое предположеніе ведетъ Лейбница, въ свою очередь, къ важному психологическому ученію о *безсознательной психической дѣятельности*, получившему огромное значеніе въ судьбахъ новой, особенно нѣмецкой психологіи, и подробно развитому въ „Новыхъ Опытахъ“, въ опроверженіе нѣкоторыхъ пунктовъ теоріи познанія Локка.

Вотъ какъ Лейбницъ въ предисловіи къ „Новымъ Опытамъ“ объясняетъ возникновеніе этого своего сочиненія: „Я рѣшилъ сдѣлать рядъ замѣчаній на книгу знаменитаго англичанина — „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“—одно изъ самыхъ лучшихъ и наиболѣе цѣнимыхъ произведеній настоящаго времени. Такъ какъ я долго размышлялъ о томъ же предметѣ и о большей части вопросовъ, которыхъ касается это сочиненіе, то я и пришелъ къ убѣжденію, что оно будетъ удобнымъ поводомъ обнаро-

довать кое-что изъ моихъ собственныхъ мыслей, подъ заглавіемъ „Новые опыты о человѣческомъ разумѣ“, при чемъ я обезпечу имъ и болѣе благопріятный пріемъ, благодаря такому прекрасному сообществу. Я думалъ также, что могу воспользоваться трудами другого не только для того, чтобъ облегчить мои собственные, ибо, конечно, легче идти по стопамъ хорошаго автора, чѣмъ работать совершенно заново, но и для того, чтобы добавить кое-что къ тому, что онъ далъ намъ,— что опять-таки легче, чѣмъ самому начинать, ибо мнѣ кажется, что я разрѣшилъ кое-какія затрудненія, которыя онъ оставилъ во всемъ ихъ объемѣ.

„Правда, я часто держусь иныхъ взглядовъ, нежели Локкъ. Но мы не только не подвергаемъ сомнѣнію заслугъ знаменитыхъ писателей, но, напротивъ, свидѣтельствуемъ о нихъ, указывая, въ чемъ и почему мы расходимся съ ихъ взглядами, разъ мы считаемъ необходимымъ препятствовать тому, чтобъ ихъ авторитетъ не бралъ верха надъ разумомъ кое въ какихъ пунктахъ, имѣющихъ существеное значеніе.

„Въ самомъ дѣлѣ, хотя авторъ Опыта говоритъ тысячу прекрасныхъ вещей, которыя я вполнѣ одобряю, системы наши весьма различны другъ отъ друга. Его система ближе подходитъ къ Аристотелю, моя — къ Платону, хотя мы одинаково расходимся въ очень многомъ съ ученіями обоихъ древнихъ философовъ. Локкъ болѣе общедоступенъ, между тѣмъ, какъ я принужденъ не разъ быть нѣ-

сколько болѣе „акроаматичнымъ“ и болѣе отвлеченнымъ, что, конечно, не даетъ мнѣ преимущества, особенно когда приходится писать на живомъ языкѣ. Я думаю однако, что если я представлю разговоръ двухъ лицъ, изъ которыхъ одно излагаетъ мнѣнія изъ „Опыта“ этого автора, а другое сопровождаетъ ихъ моими замѣчаніями, то такое сопоставленіе будетъ пріятнѣе для читателя, чѣмъ совершенно сухія замѣчанія, чтеніе которыхъ приходилось бы прерывать на каждомъ шагу, по необходимости справляться съ его книгой для пониманія моей“.

Выстраивается ученіе Лейбница о безсознательномъ воспріятіи и представленіяхъ на почвѣ критики Локкова отрицанія прирожденныхъ идей. „Наши разногласія, — говоритъ Лейбницъ, — касаются довольно важныхъ предметовъ. Дѣло идетъ о томъ, дѣйствительно ли душа сама по себѣ совершенно пуста, какъ доска, на которой еще ничего не написано (tabula rasa), какъ это думаютъ Аристотель и авторъ Опыта, и что все, что на ней начертано, происходитъ единственно изъ чувствъ и изъ опыта, или *душа искони содержитъ въ себѣ начала различныхъ понятій и положеній*, которыя только пробуждаются, при случаѣ, внѣшними объектами, — *какъ это думаю я*, вмѣстѣ съ Платономъ, схоластикой и всѣми, принимавшими (въ этомъ смыслѣ) то мѣсто у св. Павла (Рим. II, 15), гдѣ онъ замѣчаетъ, что законъ Бога написанъ въ сердцахъ? Стоики называютъ эти начала προλήψεις, т.-е. основными пред-

положеніями, или тѣмъ, что заранѣе принимается безспорнымъ. Математики называютъ ихъ общими понятіями (κοιναὶ ἔννοιαι). Новѣйшіе философы даютъ имъ разныя другія хорошія названія, и въ частности Юлій Скалигеръ называетъ ихъ сѣменами вѣчности (semina aeternitatis) или искрами жизни (ζοργα), — какъ бы живыми огнями, свѣтлыми штрихами, скрытыми въ глубинѣ нашего существа, которые вызываются наружу столкновеніемъ чувствъ съ внѣшними предметами, подобно тому, какъ ударъ вызываетъ искры изъ ружья; и не безъ основанія въ этомъ блескѣ видятъ нѣчто божественное и вѣчное, проявляющееся въ особенности въ необходимыхъ истинахъ.

„Быть-можетъ взгляды нашего проницательнаго автора не совсѣмъ расходятся съ моими. Въ самомъ дѣлѣ, употребивъ всю свою первую книгу на отрицаніе врожденныхъ познаній, принимаемыхъ въ извѣстномъ смыслѣ, онъ утверждаетъ однако въ началѣ второй и далѣе, что идеи, происхожденіе которыхъ не лежитъ въ ощущеніи, возникаютъ изъ рефлексіи Но вѣдь рефлексія есть не что иное, какъ вниманіе къ тому, что содержится въ насъ, чувства же не даютъ намъ того, что мы уже носимъ съ собою. Разъ это такъ, то можно ли отрицать, что въ нашемъ духѣ есть весьма много врожденнаго, какъ скоро мы, такъ сказать, врождены самимъ себѣ,—и что въ насъ существуетъ *бытіе, единство, субстанція, продолжительность, измѣненіе, дѣятельность, воспріятіе, удовольствіе* и тысяча дру-

гихъ предметовъ нашихъ интеллектуальныхъ идей? Но разъ эти предметы непосредственно и постоянно присутствуютъ въ нашемъ разумѣ (хотя и не всегда сознаются вслѣдствіе нашей разсѣянности и нашихъ дѣлъ), то къ чему удивляться, если мы скажемъ, что эти идеи врождены намъ со всѣмъ, что отъ нихъ зависитъ? И я предпочитаю сравнивать душу съ глыбою мрамора, по которому проходятъ жилы, чѣмъ съ мраморомъ безъ всякихъ жилъ или съ чистой доской, т.-е. съ тѣмъ, что философы называютъ tabula rasa.

„Какъ кажется, нашъ остроумный авторъ утверждаетъ, что въ насъ не существуетъ ничего потенціальнаго и даже ничего такого, чего мы не сознавали бы всегда въ дѣйствительности (актуально). Однако онъ не можетъ держаться такого взгляда во всей строгости, иначе его мнѣніе было бы слишкомъ парадоксальнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, пріобрѣтенныя привычки и запасы нашей памяти не сознаются нами постоянно и не приходятъ даже иногда на помощь въ минуту необходимости, хотя мы легко возстановляемъ ихъ въ сознаніи, по поводу какого-нибудь незначительнаго случая, который напоминаетъ намъ о нихъ, подобно тому, какъ намъ достаточно услышать начало пѣсни, чтобы вспомнить остальное.—Точно такъ же въ другихъ мѣстахъ онъ ограничиваетъ свое положеніе, замѣчая, что въ насъ не существуетъ ничего такого, чего мы не сознавали бы по крайней мѣрѣ прежде. Неужели же наша душа сама по себѣ такъ пуста, что

безъ заимствованныхъ извнѣ образовъ не составляетъ ровно ничего?“

Установивъ принципіально свое разногласіе съ Локкомъ, Лейбницъ затѣмъ излагаетъ въ общихъ чертахъ свою собственную теорію безсознательныхъ представленій и безконечно малыхъ, незамѣтныхъ для нашего сознанія воспріятій. „Не знаю,— говоритъ онъ, - такъ ли легко будетъ согласить съ нами и съ картезіанцами тотъ взглядъ автора, что душа не всегда мыслитъ и что въ частности душа не имѣетъ представленій во время сна безъ сновидѣній. Онъ говоритъ, что разъ тѣла могутъ быть безъ движенія, то и души могутъ быть точно такъ же безъ мышленія. На это я даю нѣсколько необычный отвѣтъ. А именно, я утверждаю, что *субстанція не можетъ быть безъ дѣятельности и что даже не существуетъ тѣла безъ движенія*“.

„Во всякомъ случаѣ существуетъ тысяча признаковъ, позволяющихъ думать, что въ каждый моментъ въ насъ существуетъ безконечное множество воспріятій, но безъ сознанія и безъ рефлексіи, т.-е. такихъ измѣненій въ самой душѣ, которыхъ мы не сознаемъ, такъ какъ эти впечатлѣнія или слишкомъ слабы и ихъ слишкомъ много, или они слишкомъ сливаются другъ съ другомъ, такъ что взятыя порознь они не бываютъ достаточно замѣтны, но въ соединеніи съ другими впечатлѣніями неминуемо производятъ свое дѣйствіе и даютъ себя чувствовать въ общей массѣ по крайней мѣрѣ смутно. Такъ, въ силу привычки,

мы не обращаемъ вниманія на движеніе мельницы или на водопадъ, когда мы поживемъ нѣсколько времени очень близко отъ нихъ. Это происходитъ не потому, чтобы это движеніе перестало дѣйствовать на наши органы и, чтобы въ душѣ не происходило уже ничего, соотвѣтствующаго этому, въ силу гармоніи души и тѣла, но потому, что впечатлѣнія, существующія въ душѣ и въ тѣлѣ, потерявъ прелесть новизны, не достаточно уже сильны, чтобы привлечь наше вниманіе и память, которыя обращаются только на болѣе занимательные предметы. Всякое вниманіе предполагаетъ память и когда насъ не побуждаютъ, такъ сказать, обращать вниманіе на какія-либо изъ нашихъ настоящихъ воспріятій, мы даемъ имъ проходить мимо, не останавливаясь на нихъ и даже не замѣчая ихъ; но если кто-нибудь тотчасъ же обратитъ на нихъ наше вниманіе и заставитъ насъ прислушаться, напр., къ какому-нибудь шуму, который только-что послышался, мы вспоминаемъ его и замѣчаемъ, что получили уже отъ него такое-то ощущеніе. Итакъ, то были воспріятія, не замѣченныя нами тотчасъ, и сознаніе ихъ явилось только потому, что на нихъ обратили наше вниманіе, и при томъ лишь черезъ нѣкоторый промежутокъ времени, какъ бы онъ ни былъ незначителенъ. Чтобъ уяснить еще лучше, что такое малыя воспріятія (petites perceptions), которыя не различаются нами въ массѣ, я привожу обыкновенно въ примѣръ ревъ или шумъ моря, который

мы слышимъ, когда бываемъ на берегу. Чтобы слышать этотъ шумъ (а его дѣйствительно слышатъ), необходимо слышать части, составляющія это цѣлое, т.-е. шумъ каждой волны, хотя каждый изъ этихъ шумовъ слышенъ только въ смутной массѣ всѣхъ остальныхъ, т.-е. въ этомъ самомъ ревѣ, и остался бы совершенно незамѣтнымъ, если бы производящая его волна была единственной. Въ самомъ дѣлѣ, необходимо испытать нѣкоторое дѣйствіе отъ движенія этой волны, и получить извѣстное воспріятіе отъ каждаго изъ этихъ шумовъ, какъ бы малы они ни были; иначе нельзя было бы получить воспріятія и отъ ста тысячъ волнъ, такъ какъ сто тысячъ ничто не могутъ еще составить „нѣчто“. Наконецъ, мы никогда не спимъ настолько глубоко, чтобы не обладать хоть слабымъ и смутнымъ чувствомъ, и насъ никогда не разбудилъ бы величайшій шумъ въ мірѣ, если бы мы не получили нѣкотораго воспріятія отъ его начала, весьма незначительнаго, — подобно тому, какъ никакими усиліями въ мірѣ нельзя было бы разорвать веревки, еслибъ она не напрягалась хотя немного, и не растягивалась менѣе значительными усиліями, хотя производимое ими незначительное напряженіе незамѣтно“.

Установивъ безсознательную дѣятельность души, Лейбницъ затѣмъ уже съ точки зрѣнія ея развиваетъ теорію познанія, во многихъ существенныхъ пунктахъ совершенно отличную отъ локковской.

За недостаткомъ мѣста мы не будемъ излагать эту теорію въ подробностяхъ. Замѣтимъ только, что она даетъ Лейбницу возможность обосновать психологически чисто внутренній (имманентный) процессъ познанія въ монадахъ и приводитъ къ психологическому ученію о субъективности идей пространства и времени. Эти идеи только явленія нашего опыта, а не метафизическія реальности. Еще болѣе важнымъ пунктомъ его теоріи познанія является знаменитое ученіе его объ „апперцепціи“ или *сознательномъ воспріятіи* и представленіи въ отличіе отъ „перцепціи“ или *безсознательнаго* воспріятія. Понятіе апперцепціи и до сихъ поръ имѣетъ въ нѣмецкой психологіи огромное значеніе (Гербартъ, Вундтъ).

Такимъ образомъ, самый важный пунктъ въ новой переработкѣ теоріи знанія у Лейбница заключается въ признаніи *безсознательной потенціальной* дѣятельности души. Этимъ ученіемъ онъ создаетъ первыя основанія для физическаго ученія о живыхъ и скрытыхъ энергіяхъ тѣлъ и о превращеніи различныхъ энергій другъ въ друга. Отсюда же вытекаетъ для Лейбница возможность своеобразнаго обоснованія идеи безсмертія души.

Если душа—дѣятельная субстанціальная монада, то она, конечно, *неразрушима*, *безсмертна*. Но Лейбницъ, конечно, признаетъ и неразрушимость душевныхъ монадъ животныхъ и вообще всѣхъ монадъ. Разница между безсмертіемъ человѣческихъ и животныхъ душъ, по его мнѣнію, та, что жи-

вотная душа опять погружается по смерти животнаго въ смутное состояніе вполнѣ безсознательной дѣятельности, а человѣческая душа сохраняетъ на вѣки пріобрѣтенное ею *ясное и отчетливое представленіе своей личности*. Съ этой точки зрѣнія Лейбницъ допускаетъ *предсуществованіе душъ*, подобно Платону и его послѣдователямъ. Но это предсуществованіе онъ считаетъ не высшею, а низшею формою бытія.

Этика Лейбница не могла быть достаточно глубокой при отрицаніи свободы воли и вообще при полномъ подчиненіи дѣятельности воли, дѣятельности представленія въ монадахъ. Подобно тому, какъ у Декарта и Спинозы, высота нравственныхъ побужденій опредѣляется и у Лейбница высотою и ясностью представленій, обусловливающихъ стремленія. Свобода—понятіе относительное. Быть свободнымъ значитъ опредѣляться въ своей дѣятельности не смутными и сбивчивыми представленіями, а разумомъ, т.-е. идеями ясными и отчетливыми. Различіе правильнаго и неправильнаго поведенія совпадетъ съ различіемъ истинныхъ и ложныхъ, т.-е. односторонніхъ, узкихъ представленій. Отсюда не удивительно, что *любовь* какъ принципъ нравственнаго поведенія, Лейбницъ выводитъ изъ ясной идеи души о предустановленной гармоніи монадъ и о высшемъ тождествѣ ихъ субстанцій (ср. ученіе Шопенгауэра о метафизической основѣ сострадания). Поэтому цѣль нравственной дѣятельности заключается въ просвѣщеніи своего духа ясными,

отчетливыми идеями, знаніями. Этотъ путь есть и высшая добродѣтель и ручательство въ достиженіи счастія. Духовная культура — культура разума—высшая нравственная задача личности и общества. Это ученіе Виндельбандъ справедливо опредѣляетъ какъ *этическій раціонализмъ*, свойственный всей новой философіи до Канта, но особенно ярко выразившійся и послѣдовательно проведенный у Лейбница.

Въ заключеніе скажемъ еще нѣсколько словъ о религіозной философіи Лейбница. Здѣсь Лейбницъ, подобно большинству писателей XVII в., ищетъ примиренія разума съ откровеніемъ. Познаніе и оправданіе идеи Бога разумомъ онъ считаетъ высшею задачею науки философіи и даетъ новую, очень цѣнную формулировку различнымъ доказательствамъ бытія Божія,—онтологическому, космологическому и физико-теологическому, связывая это послѣднее съ своимъ ученіемъ о предустановленной гармоніи. Откровеніе и чудо онъ допускаетъ также, какъ акты божественнаго предусмотрѣнія при сотвореніи механизма вселенной. Но положительной сторонѣ религіи, догматамъ и культу, Лейбницъ придаетъ второстепенное значеніе и выступаетъ, какъ мы уже видѣли, въ роли посредника между различными христіанскими исповѣданіями.

Самымъ важнымъ пунктомъ его религіозной философіи является однако попытка объясненія и оправданія *зла въ мірѣ*. Для Лейбница возникла совершенно своеобразная задача изъ того факта,

что онъ признаетъ всю жизнь монадъ, т.-е. вселенной, результатомъ предустановленнаго Богомъ ради извѣстныхъ цѣлей механизма. Съ этой точки зрѣнія возникаетъ вопросъ, откуда же и зачѣмъ зло въ мірѣ и насколько оно реально. Въ „Теодицеѣ“ или „Оправданіи Бога“ Лейбницъ и пытается разрѣшить эти вопросы. Метафизическую, *абсолютную* реальность зла и грѣха онъ отрицаетъ, подобно Дж. Бруно. Отрицательную реальность зла и грѣха признаетъ, но какъ проявленіе несовершеннаго развитія монадъ, господства темныхъ и ложныхъ представленій вмѣсто ясныхъ и истинныхъ. Такимъ образомъ, зло есть только недостатокъ совершенства въ духовной жизни монадъ, т.-е. понятіе отрицательное. Въ этомъ заключается одно изъ основаній метафизическаго оптимизма Лейбница.

Но все-таки этимъ не разрѣшается еще вопросъ, зачѣмъ въ мірѣ зло, хотя бы съ этой относительной точки зрѣнія, почему міръ несовершенъ, если онъ продуктъ совершеннаго духа. Съ метафизической точки зрѣнія, Лейбницъ долженъ допустить и допускаетъ, что существующій міръ, какъ результатъ творческаго акта Бога, его ясной идеи и познанія, есть только *одинъ изъ возможныхъ міровъ*, ибо возможны и мыслимы другіе планы и способы осуществленія божественныхъ цѣлей. Но тогда отчего Богъ сотворилъ именно этотъ, далеко не совершенный міръ? Лейбницъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ указаніемъ на то, что относитель-

ное несовершенство и зло въ мірѣ нужно для оттѣненія его совершенства и добра, какъ путь и средство къ достиженію и осуществленію совершенства, что грѣхъ нуженъ, какъ условіе существованія добродѣтели, страданіе — какъ условіе воможности его контраста, наслажденія. Такимъ образомъ, логическое соображеніе о соотносительности понятій и ихъ необходимомъ взаимномъ предположеніи является для Лейбница достаточнымъ основаніемъ, чтобы признать существующій міръ *лучшимъ изъ возможныхъ міровъ*, хотя и не лучшимъ абсолютно. Логически нельзя себѣ представить міра абсолютно совершеннаго, добраго, безгрѣшнаго, ибо тогда онъ не былъ бы и совершеннымъ, добрымъ. Этою логическою необходимостью ограничена и свободная воля Бога, которая, такимъ образомъ, въ свою очередь подчинена разуму — безконечной мудрости божественнаго существа. Божественная воля роковымъ образомъ подчинена логической силѣ вѣчныхъ идей. Такимъ образомъ, логическая истина есть „фатумъ міра“. Ученіе Лейбница о соотношеніи міра къ божественной волѣ проникнуто, по мѣткому выраженію Виндельбанда „*разсудочнымъ фатализмомъ*“.

Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе Лейбница. Мы не имѣемъ возможности подробно разбирать здѣсь дѣятельность его послѣдователей и преемниковъ. Самымъ важнымъ изъ нихъ былъ *Хр. Вольфъ*, не столько оригинальный мыслитель, сколько упорный труженикъ мысли и талантливый система-

тизаторъ, сумѣвшій превратить философію Лейбница въ сложную, до мелочей разработанную, систему философскихъ ученій, которая была имъ очищена отъ нѣкоторыхъ важныхъ, смѣлыхъ и геніальныхъ, но за то и шаткихъ гипотезъ Лейбница; наприм., теорія монадъ и предустановленной гармоніи уже не играетъ въ ней существенной роли, и вся философія Лейбница была переработана въ видахъ примиренія и сліянія съ основами философіи Аристотеля. *Лейбнице-вольфіанская философія* господствовала въ Германіи почти цѣлое столѣтіе до того времени, пока авторитетъ Лейбница не былъ поколебленъ, а послѣ и опрокинутъ Кантомъ. Она имѣла широкое вліяніе и за предѣлами Германіи, наприм., въ нашихъ школахъ XVIII вѣка. Всѣ мы знаемъ также, чѣмъ обязанъ былъ Вольфу Ломоносовъ. Среди представителей лейбнице-вольфіанской философіи было, впрочемъ, не мало болѣе или менѣе самостоятельныхъ мыслителей, которые внесли много существеннаго и новаго въ разработку отдѣльныхъ философскихъ наукъ — логики, метафизики, психологіи, эстетики (Баумгартенъ). Были и талантливые противники идей Лейбница; такъ, что въ общемъ, Лейбницъ, породилъ въ Германіи, чрезъ посредство Вольфа, обширное и плодотворное философское движеніе, которое создало почву для развитія самой глубокой философской системы новаго времени—системы Канта.

Поэтому Лейбница справедливо считаютъ основателемъ самостоятельной нѣмецкой философіи и

однимъ изъ важнѣйшихъ дѣятелей въ развитіи европейской философіи послѣднихъ трехъ столѣтій.

VI.

Англійская и французская философія XVIII вѣка.

Къ началу XVIII в. образовались самостоятельныя философскія школы въ трехъ европейскихъ странахъ, стоявшихъ во главѣ умственнаго движенія въ Европѣ. Схоластическое міросозерцаніе и средневѣковые устои жизни были въ значительной степени подорваны.

Въ Англіи господствовало эмпирическое направленіе Бэкона, переработанное, какъ мы видѣли, въ матеріалистическую систему Гоббесомъ, — въ своеобразную психологическую доктрину Локкомъ и, подъ вліяніемъ Локка, въ оригинальную идеалистическую метафизику епископомъ Берклеемъ, при чемъ не безъ вліянія со стороны Бэкона явились въ то же время попытки раціоналистическаго истолкованія религіи въ ученіи лорда Герберта Чербери, основателя англійскаго деизма, и его послѣдователей — Джона Толанда, Ант. Коллинза и др., а затѣмъ, отчасти подъ вліяніемъ уже Локка, возникли опыты эмпирическаго и психологическаго обоснованія этики въ ученіяхъ Шефтесбэри и его послѣдователей, Бётлера и Гетчесона, а также ихъ противниковъ—Кларка, Волластона и др. Это дви-

женіе относится главнымъ образомъ уже къ XVIII столѣтію.

Во Франціи господствовала философія Декарта, самыми видными представителями которой въ концѣ XVII в. были Арно, Пьеръ Режи и Пьеръ Николь, причемъ въ дружественномъ отношеніи къ Декартовской философіи стояли также нѣкоторые мистическіе философы—Блезъ Паскаль и, позднѣе, Пуаре. Въ сторону скептицизма склонялись епископъ Гюэ и знаменитый составитель критическаго словаря Пьеръ Бэйль. Николай Мальбраншъ, какъ мы уже видѣли, далъ философіи Декарта своеобразное, полумистическое, полускептическое толкованіе.

Въ Германіи въ первой половинѣ XVII в. еще всецѣло господствуетъ мистицизмъ, въ духѣ натурфилософовъ эпохи возрожденія, но подъ вліяніемъ Лейбница, пытавшагося найти почву для примиренія апріорной философіи съ нѣкоторыми началами эмпиризма, вырабатывается также самостоятельная Лейбнице-Вольфовская философская школа, самыми видными представителями которой въ XVIII в. являются, кромѣ Христ. Вольфа, его ученики Бильфингеръ и Баумгартенъ, а затѣмъ ближайшіе предшественники Канта и болѣе оригинальные мыслители—Ламбертъ и Тетенсъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Пуффендорфъ и Христ. Томазій основываютъ новую философію права. Математикъ Чирнгаузенъ, а позднѣе (въ XVIII в) Плуке разрабатываютъ математическій принципъ логики, какъ искусства изоб-

рѣтенія. Поэтъ Лессингъ и философъ Моисей Мендельсонъ примыкаютъ къ міросозерцанію Спинозы.

Всѣ эти движенія XVIII в. подготовили знаменитую реформу философіи въ системѣ Канта, о значеніи которой мы скажемъ ниже,—и представляютъ собою дальнѣйшее раздѣленіе двухъ основныхъ направленій мысли—эмпиризма и апріорнаго догматизма.

Во Франціи и въ Англіи мы встрѣтимся съ болѣе односторонними и рѣзко выраженными въ томъ или другомъ направленіи доктринами. Въ Германіи, подъ вліяніемъ традицій Лейбница, въ XVIII в. продолжается примирительная и синтетическая работа на болѣе широкой почвѣ столько же логическаго, сколько психологическаго анализа мысли. Этимъ объясняется, почему именно въ Германіи могла и должна была появиться самая широкая синтетическая философская система XVIII ст. — система Канта.

Для того, чтобы дать ясное понятіе о томъ, какъ была подготовлена реформа Канта, сдѣлаемъ краткое обозрѣніе философскихъ движеній XVIII в., сначала въ Англіи послѣ Локка, потомъ во Франціи.

Французская и англійская философія XVIII ст. находились въ такомъ тѣсномъ взаимодѣйствіи, что, собственно говоря, затрудняешься, о какой изъ нихъ слѣдуетъ говорить раньше. На Канта оказалъ, какъ извѣстно, могущественное вліяніе Давидъ Юмъ. Съ этой точки зрѣнія, пожалуй, умѣстнѣе было бы говорить сначала о французской

философіи XVIII в. и потомъ о Гертли, о Юмѣ, какъ о непосредственномъ предшественникѣ Канта, и о шотландскихъ философахъ. Но и французская философія въ свою очередь находилась подъ сильнымъ вліяніемъ не только Локка, но и Гертли, Юма и ихъ послѣдователей. Поэтому удобнѣе сначала обозрѣть ученія англичанъ, тѣмъ болѣе, что и въ XVII в. англійскіе мыслители шли впереди всего европейскаго обновленія философіи, Бэконъ вступилъ на путь реформы философіи ранѣе Декарта, Гоббесъ писалъ и дѣйствовалъ ранѣе Мальбранша. Въ исторіяхъ философіи порядокъ изложенія философскихъ движеній XVIII в. различенъ; такъ напр. Ибервегъ сначала излагаетъ философію французовъ, Виндельбандъ раньше передаетъ ученія англичанъ—и это несомнѣнно лучшій путь *).

О нравственной философіи Англичанъ въ концѣ XVII и въ XVIII вв. скажемъ лишь нѣсколько словъ. Еще ранѣе Локка въ 1671 г. епископъ Кэмберландъ выступилъ съ латинскимъ сочиненіемъ: „Философское изслѣдованіе законовъ природы“, въ которомъ пытался основать философскую этику на ученіи о благожелательныхъ склонностяхъ человѣческой души, какъ самостоятельной основѣ нравственности, противоборствующей эгоизму. Всеоб-

*) Въ послѣдующемъ изложеніи, какъ увидитъ читатель и изъ ссылокъ нашихъ, мы часто пользуемся формулами обоихъ талантливыхъ историковъ, а также Альб. Ланге (Исторія матеріализма), дополняя ихъ собственнымъ освѣщеніемъ связи и отношенія разсматриваемыхъ нами явленій мысли.

щее благо есть высшій законъ, уже потому, что въ немъ заключено и собственное благо. Содѣйствуя благу другихъ существъ, мы служимъ и своему собственному. Всеобщее благоволеніе обнимаетъ собою и благоволеніе къ себѣ самимъ. Этическое ученіе Кэмберланда заключало въ себѣ такимъ образомъ и первый набросокъ теоріи альтруизма и явные проблески утилитаризма, т. е. ученія, выводящаго нравственность изъ принципа личной пользы и удовлетворенія. Первую попытку настоящаго психологическаго обоснованія этики на основахъ методы Локка мы находимъ въ ученіи Шефтесбэри (1671—1713), воспитанника Локка и внука его друга и покровителя. Задача Шефтесбэри— освободить теорію нравственности отъ богословскаго элемента. Любовь къ добру и добродѣтели самостоятельна по своей природѣ и свойственна человѣку изначала. Не слѣдуетъ естественную любовь къ добру унижать подчиненіемъ ея страху наказаній, надеждѣ на награды и признаніемъ необходимости заискиванія у Бога. Въ этомъ ученіи мы видимъ первые проблески той теоріи „автономной нравственности“, которую впослѣдствіи такъ блестяще развилъ Кантъ. Психологическою основою нравственнаго ученія Шефтесбэри является теорія аффектовъ и склонностей. Не только въ человѣкѣ, но и въ животныхъ есть двоякаго рода влеченія: направленныя къ сохраненію собственной жизни, себялюбивыя,—и относящіяся къ сохраненію рода, т. е. общественныя, какъ напр., состра-

даніе, сорадованіе, любовь. Это — естественные аффекты. Тѣ аффекты, которые противодѣйствуютъ самосохраненію (напр., порочныя, чувственныя наклонности) или сохраненію рода (напр. злоба и злорадство) противоестественны. Въ человѣкѣ есть еще аффекты рефлексій или рациональные аффекты, которые обнаруживаются въ чувствахъ уваженія и презрѣнія, въ пониманіи нравственной красоты и безобразія. Эти нравственные аффекты имѣютъ эстетическій оттѣнокъ и, подобно простымъ чувствамъ красоты и безобразія, прирождены, хотя усовершенствованіе нравственныхъ чувствъ достигается лишь путемъ культуры и упражненія. Сущность нравственности—въ гармоніи себялюбивыхъ и общественныхъ склонностей. Въ концѣ концовъ съ добродѣтелью связано и счастіе. Въ этихъ взглядахъ ясно обнаруживается вліяніе на Шефтесбэри эвдемонической и эстетической морали грековъ, основанной также на идеѣ внутренней гармоніи. Понятіе „аффектовъ рефлексіи“ связано съ ученіемъ Локка о рефлексіи, но за то признаніе *прирожденности* элементовъ нравственнаго чувства идетъ въ разрѣзъ съ ученіемъ Локка объ отсутствіи въ человѣкѣ прирожденныхъ основъ нравственной дѣятельности. Послѣдователемъ Шефтесбэри былъ епископъ Бётлеръ (1692—1752), пытавшійся связать понятіе о рефлективныхъ аффектахъ съ ходячимъ понятіемъ прирожденной совѣсти, т. е. прирожденнаго принципа разумной оцѣнки человѣкомъ его склонностей. Другой ученикъ Шефтес-

бэри Гетчесонъ основывалъ мораль тоже на ученіи о благожелательныхъ склонностяхъ, различая въ то же время эти постоянныя и спокойныя склонности, или чувства, отъ страстей, какъ слѣпыхъ и скоротечныхъ мотивовъ дѣятельности. Добродѣтель основана на прирожденномъ *нравственномъ чувствѣ*, которое дѣлаетъ насъ способными цѣнить то, что служитъ къ общему благу. Любовь Гетчесонъ сравниваетъ съ тяготѣніемъ тѣлъ другъ къ другу.

Такимъ образомъ сложилась на чисто психологической почвѣ анализа влеченій и чувствъ человѣка такъ называемая *интуитивная* мораль, основанная на убѣжденіи, что человѣку прирождены извѣстныя нравственныя чувства и склонности, которыя слѣдуетъ затѣмъ развивать воспитаніемъ.

Возникло это направленіе въ зависимости отъ эмпирической психологіи Локка, но затѣмъ, какъ мы говорили уже, вступило съ ней въ нѣкоторую оппозицію. Но особенно высокаго значенія первые опыты основанія этики на психологической почвѣ не имѣютъ потому, что въ нихъ еще отчасти смѣшиваются или недостаточно ясно разграничиваются различные принципы—эстетическій и чисто-этическій, автономный и утилитарный, интуитивный и разсудочный. Разсудочный принципъ здѣсь сказывается въ ученіи о прирожденныхъ раціональныхъ аффектахъ, отождествляемыхъ съ совѣстью. Еще яснѣе выступаетъ этотъ принципъ у другихъ англійскихъ моралистовъ, стоявшихъ въ нѣкото-

рой оппозиціи съ Шефтесбэри и его школой. Во главѣ ихъ былъ Самуэль Кларкъ (род. 1675 г.), учившій, что сущность добродѣли состоитъ въ обращеніи съ вещами и другими существами согласно ихъ собственной природѣ, сообразно ихъ положенію и общей гармоніи мірового цѣлаго, которыя опредѣляются разумомъ. Въ этой теоріи дается явный перевѣсъ познавательному моменту, какъ у Декарта и Спинозы. Волластонъ говорилъ прямо, что „хорошъ всякій поступокъ, который выражаетъ истинную мысль *)“. Еще характернѣе ученіе Мандевилля (1670—1733), который выступилъ въ сочиненіи „Басня о пчелахъ, или частные пороки, какъ общественныя благодѣянія“ (1714) съ парадоксальнымъ ученіемъ о необходимости пороковъ для блага общества. Въ остроумной баснѣ о пчелахъ, сдѣлавшихся добродѣтельными, онъ старается показать, какъ абсолютная добродѣтель всѣхъ гражданъ общества, прогрессивно уменьшая потребности личностей, уничтожая конкурренцію въ трудѣ, стремленіе къ комфорту и роскоши и смыслъ промышленности, а также всякое честолюбіе и желаніе заявить чѣмъ-либо свою личность, неизбѣжно привела бы общество къ полной летаргіи и къ паденію всякой культуры. Эта оригинальная теорія является также особымъ выраженіемъ

*) Обо всемъ этомъ движеніи см. подробнѣе у Иберверга, Ист. Нов. Филос. (§ 17) и у Виндельбанда (I, стр. 258—270).

раціоналистическихъ тенденцій развивавшейся среди англичанъ утилитарной морали.

Но гораздо важнѣе всѣхъ этихъ еще неясныхъ опытовъ приложенія новыхъ пріемовъ эмпирической психологіи и новыхъ основаній теоріи знанія къ разрѣшенію вопросовъ жизни, тѣ чисто *психологическія* и отчасти *метафизическія* теоріи, которыя возникли на почвѣ Локкова эмпиризма и сенсуализма. Подобно тому, какъ Бэконъ, чистый эмпирикъ и теоретикъ знанія, породилъ натуралистическую и матеріалистическую метафизику Гоббеса, такъ и Локкъ былъ истолкованъ въ чисто натуралистическомъ и отчасти матеріалистическомъ смыслѣ Гертлеемъ и его послѣдователями. Правда, болѣе широкое въ своихъ основаніяхъ ученіе Локка дало начало и совершенно спиритуалистической и идеалистической метафизической системѣ епископа Беркли, а затѣмъ скептической и психологической метафизикѣ Юма, такъ что отъ ствола Локковой философіи пошли три различныя вѣтви метафизическихъ умозрѣній, но все же и Локкъ не избѣгъ той общей участи всѣхъ проповѣдниковъ чистаго эмпиризма, которая дѣлаетъ ихъ отцами матеріалистическихъ системъ, — и это еще болѣе подтвердится, когда мы прослѣдимъ вліяніе Локка на французскую философію.

Чисто эмпирическими рѣшеніями проблемы знанія и проблемы бытія могутъ удовлетворяться лишь очень спокойныя, нѣсколько холодныя натуры,—натуры преимущественно созерцательныя и при своей со-

зерцательности равнодушныя и къ идеальной цѣльности міровоззрѣнія и къ насущнымъ запросамъ непосредственной жизнедѣятельности,—натуры настолько уравновѣшенныя въ стремленіяхъ своихъ, что добродѣтель дается имъ безъ труда, безъ тяжелой борьбы, а задачу всеисчерпывающаго истолкованія мірового устройства онѣ готовы предоставить времени, другимъ людямъ, отдаленнымъ будущимъ поколѣніямъ. Такой натурой былъ именно Локкъ - спокойный, добродѣтельный отъ природы, строго уравновѣшенный, скромный и созерцательный умъ. Но много ли такихъ людей на свѣтѣ и могутъ ли они быть всеобщимъ идеаломъ? Эти люди, безъ сомнѣнія, самые счастливые, но обыкновенно не самые богато одаренные въ духовномъ отношеніи. Сильно одаренныя натуры часто страдаютъ, мечутся изъ одной крайности въ другую, отвоевываютъ каждый шагъ на пути къ нравственному совершенству съ великимъ трудомъ, послѣ долгой и упорной борьбы, и выходятъ изъ жизненной битвы или героями, или калѣками. Среди англійскихъ философовъ XVIII в. мы не встрѣчаемъ такихъ трагическихъ натуръ, да и вообще англичане—народъ наиболѣе спокойный и нравственно уравновѣшенный. Но и въ чисто теоретическомъ отношеніи не всякій мыслитель способенъ спокойно провести черту, далѣе которой не пойдетъ его мысль, очертить свое умозрѣніе узкими предѣлами достовѣрнаго опыта и отказаться разъ на всегда отъ всякихъ попытокъ—смѣлой творческой догад-

кой перешагнуть за предѣлы непосредственно-даннаго. Поэтому чистый эмпиризмъ всегда былъ больше идеаломъ, нежели дѣйствительностью. Самъ Локкъ находилъ нѣкоторое прибѣжище и спасеніе отъ безотрадной ограниченности кругозора эмпиризма въ твердыхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Другіе мыслители, не столь уравновѣшенные, или искали строгаго теоретическаго оправданія своей вѣры въ метафизическомъ міросозерцаніи, подобно Беркли, или жаждали замѣны религіознаго міросозерцанія другимъ, научно разсудочнымъ. Послѣднее стремленіе и породило натуралистическую психологію Гертли и его послѣдователей.

Мы упоминали уже, что Локкъ еще не разслѣдовалъ подробно процессовъ и законовъ ассоціаціи представленій,—самый терминъ ассоціаціи онъ употребляетъ мимоходомъ. Но и въ его ученіи о происхожденіи знаній и въ ученіи Беркли о составѣ понятій изъ элементовъ чувственныхъ образовъ, данныхъ въ ощущеніяхъ, лежала въ основаніи мысль, что всѣ сложные продукты душевной работы механически возникаютъ изъ сочетанія простѣйшихъ ощущеній и чувственныхъ представленій. Локкъ и Беркли указали на конечные элементы всѣхъ душевныхъ продуктовъ. Слѣдующимъ фазисомъ въ развитіи психологическихъ теорій должны были неизбѣжно явиться ученія о самыхъ процессахъ и условіяхъ сложенія, сочетанія этихъ элементовъ. Такъ, въ Греціи въ VI и V в. по Р. Х., послѣ теорій объ основныхъ элементахъ вещественнаго

міра, явились ученія о процессахъ ихъ превращенія въ сложныя тѣла, о процессахъ сгущенія и разжиженія, соединенія и раздѣленія элементовъ веществъ. Намъ думается, именно, что глубокомысленные и ученые психологи будущихъ столѣтій будутъ сравнивать ту первобытную механику наивно и грубо расчлененныхъ элементовъ внутренняго опыта, какую мы встрѣчаемъ у англійскихъ психологовъ XVIII в., съ ученіемъ древнихъ іонійскихъ философовъ о стихійныхъ элементахъ вещества—водѣ, землѣ, воздухѣ и огнѣ, и ихъ процессахъ сгущенія и разжиженія. Во всякомъ случаѣ психологія XVIII в. еще не далеко ушла отъ химіи Ѳалеса, Анаксимандра, Анаксимена и Гераклита, философовъ VI ст. до Р. Хр. Доказательствомъ этого являются въ Англіи Гертли и Пристли, во Франціи—Ламеттри и Кондильякъ.

Уже ранѣе Гертли нѣкоторые англичане, напр. Петръ Броунъ и Гей, развивая далѣе идеи Локка, дали начало теоріи ассоціаціи представленій, но Гертли пытался положить эту теорію,—путемъ чисто физіологическаго истолкованія механизма душевной дѣятельности,—въ основу *всей* психологіи. Поэтому Гертли многіе считаютъ отцомъ англійской ассоціативной психологіи *).

---

*) Другіе болѣе справедливо эту роль приписываютъ Юму, предполагая вліяніе послѣдняго на Гертли Мы излагаемъ ученіе Гертли ранѣе, какъ менѣе существенный отпрыскъ эмпирической психологіи Локковой школы.

Давидъ Гертли жилъ отъ 1704—1757 г., по профессіи былъ врачемъ, образованіе получилъ въ Кембриджѣ не только медицинское, но и философское и даже богословское. Главное и знаменитое въ исторіи философіи сочиненіе его: „Наблюденія надъ человѣкомъ, его организаціей, обязанностями и ожиданіями“. (Observations on man, his frame, his duty and his expectation) относится къ 1749 г. Его ученикъ Пристли далъ извлеченіе и переработку его произведенія въ сочиненіи „Гертлеевская теорія человѣческаго духа“ (Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas, въ 1775 г.).

Собственно Гертли не принадлежалъ къ разряду тѣхъ безусловно послѣдовательныхъ и рѣзко откровенныхъ матеріалистовъ, какими были въ Греціи Демокритъ и Эпикуръ, въ XVIII в. нѣкоторые французскіе мыслители—Ламеттри и баронъ Гольбахъ, а въ XIX ст. извѣстные нѣмецкіе писатели—Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ. Въ умѣ Гертли всю жизнь боролись натуралистическія тенденціи, ведшія его по пути къ матеріализму, съ религіозными стремленіями и вѣрованіями, и онъ тщетно старался примирить ихъ. Гертли—самый лучшій образчикъ мыслителя, ведущаго, по выраженію Карла Фохта, двойную бухгалтерію души. Только послѣдователи его, Пристли и особенно Эразмъ Дарвинъ, постепенно дошли до чисто матеріалистическаго истолкованія душевныхъ процессовъ. Самъ Гертли является скорѣе психофизіологомъ, и онъ первый

высказалъ столь модную нынѣ мысль о полномъ параллелизмѣ психологическихъ и физіологическихъ процессовъ. Психическимъ процессамъ соотвѣтствуютъ вибраціи, колебанія и движенія элементовъ нервной и мозговой субстанціи—тѣмъ болѣе сложныя, чѣмъ сложнѣе самые психическіе процессы. Не только процессъ воспріятія впечатлѣній, но и процессы ихъ переработки въ сложныя представленія и ихъ воспроизведенія въ памяти—сводятся къ элементарнымъ и болѣе или менѣе сложно комбинированнымъ, болѣе сильнымъ или болѣе слабымъ, быстрымъ или медленнымъ вибраціямъ нервныхъ частицъ. Одновременныя или послѣдовательныя вибраціи являются почвою для образованія такихъ связей или ассоціацій въ мозгу, въ силу которыхъ повторенныя болѣе слабыя вибраціи извѣстныхъ элементовъ вызываютъ вновь ассоціированныя съ ними вибраціи другихъ элементовъ. Эта теорія, основная мысль которой, повидимому, взята изъ Ньютоновыхъ „Математическихъ принциповъ естественной философіи“ (Виндельбандъ), проведена у Гертли во всѣхъ частностяхъ, обнаруживающихъ, съ одной стороны, большое остроуміе автора, который предвосхитилъ въ общихъ чертахъ новѣйшую научную теорію нервно-мозговой и мышечной дѣятельности,—съ другой стороны, однако, и значительное несовершенство тогдашней анатоміи и физіологіи, ибо въ утвержденіяхъ Гертли много произвольнаго и фантастическаго. Во всякомъ случаѣ, съ признаніемъ тѣсной зависимости

психологическаго механизма душевныхъ состояній отъ органически необходимаго механизма нервныхъ процессовъ, для Гертли предстояла необходимость отвергнуть: во 1) всякую свободу душевной дѣятельности, во 2) всякую самостоятельность душевныхъ процессовъ по отношенію къ физическимъ процессамъ тѣла, откуда уже само собою, въ 3), должно было слѣдовать, что понятіе *отдѣльной духовной субстанціи,* или силы, — излишне, и что идея безсмертной души нелѣпа. Но этихъ выводовъ онъ не сдѣлалъ,—такъ сильна была, повидимому, его личная вѣра въ безсмертіе души и въ существованіе Высшаго духа. Но послѣдователи его постепенно пришли къ указаннымъ заключеніямъ. Пристли въ своихъ „Изслѣдованіяхъ о матеріи и духѣ", отвергая значеніе прежнихъ метафизическихъ теорій души, уже признаетъ совершенную матеріальность душевныхъ процессовъ и объявляетъ психологію частью физіологіи, хотя остается послѣдователемъ деизма и стремится очистить христіанское религіозное ученіе только отъ пр„дразсудковъ и суевѣрій. Эразмъ Дарвинъ, дѣдъ знаменитаго нашего современника, также отвергаетъ идею нематеріальной души и выводитъ матеріальность духовныхъ силъ изъ способности ихъ познавать матеріальныя свойства вещей: способность души видѣть, слышать, обонять доказываетъ, по его мнѣнію, что она сама доступна чувственному воспріятію, т. е. есть чувственно-матеріальная сила. Эти матеріалистическія теоріи

представляли, конечно, нѣкоторый шагъ въ сторону отъ критическаго мышленія, отцомъ котораго былъ Локкъ, ибо онѣ допускали непосредственную достовѣрность познанія матеріальныхъ свойствъ вещей и обнаруживали забвеніе той основной истины, открытой предшествующей философіей, что сама матерія съ ея свойствами есть нѣкоторый комплексъ нашихъ представленій, т. е. психическихъ продуктовъ.

Прямое продолженіе развитія критической философіи въ духѣ Локка и Беркли представляетъ за то философское ученіе Юма, котораго Виндельбандъ справедливо называетъ „самымъ яснымъ, послѣдовательнымъ, широкимъ и глубокимъ мыслителемъ, какого когда-либо произвела Англія“. Давидъ Юмъ продолжаетъ разработку эмпирической теоріи знанія и суммируетъ въ одномъ общемъ, поражающемъ глубиною, результатѣ всѣ лучшія идеи Бэконовой, Локковой и Берклеевской теоріи знанія. Результатъ этотъ отчасти *скептическій*, отрицательный, и въ этомъ смыслѣ правъ Виндельбандъ, когда онъ говоритъ, что „въ лицѣ Юма эмпиризмъ самъ себя отвергъ и осудилъ“. Но велика заслуга Юма уже потому, что онъ подвелъ *метафизическіе итоги* доктринѣ эмпиризма и попытался окончательно свести концы съ концами въ теоріи опыта, какъ единственнаго орудія знанія. По отношенію къ англійской философіи XVIII в. Юмъ занимаетъ то же мѣсто, какое принадлежало Локку въ англійской философіи XVII ст., какое

принадлежитъ Дж. Ст. Миллю въ англійской философіи нынѣшняго вѣка. Давидъ Юмъ — сынъ шотландскаго землевладѣльца, родился въ Эдинбургѣ въ 1711 г., умеръ въ 1776 г. Получивъ образованіе въ Эдинбургскомъ университетѣ, онъ, по желанію семьи и вслѣдствіе слабаго здоровья, хотѣлъ посвятить себя торговому дѣлу. Но такая дѣятельность скоро ему надоѣла, онъ поѣхалъ кончать образованіе во Францію и послѣ четырехлѣтняго прибыванія заграницей вернулся въ Англію съ рукописью своего впослѣдствіи знаменитаго „Трактата о человѣческой природѣ“, который былъ напечатанъ въ двухъ томахъ въ 1738—40 г., но потерпѣлъ въ Англіи полную неудачу, вслѣдствіе чего ему и не удалось получить каѳедру въ Эдинбургскомъ университетѣ. За то его „Опыты нравственные, политическіе и литературные“ (1741) доставили ему славу изящнаго и остроумнаго писателя. Принявъ частное мѣсто, онъ много путешествовалъ по Европѣ и приготовилъ къ печати новую редакцію своего перваго труда подъ заглавіемъ: „Изслѣдованія, касающіяся человѣческаго познанія“ (1748), послѣ чего ему удалось получить мѣсто библіотекаря въ Эдинбургскомъ университетѣ. Имѣя въ распоряженіи своемъ богатый книжный матеріалъ, онъ написалъ свою знаменитую „Исторію Англіи до революціи 1688 г.“, изданную въ 6 томахъ въ 1763 г., а также издалъ въ 1755 г. „Естественную исторію религіи“ (The natural history of religion). Въ 1763 г, назначенный секрета-

ремъ посольства во Францію, онъ удостоился блестящихъ овацій со стороны образованныхъ французовъ, и когда возвратился въ 1767 г. въ Англію, въ качествѣ секретаря министра иностранныхъ дѣлъ, то слава его, какъ выдающагося писателя и мыслителя, была окончательно упрочена на родинѣ. Послѣдніе два года жизни онъ провелъ на покоѣ въ Эдинбургѣ.

Основою философскихъ ученій Юма является его теорія психологическаго механизма представленій.

Всѣ психическія состоянія, по мнѣнію Юма, могутъ быть сведены къ *впечатлѣніямъ* (impressions) и *идеямъ*. Идеи — только болѣе или менѣе слабыя копіи впечатлѣній. Нѣтъ идеи, которая бы не имѣла какого-нибудь первоначальнаго образца и источника въ какомъ-нибудь чувственномъ впечатлѣніи. Отсюда ясно, что Локково различеніе двухъ источниковъ знанія (ощущенія и рефлексіи) для Юма теряетъ смыслъ, также какъ и противоположеніе простыхъ и сложныхъ представленій. Для него достаточно разграниченія первоначальныхъ и производныхъ представленій, соотвѣтствующаго различію впечатлѣній и идей.

Такъ какъ каждая идея имѣетъ источникомъ какое-нибудь впечатлѣніе, то процессъ мышленія сводится къ отнесенію идей къ соотвѣтствующимъ имъ впечатлѣніямъ, изъ которыхъ онѣ образовались, и наоборотъ. При правильности или психологической точности такого отнесенія идей и впе-

чатлѣній другъ къ другу получается мышленіе *истинное*. Если же мы относимъ идеи не къ надлежащимъ впечатлѣніямъ, то возникаютъ *ошибки* и *заблужденія*.

Почвою для работы мысли въ процессѣ истолкованія связей между впечатлѣніями и идеями являются память и фантазія. Фантазія управляется *законами ассоціацій*. Этихъ законовъ четыре; впечатлѣнія и идеи связываются вслѣдствіе: 1) сходства,—2) контраста,--3) смежности въ пространствѣ и времени, — 4) по причинной связи. Юму принадлежитъ заслуга перваго яснаго и законченнаго анализа законовъ ассоціаціи. Впослѣдствіи, его теорія законовъ ассоціаціи не разъ перерабатывалась, но въ существѣ дѣла современная психологическая теорія ассоціаціи идей у психологовъ-эмпириковъ стоитъ на той же почвѣ, на которую ее поставилъ Юмъ.

Подобно Локку и Беркли, Юмъ придаетъ чисто субъективный характеръ психологической связи представленій и не считаетъ возможнымъ истолковывать эту связь объективно, какъ равную, или адэкватную объективнымъ соотношеніямъ вещей. И для него, какъ для Беркли, *существованіе* чего-либо равносильно *воспріятію* сего. Внѣ нашихъ воспріятій говорить о существованіи чего-либо мы не въ правѣ. Но именно эту теорію субъективности познанія, какъ процесса переработки чисто психическихъ продуктовъ, впечатлѣній и идей, Юмъ и доводитъ до ея послѣднихъ слѣдствій. Еще въ XVII

ст. скептикъ Іосифъ Гленвиль, въ противоположность натуралистическому догматизму Гоббеса, выставилъ сомнѣніе въ возможности познанія объективной причинной связи явленій и предметовъ въ мірѣ, независимо отъ привычной послѣдовательности нашихъ представленій. Локкъ, какъ мы видѣли, усомнился въ познаваемости субстанціи, какъ неизвѣстныхъ носителей свойствъ, чувственно познаваемыхъ нами въ опытѣ. Но ни Гленвиль не отрицалъ причинной связи вещей, которую считалъ только непознаваемой, ни Локкъ не отвергалъ безусловно бытія субстанцій. Беркли сомнѣвался въ существованіи субстанцій матеріальныхъ, но допускалъ необходимость духовныхъ субстанцій, какъ вмѣстилищъ представленій; онъ отвергалъ также реальныя причинныя отношенія матеріальныхъ тѣлъ, но вѣрилъ въ нѣкоторое взаимодѣйствіе субстанцій духовныхъ. Юмъ пошелъ дальше и подвергъ сомнѣнію существованіе какихъ-либо реальныхъ субстанцій и причинныхъ отношеній, при чемъ старался найти *психологическіе источники* этихъ ошибочныхъ и произвольныхъ, по его мнѣнію, идей человѣческаго ума.

Убѣжденіе въ томъ, что эти идеи произвольны и фиктивны, онъ вынесъ изъ того наблюденія, что во внѣшнемъ опытѣ нѣтъ никакихъ данныхъ для ихъ обобщенія. Мы познаемъ во впечатлѣніяхъ своихъ о вещахъ только ихъ свойства и состоянія, но не самое ихъ бытіе или сущность; точно также мы познаемъ послѣдовательность и смежность этихъ

свойствъ во времени и пространствѣ, но не внутреннюю связь дѣйствій вещей, не ихъ взаимодѣйствія. Откуда же мы знаемъ о субстанціальности и причинной зависимости вещей? Другими словами, — отраженіемъ *какихъ впечатлѣній* являются идеи „субстанціи“ и „причинности“, если онѣ не соотвѣтствуютъ впечатлѣніямъ, даннымъ во *внѣшнемъ* опытѣ?

Соотношеніе впечатлѣній по сходству, контрасту, смежности въ пространствѣ и времени, мы усматриваемъ непосредственно. Таково уже свойство нашей мысли; отсюда и образуются ассоціаціи впечатлѣній сообразно съ указанными только что соотношеніями. Но „эмпирическое сходство“ впечатлѣній мы истолковываемъ произвольно, какъ „метафизическое тождество“ объективной природы, или сущности, вещей. На это мы не имѣемъ никакого права. Идея субстанціи есть только отраженіе чисто субъективнаго впечатлѣнія *постоянства*, *сходства нашихъ представленій*. Значитъ, идея субстанціи есть продуктъ „психологическаго опыта“, повторенія нашихъ представленій, и этотъ опытъ извѣстнаго постоянства нашихъ представленій, по мнѣнію Юма, не только не уполномочиваетъ насъ къ заключенію о единствѣ и неизбѣжности объективной основы или, какъ мы выражаемся, „субстанціи“ или *сущности* матеріальныхъ вещей, но не даетъ намъ права и на утвержденіе единства и неизмѣнности нашей собственной, внутренней, духовной субстанціи, „нашего я“, души, ибо гдѣ гарантія, что

сходство и постоянство нашихъ представленій вполнѣ и навсегда обезпечено? Онѣ могутъ измѣняться и измѣняются. Слѣдовательно, метафизическое тождество субъекта—предметъ *вѣры*, а не знанія. Въ этомъ пунктѣ Юмъ очевидно расходится съ Беркли, и возстаетъ противъ научной состоятельности ученія Беркли о духовныхъ субстанціяхъ. И этотъ пунктъ въ его первомъ сочиненіи былъ главною причиною непопулярности послѣдняго въ англійскомъ обществѣ, такъ что въ „Изслѣдованіи о человѣческомъ познаніи“ Юмъ счелъ нужнымъ его выпустить.

Идея причинности основана всецѣло на болѣе или менѣе „постоянномъ преемствѣ“ нашихъ представленій во времени, но опять, стало быть, метафизическое истолкованіе такого преемства, какъ соотвѣтствія объективной связи и зависимости вещей, *внѣ представленій*, незаконно. Идея причинности имѣетъ истиннымъ корнемъ своимъ „субъективное впечатлѣніе постоянства самихъ представленій“. Но гдѣ гарантія необходимости и неизмѣнности ихъ преемства? Ея нѣтъ. Можно только ожидать съ извѣстной „вѣроятностью“, что прежнія преемства и послѣдовательности представленій будутъ повторяться, но не болѣе. Доказать необходимость такихъ преемствъ невозможно. Такимъ образомъ, знаменитая Юмова критика идей субстанціи и причинности приводитъ его къ признанію этихъ идей за отраженія *субъективныхъ впечатлѣній о нашемъ обычномъ психологическомъ существованіи*, не-

измѣнность котораго, впрочемъ, ничѣмъ не гарантирована. Это явный скептицизмъ, послѣдовательно выведенный изъ основныхъ посылокъ эмпирической доктрины знанія. Если все наше познаніе сводится къ впечатлѣніямъ или ощущеніямъ и ихъ комбинаціямъ по законамъ ассоціаціи, то въ объективныхъ условіяхъ этихъ комбинацій и лежатъ, очевидно, единственные корни нашихъ идей о реальномъ бытіи и реальномъ взаимодѣйствіи вещей. Ясно, что Юмъ долженъ быть отъявленнымъ противникомъ догматической метафизики, и дѣйствительно онъ признаетъ только двѣ области знанія: математику и эмпирическое описаніе фактовъ опыта, т.-е. естествознаніе въ обширномъ смыслѣ слова. Математика есть „аналитическая наука“, основанная на непосредственномъ усмотрѣніи отношеній сходствъ и различій между впечатлѣніями. Естествознаніе— наука, такъ сказать, синтетическая, но не идущая далѣе синтеза впечатлѣній, по ихъ смежности въ пространствѣ и во времени. Законы природы не что иное, какъ обобщенія обычныхъ и болѣе или менѣе вѣроятныхъ для будущаго преемствъ нашихъ психическихъ впечатлѣній и идей, при соприкосновеніи нашемъ съ дѣйствительностью.

При такихъ теоретико-познавательныхъ убѣжденіяхъ Юмъ долженъ былъ придти къ оригинальнымъ и любопытнымъ взглядамъ и на вопросы религіи и морали. И дѣйствительно, интересуясь религіозной философіей, онъ отвергалъ возможность сдѣлать предметомъ научнаго обоснованія и доказательства

идеи Бога, безсмертія души, свободы воли и т. д. Всѣ доказательства бытія Божія связаны или съ идеей его субстанціальности, или съ идеей его отношенія къ міру, какъ причины къ дѣйствію. Въ виду чисто психологическаго и субъективнаго значенія этихъ идей не можетъ быть и рѣчи объ ихъ объективномъ примѣненіи, въ смыслѣ обоснованія идеи Божественнаго бытія. Религія исключительно дѣло *вѣры* и *откровенія*. Но если такъ, то собственно для науки интересенъ только одинъ вопросъ, а именно: какимъ образомъ психологически возникаетъ необходимость для человѣка религіозныхъ идей, религіознаго сознанія? Юмъ, первый, ясно ставитъ проблему психологическаго изслѣдованія религіознаго сознанія и условій смѣны положительныхъ религій въ жизни человѣчества. Религія, по его убѣжденію, имѣетъ корень въ самой природѣ человѣка, въ его чувствахъ и аффектахъ, въ его естественныхъ *нравственныхъ* влеченіяхъ. Смѣна же положительныхъ религіозныхъ вѣроученій зависитъ отъ развитія человѣческаго духа, нравственныхъ чувствъ и стремленій человѣка. При такихъ убѣжденіяхъ Юмъ является, конечно, приверженцемъ и горячимъ защитникомъ самой широкой, религіозной терпимости, доходящей даже до полнаго индифферентизма, такъ какъ Юмъ думалъ, что для человѣка, достигшаго высшаго нравственнаго развитія, религіозныя пружины нравственной дѣятельности становятся излишними. По справедливому

замѣчанію *Виндельбанда**), Юмъ, очевидно, совершенно игнорировалъ *теоретическія* потребности, лежащія въ основаніи всякаго религіознаго міросозерцанія.

Нравственная философія Юма интересна и въ томъ отношеніи, что она представляетъ дальнѣйшій шагъ и успѣхъ въ *психологическомъ* анализѣ внутреннихъ пружинъ нравственной дѣятельности человѣка. Юмъ, подобно Гетчесону, видитъ послѣдній источникъ нравственной дѣятельности въ чувствахъ человѣка, а не въ идеяхъ. Всѣ чувства сводятся къ двумъ формамъ: удовольствія и неудовольствія;— въ этихъ чувствахъ и надо искать естественнаго корня нравственныхъ идей. Вслѣдствіе общности организаціи, наши чувства удовольствія находятся въ связи съ подобными же чувствами другихъ существъ. Это свойство Юмъ называетъ *симпатіей*, которая есть не что иное, какъ способность сочувствованія, сочувственнаго испытыванія удовольствій и страданій другихъ существъ. Въ связи съ этой способностью, мы одобряемъ или не одобряемъ то, что сами дѣлаемъ, и что другіе люди дѣлаютъ для своего блага, напр. не одобряемъ или осуждаемъ то, что приноситъ намъ или имъ (въ ихъ дѣятельности) страданія, сочувственно испытываемыя и нами. Отсюда уже, мы начинаемъ неодобрительно относиться къ тѣмъ своимъ по-

---

*) См. его болѣе подробное изложеніе въ Gesch. d. neuren Philos., стр. 313 и слѣд.

ступкамъ, которые приносятъ другимъ страданія и заставляютъ насъ за нихъ сочувственно страдать, и на этой почвѣ постепенно развивается нравственное чувство, или *совѣсть*. Слѣдовательно, нравственное чувство и совѣсть—не первоначальныя и прирожденныя свойства человѣческой природы, а продукты духовнаго развитія, развитія чувствъ одобренія и неодобренія—на почвѣ познанія условій собственныхъ удовольствій и страданій и на почвѣ симпатіи къ радостямъ и страданіямъ другихъ. Но, очевидно, совѣсть есть продуктъ развитія человѣческаго сознанія лишь въ условіяхъ общественной жизни. Объектъ совѣсти и нравственныхъ чувствъ—общее благо, какъ условіе личнаго блага. Въ этой нравственной теоріи опять проглядываетъ тенденція *утилитаризма*, столь неизмѣнно свойственная англійскому уму.

Этическую теорію Юма, теорію симпатіи и общественнаго происхожденія морали, развилъ Адамъ Смитъ въ своей „Теоріи нравственныхъ чувствъ“ (1759) и въ своей книгѣ „О существѣ и причинахъ народнаго богатства“ (1766).

Послѣ Юма, составляющаго самый высокій пунктъ въ развитіи англійской философіи XVII в., начинается замѣтное умаленіе критическаго духа въ произведеніяхъ великобританскихъ мыслителей, и дальнѣйшая разработка великихъ и сложныхъ проблемъ знанія, которыя изслѣдовалъ Д. Юмъ, переходитъ въ Германію, гдѣ Кантъ дѣлаетъ геніальную и глубокомысленную попытку побѣдить скептицизмъ

Юма, найти въ самомъ внутреннемъ механизмѣ знанія критерій для оправданія объективной закономѣрности идей субстанціи, причинности и цѣлаго ряда другихъ субъективныхъ категорій воспріятія и мышленія.

Въ Англіи разработка теоріи познанія падаетъ, но за то успѣшно начинается подробная разработка проблемъ опытной психологіи, всецѣло основанной на внутреннемъ наблюденіи.

Это движеніе, также примыкающее съ извѣстной стороны къ Локку, начинается съ трудовъ Томаса Рида и его преемниковъ, представителей такъ называемой Шотландской школы. Выдающіяся сочиненія Томаса Рида (1710—1796)—„Изслѣдованіе о человѣческомъ духѣ, основанное на началахъ здраваго смысла“ (1764), и затѣмъ „Опытъ объ интеллектуальныхъ и дѣятельныхъ силахъ человѣческаго духа“ (1785—1788).

Отъ дальнѣйшей разработки теоріи знанія, въ духѣ Локка, Беркли и Юма, Ридъ уклоняется на томъ основаніи, что вся предшествующая критика идей субстанціи и причинности съ ея результатами основана по мнѣнію его, на первоначальной посылкѣ Локка о томъ, что душа есть tabula rasa, что въ душѣ нѣтъ прирожденныхъ истинъ и матеріала для независимыхъ отъ опыта сужденій. Это утвержденіе Рида правильно въ томъ смыслѣ, что основаніе указанныхъ идей субстанціи и причинности и другихъ подобныхъ коренныхъ категорій знанія слѣдуетъ, можетъ быть, искать не въ опы-

тѣ, а въ *организаціи духа*. Но за то Ридъ не правъ и поступаетъ не достаточно осмотрительно, когда, успокоившись на послѣднемъ предположеніи, принимаетъ нѣкоторыя сложныя идеи и истины за „данные факты“ нашего духовнаго существованія и затѣмъ, опираясь на шаткій критерій *здраваго смысла* (common sense), произвольно переходитъ, безъ всякаго предварительнаго критическаго изслѣдованія, къ допущенію объективной цѣнности этихъ идей и вообще всѣхъ субъективныхъ условій мышленія, какъ необходимыхъ предпосылокъ знанія. Этого признанія объективной цѣнности прирожденныхъ инстинктовъ мысли достаточно для всякаго смертнаго въ обыкновенной житейской практикѣ; на немъ въ правѣ успокоиться, пожалуй, и ученый спеціалистъ, изучающій какую либо область явленій опыта, но его не достаточно для *философа*, для мыслителя, ищущаго послѣднихъ основаній знанія. Непростителенъ такой философскій индифферентизмъ въ особенности послѣ того, какъ трудность удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса о происхожденіи и объективной цѣнѣ указанныхъ предпосылокъ всякаго знанія была въ полной мѣрѣ раскрыта предыдущими мыслителями. Если мы знаемъ, что стоимъ на почвѣ, которая колеблется и можетъ ежеминутно обрушиться, то малодушно полагаться на „авось“ и уклоняться отъ изслѣдованія причинъ шаткаго положенія насъ самихъ и окружающихъ, а также и условій спасенія, — на томъ только основаніи, что, можетъ быть, почва

и не обрушится и какъ-нибудь устоитъ. Очень часто и теперь мы видимъ попытки обузданія пытливости философской мысли именно во имя *непосредственнаго здраваго смысла*. „Къ чему всѣ эти сомнѣнія, вся эта критика, вся эта глубина премудрости“, когда жили же люди и безъ нихъ, на основаніи преданій и природнаго здраваго смысла? У насъ въ Россіи особенно часто слышатся подобныя странныя мнѣнія и призывы къ жизни „по традиціямъ“. Но позволительно спросить, не являются ли и эти традиціи сложнымъ продуктомъ развитія человѣческой жизни и духа — въ другія, отжитыя эпохи, — и если уже обуздывать человѣческій духъ въ его пытливомъ исканіи высшей истины, то не слѣдуетъ ли пойти далѣе и усмотрѣть значительную долю искусственности, сравнительно съ первобытнымъ и простымъ, полу-животнымъ существованіемъ, и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ и современныхъ традиціяхъ массы? Человѣческій духъ не можетъ стоять на мѣстѣ — или онъ идетъ впередъ, или возвращается назадъ. Оттого всякая традиція, если она старается кристаллизовать человѣческую мысль и остановить ея развитіе, вырождается и превращается въ комплексъ безжизненныхъ формулъ, духъ и смыслъ которыхъ утрачивается. То же самое происходитъ по временамъ и съ наукою и даже съ философіей, если онѣ призываютъ къ простому человѣческому „здравому смыслу“ и уклоняются отъ рѣшенія уже поставленныхъ, сложныхъ и трудныхъ вопросовъ.

Шотландская философія представляетъ съ философской точки зрѣнія именно такое понятное движеніе. Оправдать ея историческій смыслъ можно только тѣмъ, что для дальнѣйшихъ шаговъ на пути къ разрѣшенію проблемы знанія, въ смыслѣ эмпиризма, необходимо было произвести нѣкоторую предварительную работу детальнаго психологическаго изслѣдованія, и въ этомъ отношеніи труды Т. Рида, Д. Стюарта, Т. Броуна и др. шотландскихъ психологовъ несомнѣнно подготовили новые успѣхи англійскаго эмпиризма въ нынѣшнемъ XIX столѣтіи.

Таковы главные моменты и общій смыслъ развитія англійской философіи XVIII вѣка.

Французская философія XVIII в., подобно греческой философіи ближайшаго за Аристотелемъ времени, т.-е. философіи скептической, стоической, эпикурейской и эклектической школъ въ III и слѣдующихъ вѣкахъ до Р. Хр., имѣетъ характеръ и назначеніе преимущественно практическіе. Она является не столько источникомъ новыхъ и оригинальныхъ идей, сколько пропагандою и примѣненіемъ къ рѣшенію жизненныхъ, преимущественно общественныхъ проблемъ, идей *раціонализма и механическаго натурализма* XVII ст. Ея главная задача —практическая борьба, на почвѣ раціонализма и натурализма, съ господствующими въ церкви и государствѣ догматами, традиціями и порядками.

Ея цѣль—распространеніе въ большой публикѣ, въ народѣ, скептическихъ выводовъ разума и новыхъ ученій положительной науки. Теоретическія заслуги французскихъ философовъ XVIII столѣт., поэтому, незначительны. Они развиваютъ, въ примѣненіи къ теоріи знанія, психологіи, метафизикѣ, этикѣ и философіи религіи, тѣ раціоналистическія и механическія доктрины, которыя были порожденіемъ философскихъ системъ XVII вѣка, столько же метафизическихъ, какъ наприм., Декарта, Спинозы, и отчасти Лейбница, сколько и эмпирическихъ — Бэкона, Гоббеса, Локка, Шефтесбэри, при чемъ намѣченныя уже въ Англіи ученія сенсуализма, матеріализма, деизма и атеизма, своеобразно сочетавшись съ скептическимъ и раціоналистическимъ радикализмомъ французовъ, доводятся этими послѣдними до крайнихъ своихъ послѣдствій и предѣловъ. (I, 266). Первоначально, какъ мы уже говорили, любимою философіею французовъ былъ скептицизмъ. Еще ранѣе Декарта „благочестивый Шарронъ и свѣтскій Монтэнь сходились въ томъ, что подрывали догматизмъ“, затѣмъ Декартъ проложилъ путь къ механическому пониманію природы, а въ концѣ столѣтія Ла-Моттъ и Пьеръ Бэйль снова писали въ духѣ скептическаго направленія, подобно Монтэню. „Вліяніе скептическаго направленія оставалось настолько сильнымъ во Франціи, говоритъ Ланге, что даже матеріалисты XVIII ст.—тѣ самые, которые называютъ себя самыми крайними и рѣшительными, употребляли

свой матеріализмъ главнымъ образомъ для того, чтобы угрожать религіозному вѣрованію. Дидро началъ свою борьбу противъ церкви подъ знаменемъ скептицизма; даже Ламеттри (крайній матеріалистъ) самъ называетъ себя „пирроніанцемъ“ (послѣдователемъ древняго скептика Пиррона) и указываетъ на Монтэня какъ на перваго француза, отважившагося думать“ (Ланге I, 266). Бэйль былъ картезіанцемъ особаго направленія, но „вывелъ изъ основныхъ положеній Декарта иныя слѣдствія, чѣмъ самъ Декартъ“; Ламеттри также часто ссылался на Декарта и, проповѣдуя мысль о томъ, что человѣкъ—сложная машина, указывалъ на то, что уже Декартъ признавалъ животныхъ машинами и, что его собственный тезисъ есть только расширеніе и исправленія тезиса Декарта. Деизмъ Вольтера, т.-е. его раціоналистическое ученіе о Богѣ, тоже тѣсно связано съ декартовскимъ раціоналистическимъ построеніемъ идеи Бога. Онъ уже дополняетъ декартовскую формулу „я мыслю, стало быть, существую“ знаменитой прибавкой „я тѣло и я мыслю“, откуда выводится предположеніе, что и тѣло можетъ мыслить.

Такимъ образомъ вліяніе философіи Декарта на французскую философію XVIII ст. не подлежитъ сомнѣнію,—вліяніе, впрочемъ, не столько буквы, сколько духа ея—основныхъ механическихъ предпосылокъ Декартовской метафизики. Къ идеямъ Декарта присоединилось другое важное вліяніе—англійскаго натурализма и эмпиризма Гоббеса,

Ньютона и Локка, а въ области этики—Шефтесбэри и его школы. Это вліяніе стало особенно замѣтнымъ съ 30-хъ годовъ XVIII ст., послѣ путешествія въ Англію Вольтера. Послѣдній и былъ тѣмъ могучимъ рычагомъ, который пересадилъ во Францію физику и натуралистическую метафизику Ньютона, эмпирическое ученіе о знаніи и психологію Локка,—наконецъ и этическое ученіе Шефтесбэри. Предшественникомъ Вольтера въ популяризаціи ньютоновскихъ открытій во Франціи былъ, впрочемъ, естествоиспытатель Мопертюи. Знаменитый Фонтенель въ сочиненіи „Entretiens sur la pluralité des mondes“ (1686) былъ еще картезіанцемъ, популяризаторомъ картезіанскаго ученія о природѣ. Мопертюи въ 1732 г. представилъ Парижской академіи ученую записку — „Sur les lois de l'attraction“ и затѣмъ „Discours sur la figure des astres“, въ которыхъ является ревностнымъ приверженцемъ натурфилософіи Ньютона. Среди образованнаго французскаго общества новое физическое и астрономическое міросозерцаніе пріобрѣтаетъ популярность вслѣдствіе распространенія сочиненія Вольтера „Eléments de la philosophie de Newton“, сначала напечатаннаго въ Амстердамѣ въ 1738 г., а потомъ въ Парижѣ въ 1741 г. и его же „Métaphysique de Newton“. Когда въ дамскихъ будуарахъ „Mondes“ Фонтенеля были вытѣснены „Eléments“ Вольтера, то побѣду Ньютона надъ Декартомъ во Франціи можно было считать обезпеченною, говоритъ Ланге. Подъ вліяніемъ религіозныхъ убѣж-

деній Ньютона, Вольтеръ, между прочимъ, становится навсегда твердымъ защитникомъ деизма и теологіи, т.-е. того убѣжденія, что механизмъ природы является орудіемъ осуществленія цѣлей Творца и, что идея Бога безусловно необходима для объясненія природы. Знаменитое вольтеровское изреченіе: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe“ было прямымъ слѣдствіемъ той формы механическаго міровоззрѣнія, какую онъ заимствовалъ у Ньютона. Отъ Локка Вольтеръ взялъ свое ученіе о знаніи и основные элементы своей психологіи. Локкомъ онъ увлекался уже въ Англіи, когда писалъ свои „Лондонскія письма“ (Paris 1734 г.), къ Локку онъ снова вернулся впослѣдствіи и въ 1767 г. въ своемъ „Philosophe ignorant“ писалъ: „Послѣ столькихъ несчастныхъ скитаній, усталый, измученный, и стыдясь, что искалъ столько истинъ, а обрѣлъ столько химеръ, я воротился къ Локку, какъ блудный сынъ, который возвращается къ своему отцу. Я отдался въ руки этого скромнаго человѣка, который никогда не притворяется, что знаетъ то, чего не знаетъ, который не владѣетъ неизмѣримыми богатствами, но наслаждается благомъ безъ всякаго хвастовства“ (см. Ибервега). Вольтеру же принадлежитъ замѣчаніе, что ученіе Локка о душѣ относится къ ученію Декарта, какъ исторія къ роману.

Однако, въ своей этикѣ Вольтеръ склонялся болѣе къ Шефтесбэри. Онъ высказывается въ пользу

предположенія, что идея о справедливости и несправедливости, въ ея внутренней сущности, у всѣхъ людей одна и та же. Убѣжденіе Шефтесбэри о прирожденности человѣку задатковъ нравственности, Вольтеръ остроумно выражаетъ слѣдующимъ сравненіемъ: „Какъ человѣкъ имѣетъ прирожденныя ноги, чтобы ходить, хотя лишь позднѣе научается владѣть ими, такъ онъ приноситъ съ собою въ міръ и органъ для различенія справедливаго и несправедливаго, хотя отправленіе этого органа развивается постепенно при развитіи разума“ (см. у Ланге).

Такимъ образомъ, философское ученіе Вольтера *эклектическое*—существенныхъ, самостоятельныхъ элементовъ въ немъ нѣтъ. Его роль можно сравнить съ ролью Цицерона въ судьбахъ послѣаристотелевской философіи: онъ только рѣзко и ярко, въ знаменитыхъ по остроумію формулахъ, резюмируетъ взгляды болѣе самостоятельныхъ мыслителей и главнымъ призваніемъ свой жизни считаетъ *чисто-практическую задачу* — борьбу съ предразсудками церковнаго, общественнаго и государственнаго быта, бичуя своей ѣдкой сатирой всякую ложь, пошлость и застой. По мнѣнію Виндельбанда и нѣкоторыхъ другихъ нѣмецкихъ историковъ, мы находимъ у него, однако, какъ бы нѣкоторое предчувствіе Кантовскаго ученія о *практическомъ характерѣ* постулатовъ Бога и безсмертія души, ибо и Вольтеръ уже говоритъ, что именно съ практической точки зрѣнія, эти предположенія безусловно

необходимы, такъ какъ съ теоретической оправдать ихъ трудно.

Таково значеніе Вольтера въ философіи XVIII в. Его главная роль лежитъ, очевидно, за предѣлами философіи, въ той борьбѣ за общественные идеалы, въ которой, по словамъ нѣмецкаго ученаго Дю-Буа Реймонда (см. у Ланге, I, 269), онъ проникъ такъ далеко, „что идеальныя блага, за которыя онъ боролся всю жизнь съ неусыпной ревностью, съ страстнымъ самоотверженіемъ, всѣми орудіями ума, а болѣе всего своей ужасною насмѣшкою: — терпимость, свобода ума, человѣческое достоинство, справедливость — стали для насъ, такъ сказать, естественной стихіею жизни, какъ воздухъ, о которомъ мы думаемъ лишь тогда, когда намъ его не достаетъ“.

Другой французскій мыслитель, одно время родственный по міровоззрѣнію Вольтеру, Дидро (1713—1784), былъ издателемъ знаменитой: „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ (Paris 1751—1772); введеніе къ ней было написано извѣстнымъ математикомъ и другомъ Дидро — Даламберомъ, который самъ былъ въ философіи скептикомъ и разработывалъ въ духѣ Бэкона проблему о методѣ наукъ. Дидро началъ съ теизма и вѣры въ откровеніе и откровеннаго Бога, потомъ перешелъ къ деизму и, наконецъ, къ пантеизму: во всякой матеріи есть ощущеніе, думалъ Дидро не безъ вліянія со стороны Мопертюи и натуралиста Робинэ, о которомъ

мы скажемъ ниже. Въ воззрѣніяхъ этическихъ Дидро, подобно Вольтеру, примыкаетъ къ Шефтесбэри. Взгляды на нравственность изложены имъ въ сочиненіи „Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu“ (1746). „Прекрасно, по мнѣнію Дидро, то, что согласно съ природой“. Впослѣдствіи Дидро сталъ склоняться въ сторону матеріализма, подъ вліяніемъ близкихъ друзей своихъ, между которыми видное мѣсто занималъ баронъ Гольбахъ, авторъ знаменитаго въ XVIII в. сочиненія „Système de la nature“, этой „библіи матеріализма и атеизма“, какъ его обыкновенно называютъ. По вліянію на французское общество, Дидро стоитъ почти на одной доскѣ съ Вольтеромъ. Возбуждающее вліяніе Дидро, говоритъ Ланге, благодаря его рѣдкому таланту, горячности и энергіи изложенія было необыкновенно велико, какъ вслѣдствіе отдѣльныхъ его философскихъ сочиненій (между которыми упомянемъ еще „Pensées sur l'interprétation de la nature“ 1759 и „Pensées philosophiques“ 1746 гг.), такъ особенно вслѣдствіе неустанной дѣятельности его для энциклопедіи. Но всѣ эти мыслители для развитія собственно французской философіи имѣли второстепенное значеніе.

Рядомъ съ Вольтеромъ, Дидро и Даламберомъ, старѣйшими вожаками просвѣтительнаго движенія во Франціи въ XVIII ст., слѣдуетъ упомянуть и о Монтескье. Еще въ „Персидскихъ письмахъ“ (1712 г.) Монтескье борется противъ абсолютизма

въ государствѣ и церкви, затѣмъ въ „Размышленіяхъ о причинахъ величія и упадка Римлянъ“ (1734 г.) изслѣдуетъ силы, обусловливающія участь народовъ и, наконецъ, въ знаменитомъ „Духѣ законовъ“ (1748 г.) опредѣляетъ основанія, условія и гарантіи политической свободы. Подобно Вольтеру, Монтескье былъ въ Англіи, и учрежденія этого государства не мало повліяли на выработку его политическаго міросозерцанія.

Въ философскомъ отношеніи гораздо болѣе важное значеніе во Франціи XVIII в. имѣли труды врача Ламеттри и аббата Кондильяка—въ области психологіи и теоріи знанія, Гельвеція и Гольбаха — въ области этики и метафизики, Ж. Ж. Руссо — въ области философіи права и общества.

Второстепенное значеніе для философіи имѣли біологическія теоріи Бюффона и Робинэ, а также психологическія ученія на физіологической подкладкѣ Боннэ и Кабаниса.

На Ламеттри и Кондильякѣ мы остановимся подробнѣе. Объ остальныхъ скажемъ кратко. Ламеттри род. въ 1709 г. въ Ст. Мало, образованіе получилъ въ богословской школѣ янсенистовъ, послѣдователей ученія Августина, усвоившихъ себѣ затѣмъ философію Декарта. Отецъ готовилъ Ламеттри къ духовному званію, но затѣмъ онъ пристрастился къ медицинѣ, которую изучалъ подъ руководствомъ знаменитаго врача-спинозиста Бэрхева въ Лейденѣ, былъ одно время военнымъ врачемъ и въ 1745 г.

издалъ свою „Histoire naturelle de l'âme“. Лишившись мѣста вслѣдствіе происковъ духовенства, онъ затѣмъ отдался свободной дѣятельности врача, практика и литератора, въ 1748 г. издалъ свое знаменитое „L'homme machine“, затѣмъ его выписалъ въ Потсдамъ ко двору своему Фридрихъ Великій. Здѣсь Ламеттри напечаталъ „L'homme plante“ и „L'art de jouir“ (1751) и нѣкоторыя другія сочиненія очень фривольнаго характера. Умеръ онъ въ 1751 г отъ разстройства пищеваренія вслѣдствіе того, что на обѣдѣ у французскаго посла пожелалъ отличиться своей способностью много ѣсть, безъ вреда для здоровья.

„Имя Ламеттри—одно изъ самыхъ опозоренныхъ именъ въ исторіи литературы“, говоритъ Ланге *), причемъ Ламеттри много вредилъ себѣ и своими матеріалистическими сочиненіями, и своими сатирическими выходками, и своимъ прославленіемъ чувственныхъ наслажденій. „Но больше всего повредилъ онъ себѣ своей смертью“, хотя въ сущности его враги, обвинявшіе его въ томъ, что онъ рядится въ чужія перья и представляетъ собою человѣка, безусловно испорченнаго нравственно, „не могли никогда выставить противъ него ни одного серьезнаго фактическаго обвиненія. Фридрихъ Великій напротивъ, хвалилъ въ немъ чистую душу, чистый и веселый характеръ“ (Ланге, ст. 301)

---

*) У котораго заимствуемъ въ главныхъ чертахъ мастерское изложеніе ученія Ламеттри.

Противъ того, что онъ рядился въ чужія перья и не былъ философски самостоятеленъ, горячо защищаетъ его Ланге въ своей „Исторіи матеріализма“. Во Франціи Ламеттри, какъ удалось доказать Ланге, былъ несомнѣнно и по времени первымъ матеріалистомъ, и по характеру своихъ воззрѣній— совершенно самобытнымъ мыслителемъ. Онъ жилъ въ одно время съ Гертли, и повидимому совершенно независимо отъ этого мыслителя вывелъ свое матеріалистическое ученіе изъ механическихъ теорій Декарта и изъ эмпирической доктрины Локка, хотя, можетъ быть, находился отчасти подъ вліяніемъ Гоббеса. Во всякомъ случаѣ во Франціи онъ является родоначальникомъ всѣхъ матеріалистическихъ ученій Матеріализмъ его былъ, впрочемъ, „болѣе *психологическій*, *или антропологическій*, чѣмъ *метафизическій*, *или космологическій*“. Послѣдній нашелъ себѣ впервые законченное выраженіе въ „Системѣ природы“ барона Гольбаха.

Ламеттри, несомнѣнно, имѣлъ широкое и разностороннее образованіе, а также тщательно слѣдилъ за новыми успѣхами науки. Къ матеріалистическимъ воззрѣніямъ онъ сталъ склоняться вслѣдствіе личнаго опыта. Будучи военнымъ врачемъ, онъ заболѣлъ горячкой и наблюдалъ надъ собою вліяніе „волненій крови“ на мышленіе. Это и навело его на мысль, что мышленіе только слѣдствіе извѣстной организаціи нашей тѣлесной машины. Въ „Естественной исторіи души“ онъ указываетъ прежде всего на то, что ни одинъ философъ никогда не былъ въ состо-

яніи объяснить природу души, какъ и сущность матеріи. Всѣ знанія свои мы черпаемъ изъ ощущеній. „Это моя философія“, говорилъ онъ. Душою, по его мнѣнію, слѣдуетъ называть то, что заставляетъ нервы чувствовать, а мозгъ думать. „Это тотъ же принципъ, который заставляетъ матерію двигаться—это принципъ формы. Каждая вещь состоитъ изъ вещества и формы (Аристотель). Форма является и источникомъ движенія, если не дѣйствительнаго, то потенціальнаго. Внѣ вещества и матеріальнаго міра нѣтъ основанія допускать двигателя и дѣятеля. Въ человѣкѣ нѣтъ надобности допускать особое нематеріальное начало — душу, такъ какъ человѣкъ ничѣмъ существенно не отличается отъ другихъ тѣлъ, въ особенности отъ животныхъ. Сравнительная анатомія показываетъ, что внутренняя организація человѣка и животныхъ, даже относительно мозга — одинакова, всѣ ощущенія привходятъ отъ органовъ чувствъ, а органы чувствъ связаны съ мозгомъ посредствомъ нервовъ. Очень можетъ быть, что и матерія органовъ чувствъ сама тоже для себя ощущаетъ, но это извѣстно только ей самой, а не всему животному. Сохраненіе слѣдовъ ощущеній вполнѣ зависитъ отъ органическихъ состояній. Слѣдовательно, то, что чувствуетъ, должно быть матеріально. Локкъ говорилъ, что идея премудрости Творца вполнѣ допускаетъ предположеніе, что онъ создалъ матерію мыслящею, хотя лично онъ склонялся въ пользу предположенія нематеріальности души. Вольтеръ говорилъ: „Я тѣло

и я думаю", и отсюда заключалъ, что и тѣло нужно для мышленія. Ламеттри пошелъ еще далѣе и уже прямо высказалъ убѣжденіе, что именно матерія обладаетъ свойствомъ чувствовать и думать. Свои матеріалистическіе взгляды Ламеттри проводитъ такъ далеко, что допускаетъ возможность научить нѣкоторыхъ животныхъ, въ особенности обезьянъ, говорить и думать по человѣчески (Ланге). Въ сочиненіи „Человѣкъ—машина" Ламеттри приходитъ къ еще болѣе радикальнымъ представленіямъ и, издавъ его анонимно, полемизируетъ въ немъ съ собственнымъ ученіемъ о субстанціальныхъ формахъ, которыя изложены въ первомъ произведеніи. L'homme machine—вообще полемическое сочиненіе, написанное очень горячо. Оно не столько содержитъ въ себѣ новыя открытія, сколько направлено къ пропагандѣ матеріалистическихъ воззрѣній автора.

Въ этомъ сочиненіи Ламеттри рѣзко нападаетъ на Декартовское ученіе о двухъ субстанціяхъ, которое считаетъ совершенно произвольнымъ. „Какъ будто Декартъ самъ видѣлъ ихъ и считалъ", восклицаетъ онъ и открыто заявляетъ себя сторонникомъ матеріализма. Источникомъ познанія человѣка онъ считаетъ исключительно медицину. „Опыты и наблюденія (для разрѣшенія вопроса о природѣ духовной жизни) содержатся въ безсчетномъ количествѣ въ анналахъ медиковъ, которые въ то же время и философы, а не у философовъ, которые не были врачами", говоритъ Ламеттри. Человѣкъ — машина

настолько сложная, продолжаетъ онъ далѣе, что невозможно сразу составить себѣ о ней ясное представленіе и опредѣлить ее; поэтому всѣ теоретическія изслѣдованія величайшихъ философовъ, основанныя на попыткахъ подвинуться въ рѣшеніи вопроса на крыльяхъ духа, были безплодны. Можно достигнуть какого-нибудь результата, только практически попытавшись расчленить душу,—такъ, какъ расчленяются органы тѣла"... Затѣмъ Ламеттри указываетъ на вліяніе всевозможныхъ физическихъ условій на жизнь душевную,—на вліяніе болѣзни и здоровья, на дѣйствія на душу опіума, вина, кофе и др. веществъ,—а также пищи. „Англичане оттого грубы и злобны, что они ѣдятъ сырое мясо". Какой нибудь вздоръ, какая-нибудь маленькая фибра, восклицаетъ онъ,—что-нибудь, чего не въ состояніи открыть самая тонкая анатомія, могло бы сдѣлать изъ Эразма и Фонтенеля дураковъ. Поэтому, по мнѣнію Ламеттри, первая заслуга человѣка есть его организація. Воспитаніе — вторая заслуга, или преимущество. Изъ этихъ источниковъ вытекаютъ всѣ таланты и нравственныя совершенства людей.

Разбирая основанія нравственнаго закона, Ламеттри отрицаетъ необходимость для него религіозной опоры. Онъ не отвергаетъ безусловно бытія высшаго существа, но все-таки атеизмъ не исключаетъ, по его мнѣнію, нравственности. По нѣкоторымъ выраженіямъ можно даже думать, что Ламеттри не только самъ былъ атеистомъ, но и полагалъ, что міръ не будетъ счастливъ, пока не будетъ атеисти-

ческимъ. Безсмертіе Ламеттри допускаетъ, какъ безсмертіе матеріи и ея движенія, ибо кромѣ матеріи и движенія онъ въ этомъ сочиненіи ничего не признаетъ. Что движеніе и жизнь принадлежатъ организму, матеріи, а не дѣйствію духа, онъ доказываетъ ссылкою на чисто физіологическіе опыты, что мясо животныхъ вздрагиваетъ и послѣ смерти, что мышцы, отдѣленныя отъ тѣла, продолжаютъ сокращаться, что сердце движется долго послѣ отдѣленія отъ тѣла, что животныя, напр. пѣтухи, продолжаютъ бѣгать по отсѣченіи у нихъ головы и т. д. „А человѣкъ относится къ животнымъ такъ, какъ планетные часы Гюйгенса къ обыкновеннымъ часамъ“.

„Это моя система, говоритъ въ заключеніе своей книги Ламеттри, или скорѣй, если я не заблуждаюсь, сама истина. Она коротка и проста, и пусть противъ нея возражаетъ, кто хочетъ“.

Въ другихъ сочиненіяхъ, напр. въ „L'art de jouir“, Ламеттри является приверженцемъ морали, основанной на себялюбіи и ставящей цѣлью жизни удовольствіе, причемъ высшими удовольствіями считаются — тѣ, которыя связаны съ размышленіемъ, кому оно доступно. Характеръ счастья и того, что человѣку доставляетъ наслажденіе, зависитъ отъ воспитанія, и потому Ламеттри считаетъ нелѣпыми и зависть и раскаяніе. Единственною основою нравственныхъ отношеній къ другимъ личностямъ является *сообщеніе* съ ними удовольствій, страданій, печали и т. д. Этику Ламеттри Ланге считаетъ за-

родышемъ нравственнаго ученія Гельвеція. „Лучшій плодъ системы Ламеттри, по мнѣнію Ланге, есть проповѣдь гуманнаго и возможно мягкаго наказанія преступниковъ. Общество должно преслѣдовать злыхъ для своего сохраненія, но не должно причинять имъ болѣе зла, чѣмъ того требуетъ эта цѣль".

Аббатъ Кондильякъ род. въ 1715 г., умеръ въ 1780 г. и былъ воспитателемъ наслѣдника престола. По положенію своему Кондильякъ избѣгалъ вопросовъ богословскихъ, этическихъ и политическихъ и ограничивался чистымъ умозрѣніемъ. Можетъ быть, по той же причинѣ онъ остался чистымъ сенсуалистомъ и не рѣшился перейти въ лагерь матеріалистовъ, которымъ по нѣкоторымъ чертамъ своего ученія долженъ былъ сочувствовать. Самыя знаменитыя сочиненія его—„Essai sur l'origine des connaissances humaines" (1746) и особенно „Traité des sensations" (1754). Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ, говоритъ Ибервегъ, Кондильякъ обнаруживаетъ на себѣ вліяніе Локка, но въ „Трактатѣ объ ощущеніяхъ" онъ оставляетъ за собою умѣренный сенсуализмъ англійскаго мыслителя. Здѣсь онъ уже не признаетъ во внутреннемъ воспріятіи второго, самостоятельнаго источника представленій и всѣ представленія выводитъ изъ чувственныхъ воспріятій, стараясь объяснить связь всѣхъ психическихъ функцій генетически, какъ результатъ постепеннаго развитія". Широкую извѣстность получилъ пріемъ, при помощи котораго Кондильякъ излагаетъ свою теорію познанія. Онъ

предлагаетъ читателю представить себѣ мраморную статую, лишенную всякихъ чувствъ и представленій, и затѣмъ, воображая, какъ ей постепенно даются отдѣльныя, чувства, начиная съ обоняніе, прослѣдить, какъ будетъ развиваться и расширяться ея психическая жизнь. Затѣмъ въ своей книгѣ онъ показываетъ, какъ постепенно въ статуѣ вырабатываются: память, способность сравниванія, сужденія, обобщенія, слова для выраженія представленій и прочія умственныя способности, а параллельно изъ чувствованій пріятныхъ и непріятныхъ, сопровождающихъ ощущенія,—сложныя чувства и желанія, любовь, гнѣвъ, надежды, страхъ и высшія нравственныя стремленія. Основа психологіи Кондильяка — ассоціаціонная. Даже человѣческое „я“ есть ассоціативное сочетаніе ощущеній, хотя это не мѣшаетъ Кондильяку допускать, насколько искренно—не знаемъ, что единство сознанія предполагаетъ простой субстратъ, отличный отъ вещества тѣла. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кондильякъ признаетъ, подобно Локку, субъективность ощущеній и думаетъ, что одно лишь осязаніе даетъ намъ истинное представленіе о дѣйствительно существующемъ и, что одни только пространственныя и временныя опредѣленія свойственны самимъ вещамъ.

Такимъ образомъ Кондильяка нельзя назвать матеріалистомъ. Въ нѣкоторомъ сродствѣ съ нимъ по убѣжденіямъ былъ швейцарскій натуралистъ и психологъ Шарль Боннэ (1720—1793), авторъ сочиненій „Essai de psychologie“ (1755) и „Essai ana-

lytique sur les facultés de l'âme" (Женева 1759). Онъ тоже придерживался мнѣнія, что все психическое содержаніе человѣка выростаетъ на почвѣ ощущеній. Такъ какъ о душѣ мы ничего знать не можемъ, то должны ограничиться изслѣдованіемъ физіологическихъ условій душевной дѣятельности, движеній мозга. Основою нравственной дѣятельности человѣка является себялюбіе, но въ единствѣ сознанія заключается для Бонне основаніе для борьбы съ чисто матеріалистическимъ ученіемъ. Душа и тѣло самостоятельны, но тѣсно связаны другъ съ другомъ, причемъ отношеніе ихъ Боннэ мыслитъ окказіоналистически (измѣненія въ одной субстанціи — только поводъ къ измѣненіямъ въ другой).

Бюффонъ (1708 — 1788) проводилъ въ своей „Histoire naturelle générale et particulière" ученіе о томъ, что субстанція природы—вещество—есть въ то же время двигательная сила. Своей гипотезой органическихъ молекулъ онъ предвосхищаетъ открытіе органическихъ клѣтокъ, сдѣланное въ нашемъ вѣкѣ. Ученіе о единствѣ всего органическаго міра и о развитіи всѣхъ животныхъ изъ первоначальныхъ молекулъ подало Ламарку мысль объ измѣненіи видовъ. Подобно Бюффону, Жанъ Баптистъ Робинэ (1735 — 1820) въ своемъ сочиненіи „De la nature" (1761) и въ „Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être" (1767) проводитъ теорію простѣйшихъ частицъ вещества, одаренныхъ чувствительностью, въ которыхъ протяженіе и способность ощущенія совмѣщаются. Есть основаніе

предполагать вліяніе на Робинэ ученія Лейбница о монадахъ. И Робинэ является проповѣдникомъ идеи развитія не только органической но и неорганической природы, такъ какъ для него не только растенія, но и минералы—одушевлены. Любопытно, что въ человѣческомъ организмѣ Робинэ допускаетъ превращеніе психическихъ энергій въ физическія и обратно. Мысль о приложимости закона сохраненія энергіи въ области жизнедѣятельности организма и теперь еще нуждается въ опытномъ подтвержденіи. Впрочемъ, количество энергіи въ отдѣльномъ организмѣ, по мнѣнію упомянутаго ученаго, непостоянно,—можетъ увеличиваться и уменьшаться. Рядомъ съ пятью внѣшними чувствами Робинэ ставитъ 6-е, *нравственное* чувство, дозволяющее человѣку различать добро отъ зла. Удовольствіе и страданіе въ жизни организма тѣсно связаны, и на этомъ основаніи авторъ присоединяется къ оптимистическому ученію Лейбница въ Теодицеѣ о томъ, что нашъ міръ — лучшій изъ возможныхъ міровъ (см. Ланге и Ибервегъ).

Изъ предыдущаго ясно, что представители разсмотрѣнной группы мыслителей: Кондильякъ, Боннэ, Бюффонъ и Робинэ—не матеріалисты, но натурализмъ ихъ находится въ тѣсной связи съ общимъ духомъ времени, съ господствомъ среди образованныхъ людей Франціи чисто *механическаго* міросозерцанія, и отъ ихъ ученій къ *космологическому матеріализму* былъ только одинъ шагъ.

Въ области этики въ томъ же духѣ, но радикальнѣе

писали Гельвецій и позднѣе Вольней. Гельвецій замѣчателенъ своей теоріей страстей. Въ сочиненіяхъ „De l'esprit“ (1758) и „De l'homme“ (1772) онъ проводитъ мысль, что полное подавленіе страстей въ человѣкѣ ведетъ къ отупѣнію. Страсть оплодотворяетъ духъ, хотя и нуждается въ направленіи. Единственнымъ практическимъ мотивомъ дѣятельности человѣка является себялюбіе, хотя хорошій человѣкъ, преслѣдуя свои интересы, старается не нарушать интересовъ другихъ; высшею нормою жизни является общее благо. Гельвецій горячо проповѣдуетъ распространеніе образованія въ массахъ, ограниченіе эксплоатаціи рабочихъ силъ и т. п. Однако „содержаніе предложеній Гельвеція, говоритъ Ибервегъ, лучше, чѣмъ ихъ обоснованіе“. Въ теоретическихъ воззрѣніяхъ своихъ Гельвецій приближается къ Локку и Вольтеру, хотя находится уже подъ вліяніемъ Юма, ибо всѣ душевныя явленія сводитъ къ впечатлѣніямъ и идеямъ.

Всѣ эти писатели, если не прямо, то косвенно, содѣйствовали развитію того крайняго матеріализма и атеизма, которые нашли себѣ вскорѣ столь полное и окончательное выраженіе въ знаменитой книгѣ „Système de la nature“ — сочиненіи, вышедшемъ анонимно, авторомъ котораго впослѣдствіи оказался другъ Дидро и всѣхъ энциклопедистовъ, баронъ Гольбахъ, писавшій свое произведеніе, какъ кажется, въ сотрудничествѣ съ нѣкоторыми пріятелями (если Дидро и былъ причастенъ этой работѣ, то во всякомъ случаѣ не со стороны лите-

ратурной, такъ какъ она написана превосходнымъ стилемъ). Тотъ заключительный аккордъ отрицательно-раціоналистическихъ доктринъ, который звучитъ въ „Системѣ природы“, былъ подготовленъ длиннымъ рядомъ прелюдій, намѣчавшихъ отдѣльные его моменты. По этому поводу Альб. Ланге говоритъ:

„Если бы въ нашемъ планѣ можно было прослѣдить одиночныя развѣтвленія матеріалистическаго міросозерцанія во всѣхъ его теченіяхъ, разсмотрѣть большую и меньшую послѣдовательность мыслителей и писателей, которые — то лишь случайно содѣйствовали матеріализму, то все болѣе и болѣе приближались къ нему, путемъ постепеннаго развитія, то наконецъ обнаруживали рѣшительно матеріалистическое настроеніе, такъ сказать, противъ воли,—то никакая другая эпоха не представила бы намъ столь богатаго матеріала, какъ вторая половина восемнадцатаго столѣтія, и никакая другая страна не заняла бы столько мѣста въ нашемъ изложеніи, какъ Франція“ (I, 332). „Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral“ (1770) является дальнѣйшимъ, болѣе широкимъ космологическимъ развитіемъ и болѣе глубокимъ и строгимъ обоснованіемъ тѣхъ взглядовъ, которые излагалъ въ своихъ сочиненіяхъ Ламеттри.

„Система природы“, говоритъ Ланге, съ ея прямымъ, честнымъ языкомъ, съ ея почти нѣмецкимъ ходомъ мысли и ея доктринерски-подробнымъ изложеніемъ, сразу представила ясный результатъ

всѣхъ дробившихся въ умахъ мыслей времени, и этотъ результатъ въ своей твердой законченности оттолкнулъ даже тѣхъ, которые наиболѣе содѣйствовали его достиженію. Ламеттри испугалъ Германію. „Система природы“ испугала Францію. Если тамъ поражало легкомысліе, которое до глубины души противно нѣмцамъ, то здѣсь ученая серьезность книги навѣрное содѣйствовала отчасти тому раздраженію, которое ее встрѣтило. (См. Ист. Мат. I. 333).

Баронъ Гольбахъ (1723—1789) былъ родомъ нѣмецъ, но въ ранней молодости прибылъ въ Парижъ, совершенно сжился съ французами и сталъ, благодаря богатству и энергіи, обширнымъ познаніямъ, систематичности мысли и прямодушному характеру, центромъ философскаго кружка энциклопедистовъ; кромѣ „Системы природы“, онъ написалъ позднѣе еще нѣсколько сочиненій аналогичнаго содержанія.

Въ предисловіи къ „Системѣ природы“ высказывается мысль, что человѣкъ несчастливъ только потому, что плохо знаетъ природу, что умъ его зараженъ предразсудками и заблужденіями.

„Отъ заблужденія происходятъ позорныя оковы, которыя тираны и жрецы сумѣли повсюду наложить на націи; отъ заблужденія произошло рабство, которымъ удручены были націи; отъ заблужденія — ужасы религіи, которые обусловливаютъ то, что люди тупѣли въ страхѣ или въ фанатизмѣ, убивали другъ друга изъ-за химеръ. Отъ заблужденія про-

исходятъ вкоренившаяся злоба и жестокія преслѣдованія, постоянное кровопролитіе и возмутительныя трагедіи, сценою которыхъ должна была стать земля, во имя интересовъ неба“ (см. у Ланге, I, 336).

Отсюда задача книги: разсѣять туманъ предразсудковъ и внушить человѣку уваженіе къ своему разуму. Природа есть великое цѣлое; существа, которыя полагаются внѣ природы,—созданія воображенія человѣка. Человѣкъ есть физическое существо, его нравственное существованіе лишь нѣкоторая сторона физическаго. Какъ физическое существо, человѣкъ дѣйствуетъ лишь подъ вліяніемъ чувственности. Во всѣхъ недостаткахъ нашихъ понятій виноватъ недостатокъ опыта.

Весь міръ—не что иное, какъ матерія и движеніе, безконечная цѣпь причинъ и дѣйствій. Каждая вещь въ силу своей особенной природы способна къ извѣстнымъ движеніямъ. Движенія лежатъ въ основаніи какъ роста растеній и животныхъ, такъ и „интеллектуальнаго возбужденія человѣка“. Сообщеніе движеній отъ одного тѣла другому подчинено необходимымъ законамъ. Дѣйствіе всегда вызываетъ противодѣйствіе. Между такъ называемыми царствами природы происходитъ постоянный обмѣнъ и круговоротъ частицъ матеріи. Притяженіе и отталкиваніе суть силы, отъ которыхъ зависитъ соединеніе и раздѣленіе частицъ въ тѣлахъ, — въ нравственной области это любовь и ненависть (Эмпедоклъ). Всѣ движенія необходимы, всѣ дѣйствія необходимо вытекаютъ изъ причинъ. Даже

„въ ужасныхъ потрясеніяхъ, которыя охватываютъ иногда политическія общества и нерѣдко причиняютъ ниспроверженіе государства, не существуетъ ни одного дѣйствія, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного движенія воли, ни одной страсти въ лицахъ, участвующихъ въ революціи, какъ въ роли разрушителей, такъ и въ роли жертвъ, — которыя не были бы необходимы, которыя не дѣйствовали бы такъ, какъ они должны дѣйствовать, которыя не производили бы неминуемо слѣдствій, которыя они должны произвести согласно положенію, занимаемому дѣйствующими лицами въ этой нравственной бурѣ". (См. у Ланге).

„Поэтому въ природѣ нѣтъ ни чудесъ, ни безпорядка. Понятіе о безпорядкѣ, случаѣ, какъ и о разумѣ, дѣйствующемъ цѣлесообразно, мы почерпаемъ единственно изъ себя. Мы называемъ случайными дѣйствія, связи которыхъ съ причинами не видимъ". Съ своей точки зрѣнія Гольбахъ опровергаетъ Декарта, Лейбница и Мальбранша. Одинъ Беркли доставляетъ ему большія затрудненія и онъ сознается, что „эту экстравагантнѣйшую систему всего труднѣе опровергнуть", — конечно потому, что все матеріальное, не исключая и движенія, она признаетъ представленіемъ человѣческаго ума и этимъ отнимаетъ у матеріализма твердую почву подъ ногами (см. подробнѣе у Ланге). „Этика Гольбаха строга и чиста, говоритъ Ланге, хотя онъ и не восходитъ выше понятія благополучія. То, что у Ламеттри представляется разсѣяннымъ,

небрежно набросаннымъ, перемѣшаннымъ съ легкомысленными замѣчаніями, здѣсь является очищеннымъ, приведеннымъ въ порядокъ и изложеннымъ систематически, съ строгимъ устраненіемъ всего низкаго и вульгарнаго".

Такъ какъ душа есть не что иное, какъ мозгъ, то и добродѣтель входитъ въ человѣка постепенно чрезъ глаза и уши. Понятіе о Богѣ опровергается въ 14 главахъ, которыя Ланге называетъ „скучными и схоластическими". Религія считается не только не основою нравственности, но моралью пагубною. Она обѣщаетъ прощеніе злымъ, а добрыхъ подавляетъ излишкомъ требованій. Благодаря религіи, добрые, т.-е. счастливые, до сихъ поръ тиранили несчастныхъ. Лишь потому мы видимъ столько преступленій на землѣ, что все сговорилось дѣлать людей преступными и порочными. „Тщетно проповѣдывать добродѣтель въ обществахъ, въ которыхъ порокъ и преступленіе постоянно увѣнчиваются и награждаются, а самыя гнусныя преступленія наказываются лишь въ тѣхъ, кто слабъ". Гольбахъ развиваетъ далѣе мысль Ламеттри, что въ интересахъ самого общества необходимо проповѣдывать въ немъ атеизмъ. Истина не можетъ вредить. Впрочемъ, мысль должна быть безусловно свободна. „Пусть люди вѣрятъ, чему хотятъ, и учатся, чему могутъ".

Въ заключеніе, природа и ея дочери — добродѣтель, разумъ и истина—провозглашаются единственными божествами, которымъ подобаетъ и ѳиміамъ,

и поклоненіе. „Такимъ образомъ, говоритъ Ланге, „Система природы“, послѣ разрушенія всѣхъ религій, въ поэтическомъ порывѣ сама приходитъ снова къ своего рода религіи“.

Таковы основные догматы французской философіи XVIII в. въ кульминаціонномъ пунктѣ ея развитія. Начавъ съ скептицизма, французская философія прошла чрезъ стадіи спиритуалистическаго догматизма и мистицизма—въ ученіяхъ Декарта и Мальбранша, повернула подъ вліяніемъ англичанъ къ натурализму, деизму и сенсуализму, и выродилась наконецъ въ систему крайняго догматическаго матеріализма и атеизма. Даже Вольтеръ былъ возмущенъ крайними выводами „Системы природы“ и на нѣкоторые ея пункты напалъ съ ожесточеніемъ,—въ особенности, на нѣкоторыя этическія положенія Гольбаха.

Какъ бы заранѣе предвидя слѣдствія абсолютнаго отрицанія, до которыхъ долженъ былъ дойти французскій раціонализмъ на скептической подкладкѣ, приправленный аргументами, основанными на послѣднихъ открытіяхъ естествознанія, одинъ изъ мыслителей Франціи, стоявшій во многихъ отношеніяхъ особнякомъ отъ всѣхъ прочихъ, еще въ концѣ сороковыхъ годовъ XVIII столѣтія выступилъ съ своеобразнымъ протестомъ противъ всего образовательнаго движенія эпохи, противъ преувеличенныхъ обѣщаній науки и цивилизаціи Мы разумѣемъ Жанъ Жака Руссо (1712—1778), и если только принять во вниманіе, какія бѣдствія,

какіе ужасы междоусобицы и какія кровопролитія готовила Франціи революція, — апогей развитія и торжества разума,—и какъ кратковременны и шатки были въ концѣ концовъ пріобрѣтенія свободы, при нравственной разнузданности массъ, то предубѣжденія Ж. Ж. Руссо противъ современной ему цивилизаціи представляются пророческими и не столь обидными для человѣчества, какими они показались многимъ въ XVIII ст. Ученія Руссо настолько извѣстны, что подробно излагать ихъ я считаю излишнимъ. Скажу только, что въ своемъ „Discours sur les sciences et les arts“ (1750), въ „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ (1753), въ „Contrat social“, въ Эмилѣ (1762) и въ другихъ сочиненіяхъ, Ж. Ж. Руссо является одновременно и сыномъ вѣка своего, и протестантомъ-отрицателемъ его духа. Идеалъ „естественной жизни“ органически связанъ съ борьбою противъ господства церкви, государства, искусственныхъ формъ и нормъ жизни, съ которыми вели жестокую борьбу и другіе современники Руссо во Франціи, и въ то же время въ своеобразной формулировкѣ, которую Руссо далъ этому идеалу, онъ является отрицаніемъ всѣхъ тѣхъ путей и средствъ, при помощи которыхъ велась въ то время борьба съ существующими уклоненіями отъ естественной нормы,—протестомъ противъ господства разума, науки, искусствъ и всѣхъ устоевъ новѣйшей цивилизаціи. Руссо искалъ критерія истины и правды не въ умѣ, а въ чувствѣ, не въ построеніяхъ науки, а

въ природномъ здравомъ смыслѣ, не въ художественномъ истолкованіи дѣйствительности, чрезъ преломленіе ея сквозь призму воображенія, а въ абсолютной безъискусственности и неиспорченности первобытнаго существованія.

Руссо во Франціи играетъ роль, нѣсколько сходную съ ролью Т. Рида въ Англіи. Разница та, что, благодаря радикализму французовъ, реакція въ Руссо сказалась сильнѣе, чѣмъ въ Ридѣ, но и отрицаніе французскихъ матеріалистовъ и атеистовъ было гораздо энергичнѣе и радикальнѣе, чѣмъ скептицизмъ англійскихъ деистовъ и Юма. Одно можно сказать: и въ Англіи, и во Франціи во второй половинѣ XVIII ст. являются представители разочарованія въ абсолютной силѣ разума, является призывъ къ здравому смыслу и непосредственному чувству. И во Франціи, и въ Англіи эта реакція особенно возростаетъ послѣ французской революціи и снова вызываетъ движеніе въ сторону спиритуализма во Франціи, въ сторону умѣреннаго и ортодоксальнаго эмпиризма въ Англіи. Естественный инстинктъ предостерегалъ философовъ противъ крайностей догматическаго раціонализма и критическаго эмпиризма. Съ одной стороны, критицизмъ англичанъ въ лицѣ Юма довелъ дѣло до того, что кромѣ впечатлѣній и ихъ копій (идей) ничего реальнаго не оказывалось возможнымъ допустить. Съ другой стороны, раціоналистическій догматизмъ французовъ, разрѣшивъ все существующее также въ ощущенія, но придавая имъ *объективную* вѣру, от-

вергъ все сверхчувственное во имя грубо чувственнаго, видимаго и осязаемаго,—во имя матеріи и ея движеній.

Очевидно, существенный результатъ обоихъ движеній былъ сходный и лежалъ всецѣло въ области теоріи познанія — „все знаніе сводится къ ощущеніямъ, ощущенія внѣшнихъ чувствъ—единственный критерій дѣйствительно существующаго“, таковъ общій обоимъ направленіямъ итогъ философіи. Но ощущенія или чисто субъективны — тогда получается въ результатѣ скептицизмъ Юма, или они объективны, т.-е. выражаютъ подлинную природу вещей, и тогда неизбѣжно получается въ результатѣ матеріалистическая система природы Гольбаха. Ридъ выступаетъ съ протестомъ противъ субъективизма Юма во имя здраваго смысла, не могущаго остановиться на признаніи реальности однихъ ощущеній безъ ощущающихъ и ощущаемыхъ субстанцій, Руссо всю жизнь ратовалъ противъ сенсуалистическаго объективизма французскихъ мыслителей, во имя чувства и того же здраваго смысла, не мирящихся съ предположеніемъ *относительности и матеріальности идеаловъ* человѣческой дѣятельности.

VII.

Значеніе Канта.

Періодъ такъ называемой новой, до-кантовской философіи, начиная съ Бэкона, представляетъ собою законченную эпоху въ развитіи европейской мысли, и по задачамъ, и по пріемамъ ихъ обсужденія. Съ Канта начинается новая эпоха, продолжающаяся и до сихъ поръ, ибо философія Канта выдвинула рядъ новыхъ вопросовъ, указала на совершенно новые методы ихъ рѣшенія и породила рядъ чуждыхъ предшествующей эпохѣ философскихъ интересовъ. Поэтому новѣйшая философія, начиная съ Канта, часто противополагается новой философіи XVII и XVIII вв., какъ совокупность явленій особаго порядка.

Основные вопросы философіи XVII и XVIII вв., какъ выяснилось изъ анализа цѣлаго ряда крупныхъ философскихъ системъ и отдѣльныхъ, болѣе или менѣе законченныхъ ученій, касались главнымъ образомъ теоріи знанія. Новая философія была реакціей противъ средневѣкового строя мысли и жизни европейскихъ народовъ. Въ средніе вѣка эти народы жили преимущественно религіозными интересами и въ разработкѣ проблемъ науки и философіи не только въ общемъ не пошли дальше древнихъ народовъ, но отчасти даже утратили знанія древнихъ.

Многія научныя истины и открытія, а также глубокія обобщенія философіи, пріобрѣтенныя въ древности, были забыты, невѣрно и тенденціозно перетолкованы и лишь случайно, ощупью, инстинктивно были сдѣланы въ XV в. нѣкоторыя важныя открытія и изобрѣтенія, которыя дали толчокъ дальнѣйшимъ научнымъ изслѣдованіямъ и привели въ XVI ст. къ астрономической системѣ Коперника и къ попыткамъ создать на почвѣ этого ученія новое философское міросозерцаніе. Съ XVII в. европейская философія задается уже вполнѣ сознательно цѣлью выработать новую теорію познанія природы и человѣка, систематически разработать начала науки,—облегчить и ускорить процессъ изученія природы для того, чтобы воспользоваться ожидаемыми открытіями для усовершенствованія личной и общественной жизни. Нечаянныя и неожиданныя открытія, сдѣланныя въ предшествующіе два вѣка, внушили мыслителямъ начала XVII ст. глубокую вѣру въ силы человѣческаго разума, и этою вѣрою въ необъятныя силы разума проникнута философія XVII-го и отчасти XVIII-го вѣка. Лучшія и наиболѣе оригинальныя философскія произведенія этого времени посвящены изслѣдованію средствъ, элементовъ и путей дѣятельности разума. Другія крупныя произведенія задаются вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлью, на почвѣ новыхъ ученій о разумѣ, положить начало и новому раціональному, т.-е. на началахъ разума основанному, міросозерцанію.

Но съ самаго начала, какъ мы видѣли, взгляды мыслителей на человѣческій разумъ, на основы, элементы и методы раціональнаго познанія расходятся въ двухъ направленіяхъ. Образуются двѣ главныя философскія школы — эмпирико-натуралистическая съ Бэкономъ во главѣ, и метафизическая, во главѣ съ Декартомъ. Возникаетъ существенный вопросъ, откуда разумъ черпаетъ основы своего знанія, — гдѣ источники его безграничнаго могущества: въ опытѣ или въ прирожденныхъ разуму идеяхъ, и какими методами должно разрабатывать проблемы науки и философіи — эмпирическимъ и апостеріорнымъ, или метафизическимъ и апріорнымъ? Сначала обѣ доктрины стоятъ въ рѣзкой обособленности другъ отъ друга и порождаютъ два абсолютно противоположныя міросозерцанія — спиритуалистическую систему Декарта и матеріалистическое ученіе Гоббеса. Но вскорѣ въ обоихъ этихъ міросозерцаніяхъ усматриваются внутреннія противорѣчія, логическія несообразности и фактическіе промахи. Являются новыя ученія о знаніи и метафизическія построенія, въ которыхъ дѣлаются попытки исправленія указанныхъ недостатковъ, ограниченія недостаточно обоснованныхъ выводовъ, примиренія двухъ противоположныхъ доктринъ знанія и бытія, насколько каждая изъ нихъ содержитъ въ себѣ элементы истины. Въ системѣ Спинозы апріорная спиритуалистическая метафизика какъ бы дѣлаетъ уступки натурализму англичанъ. Богъ и природа сближаются, дѣлается

попытка объяснить все существующее изъ механическаго развитія одной субстанціи, обладающей различными аттрибутами. Въ ученіи Локка дѣлаются, наоборотъ, уступки Декартовскому міросозерцанію. Внутренній опытъ (рефлексія) признается самостоятельнымъ источникомъ знанія, на ряду съ внѣшнимъ опытомъ, воспріятія внѣшнихъ чувствъ признаются субъективными, и познаніе матеріальной субстанціи природы объявляется не болѣе легкимъ, чѣмъ познаніе духовной сущности. Обѣ субстанціи открываются намъ только въ своихъ явленіяхъ, но самая возможность существованія двухъ субстанцій уже не отрицается, какъ у Гоббеса. Рядомъ съ этимъ Лейбницъ дѣлаетъ грандіозную попытку примирить два направленія раціоналистической философіи—метафизическое и натуралистическое—въ ученіи о монадахъ, примирить монизмъ и дуализмъ гипотезою безконечнаго множества субстанцій, доктриною плюрализма. Декартовское ученіе о прирожденныхъ идеяхъ и Локково ученіе о чисто-опытномъ происхожденіи всякаго знанія находятъ какъ будто почву для примиренія въ ученіи Лейбница о потенціальныхъ познавательныхъ силахъ монадъ, которыя раскрываются лишь благодаря постепенному механическому процессу развитія внутреннихъ силъ монады. Въ XVII в. сближеніе двухъ основныхъ направленій и взаимныя уступки ихъ становятся еще замѣтнѣе. Въ Германіи Вольфъ и его школа разрабатываютъ параллельно раціональную и эмпирическую пси-

хологію, признавая и раціональную философію, и эмпирическую науку. Во Франціи картезіанскія традиціи прихотливо комбинируются съ основными посылками англійскаго эмпиризма. Въ Англіи, на почвѣ эмпирической теоріи знанія, выстраивается своеобразная идеалистическая система Беркли и скептическая субъективная метафизика Юма. Роли какъ будто перемѣняются. На почвѣ англійскаго эмпиризма выростаетъ идеализмъ и спиритуализмъ, на почвѣ французскаго метафизическаго догматизма складывается чисто матеріалистическое міросозерцаніе (въ XVII в. было наоборотъ) Хотя въ конечныхъ итогахъ англійской и французской философіи, какъ мы видѣли, замѣчается много общаго, но спорнымъ остается все-таки вопросъ о томъ: должно ли придавать нашимъ ощущеніямъ и ихъ механическимъ комбинаціямъ только *субъективное* значеніе, какъ думалъ Декартъ, или *объективное*, какъ думали Бэконъ и Гоббесъ. Первое рѣшеніе вопроса принимается большинствомъ англійскихъ мыслителей, съ Локка, — второе рѣшеніе его, въ смыслѣ объективности ощущеній, приводитъ во Франціи къ построенію радикальныхъ матеріалистическихъ системъ. Та и другая крайность вызываютъ реакцію, „разочарованіе въ силахъ человѣческаго разума“ разрѣшить собственными его средствами основныя проблемы метафизики. Раздается призывъ къ здравому смыслу и непосредственному чувству.

Такимъ образомъ, начавъ съ безусловнаго до

вѣрія къ человѣческому разуму, новая философія испробовала его силы въ разнообразныхъ направленіяхъ, но принуждена была при этомъ все болѣе и болѣе разочаровываться въ его абсолютномъ могуществѣ, все болѣе и болѣе ограничивать его компетенцію. Начавъ съ самыхъ смѣлыхъ попытокъ опредѣленія внутренней природы или субстанціи Бога, человѣческаго духа и матеріи, она приходила все болѣе и болѣе къ убѣжденію въ невозможности познанія міровыхъ субстанцій, въ необходимости ограничить все знаніе предѣлами непосредственно данныхъ въ опытѣ явленій, при чемъ эти явленія признавались то чисто *психическими*, то чисто *физическими* и потому уполномочивающими лишь къ отрицанію всѣхъ тѣхъ субстанцій, которыя недоступны чувственному познанію, тѣхъ сверхчувственныхъ началъ – Бога и души, въ реальномъ существованіи которыхъ такъ глубоко убѣждены были первые представители новой философіи. *Куда было идти дальше?* Съ одной стороны, въ ученіяхъ Беркли и Юма отрицалась возможность доказать реальное бытіе вещества, природы и ея независимыхъ отъ человѣческаго ума законовъ,—съ другой стороны, въ ученіяхъ французскихъ матеріалистовъ абсолютно отрицалось реальное существованіе человѣческой души и Бога,—и если нѣкоторые крупные мыслители Франціи еще допускали существованіе Бога и безсмертіе души, то лишь какъ необходимыхъ постулатовъ нравственнаго сознанія, какъ удобныхъ для жизни гипотезъ творческой мысли

человѣка. Англичане въ половинѣ XVIII в. также отрицали возможность раціонально доказать бытіе души и Бога, хотя часто объявляли себя сторонниками непосредственной религіозной вѣры.

Очевидно, *дѣло разума и его предполагаемаго всемогущества было почти потеряно.* А между тѣмъ науки опыта гигантскими шагами шли впередъ на пути къ познанію скрытаго механизма явленій природы Математика и механика, физика и астрономія быстро развивались, благодаря открытіямъ Декарта, Лейбница, Ньютона. Химія въ свою очередь, подъ вліяніемъ толчка, даннаго Бойлемъ въ XVII в., продолжала успѣшно развиваться: въ XVIII в. Пристли открылъ кислородъ, а знаменитый французскій химикъ Лавуазье положилъ основаніе теоріи элементовъ и ихъ соединеній. Грей, Франклинъ и рядъ другихъ ученыхъ разрабатывали теорію электричества. Линней положилъ начало новой ботаникѣ. Науки о животныхъ и въ особенности физіологія также развивались быстро, со времени открытія кровообращенія Гарвеемъ, и мы упоминали уже о трудахъ въ области біологіи знаменитыхъ французскихъ натуралистовъ, —Бюффона и Робинэ. Въ нашу задачу не можетъ входить обозрѣніе всѣхъ успѣховъ спеціальныхъ наукъ въ XVIII в. *) Мы хотѣли только отмѣтить фактъ, что, благодаря новымъ методамъ

*) Объ этомъ подробнѣе у Уэвелл. Исторія индуктивныхъ наукъ. Рус. пер. С.-П. 1867—69.

опытнаго изученія природы, отчасти указаннымъ и разработаннымъ философами, науки опыта преуспѣвали и обѣщали въ будущемъ новыя великія пріобрѣтенія, между тѣмъ какъ въ разрѣшеніи самыхъ важныхъ и коренныхъ проблемъ: о самомъ *разумѣ*, *его природѣ*, *происхожденіи и силахъ*, не замѣчалось существеннаго успѣха,—одно разочарованіе слѣдовало за другимъ, одна позиція за другою терялась, одно понятіе за другимъ подтачивалось психологическою критикой, и почва становилась все болѣе и болѣе зыбкою. Естественно возникалъ вопросъ: шло ли изслѣдованіе разума надлежащимъ путемъ, не были ли сдѣланы какіе-нибудь крупные промахи въ истолкованіи его отправленій, его силъ,—основъ и элементовъ его дѣятельности? Если разумъ человѣческій дѣлалъ столько успѣшныхъ завоеваній въ своемъ приложеніи къ изслѣдованію явленій природы, то значитъ все-таки—могущество его велико, но гдѣ *предѣлы* этого могущества? Благодаря какимъ своимъ свойствамъ, онъ такъ силенъ въ разрѣшеніи однихъ вопросовъ знанія и такъ безсиленъ въ разрѣшеніи другихъ? Предстояло подвергнуть человѣческій разумъ новой, болѣе широкой и всесторонней критикѣ, принявъ во вниманіе всѣ наличные факты его успѣховъ и пораженій. И эту именно задачу взялъ на себя Кантъ, сначала въ „Критикѣ чистаго (теоретическаго) разума“, затѣмъ въ „Критикѣ практическаго разума“ и въ „Критикѣ силы сужденія“. Чтобы исполнить эту трудную задачу, нуженъ

былъ умъ *глубокій* и *оригинальный*, нуженъ былъ человѣкъ съ *широкими* и *разносторонними познаніями*, не только въ области *философіи* своего времени, но и въ области *математики* и *естественныхъ наукъ*,—человѣкъ способный охватить и понять *всю умственную работу своего вѣка* и вмѣстѣ съ тѣмъ не только *терпѣливый и трудолюбивый*, *но настойчивый и сосредоточенный въ себѣ*. Только такой человѣкъ могъ достигнуть въ результатѣ не только геніальныхъ догадокъ и блестящихъ гипотезъ о причинахъ ошибокъ своихъ предшественниковъ и о средствахъ ихъ исправленія, но и основательныхъ во всѣхъ частностяхъ, строго продуманныхъ и убѣдительно доказанныхъ положеній, способныхъ устранить все сдѣланное ранѣе и дать новую точку исхода для будущихъ работъ по философіи. Всѣ указанныя качества ума и характера, — глубина и оригинальность мысли, широта и разносторонность познаній, чуткость пониманія, необыкновенное трудолюбіе, терпѣніе и настойчивость,—соединились въ личности скромнаго профессора Кенигсбергскаго университета, Иммануила Канта*).

---

*) Кантъ род. въ Кенигсбергѣ въ 1724 г., фамилія его была шотландскаго происхожденія, отецъ его занимался сѣдельнымъ ремесломъ; мать воспитывала его въ строго религіозномъ духѣ распространеннаго въ то время пэтизма. Въ университѣ Кантъ занимался философіей, математикой, богословіемъ. По окончаніи курса, въ 1746 — 55 г. онъ былъ домашнимъ учителемъ въ различныхъ семействахъ, между прочимъ у графа Кейзерлинга. Съ 1755 г. Кантъ начинаетъ преподаваніе въ Кенигсбергскомъ универс. въ качествѣ

Въ мой планъ не входитъ теперь подробное изложеніе дѣятельности и ученій Канта. Вся моя задача сводится лишь къ тому, чтобы указать общія и выдающіяся услуги, оказанныя Кантомъ философіи своего вѣка. *Критическій*, оригинальный періодъ философской дѣятельности Канта начинается лишь съ конца 60-хъ годовъ прошлаго вѣка, но, конечно, его „Критика разума“ была подготовлена постепенно всѣмъ предшествующимъ періодомъ его учено-литературной дѣятельности, который и называется поэтому многими историками *генетическимъ*. Кантъ писалъ очень много уже и въ первый періодъ дѣятельности, начиная съ 1747 года, т.-е. съ 23-лѣтняго возраста. Первыя его сочиненія относились къ области механики и астрономіи, и особенно знаменита его „Allgemeine Naturgeschichte

---

доцента Профессуру ему удалось получить лишь въ 1770 г., когда ему было уже 46 л., а до этого Кантъ постоянно бѣдствовалъ матеріально, поддерживаемый изрѣдка друзьями. Между тѣмъ онъ читалъ лекціи и по математикѣ, и по физикѣ, и по астрономіи, и по географіи, преподавалъ естествознаніе, богословіе, этику, логику, метафизику, философію, энциклопедію философіи, и въ этой строгой школѣ жизни и знанія сложился его разносторонній и глубокій умъ, его твердый и уравновѣшенный характеръ. Преподаваніе въ университетѣ онъ продолжалъ 42 года, до осени 1797 г., когда старческая слабость заставила его прекратить чтеніе лекцій. Жизнь онъ велъ скромную, умѣренную и правильную, и въ теченіе 30 лѣтъ не выѣзжалъ за предѣлы роднаго своего города. Умеръ онъ отъ старческой слабости въ 1804 г. „Критика чистаго разума“ появилась только въ 1781 г., „Критика практическаго разума“ въ 1788 г., „Критика силы сужденія“ въ 1790 г.

und Theorie des Himmels“ (1755), появившаяся сначала безъ подписи,—сочиненіе, въ которомъ Кантъ объясняетъ происхожденіе планетной системы механически такъ, какъ впослѣдствіи объяснялъ его знаменитый Лапласъ, отчего и теорія эта, когда она вошла въ науку, названа была Канто-лапласовской. Затѣмъ у Канта слѣдовалъ рядъ другихъ естественно-научныхъ сочиненій, самаго разнообразнаго содержанія, доказывающихъ и многосторонніе интересы мыслителя и основательность его работы. Но съ первыми чертами оригинальнаго міросозерцанія Кантъ выступаетъ лишь въ 1770 въ своей диссертаціи „О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умопостигаемаго“. Послѣ этого онъ не писалъ почти ничего до 1781 г., когда издалъ свою знаменитую „Критику чистаго разума“, написанную имъ, впрочемъ, въ нѣсколько мѣсяцевъ. Такимъ образомъ его собственное оригинальное міросозерцаніе вполнѣ сложилось лишь между 45 и 57 годами его жизни. Переворотъ въ его міровоззрѣніи начался подъ вліяніемъ Юма, между 1760 — 64 г., когда онъ ознакомился съ его сочиненіями. Ранѣе этого Кантъ былъ вольфіанцемъ и лейбниціанцемъ. Въ концѣ 60-хъ годовъ онъ испыталъ на себѣ также вліяніе только что изданныхъ „Новыхъ опытовъ“ Лейбница, которые значительно умѣрили его увлеченіе эмпиризмомъ Юма; вліяніе же скептицизма Юма начало сказываться на Кантѣ лишь съ начала 70-хъ годовъ. Сверхъ того, на выработку философіи Канта имѣли не-

сомнѣнное вліяніе: 1) изъ нѣмецкихъ философовъ — Крузіусъ, Ламбертъ и Тетенсъ (послѣдній и самъ впрочемъ находился подъ обратнымъ вліяніемъ диссертаціи Канта и разрабатывалъ нѣкоторыя проблемы, имъ поставленныя), 2) изъ французскихъ мыслителей—Ж. Ж. Руссо, котораго Кантъ былъ большимъ почитателемъ, и отчасти Вольтеръ, 3) изъ англійскихъ, кромѣ Юма, Ньютонъ и можетъ быть, отчасти Ридъ, хотя нѣмецкій переводъ изслѣдованія Рида „О человѣческомъ духѣ на началахъ здраваго смысла“ появился только въ 1782 г., т.-е. послѣ „Критики чистаго разума“.

Таковы внѣшнія черты развитія Канта; что касается внутреннихъ, то мы не имѣемъ времени и мѣста для анализа генетической связи всѣхъ элементовъ сложнаго міросозерцанія великаго германскаго мыслителя и потому прямо обратимся къ результатамъ его работы и ихъ посильной оцѣнкѣ.

Великая заслуга Канта заключается въ томъ, что онъ пытался осуществить новый синтезъ эмпиризма и метафизической теоріи знанія, путемъ дальнѣйшаго критическаго развитія ученія Лейбница о прирожденной организаціи ума. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus“, говоритъ Лейбницъ, и вотъ—Кантъ и задался цѣлью изслѣдовать природу этого „прирожденнаго намъ интеллекта“, этой прирожденной умственной организаціи. Онъ согласенъ съ эмпириками въ томъ, что все содержаніе нашего знанія извлекается нами изъ опыта, изъ ощущеній, но *формы*, въ которыя

укладывается это содержаніе,—*прирождены*, составляютъ неотъемлемую *принадлежность разума* по самой природѣ его, и именно эти формы и даютъ *порядокъ, единство, необходимость и всеобщность* всѣмъ продуктамъ умственной дѣятельности человѣка, онѣ *организуютъ* пріобрѣтаемое изъ опыта содержаніе и служатъ поэтому неизбѣжными *условіями* всякаго опыта.

О преобразованіи теоріи знанія въ этомъ духѣ мечталъ въ Германіи въ 60-хъ годахъ прошлаго вѣка не одинъ Кантъ. Іоганъ Ламбертъ, находившійся съ Кантомъ послѣ въ оживленной перепискѣ, издалъ въ 1764 г. „Новый органонъ, или мысли объ изслѣдованіи и начертаніи истины“ (въ 2 т.), а въ 1771 г. сочиненіе „Объ архитектоникѣ или теоріи простѣйшаго и перваго въ философскомъ и математическомъ познаніи“. Ламбертъ, подобно Канту, замышлялъ преобразованіе метода *метафизики*, какъ науки о *границахъ* человѣческаго познанія. Ламбертъ первый увидѣлъ два различные источника знанія—въ опытѣ и въ неразложимыхъ понятіяхъ разума, отождествляя контрастъ этихъ элементовъ съ противоположностью *содержанія* и *формы* познанія. „Кантъ превзошелъ своего друга только тѣмъ, что нашелъ *принципъ* для анализа и выясненія формъ познанія“ (Ибервегъ). Кантъ различаетъ въ человѣческомъ познаніи *аналитическія*, или разъяснительныя сужденія, въ которыхъ сказуемое заключено въ понятіи подлежащаго и не расширяетъ его содержанія,—и *синтетическія*, въ

которыхъ сказуемое привноситъ въ подлежащее *новое* содержаніе. Синтетическія сужденія могутъ быть *апостеріорными*, утверждающими какое-либо новое для нашего ума соотношеніе предметовъ *опыта*, и *апріорными*, независимыми отъ опыта и потому имѣющими не частное и случайное содержаніе, а характеръ *необходимости* и *всеобщности*. Такія апріорныя синтетическія сужденія Кантъ открылъ и въ математикѣ, и въ естествознаніи и задалъ себѣ вопросъ: „Какъ они возможны"? Эти сужденія очевидно предполагаютъ прирожденныя, всеобщія и необходимыя, *формы* сочетанія представленій, взятыхъ изъ опыта. Такими формами являются въ области чувственнаго познанія *пространство* и *время*, въ области разсудочной дѣятельности—извѣстныя *понятія*, или *категоріи*, подъ которыя подводятся всѣ данныя опыта. Таковы категоріи единства и множества, сущности, причинности, возможности, дѣйствительности и необходимости и т. д Такихъ категорій Кантъ открылъ 12, построивъ ихъ систему нѣсколько искусственно, схоластически, на почвѣ обычной въ формальныхъ логикахъ классификаціи сужденій. Заслуга его лежитъ не въ этой классификаціи, а въ сознаніи, что есть въ умѣ формы соединенія и сплачиванія воспріятій, которыя *предваряютъ* всякій чувственный опытъ и служатъ предметомъ нашего непосредственнаго самосознанія, и въ глубокомъ анализѣ *нѣкоторыхъ* изъ этихъ формъ мышленія. Ученія Декарта о самосознаніи и Локка о рефлексіи и внутреннемъ опытѣ,

какъ источникахъ особаго рода знанія, были Кантомъ плодотворно расширены и получили *логическое* обоснованіе чрезъ анализъ состава сужденій нашего ума. Юмъ признавалъ идеи, соединяющія и сплачивающія впечатлѣнія нашего опыта, только „копіями“ внутреннихъ впечатлѣній сходства или однородности (идея субстанціи), послѣдовательности и преемства (идея причинности). Но этимъ самымъ онъ лишилъ ихъ всякой „объективной“ цѣны, всякаго значенія объективныхъ и необходимыхъ „нормъ“ познанія. Самые законы для Юма не что иное, какъ чисто субъективныя соединенія впечатлѣній нашего ума въ привычныя преемства. Этотъ выводъ лишалъ всѣ построенія математики и естествознанія необходимаго и объективно-достовѣрнаго характера, что противорѣчило всѣмъ открытіямъ науки и могло поколебать вѣру въ объективную цѣнность знанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этой теоріи было и *психологическое противорѣчіе*. Если мы въ ассоціаціяхъ ума связываемъ впечатлѣнія внѣшняго опыта по сходству, смежности во времени и пространствѣ, причинности и т. д., то это дѣлается очевидно въ силу прирожденной организаціи ума, и нельзя сказать, что представленія о сходствѣ, послѣдовательности, причинности и др. подобныя возникаютъ у насъ послѣ того, какъ мы „открыли“ рядъ сходствъ, послѣдовательностей и причинностей, такъ какъ мы открываемъ ихъ лишь потому, что безсознательно „ищемъ“ ихъ, что умъ нашъ въ силу прирожденной организаціи *ищетъ* тожде-

ства, различія, смежности и причинной связи въ явленіяхъ опыта, данныхъ сознанію въ ощущеніяхъ. У него есть несомнѣнно свои прирожденныя и необходимыя „мѣрки“ для упорядоченія явленій опыта, и оттого-то все наше опытное знаніе строго организовано и объективно цѣнно. Эти мѣрки Кантъ назвалъ *субъективными*, или *трансцендентальными* формами познанія. (Трансцендентальными, ибо онѣ пріобрѣтаются и познаются не изъ опыта, а независимо отъ него, a priori,—и потому все его ученіе о знаніи есть „субъективный или трансцендентальный идеализмъ“, какъ онъ самъ его называлъ). Конечно, изъ изложенной точки зрѣнія слѣдуетъ, что означенныя субъективныя формы объединенія впечатлѣній опыта, хотя и суть необходимыя и апріорныя формы нашего сознанія и мышленія о явленіяхъ опыта, нисколько однако не разъясняютъ ихъ внутренней, независимой отъ нашего ума природы. *Трансцендентное употребленіе* апріорныхъ идей разума, т. е. такое, которое претендовало бы на познаніе чрезъ нихъ внутренней, *абсолютной природы вещей*—незаконно. *Вещи въ себѣ*, въ своей внутренней природѣ, навсегда и безусловно скрыты отъ насъ, недоступны нашему теоретическому познанію. Поэтому, если умъ нашъ стремится перешагнуть за предѣлы опыта и отъ условнаго знанія перейти къ безусловному, т. е. къ теоретическому познанію субстанцій Бога, души, міра, то это дерзновенное притязаніе его должно быть признано несоотвѣтствующимъ его силамъ.

Ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ за предѣлы *явленій* этого опыта мы перешагнуть не можемъ, и потому метафизика, „какъ наука о субстанціяхъ“, невозможна.

Вся роль метафизики сводится лишь къ указанію *границъ* и *правильнаго употребленія* формъ дѣятельности разума въ примѣненіи къ обработкѣ содержанія, извлекаемаго изъ опыта, и это пониманіе задачъ метафизики Кантъ называетъ *критическимъ* въ отличіе отъ прежняго, *догматическаго*. Оттого-то онъ и назвалъ свое сочиненіе „Критикой“ чистаго разума *).

Въ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ доказываетъ, что подобно тому, какъ есть въ теоретическомъ разумѣ апріорныя формы *познанія* явленій міра, такъ есть въ практическомъ разумѣ человѣка организаціи явленій нашей *воли*.

Формальное, всеобще-необходимое начало нравственности есть *категорическій императивъ долга*, т. е. сознаваемое нами непосредственно абсолютное нравственное требованіе, выражающееся въ слѣдующей формулѣ: „Поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло служить вмѣстѣ съ тѣмъ и началомъ всеобщаго законодательства“. Способность самоопредѣленія воли на основаніи категорическаго императива Кантъ называетъ *автономіей*

*) Позднѣе онъ короче и яснѣе, чѣмъ въ Критикѣ чистаго разума, изложилъ эту *теорію познанія* въ „Пролегоменахъ ко всякой будущей метафизикѣ“, см. русскій переводъ Владиміра Соловьева, 2-е изданіе (Труды Психол. Общ., Москва, 1893).

воли. Но такъ какъ упомянутое категорическое требованіе подчиненія идеѣ долга или *абсолютному закону воли* было бы безсмысленно, если бы природа души не была сама абсолютна, если бы въ мірѣ не было абсолютнаго, Высшаго начала и такого *нравственнаго* порядка, въ силу котораго упомянутое внутреннее требованіе нашего разума согласуется и съ объективнымъ устройствомъ міра, и съ возможностью примѣненія упомянутаго закона къ дѣятельности, и съ идеаломъ *безконечной* дѣятельности духа,—то, по мнѣнію Канта, нравственное сознаніе наше *постулируетъ*, т. е. необходимо предполагаетъ, существованіе и абсолютнаго существа—*Бога* и *безсмертной души* и *свободной воли*. Такимъ образомъ свидѣтельства „практическаго“ разума оправдываютъ вѣру человѣка въ эти высшія начала бытія, недоступныя теоретическому изслѣдованію и оправданію.

Въ третьей критикѣ, въ „Критикѣ силы сужденія“, Кантъ слѣдуетъ все тому же методу, ищетъ тѣхъ безусловныхъ, субъективныхъ формъ, которыя опредѣляютъ жизнь *чувства* (въ „Критикѣ чистаго разума“ онъ изслѣдуетъ дѣятельность ума, въ „Критикѣ практическаго разума“,—дѣятельность воли), т. е. оправдываютъ необходимость и всеобщность *эстетическихъ* сужденій нашихъ о красотѣ и *телеологическихъ*—о цѣлесообразности вещей, и находитъ такія формы въ способности къ безкорыстному и объективному наслажденію гармоніей формы

и содержанія явленій опыта. Отсюда возникаютъ идеи „абсолютно прекраснаго и цѣлесообразнаго".

Такимъ образомъ, Кантъ старался до конца въ анализѣ природы человѣческаго познанія и самопознанія выдержать одинъ и тотъ же принципъ: что *разумъ* получаетъ изъ опыта лишь содержаніе ощущеній, чувствованій и стремленій, но *организуетъ* это содержаніе своего внѣшняго и внутренняго опыта согласно прирожденнымъ, необходимымъ и всеобщимъ нормамъ, открывающимся нашему самосознанію a priori. Насколько это основное положеніе всей теоріи познанія и метафизики Канта проведено имъ послѣдовательно, мы сейчасъ увидимъ.

Прежде всего укажемъ на *историческое* значеніе теоріи Канта. Благодаря необычайной глубинѣ, послѣдовательности, логической строгости и остроумію анализа,—благодаря тому, что въ немъ были предусмотрѣны и подвергнуты обсужденію многія частности каждой проблемы, которую Кантъ ставилъ, и что эти проблемы въ своемъ цѣломъ обнимали существенные интересы философіи предшествующихъ двухъ столѣтій, и ими въ то же время открывались новыя, богатыя перспективы для анализа человѣческаго разума и окружающей дѣйствительности,—кантовское ученіе стало быстро пріобрѣтать сторонниковъ сначала въ Германіи, а затѣмъ и въ другихъ странахъ, и вся исторія философіи XIX в. есть исторія постепенныхъ побѣдъ и завоеваній, которыя дѣлала К а н т о в с к а я ф и-

лософія въ Европѣ, въ самыхъ различныхъ направленіяхъ и съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Несмотря на упорное сопротивленіе и самыя отчаянныя попытки многихъ оригинальныхъ мыслителей избавиться отъ вліянія этого новаго міросозерцанія, Кантовская философія на Западѣ побѣдила всѣ другія, и въ самыхъ отдаленныхъ отъ нея, на первый взглядъ, философскихъ ученіяхъ сказывается все-таки ея неотразимое и незамѣчаемое часто самими мыслителями воздѣйствіе. По временамъ торжествовали другія доктрины, которыя, казалось, исправляли или устраняли философію Канта, наприм. въ Германіи системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, во Франціи система Огюста Конта, въ Англіи ученія Милля и Спенсера, но торжество ихъ было кратковременно, и вскорѣ открывалось, что все лучшее и наиболѣе прочное въ нихъ или взято у Канта, или предусмотрѣно и гораздо полнѣе и глубже выражено имъ. Вѣдь не только въ нынѣшней Новокантіанской метафизикѣ нѣмцевъ, но и въ современномъ агностицизмѣ французовъ и англичанъ, и въ частности въ эволюціонной метафизикѣ Спенсера и даже въ новѣйшихъ трансформаціяхъ позитивизма легко обнаружить глубокое вліяніе Кантовской философіи, которая стала *философской атмосферой* нашего вѣка, и основной духъ которой вдыхается многими мыслителями безсознательно, непроизвольно, — вопреки ихъ желанію.

Великая историческая заслуга Канта состояла въ томъ, что онъ примирилъ на долгое время эмпирическую науку и метафизическое умозрѣніе, ограничивъ и первую и второе указаніемъ высшихъ потребностей человѣческаго духа, ихъ мѣста и назначенія. Скептицизмъ Юма, сенсуализмъ, матеріализмъ и атеизмъ французскихъ философовъ XVIII в. были побѣждены безусловно.

„Наука, очевидно, имѣетъ объективную цѣну, ибо въ умѣ есть объективныя и необходимыя мѣры, или нормы познанія; метафизика субстанціальнаго бытія, очевидно, должна быть ограничена, ибо эти нормы, или формы познанія—субъективны, но тѣмъ не менѣе вѣра въ высшія идеальныя начала мірового бытія и человѣческой дѣятельности отъ этого нисколько не можетъ пострадать, ибо эти начала являются необходимымъ предположеніемъ нашей практической дѣятельности, нашего нравственнаго существованія".

Но у Канта въ его основоположеніяхъ было одно несомнѣнное *противорѣчіе*, котораго онъ не замѣтилъ, и которое болѣе или менѣе ясно сознавалось его преемниками и повело именно къ борьбѣ *противъ* Канта и къ попыткамъ устраненія его субъективнаго идеализма и исправленія его съ другихъ точекъ зрѣнія. Это основное противорѣчіе вотъ въ чемъ заключается: если человѣческій разумъ находитъ въ себѣ a priori всеобщія и необходимыя, т. е. безусловныя, формы и нормы своей дѣятельности, и теоретической, и практической, и поэти-

ческой или творческой, то какъ же можно утверждать, что *ничто* безусловное, *объективно* необходимое и всеобщее не доступно познанію *теоретическаго* разума? По меньшей мѣрѣ, естественно предположить, что въ этихъ „абсолютныхъ и апріорныхъ формахъ познанія и дѣятельности" человѣческаго духа, раскрывается для теоретическаго разума *абсолютная природа нашего собственнаго духа* и, что положеніе Канта, что и наша собственная внутренняя жизнь открывается намъ также, только въ *явленіяхъ*, — невѣрно. Одно изъ двухъ: или мы въ своемъ самосознаніи находимъ только явленія, и тогда безусловныя формы познанія и дѣятельности разума—миражъ,—или эти формы „реально" даны въ самосознаніи, и тогда духъ открывается намъ не только въ своихъ явленіяхъ, но и въ „абсолютной" своей природѣ.

Такимъ образомъ Кантъ самъ подалъ поводъ, своимъ ученіемъ о безусловныхъ формахъ познанія и дѣятельности человѣческаго духа, къ дальнѣйшему разысканію и изслѣдованію природы *абсолютнаго*, *объективнаго бытія*, и на почвѣ Кантовской философіи естественно возникла вновь цѣлая серія системъ, поставившихъ своею задачею проникнуть въ природу „абсолютнаго" *теоретически*, причемъ это абсолютное признавалось то „духомъ", то „идеей", то абсолютной „организаціей матеріи", то абсолютной стихійной „волей", какъ въ ученіи Шопенгауэра, то абсолютнымъ „механизмомъ законовъ природы". Но замѣчательно, что всѣ фило-

софскія ученія нашего вѣка въ своемъ признаніи абсолютнаго и даже въ самомъ *отрицаніи* его бытія и познаваемости, такъ или иначе, съ того или другого конца, примыкаютъ къ теоріи познанія Канта, исходя или изъ его ученія о формахъ познанія, или изъ его же ученія о непознаваемости вещей въ себѣ, и т. д.

Подробно разсматривать всѣ эти вѣтви и вѣточки на великомъ древѣ Кантовской философіи мы не станемъ. Замѣтимъ только, что для насъ лично лучшимъ дополненіемъ и исправленіемъ системы Канта представляется ученіе Шопенгауэра о волѣ, такъ какъ именно это ученіе, несмотря на его крайности, лучше другихъ указало на способъ перехода отъ абсолютныхъ формъ самопознанія къ идеѣ „асболютнаго начала бытія“ — воли, хотя и это ученіе въ свою очередь требуетъ радикальнаго преобразованія и переработки. Поэтому для насъ несомнѣннымъ является, что *ближайшею задачею философіи* будущаго должно быть все-таки устраненіе того коренного противорѣчія Кантовской философіи, на которое мы указали и которое никѣмъ не было вполнѣ удовлетворительно разрѣшено. Конечно, эта реформа должна совершиться не на почвѣ Кантовской теоріи знанія, какъ это безуспѣшно пытались дѣлать до сихъ поръ, а на почвѣ какой-то совершенно *новой*, еще никому невѣдомой, но всѣми предчувствуемой точки зрѣнія, радикально устраняющей ошибки Канта и въ то же время способной не менѣе надежно обосновать

всѣ тѣ великія истины интеллектуальнаго, нравственнаго и эстетическаго бытія человѣка, которыя Кантъ открылъ и такъ своеобразно обосновалъ. Нужно найти совершенно *новый фундаментъ* философіи, еще болѣе глубокій и широкій, и находящійся въ полномъ согласіи съ интеллектуальными и нравственными запросами нашего времени.

КОНЕЦЪ.



