НОВЫЙ ТРУДЪ

ПО

ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ.

Д. Богдашевскаго.

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул. д. № 4
1894.

13.
2 экз.

Пров 385

ПРОВ. 1

Пр.

№ 693/270

Изъ журнала „Труды Кіевской Духовной Академіи“ № 5, за 1894 г

13
70

499
38

НОВЫЙ ТРУДЪ ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ.

Философія въ настоящее время находится, несомнѣнно, въ состояніи упадка. Продуктивность философская, по общему признанію, теперь ослабѣла; истинность прежнихъ философскихъ путей подвергнута сомнѣнію, а новые положительные пути философіи пока не установлены; мысль философская мельчаетъ, дробится, запутывается въ безвыходныя противорѣчія. Когда въ жизни отдѣльнаго человѣка его настоящее мрачно и безотрадно, а будущее, по обыкновенію, темно и неизвѣстно, человѣкъ обращается къ своему прошлому и въ немъ живетъ, на его лучшихъ моментахъ отдыхаетъ своею истомленною душею. Тоже самое явленіе замѣчается и въ философіи. При упадкѣ философской продуктивности, мысль философская останавливается съ особенною любовью на своемъ прошломъ, въ немъ желаетъ найти, такъ сказать, отраду для себя, имъ по преимуществу занимается, стараясь возможно лучше понять и оцѣнить нажитыя ею вѣками сокровища... Вотъ причина, почему, при современномъ упадкѣ философіи, разработка ея исторіи идетъ весьма успѣшно, Достаточно, въ подтвержденіе этого, привести имена такихъ выдающихся историковъ философіи, какъ Целлеръ, Куно—Фишеръ, Эрдманъ, Дильсъ, Виндельбандъ, Фалькенбергъ, Брашъ и др. О цѣломъ рядѣ солидныхъ монографій по исторіи философіи, появляющихся въ послѣднее время, не упоминаемъ.

Въ настоящемъ случаѣ мы намѣрены остановиться на разборѣ одного недавно вышедшаго труда по исторіи философіи, принадлежащаго изслѣдователю, хорошо извѣстному въ философской литературѣ, именно проф. Ю. Бергману [1]). Полное заглавіе этого труда такое: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Die Philosophie vor Kant, Berlin, 1892; Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Abth. 1, von Kant bis einschliesslich Fichte, Berlin, 1892. На семистахъ страницахъ самаго убористаго текста, безъ всякихъ цитатъ и ссылокъ, Бергманъ, какъ видно, довелъ изложеніе философскихъ системъ и ученій до Фихте—старшаго включительно. Разборъ настоящаго труда начнемъ съ введенія, которое предпосылаетъ Бергманъ своей исторіи философіи.

Понятіе философіи, говоритъ Бергманъ, довольно неясное, смутное понятіе, а между тѣмъ историку философіи настоятельно необходимо опредѣлить его, такъ какъ оно имѣетъ руководительное значеніе для него, при выборѣ и изложеніи матеріала, входящаго въ исторію философіи. Опредѣленіе философіи тѣмъ болѣе необходимо, что философія и исторія философіи находятся между собою въ особомъ отношеніи, отличномъ отъ отношенія всякой другой науки къ ея исторіи: философія не есть наука настолько твердая, установившаяся, чтобы ее можно было изучать прежде разсмотрѣнія ея исторіи, а скорѣе всѣми почти признается, что изученіе исторіи философіи служитъ необходимою подготовкою къ занятію философіею. Ближайшимъ опредѣленіемъ философіи служитъ то, что она имѣетъ своимъ предметомъ не какую нибудь отдѣль-

[1]) Важнѣйшія сочиненія Ю Бергмана слѣдующія: Grundlinien einer Theorie d. Bewusstseins, Berlin, 1870; Zur Beurtheilung d. Kriticismus vom idealistischen Standpunkte, тамъ же 1875; Reine Logik, тамъ же 1879; Sein und Erkennen, тамъ же 1880, Das Ziel der Geschichte, Marburg, 1881; Die Grundprobleme der Logik, Berlin, 1882; Ueber das Richtige, Berlin, 1883; Vorlesungen uber Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, тамъ же 1886 Можно еще указать на его статью Spinoza, помѣщенную въ Philosoph. Monatsch. за 1887.

ную область бытія, а все бытіе въ его цѣлости. Хотя и другія науки, въ своей совокупности, также изучаютъ все бытіе, все сущее, но разсматриваютъ его отличнымъ отъ философіи способомъ: ихъ задача—разъясненіе фактическаго, даннаго устройства міра и его законовъ, предметомъ же философіи служитъ бытіе, какъ бытіе, или неотъемлемыя опредѣленія бытія. Существуетъ цѣлый рядъ понятій, относительно которыхъ мы вполнѣ убѣждены, что мыслимое въ нихъ имѣетъ значеніе и приложеніе ко всякому бытію, ко всякому возможному міру. Таковы понятія единства, множества, времени, постоянства, измѣненія и т. п.. Разъясненіе отношенія этихъ понятій къ бытію и составляетъ задачу философіи, вслѣдствіе чего для послѣдней возникаетъ рядъ такихъ напр. проблемъ: какъ нужно мыслить отношеніе единаго, тожественнаго съ собою сущаго къ заключающемуся въ немъ разнообразію, или къ происходящимъ въ немъ перемѣнамъ; какъ смотрѣть на сложное: состоитъ ли оно изъ простыхъ, недѣлимыхъ элементовъ, или же дѣленіе сложнаго идетъ въ безконечность; что такое измѣненіе: простирается ли оно только на отношенія вещей, или же и на самыя вещи, и т. п.. Къ понятіямъ, отношеніе которыхъ къ бытію должна уяснить философія, принадлежатъ также, какъ выражается Бергманъ, „двѣ всеобщія природы, или качества, которыя образуютъ основу для всего, что́ воспринимается нами, и даютъ нашему мышленію содержаніе для такихъ формъ, какъ единство, множество, тожество и измѣненіе“. Это—понятіе протяженія или тѣлесности и понятіе сознанія или духовности. Исчерпывается ли бытіе одною только матеріею, или наоборотъ—однимъ духомъ, или же матерія и духъ составляютъ различныя самостоятельныя стороны бытія,—это существенные вопросы философіи, надъ рѣшеніемъ которыхъ она всегда трудилась [1]).

Но однимъ ученіемъ о бытіи или онтологіею философія

[1]) Bergmann, s. 1—5.

не можетъ ограничиться. Бытіе служитъ объектомъ сознанія; сознаніе или сознательное существо частію противостоитъ бытію, частію входитъ въ него, какъ его часть. Отсюда, вторую задачу философіи составляетъ разъясненіе природы сознанія, его свойствъ и способовъ его дѣйствія. Отъ сознанія, или сознательнаго существа вообще, Бергманъ отличаетъ сознаніе существа, которое одарено разумомъ,—различіе ничѣмъ у Бергмана не доказанное. Поэтому, кромѣ ученія о бытіи или онтологіи, въ философію входятъ еще двѣ части: ученіе о сознаніи вообще (allgemeine Bewusstseinlehre) и ученіе о разумѣ. Содержанія первой названной части философіи Бергманъ не указываетъ и остается неяснымъ, что онъ разумѣетъ подъ нею. Къ предметамъ же второй части принадлежатъ, по нему, „напр. различіе и взаимоотношеніе разнообразныхъ способовъ дѣйствія или сторонъ, принадлежащихъ сознанію разумныхъ существъ, по его общей природѣ,—къ какимъ сторонамъ нужно отнести самовоспріятіе и воспріятіе внѣшнихъ вещей, воображеніе и воспоминаніе, мышленіе о воспринятомъ и воображаемомъ (Denken über Wahrgenommenes und Eingebildetes), чувствованіе удовольствія и страданія, желаніе и волю, движенія духа или аффекты,—далѣе, формы мышленія и правила ихъ должнаго употребленія, возможность познанія, его источники, пути и цѣли, направленіе желанія и цѣли разумной воли и поведенія, происхожденіе и содержаніе нравственныхъ требованій и проч.“ [1]).

Какъ видимъ, Бергману не удалось устранить ту смутность и неопредѣленность, какою, дѣйствительно, страдаетъ понятіе философіи. Что такое философія, чѣмъ отличается философское мышленіе отъ всякаго другаго рода мышленія, каковъ ея предметъ и задача, этого Бергманъ настоящимъ образомъ не разъяснилъ. Въ одномъ случаѣ онъ говоритъ, что сознаніе противостоитъ бытію, а въ другомъ отличаетъ отъ

[1]) Bergmann, s. 5—6

сознанія *вообще* сознаніе существа, одареннаго разумомъ. Но въ основѣ послѣдняго различенія лежитъ скрыто положеніе о тожествѣ сознанія *вообще* съ сущимъ или бытіемъ, и такимъ образомъ ученіе Бергмана о сознаніи страдаетъ противорѣчивостію. Не говоря, далѣе, о томъ, что предметы философскаго вѣдѣнія у Бергмана какъ то совершенно безсвязно нагромождаются, что нѣкоторые употребляемые имъ термины неясны,—едвали, думаемъ, удобно тамъ, гдѣ дѣло идетъ о возможно болѣе твердомъ установленіи понятія, пользоваться подобными неточными выраженіями: „для философіи возникаетъ рядъ такихъ *напр.* проблемъ"; или: „къ предметамъ второй части философіи относится *напр.* различіе и взаимоотношеніе" и дал.... Если бы историкъ философіи, при выборѣ матеріала, входящаго въ эту науку, захотѣлъ руководиться понятіемъ о философіи, даннымъ Бергманомъ, то онъ не останавливался бы ни на религіозныхъ, ни на эстетическихъ воззрѣніяхъ того или другаго философа; о натурфилософіи и говорить нечего. Однако и самъ Бергманъ въ своемъ разсматриваемомъ трудѣ не съуживаетъ такъ философскаго матеріала.

Кромѣ опредѣленія философіи, во введеніи къ исторіи философіи, говоритъ Бергманъ, дается обыкновенно понятіе объ исторіи вообще и исторіи философіи въ частности, указываются различныя точки зрѣнія, съ которыхъ можетъ быть разсматриваема исторія философіи и разные способы ея обработки, обозрѣваются источники и пособія, при изученіи исторіи философіи и т. п. Безъ сомнѣнія, всѣ эти вопросы имѣютъ большую важность и заслуживаютъ вниманія; но занятіе ими не составляетъ настоятельной необходимости для историка философіи, ибо и безъ уясненія ихъ вполнѣ возможно изученіе и пониманіе исторіи философіи [1]). Не будемъ спорить въ данномъ случаѣ съ Бергманомъ, но, конечно, странно

[1]) Bergmann, s 7—8

излагать исторію философіи, не давши напередъ понятія о самой наукѣ. Во введеніи къ исторіи философіи, продолжаетъ Бергманъ, кромѣ опредѣленія философіи, необходимо только еще бросить общій взглядъ на ходъ теченія философской мысли, чтобы опредѣлить главнѣйшіе періоды ея развитія. Такихъ періодовъ Бергманъ различаетъ шесть: три въ исторіи древней и три въ исторіи христіанской философіи. Именно, древнюю философію Бергманъ дѣлитъ такъ: 1) до-софистическая философія; 2) философія отъ софистовъ до Аристотеля включительно и 3) философія послѣ-аристотелевская. Въ христіанской философіи Бергманъ различаетъ слѣдующіе періоды: 1) средневѣковая философія и философія возрожденія; 2) философія отъ Декарта до Канта и 3) философія отъ Канта до настоящаго времени [1]). Это дѣленіе исторіи философіи на періоды наиболѣе часто встрѣчается въ литературѣ и его можно принять безъ затрудненій. Историки философіи, обыкновенно, значительно только расходятся по вопросу, гдѣ оканчивать первый періодъ греческой философіи и начинать второй. Одни второй періодъ начинаютъ Анаксагоромъ (Эрдманъ), другіе—софистами (Ибервегъ), третьи—Сократомъ (Целлеръ). Нужно согласиться съ Бергманомъ, что софисты дали новое направленіе философскому мышленію, и хотя софистикѣ не доставало правильнаго научнаго способа мышленія и твердыхъ научныхъ убѣжденій, тѣмъ не менѣе въ ученіяхъ главныхъ ея представителей заключалось много несомнѣнно важныхъ взглядовъ, которые не остались безъ значительнаго вліянія на дальнѣйшее развитіе философіи, и потому второй періодъ греческой философіи лучше начинать не съ Сократа, а съ софистовъ [2]).

Разсмотрѣнію греческой до-софистической философіи Бергманъ посвящаетъ тридцать страницъ [3]). Все главное,

[1]) S. 8—11.
[2]) S. 9—10.
[3]) S. 12—42.

существенное здѣсь изложено, и при томъ изложено ясно, отчетливо. Сообщеніе краткихъ біографическихъ свѣдѣній о томъ или другомъ философѣ, указаніе, затѣмъ, источниковъ для знакомства съ его ученіемъ и, наконецъ, положительное изложеніе его ученія—таковъ планъ, которому обыкновенно слѣдуетъ Бергманъ, при разсмотрѣніи древнѣйшихъ философскихъ ученій Греціи, и отъ котораго онъ не отступаетъ въ большинствѣ случаевъ и дальше. Иногда онъ весьма правдоподобно отличаетъ первичное ученіе того или иного философа архаическаго періода отъ позднѣйшихъ къ нему наслоеній (это напр. нужно сказать относительно изложенія у него пиѳагорейской философіи).—Философовъ до-софистическаго періода Бергманъ дѣлитъ на четыре группы: гилозоистовъ, спиритуалистовъ, дуалистовъ и матеріалистовъ. Къ первой группѣ причисляются Ѳалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ, ко второй—пиѳагорейцы и элеаты, къ третьей—Гераклитъ, Эмпедоклъ и Анаксагоръ, къ четвертой—атомисты. Что древнѣйшіе іонійскіе натурфилософы были гилозоисты и что атомизмъ проводилъ матеріалистическое воззрѣніе, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Но въ дуалистическомъ характерѣ ученія Гераклита и Эмпедокла самъ Бергманъ, кажется, не твердо убѣжденъ. Сказавши, что Гераклитъ приписываетъ тому, что̀ онъ называетъ „необходимостію“, „судьбою“, „божественною мудростію“, „разумомъ“, значеніе нѣкоторой силы, производящей и направляющей потокъ вещей, Бергманъ разъясняетъ, что Гераклитъ не противополагалъ эту силу, какъ нѣчто самостоятельное, первоначальное, матеріи, а скорѣе видѣлъ ее въ самомъ перво-огнѣ, такъ что и перво-огонь, и силу, которая производитъ изъ него міръ вещей, онъ одинаково называлъ Зевсомъ [1]). Излагая ученіе Эмпедокла, Бергманъ говоритъ: „Матерія и любовь не отдѣльныя сущности, а различныя обнаруженія одного и того-же.

[1]) Bergmann, s. 33

Одна и таже сущность есть и матерія, насколько она наполняетъ пространство въ качественностяхъ огня, воздуха, воды и земли, и любовь, насколько она есть единая сущность и въ силу своего единства смѣшиваетъ свои части“ [1]). „Одна и таже сущность, которая должна быть признана и матеріею и любовью, является (по Эмпедоклу) также и ненавистью, насколько... въ постоянномъ потокѣ она то уничтожаетъ принадлежащую ей форму, то опять ее возстановляетъ“ [2]). Такая характеристика ученія Гераклита и Эмпедокла едвали мирится съ признаніемъ этихъ философовъ дуалистами.

Элеатовъ Бергманъ называетъ спиритуалистами потому, что ученіе ихъ о сущемъ понимаетъ слѣдующимъ образомъ: „Вмѣстѣ съ множественностью они (т. е. элейцы) считали простымъ призракомъ и матеріальность, пространственность, и приписывали единому сущему исключительно духовную природу. Только въ мышленіи должно заключаться бытіе“ [3]). Это пониманіе элейской философіи ясно опровергается тѣми опредѣленіями, которыя Парменидъ приписываетъ сущему. Въ дошедшихъ къ намъ фрагментахъ поэмы Парменида читаемъ: „Оно (т. е. сущее) недѣлимо, потому что оно все подобно. Ничто не ставитъ препятствія его непрерывности.... все полно бытія, все слѣдовательно однородно, ибо то, что̀ есть, касается того, что̀ есть (ἐὸν γαρ ἐόντι πελάζει). Оно неподвижно.... не можетъ быть несовершеннымъ (ἀτελεύτητον) [4]), такъ какъ не имѣетъ ни въ чемъ недостатка.... Оно походитъ на массу круглой формы, одинаково будучи вездѣ удалено отъ центра (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ)“. Какъ же, спрашивается, соединить неподвижность, недѣлимость, непрерывность сущаго Парменида, его сходство съ шаромъ,—съ тѣмъ пониманіемъ

---

[1]) S 36.

[2]) S. 37.

[3]) S. 24.

[4]) Симплицій понимаетъ слово ἀτελεύτητον въ смыслѣ ἄπειρον (Mullach. Fragmenta philosophorum graecorum, v. I, 1860, p. 122).

бытія элейцевъ, какое предлагаетъ Бергманъ [1])? Самъ, впрочемъ, Бергманъ сознаетъ, что его толкованіе элейской философіи не согласуется съ только что приведеннымъ отрывкомъ поэмы Парменида. Желая, однако, доказать справедливость своего взгляда, онъ говоритъ, что нѣтъ основанія понимать только что приведенныя выраженія Парменида о сущемъ въ буквальномъ смыслѣ, ибо языкъ въ то время не былъ еще настолько развитъ, чтобы выражать чисто отвлеченныя понятія, и кромѣ того, мы имѣемъ дѣло съ поэмою, которая въ самыхъ широкихъ размѣрахъ пользуется традиціонною эпическою формою изложенія [2]). На это достаточно замѣтить, что выраженія Парменида о сущемъ мы въ правѣ были бы понимать переносно только тогда, если бы самъ Парменидъ гдѣ нибудь показалъ, что свое бытіе онъ считаетъ непространственнымъ, и если бы въ другихъ мѣстахъ поэмы, касаясь философскихъ предметовъ, онъ пользовался фигуральными выраженіями. Но на самомъ дѣлѣ ни того, ни другаго въ своей поэмѣ онъ не дѣлаетъ [3]). „Утвержденіе, продолжаетъ Бергманъ, что пространство и наполняющая его матерія имѣютъ дѣйствительное бытіе, напротивъ существованіе тѣлъ, которыя въ наполняющей пространство матеріи обособляются другъ отъ друга какими нибудь различіями, есть простой

---

[1]) Виндельбандъ говоритъ, что предъ Парменидомъ мелькала въ темной и неразвитой формѣ мысль о коррелятивности сознанія и бытія, но въ существѣ дѣла бытіе Парменида тожественно съ абсолютною тѣлесностію, такъ что ὄν совпадаетъ у него съ πλέον, а μὴ ὄν съ κενόν (Alterthumwissenschaft herausg. v. Muller, Bd. V, Abth. I, s. 152. 153).—Таннери вѣрно, по нашему мнѣнію, разсуждаетъ: „Бытіе Парменида—это субстанція протяженная., а небытіе—чистое пространство, абсолютная пустота. Если согласиться съ этимъ, то вся поэма (Парменида) становится необыкновенно ясною, и, наоборотъ, безъ признанія этого, все (въ ней) темно и непонятно (Pour l' histoire de la science hellène, Paris, 1887, p. 221. 222.

[2]) Bergmann, s. 26 27.

[3]) Zeller, Die Philosophie d. Griechen in ihrer geschichlichen Entwiekelung, 3 Aufl. 1869, Th I. s 475.476. (по франц. переводу Бутру v. II. p 51)

призракъ, это утвержденіе настолько несообразно, что не возможно допустить, чтобы оно серьезно было высказано какимъ нибудь разумнымъ человѣкомъ, не говоря уже о такомъ выдающемся мыслителѣ, какимъ несомнѣнно былъ Парменидъ“ [1]). Но на самомъ дѣлѣ эта несообразность кажущаяся, измышленная самимъ Бергманомъ, такъ какъ матерію Парменидъ представлялъ чѣмъ то безусловно сплошнымъ, однороднымъ, тожественнымъ, не раздѣляемымъ никакими промежутками, а съ такимъ представленіемъ матеріи вполнѣ соединимо, по взгляду Парменида, отрицаніе существованія отдѣльныхъ тѣлъ, какъ чего то обособленнаго, вносящаго въ бытіе различіе и раздѣленіе. „Ученикъ Парменида Зенонъ, говоритъ Бергманъ, въ сочиненіи, которое имѣло въ виду защитить философію учителя и тверже ее обосновать, старается доказать..., что сущее не находится въ пространствѣ. Точно также Меллисъ утверждаетъ, что сущее, какъ единое, не можетъ быть тѣлеснымъ, а такъ какъ, далѣе, подобно Пармениду, онъ держался взгляда, что пустое пространство было бы не существующимъ сущимъ, то, вмѣстѣ съ тѣлесностью, онъ долженъ былъ отрицать и пространственность сущаго, хотя Аристотель изъ того, что онъ приписывалъ сущему безконечность, вывелъ заключеніе, что онъ, въ противоположность Пармениду, разумѣлъ подъ единствомъ сущаго единство матеріальное“ [2]). Дѣйствительно, въ числѣ діалектическихъ аргументовъ Зенона встрѣчается такой: если сущее находится въ пространствѣ, то и само пространство должно быть также въ пространствѣ, а это пространство—опять въ пространствѣ, и такъ въ безконечность; но такъ какъ это не мыслимо, значитъ ничто не можетъ быть въ пространствѣ. Но чтобы правильно понять этотъ аргументъ, нужно имѣть въ виду, что онъ направленъ Зенономъ противъ существованія множества, а множество, какъ и движеніе,

[1]) Bergmann, s. 27

[2]) Bergmann, s. 28.

необходимо связано съ предположеніемъ существованія пустаго пространства. Слѣдуетъ поэтому думать, что Зенонъ въ приведенномъ аргументѣ разумѣетъ не пространство вообще, а пустое пространство. Сущее не находится, по нему, въ пространствѣ, но это не значитъ, что оно непространственно; оно не можетъ быть въ пространствѣ, какъ въ чемъ то отличномъ, отдѣльномъ отъ него, что̀ раздѣляло бы его на части. Такимъ образомъ, отрицая существованіе множества и движенія, Зенонъ не отвергалъ пространственность сущаго, какъ утверждаетъ Бергманъ. Всѣ его діалектическіе аргументы опираются на невозможности мыслить пространственную и временную величину раздѣленною на дискретныя части, такъ какъ процессъ этого раздѣленія можетъ простираться въ безконечность и слѣдовательно мы никогда не въ состояніи его завершить. Что же касается Мелисса, то онъ, дѣйствительно, отвергалъ тѣлесность единаго сущаго [1]), но не утверждалъ, что сущее непространственно, а изъ его безконечности во времени выводилъ его пространственную безграничность [2]). Такая спутанность понятій Мелисса дала Аристотелю полное право считать его единое сущее матеріальнымъ, на что указываетъ и самъ Бергманъ.

Болѣе естественно, замѣтимъ, чѣмъ Бергманъ, дѣлитъ древнѣйшія греческія философскія ученія Виндельбандъ [3]). Онъ

---

[1]) Fragm. 16. εἰ μὲν ἐὸν ἔστι, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν (Mullach Fragm v. I. p. 264).

[2]) Fragm 8: ἀλλ' ὥςπερ ἐστὶ ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον αἰει χρὴ εἶναι (Mullach. Fragm. v. I. p. 263).

[3]) Сочиненіе Виндельбанда „Исторія древней философіи", цитованное нами нѣсколько раньше по изданію Миллера, переведено недавно на русскій языкъ слушательницами высшихъ женскихъ курсовъ, подъ редакціею проф Введенскаго. Трудъ Виндельбанда вполнѣ заслуживаетъ перевода, какъ трудъ самостоятельный и написанный талантливо, и самый переводъ сдѣланъ весьма тщательно, такъ что нужно принести за него благодарность и переводчикамъ, и редактору Встрѣчаются, впрочемъ, въ переводѣ и нѣкоторыя неточности. Такъ слова подлинника: „In diesem Sinne tritt Platon geflissentlich der Ansicht bei,

различаетъ въ греческой до-софистической философіи слѣдующія направленія: 1) милетская натурфилософія (Θалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ); 2) метафизическое основное противоположеніе: Гераклитъ и элеаты, и 3) примирительныя попытки (Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты и пиѳагорейцы). Въ этой классификаціи только пиѳагореизму отведено не подходящее мѣсто, такъ какъ на него нельзя смотрѣть, какъ на попытку рѣшенія проблемы, поставленной ученіемъ элейцевъ и Гераклита.

Второй періодъ греческой философіи начинается, какъ сказано, по Бергману, съ софистовъ и продолжается до Аристотеля включительно. Разсмотрѣнію софистики у Бергмана посвящено только пять страницъ [1]), гдѣ кратко излагается ученіе двухъ важнѣйшихъ софистовъ—Протагора и Горгія. Основу скептической теоріи Протагора Бергманъ видитъ въ томъ,что все бытіе, по Протагору, есть бытіе для воспринимающаго субъекта, хотя это положеніе противорѣчитъ другому, также принадлежащему Протагору, именно, что всякое воспріятіе обусловливается дѣйствіемъ воспринимаемаго объекта на воспринимающій субъектъ. Въ противоположность Протагору, Горгій учитъ, что бытіе отлично отъ мышленія, а потому не можетъ быть мыслимо и познаваемо.

---

welche Protagoras uber den Erkenntnisswerth der sinnlichen Wahrnèmungen... entwickelt hatte“ (s 227 по изданію Миллера) переведены такъ: „въ этомъ то смыслѣ Платонъ *энергично* присоединяется къ воззрѣнію Протагора на *значеніе познанія* чувственныхъ воспріятій (стран. 159). Или на стран. 100 слова: „deshalb gab es fur ihn auch keine uber jene relativen Beziehungen hinausgehende Einsicht in das Wesen der Dinge (s. 186 по изданію Миллера) переводятся· „поэтому у него нѣтъ никакого взгляда на независимую отъ этихъ случайныхъ отношеній сущность вещей“. Хотя г редакторъ въ предисловіи говоритъ: „что же касается до передачи собственныхъ именъ, то было установлено слѣдующее правило: передавать ихъ въ видѣ наиболѣе привычномъ для нашей литературы“ (стран. VII), однако въ переводѣ встрѣчаются такія собственныя имена: „Лисидъ“, „Анникеридъ“ (напр. стран. 149), „Софроникъ“ (стр. 105).—Подъ редакціею того же почтеннаго проф. А. И. Введенскаго переведена только что „Исторія философіи“ Фалькенберга. Приносимъ благодарность сотрудникамъ изданія за присланное намъ на дняхъ это весьма полезное сочиненіе, съ переводомъ котораго мы пока еще не познакомились.

[1]) Bergmann s. 44—49

При изученіи философіи Сократа, приходится встрѣчаться съ необыкновенно трудными, запутанными вопросами. Таковы напр. вопросы объ источникахъ философіи Сократа, характерѣ сократовской этики, причинахъ осужденія Сократа. Вопросы эти получаютъ у Бергмана такое рѣшеніе. Для знакомства съ ученіемъ Сократа, говоритъ Бергманъ, мы должны обратиться къ сочиненіямъ двухъ его учениковъ—Ксенофонта и Платона. Изображеніе Сократа, находимое въ „Воспоминаніяхъ“ Ксенофонта, имѣетъ неоспоримое право на историческую достовѣрность. Но Ксенофонтъ былъ не столько философомъ, сколько человѣкомъ практическаго склада ума, и потому едвали онъ могъ передать глубокія, философскія разсужденія Сократа, если даже онъ былъ непосредственнымъ ихъ слушателемъ. При томъ, Ксенофонтъ писалъ свои „Воспоминанія“ главнымъ образомъ въ апологетическихъ цѣляхъ, а потому менѣе важное содержаніе бесѣдъ Сократа для него иногда было пригоднѣе, чѣмъ глубокія разсужденія Сократа. Эти разсужденія Сократъ несомнѣнно велъ,—по крайней мѣрѣ съ своими болѣе даровитыми и подвинувшимися впередъ учениками; иначе пришлось бы заподозрить историческую достовѣрность платоновскаго изображенія Сократа во всѣхъ тѣхъ частяхъ, въ которыхъ оно возвышается надъ изображеніемъ Сократа у Ксенофонта. Если бы образъ Сократа, начертываемый Ксенофонтомъ, былъ вполнѣ вѣренъ, то оставалось бы совершенно непонятнымъ, почему Сократъ произвелъ такое сильное вліяніе на людей самаго различнаго склада и направленія, и особенно непонятно было бы то уваженіе, съ которымъ относится къ нему Платонъ,—человѣкъ такихъ выдающихся духовныхъ дарованій. „Въ противоположность „Воспоминаніямъ“ Ксенофонта, діалоги Платона вовсе не выдаютъ себя воспроизведеніями (Nachbildungen) дѣйствительно бывшихъ разговоровъ Сократа; они должны быть считаемы ничѣмъ инымъ, какъ поэтическими измышленіями,—которыя въ тоже время содержатъ воспоминанія о личности

учителя, способѣ его ученія и самомъ его ученіи, и въ которыхъ развиваются собственные философскіе взгляды ихъ автора. Между произведеніями Платона есть только одно, которое, кажется, въ основныхъ положеніяхъ ограничивается передачею мыслей, высказанныхъ самимъ Сократомъ; это Апологія (защитительная рѣчь Сократа). Тѣмъ не менѣе нѣкоторый рядъ діалоговъ (Платона) движется безъ сомнѣнія въ чисто сократовскомъ кругѣ идей. Въ другихъ произведеніяхъ, которыя, безспорно, заключаютъ его собственные характеристическіе взгляды, Платонъ не оставляетъ (насъ) совершенно безъ намековъ на то, что нѣкоторыя составныя части этихъ взглядовъ перешли къ нему отъ его учителя, а съ другой стороны разнообразнымъ способомъ выдаетъ свои собственныя (ему исключительно принадлежащія философскія) изслѣдованія, которыя лежали внѣ круга зрѣнія его учителя. Такъ значитъ, мы имѣемъ возможность восполнять сообщенія Ксенофонта поэтическими измышленіями (Dichtungen) Платона“ [1]).

Съ этимъ взглядомъ Бергмана на значеніе „Воспоминаній“ Ксенофонта и сочиненій Платона, при изученіи философіи Сократа, можно вполнѣ согласиться, такъ какъ онъ представляетъ правильную средину между исключительнымъ предпочтеніемъ въ данномъ случаѣ того или другаго свидѣтеля объ ученіи Сократа [2]). Но Бергманъ опустилъ изъ виду третій

---

[1]) S. 51 52.

[2]) Ксенофонтовскому изображенію Сократа отдаютъ предпочтеніе Мейнеръ (Geschichte der Wissenschaften in Griecheland und Rom, Bd II, s. 420), Гегель (Geschichte d. Philosophie, Bd. II, s 69), Германъ (Geschichte und System d. Platonismus, 1837, s. 249 f), а платоновскому—Шлейермахеръ (Ueber den Werth d. Sokrates als Philosophen, см. Gesammte Werke Schleiermacher's, III. 2, 294; Geschichte d Philosophie, s. 81 f.), Риттеръ (Geschichte d. Philosophie, Bd. II, s. 44), Риббингъ (Ueber das Verhaltniss zwischen den xenoph. und den platon. Berichten uber... Sokrates, Upsala, 1870, s. 125 f.). Примирительнаго взгляда держатся Целлеръ (Die Philosophie d. Griechen, 3. Aufl. Th 2, 1, s. 86—89), Фулье и др.

важный источникъ для знакомства съ философіею Сократа, именно показанія Аристотеля, разсѣянныя въ разныхъ мѣстахъ его сочиненій. Показанія эти помогаютъ намъ выдѣлить въ произведеніяхъ Платона настоящій сократовскій элементъ, часто служатъ критеріемъ въ опредѣленіи достовѣрности ксенофонтовскаго и платоновскаго изображенія Сократа, и потому не принимать ихъ во вниманіе никоимъ образомъ нельзя. Имъ совершенно справедливо придаетъ весьма важное значеніе Фулье [1]), а такъ равно К. Ioel въ своемъ только что вышедшемъ капитальномъ трудѣ о Сократѣ [2]). Другіе новѣйшіе изслѣдователи философіи Сократа или совершенно игнорируютъ показанія Аристотеля о Сократѣ [3]), или приводятъ ихъ только для того, чтобы опровергнуть ихъ сообщеніями Ксенофонта [4]).

О характерѣ этики Сократа Бергманъ говоритъ. Если Ксенофонтъ передаетъ, что Сократъ положительно приравнивалъ доброе полезному, то это, безспорно, есть неточное показаніе, „такъ какъ, само собою понятно, Сократъ не могъ исключать изъ области добра того, для чего полезное служитъ полезнымъ и въ силу чего оно получаетъ свою цѣну“ [5]). Положеніе же Сократа, что благо совпадаетъ съ пріятнымъ или удовольствіемъ, можетъ быть понимаемо въ двоякомъ смыслѣ: или въ томъ, что считаемое благомъ сначала представляется намъ, какъ нѣчто пріятное, и только потому, что мы представляемъ его таковымъ, мы къ нему стремимся и его принимаемъ за благо; или же въ томъ, что существуетъ

---

[1]) La Philosophie de Socrate, Paris, 1874 Preface.

[2]) Der echte und der Xenophontische Sokrates, Bd. I, Berlin, 1893, s 203 ff.

[3]) Ribbing, Ueber das Verhaltniss...

[4]) Krohn, Sokrates und Xenophon, 1875. Также поступаетъ отчасти Вильдауеръ· Die Psychologie d. Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles, I, 1877.

[5]) Bergmann, s. 58.

благо само по себѣ, которое потому представляется пріятнымъ, обезпечивающимъ наше счастіе и таковымъ на самомъ дѣлѣ есть, что оно даетъ полное удовлетвореніе тому, кто обладаетъ имъ. Въ первомъ случаѣ благо заключается въ счастьи, а во второмъ—счастіе, или одна изъ составныхъ частей его, полагается въ обладаніи благомъ, какъ чѣмъ то самостоятельно существующимъ. На какую сторону въ рѣшеніи даннаго вопроса склонялся Сократъ, отвѣтить съ полною опредѣленностью, справедливо говоритъ Бергманъ, трудно. „Воспоминанія“ Ксенофонта болѣе подтверждаютъ первое, а діалоги Платона—второе пониманіе Сократомъ отношенія между благомъ и счастьемъ. Безспорно, что болѣе подходящимъ къ общему міровоззрѣнію Сократа является платоновское, а не ксенофонтовское представленіе дѣла, хотя вѣроятнѣе всего, что Сократъ довольствовался тѣмъ общимъ, непоколебимымъ убѣжденіемъ, что благо и счастіе совпадаютъ между собою [1]).

О причинахъ осужденія Сократа Бергманъ дѣлаетъ такое краткое, но вполнѣ вѣрное замѣчаніе. „Его (т. е. Сократа) обвинители и согласившіеся съ ними судьи принадлежали вообще къ людямъ, которые не умѣли отличить его стремленій отъ стремленій софистовъ и осужденіемъ его думали противустать увеличивающемуся паденію древнихъ нравовъ и древняго міровоззрѣнія, какое паденіе, боялись они, можетъ повести къ полному разрушенію государственной жизни; они могли быть враждебно настроены къ нему отчасти и вслѣдствіе тѣхъ саркастическихъ и обличительныхъ выраженій, какія нерѣдко встрѣчались въ его философскихъ бесѣдахъ“ [2]).

Философію Платона, послѣ краткихъ біографическихъ свѣдѣній о Платонѣ, замѣчаніи о подлинности его сочиненій,

---

[1]) S. 58—59. О различномъ пониманіи характера этики Сократа см главнымъ образомъ у Целлера (Die Philosophie d. Griechen, Th. II, I, s. 124—134) и Joel'a (Der echte und der Xenoph Sokrates, s 286—307)

[2]) S. 49. 50.

ихъ хронологическомъ порядкѣ, ихъ формѣ и трудности представить ученіе Платона въ систематическомъ видѣ [1]), Бергманъ излагаетъ по слѣдующимъ рубрикамъ: 1) познаніе и идеи; 2) души и матеріальный міръ и 3) добродѣтель и благо. За исключеніемъ этики, разсмотрѣніе Бергманомъ остальныхъ частей философіи Платона не можетъ не остановить на себѣ вниманія читателя. Именно, въ разъясненіи существеннѣйшихъ, капитальнѣйшихъ пунктовъ философіи Платона Бергманъ совершенно расходится съ установившимся пониманіемъ этой философіи. Идеи Платона, говоритъ онъ, не имѣютъ субстанціальнаго бытія, не суть сущности χωριστὰι, какъ называетъ ихъ Аристотель; Божество, по Платону, не тоже, что идея блага; міровая душа не отличается отъ Божества; внѣшній матеріальный міръ не имѣетъ дѣйствительнаго существованія, а ему принадлежитъ бытіе призрачное,— таковъ рядъ положеній, устанавливаемыхъ Бергманомъ, при изложеніи философіи Платона. Ни одно изъ нихъ не выдерживаетъ, по нашему мнѣнію, критики, но останавливаться на разборѣ ихъ не позволяютъ предѣлы нашей статьи, ибо, при опроверженіи этихъ положеній, пришлось бы зайти очень далеко; вопросы объ идеяхъ Платона вообще и идеѣ блага въ частности, о міровой душѣ, о матеріи—вопросы труднѣйшіе и въ высшей степени запутанные. Чтобы показать, насколько убѣдительны въ данномъ случаѣ разсужденія Бергмана, достаточно остановиться на томъ, какъ онъ аргументируетъ свое послѣднее положеніе, т. е. что чувственный міръ имѣетъ, по Платону, призрачное бытіе.

„На вопросъ, говоритъ Бергманъ, какъ относятся предметы чувственнаго воспріятія, матеріальныя вещи, къ противоположности бытія и небытія, Платонъ въ „Софистѣ“ не даетъ никакого прямаго отвѣта. Но если совокупность сущаго онъ считаетъ здѣсь разумнымъ духомъ, который заключаетъ

[1]) S 66–69.

№ 2

въ себѣ множество душъ (das Ganze des Seienden für vernüftigen Geist, der eine Vielheit von Seelen einschliesse, erklärt); то вѣроятно предположеніе, что онъ, какъ раньше его Парменидъ, признавалъ матеріальный міръ призрачнымъ міромъ (Scheinwelt). Ибо что и матеріальныя вещи суть части божественнаго духа, этого онъ не могъ признать; а если онѣ не включаются въ совокупность сущаго, то остается допустить, что онѣ вовсе не существуютъ, а только кажутся существующими" [1]). Но рѣшительно не понимаемъ, гдѣ въ платоновомъ „Софистѣ" Бергманъ могъ открыть ученіе, что „сущее есть разумный духъ, заключающій въ себѣ множество душъ". Такого ученія въ данномъ діалогѣ нѣтъ и его нельзя въ немъ открыть. Мысль Бергмана, если не ошибаемся, есть извращенное пониманіе полемики Платона въ „Софистѣ" противъ „любителей идей" (мегарцевъ), считавшихъ роды и виды мертвыми, безжизненными началами, въ противоположность какому ученію Платонъ доказываетъ, что идеямъ присуща душа, жизнь, разумъ, движеніе [2]). „Положеніе, находящееся въ „Республикѣ",—продолжаетъ Бергманъ,—что чувственныя вещи суть нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ, можно, сообразно только что данному пониманію, толковать въ томъ смыслѣ, что воспріятія ихъ (т. е. чувственныхъ вещей), въ отличіе отъ простыхъ вымысловъ, производятся въ насъ истинно сущимъ, именно тою же дѣятельностію и распоряженіемъ (Veranstaltung) обнимающаго въ себѣ всѣ души божественнаго Ума, произведеніемъ котораго является идеальный міропорядокъ" [3]). Удивительное извращеніе мысли „Республики" Платона! А между тѣмъ въ „Республикѣ" Платонъ такъ опредѣленно разъясняетъ, что метафизической противоположности бытія, бываніе и небытія соотвѣтствуетъ психологическая противоположность знанія, мнѣнія и незнанія. Истинное знаніе, го-

[1]) Bergmann, s. 84.
[2]) Софистъ, 248 B—249 Д.
[3]) Bergmann, s. 84.

ворится здѣсь, имѣетъ своимъ предметомъ сущее, мнѣніе направляется на происходящее или бывающее, а незнаніе—на не-сущее. Какъ мнѣніе занимаетъ средину между знаніемъ и незнаніемъ, такъ и бываніе стоитъ въ срединѣ между бытіемъ и небытіемъ [1]); оно участвуетъ въ томъ и другомъ, есть сущее и не-сущее [2]). „Выдающіеся знатоки древности, говоритъ Бергманъ, утверждаютъ, что субъективный идеализмъ (т. е. ученіе, по которому матеріальный міръ имѣетъ только призрачное существованіе) совершенно чуждъ древности и долженъ быть ей чуждъ, въ силу ея общей точки зрѣнія, такъ какъ онъ предполагаетъ сознаніе значенія субъективности въ такой мѣрѣ и односторонности, въ какой это принадлежитъ впервые новому времени. Но, однако, трудно понять, какъ согласить это утвержденіе съ фактами, признаваемыми самими этими учеными, какъ историками. Правда, ученіе элейцевъ, что, кто слѣдуетъ разуму, а не обманчивому мнѣнію, тотъ можетъ считать сущимъ не что иное, какъ божественное мышленіе, само себя имѣющее своимъ предметомъ,—это ученіе они соглашаютъ съ своимъ взглядомъ на общую точку зрѣнія древности признаніемъ, что Парменидъ считалъ божественное мышленіе нѣкоторымъ шаромъ, наполняющимъ занимаемое имъ пространство равномѣрно и безъ всякихъ промежутковъ. Однако же и они признаютъ, что Протагоръ отрицалъ независимое существованіе воспринимаемаго отъ воспріятія, что Горгій также отвергалъ возможность совпаденія представляемаго, которымъ, конечно, служитъ чувственный міръ, съ сущимъ, и что Аристиппъ оспаривалъ за чувствами способность сообщать намъ что-нибудь другое, кромѣ нашихъ соб-

---

[1]) Республика, V, 477 A: Εἰ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος

[2]) Республ. V, 479 E: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

ственныхъ психическихъ состояній. Между тѣмъ, выраженное въ этихъ ученіяхъ сознаніе о значеніи субъективности, вполнѣ подготовляетъ ту мысль, которую они (эти ученые) не рѣшаются приписать Платону“ [1]).—Совершенно вѣрно,—повторимъ слова компетентныхъ знатоковъ древности, на которыхъ ссылается Бергманъ,—что греческому философскому воззрѣнію былъ рѣшительно чуждъ субъективный идеализмъ, встрѣчающійся въ новой философіи, а, напротивъ, это воззрѣніе характеризуется въ общемъ полнымъ объективизмомъ. Но если эти компетентные знатоки древности, не указываемые, къ несчастью, Бергманомъ, въ противорѣчіе съ собственнымъ взглядомъ, такъ понимаютъ ученіе Протагора и Горгія, какъ представляетъ разбираемый нами историкъ, то это пониманіе не можетъ быть принято. Протагоръ вовсе не отвергалъ бытія внѣшняго міра; воспринимаемое существуетъ, по нему, независимо отъ воспріятія [2]), аффицируетъ наши чувственные органы, но только мы не знаемъ его такъ, какъ оно есть на самомъ дѣлѣ, а знаемъ такъ, какъ оно нами воспринимается, при чемъ каждое воспріятіе истинно, ибо оно есть результатъ даннаго взаимодѣйствія двухъ родовъ движенія: одного, идущаго со стороны субъекта, другаго—направляющагося со стороны воспринимаемаго объекта. Горгій во второмъ извѣстномъ своемъ положеніи также не отрицаетъ бытія внѣшняго міра, а настаиваетъ только на различіи мышленія отъ бытія, какое различіе дѣлаетъ бытіе для насъ непознаваемымъ. Что касается Аристиппа, то изъ словъ Бергмана не видно, чтобы „компетентные знатоки древности“ приписывали ему ученіе субъективнаго идеализма. И дѣйствительно, Аристиппъ, подобно Протагору, не отвергалъ бытія вещей внѣ насъ, а говорилъ только, что наши воспріятія ничего намъ объ этихъ вещахъ не сообщаютъ. Мы хорошо, по Ари-

[1]) S. 84. 85.

[2]) Самъ Бергманъ это признаетъ, см. раньше, стр. 614.

ставшу, знаемъ, что имѣемъ ощущеніе сладкаго, бѣлаго и т. п., но отъ насъ скрыто, дѣйствительно ли предметъ, производящій эти ощущенія, на самомъ дѣлѣ сладокъ, или бѣлъ.

Самъ какъ будто не довѣряя убѣдительности своихъ доказательствъ, Бергманъ продолжаетъ. „Предположеніе, что Платонъ не приписывалъ чувственнымъ вещамъ никакого дѣйствительнаго бытія, не можетъ сослаться на какое нибудь опредѣленное, не допускающее различнаго толкованія (eindeutige), показаніе. Однако, въ сочиненіяхъ Платона нѣтъ недостатка въ пространныхъ разсужденіяхъ, которыя могутъ служить опорою этому предположенію. Такъ, въ діалогѣ, къ которому, очевидно, примыкаетъ „Софистъ“, именно въ „Теэтетѣ“, Платонъ, подвергнувши обстоятельной критикѣ ученіе Протагора, что знаніе совпадаетъ съ чувственнымъ воспріятіемъ, даетъ довольно ясно понять свое согласіе съ утвержденіемъ, что воспринимаемому не принадлежитъ иного бытія, кромѣ бытія въ воспріятіи. Въ седьмой книгѣ „Республики“ онъ (т. е. Платонъ) сравниваетъ желающихъ постигнуть бытіе посредствомъ чувствъ съ узниками, такъ связанными въ темной пещерѣ, что они могутъ видѣть только стѣну ея и принимаютъ тѣни, бросаемыя на эту стѣну находящимися позади ихъ вещами, освѣщаемыми огнемъ далеко вверху, за дѣйствительныя вещи, и въ смѣнѣ тѣней считаютъ предшествующее причиною послѣдующаго“ [1]).— Что Платонъ въ „Теэтетѣ“ соглашается съ положеніемъ, по которому воспринимаемое существуетъ только въ воспріятіи, а не внѣ его,—это настолько же справедливо, какъ и то, что данное положеніе высказывалъ Протагоръ. Не только въ „Республикѣ“, но и въ другихъ своихъ діалогахъ Платонъ называетъ чувственныя вещи подобіями (μίμησις, ὁμοίωσις), подражаніями

[1] Bergmann, s. 85.

(μιμήματα), тѣнями (εἴδωλα) идей, но отсюда не слѣдуетъ, что онъ не усвоялъ имъ никакого бытія. Онѣ слабый отблескъ, несовершенное явленіе идеи, но не обманчивый призракъ, не имѣющій никакой реальности.

Столько же убѣдительны, какъ разсмотрѣнное, и остальныя положенія Бергмана о философіи Платона, указанныя нами раньше.

Непосредственно слѣдующая за философіею Платона философія Аристотеля представлена Бергманомъ въ общемъ правильно и отчетливо; особенно ясно изложена этика Аристотеля [1]). Къ болѣе виднымъ промахамъ, допущеннымъ Бергманомъ, при разсмотрѣніи ученія Аристотеля, относятся слѣдующіе. Піитики Аристотеля Бергманъ совершенно не касается; политическому ученію его отводитъ всего нѣсколько строкъ [2]); о новооткрытомъ сочиненіи Аристотеля „Ἀθηναίων πολιτεία“ говоритъ только въ скобахъ, что оно должно быть отнесено къ числу подлинныхъ произведеній этого философа [3]). Кромѣ того у Бергмана не отведено надлежащаго мѣста ученію Аристотеля о познаніи, такъ какъ это ученіе сливается у него съ логикою Аристотеля [4]); не разъяснена сущность важнѣйшаго понятія аристотелевской физики, т. е. понятія движенія и ничего не говорится объ ученіи Аристотеля о времени и объ опроверженіи Аристотелемъ механической физики. Объ отношеніи Аристотеля къ Платону Бергманъ, примыкая къ мнѣнію Шлейермахера, говоритъ, что Аристотель былъ знакомъ съ ученіемъ Платона болѣе по его сочиненіямъ, чѣмъ на основаніи слушанія его бесѣдъ въ Академіи, и только

---

[1]) S. 117—126.

[2]) S. 126. 127.

[3]) S. 99.

[4]) S. 100 ff.

этимъ объясняются (?) частыя перетолкованія имъ платоновскихъ воззрѣній [1]).

Изложеніе Бергманомъ послѣ-аристотелевской философіи [2]) не представляетъ ничего особеннаго, заслуживающаго вниманія, а потому останавливаться на этомъ изложеніи нѣтъ нужды.

II.

Христіанскую философію Бергманъ дѣлитъ на три періода: 1) средневѣковая философія и философія возрожденія; 2) философія отъ Декарта до Канта и 3) философія отъ Канта до настоящаго времени.

Средневѣковую философію Бергманъ подраздѣляетъ на патристическую и схоластическую. Ту и другую онъ характеризуетъ слѣдующими чертами. „Послѣ того, какъ развитіе греческой философіи закончилось, протекло цѣлое тысячелѣтіе, прежде чѣмъ разумъ человѣческій оказался способнымъ сдѣлать опять попытку къ уясненію всеобщей связи вещей и пониманію себя самого. Впрочемъ, въ продолженіе столь длиннаго промежутка времени не было недостатка въ усиліяхъ построить въ научной формѣ цѣльное воззрѣніе на міръ и жизнь, но только при этомъ дѣятельности разума отводилась очень незначительная доля самостоятельности. Ибо всеобщимъ убѣжденіемъ средневѣковыхъ мыслителей было то, что существенное содержаніе истиннаго взгляда на міръ и жизнь дано человѣку чрезъ Откровеніе и разъясненіе послѣдняго въ Церкви, и въ этой формѣ оно составляетъ для разума нѣкоторую неприкосновенную и необходимую предпосылку. Разуму ставили средневѣковые мыслители,—или, по крайней мѣрѣ, тѣ изъ нихъ, которые обозначаютъ собою кульминаціонный пунктъ развитія средневѣковой науки,—только ту задачу,

---

[1]) S. 97. 98.

[2]) S. 128—166.

чтобы, съ одной стороны, точно формулировать, систематически изложить и представить заключающіяся въ Св. Писаніи и Преданіи откровенныя истины, а съ другой стороны подыскать для послѣднихъ разумныя основанія, и присоединить къ церковному ученію достижимыя для разума знанія о томъ, что́ лежитъ внѣ области религіозной вѣры. Разумъ, иначе говоря, долженъ былъ служить тому, чтобы ученіе вѣры возвести на степень научнаго богословія.... При этомъ предполагали, что уже въ до-христіанское время разумъ открылъ въ существенныхъ чертахъ то, что́ онъ въ силахъ открыть безъ помощи просвѣтленія его вѣрою, и потому задачу философской дѣятельности ближе полагали въ возможно широкомъ пользованіи научнымъ достояніемъ древности для утвержденія церковнаго ученія“ [1]).

Эта краткая характеристика средневѣковой философіи можетъ быть принята, особенно при томъ ограниченіи, что она относится главнымъ образомъ къ кульминаціонному пункту развитія средневѣковой философіи. Но указывая, далѣе, отличительныя черты патристики, Бергманъ высказываетъ слѣдующія, совершенно невѣрныя, сужденія,—понятныя, впрочемъ, въ устахъ протестантскаго изслѣдователя. Когда возникла патристическая философія, была выдвинута задача „установить на основаніи перво-источниковъ христіанской вѣры нѣкоторую систему догматовъ; но само христіанское общество еще не пришло къ соглашенію, что́ принадлежитъ къ этимъ перво-источникамъ и на основаніи какихъ руководительныхъ началъ имѣ нужно пользоваться для образованія системы вѣроученія; и такимъ образомъ философія пріобрѣла съ своей стороны вліяніе не только на форму, но и на содержаніе богословія, съ которымъ должна была оставаться въ согласіи“ [2]). Такъ, повторяемъ, могутъ разсуждать только протестантскіе ученые-

[1]) S. 167. 168.

[2]) S. 168.

раціоналисты съ ихъ извѣстнымъ ложнымъ взглядомъ на образованіе канона священныхъ книгъ и исторію христіанскихъ догматовъ. Философскія попытки патристическаго періода,— продолжаетъ говорить Бергманъ съ своей той же протестантской точки зрѣнія,—были въ общемъ не сильнѣе и не плодотворнѣе, чѣмъ попытки схоластики. Весь интересъ отцевъ Церкви сосредоточивался на чисто практической задачѣ „образованія христіанскаго общества въ церковь", съ опредѣленнымъ вѣроученіемъ, прочнымъ устройствомъ и управленіемъ, а потому философскій интересъ не могъ быть у нихъ особенно силенъ [1]).

Высказавши эти совершенно невѣрныя сужденія о патристикѣ, Бергманъ останавливается только на изложеніи философскихъ воззрѣній бл. Августина, собственно на его теоріи познанія. Послѣдней онъ придаетъ весьма важное значеніе, такъ какъ въ ней можно усматривать тѣ начала, изъ которыхъ вышла новая философія [2]). Безспорно, разсужденія бл. Августина о непосредственной достовѣрности сознанія во многомъ напоминаютъ разсужденія Декарта о томъ же предметѣ. „Если мы усумнимся во всемъ, говоритъ бл. Августинъ, то, однако, внѣ всякаго сомнѣнія для насъ остается то, что мы существуемъ, вспоминаемъ, познаемъ, мыслимъ, знаемъ, судимъ, ибо никто не можетъ сомнѣваться, не существуя, не приводя на память основаній своего сомнѣнія, не познавая, что онъ сомнѣвается... Какъ я могу обманываться въ томъ, что я существую, когда достовѣрно, что если я обманываюсь, то я существую" [3]). Имѣя въ виду подобныя разсужденія бл. Августина, противники Декарта не безъ основанія указывали ему, что его положеніе: Cogito, ergo sum заимствовано имъ у бл. Августина и слѣдовательно не имѣетъ оригинальности.

---

[1]) Bergmann, s. 168 169.
[2]) S. 169.
[3]) S 170.

На это Декартъ отвѣчалъ,—и ему можно вполнѣ вѣрить [1]), что онъ вовсе не былъ знакомъ съ сочиненіями бл. Августина, когда устанавливалъ исходный пунктъ своей философіи.

При дѣленіи схоластической философіи на періоды изслѣдователи руководятся различными точками зрѣнія. Именно, одни при этомъ имѣютъ въ виду основные моменты развитія средневѣковаго номинализма и реализма, другіе же обращаютъ вниманіе на такое, или иное пониманіе схоластиками отношенія между вѣрою и знаніемъ, богословіемъ и философіею. Послѣднее основаніе дѣленія схоластики нужно признать болѣе вѣрнымъ, такъ какъ вопросъ объ универсаліяхъ потерялъ весь свой жгучій интересъ уже послѣ Абеляра, который далъ ему болѣе или менѣе удовлетворительное рѣшеніе; напротивъ, вопросъ объ отношеніи богословія къ философіи служитъ жизненнымъ нервомъ схоластики во все время ея существованія. Бергманъ въ своемъ дѣленіи схоластической философіи слѣдуетъ второй указанной точкѣ зрѣнія. Сообразно этому въ исторіи схоластики онъ отмѣчаетъ три періода, значительно отличающіеся между собою. Въ первый ея періодъ не проводится раздѣленія между богословіемъ и философіею; это члены тожественные, покрывающіе другъ друга, такъ что истинная религія есть истинная философія, и наоборотъ. Во второй періодъ, когда знакомство схоластиковъ съ Аристотелемъ, благодаря арабамъ, сдѣлалось шире, философія начинаетъ получать самостоятельное содержаніе, но при этомъ ставится въ подчиненное отношеніе къ богословію, разсматривается, какъ ancilla theologiae. Въ третій періодъ развитія схоластики философія рѣшительно раздѣляется отъ богословія, потому что съ одной стороны все болѣе и болѣе увеличивается интересъ къ положительному знанію, а съ другой—колеблется то основное положеніе схоластики, что истины вѣры могутъ

[1]) Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne, Paris, 1854, v 1, p. 60. 61.

быть утверждены раціональнымъ путемъ [1]). Раздѣливши схоластику на періоды и указавши, далѣе, происхожденіе и сущность средневѣковаго номинализма и реализма [2]), Бергманъ переходитъ къ частному разсмотрѣнію схоластической философіи [3]). Здѣсь онъ останавливается только на ученіи Іоанна-Скота-Эригены, Анзельма Кентерберійскаго, Ѳомы Аквината, Дунса Скота и Вильгельма Оккама, т. е. на ученіи главнѣйшихъ представителей каждаго изъ указанныхъ періодовъ схоластики. Характеристика этихъ выдающихся мыслителей средневѣковой философіи, сдѣланная Бергманомъ, при всей своей краткости, отличается вѣрностью и мѣткостью; все главное, существенное въ нее включено.

За схоластиками непосредственно слѣдуютъ „предшественники новой философіи“ [4]), между которыми наиболѣе видное мѣсто занимаютъ Николай Кузанскій, Джіордано Бруно и Кампанелла. Къ предшественникамъ новой философіи Бергманъ относитъ, подобно Эрдману [5]) и другимъ историкамъ, также Франциска Бекона, Гоббса и Гассенди. Но относительно, по крайней мѣрѣ, перваго изъ названныхъ философовъ замѣтимъ, что значеніе его не можетъ быть ограничиваемо только отрицательнымъ отношеніемъ его къ схоластической наукѣ и интересомъ къ естествознанію, а необходимо имѣть главнымъ образомъ въ виду его ученіе о методѣ или томъ пути, посредствомъ котораго можно достигнуть истиннаго знанія; ученіе же это характеризуетъ собою уже новыхъ философовъ. Что касается вліянія на Бекона схоластики, которое можетъ быть поставлено здѣсь намъ на видъ; то оно чисто внѣшнее,

---

[1]) Bergmann, s. 172—174.

[2]) Ibid. s. 174—175.

[3]) Ibid. s. 176—185.

[4]) jbid. s. 185—217.

[5]) Grundriss d. Geschichte der Philosophie, Berlin, 1869, Bd. 1. S. 556 ff., 500, 603—604.

не идущее большею частію дальше простой схоластической терминологіи.

Основателемъ новой философіи Бергманъ считаетъ собственно Декарта. Послѣ замѣчаній о жизни Декарта, его сочиненіяхъ и его личности [1]), Бергманъ излагаетъ философію Декарта по слѣдующимъ отдѣламъ: 1) сомнѣніе и достовѣрность собственнаго мышленія и бытія [2]); 2) бытіе Бога и Его существо [3]); 3) тѣла и духи [4]) и 4) познаніе и воля [5]) Наиболѣе интереснымъ намъ показался послѣдній отдѣлъ, гдѣ разъясняется довольно темный пунктъ философіи Декарта, именно его ученіе о врожденныхъ идеяхъ, и дѣлается попытка представить его этическіе взгляды, нигдѣ прямо Декартомъ не изложенные. Разсмотрѣніе Декартовой философіи Бергманъ часто прерываетъ критическими замѣчаніями, направленными къ лучшему выясненію ея. Особенно подробно онъ останавливается на разборѣ Декартова онтологическаго доказательства бытія Божія. Хотя Бергманъ усиливается представить свою критику этого доказательства, какъ нѣчто новое, ему принадлежащее, но на самомъ дѣлѣ, если отрѣшиться отъ излишнихъ тонкостей и словоизвитій нашего историка, окажется, что онъ повторяетъ извѣстныя возраженія Канта противъ онтологическаго доказательства бытія Божія, именно, что изъ понятія о Богѣ ни въ какомъ случаѣ нельзя вывести Его бытія, ибо въ понятіи совершенства не заключается предикатъ существованія, что логическая необходимость отнесенія къ Богу предиката бытія имѣетъ мѣсто только при предположеніи существованія Бога, такъ что онтологическое доказательство бытія Божія въ сущности сводится къ такому положенію: „Богъ существуетъ, если Онъ существуетъ“. Въ

---

[1]) Bergmann, s 218—224.

[2]) Ibid. s. 224—233.

[3]) Ibid. s. 233—247.

[4]) Ibid. s. 247—256.

[5]) Ibid. s. 256—268.

заключеніе, впрочемъ, Бергманъ говоритъ: „Если, такимъ образомъ, существованія какой нибудь вещи нельзя познать на основаніи того, что оно заключается въ самомъ понятіи этой вещи, и если слѣдовательно рѣшеніе, существуетъ ли какая нибудь представляемая вещь, или не существуетъ, можетъ быть дано только при помощи опыта; то нельзя однако безъ всякаго ограниченія утверждать, что не можетъ существовать такого понятія, которое было бы достаточно для познанія бытія его предмета. Ибо остается еще возможнымъ, что существуетъ понятіе съ такимъ содержаніемъ, что оно схватываетъ свой предметъ въ оригиналѣ (im Origilale erfasst), слѣдовательно является опытомъ о бытіи этого предмета, и при томъ не въ силу какого нибудь случайнаго совпаденія мыслящаго его субъекта съ его предметомъ, а въ силу самаго его содержанія. Такое понятіе дѣйствительно есть: это понятіе о *я*... Когда я сознаю свое *я*, я опытно убѣждаюсь въ своемъ существованіи. Этотъ опытъ не привходитъ (извнѣ) къ непосредственному сознанію, которое я имѣю о своемъ *я*, какъ такомъ, а скорѣе это сознаніе или воспріятіе своего *я* само уже есть этотъ опытъ, такъ что въ положеніи: я есмь не содержится больше, чѣмъ въ простомъ: я. И такъ должно быть необходимо: мое сознаніе о своемъ *я* не происходитъ въ силу какого нибудь случайнаго для меня обстоятельства, а является просто потому, что оно есть сознаніе о моемъ *я*, опытъ о моемъ бытіи“ [1]). Очевидно, эти разсужденія суть не что иное, какъ варіація Декартовскаго положенія: cogito, ergo sum. Это любимѣйшія разсужденія Бергмана, примыкающаго по своимъ воззрѣніямъ къ Фихте старшему.

Важнѣйшими послѣдователями Декарта, старавшимися улучшить и дополнить его систему, являются Гейлинксъ, профессоръ философіи сначала въ Левенѣ, а потомъ, по переходѣ въ протестантство, въ Лейденѣ, и католическій священ-

[1]) Ibid. s. 244—245.

никъ Николай Малебраншъ. Ученіе перваго изложено Бергманомъ довольно обстоятельно [1]), а на философіи второго нужно бы остановиться далеко съ большимъ вниманіемъ [2]). За то сравнительно очень обстоятельно разсмотрѣна система Спинозы, которой Бергманъ посвящаетъ 60 страницъ [3]). Въ этомъ разсмотрѣніи заслуживаетъ вниманія разъясненіе Бергманомъ ученія Спинозы объ аттрибутахъ безконечной субстанціи. Какъ извѣстно, существуетъ взглядъ, что аттрибуты, по ученію Спинозы, не суть свойства, дѣйствительно принадлежащія субстанціи, а—только тѣ способы, подъ которыми человѣческій разумъ, въ силу своей слабости и ограниченности, познаетъ единую, недѣлимую сущность Божества [4]). Въ подтвержденіе этого взгляда указываютъ, что самъ Спиноза опредѣляетъ аттрибутъ не какъ свойство субстанціи, а какъ то, что́ разумъ познаетъ въ послѣдней, и ясно говоритъ, что между субстанціею и аттрибутомъ, а слѣдовательно и между разными аттрибутами той же субстанціи, существуетъ различіе только съ точки зрѣнія разума, приписывающаго ихъ субстанціи, и потому отношеніе аттрибутовъ къ субстанціи Спиноза сравниваетъ съ отношеніемъ къ одному и тому же лицу различныхъ его наименованій. Противъ состоятельности этого взгляда Бергманъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что если Спиноза, при опредѣленіи аттрибута, ставитъ на видъ отношеніе его къ разуму, то это не значитъ, что свойство, называемое аттрибутомъ, существуетъ только для разума, познающаго субстанцію, но не принадлежитъ самой субстанціи;

---

[1]) Ibid. s. 268—277.

[2]) Ibid s. 277—279.

[3]) S. 279—338.

[4]) Этотъ взглядъ особенно настойчиво проводитъ Эрдманъ въ цѣломъ рядѣ своихъ сочиненій. См. его: Grundriss d. Geschichte der Philosophie, Berlin, 1870, Bd. II, s. 55 ff; Versuch einer wissensch. Darstellung d. neueren Philosophie, 1836, Bd. 1, Abth. 2, s. 60 ff.; Vermischte Aufsatze: die Grundbegriffe der Spinosismus, 1846, s. 145—152.

а имѣетъ тотъ смыслъ, что свойство, принадлежащее самой субстанціи, должно быть названо аттрибутомъ постольку, поскольку разумъ считаетъ его предикатомъ субстанціи. Спиноза отвергаетъ реальное значеніе не свойства, образующаго предикатъ безконечной субстанціи, а только реальное значеніе логическаго отношенія субъекта и предиката, которое можетъ имѣть мѣсто только въ сужденіи. Что касается сравненія у Спинозы отношенія аттрибутовъ къ субстанціи съ отношеніемъ къ одной и той же личности ея различныхъ наименованій; то самъ Спиноза говоритъ, что третій патріархъ, названный Израилемъ, получилъ также имя Іакова, ибо при рожденіи онъ держался за пяту своего брата; слѣдовательно, въ основѣ различія наименованій лежитъ, по нему, нѣкоторое реальное различіе. Вообще разсматриваемый взглядъ опровергается какъ многочисленными отдѣльными выраженіями Спинозы, такъ и всею связью его системы. „Уже изъ того, что онъ (т. е. Спиноза) весьма опредѣленно приписываетъ человѣческому разуму адекватное познаніе Бога, съ достаточною ясностью слѣдуетъ, что онъ не могъ считать аттрибуты мышленія и протяженія, познаваемые нами въ Богѣ, простыми обманчивыми образами (Scheinbilder)“. Тоже самое доказывается тѣмъ, что въ Богѣ, по ученію Спинозы, существуетъ безконечно много аттрибутовъ, но изъ нихъ человѣческому разуму доступны только два: мышленіе и протяженіе [1]).

Разъясняя теперь положительно ученіе Спинозы объ аттрибутахъ, Бергманъ видитъ въ этомъ ученіи двойственность и даже противорѣчіе. Спиноза считаетъ само собою понятнымъ, что въ одной и той же субстанціи не можетъ быть соединено много сущностей; но въ тоже время онъ оспари-

[1]) Bergmann, s. 288.—Болѣе подробное опроверженіе разсматриваемаго взгляда на атрибуты Спинозы можно находить у Куно—Фишера: Geschichte d. neueren Philosophie, 1880, Bd. 1, Th. 2, s 354—359; Ср. Uberweg, Geschichte d. Philosophie, 1883, Th 3, s. 90. 91 (по переводу г. Колубовскаго стран. 86. 87).

ваетъ, чтобы субстанціи принадлежалъ одинъ только аттрибутъ; значитъ, онъ ясно полагаетъ различіе между сущностью и аттрибутомъ. Изъ опредѣленія аттрибута онъ выводитъ, что субстанціи принадлежитъ тѣмъ больше аттрибутовъ, чѣмъ выше ея реальность, и слѣдовательно безконечная субстанція должна имѣть и безконечно много аттрибутовъ, которые только въ своей совокупности выражаютъ ея сущность. Но какъ, спрашиваетъ Бергманъ, согласить съ этимъ ученіемъ то, что „каждый аттрибутъ долженъ быть понимаемъ per se,—совершенно такъ, какъ будто бы онъ былъ единственнымъ аттрибутомъ субстанціи, и каждое состояніе или модусъ субстанціи должно быть разсматриваемо такъ, что оно есть состояніе или модусъ каждаго изъ ея аттрибутовъ. Это можно понять только въ томъ случаѣ, если допустить, что каждый аттрибутъ исчерпываетъ сущность субстанціи вполнѣ, безъ остатка“ [1]); простою принадлежностью аттрибутовъ одной и той же субстанціи этого объяснить нельзя. Или какъ согласить указанное ученіе объ отношеніи аттрибутовъ къ сущности субстанціи съ тѣмъ, что, по Спинозѣ, не можетъ существовать двухъ, или многихъ субстанцій одной и той же природы, или одного и того же аттрибута? Безъ сомнѣнія, Спиноза предполагаетъ здѣсь, „что двѣ субстанціи, которыя сходятся въ одномъ изъ своихъ аттрибутовъ, должны согласоваться и во всѣхъ, и это предположеніе могло представиться ему только въ силу того, что каждый аттрибутъ выражаетъ вполнѣ сущность субстанціи, что слѣдовательно сходство двухъ субстанцій въ одномъ какомъ нибудь аттрибутѣ равносильно сходству ихъ сущности“ [2]). „Сама субстанція называется аттрибутомъ, поскольку она мыслится какъ нѣчто такое, что можетъ быть предицировано“. Спиноза, дѣйствительно, въ одномъ своемъ письмѣ говоритъ, что подъ аттрибутомъ

---

[1]) Bergmann, s 287.

[2]) Ibid. s 289.

онъ разумѣетъ тоже, что и подъ субстанціею, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis [1]). Такимъ образомъ, говоритъ Бергманъ, Спиноза, съ одной стороны, различаетъ аттрибутъ отъ сущности и полагаетъ въ субстанціи безконечно много аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый относится къ ней, какъ частное къ общему,—какъ напр. четвероугольность, равносторонность и прямоугольность относятся къ природѣ квадрата,—съ другой же стороны, утверждаетъ, что каждый аттрибутъ образуетъ собою всю сущность субстанціи [2]).

На самомъ же дѣлѣ въ ученіи Спинозы объ аттрибутахъ нѣтъ, думаемъ, никакого противорѣчія. Если каждый аттрибутъ, по Спинозѣ, долженъ быть понимаемъ per se, то не потому, что онъ исчерпываетъ собою всю сущность субстанціи, а по той причинѣ, что аттрибуты реально различны, что каждый изъ нихъ выражаетъ безконечность субстанціи in suo genere; всякій аттрибутъ есть сила, или, лучше, перво-сила субстанціи и потому не зависимъ и не можетъ быть выводимъ изъ другаго аттрибута, а долженъ быть понимаемъ чрезъ самаго себя. Спиноза, подобно Декарту, удерживаетъ принципіальную противоположность между мышленіемъ и протяженіемъ и не можетъ найти причинной, непосредственной связи между ними; сущность субстанціи обнаруживается слѣдовательно въ этихъ аттрибутахъ особеннымъ образомъ. Если бы Спиноза отожествлялъ аттрибутъ съ сущностью, то модусы каждаго аттрибута онъ считалъ бы тожественными; на самомъ же дѣлѣ онъ утверждаетъ не тожество, а параллелизмъ модусовъ, вытекающій изъ того, что, будучи различными, аттрибуты существуютъ въ субстанціи *нераздѣльно*, всѣ суть перво-силы единой субстанціи. Ссылка Бергмана на то, что, по ученію Спинозы, не можетъ быть двухъ субстанцій *одного и тогоже*

[1]) Ibid. s. 286.

[2]) Ibid. s. 287.

аттрибута, и отсюда выводъ, что сходство субстанцій въ одномъ аттрибутѣ равносильно сходству ихъ сущностей,— основывается на простомъ недоразумѣніи, ибо Спиноза, какъ видно, могъ бы безразлично сказать: „одного и того же аттрибута“, или „однихъ и тѣхъ же аттрибутовъ“. Въ пятомъ положеніи своей Этики онъ говоритъ: „въ природѣ вещей не можетъ быть двухъ, или нѣсколькихъ субстанцій той же самой природы или *того же самаго аттрибута*“. А въ доказательствѣ этого положенія читаемъ: „Если бы было нѣсколько различныхъ субстанцій, то онѣ должны были бы различаться или разностью аттрибутовъ, или разностью состояній. Если только разностью аттрибутовъ, тогда, значитъ, допускается, что можетъ быть одна только субстанція съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ“. Бергману въ данномъ случаѣ можно указать и на доказательство шестаго положенія первой части Этики Спинозы: „въ природѣ вещей не можетъ быть двухъ субстанцій съ одинаковымъ аттрибутомъ, т. е. такихъ, которыя бы имѣли *что-нибудь общаго* между собою“. Что же касается утвержденія, что у Спинозы субстанція называется аттрибутомъ, поскольку она мыслится какъ нѣчто такое, что̀ можетъ быть предицировано; то это собственное измышленіе Бергмана, который раньше отношеніе между аттрибутомъ и сущностью субстанціи разъясняетъ такъ: одно и тоже есть и сущность, и аттрибутъ, смотря по тому, разсматривается ли оно, какъ существующее въ себѣ и для себя, или же мыслится, какъ нѣчто высказываемое о субстанціи [1]) (въ этомъ случаѣ субстанція, очевидно, предицируется ею же самою). Смыслъ, наконецъ, приводимаго Бергманомъ выраженія письма Спинозы тотъ, что субстанція есть бытіе цѣлостное, нераздѣлимое, но что этимъ не исключается существующее въ ней объективное различіе, и потому разумъ раздѣляетъ природу

1) Ibid. s 286

субстанціи, т. е. изолируетъ отдѣльные аттрибуты, извлекаетъ ихъ изъ единства всѣхъ аттрибутовъ.

За изложеніемъ системы Спинозы слѣдуетъ у Бергмана разсмотрѣніе англійской философіи (Локкъ, Беркелей, Юмъ и Ридъ) [1]), французской философіи (Кондильякъ, Гельвецій, Ля-Метри и Гольбахъ) [2]) и философіи Лейбница, въ связи съ нѣмецкимъ просвѣщеніемъ [3]). Нѣкоторыми краткими замѣчаніями объ ученіи Баумгартена, наиболѣе выдающагося ученика Вольфа, и Мендельсона, представителя популярной философіи, и оканчивается первый томъ разсматриваемаго сочиненія Бергмана.

Съ наибольшимъ вниманіемъ, какъ и слѣдовало ожидать, Бергманъ останавливается на разсмотрѣніи философіи Локка и Лейбница. Общій взглядъ, высказываемый имъ на философію Локка, кажется намъ вполнѣ правильнымъ. Обыкновенно, Локка считаютъ основателемъ, или, по крайней мѣрѣ, продолжателемъ эмпирическаго направленія, противоположнаго раціонализму Декарта и его послѣдователей. Но если безпристрастно вникнуть въ теорію Локка о познаніи, то необходимо придти къ иному взгляду на отношеніе его къ Декарту. Всѣ представленія происходятъ, по Локку, какъ извѣстно, изъ опыта; душа наша первоначально есть чистая, ненаписанная доска. Однако представленія не составляютъ еще, по Локку, знанія. Чтобы перейти отъ нихъ къ знанію, нужно уяснить согласіе, или несогласіе между собою данныхъ представленій. Гдѣ это уясненіе имѣетъ мѣсто, тамъ существуетъ и знаніе; гдѣ же оно отсутствуетъ, тамъ нѣтъ знанія, а есть только мнѣніе или вѣроятность. Мы можемъ имѣть представленіе объ извѣстномъ предметѣ, но знаніемъ о немъ всетаки не обладаемъ, ибо не въ состояніи понять согласія, или

[1]) Ibid. s. 338—389.
[2]) Ibid. s. 389—400.
[3]) Ibid. s 400—456.

несогласія даннаго представленія съ другими представленіями. Такимъ образомъ въ ученіи Локка о познаніи ясно выступаетъ умозрительный или раціональный элементъ, приближающій это ученіе къ Декартовскому. И въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи нашихъ представленій Локкъ не является простымъ противникомъ Декарта, такъ какъ его взгляды здѣсь страдаютъ двойственностью. Съ одной стороны, онъ утверждаетъ, что духъ сначала о себѣ самомъ не имѣетъ вовсе представленія, а приходитъ къ послѣднему путемъ внутренняго чувства; съ другой же стороны, онъ считаетъ сознаніе чѣмъ то первоначальнымъ, неотдѣлимымъ отъ духа, предваряющимъ и обусловливающимъ возникновеніе въ немъ всякаго опредѣленнаго состоянія. Значитъ, сознаніе, какъ таковое, имѣетъ, по нему, свое собственное содержаніе. Оно настолько зависитъ отъ опыта, насколько нуждается въ другомъ еще содержаніи для своего обнаруженія и развитія, именно въ содержаніи, доставляемомъ чувствами. Хотя такимъ образомъ Локкъ не можетъ быть названъ эмпирикомъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, однако, несомнѣнно, его ученіе въ значительной мѣрѣ содѣйствовало развитію эмпиризма и даже сенсуализма [1]).

Философію Лейбница Бергманъ излагаетъ такъ, что, по всему видно, онъ держится традиціоннаго ея пониманія,—пониманія, по нашему мнѣнію, вполнѣ вѣрнаго, основаннаго на внимательномъ изученіи первоисточниковъ. Говоримъ „традиціоннаго пониманія“ въ виду недавно появившагося труда Эдуарда Дильмана: Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen, Leipzig, 1891 г., который пытается произвести рѣшительный переворотъ въ толкованіи ученія Лейбница. Взгляды Э. Дильмана слишкомъ поспѣшно усвоилъ и нашъ почтенный переводчикъ сочиненій

[1]) Ibid. s. 351. 355. 342.

Лейбница г. Истоминъ [1]).—Въ изложеніи Бергманомъ философіи Лейбница необходимо отмѣтить слѣдующіе болѣе видные недостатки. „Теодицеѣ“ Лейбница отведено слишкомъ мало мѣста [2]), такъ что характеристическія ея черты совсѣмъ исчезаютъ. Гносеологія Лейбница въ нѣкоторыхъ пунктахъ перетолкована и затемнена, особенно это нужно сказать относительно изложенія ученія Лейбница о законѣ противорѣчія и достаточнаго основанія, какъ принципахъ познанія [3]). Не выяснено надлежащимъ образомъ, что̀ разумѣлъ Лейбницъ подъ „первою“ и „второю“ матеріею, хотя, впрочемъ, въ этомъ недостаткѣ Бергманъ оправдывается тѣмъ, что самъ Лейбницъ не пытался уяснить, почему міръ монадъ представляется намъ, какъ міръ пространственный, матеріальный [4]). Едвали также было удобно начинать изложеніе системы Лейбница, примѣняясь къ порядку вопросовъ „Размышленій“ Декарта [5]), ибо исходнымъ пунктомъ философіи Лейбница служитъ его ученіе о субстанціи, а не о достовѣрности бытія нашего *я*. Однако въ общемъ изложеніе у Бергмана философіи Лейбница ясно и отчетливо; оно часто сопровождается сравненіемъ философіи Лейбница съ системою Декарта, Спинозы и Локка [6]), и обставлено по мѣстамъ полезными критическими замѣчаніями [7]).

Въ примѣръ того, какъ ясно излагаетъ Бергманъ трудные пункты философіи Лейбница, остановимся хотя бы на изложеніи имъ ученія Лейбница объ активной и пассивной сторонѣ монадъ и отношеніи души къ тѣлу.

---

[1]) См. его статью: Новое пониманіе философіи Лейбница въ современной литературѣ. (Вѣра и Разумъ, 1892, № 17).

[2]) Bergmann, s. 437.

[3]) Ibid. s. 443 ff.

[4]) Ibid. s. 426.

[5]) Ibid. s. 403.

[6]) Ibid. s. 403—409; 446—449.

[7]) Ibid. s. 424. 425.

Ни одна монада, по Лейбницу, не можетъ въ своей дѣятельности выйти изъ себя самой и вторгаться въ другую монаду. Однако, по ученію предуставленной гармоніи, существуетъ извѣстное отношеніе зависимости между монадами, именно, хотя послѣднія не оказываютъ реальнаго или физическаго, но имѣютъ идеальное вліяніе одна на другую. „Ибо если Богъ далъ каждой монадѣ такую опредѣленную своеобразную природу, что вытекающій изъ нея рядъ ея внутреннихъ перемѣнъ согласуется даннымъ образомъ съ рядами измѣненій, происходящихъ во всѣхъ другихъ монадахъ; то, значитъ, при сотвореніи каждой монады, Онъ имѣлъ въ виду природу всѣхъ остальныхъ монадъ, и наоборотъ. Но если Богъ сообщилъ монадѣ B ея извѣстную особенную природу, сообразуясь при этомъ съ природою монады A, то A заключаетъ въ себѣ основаніе для нѣкоторой стороны качественности B и для всего, что происходитъ въ B, сообразно этой сторонѣ ея качественности.... Поэтому въ каждой монадѣ различаются дѣятельность и страданіе, потому что, насколько извѣстная вещь заключаетъ въ себѣ основаніе происходящаго въ другой вещи, она дѣятельна, и наоборотъ, она страдательна, насколько основаніе совершающагося въ ней находится въ другой вещи. Это различіе совпадаетъ, какъ думалъ и Спиноза, съ различіемъ между совершенствомъ или реальностію и несовершенствомъ или ограниченностію. Но совершенство какой нибудь монады тожественно,—какъ опять полагалъ и Спиноза въ отношеніи къ индивидуумамъ, насколько они суть мыслящія существа,—съ ясностью и отчетливостью, а несовершенство—съ спутанностью ея представленій. Слѣдовательно, можно сказать, что монада активна, насколько она имѣетъ представленія ясныя и отчетливыя, и пассивна, насколько ей принадлежатъ представленія смутныя“ [1]). Говоря это объ активной и пассивной сторонѣ мо-

[1]) Ibid. s. 418. 419.

надъ, Бергманъ необходимо долженъ былъ поставить на видъ, что пассивность монадъ, ограниченность ихъ дѣятельности образуетъ, по Лейбницу, такъ называемую „первую матерію“. Отъ нея монады не могло освободить и Божество. „Первая матерія“, какъ граница дѣятельности монады, служитъ связью между монадами; благодаря ей, послѣднія образуютъ одно цѣлое, потому что каждая монада, какъ ограниченная, обусловливается другою монадою; не имѣя „первой матеріи“, монады были бы подобны богамъ, но за то стояли бы совершенно изолированно одна отъ другой.—Ученіе Лейбница о душѣ и тѣлѣ у Бергмана излагается такъ. Душа, въ сравненіи съ монадами, образующими тѣло, есть „сущность высшаго порядка; она какъ бы центральная монада, господствующая надъ тѣломъ. Но не только души въ собственномъ смыслѣ, но и всѣ безъ исключенія монады соединены, по взгляду Лейбница, такимъ же способомъ съ нѣкоторымъ комплексомъ монадъ. Къ душеподобной природѣ, свойственной каждой монадѣ, принадлежитъ не только то, что она есть сущность представляющая и желающая, но и то, что она является центральною монадою въ нѣкоторомъ комплексѣ монадъ. Нѣтъ сотворенной монады, которая, на какой низкой ступени она ни находится, не была бы соединена способомъ, аналогичнымъ соединенію души и тѣла, съ нѣкоторымъ множествомъ монадъ, стоящихъ на еще болѣе низкой ступени. Изъ всѣхъ существъ только Богу не принадлежитъ тѣло. Отъ каждой монады идетъ, значитъ, нисходящій рядъ ступеней, не имѣющій конца. Всякое тѣло состоитъ опять изъ одушевленныхъ тѣлъ, о каждомъ изъ которыхъ нужно сказать тоже самое, и такъ безъ конца. Восходящій же рядъ ступеней (отъ каждой монады) Лейбницъ представлялъ, напротивъ, завершеннымъ. По крайней мѣрѣ, относительно душъ животныхъ и человѣческихъ онъ, безъ сомнѣнія, не допускалъ, что и онѣ образуютъ аггрегаты, управляемые центральными монадами. Ближе, Лейбницъ считалъ необходимымъ признать, что ни одна мо-

нада, даже временно, не можетъ существовать безъ тѣла. Правда, каждое тѣло находится въ постоянномъ потокѣ измѣненія; безпрерывно части его убываютъ и прибываютъ, оно увеличивается и уменьшается; но при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ монада никогда не теряетъ совершенно своего тѣла. Быстрая замѣна одного тѣла другимъ также не возможна. Нѣтъ, иначе говоря, вовсе душепереселенія, а есть только постепенное превращеніе тѣла, напр. гусеницы въ бабочку; нѣтъ метемпсихоза, а есть только метаморфоза. Что́ мы считаемъ рожденіемъ, это не есть образованіе совершенно новаго тѣла, а только начало нѣкотораго развитія и роста; что́ называемъ смертію, это не есть полное распаденіе, а только нѣкоторое закутываніе (Ein Sich-einwickeln) жизни и убываніе ея... Вообще, не существуетъ ни совершенно новаго образованія, ни совершенно полнаго уничтоженія тѣла. Есть только закутываніе жизни, развитіе, надѣваніе (душею) одежды, сбрасываніе одѣянія, метаморфоза“ [1]).

Разсмотрѣніе философіи отъ Канта до настоящаго времени Бергманъ въ вышедшей пока первой части втораго тома своего труда довелъ только до Фихте—старшаго включительно. Изложенію обширной системы Канта у него предпосылаются двѣ вступительныхъ главы: „Основныя черты критицизма“ [2]) и „Къ оцѣнкѣ критицизма“ [3]). Въ первой Бергманъ не столько указываетъ общія основныя черты критической философіи, сколько просто опредѣляетъ предметъ, задачу и цѣль трехъ Критикъ Канта, т. е. „Критики чистаго разума“, „Критики практическаго разума“ и „Критики силы сужденія“, въ связи съ сочиненіями, примыкающими къ первымъ двумъ Критикамъ, т. е. „Метафизикою природы“ и „Метафизикою нравовъ“. Изложеніе Бергманомъ здѣсь ученія Канта, кажется намъ,

[1]) Ibid., s. 420. 421.

[2]) Bergmann, II, s. 5—22.

[3]) Ibid. s. 22—39.

безукоризненнымъ, отличается необыкновенною ясностью и послѣдовательностью; можно бы только пожелать болѣе вѣрнаго и отчетливаго уясненія отношенія „Критики силы сужденія“ къ предшествующимъ двумъ Критикамъ [1]). Интереснѣе является вторая глава, гдѣ Бергманъ выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ Канта. Его удары направляются здѣсь главнымъ образомъ противъ задачи „Критики чистаго разума“, или поставленной въ ней основной проблемы. Остановимся нѣсколько на разборѣ Бергманомъ критицизма съ этой, безспорно, существенной стороны. Но въ виду ясности считаемъ необходимымъ напередъ опредѣлить самую задачу „Критики чистаго разума“.

Наше познаніе состоитъ, по Канту, въ сужденіяхъ, ибо познавать значитъ судить. Сужденія бываютъ двоякаго рода: аналитическія и синтетическія. Въ первыхъ предикатъ заключается въ самомъ понятіи субъекта, непосредственно выводится изъ него; во вторыхъ же онъ присоединяется къ субъекту, какъ нѣчто отличное отъ него. Если напр. я скажу: „всѣ тѣла протяженны“, то это сужденіе будетъ аналитическимъ, ибо для того, чтобы его образовать, мнѣ необходимо только разъяснить понятіе тѣла. Наоборотъ, сужденіе: „всѣ тѣла обладаютъ тяжестью“ будетъ, по Канту, не аналитическимъ, а синтетическимъ, такъ какъ путемъ анализа понятія тѣла оно не можетъ быть образовано; въ немъ предикатъ является чѣмъ то отличнымъ отъ того, что́ мыслится въ понятіи тѣла. Всѣ аналитическія сужденія апріорнаго характера, потому что они, какъ видно, основываются на законѣ тожества; при образованіи ихъ мы не обращаемся къ опыту. Подвергать изслѣдованію этого рода сужденія нѣтъ нужды: законность ихъ достаточно подтверждается невозможностью признать ихъ ложными, не впавши при этомъ въ противорѣчіе; кромѣ того,

[1]) Ibid. s. 20. 21.

аналитическія сужденія не прибавляютъ ничего новаго къ нашему знанію, такъ какъ въ нихъ предикатъ соединяется съ субъектомъ на основаніи тожества, и потому ихъ нужно назвать сужденіями разъяснительными. Втораго рода сужденія, т. е. синтетическія, могутъ быть апостеріорными и апріорными. Возможность и законность первыхъ не требуетъ оправданія, такъ какъ они вполнѣ подтверждаются опытомъ; напр. послѣдній мнѣ говоритъ, что тѣло имѣетъ тяжесть, что слѣдовательно понятіе тѣла я могу связать съ понятіемъ тяжести, хотя одно понятіе не заключается въ другомъ. Иное дѣло синтезъ апріорный: онъ не носитъ ручательства своей истинности въ самомъ себѣ и не можетъ быть, конечно, оправданъ опытомъ. Здѣсь я имѣю два различныя, не содержащіяся одно въ другомъ, понятія и говорю, что они необходимо должны быть соединены. Гдѣ же, спрашивается, основаніе этого моего убѣжденія? На какомъ неизвѣстномъ X опирается мой разсудокъ, когда выходитъ за предѣлы понятія и соединяетъ съ нимъ признакъ, въ немъ не содержащійся? Къ этому нужно прибавить, что въ синтетическихъ сужденіяхъ a priori заключается собственно цѣль нашего теоретическаго познанія, ибо, присоединяя къ субъекту отличный, не выводимый изъ него предикатъ, эти сужденія расширяютъ наше знаніе. Такимъ образомъ нужно рѣшить вопросъ, какъ возможны синтетическія сужденія a priori, т. е. какъ возможно всеобщее, необходимое знаніе, которое не имѣетъ своимъ источникомъ опытъ.

Синтетическія сужденія a priori находятся во всѣхъ теоретическихъ наукахъ разума, и прежде всего въ математикѣ. Что математическія сужденія синтетическія, а не аналитическія, это Кантъ доказываетъ такимъ образомъ. Въ геометріи существуетъ аксіома, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками. Въ понятіи прямой линіи, какъ бы строго и точно мы ее ни анализировали, не заключается представленія кратчайшаго пути: иное дѣло прямизна,

а иное—краткость. Отъ представленія прямизны къ представленію краткости мы переходимъ, построяя прямую линію въ своемъ созерцаніи и затѣмъ пробѣгая въ немъ пространство отъ одной ея точки къ другой, т. е. синтезируя отдѣльные пункты прямой линіи. Возьмемъ, далѣе, ариѳметическое положеніе: 7+5=12. Можно подумать, что положеніе это „есть аналитическое сужденіе, прямо вытекающее изъ понятія суммы семи и пяти по закону противорѣчія. Но если вникнуть глубже, то окажется, что понятіе суммы 7 и 5 заключаетъ въ себѣ только соединеніе обоихъ чиселъ въ одно, но при этомъ еще вовсе не мыслится о томъ, какое именно число соединяетъ ихъ въ себѣ. Для понятія двѣнадцати мало того, чтобы я представлялъ вообще сумму семи и пяти; анализируя одно понятіе этой возможной суммы, я не встрѣчу въ ней непремѣнно двѣнадцати. Нужно выйти изъ предѣловъ этихъ понятій, именно обратиться къ наглядному представленію, напр. взять пять пальцевъ, или пять пунктовъ и постепенно прибавлять наглядно данныя пять къ понятію семи". Такимъ образомъ число 12 есть результатъ синтеза, ибо оно образуется чрезъ постепенное прибавленіе къ числу семь—единицъ, заключающихся въ пяти.—Синтетическія сужденія a priori, въ качествѣ принциповъ, находятся затѣмъ въ чистомъ естествознаніи. Таково напр. положеніе, что все происходящее имѣетъ свою причину, или, что, при всѣхъ измѣненіяхъ вещественнаго міра, количество матеріи остается однимъ и тѣмъ же. Положенія эти прежде всего априорныя, потому что отличаются всеобщностью и необходимостью, опытъ же всегда говоритъ намъ только о частномъ, случайномъ, и слѣдовательно на основаніи опыта они установлены быть не могутъ. Затѣмъ, положенія эти синтетическія, а не аналитическія, такъ какъ, сколько бы я ни вникалъ напр. въ понятіе матеріи, я не открою въ немъ того, что количество матеріи должно остаться, при всѣхъ измѣненіяхъ, однимъ и тѣмъ же; иначе говоря, я связываю здѣсь съ понятіемъ матеріи нѣчто такое, что въ

немъ самомъ не мыслится.—Наконецъ, синтетическія сужденія a priori находятся и въ метафизикѣ. Таково напр. положеніе, что душа безсмертна, или что міръ имѣетъ свое начало.

Слѣдовательно прежде поставленный общій вопросъ о возможности синтетическихъ сужденій a priori теперь точнѣе можетъ быть формулированъ такимъ образомъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori въ математикѣ, чистомъ естествознаніи и метафизикѣ.

Бергманъ рѣшительно не согласенъ съ такою постановкою у Канта гносеологической проблемы. По его мнѣнію, никакихъ синтетическихъ сужденій a priori не существуетъ и не можетъ существовать, потому что нѣтъ такихъ синтетическихъ сужденій, истинность, или неистинность которыхъ могла бы быть доказана независимо отъ опыта. Лейбницъ вполнѣ правъ, когда говоритъ, что опытъ и законъ тожества, или противорѣчія суть единственные первоначальные принципы познанія [1]). И дѣйствительно, скажемъ, если къ какому нибудь субъекту присоединяютъ совершенно отличный отъ него, не выводимый изъ понятія о немъ, предикатъ, то законность, или незаконность такого синтеза можетъ быть утверждена только a posteriori. Апріорный синтезъ въ этомъ случаѣ положительно не возможенъ. Доказать настоящимъ образомъ противъ Канта это положеніе значило бы войти въ разборъ основъ критической философіи, что, понятно, здѣсь не возможно сдѣлать. Замѣтимъ только, что если даже и стать на кантовскую точку зрѣнія, т. е. согласиться, что предметъ есть простое явленіе и, какъ такой, долженъ направляться сообразно нашей способности воспріятія, то и въ этомъ случаѣ сужденіе все таки сообразуется съ предметомъ, какъ онъ является. Апріорный синтезъ возможенъ только въ томъ смыслѣ, что функція анализа не отдѣлима отъ функціи синтеза, а необходимо съ нею соединяется.

---

[1]) Bergmann, II, s. 28 29.

Великая, безспорно, ошибка Канта, когда онъ отвергъ всякое значеніе аналитическихъ сужденій на томъ основаніи, будто они вовсе не расширяютъ нашего знанія. Мало ли, въ самомъ дѣлѣ, въ понятіи объ извѣстномъ предметѣ скрыто содержанія, которое пока намъ не извѣстно, которое таится, такъ сказать, въ глубинѣ этого понятія и для познанія котораго требуется чрезвычайно много проницательности, тонкости ума. Неужели всѣ знанія, открытыя путемъ такого углубленія, проникновенія въ понятіе, не имѣютъ для насъ значенія? Если Кантъ сужденія математики и чистаго естествознанія, несомнѣнно расширяющія наше знаніе, считаетъ сужденіями синтетическими, а не аналитическими, то это совершенно невѣрно. Здѣсь мы вполнѣ присоединяемся къ слѣдующимъ разсужденіямъ Бергмана. Лейбницъ, говоритъ онъ, на примѣрѣ 2+2=4 очевиднѣйшимъ образомъ показалъ, что ариѳметическія положенія вытекаютъ изъ простаго опредѣленія чиселъ, слѣдовательно изъ аналитическихъ сужденій и потому и сами суть положенія аналитическія. Труднѣе доказать, что сужденія геометріи также опираются на анализѣ, но и это несомнѣнно. Возьмемъ геометрическое положеніе, приводимое Кантомъ: „прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками“. Чтобы образовать это сужденіе, нужно только вникнуть въ понятіе прямой линіи, анализировать его. Краткость прямой линіи не составляетъ чего нибудь отличнаго отъ понятія о прямой линіи, не присоединяется къ нему, какъ нѣчто новое, а, напротивъ, заключается въ немъ, какъ его необходимый признакъ. Между краткостью линіи и ея прямизною существуетъ совершенно иное отношеніе, чѣмъ напр. между понятіемъ объ извѣстномъ цвѣткѣ и запахомъ, или цѣлебнымъ свойствомъ этого цвѣтка: въ послѣднемъ случаѣ къ понятію присоединяется нѣчто отличное, не выводимое изъ него, а въ первомъ—нѣчто содержащееся въ немъ самомъ. Такимъ образомъ разсматриваемое геометрическое положеніе необхо-

димо признать аналитическимъ, а не синтетическимъ [1]). „Совершенно вѣрно, что познаніе математическихъ истинъ нуждается въ созерцаніи; даже при установкѣ положенія 2+2=4, хотя оно выводится путемъ строгаго умозаключенія изъ простыхъ опредѣленій (чиселъ), принимаетъ участіе созерцаніе, ибо изъ послѣдняго—понятія чиселъ заимствуютъ свое содержаніе, и для того, кто не владѣлъ бы способностію нагляднаго представленія, указанныя опредѣленія были бы простымъ наборомъ словъ или знаковъ. Однако это вовсе не стоитъ въ противорѣчіи, какъ полагаетъ, кажется, Кантъ, съ понятіемъ аналитическаго сужденія. Такъ какъ послѣднее требуетъ, чтобы предикатъ былъ найденъ чрезъ простое разсмотрѣніе понятія субъекта или, что тоже, предмета, выражаемаго понятіемъ субъекта; то оно не воспрещаетъ заимствованіе предиката изъ созерцанія вообще, а исключаетъ только заимствованіе его изъ той части созерцанія, которая выходитъ за предѣлы понятія субъекта“ [2]). Что касается сужденій чистаго естествознанія, то въ опроверженіе Канта, говоритъ Бергманъ, достаточно указать на пониманіе Лейбницемъ важнѣйшаго принципа чистаго естествознанія, именно принципа причинности. Лейбницъ, какъ и Спиноза, держится взгляда, что отношеніе причины и дѣйствія совпадаетъ въ адекватномъ познаніи съ отношеніемъ основанія и слѣдствія, и потому, зная вполнѣ причину, можно вывести изъ нея производимое ею дѣйствіе [3]). Къ этому прибавимъ, что совершенно не понятно, почему положеніе „всѣ тѣла протяженны“ нужно признать аналитическимъ, а положеніе: „всѣ тѣла обладаютъ тяжестью“—синтетическимъ. Вѣдь я не имѣю общаго понятія о тѣлѣ, если ничего не знаю о его тяжести. А если приписываю тѣлу свойство тяжести, то къ этому

[1]) Ibid. s. 33.
[2]) Ibid., II, s. 33. 34.
[3]) Ibid. s. 34.

познанію прихожу тѣмъ же путемъ, что и къ познанію протяженности тѣла. Почему, въ самомъ дѣлѣ, чрезъ простое разъясненіе понятія тѣла я не могу найти въ немъ признакъ тяжести также, какъ и признакъ протяженности.—И метафизическія сужденія, приводимыя Кантомъ, нужно признать не синтетическими, но аналитическими: безсмертіе души я могу выводить изъ того, что душа есть сущность простая и слѣд. неуничтожимая; начало міра для меня ясно потому, что, по самому своему понятію, міръ есть бытіе условное, ограниченное.

Показавши несостоятельность задачи „Критики чистаго разума“, или поставленной въ ней основной проблемы, Бергманъ излагаетъ, далѣе, систему Канта по слѣдующимъ рубрикамъ: 1) трансцендентальная эстетика [1]); 2) первая часть трансцендентальной логики или трансцендентальная аналитика [2]); 3) вторая часть трансцендентальной логики или трансцендентальная діалектика [3]); 4) Метафизика природы [4]); 5) Критика практическаго разума [5]); 6) Метафизика нравовъ [6]); 7) Критика силы сужденія [7]) и 8) философія исторіи [8]). О религіозныхъ воззрѣніяхъ Канта Бергманъ, какъ видно, ничего не говоритъ; только на 123 стран. находится краткое замѣчаніе объ ученіи Канта о религіи въ ея отношеніи къ нравственности. Остановимся на нѣкоторыхъ критическихъ замѣчаніяхъ, которыя дѣлаетъ Бергманъ, при изложеніи философіи Канта,—изложеніи въ общемъ точномъ и ясномъ.

---

[1]) Ibid s. 39—49.
[2]) Ibid. s. 49—69.
[3]) Ibid. s. 69—99.
[4]) Ibid. s. 99—105.
[5]) Ibid. s. 105—124.
[6]) Ibid. s. 124—129
[7]) Ibid. s 129—144.
[8]) Ibid. s. 144—161.

Кантъ, какъ извѣстно, считаетъ пространство и время субъективными формами созерцанія или нагляднаго представленія. Возраженіе, что и при отрицаніи существованія внѣшнихъ явленій, совокупно съ ихъ измѣненіями, смѣна нашихъ собственныхъ представленій тѣмъ не менѣе доказывала бы, что измѣненія дѣйствительно существуютъ, а слѣдовательно есть дѣйствительно и время, ибо измѣненія возможны только во времени,—это возраженіе Кантъ устраняетъ замѣчаніемъ, что смѣна нашихъ представленій сама есть также явленіе. Могутъ поэтому говорить: представленія смѣняются одно за другимъ, послѣдовательно; но это значитъ не больше, какъ только то, что мы сознаемъ ихъ въ нѣкоторой временной послѣдовательности, т. е. собразно формѣ внутренняго чувства. Но легко подмѣтить, говоритъ Бергманъ, что Кантъ здѣсь самъ предполагаетъ то, что́ онъ отрицаетъ. Ибо сознаніе послѣдовательности своихъ представленій во времени само стоитъ во времени, а такъ какъ это сознаніе дѣйствительно, то и время значитъ имѣетъ дѣйствительность. Кантіанецъ, правда, можетъ и сознаніе послѣдовательности представленій во времени считать простымъ явленіемъ; но въ такомъ случаѣ сознаніе сознанія этой послѣдовательности и т. д. онъ долженъ признать дѣйствительнымъ, реальнымъ, и значитъ время есть объективная форма [1]).

Относительно кантовской вещи въ себѣ Бергманъ говоритъ. Что касается вещей, которыя лежатъ въ основѣ явленій воспринимаемыхъ нами извнѣ, то Кантъ *кажется* не думалъ, что къ удостовѣренности въ ихъ бытіи приводитъ насъ нѣкоторое заключеніе отъ дѣйствія къ причинѣ; онъ *кажется* скорѣе былъ того мнѣнія, что въ явленіяхъ намъ непосредственно противостоятъ лежащія въ ихъ основѣ вещи въ себѣ, слѣдовательно бытіе послѣднихъ непосредственно завѣряется

[1]) Ibid. s. 44. 45.

опытомъ [1]). Но это „кажется“ Бергмана не имѣетъ никакого основанія, въ виду слѣдующихъ ясныхъ разсужденій Канта. „Если я говорю: въ пространствѣ и времени мы представляемъ себѣ какъ внѣшніе предметы, такъ и самихъ себя, въ томъ видѣ, въ какомъ они дѣйствуютъ на наши чувства, т. е. какъ являются; то отсюда еще не слѣдуетъ, что все это есть одна только видимость. Явленіе предполагаетъ дѣйствительность какъ предметовъ, такъ и свойствъ, усвояемыхъ нами послѣднимъ; дѣло только въ томъ, что такъ какъ эти свойства зависятъ собственно отъ способа представленія субъекта, то мы должны различать предметъ, какъ явленіе, отъ вещи самой въ себѣ. Утверждая, что пространство и время, въ которыхъ я представляю всякій предметъ, заключаются въ моемъ субъективномъ способѣ представленія, а не въ самихъ предметахъ, я не даю однако повода говорить, что тѣла только кажутся существующими внѣ меня.... Была бы непростительная ошибка считать явленія простою видимостью“ [2]). Представленія „называются чувственными, потому что отъ нихъ не зависитъ бытіе представляемаго предмета (съ такою творящею силою представленіе можетъ быть только у верховнаго Существа), но сами они зависятъ отъ предмета и слѣдовательно возможны только вслѣдствіе дѣйствія его на способность представленія субъекта“ [3]). Очевидно, утверждая бытіе вещи въ себѣ, Кантъ, вопреки утвержденію Бергмана, заключаетъ отъ причины къ дѣйствію, или, иначе говоря, пользуется категоріею причинности. Явленіе необходимо предполагаетъ, по нему, являющееся; явленіе есть дѣйствіе, а являющееся или вещь въ себѣ его причина. Наши ощущенія не могутъ возникнуть иначе, какъ только вслѣдствіе вліянія на насъ внѣшнихъ предметовъ, хотя существо послѣднихъ для насъ непознаваемо.

Указанное пониманіе кантовскаго ученія о бытіи вещи

[1]) Ibid s. 46. см. также s. 47. 48.

[2]) Критика чистаго разума, переводъ М. Владиславлева, стр. 49.

[3]) Тамъ же стран. 51.

въ себѣ Бергманъ, какъ сейчасъ же увидимъ, проводитъ вовсе не въ той мысли, чтобы защитить Канта отъ упрека въ трансцедентномъ употребленіи категоріи причинности. Какъ извѣстно, категоріи, по Канту, суть апріорныя *формы* познанія, слѣдовательно, для нихъ необходима *матерія* и только тогда получается при посредствѣ ихъ реальное знаніе. Матеріею же для категорій служатъ чувственныя созерцанія. Поэтому, категоріи могутъ быть прилагаемы только къ объектамъ, даннымъ въ наглядномъ представленіи, т. е. къ объектамъ возможнаго опыта. Приложеніе же категорій къ тому, что̀ выходитъ за предѣлы нашего созерцанія, совершенно безполезно, ибо тогда категоріи пусты, безсодержательны. Мы не можемъ, значитъ, законно разсуждать о такихъ предметахъ, какъ бытіе Бога и безсмертіе души, потому что предметы эти не даны намъ ни въ какомъ опытѣ и никакая категорія слѣдовательно къ нимъ не приложима. Безспорно, мы можемъ мыслить трансцедентальные объекты, но не имѣемъ никакого средства узнать, существуютъ ли дѣйствительно они. Такъ разсуждая о приложимости категорій, Кантъ самъ однако, справедливо замѣчаетъ Бергманъ, дѣлаетъ изъ нихъ иное употребленіе, именно прилагаетъ ихъ къ вещи въ себѣ, т. е. къ тому, что̀ ни въ какомъ возможномъ опытѣ намъ не дано. Прежде всего простое допущеніе существованія вещей въ себѣ заключаетъ уже трансцедентное употребленіе категоріи существованія (реальности), а такъ равно категоріи субстанціи, ибо вещь въ себѣ, какъ существующая самостоятельно, не составляющая опредѣленія чего нибудь другаго, есть, очевидно, субстанція. Кантъ, далѣе, прилагаетъ къ вещи въ себѣ и категорію причинности. „Ибо хотя допущеніе бытія вещей въ себѣ, лежащихъ въ основѣ явленій, не опирается у него на умозаключеніи отъ дѣйствія къ причинѣ, однако же онъ считаетъ вещи причиною нашихъ ощущеній. Въ трансцендентальной же діалектикѣ онъ желаетъ доказать возможность существованія свободной причинности, принад-

лежащей вещи въ себѣ. Еще болѣе широкое приложеніе категорій въ отношеніи къ бытію въ себѣ, чѣмъ „Критика чистаго разума“, дѣлаетъ „Критика практическаго разума“, стараясь напр. обосновать то, что Богъ, какъ всеобщая перво-сущность, есть причина бытія и субстанціи“. Правда, положенія „Критики практическаго разума“ о сверхчувственномъ должны имѣть характеръ не знанія, а вѣры; но и самая эта вѣра не возможна, очевидно, безъ приложенія къ вещамъ въ себѣ категорій [1]).

Дѣлая нѣкоторыя замѣчанія къ „Критикѣ практическаго разума“, Бергманъ, какъ будто, забываетъ, что въ этомъ сочиненіи Кантъ разсматриваетъ разумъ практическій, т. е. волю, какъ высшую желательную способность, принадлежащую разумному существу и отличную отъ низшей способности желанія. Только этимъ можно объяснить слѣдующее разсужденіе Бергмана на 117 страницѣ. „Если Кантъ противополагаетъ эвдемонистической способности желанія разумъ, какъ второй источникъ требованій хотѣнія и дѣйствованія; то онъ приписываетъ разуму функцію, къ которой онъ, очевидно, также мало пригоденъ, какъ желательная способность годна для познанія. Требованія, которыя мы сами ставимъ, возникаютъ, какъ разъяснилъ Гоббсъ, Спиноза и Юмъ, только изъ нашей желательной способности; они могутъ быть только указаніями того, что́ мы должны дѣлать и чего не должны дѣлать, чтобы достигнуть, въ возможно большей мѣрѣ, желаемаго нами и избѣжать непріятнаго для насъ. Требованія эти настолько могутъ быть поставляемы въ связь съ руководствомъ разума, какъ познавательной способности, насколько они заключаютъ въ себѣ уразумѣніе цѣлей нашего желанія и соотвѣтствующихъ имъ средствъ“.

---

[1]) Ibid. s. 68 69. Трансцедентное употребленіе Кантомъ категорій въ „Критикѣ практическаго разума“ подробнѣе разъясняетъ T. Desdouits въ своемъ сочиненіи. La Philosophie de Kant d' apres les trois critiques, Paris, 1876, p. 310. 311.

Въ силу только что отмѣченной спутанности, допущенной Бергманомъ, много проигрываютъ въ своей убѣдительности и дальнѣйшія его разсужденія. Справедливо въ нихъ то, что самъ Кантъ вводитъ въ свою мораль нѣкоторымъ образомъ эвдемонистическій элементъ, когда желаетъ опредѣлить субъективные мотивы, порождающіе интересъ къ исполненію нравственнаго закона. Въ „Основоположеніи метафизики нравовъ“ Кантъ говоритъ: чтобы желать того, что̀ предписываетъ долгъ чувственно-разумному существу, необходимо, чтобы въ исполненіе долга разумъ вложилъ чувство удовольствія или пріятности, т. е. опредѣлялъ чувственность сообразно съ ея законами. И, по ученію „Критики практическаго разума“, интересъ къ исполненію нравственнаго закона, возникающій изъ чувства уваженія къ послѣднему, играетъ немаловажную роль, какъ мотивъ воли [1]).—Опредѣленіе Кантомъ нравственнаго закона, говоритъ далѣе Бергманъ, не можетъ быть признано полнымъ съ точки зрѣнія самаго Канта на нравственность. Какъ извѣстно, основное требованіе нравственнаго закона Кантъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: „поступай такъ, чтобы то правило, по которому ты дѣйствуешь, могло во всякое время стать принципомъ общаго законодательства“. Но, вѣдь, самъ же Кантъ говоритъ, что простое согласіе нашихъ поступковъ съ нравственнымъ закономъ дѣлаетъ ихъ не моральными, а только легальными; истинная нравственность имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ мы исполняемъ нравственный законъ исключительно ради самаго закона, а не по какимъ нибудь чуждымъ ему мотивамъ. Значитъ, съ точки зрѣнія самаго Канта нравственный законъ заключаетъ въ себѣ двѣ заповѣди, которыя можно назвать легальностью и моральностью. И если первая чисто формальна, такъ какъ она не ставитъ никакой опредѣленной цѣли и не указываетъ никакого опредѣленнаго средства для дости-

[1]) Bergmann, 11, s. 118

женія ея, а намѣчаетъ только общее требованіе, въ которымъ должны сообразоваться всѣ цѣли; то, напротивъ, вторая имѣетъ матеріальный характеръ, ибо требуетъ, чтобы подчинялись закону ради самаго закона, слѣдовательно все болѣе и болѣе укрѣпляли въ себѣ сознаніе долга, значитъ ставили цѣлью извѣстное свойство воли, составляющее самоцѣнное благо воли [1]). Конечно, недостаточность кантовскаго чисто формальнаго опредѣленія нравственнаго закона этимъ еще не вполнѣ разъяснена. Необходимо было показать, что нравственный принципъ: „будь настроенъ и поступай такъ, чтобы правило твоей дѣятельности было обязательно для всѣхъ разумныхъ существъ“, необходимо возбуждаетъ вопросъ: какъ же я долженъ быть настроенъ и какъ долженъ дѣйствовать, чтобы мое поведеніе соотвѣтствовало этому принципу. Мораль Канта страдаетъ, кромѣ того, одностороннимъ ригоризмомъ. Кантъ не обратилъ вниманія, что принципъ, имѣющій матеріальный характеръ, не есть по тому самому принципъ низшей желательной способности, такъ какъ, кромѣ чувственнаго удовольствія, существуютъ удовольствія нравственныя, эстетическія, религіозныя.

Философія Канта нашла, какъ извѣстно, много противниковъ, но не меньше и сторонниковъ. Изъ противниковъ Канта Бергманъ останавливается только на Якоби, противопоставившемъ критицизму философію вѣры [2]); о Гаманѣ, Гердерѣ, полу-кантіанцѣ Фризѣ не говорится у него ни слова. Изъ приверженцевъ Канта Бергманъ имѣетъ въ виду Рейнгольда, Маймона и Бека, старавшихся внести въ критическую философію нѣкоторыя поправки [3]). Полное преобразованіе системы Канта на основѣ мысли, высказанной Рейнгольдомъ, что все должно быть выведено изъ одного неоспоримаго поло-

[1]) Ibid. s. 119–120.
[2]) Ibid. s. 152—155.
[3]) Ibid. s. 155—171.

женія, представляетъ философія Фихте. Хотя самъ Бергманъ, о чемъ мы упоминали раньше, примыкаетъ по своимъ воззрѣніямъ къ этому философу, и слѣдовательно можно бы ожидать, что на ученіи его онъ остановится съ особеннымъ вниманіемъ, однако это ожиданіе не оправдывается. Предметъ, задача и методъ „Наукословія“ опредѣлены Бергманомъ довольно обстоятельно; сравнительно подробно изложено нравственное и религіозное ученіе Фихте. Но основоположеніямъ „Наукословія“, а такъ равно развитію, по Фихте, теоретическаго и практическаго сознанія, т. е. важнѣйшимъ моментамъ философіи Фихте, отведено у Бергмана весьма мало мѣста. Трудные пункты ученія Фихте, наиболѣе нуждающіеся въ разъясненіи, нашъ историкъ по большей части обходитъ, ссылаясь на то, что изложеніе ихъ будетъ непонятнымъ читателю [1]). Эта ссылка не мирится съ заявленіемъ Бергмана въ предисловіи къ своему труду, что послѣдній назначается не столько для новичковъ въ философіи, сколько для людей, имѣющихъ въ виду болѣе глубокое пониманіе философскихъ системъ [2]). Заслуживаетъ, безспорно, одобренія, что, при изложеніи философіи Фихте, Бергманъ, пользуясь различными сочиненіями этого философа и даже различными изданіями одного и того же сочиненія, во многихъ случаяхъ отмѣчаетъ, какъ постепенно слагалось ученіе Фихте, какіе фазисы развитія оно прошло въ умѣ его творца [3]). Критическихъ замѣчаній на философію Фихте у Бергмана встрѣчается не мало, и всѣ они имѣютъ своею цѣлью отмѣтить недостатки ученія Фихте. Одни изъ этихъ недостатковъ дѣйствительны, напр. указаніе, что сущность *я* Фихте опредѣляетъ неодинаково, разумѣя подъ нимъ то *я* эмпирическое, то *я* абсолютное, какъ безусловное тожество субъекта и объекта [4]), другіе же

[1]) Ibid. s. 212. 213.

[2]) Bergmann, Bd. I. III.

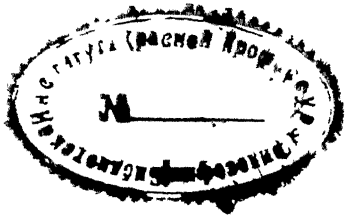
[3]) Bergmann, II, s. 214—224; и др. мѣста.

[4]) Ibid. s. 196. 197.

измышлены самимъ Бергманомъ, напр. поставленіе на видъ, что „Наукословіе“ Фихте по своему содержанію совершенно не оправдываетъ своего названія [1]). Отдѣльныхъ пунктовъ въ изложеніи Бергманомъ системы Фихте, на которыхъ слѣдовало бы остановиться, мы не находимъ.

Трудъ Бергмана, какъ видно изъ представленнаго его разбора, не чуждъ многихъ существенныхъ недостатковъ, но тѣмъ не менѣе этотъ трудъ очень полезный, имѣющій свои выгодныя особенности, отличающія его отъ другихъ подобныхъ же трудовъ. Хотя онъ написанъ подъ нѣсколько узкимъ понятіемъ о философіи, обусловившемъ собою по мѣстамъ односторонній выборъ матеріала, входящаго въ исторію философіи, однако все главное, существенное въ немъ находится, и изложено оно ясно, отчетливо, съ хорошимъ знаніемъ первоисточниковъ. Жаль, что въ свой трудъ Бергманъ не ввелъ никакого критическаго аппарата, который бы далъ возможность читателю оріентироваться въ болѣе подробномъ изученіи того, или другаго философскаго ученія. И свои собственные, по мѣстамъ своеобразные, взгляды Бергманъ нигдѣ почти не обосновываетъ путемъ разбора взглядовъ противоположныхъ; если у него встрѣчается иногда полемика, то она ведется всегда скрытымъ способомъ [2]).

ЧЕТ … г.



[1]) Ibid. s. 193.

[2]) Когда настоящая статья была уже почти напечатана, мы получили вторую часть втораго тома разсматриваемаго труда Бергмана: Geschichte d. Philosophie nach Fichte, Berlin. 1893, s. 253—592. Разборъ ея сдѣлаемъ въ другое время.