УКОВОДСТВО

КЪ ИЗУЧЕНІЮ ФИЛОСОФІИ.

ФИЛОСОФІЯ

ВЪ ЕЯ СУЩЕСТВѢ, ЗНАЧЕНІИ И ИСТОРІИ.

А. Н. ГИЛЯРОВА

Профессора Университета Св. Владиміра.

Всѣмъ, терпящимъ крушеніе
на морѣ безконечности,—
снисхожденіе. *Ренанъ.*



ТОМЪ I.

КІЕВЪ.
ографія Императорскаго Университета Св. Владиміра
ц. Общ. Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Меринговская ул., № 6.
1916.

Изъ книгъ Б. Т. Столыпиной
ПРОВ. 1953
ПРОВ. 1953
ЮРИДИЧЕСКАЯ БИБЛІОТЕКА Общественныхъ Наукъ Академіи Наукъ СССР
476
52

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Цѣль Руководства содѣйствовать изученію философіи въ ея существѣ, исторіи и значеніи. Сначала въ немъ выясняется существо и значеніе философіи, а затѣмъ обсуждаются основные философскіе вопросы и направленія въ ихъ возникновеніи и исторіи.

Философія разсматривается какъ порывъ нашего организма къ удовлетворенію одной изъ его потребностей. Сообразно съ этимъ дано краткое ученіе объ этомъ организмѣ. Такъ какъ потребность эта духовная, то на духовной сторонѣ ученіе и сосредоточивается и вводитъ такимъ образомъ въ психологію, которая затѣмъ отдѣльно не излагается.

Опредѣленіе философіи выведено, по указанію полученныхъ въ предварительномъ анализѣ данныхъ, не только изъ ея содержанія во всемъ его многообразіи и на всемъ протяженіи ея исторіи, но и изъ родственной ея связи съ религіей, наукой, художествомъ. Отмѣчено происхожденіе этихъ родственныхъ дѣятельностей изъ одного корня, автоматическаго творчества, заложеннаго изначально въ нашемъ организмѣ, и этимъ выдвинута невозможность ихъ полнаго обособленія и, слѣдовательно, точнаго опредѣленія. Творческому процессу, какъ наиболѣе важному для пониманія ихъ существа, удѣлено должное вниманіе.

Во главѣ Мѣра для оцѣнки оттѣнены условность, ограниченность, недостаточность построеній нашей мысли, тщета притязанія нѣкоторыхъ изъ нихъ на безусловную, вѣчную, неизмѣнную истину, а при обсужденіи значенія философіи проведена грань между субъективнымъ и объективнымъ ея значеніемъ. Поставлено на видъ, что если субъективная цѣнность философіи не можетъ

не быть спорной, то не подлежитъ сомнѣнію ея большое объективное значеніе, ея вторженіе крупнымъ факторомъ въ культурную жизнь, и что наиболѣе надежную объективную оцѣнку даетъ жизнь, утверждающая въ своемъ ходѣ нужное и сметающая ненужное. Неизбѣжной шаткостью субъективной оцѣнки и верховнымъ приговоромъ объективной въ указанномъ смыслѣ оправдывается проходящій по Руководству призывъ относиться съ равной терпимостью ко всѣмъ обнаруженіямъ нашего творчества.

По основаніямъ, намѣченнымъ во вступительной части, разсматриваются отдѣльно лишь тѣ вопросы, которые еще не успѣли отмежеваться отъ философіи какъ отъ нея убѣгающіе, рвущіеся къ самостоятельной жизни отпрыски. Обстоятельно изложена онтологія, наиболѣе пространно—космологія, совпадающая въ ея широкомъ смыслѣ съ философіей вообще. Гносеологія, начинающая уже подъ именемъ теоріи познанія отрекаться отъ своей матери, пренебрежительно на нее смотрѣть и ставить себя на ея мѣсто, очерчена во всѣхъ ея главныхъ направленіяхъ и изгибахъ, но не во всѣхъ схоластическихъ мелочахъ. Обойдены старыя и новыя гносеологическія построенія схоластическаго типа, безплодно изощряющіяся въ тонкостяхъ туманныхъ и головоломныхъ. Богословіе, психологія, этика, эстетика, соціологія обособилась въ такія широкія области, что для подробнаго ознакомленія съ ними потребовались бы внушительной величины отдѣлы, граничащіе съ томами. Входящіе въ эти области вопросы затрогиваются мимоходомъ, но такъ, что сказаннаго о нихъ обыкновенно достаточно для дальнѣйшаго самостоятельнаго знакомства съ ними. Наиболѣе это справедливо о психологіи, наименѣе о соціологіи, которая, впрочемъ, теперь едва признаетъ свою принадлежность къ философіи.

Каждый вопросъ прослѣженъ, какъ въ общемъ, такъ и въ отдѣльныхъ направленіяхъ, насколько возможно, во всей его исторіи, отъ зачатковъ до современнаго намъ состоянія. Онтологія, среди другихъ вопросовъ отчетливо выступившая первой, занимаетъ и первое мѣсто. Ея направленія, лежащія въ самомъ ея существѣ, а не возникающія въ историческомъ процессѣ, разсматриваются по отдѣламъ, при соблюденіи въ каждомъ историческаго порядка, но не въ обнимающемъ всѣ ихъ связномъ очеркѣ, неудобномъ уже потому, что онтологія первоначально была въ

служебномъ отношеніи къ космологіи, исторіей которой она въ значительной мѣрѣ опредѣляется. Напротивъ, выступившая одновременно съ ней космологія движется отъ начала и до конца, и въ цѣломъ, и въ направленіяхъ, въ связномъ историческомъ потокѣ, получая окраску отъ общаго для даннаго времени уровня знанія. Космологія изложена поэтому въ исторической связности. Гносеологія была первоначально на службѣ у онтологіи, временно обособилась въ древности въ Скептицизмѣ, а вполнѣ только въ XIX в. Ей поэтому отведено мѣсто послѣ Онтологіи и Космологіи. Она излагается, подобно онтологіи, по направленіямъ, каждое въ его исторіи.

При органической связности философскихъ вопросовъ грань между ними часто колеблющаяся, ихъ обособленіе искусственное и можетъ быть только приблизительнымъ, такъ что рѣдко когда невозможенъ споръ о принадлежности даннаго ученія къ тому или иному отдѣлу. Не трудно, напримѣръ, предвидѣть возраженія противъ тѣхъ, несогласныхъ съ обычными, взглядовъ, которые проводятся въ Руководствѣ на отношеніе къ онтологіи и космологіи ученій Беркли, Юма и Канта, но не болѣе трудно показать и шаткость этихъ обычныхъ взглядовъ.

Обособленное разсмотрѣніе вопросовъ дѣлаетъ неизбѣжнымъ неоднократное возвращеніе къ одному и тому же ученію. Это возвращеніе не простое повтореніе, а расширеніе, добавленіе, углубленіе сказаннаго раньше. Цѣлесообразность такого постепеннаго ознакомленія съ ученіями подтверждается многолѣтнимъ преподавательскимъ опытомъ. По его указанію, въ каждомъ изъ отдѣловъ изложеніе отъ болѣе общаго, поверхностнаго, легко доступнаго постепенно переходитъ къ болѣе частному, углубленному, менѣе доступному. Особенно это выдержано въ Онтологіи, гдѣ въ ея началѣ нѣкоторыя ученія намѣренно изложены въ поверхностныхъ очеркахъ, но конецъ расчитанъ на зрѣлое философское вниманіе. Испытаніемъ для него служатъ очерки философіи Гегеля и спиритуалистической синехологіи. Кто ихъ усвоилъ можетъ отважно идти впередъ, не опасаясь никакихъ предстоящихъ трудностей. Въ Космологіи постепенность въ сложности построеній и трудности ихъ усвоенія полагается самимъ историческимъ процессомъ, иду-

щимъ отъ менѣе къ болѣе сложному. Тоже самое и въ отдѣльныхъ направленіяхъ Гносеологіи.

Всѣ ученія изложены по первоисточникамъ или, при недоступности ихъ, по основополагающимъ трудамъ. Бѣглость при обзорѣ нѣкоторыхъ ученій всегда умышленная и объясняется, если не указаннымъ только что дидактическимъ соображеніемъ, то ихъ малымъ (на правильный или ложный взглядъ составителя) объективнымъ значеніемъ.

Повсюду полное отсутствіе ссылокъ. При самостоятельной обработкѣ вопросовъ онѣ для нѣкоторыхъ отдѣловъ были-бы настолько многочислены, что пришлось бы изъ нихъ дѣлать непомѣрной величины подстрочный фундаментъ, во много разъ превосходящій надстройку, или же относить ихъ въ конецъ книги какъ особыя приложенія. Въ примѣръ отдѣловъ, въ которыхъ примѣчанія совсѣмъ заслонили бы текстъ, можно привести отдѣлъ о Сократѣ. Здѣсь данъ сводъ долголѣтней, очень кропотливой и упорной работы надъ первоисточниками, которая, если бы была полностью напечатана, составила бы увѣсистый томъ, гдѣ на каждую строку, и часто даже на отдѣльныя слова, приходились бы обильныя документальныя разъясненія и доказательства. Другими примѣрами могутъ служить ученіе объ организмѣ, о творческой дѣятельности, о взаимоотношеніи между религіей, наукой, художествомъ, философіей, опредѣленіе философіи, критика матеріализма, синехологическая онтологія и космологія и длинный рядъ другихъ. Въ иныхъ случаяхъ, какъ въ изложеніи ученій Платона, Аристотеля, Плотина, Гегеля, Гартмана и пр. подстрочныя примѣчанія состояли бы изъ многочисленныхъ ссылокъ на страницы. Такое ученое снаряженіе умѣстно въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ, но не въ общемъ руководствѣ. Для желающихъ приняться за самостоятельное изученіе исторіи философіи въ концѣ Руководства будетъ приложенъ списокъ наиболѣе цѣнныхъ трудовъ, знакомящихъ съ первоисточниками и обильной философской литературой.

Устойное для теоретической части синехологическое міропониманіе возникло у составителя первоначально внѣ зависимости отъ какого либо ученія, но впослѣдствіи такъ слилось съ однородной системой Фехнера и такъ сильно осложнилось ея богатствомъ, что въ томъ видѣ, какъ оно изложено въ Руководствѣ, должно считаться Фехнеровскимъ. Однако, при всей задолженности Фехнеру,

оно въ этомъ своемъ видѣ не можетъ дѣлать отвѣтственнымъ Фехнера за то, что ему не принадлежитъ. Освободить ученіе Фехнера отъ органически слившихся съ нимъ въ Руководствѣ придатковъ было бы для составителя трудно, а для ученія безполезно и даже, быть можетъ, въ ущербъ, такъ какъ они, ни въ чемъ не искажая ученія, во многомъ его пополняютъ, разъясняютъ, обосновываютъ.

При изложеніи приняты за правило ясность, простота, сжатость, полное обнаженіе мысли отъ того многословнаго и подчасъ пышнаго убора, въ который нерѣдко наряжается ея смутность, сбивчивость, убожество. Нѣтъ такой ясной мысли, которая не могла бы быть выражена ясно, и, наоборотъ, мысль неясная ни при какихъ условіяхъ не можетъ укладываться въ ясное изложеніе. Поэтому, если при всемъ стараніи Руководства представить то или иное ученіе понятнымъ, оно такимъ не оказывается, то отвѣтственность за это можетъ падать на ученіе, а не на Руководство, хотя и оно, несомнѣнно, по изложенію такъ же далеко не всегда безупречно, какъ и въ другихъ отношеніяхъ.

Простотой и ясностью не исключается необходимость для усвоенія Руководства сосредоточеннаго вниманія. При органическомъ развитіи содержанія неясное сначала уясняется изъ послѣдующаго, а полное пониманіе основной мысли Руководства возможно лишь при изученіи его въ цѣломъ.

По причинамъ чисто внѣшнимъ, вызваннымъ текущими событіями, пришлось внезапно оборвать печатаніе книги, и разбивъ ее на два тома, при томъ не такъ, какъ было бы желательно по содержанію, выпустить пока первый, а выходъ второго отложить до болѣе удобнаго времени. Настоящій томъ заканчивается англійской философіей XVIII в. Второй, меньшій по объему, долженъ содержать французскую и нѣмецкую философію XIX и начала XX в. и Гносеологію. Среди построеній XIX вѣка видное мѣсто займетъ спиритуалистическая космологія, на которую, какъ на свое завершеніе, ссылается въ Онтологіи спиритуалистическая синехологія.

Первоначально предполагалось закончить Руководство краткимъ Очеркомъ исторіи философіи, объединяющимъ историческою связностью разъединенное по отдѣламъ при разсмотрѣніи основныхъ вопросовъ и направленій. Такъ какъ Очеркъ этотъ для пониманія перваго тома столь же важенъ, какъ и для по-

нимаѣія второго, то цѣлесообразнымъ кажется выпустить его при первой возможности отдѣльно, не дожидаясь второго тома, на скорый выходъ котораго при современныхъ обстоятельствахъ едва-ли можно надѣяться, а пока ограничиться хотя бы тусклымъ и бѣглымъ его пересказомъ.

Очеркъ пытается изобразить исторію философіи въ простой и естественной схемѣ, не предвзятой, какъ у Гегеля, и не въ чисто внѣшнихъ подраздѣленіяхъ, какъ во всѣхъ исторіяхъ философіи, но въ такомъ порядкѣ, что бы каждый періодъ объяснялся безъ всякихъ натяжекъ изъ многообразныхъ общественныхъ и духовныхъ условій ему предшествующихъ и современныхъ. Вырывать исторію философіи, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, изъ связи съ остальными проявленіями общественной и духовной жизни, видѣть въ ней самодовлѣющее цѣлое, только вскользь соприкасающееся съ ними, значитъ понимать ее не только односторонне и узко, но и въ корнѣ ошибочно, такъ какъ изъ самой этой исторіи видно, что философія пораждается всѣмъ богатствомъ общественной и духовной жизни, это богатство въ себѣ отображаетъ, собою умножаетъ и общественной и духовной жизни служитъ. Обрисовать всю полноту условій, опредѣлящихъ ходъ исторіи философіи, нельзя даже въ объемистомъ трудѣ и тѣмъ болѣе въ сжатомъ очеркѣ, но подразумѣвать эти условія, считаться съ ними, хотя бы молчаливо, необходимо, чтобы не лишать жизненнаго смысла то, что полно имъ.

Сообразно съ сказаннымъ въ главѣ Художество, религія, философія и наука, философское творчество изображается въ Очеркѣ какъ оттокъ отъ миѳологическаго. Сначала—въ древней философіи—оно пытается идти независимымъ отъ миѳологическихъ вѣрованій самостоятельнымъ русломъ знанія, но послѣ пяти вѣковъ усилій изнемогаетъ, сознаетъ свою немощь и дѣлаетъ—въ средневѣковой философіи—такой рѣшительный поворотъ назадъ къ религіи, что отдаетъ ей себя въ плѣнъ на цѣлые четырнадцать вѣковъ, однако лишь для того, чтобы—въ новой философіи—постепенно освобождаться отъ этого плѣна и, достигнувъ, наконецъ, во второй половинѣ XIX в. полной свободы, въ наши дни искать свободнаго богосознанія. Такимъ образомъ древнюю философію можно разсматривать какъ рядъ попытокъ найти для жизни естественный устой, средневѣковую — какъ захватъ мысли

сверхъестественнымъ, какъ ея религіозный плѣнъ, новую—какъ освобожденіе изъ этого плѣна.

Эти три главныхъ отдѣла распадаются на двѣнадцать періодовъ, изъ которыхъ первый принадлежитъ скорѣе миѳологическому, чѣмъ философскому творчеству, седьмой въ равной мѣрѣ древней и средневѣковой философіи, а девятый—вмѣстѣ и средневѣковой и новой. Періоды эти слѣдующіе:

1) **Родословіе боговъ** (до половины VI в.)—боготворческія космогоніи Гомера, Гесіода, Орфиковъ, Ферекида, вошедшія въ настоящій томъ.

2) **Созерцаніе космоса** (отъ перваго десятилѣтія VI до семидесятыхъ годовъ IV в.)—древнѣйшія философскія и религіозно-философскія космологіи отъ Ѳалеса и Пиѳагора до Емпедокла, Анаксагора и Демокрита, тоже изложенныя въ настоящемъ томѣ частью въ Типахъ раннихъ построеній, частью въ Онтологіи, частью въ Космологіи. Недостающее дается въ Очеркѣ.

3) **Сосредоточенность на человѣческомъ** (отъ половины V до сороковыхъ годовъ III вѣка)—Софисты, Сократъ, Сократическія школы. Краткій обзоръ ученія Сократа данъ въ Типахъ раннихъ построеній, о Софистахъ сказано вскользь въ Космологіи. Сократическія школы обойдены съ тѣмъ, чтобы недостающее было пополнено въ Гносеологіи и Очеркѣ.

4) **Полетъ въ запредѣльное** (отъ начала IV до двадцатыхъ годовъ II в.)—Платонъ и Аристотель и ихъ послѣдователи, Академики и Перипатетики. Съ Платономъ и Аристотелемъ настоящій томъ знакомитъ въ Онтологіи и Космологіи. Гносеологическія ихъ ученія отнесены въ Гносеологію, остальныя—въ Очеркъ, туда же и ученія Академиковъ и Перипатетиковъ.

5) **Исканіе успокоенія** (отъ послѣдняго десятилѣтія IV до конца первой четверти IV в. по Р. Х)—Епикурейство, Стоицизмъ, Скептицизмъ. Епикуру и Стоикамъ отведены пространные отдѣлы въ настоящемъ томѣ, обзоръ Скептицизма въ Гносеологіи.

6) **Согласованіе разногласнаго** (отъ половины II в. до конца перваго двадцатилѣтія I в. по Р. Х.)—сліяніе ученій Платона и Аристотеля и того и другого съ Стоицизмомъ и Пиѳагорействомъ. Направленіе это, обыкновенно называемое Эклектизмомъ, излагается въ Очеркѣ.

7) **Жажда божественнаго** (отъ начала нашего лѣтосчисленія до конца третьяго десятилѣтія VI в.) находила удовлетвореніе въ

различныхъ культахъ, наводнившихъ Римъ изъ завоеванныхъ областей, въ религіозно-нравственныхъ и теософскихъ построеніяхъ Заката древности и въ выросшемъ изъ еврейства, на почвѣ, упитанной восточными культами и философіей Заката, христіанскомъ церковномъ вѣроученіи съ его ранней философіей, которое въ концѣ оттѣснило всѣ остальныя религіозныя и философскія ученія. О наводнившихъ Римъ культахъ вкратцѣ говоритъ настоящій томъ и подробно—Очеркъ. Построеніямъ Заката удѣлено широкое мѣсто въ настоящемъ томѣ, какъ равно и библейско-евангельской космологіи. Съ основами церковнаго вѣроученія и его ранней философіей знакомитъ Очеркъ.

8) **Порабощеніе боговластіемъ** (отъ конца перваго тридцатилѣтія VI в. до конца XV в.)—сначала христіанскимъ, а затѣмъ съ VII в., наряду съ нимъ, и магометанскимъ. Въ періодъ этотъ входятъ схоластика и мистика до столкновенія христіанскаго міра съ Исламомъ, философія Ислама, обыкновенно называемая арабской, еврейская философія, расцвѣтъ схоластики, вызванный знакомствомъ съ философіей магометанъ и евреевъ, а чрезъ нихъ—съ философіей Аристотеля, мистика на исходѣ Средневѣковья и, наконецъ, отмежеваніе философіи отъ богословія вслѣдствіе объявленной церковью немощи разума постигнуть заповѣдныя христіанскія тайны. Обо всемъ этомъ даны краткія свѣдѣнія въ настоящемъ томѣ, дополняемыя Очеркомъ.

9) **Порывъ на просторъ** (отъ начала XIV в. до половины XVII в.)—эпоха Возрожденія, Гуманизма, Реформаціи. Съ космологическими построеніями этого періода широко знакомитъ настоящій томъ въ Космологіи, обходя однако постороннія космологіи построенія, для пониманія этого періода не менѣе и даже болѣе важныя, которыя разсматриваются въ Гносеологіи и Очеркѣ.

Въ этотъ періодъ, съ тридцатыхъ годовъ XVII в., отъ философскаго потока отщепляется научный, который, постепенно расширяясь къ концу этого вѣка и въ XVIII в., въ XIX в. обособляется въ самостоятельный и течетъ русломъ болѣе могучимъ, чѣмъ философскій.

10) **На путяхъ знанія.** Этотъ періодъ (отъ начала XVII в. до первой четверти XVIII в.) обстоятельно представленъ въ настоящемъ томѣ. Бѣгло затронутое ученіе Локка подробно излагается въ Гносеологіи.

11) **Торжество философіи** (отъ конца XVII до первыхъ годовъ XIX в.) Общей характеристикой этого періода и слѣдующими за ней построеніями англійской мысли заканчивается настоящій томъ. Остальные отдѣлы этого періода во второмъ томѣ.

12) **Вершины и кругозоры** (отъ восьмидесятыхъ годовъ XVIII в. до нашихъ дней)—крупнѣйшія построенія, начиная съ Канта и кончая Ницше и Фехнеромъ, и открывающіеся съ этихъ вершинъ широкіе кругозоры свободы во всѣхъ областяхъ жизни—въ религіи, нравственности, художествѣ, наукѣ, философіи, общественныхъ и политическихъ отношеніяхъ. Нѣкоторыя изъ этихъ крупныхъ построеній изложены въ настоящемъ томѣ, въ Онтологіи, другія найдутъ мѣсто во второмъ томѣ, въ продолженіи Космологіи, въ Гносеологіи и въ Очеркѣ.

Очеркъ даетъ исчерпывающую характеристику этого періода, наиболѣе пространную, чѣмъ остальныя. Здѣсь приходится ограничиться, минуя отдѣльныя философскія отрасли, только перечнемъ главнѣйшихъ типовъ философскихъ вершинъ:

1) Гносеологическій — построенія Канта и вызванныя имъ изъ ближайшихъ къ нему по времени ученія Рейнгольда, Якоби, Фриза, а затѣмъ, вплоть до нашего времени, огромное число его сторонниковъ и противниковъ и независимыхъ отъ него гносеологовъ.

2) Умозрительный въ двухъ разновидностяхъ, идеалистическій (Фихте, ранняя дѣятельность Шеллинга, Гегель) и реалистическій (Гербартъ, Ренувье, Фулье).

3) Научный, распадающійся на матеріализмъ (Бюхнеръ, Молешоттъ, Фохтъ, Фейербахъ), позитивизмъ (Контъ, Литтре, Тэнъ, Гексли), эмпиризмъ (Милль, Бэнъ), эволюціонизмъ въ трехъ развѣтвленіяхъ—механическій (Спенсеръ), біологическій (Ламаркъ, Дарвинъ, Геккель), историческій—въ области экономической, общественной и политической (Марксъ, Лассаль, Энгельсъ, Кауцкій), въ религіозной (Тюбингенская школа, Штраусъ, Бруно Бауеръ, Ренанъ, Пфлейдереръ и другіе протестантскіе богословы), въ нравственной и эстетической (послѣдователи Спенсера и Дарвина).

4) Художественный, объединяющій три теченія: эстетическое, извѣстное подъ названіемъ романтизма (Шеллингъ въ одинъ изъ періодовъ его дѣятельности, Шлегель, Тикъ, Новалисъ, Гоффманъ и др.); нравственное двоякой окраски—пессимистическое (Шопен-

гауеръ, Гартманъ) и оптимистическое (Лотце, Фехнеръ, Ницше, Ренанъ, Гюйо); теоретическое (Бергсонъ).

5) Теософскій (Шеллингъ въ послѣдній періодъ его дѣятельности, Шлейермахеръ, Баадеръ, въ наши дни Эйкенъ).

Къ теософскому примыкаетъ правовѣрно-богословскій, обособившійся отъ философскаго послѣ Канта и Шлейермахера.

6) Смѣшанный (Бенеке, Вундтъ, Файскъ, и др.).

Съ особой полнотой говоритъ Очеркъ о кругозорахъ свободы. Даже краткій отчетъ объ этомъ занялъ бы много больше мѣста, чѣмъ какое можетъ быть здѣсь отведено для бѣглаго ознакомленія съ Очеркомъ.

Очеркъ обстоятельно выясняетъ внутреннюю связь между періодами и выростаніе одного изъ другого, предлагаетъ общую характеристику каждаго, оправдывающую данное каждому названіе, подробно перечисляетъ всѣ направленія, входящія въ періодъ, и называетъ представителей этихъ направленій, сопровождая изложеніе хронологическими данными.

Въ общемъ ходѣ исторіи философіи сказывается исторія возникновенія философіи, изложенная въ Руководствѣ. Какъ изъ миѳотворчества выростаютъ на ряду съ художествомъ первоначально неразъемлемыя съ нимъ боготворчество и религія, изъ нихъ—философія, а изъ нея—наука, такъ въ древней философіи, наиболѣе близкой къ миѳотворческому первоисточнику, преобладаетъ довлѣющее себѣ художественное созерцаніе, въ средневѣковой—мысль религіозная, въ новой—тяготѣніе къ наукѣ. При этомъ философскій потокъ на всемъ своемъ протяженіи сохраняетъ своеобразную миѳологическую и художественную окраску, сбрасываемую лишь въ строимыхъ имъ критическихъ заторахъ, въ его уклонахъ къ наукѣ и въ безплодныхъ отмеляхъ. Однако при всѣхъ колебаніяхъ философіи въ сторону художества, религіи и науки она никогда не совпадаетъ съ ними. Обычное отождествленіе ея съ наукой столь же ошибочно, какъ и болѣе рѣдкое съ художествомъ и религіей. За то существуетъ философія художества, религіи, науки; существуетъ и наука о философіи, какъ существуетъ она о художествѣ и религіи. Наука о художествѣ, религіи, философіи есть исторія художества, религіи, философіи. Всякая исторія можетъ быть болѣе или менѣе научной, объективной или субъективной, смотря по тому, остается ли на поверхности изучаемаго, или идетъ въ

философскую глубь, стараясь свести данное къ несводимому, изначальному, и въ различныхъ фактахъ, эпохахъ и періодахъ постигнуть отображающійся въ нихъ духъ времени. Подобная углубленная исторія неизмѣнно субъективна, такъ какъ всякое философское освѣщеніе субъективно и духъ временъ, по вѣрному замѣчанію поэта, есть нашъ собственный духъ, въ которомъ времена отображаются. Это въ полной мѣрѣ относится и къ Очерку, который для пониманія Руководства своей субъективной стороной не менѣе важенъ, чѣмъ объективной.

Философскій потокъ представленъ въ Очеркѣ образно въ видѣ рѣки, которая идетъ въ извѣстномъ направленіи, затѣмъ поворачиваетъ къ своему истоку, а потомъ опять, какъ сначала, отъ него въ сторону. Эти три главныхъ поворота, соотвѣтствующіе древней, средневѣковой и новой философіи, распадаются на изгибы, на періоды, слѣдующіе одинъ за другимъ и отчасти протекающіе параллельно, подобно теченіямъ въ раздѣленномъ островами руслѣ рѣки, то сливающіеся съ главнымъ русломъ, то заболачивающіеся въ тупикахъ, и развѣтвляющіеся въ свою очередь на отдѣльныя русла—различныя въ каждомъ періодѣ направленія и ученія. Свойства береговъ и русла рѣки и той мѣстности, по которой рѣка протекаетъ, знаменуютъ тѣ сложныя условія, какими философскій потокъ опредѣляется и направляется, а родники, потокъ питающіе—творческую личную дѣятельность. Сопровождается очеркъ діаграммой, потокъ наглядно изображающей.

Очеркъ вырабатывался долгіе годы и множество разъ передѣлывался, пока не принялъ теперешній свой видъ, легко и свободно обнимающій всѣ факты и ни въ одномъ не встрѣчающій противопоказаній.

Недочеты Руководства слишкомъ очевидны, чтобы могли остаться незамѣченными. Многое могло бы быть пополнено, изложено и пояснено лучше, обоснованнѣе, обстоятельнѣе; главы могли бы быть превращены въ отдѣлы, подотдѣлы въ главы; встрѣчаются недосмотры, опечатки и т. д. Къ недочетамъ, быть можетъ, будетъ отнесено то, что Космологія постепенно сливается съ общей исторіей философіи. Это сдѣлано намѣренно, такъ какъ съ поступательнымъ ходомъ жизни взглядъ на мірозданіе усложняется. Тѣ вопросы, которые раньше были исключи-

тельнымъ достояніемъ космологіи, въ наши дни отходятъ въ область естествовѣдѣнія, а космологія становится общимъ взглядомъ на мірозданіе, сливается съ міровоззрѣніемъ.

Всѣ эти и имъ подобные формальные недочеты могли бы быть устранены при послѣдующей обработкѣ. Но основныя положенія обслѣдованы со всѣхъ сторонъ многолѣтнимъ обдумываніемъ по діалектической методѣ, старательно выискивающей для всякой мысли всѣ возможныя противопоказанія, и въ Руководство вошли лишь тѣ изъ положеній, которыя побѣдоносно прошли чрезъ всѣ предусмотрѣнныя возраженія. Остались, вѣроятно, возраженія непредусмотрѣнныя, и если бы они встрѣтились, то по ихъ указанію должны бы измѣниться и основныя положенія, не имѣющія, впрочемъ, по общему духу Руководства, никакого притязанія на безусловность.

При множествѣ руководствъ по философіи, появляющихся въ послѣднее время, каждое новое требуетъ оправданія. Оправданіе настоящаго въ томъ, что оно отличается отъ остальныхъ и по замыслу, и по плану, и по содержанію, и по изложенію, и что эта своеобразность оказалась, какъ свидѣтельствуетъ многолѣтній преподавательскій опытъ въ разнаго рода высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, удобной для сравнительно легкаго ознакомленія начинающихъ съ философіей въ ея существѣ, исторіи и значеніи. Въ чемъ эта своеобразность, для знакомыхъ съ остальными руководствами должно быть ясно, для незнакомыхъ объяснять излишне.

Прилагаемые подробные оглавленіе и алфавитный указатель помогутъ разобраться въ сложномъ содержаніи книги.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе.

Задачи и метода Руководства . . . . . I—V
Общій ходъ исторіи философіи . . . . . V—XI

Часть I.

Существо и значеніе философіи.

Глава I.

Различныя опредѣленія философіи.

Стр.
1. Необходимость выяснить смыслъ и значеніе философіи. . 1
2. Перечень опредѣленій философіи. . . . . 1—3
3. Задачи, намѣчаемыя этимъ перечнемъ. . . . 4

Глава II.

Философія какъ обнаруженіе извѣстной потребности.

1. Двоякое значеніе слова „философія“ 4
2. Исторія философіи какъ доказательство потребности въ философіи . . . . . „
3. Философская дѣятельность—цѣлевая 5
4. Опредѣленіе термина „существо“ . . . . „
5. Существо цѣлевой дѣятельности . . . . 5—6
6. Удовлетвореніе ею потребности даннаго лица и другихъ . 6
7. Цѣли прямыя и побочныя 7
8. Слѣдствія, дѣятельностью прямо не предусмотрѣнныя. . „
9. Объясненіе термина „значеніе дѣятельности“ . . . 8
10. Внутреннее и внѣшнее значеніе . . . . „
11. Тѣсная связь вопросовъ о существѣ и значеніи философіи . „

Глава III.

Наше существо какъ носитель нашихъ потребностей.

1. Двѣ стороны нашего существа . . . . . 8—9
2. Сліяніе ихъ въ живомъ организмѣ 9
3. Признаки внѣшняго организма. . . . . 9—15
4. „ внутренняго „ . . . . . 15—22
5. Важность предыдущаго для послѣдующаго . . . 22

Глава IV.

Стороны нашей личности.

1. Совпаденіе физіологическихъ и духовныхъ границъ . . 22
2. Связь душевной жизни съ обмѣномъ веществъ . . „
3—4. Нервная система и мозгъ какъ болѣе тѣсныя границы душевной жизни 23
5. Содержаніе нашей духовной жизни . . . . 23—25
6. Эмоціи 25
7—12. Мыслительная дѣятельность . . . . 25—28
13. Воля 28
14—21. Отношеніе между эмоціональной и мыслительной дѣятельностью . . . . . 28—31

Глава V.

Личное и сверхличное.

1. Объективное и субъективное 31
2. Сознаніе какъ всеобщій субъектъ 32
3. Внѣшній міръ какъ всеобщій объектъ 33
4. Ограниченность и безграничность нашего существа . . 34
5. Порывъ нашего существа къ самообнаруженію—часть мірового порыва . . . . . 34—35
6. Этотъ порывъ—психическій автоматизмъ. Его виды . . 35—36
7. Жизнь въ ея цѣлости какъ обнаруженіе личности . . 36
8. Сліяніе внутреннихъ и внѣшнихъ границъ . . . „
9—10. Отсутствіе безусловной разобщенности между личностями 36—37
11—12. Причина условности границъ между личностями . . 37—38

Глава VI.

Сознательное и безсознательное.

1. Грань между сознательнымъ и безсознательнымъ . . 38—39
2. Поле и яркость сознанія . . . . . 39—40
3. Безсознательное, подсознательное, несознаваемое . . 40
4. Безсознательное въ эмоціяхъ и психической заразѣ. Виды послѣдней . . . . . 40—42

5. Сознательная дѣятельность . . . . . 42—43
6. Колеблющаяся грань между сознательной и безсознательной дѣятельностью . . . . . 43—44
7. Воля и ея свобода . . . . . 44—46

Глава VII.

Наши порывы.

1. Внѣшняя и внутренняя ихъ стороны . . . . 46—47
2. Личные и сверхличные порывы. 47
3. Порывъ къ самосохраненію . . . . . 47—48
4. Порывъ къ развитію и организаціи 48
5. Важность организующей дѣятельности. . . . 48—49
6. Порывъ къ общенію, взаимности, благожелательности. . 49—51
7. Нравственность и право, выростающія изъ этихъ трехъ порывовъ 51
8. Порывъ къ размноженію . . . . . 51—52
9. Щедрость жизни, въ этомъ порывѣ обнаруживающаяся . 52
10. Порывъ къ самозабвенію, его виды . . . . 52—52
11. Порывъ къ отдыху . . . . . 53—54
12. Порывъ къ творчеству 54
13—14. Принудительность и непобѣдимость этого порыва . 54—56
15. Вдохновеніе . . . . . 56—57
16—17. Творчество внутреннее и внѣшнее. . . . 57—58
18. Творческая дѣятельность и матеріалъ. . . . 58—59
19. Значеніе творчества для творца и для другихъ . . 59
20. Отличіе творчества отъ ремесла . . . . 59—60
21—22. Двоякая обусловленность творчества, личностью и средою 60—61
23. Творчество внѣшнее 61
24. Зараженіе творческой мыслью . . . . . 61—62
25. Плодовитость творчества . . . . . 62—63

Глава VIII.

Наши потребности.

1. Опредѣленіе и виды . . . . . 63—64
2. Отличіе духовныхъ потребностей отъ физическихъ . . 64
3. Философія—потребность не всеобщая 65
4. Слои въ культурномъ обществѣ . . . . . »
5. Философія—потребность высшихъ слоевъ . . . 66
6. Она потребность только людей созерцательныхъ . . 66—67
7. Счастье какъ всеобщая потребность . . . . »
8—9. Внѣшнія и внутренія условія счастья въ современномъ культурномъ обществѣ . . . . . 67—6
10—11. Недостижимость счастья въ его полнотѣ . . . 6
12. Потребность въ преобразованіи внѣшней и внутренней среды »

Глава IX.

Художество, религія, философія, наука.

1. Всѣми этими дѣятельностями преобразуется внутренняя дѣйствительность 69
2. Другія, общія всѣмъ этимъ дѣятельностямъ, черты . . 70
3. Радость творчества въ немъ самомъ . . . . . „
4—6. Организующее свойство творчества, отображающее нашъ организмъ . . . . . 71—74
7. Всѣ виды творчества направлены къ благосостоянію нашего существа 74
8. Всѣ выростаютъ изъ безсознательнаго корня, автоматическаго творчества. Его виды. Олицетворенія и миѳы. Миѳологія, боготворчество, религія . . . . . 74—76
9. Возникновеніе искусства . . . . . 76—77
10. „ философіи и науки 77
11. Философія не перестаетъ быть миѳологіей . . . . „
12. Скрещиваніе всѣхъ этихъ дѣятельностей 78
13. Способъ ихъ опредѣленія . . . . . 78—79
14. Отличительныя черты философіи отъ науки . . . 79—82
15. „ „ философіи отъ религіи . . . 83—85
16. „ „ философіи, религіи и науки отъ художества . . . . . 85—86
17. Дальнѣйшія различія изъ различія потребностей, вызывающихъ эти дѣятельности . . . . . 86—88
18. Опредѣленіе философіи . . . . . 88—90
19. Необходимыя ограниченія 90

Глава X.

Мѣра для оцѣнки.

1. Неспособность философіи дать въ полной мѣрѣ того, что обѣщаетъ 91
2. Обусловленность всѣхъ нашихъ потребностей нашей природой и потому невозможность безусловнаго . . . 91—92
3—6. Смыслъ понятій безусловное, вѣчное, неизмѣнное, безконечное 93—94
7. Всеобщая соотносительность съ субъектомъ . . . 94
8. Всеобщая соотносительность объектовъ . . . . 94—95
9. Субъектъ и объектъ—понятія предѣльныя . . . 95
10. Непостижимость сверхчеловѣческаго . . . . 95—96
11. Вторженіе сверхчеловѣческаго . . . . . 00—00
12. Многогранность, измѣнчивость, условность, кратковѣчность всѣхъ нашихъ цѣнностей и оцѣнокъ . . . 96—97
13. Теоретическая, практическая и эстетическая оцѣнка . . 97
14. Субъективная и объективная или имманентная теоретическая оцѣнка . . . . . 97—98

15. Соотношеніе оцѣнки съ точкой зрѣнія субъективной и объективной цѣлесообразности 98
16. Различіе въ оцѣнкѣ дѣятельности и ея произведеній . . 98—99
17. Пониманіе какъ условіе оцѣнки. Условія пониманія . . 99
18. Значеніе субъективное и объективное . . . . . „
19. Субъективное значеніе философіи . . . . . 99—100
20. Ея объективное значеніе . . . . . 100—102
21. Преимущество объективной оцѣнки передъ субъективной . 102—103
22. Оцѣнка произведенія его творцомъ 103
23. Оцѣнка критикой. Умственная сила и глупость . . 103—104
24—26. Неизбѣжная, по условіямъ нашей природы, неслаженность крупныхъ философскихъ и иныхъ построеній . . 104—106
27—31. Сравнительная оцѣнка философской, общественной и технической дѣятельности . . . . . 106—110
32. Общая мѣра для оцѣнки современныхъ построеній . . 110—111
33. Пять принциповъ—теоретическій, практическій, историческій, эстетическій, гармоніи—съ которыми вынуждены они считаться . . . . . 110—117
34. Сомнительность всякой философской глубины . . . 117—118
35. Права глупости. Необходимость терпимости . . . 119
36. Вершающій приговоръ жизни . . . . . 119—120

Часть II.

Основные философскіе вопросы.

Глава I.

Классификація.

1. Перечень основныхъ вопросовъ . . . . 123—124
2. Историческій порядокъ ихъ возникновенія. Ихъ взаимоотношеніе . . . . . 124—126
3. Опредѣляющій тонъ онтологіи . . . . . 126—127
4. Колебанія между онтологіей и гносеологіей . . . 127—128
5. Происхожденіе названія „метафизика“. . . . 128—129
6. Связь гносеологіи съ психологіей 129

Глава II.

Онтологія.

1. Задачи и направленія.

1. Задачи онтологіи . . . . . 129—130
2. Пути къ рѣшенію 130
3. Выводъ основныхъ онтологическихъ направленій (матеріализмъ, спиритуализмъ или идеализмъ, психофизическое единство, дуализмъ души и тѣла) изъ свойствъ нашего существа. 131

4. Первоначальная смутность основныхъ онтологическихъ понятій 131
5. Современныя опредѣленія матеріи, духа, жизни . . 131—132
6. Задачи каждаго изъ онтологическихъ направленій . . 132
7. Количественное опредѣленіе первоначалъ. Плюрализмъ, дуализмъ, монизмъ . . . . . 132—133

2. Типы раннихъ построеній.

8. Смутныя очертанія раннихъ построеній . . . „
9. Анаксимандръ, родоначальникъ ученія о началѣ . . 133
10. Пиѳагорейцы. Понятіе стройности, порядка, закономѣрности, математическое истолкованіе вселенной . . . 133—136
11. Елейцы. Парменидъ. Единство и неизмѣнность сущаго . 136—139
12. Гераклитъ. Вѣчный потокъ бытія . . . . 139—146

3. Первый уклонъ къ внутреннему міру.

13. Сократъ. . . . . 142—146

4. Обособленіе направленій.

14. Историческій ходъ обособленія. . . . . 146—147

5. Матеріализмъ.

15. Классификація — матеріалистическій плюрализмъ, дуализмъ, монизмъ 147
16. *Атомизмъ и корпускулярное ученіе* . . . . „
17. Разновидности атомизма—онтологическій, механическій, химическій . . . . . „
18. Онтологическій атомизмъ. Левкиппъ, Демокритъ, Епикуръ . 148—149
19. Физическій или механическій атомизмъ . . . 149
20. Химическій атомизмъ. Законы постоянства состава и простыхъ кратныхъ отношеній. . . . . 149—151
21. Законъ сохраненія вещества 151
22. Атомизмъ какъ рабочая гипотеза и какъ онтологическая теорія. Недочеты . . . . . 151—154
23. Корпускулярная теорія. Отличіе отъ атомизма. Представители 154—155
24—25. *Матеріалистическій дуализмъ.* Емпедоклъ. Стоики . 155—157
26. „Сила и вещество“ Бюхнера. Недочетъ. . . . 157—158
27. *Матеріалистическій монизмъ.* „Эволюція матеріи“ Лебона. Недочетъ . . . . . 150—159
28. Доводы за и противъ . . . . . 159—163

6. Дуализмъ души и тѣла.

29. Общія замѣчанія объ этомъ направленіи . . .
30. Анаксагоръ. Орфики. Платонъ . . . . .

31. Декартъ—крупнѣйшій представитель 165
32. Окказіонализмъ. Гелинксъ 166
33. Недочетъ этого направленія . . . . . „

7. Психофизическое ученіе.

34. Ранняя исторія. . . . . 166—169
35—36. Спиноза. Недочетъ этого направленія . . . 169—173
37. Параллелизмъ. Различные на него взгляды . . . 173—174
38. Спиритуалистическое и матеріалистическое толкованіе Спинозизма 174
39. Спиритуалистическое толкованіе Шеллингомъ. Недочетъ . 174—175
40. Матеріалистическое толкованіе Спенсеромъ. Недочетъ . 175
41. Примыкающій къ Спенсеру агностицизмъ . . . 175—176
42. Матеріалистическое толкованіе Геккелемъ. Недочетъ . . 176—177
43. Энергетика Оствальда. Недочетъ 177

8. Спиритуализмъ или идеализмъ.

44. Общія замѣчанія . . . . . 177—178
45. Платонъ—основатель спиритуализма. Его ученіе объ идеяхъ. 178—185
46. Дальнѣйшая исторія спиритуализма 185
47. Осложненіе Пиѳагорействомъ ученія Платона. Идеи какъ числа. Монады . . . . . 185—186
48. Ученіе Аристотеля объ идеяхъ. Ученіе Стоиковъ . . 186—189
49. Ученіе объ идеяхъ въ умѣ божіемъ . . . . 189—190
50. Средневѣковой споръ объ универсалахъ . . . 190
51. Ученіе объ идеяхъ въ эпоху Возрожденія . . . 191
52. Значеніе термина идея въ новѣйшихъ построеніяхъ . . 192
53. *Спиритуалистическій плюрализмъ.* Лейбницъ. Недочетъ . 192—195
54. Беркли . . . . . 195—196
55. Гербартъ . . . . . 197—198
56. Лотце . . . . . 198—199
57. *Спиритуалистическій дуализмъ.* Кантъ. . . . 199—210
58. Шопенгауеръ . . . . . 210—213
59. Гартманъ . . . . . 214—217
60. Недочетъ этого направленія . . . . . 217—218
61. *Спиритуалистическій монизмъ* субъективный и объективный. 218—219
62. Субъективный монизмъ Фихте. Недочетъ . . . 219—223
63 Объективный монизмъ Гегеля. Недочетъ . . . 223—233
64. *Синехологическій спиритуализмъ.* Историческій очеркъ . 233—236
65. Бергсонъ. Недочетъ . . . . . 236—238
66. Основоположенія синехологическаго спиритуализма . . 238—248
67. Завершеніе въ космологіи . . . . . „

68. Критическія ограниченія . . . . . 248—249
69. Недостаточность онтологіи въ ея обособленности . . 249

Глава III.

Космологія.

1. Основные вопросы и направленія.

1. Опредѣленіе 249
2. Соотношеніе съ онтологіей, теологіей, наукой, нравственными запросами . . . . . 249—250
3. Отличіе отъ онтологіи, теологіи, науки, этики. . . 250
4. Главные космологическіе вопросы . . . . 250—251
5. Сліяніе космологіи съ общимъ міровоззрѣніемъ . . 251
6. Загадка мірозданія какъ побужденіе къ философіи . . 252—253
7. Миѳотворчество въ повѣсти созвѣздій. . . . 253—254
8. Превращеніе неба въ божественное существо и подчиненіе ему нашей жизни . . . . . 254—255
9. Сказочность философскихъ космологій. . . . 255
10. Сообразованіе космологіи съ данными онтологіи, теологіи и науки. . . . . „
11—13. Типы космологическихъ построеній примѣнительно къ религіознымъ воззрѣніямъ, онтологіи, астрономическимъ ученіямъ. . . . . 255—257
14. Воздѣйствіе космологическихъ воззрѣній на религіозныя . 257—258
15. Вопросъ о смыслѣ жизни въ ходѣ космологіи. . . 258—259
16. Космологія въ потокѣ времени. 269

2. Боготворческія космологіи.

17. Общая характеристика. . . . . 259—260
18. Боготворчество у Гомера . . . . . 260—261
19. „ у Гесіода . . . . . 261—262
20. Критика миѳологическихъ вѣрованій Ксенофаномъ . . 262—263
21. Аллегорическое толкованіе миѳовъ 263
22. Ѳеогонія Ферекида . . . . . —
23. Орфическая ѳеогонія . . . . . 263—264
24. Попытки сбросить миѳологическій покровъ . . . 264—266

3. Раннія философскія космологіи.

25. Ѳалесъ. Анаксимандръ. . . . . 266—267
26. Анаксименъ . . . . . 267—268
27. Пиѳагорейцы . . . . . 268—270
28. Пиѳагорейская космологія въ послѣдующей исторіи . . 270—272
29. Гераклитъ . . . . . 272—273
30. Парменидъ 273

31. Емпедоклъ . . . . . 273—276
32. Религіозная оболочка всѣхъ этихъ построеній. . . 276
33 Анаксагоръ . . . . . 276—278
34. Демокритъ . . . . . 278—280
35. Діогенъ изъ Аполлоніи. . . . . 281—282
36. Сократъ и Софисты . . . . . 282—283

4. Платонъ.

37. Сказка о мірообразованіи и міроздании. . . . 283—304

5. Аристотель.

38. Вѣчность міроздания, небесныя сферы, первый Движитель . 304—309

6. Епикурейцы и Стоики.

39. Общія замѣчанія 309
40. Епикуръ . . . . . 409—314
41. Стоики . . . . . 314—321

7. Космологіи Заката древности.

42. Общая характеристика . . . . . 321—323
43. *Новопивагорейцы* 323
44. *Пивагорействующіе Платоники.* Общая характеристика. . 324
45. Филонъ Іудейскій . . . . . 324—327
46. Плутархъ . . . . . 327—330
47. Нуменій . . . . . 330—331
48. Герметическія книги . . . . . 331—332
49. *Новоплатоники.* Направленія 332
50. Плотинъ . . . . . 333—344
51. Порфирій . . . . . 344—347
52. Ямвлихъ . . . . . 347—349
53. Проклъ . . . . . 349—352
54. *Новые Стоики* . . . . . 352—354
55—58. Оцѣнка построеній Заката . . . . . 354—359

8. Средневѣковыя построенія.

59. Общая характеристика 359
60. *Библейско-евангельское повѣствованіе* . . . . 359—368
61—62. *Осложненіе философіей* . . . . . 368—372
63. Возникновеніе догматовъ . . . . . 372—374
64. Лжеимянный Гносисъ . . . . . 374—378
55. Христіанскій Гносисъ 378
66. Евангеліе отъ Іоанна . . . . . »
67. Оригенъ. . . . . 378—379
68—70. *Церковный плѣнъ* . . . . . 379—382

71—72. *Магометанская философія.* Исламъ и греческая философія 382—384
73. Аверроэсъ . . . . . 384—385
74. *Еврейская философія* какъ параллель магометанской. Маймонидъ 386
75. Ибнъ Габиролъ . . . . . 386—387
76. Каббала . . . . . 387—388
77—81. *Отмежеваніе философіи отъ церковнаго ученія* . . 388—390
82. *Типы средневѣковой космологіи* . . . . . 390—391
83. Построеніе Скотуса Еріугены . . . . . 391—392
84. Періоды схоластики . . . . . 392—393
85. Оцѣнка схоластики 393

9. Поворотъ къ новому времени.

86. Общая характеристика . . . . . 393—394
87. *Призывъ къ опытному знанію.* Рожеръ Баконъ. . . 394—395
88. Леонардо да Винчи. Вивесъ. Телесій . . . . 395—396
89. *Теософское направленіе въ его различныхъ основахъ* . . 396
90. Новоплатоническая основа. Гемистій Плеѳонъ. Марсиліо Фичино. Пико де Мирандола. Патрици . . . . 396—397
91. Каббалистическая основа. Рейхлинъ . . . . 397—398
92. Оккультная основа. Тайныя науки 398
93. Астрологія . . . . . 398—399
94. Магія 399
95. Алхимія . . . . . 399—402
96. *Новый міровой строй.* Николай Кузанскій . . . 402—405
97. Коперникъ . . . . . 405—407
98. Джіордано Бруно . . . . . 407—410
99. Галилей . . . . . 410—415
100. Кеплеръ . . . . . 415—417
101. Суевѣріе въ эпоху Возрожденія 417
102. *Просвѣщенная теософская натурфилософія.* Кампанелла . 417—419
103. *Оккультная натурфилософія.* Общая характеристика . . 419—420
104. Агриппа изъ Неттесгейма . . . . . 420—424
105. Парацельсъ . . . . . 424—430
106. Кардапъ . . . . . 430—432
107. Флуддъ . . . . . 432—433
108. Ванъ Гельмонтъ старшій . . . . . 433—436
109. *Противосхоластическій Аристотелизмъ.* Общая характеристика 436—437
110. Помпонатъ . . . . . 437—438
111. Цезальпинъ . . . . . 439—440
112. Дальнѣйшая судьба этого направленія . . . 440
113. *Чисто теософскія построенія.* Классификація . . . „
114. Мистика. Общая характеристика . . . . 440—441
115—117. Ранніе періоды мистики . . . . 441—442
118. Отличіе мистики отъ схоластики 442
119—120. Мистики XII и начала XIII в. . . . . 442—445
121. Нѣмецкая мистика. Эккартъ . . . . . 446—447

122. Послѣдователи Эккарта . . . . . 447—448
123. Лютеръ. . . . . 448—450
124. Цвингли . . . . . 450—451
125. Кальвинъ 451
126—128. Послѣдствія Реформы . . . . 451—452
129. Вейгель. . . . . 452—455
130 Франкъ. . . . . 455—456
131. Яковъ Бэме . . . . . 456—460
132. *Вѣротерпимость и индифферентизмъ.* Муціанъ Руфусъ, Томасъ Морусъ, Боденъ, Шарронъ . . . . . 460—461

10. XVII вѣкъ.

133—136. Задачи и направленія . . . . . 461—466
137. *Механическое направленіе.* Бэконъ Веруламскій . . 467—472
138. Декартъ . . . . . 472—493
139. Гоббзъ. . . . . 493—502
140. Гассенди . . . . . 502—503
141. Ньютонъ . . . . . 503—511
142. Локкъ . . . . . 511—513
143. *Теософское направленіе.* Англійская теософія. Гербертъ Чербери, Гревиль лордъ Брукъ, Кудвортъ, Пэркеръ, Моръ . 513—514
144. Спиноза . . . . . 515—527
145. Мальбраншъ . . . . . 528—529
146. Ванъ Гельмонтъ младшій . . . . . 529—531
147. Шеффлеръ . . . . . 531—532
148. Янсенъ. 532
149. *Колебаніе между вѣрой и разумомъ.* Общая характеристика . „
150. Паскаль . . . . . 532—535
151. Де-ла-Мотъ-ле-Вайе, Гюэ и Пуарэ . . . 535—536
152. Пьеръ Бэйль . . . . . 536—538
153. *Объединительное теченіе.* Общая характеристика . . 538
154. Чирнгаузенъ . . . . . 538—539
155. Лейбницъ . . . . . 539—552

11. XVIII вѣкъ.

156. Общая характеристика. . . . . 552—557
157. Просвѣщеніе въ Англіи. Общій очеркъ . . . 557
158. *Деизмъ.* Общая характеристика . . . . 557—558
159. Толандъ . . . . . 558—559
160. Тиндаль 560
161. Коллинзъ . . . . . 560—561
162. Вульстонъ 561
163. Миддельтонъ 562
164. Чоббъ 562
165. Болингброкъ . . . . . 564—565
166. Морганъ . . . . . 565—566

167. Пэнъ 566
168. Гиббонъ . . . . . 566—567
169. *Нравственный автономизмъ.* Общая характеристика . . 567—568
170. Шефтсбери . . . . . 568—569
171. Волластонъ . . . . . 569—570
172. Готчесонъ 570
173. Адамъ Смитъ . . . . . 570—572
174. Мандевилль . . . . . 572—573
175. Къ оцѣнкѣ деизма и нравственнаго автономизма . . 573—574
176. *Примирительное направленіе.* Общая характеристика . . 574
177. Клэркъ. . . . . 574—575
178. Бэтлеръ 575
179. *Гносеологическое направленіе.* Общая характеристика . . 575—576
180. Беркли. . . . . 577—587
181. Юмъ . . . . . 587—637

I.

Существо и значеніе философіи.

I.

Различныя опредѣленія философіи.

1. Приступая къ изученію чего либо, нужно прежде всего выяснить существо и значеніе изучаемаго. Мы должны знать, что изучаемъ, и для чего нужно то, что изучаемъ. Иначе изученіе не можетъ быть осмысленнымъ.

Выяснить существо и значеніе философіи не легко. Если обратиться за разъясненіемъ къ самимъ философамъ, то получаются разнорѣчивые отвѣты, не сводимые къ единству. Нижеслѣдующій короткій обзоръ различныхъ опредѣленій философіи убѣдитъ въ этомъ.

2. Слово „философствовать“ впервые встрѣчается у Геродота, но, по преданію, ведетъ начало отъ Пиѳагора. Этотъ мудрецъ находитъ, что мудрость свойственна одному лишь Богу, а человѣку достаточно называться философомъ или въ буквальномъ русскомъ переводѣ—любомудрымъ. Значеніе философа онъ пояснялъ уподобленіемъ жизни празднеству. Какъ на празднество стекаются всякаго рода люди—одни для состязанія, другіе для торговли, а самые лучшіе, чтобы быть зрителями, точно также въ жизни одни бываютъ рабами славы и жадности, а философы стремятся только къ истинѣ. Вымышленъ этотъ разсказъ или нѣтъ, достовѣрно то, что какъ до Пиѳагора, такъ и послѣ него вплоть до V вѣка всѣхъ выдававшихся умственными дарованіями людей называли то мудрецами, то софистами, а не философами. Одни изъ этихъ мудрецовъ (какъ Питтакъ, Біасъ, Солонъ, Хилонъ и др.) полагали мудрость въ чисто практической опытности и проницательности, другіе (какъ

Θалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ, Пиѳагоръ, Гераклитъ и др.)— въ постиженіи общихъ основаній всего существующаго. Къ половинѣ V вѣка, вслѣдствіе сложныхъ историческихъ и психологическихъ причинъ, слово софистъ получило враждебный оттѣнокъ: оно укрѣпилось за появившимися къ тому времени платными учителями, подготовлявшими молодыхъ людей къ практической жизни, а слово мудрецъ стало постояннымъ обозначеніемъ прежнихъ мудрыхъ людей. Современникъ софистовъ Сократъ видѣлъ цѣль жизни въ изслѣдованіи себя и другихъ. Онъ отрицалъ въ себѣ всякую мудрость, а свое отличіе отъ остальныхъ людей выражалъ словами, что онъ человѣкъ „самодѣльный въ философіи“. Въ этомъ выраженіи Сократа мы впервые слышимъ слово „философія“ изъ устъ философа объ его собственномъ занятіи. У Платона слова „философія“, „философъ“, „философствовать“ встрѣчаются весьма часто. Философъ, по Платону, занимаетъ середину между мудрымъ и немудрымъ. Быть любомудрымъ не можетъ ни мудрый, ни невѣжда: первый потому, что уже обладаетъ мудростью, второй потому, что считаетъ себя мудрымъ. Философія есть пріобрѣтеніе мудрости, а мудрость тоже, что наука. Предметъ послѣдней—постиженіе истинно сущаго. Мысль философа всецѣло направлена къ этому постиженію: поэтому философъ тотъ, кто привѣтствуетъ истинно сущее. Впрочемъ, у Платона значеніе слова „философія“ колеблется между наукой объ истинно сущемъ и наукой вообще. То же самое и у Аристотеля. Аристотель подъ философіей подразумѣваетъ всякую науку, но изъ среды остальныхъ выдѣляетъ „первую философію“, задача которой состоитъ въ уразумѣніи бытія какъ бытія. Стоики опредѣляли мудрость какъ знаніе о божественныхъ и человѣческихъ дѣлахъ, а философію какъ стремленіе къ добродѣтели или опытности въ трехъ областяхъ знанія: логикѣ, этикѣ, физикѣ. Епикуръ подъ философіей подразумѣвалъ дѣятельность, ведущую къ счастью путемъ размышленія и разсужденія. Въ средніе вѣка философіей назывались разсужденія, поставленныя въ тѣсную связь съ религій и примыкавшія къ возникшему на почвѣ ученій Платона и Аристотеля спору о природѣ общаго. Въ новое время, въ прямой зависимости отъ этого спора, въ философіи обособляются два направленія: умозрительное или раціоналистическое и опытное или эмпирическое. Для перваго главнымъ предметомъ философіи остается тоже, что было для Платона и Аристотеля—истинно сущее, въ новой философіи обыкновенно назы-

ваемое „абсолютнымъ“; для второго философія не различима отъ науки. Впрочемъ, представители умозрительнаго направленія не находятъ нужнымъ останавливаться на вопросѣ, что слѣдуетъ подразумѣвать подъ философіей; ихъ опредѣленія сбивчивы и туманны и не рѣдко противорѣчатъ содержанію ихъ же системъ. Для Лейбница философія—занятіе мудростью. По Канту, она есть познаніе разума изъ понятій; но подъ это опредѣленіе не подходятъ „Критики“ самого Канта, ставящія цѣлью не познаніе разума, а лишь выясненіе возможности такого познанія. На взглядъ Фихте, философія есть наукословіе или наука о наукѣ вообще: эта наука однако на дѣлѣ оказывается у Фихте ученіемъ о развитіи абсолютнаго Я. Лучшимъ образцомъ туманности раціоналистическихъ опредѣленій философіи могутъ служить тѣ, которыя даетъ Шеллингъ: то для него философія означаетъ „науку всякаго знанія, какъ тотъ абсолютный во всѣхъ отношеніяхъ родъ познанія, которое имѣетъ своимъ основаніемъ и предметомъ первознаніе непосредственно и въ немъ самомъ“; то для него она „познаніе вещей, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, т. е. какъ онѣ существуютъ въ абсолютномъ разумѣ“, то она есть „познаніе бытія, какъ оно есть во всей его чистотѣ и полнотѣ“ и т. д. Гегель (насколько можно судить по его намекамъ въ „Энциклопедіи“) подразумѣваетъ подъ философіей познаніе абсолютнаго въ формѣ діалектическаго развитія или науку о самомъ себя постигающемъ разумѣ. По Шопенгауеру, философія имѣетъ задачей дать познаніе о существѣ міра какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ,—выразить въ немногихъ отвлеченныхъ понятіяхъ, что такое міръ во всемъ его разнообразіи. Особнякомъ стоитъ Гербартъ, полагающій задачу философіи въ переработкѣ понятій съ цѣлью удалить изъ нихъ противорѣчія. Изъ эмпириковъ Бэконъ видитъ въ философіи высшую науку, объединяющую въ себѣ всѣ науки и поучающую о Богѣ, природѣ и человѣкѣ. Гоббзъ понимаетъ философію какъ познаніе, чрезъ правильныя умозаключенія, причинъ изъ наблюденія надъ явленіями и наоборотъ—явленій, могущихъ произойти изъ причинъ. Для Конта философія есть общая система человѣческихъ познаній. Наконецъ, Спенсеръ опредѣляетъ философію какъ вполнѣ опредѣленное знаніе. „Знаніе не научное (говоритъ онъ) есть знаніе необъединенное; наука есть знаніе объединенное отчасти; философія есть знаніе вполнѣ объединенное“.

3. Эти опредѣленія сжато выражаютъ основную мысль тѣхъ ученій, которыми выставлены. Сами ученія не менѣе разнорѣчивы, чѣмъ соотвѣтствующія имъ опредѣленія. Тѣмъ не менѣе, единство между философскими ученіями существуетъ. Не даромъ философія противополагается религіи, наукѣ, художеству и т. д. Это единство коренится въ опредѣленной потребности нашего существа, изъ которой философія выростаетъ. Нужно поэтому ознакомиться съ этой потребностью. Но потребность въ свою очередь выясняется изъ природы нашего существа. Нужно, значитъ, ознакомиться также и съ природой нашего существа. Нужно сверхъ того точно опредѣлить тѣ понятія—„существо“, „значеніе“ и проч.—съ которыми мы будемъ имѣть дѣло. Иначе выводы не могутъ быть ясными.

Нижеслѣдующія соображенія могутъ служить подспорьемъ въ этой сложной и не легкой работѣ.

II.

Философія какъ обнаруженіе извѣстной потребности.

1. Слово „философія“ употребляется въ двоякомъ смыслѣ. Оно обозначаетъ 1) своеобразную дѣятельность и 2) ея завершеніе, результаты, плоды—философскія ученія, теоріи, построенія, системы и т. д. Дѣятельность и ея результаты соотносительны, но различны. Какъ различны строительная дѣятельность и постройка, такъ различны и философская дѣятельность и ея произведенія. Существо и значеніе строительной дѣятельности не то же, что существо и значеніе постройки; точно также, существо и значеніе философской дѣятельности не то же, что существо и значеніе философскихъ произведеній. Тѣмъ не менѣе дѣятельность и ея результаты такъ тѣсно связаны, что обозначеніе ихъ однимъ словомъ цѣлесообразно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ нѣтъ нужды ихъ различать. Въ этихъ случаяхъ и мы будемъ пользоваться словомъ философія въ его двоякомъ значеніи.

2. Въ этомъ своемъ двоякомъ значеніи философія имѣетъ длинную и разнообразную исторію. Такую исторію можетъ имѣть лишь то, за что цѣпко держится жизнь, а жизнь цѣпко держится за то, что для нея нужно. Нужно то, что удовлетворяетъ извѣстнымъ нуждамъ, потребностямъ. Доказать это можно любымъ примѣромъ; дока-

зать противоположное нельзя никакимъ. Философія, очевидно, нужна зачѣмъ нибудь.

3. Дѣятельность, вызванная потребностью, направляется къ удовлетворенію этой потребности. Это удовлетвореніе есть цѣль дѣятельности, и дѣятельность, удовлетворяющая потребность, есть цѣлевая. Отсюда ясно, что философская дѣятельность—цѣлевая.

4. Подъ существомъ чего либо даннаго (факта, вещи, дѣятельности, процесса и т. д.) подразумѣвается то, что остается неизмѣннымъ среди всѣхъ разновидностей и измѣненій даннаго, а это неизмѣнное есть одинаковое, сходное, общее, единое для всѣхъ разновидностей и измѣненій даннаго. Такъ, существо планиметрическаго треугольника въ томъ, что это плоскость, ограниченная тремя прямыми, существо дѣятельности солнца—лучеиспусканіе, химическаго процесса—обмѣнъ веществъ и т. д. Существо воды есть H_2O. Какой бы планиметрическій треугольникъ мы ни взяли, прямоугольный, остроугольный, тупоугольный, какъ бы ни измѣняли въ нихъ длину сторонъ, всѣ треугольники всегда и неизмѣнно суть плоскости, ограниченныя тремя прямыми. Солнце во всякій моментъ всегда и неизмѣнно испускаетъ лучи. Во всѣ химическіе процессы, какъ бы разнообразны они ни были, всегда и неизмѣнно входитъ обмѣнъ веществъ. Всякая вода, одинаково дождевая, ключевая, рѣчная, морская всегда и неизмѣнно содержитъ восемь частей кислорода на одну водорода. И въ философіи должно быть нѣчто одинаковое среди всѣхъ ея разновидностей.

5. Существо цѣлевой дѣятельности раскрывается изъ ея цѣли и, слѣдовательно, изъ той потребности, къ удовлетворенію которой дѣятельность направлена. Потребность предшествуетъ дѣятельности, ее вызываетъ, обусловливаетъ ея существо. Потребность въ жилищахъ вызываетъ домостроительную дѣятельность, потребность въ оружіи—оружейную, потребность въ философской, религіозной, научной, поэтической дѣятельностяхъ вызываетъ эти дѣятельности. Потребностью въ жилищахъ опредѣляется существо домостроительной дѣятельности, потребностью въ оружіи—существо оружейной дѣятельности, потребностью въ философской, научной, религіозной, поэтической дѣятельностяхъ—существо этихъ дѣятельностей. Эта тѣсная связь между существомъ и цѣлью въ цѣлевой дѣятельности особенно ярко выступаетъ въ простыхъ случаяхъ, когда

цѣль проста и очевидна. Такъ, цѣль врачебной дѣятельности—охраненіе здоровья, предотвращеніе и устраненіе болѣзней, а существо—совокупность всѣхъ тѣхъ пріемовъ, которые объединяются этой цѣлью. Въ другихъ случаяхъ эта связь легко можетъ быть открыта. Общее для всякой религіозной дѣятельности—отношеніе человѣка къ высшей силѣ; но это отношеніе ближе опредѣляется тою потребностью, которою вызвана религія—признать высшую силу, стать подъ ея защиту, молить ее, почитать, славить и т. д. Лирическая поэзія есть выраженіе настроенія размѣренной рѣчью. Здѣсь подразумѣваются двѣ потребности, безъ выясненія которыхъ существо лирической поэзіи не можетъ быть вполнѣ раскрыто: 1) потребность выражать настроеніе, 2) потребность выражать размѣренной рѣчью. Наука есть установленіе закономѣрной связи между явленіями. Но закономѣрно то, что соотвѣтствуетъ нашему понятію закономѣрности, самое же это понятіе вызывается нашими теоретическими потребностями—потребностью находить единое во многомъ и подчинять этому единому многое. Существо философской дѣятельности, по предыдущему, можетъ быть вполнѣ выяснено лишь изъ ея цѣли, изъ той потребности, къ удовлетворенію которой эта дѣятельность направлена.

6. Цѣлевая дѣятельность можетъ направляться къ удовлетворенію двоякаго рода потребностей: 1) даннаго лица, которому принадлежитъ дѣятельность, т. е. самого дѣятеля и 2) своими результатами потребностей другихъ лицъ. Въ первомъ случаѣ цѣль носитъ личный, во второмъ общественный (соціальный) характеръ. Эти двѣ цѣли переплетаются и личный характеръ покрывается соціальнымъ. Врачъ своей дѣятельностью удовлетворяетъ потребностямъ другихъ; философъ, религіозный дѣятель, ученый, поэтъ лишь въ исключительныхъ случаяхъ замыкаются всецѣло въ себѣ, обыкновенно же работаютъ и для другихъ.

7. Помимо этого различія въ цѣляхъ, направляющихъ дѣятельность, надо еще различать между цѣлями прямыми и непосредственными, опредѣляющими существо дѣятельности, и цѣлями побочными, которыя могутъ быть достигнуты посредствомъ данной дѣятельности, хотя ея существо ими и не опредѣляется. Такъ, врачеваніе можетъ, кромѣ своей непосредственной цѣли, преслѣдовать цѣли благотворительныя, религіозныя, научныя, экономическія; научная дѣятель-

ность можетъ служить техникѣ, общественному благосостоянію; поэзія можетъ служить средствомъ развлеченія и т. д.

8. Какъ скоро дѣятельность обнаруживается, ея результаты становятся новыми фактами, которые, вслѣдствіе сплетенія различныхъ потребностей и цѣлей, полагаютъ собою опять новые факты, выступаютъ дѣлателями, факторами. Такимъ образомъ изъ дѣятельности могутъ выростать слѣдствія, дѣятельностью прямо и непосредственно непредусматриваемыя. Такъ, врачеваніе ведетъ къ открытію различнаго рода учрежденій, больницъ, лѣчебницъ, ученыхъ и учебно-вспомогательныхъ учрежденій, аптекъ, фармацевтическихъ, химическихъ и другихъ заводовъ, лабораторій и плантацій, обусловливаетъ существованіе особыхъ классовъ—врачей, фельдшеровъ, аптекарей съ ихъ сословными интересами и т. д. Религія порождаетъ особый классъ ея служителей, особыя учрежденія, сооруженія, мощно вторгается въ государственную жизнь. Изъ ученій Христа, Павла, Лютера выросли слѣдствія, въ самыхъ этихъ ученіяхъ прямо и непосредственно не заключавшіяся, напр. религіозныя войны съ невѣрными и иновѣрными, разнаго рода корпораціи и союзы, схоластика, инквизиція и т. д. Подобное же безспорно о философіи и наукѣ. И онѣ порождаютъ особыхъ дѣятелей съ особыми интересами и учрежденіями, вторгающихся, независимо отъ ихъ воли, въ области имъ чуждыя не только современной имъ жизни, но далеко за предѣлы современности. Платонъ, Аристотель, Стоики, Іудейско-александрійскіе философы, Новоплатоники и пр., способствовавшее такъ много развитію и обоснованію христіанской догмы, не могли предусмотрѣть этой своей услуги христіанской церкви, какъ и сама церковь не могла предвидѣть, сколь многимъ ея ученіе будетъ обязано этимъ иновѣрнымъ. Геологическія, астрономическія, біологическія и другія теоріи, выставленныя съ цѣлью естествознанія, критическое изученіе первоисточниковъ христіанства, предпринятое съ цѣлью углубленія въ нихъ, способствовали подрыву наивной вѣры, на которой зиждилось средневѣковое общество и выдвинули новые устои жизни. Коммунистическія, соціалистическія, анархистскія ученія, направленныя къ измѣненію общественнаго строя, вызвали новыя теоріи историческаго процесса, напр. теорію историческаго матеріализма, которыя въ свою очередь оказываютъ давленіе на общественную жизнь. Руссо, писавшій свои трактаты, не могъ предвидѣть отъ нихъ того дѣйствія, которое они обнаружили въ дни великой революціи.

9. Выяснить значеніе дѣятельности значитъ выяснить 1) природу той потребности, которою дѣятельность вызвана, 2) широту и постоянство этой потребности (свойственна-ли она всѣмъ, многимъ или нѣкоторымъ, всегда или иногда), 3) широту и постоянство потребности въ произведеніяхъ той дѣятельности, которая вызывается потребностью (спросъ на эти произведенія), 4) слѣдствія, выростающія изъ дѣятельности.

10. Такимъ образомъ, значеніе дѣятельности выясняется изъ ея цѣлей и слѣдствій. Цѣли открываютъ ея внутреннее значеніе, иначе называемое смысломъ, а слѣдствіе—внѣшнее значеніе. Однако грань здѣсь провести нельзя, такъ какъ слѣдствія выростаютъ изъ цѣлей, направляющихъ дѣятельность. Безспорно во всякомъ случаѣ, что дѣятельность выясняется тѣмъ болѣе, чѣмъ яснѣе ея цѣли и слѣдствія.

11. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что вопросы о существѣ и значеніи философіи (въ ея двоякомъ значеніи) тѣсно между собою связаны. Существо философской дѣятельности полагается и опредѣляется ея цѣлью, служитъ средствомъ къ ея достиженію. Не выяснивъ существа философіи, нельзя понять и ея значенія; съ другой стороны, полное пониманіе существа философіи возможно только при пониманіи ея значенія.

III.

Наше существо какъ носитель нашихъ потребностей.

1. Виды нашихъ потребностей выясняются изъ природы нашего существа.

Наше существо совмѣщаетъ въ себѣ физическую и духовную стороны.

Подъ духовной стороной подразумѣвается такая, которая открыта прямо и непосредственно только для даннаго существа, подъ физической—открытая для него и для другихъ. Духъ поэтому можно опредѣлить какъ то, что явно прямо и непосредственно только для себя, тѣло какъ то, что явно прямо и непосредственно для многихъ. Въ чужую душу заглянуть невозможно, напротивъ, тѣлесныя ея обнаруженія открыты для всѣхъ. Напримѣръ, когда со мною разговариваютъ, ощущенія, которыя я при этомъ испытываю, а равно

и мысли, чувства, волненія, желанія и проч., которыя вызываются во мнѣ этимъ разговоромъ, открыты непосредственно только для меня самого; точно также и тѣ ощущенія, мысли, волненія, желанія и проч., которыя переживаетъ говорящій со мною, открыты непосредственно только сознанію этого человѣка: но мы оба, переживающіе всѣ эти состоянія, со всѣми нашими обнаруженіями открыты не только каждый для своего сознанія, но и для сознанія другъ друга и для сознанія многихъ существъ.

Отношеніе между духовной и тѣлесной дѣйствительностью ближе истолковывается такъ, что если бы состоянія моего сознанія были открыты не для меня только, но и для другихъ, то эти состоянія предносились бы и мнѣ, и другимъ какъ процессы моего тѣла, и прежде всего моего мозга и моей нервной системы; и наоборотъ, если бы состоянія моего тѣла и прежде всего моего мозга и моей нервной системы открывались бы непосредственно только моему сознанію, то они сознавались бы мною какъ состоянія моего сознанія.

2. Эти двѣ стороны сливаются въ одно цѣлое—въ живой организмъ.

Живые организмы представляютъ длинную лѣстницу, восходящую отъ наименѣе сложныхъ къ болѣе сложнымъ. Сложные живые организмы опредѣляются совокупностью признаковъ, встрѣчающихся отдѣльно и не въ живыхъ организмахъ, но въ совокупности свойственныхъ только имъ.

Сообразно двумъ сторонамъ живого организма, тѣлесной и духовной, и признаки распадаются на тѣлесные и духовные, такъ однако, что оба ряда другъ другу соотвѣтствуютъ.

3. Внѣшніе признаки живого организма, принадлежащіе всѣмъ высоко развитымъ живымъ организмамъ, и нашему, какъ наиболѣе высокоразвитому, въ особенности, нижеслѣдующіе:

1. Живой организмъ есть цѣлое, состоящее изъ разнообразныхъ частей, связанныхъ такимъ образомъ, что какъ цѣлое обусловливаетъ собою части, такъ и наоборотъ.

Нашъ организмъ сложенъ изъ органовъ, органы изъ тканей, ткани изъ клѣтокъ, клѣтки изъ еще болѣе простыхъ соединеній. Клѣтки насчитываются милліардами или, точнѣе, не поддаются учету. Всѣ эти части обусловлены нашей природой такъ, что въ силу этой природы существуютъ именно такія, а не другія части; съ другой

стороны, если бы части нашего существа были иныя, то была бы иная и наша природа. Подчиненіе множества единству и единства множеству есть гармонія. Можно поэтому опредѣлить организмъ какъ гармонію между цѣлымъ и частями.

2. Эта связь между частями и цѣлымъ есть вмѣстѣ причинная и цѣлесообразная.

Части организма существуютъ лишь чрезъ цѣлое, а цѣлое — лишь чрезъ части. Какъ цѣлое организма есть условіе существованія его частей, такъ и на оборотъ, части организма суть условіе существованія его какъ опредѣленнаго цѣлаго. Цѣлое существуетъ лишь въ частяхъ, а части—лишь въ цѣломъ. При этомъ, какъ цѣлое существуетъ для частей, такъ и части для цѣлаго. Поврежденіе цѣлаго повреждаетъ и части, и наоборотъ.

3. Живой организмъ есть внѣшнимъ обликомъ обособленное и замкнутое въ себѣ цѣлое, самостоятельно противостоящее другимъ цѣлымъ.

Нашъ организмъ замѣтно отграниченъ отъ среды и другихъ организмовъ, есть индивидъ или особь, кажется замкнутымъ въ себѣ своеобразнымъ міромъ.

Взглядъ этотъ настолько общеизвѣстенъ, что не нуждается въ доказательствахъ. Напротивъ, онъ требуетъ ограниченій, съ которыми встрѣтимся сейчасъ и впослѣдствіи.

4. Живой организмъ можно разсматривать какъ сообщество живыхъ существъ.

Въ живомъ организмѣ всѣ его части живыя. Ни одна изъ нихъ по отношенію къ цѣлому не существуетъ обособленно; но по отношенію между собою однѣ болѣе, другія менѣе самостоятельны. Каждая изъ безчисленно многихъ клѣтокъ, изъ которыхъ сложенъ нашъ организмъ, есть въ свою очередь организмъ. Нервная система, связывающая все это множество въ одно цѣлое, состоитъ изъ безчисленнаго множества организмовъ, называемыхъ нейронами. Красныя и бѣлыя кровяныя тѣльца, фагоциты, лейкоциты, наполняющія насъ бактеріи—все это живые индивиды. Наиболѣе самостоятельны клѣтки размноженія. Простѣйшія существа размножаются простымъ дѣленіемъ, полагающимъ новые организмы. Болѣе сложныя носятъ въ себѣ пламенникъ размноженія для зажиганія жизни скрещиваніемъ. Этотъ пламенникъ, хотя и горитъ въ организмѣ и

на его счетъ, настолько самостоятеленъ, что не онъ для организма, а организмъ для него. Въ человѣческомъ существѣ клѣтки размноженія достигаютъ наибольшаго безначалія и на ряду съ тѣми, при помощи которыхъ мы питаемся, опредѣляютъ нашу жизнь. По вѣрному слову поэта, голодомъ и любовью движется жизнь.

Въ простѣйшихъ существахъ наши средства наблюденія не дозволяютъ открыть сложныхъ частей. Но несомнѣнно, что и простѣйшія состоятъ изъ химическихъ соединеній извѣстнымъ образомъ сорганизованныхъ, изъ которыхъ каждое въ свою очередь сорганизовано. Какъ бы далеко мы ни вели изслѣдованіе, безусловно простого мы никогда не находимъ. То, что прежде считалось простымъ и неразложимымъ и называлось поэтому недѣлимымъ—атомомъ—оказывается очень сложнымъ. Въ конечномъ анализѣ не открывается ничего и безусловно обособленнаго. Атомы соединяются въ молекулы и существуютъ только въ нихъ, молекулы же всегда связаны съ извѣстной средой. Молекула есть наименьшая масса вещества, части которой связаны между собой тѣснѣе, чѣмъ вся масса съ окружающимъ.

Единеніе, сообщество существуютъ поэтому всюду. Общежитіе, стадность, свойственныя ряду живыхъ существъ, въ особенности людямъ, наиболѣе ярко выражаютъ это основное свойство всего существующаго. Такія общежитія какъ муравейникъ, улей, наши государства можно разсматривать по отношенію къ ихъ членамъ какъ высшіе организмы, объединяющіе низшіе. Чѣмъ выше организмы, тѣмъ индивидуальнѣе его члены. Въ человѣческомъ общежитіи каждый сохраняетъ свою обособленность, которая однако не исключаетъ общности. Какъ отдѣльный членъ организма недостаточенъ самъ по себѣ для своей жизни и нуждается въ другихъ, такъ и каждый членъ общежитія. Всѣ сложныя сообщества построены на раздѣленіи труда. Нужное одному доставляется многими, нужное многимъ—единичными членами. Сообщества возмѣщаютъ недочеты, свойственные особямъ. Человѣческое общежитіе такимъ образомъ полагается нашей природой, возникаетъ также естественно, какъ возникаютъ естественно муравейники, ульи. Общежительный, соціальный строй заложенъ въ самомъ нашемъ существѣ. Для пониманія нашей жизни недостаточно изученія только человѣческихъ индивидовъ, необходимо брать человѣка какъ члена общества, въ его общественной средѣ.

5. Организмъ есть существо самодѣятельное, дѣйствующее изъ себя, вслѣдствіе изначально лежащаго въ немъ порыва, при воздѣйствіи среды.

Мы дѣйствуемъ оттого, что въ насъ заложенъ съизначала, т. е. съ самаго нашего рожденія, порывъ дѣйствовать. Этотъ порывъ съ физической стороны есть сдерживаемое, но не удерживаемое движеніе. Всякое движеніе направляется къ безпредѣльности, къ разсѣянію, но въ организмѣ оно стѣснено въ неустойчивые предѣлы, изъ которыхъ неустанно выходитъ. Организмъ можно поэтому уподобить туго заведенной пружинѣ неустанно освобождающей движеніе, или паровику съ высокаго давленія паромъ, который неустанно вырывается. Сознаніе этого стѣсненнаго и освобождающагося движенія есть сознаніе порыва. Наши дѣйствія двоякаго рода: въ однихъ нашъ внутренній процессъ преобладаетъ надъ внѣшнимъ, въ другихъ, наоборотъ—внѣшней надъ внутреннимъ, но въ томъ и другомъ случаѣ они—преобразованное движеніе.

Дѣятельность иначе называется работой или энергіей. Энергія бываетъ скрытой, возможной, потенціальной, и открытой, выражающейся прямо и непосредственно въ дѣйствіи, или кинетической. Живой организмъ есть носитель какъ потенціальной, такъ и кинетической энергіи; мертвый—только потенціальной.

Этой изначальной способностью дѣйствовать живой организмъ отличается отъ машины, которая можетъ дѣйствовать только получая энергію отвнѣ.

Чтобы возможная дѣятельность перешла въ организмѣ въ дѣйствительную, скрытое движеніе обнаружилось, необходимо соприкосновеніе съ внѣшней средой, ея воздѣйствіе. Безъ такого соприкосновенія и воздѣйствія организмъ не можетъ жить, а слѣдовательно и дѣйствовать.

6. Живой организмъ объединяетъ множество процессовъ, изъ которыхъ главный—обмѣнъ веществъ.

Организмъ непрестанно обновляется, принимаетъ изъ окружающей среды одни элементы и отдаетъ ей взамѣнъ другіе. Онъ всецѣло погруженъ въ общій потокъ бываніе или точнѣе—самъ есть потокъ. Обычно поэтому сравненіе организма съ водоворотомъ, образуемымъ теченіемъ рѣки, или же съ радугой, которую рисуетъ солнце на дождевомъ потокѣ. Какъ водоворотъ невозможенъ безъ теченія, радуга не бываетъ безъ дождя, такъ и организмъ всецѣло обусловленъ

общимъ потокомъ жизни и изъ этого потока выдѣленъ быть не можетъ. Онъ каждое мгновеніе беретъ изъ него одни вещества и отдаетъ взамѣнъ ихъ другія.

Изъ воспринаемаго организмомъ одно усваивается, другое нѣтъ. Первое входитъ въ его составъ, дѣлается его частью, имъ уподобляется, ассимилируется. Второе можетъ имѣть только временное пребываніе, а затѣмъ такъ или иначе извергается. Ассимиляціи всегда предшествуетъ полное или неполное разложеніе усвояемаго, его анализъ. Организмъ поэтому каждое мгновеніе разрушается и строится.

При необозримомъ количествѣ частей непрестанно строющихся и разрушающихся полная и совершенная гармонія достигается организмомъ только мгновеніями; обыкновенно же гармонія бываетъ только приблизительная и неустойчивая. Чѣмъ ближе организмъ къ полной гармоніи, тѣмъ онъ здоровѣе; но и въ здоровомъ организмѣ всегда на лицо уклонъ къ дисгармоніи—болѣзни.

7. Живой организмъ возникаетъ, развивается и преходитъ (разрушается).

Развитіе есть процессъ перехода отъ смутной однородности къ ясно выраженной разнородности, свершающійся по опредѣленному закону, правилу или типу такимъ образомъ, что каждой высшій моментъ богаче содержаніемъ и разнообразіемъ, чѣмъ ему предшествующіе, и что правило, законъ или типъ, направляющіе процессъ, обнаруживаются полностью въ цѣломъ процесса, а наиболѣе ярко—въ моментахъ высшихъ, явныхъ опять лишь на фонѣ цѣлаго.

Достигнувъ вершины, развитіе прекращается, уступая мѣсто упадку. Конецъ развитія есть поэтому начало упадка. Конецъ упадка—смерть, разложеніе.

8. Живое существо приспособляетъ себя къ средѣ и среду къ себѣ.

Живой организмъ можетъ жить лишь въ той средѣ, къ которой приспособленъ. При измѣненіи среды измѣняется и организмъ. Живое существо, не приспособившееся къ средѣ, погибаетъ. Ученіе объ этомъ такъ прочно установлено современнымъ естествовѣдѣніемъ, что въ настоящее время не нуждается въ доказательствахъ. Споръ можетъ идти лишь о томъ, кому больше принадлежитъ приспособляющее дѣйствіе, организму или средѣ. Но при всякомъ рѣшеніи этого спора приспособляемость организма остается внѣ сомнѣнія.

Съ другой стороны, живое существо дѣйствуетъ въ своихъ цѣляхъ на среду, въ которой живетъ. Человѣкъ, бобръ, строя себѣ домъ, птица, свивая гнѣздо, кротъ, роющій землю, измѣняютъ внѣшнюю среду, приспособляютъ ее къ своимъ потребностямъ. Вся наша практическая дѣятельность во всѣхъ ея видахъ можетъ служить примѣромъ такого приспособленія.

Это двоякое приспособленіе, то есть 1) организма къ средѣ и 2) среды къ организму есть расширеніе той организующей дѣятельности, которой строится организмъ. Послѣдній строитъ не только себя, но сорганизовываетъ себя съ средой и среду съ собой.

Живое существо организуетъ среду двояко: 1) форму своего собственнаго организма, слагающагося на счетъ среды и 2) посредствомъ уже сложеннаго организма, который своими дѣйствіями организуетъ среду. Такъ и другой организующій порывъ одинъ и тотъ же, то есть одинъ и тотъ же порывъ организуетъ наше существо, а черезъ него—среду. Этотъ единый порывъ строитъ такимъ образомъ одновременно два организма: 1) нашъ организмъ и 2) создаваемый этимъ послѣднимъ болѣе широкій организмъ, слагающійся всѣми нашими дѣйствіями. Какъ всѣ дѣятельности въ нашемъ организмѣ связаны въ органическое единство, напр. сердцебіеніе, кровообращеніе, дыханіе и проч., точно такъ же связаны въ органическое единство всѣ дѣйствія нашего организма, напр. всѣ наши передвиженія, все что мы дѣлаемъ руками, пишемъ, говоримъ и проч. Всѣ эти дѣйствія неразрывно связаны между собою въ пространствѣ и времени. Каждый моментъ во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ порожденъ предыдущимъ, есть его непосредственное, неразъемлемое продолженіе, и потому всѣ дѣйствія каждаго изъ живыхъ существъ связаны единствомъ, полагаемымъ единствомъ самого живого существа.

9. Дѣятельность, развиваемая организмомъ, есть дѣятельность творческая, то есть созидающая новое, въ извѣстныхъ предѣлахъ непредвидимое. Она можетъ быть предусмотрѣна и учтена только въ цѣломъ, общемъ и главномъ, но не во всѣхъ частностяхъ.

Относительно машины, напр. паровой, можно предсказать ея дѣйствія и въ общемъ, и въ частностяхъ, но относительно живого организма нельзя предсказать, какъ будетъ протекать его дѣятельность въ частностяхъ; только въ общемъ и главномъ это можно предвидѣть.

10. Дѣятельность въ организмѣ совершается періодически, то повышаясь, то падая.

Какъ примѣръ можно привести сонъ и бодрствованіе, кровообращеніе, дыханіе, движеніе внутренностей, подъемъ силъ и усталость и пр.

11. Дѣятельность организма направляется 1) къ самосохраненію, 2) къ развертыванію, обнаруженію лежащихъ въ немъ задатковъ, 3) къ расширенію жизни въ пространствѣ и времени.

Каждое живое существо стремится къ самосохраненію. Это истина очевидная, не требующая доказательствъ. Каждое развертываетъ лежащіе въ немъ задатки: изъ желудя выростаетъ дубъ со всѣми его особенностями, изъ куринаго яйца—курица со всѣмъ разнообразіемъ ея свойствъ, изъ человѣческаго зародыша—человѣкъ съ его богатой дѣятельностью. Жизнь особи опредѣляется прежде всего тѣми задатками, которые особь способна осуществить. Каждое живое существо при размноженіи расширяетъ жизнь въ пространствѣ и времени, такъ какъ множество особей развиваютъ жизнь на большемъ пространствѣ, чѣмъ одна, и жизнь рода продолжительнѣе жизни индивида.

4. Внѣшнему организму соотвѣтствуетъ внутренній, или личность.

О внѣшнемъ организмѣ мы говоримъ въ терминахъ внѣшняго существованія, о внутреннемъ—въ терминахъ духовнаго. Поэтому признаки внѣшняго организма не могутъ безусловно совпадать съ признаками внутренняго, и мы можемъ установить между ними лишь соотвѣтствіе. Тѣмъ не менѣе соотвѣтствіе такое тѣсное, что провести грань между тѣмъ и другимъ организмомъ нельзя. Изъ внѣшняго повсюду сквозитъ внутренній, изъ внутренняго внѣшній. Оба въ концѣ оказываются однимъ и тѣмъ же, только разсматриваемымъ съ различныхъ сторонъ, а самое это различное разсмотрѣніе, т. е. дѣленіе на внѣшній и внутренній—настолько шаткимъ, что безъ внутренняго организма нельзя постигнуть внѣшній, а безъ внѣшняго внутренній.

1. Личность переживаетъ безпредѣльное множество состояній (ощущенія, мысли, чувства, волевые процессы и т. д.), но все это разнообразіе связано единствомъ. Какова личность, таковы и ея состоянія, и обратно. Всѣ состоянія, переживаемыя нами, обусловливаются нашей личностью: данная личность можетъ переживать

только свойственныя ей состоянія. Но съ другой стороны, если у насъ именно эта, а не другая личность, то это потому, что у насъ именно эти, а не другія состоянія.

Поэтому личность можно опредѣлить такъ же, какъ внѣшній организмъ: личность есть цѣлое, состоящее изъ разнообразныхъ состояній, связанныхъ такимъ образомъ, что какъ состоянія обусловливаются цѣлымъ, такъ и цѣлое обусловливается состояніями.

2. Связь между цѣлымъ и состояніями вмѣстѣ и причинная, и цѣлесообразная.

Всѣ состоянія суть состоянія „я“: „я“ поэтому необходимое условіе существованія состояній; разнообразіе состояній опредѣляется „я“—причинная связь. Но и „я“ обусловлено состояніями; оно есть ихъ связь, единство, а связь, единство невозможны безъ связываемаго, объединяемаго. Съ другой стороны, когда мы чувствуемъ, мыслимъ, дѣйствуемъ, то осуществляемъ тѣ задатки, которые заложены въ нашей личности; наша духовная дѣятельность есть самоосуществленіе, самоутвержденіе нашей личности, нашего „я“— связь цѣлесообразная.

3. Личность, насколько возможно, существо обособленное, замкнутое, самостоятельно противостоящее другимъ.

Этотъ общепризнанный взглядъ требуетъ не доказательствъ, а ограниченій, изъ которыхъ одно нижеслѣдующее.

4. Личность можно, подобно внѣшнему организму, разсматривать какъ союзъ или сообщество.

Не только въ потокѣ времени, но и одновременно, личность множественна. Наше „я“ обнимаетъ собою множество подчиненныхъ „я“, обыкновенно заслоняемыхъ главнымъ „я“, но существованіе которыхъ удостовѣряется въ состояніяхъ внутренняго разлада, колебаніяхъ, нерѣшительности. Особенно ярко эта множественность сосуществующихъ „я“ обнаруживается въ душевныхъ разстройствахъ, извѣстныхъ подъ именемъ болѣзней личности.

Объясняется эта множественность двояко.

Во первыхъ, если безспорно то, что внѣшній организмъ состоитъ изъ безчисленнаго множества ему подчиненныхъ, и если каждымъ предполагается внутренній, то въ нашемъ внутреннемъ должно быть безчисленное множество внутреннихъ. Не всѣ живые организмы одинаковы, различны поэтому и ихъ личности, но въ каждомъ есть своя личность. Человѣческому организму свойственна

человѣческая личность, организму червя, насѣкомаго и т. д.—личность червя, насѣкомаго. По аналогіи съ самими собою мы утверждаемъ одушевленность другихъ людей и эта одушевленность кажется намъ очевидной. Не колеблясь мы признаемъ и одушевленность животныхъ, которую точно также считаемъ очевидной. Не трудно видѣть однако, что эта очевидность есть дѣло привычки, первоначально вызванной неустаннымъ заключеніемъ по аналогіи. „Очевидность“ уменьшается по мѣрѣ того, какъ мы спускаемся отъ высшихъ существъ къ низшимъ. Обезьяна настолько похожа на человѣка, что она „очевидно“ одушевлена, но собака похожа менѣе, блоха, комаръ, ракъ, устрица еще менѣе, и однако же всѣ эти существа, не смотря на все ихъ различіе другъ отъ друга и отъ человѣка, одушевленныя. Спускаясь по лѣстницѣ организмовъ, мы доходимъ до низшихъ, до клѣтокъ, изъ которыхъ слагаются высшіе организмы. Только предразсудокъ можетъ помѣшать признать эти низшіе организмы одушевленными и личными. Сколько въ нашемъ организмѣ низшихъ, его слагающихъ, столько въ немъ и личностей. Правда, клѣтки, изъ которыхъ сложенъ нашъ организмъ, не самостоятельны, тогда какъ весь нашъ организмъ—кажется самостоятельнымъ. Но мы увидимъ ниже, какъ мало значитъ это различіе.

Во вторыхъ, наша личность—созданіе множества личностей. Каждый изъ насъ—потомокъ безчисленныхъ предковъ, которыхъ наслѣдіе, физическое и духовное, мы въ себѣ носимъ. Въ нашей личности живутъ отголоски безчисленнаго множества умершихъ личностей, такъ что, по вѣрному замѣчанію одного изъ писателей, когда мы чувствуемъ, мыслимъ, говоримъ, „въ насъ мертвецы говорятъ“. „Атавизмъ“—появленіе въ отдаленныхъ потомкахъ качествъ, не выступающихъ въ ближайшихъ, наглядно удостовѣряетъ, что мертвецы въ насъ живы.

Подобно внѣшнему организму, наша личность сборная, или иначе—„соборная“. Общественный организмъ, въ которомъ она живетъ, относится къ ней на подобіе того, какъ составляющія ее личности—къ ней. Какъ личность высшая чѣмъ тѣ, изъ которыхъ она слагается, она въ общественномъ организмѣ болѣе самостоятельна, чѣмъ слагающія ее личности—въ ней. Но ея тѣсная связь съ „соборной“ общественной личностью такъ же несомнѣнна, какъ связь личностей, слагающихъ нашу личность, съ этой послѣдней. Общественныя условія, среди которыхъ живетъ и вырабатывается личность, должны

быть приняты во вниманіе при ея истолкованіи такъ же, какъ и ея индивидуальныя свойства.

Однако, множественностью личности не исключается ея единство. Единство во множествѣ, множество въ единствѣ—основныя опредѣленія организма какъ внѣшняго, такъ и внутренняго.

5. Какъ внѣшній организмъ развиваетъ дѣятельность изъ себя, вслѣдствіе изначально заложеннаго въ немъ порыва, при воздѣйствіи среды, точно такъ же и личность.

Жизнь личности опредѣляется какъ самодѣятельность. Нельзя однако забывать тѣснаго отношенія личности къ средѣ. Безъ среды она была бы бездѣйственна, мало того, она была бы невозможна: уединить личность отъ среды значило бы ее опустошить, уничтожить. Личность можетъ существовать и въ пустынѣ, но и здѣсь, не говоря о внѣшнихъ воздѣйствіяхъ, которыя никогда не прекращаются, она живетъ тѣмъ содержаніемъ, которое съ собой принесла и которое (по предыдущему) получено ею главнымъ образомъ извнѣ.

6. Личность объединяетъ множество процессовъ, изъ которыхъ главный раздраженіе и отвѣтъ на него.

Всѣ наши состоянія—ощущенія, представленія, мысли, понятія, желанія, отвращенія, волненія и проч. суть процессы. Всѣ они сводятся къ тому, что изъ среды мы получаемъ раздраженіе и отвѣчаемъ на него дѣйствіемъ. Въ раздраженіи мы принимаемъ движеніе въ одной формѣ, а въ дѣйствіи возвращаемъ его въ другой. Здѣсь соотвѣтствіе обмѣну веществъ во внѣшнемъ организмѣ.

Какъ физическимъ организмомъ одно усваивается, а другое—нѣтъ, точно такъ же и духовнымъ. Ассимиляціи и здѣсь предшествуетъ полное или неполное разложеніе. Каждымъ воспринимаемое усвоивается по своему; каждый выбираетъ изъ воспринимаемаго то, что ему подходитъ и такъ, какъ ему подходитъ. Поэтому, чѣмъ сложнѣе воспринимаемое, тѣмъ меньше однообразія въ его воспріятіи

И духовная пища, подобно тѣлесной, усвоивается личностью поскольку для нея нужно. Неусвоенное можетъ держаться недолго и отбрасывается.

Каждое раздраженіе производитъ въ насъ измѣненіе, и такъ какъ раздраженій безпредѣльно много, то мы непрестанно измѣняемся, становимся иными, новыми, сохраняя однако среди этихъ измѣненій подвижное единство.

Единство личности или „я" среди множества состояній фактъ общепризнанный. Но необходимо точнѣе опредѣлить природу этого единства. Оно не есть неподвижная и неизмѣнная, всегда себѣ равная единица, а связь, объединяющая множество состояній, въ извѣстныхъ предѣлахъ измѣнчивая и подвижная.

Измѣняемость личности доступна повседневному наблюденію. Во снѣ мы бываетъ иными, чѣмъ на яву, переживаемъ порою то, что въ бодрственномъ состояніи непріемлемо; въ опьяненіи, страсти, личность опять бываетъ иною, чѣмъ въ обыкновенной жизни. Въ различные возрасты у насъ бываютъ различныя мысли, чувства: вкусы, характеръ мѣняются. Нерѣдко человѣкъ становится „не похожъ самъ на себя", „измѣняется до неузнаваемости".

Изученіе нормальной и ненормальной духовной жизни приводитъ къ выводу, что наша личность, подобно внѣшнему организму, непрестанно разрушается и строится. Объ устойчивости „я" можно говорить только условно. Эта устойчивость обозначаетъ колеблющееся въ широкихъ предѣлахъ около нѣкотораго средняго положенія взаимоотношеніе слагаемыхъ, изъ которыхъ состоитъ личность. Полная гармонія здѣсь такая же рѣдкость, какъ въ физическомъ организмѣ. Даже у наиболѣе „уравновѣшенныхъ" личностей постоянный уклонъ къ утратѣ равновѣсія.

7. Личность возникаетъ, развивается и перестаетъ существовать въ доступной для повседневнаго опыта формѣ.

Нельзя говорить о личности человѣка до его рожденія. Съ внѣшнимъ организмомъ она появляется, съ нимъ развивается, съ его разрушеніемъ разрушается. Мы можемъ думать о существованіи души послѣ смерти тѣла, но повседневный опытъ такого существованія не удостовѣряетъ.

8. Личность приспособляетъ себя къ средѣ и среду къ себѣ.

Свойство личности приспособляться общеизвѣстно: безъ такого приспособленія общественная жизнь была бы невозможной. Оригинальность, своеобразность терпимы въ обществѣ лишь въ узкихъ предѣлахъ. Всякій вольно или невольно вынужденъ слѣдовать общему теченію. Ходъ общественности все больше сглаживаетъ различія. Оригинальные люди становятся рѣдкостью. Но и народы утрачиваютъ своеобразность, сохраняющуюся теперь лишь у дикихъ. У каждаго культурнаго народа дома тоже, что „за границей": сходные улицы, дома, наряды, пути сообщенія и т. д.

Еще болѣе извѣстна способность личности воздѣйствовать на среду въ своихъ цѣляхъ: въ такомъ воздѣйствіи главное содержаніе жизни. Повсюду человѣкъ, насколько возможно, измѣняетъ среду сообразно со своими планами и намѣреніями. Пестрота природы все болѣе уступаетъ мѣсто однообразному человѣческому царству. Непроходимые лѣса, болота, пустыни, дикіе звѣри, растенія—все это мало по малу подчиняется сглаживающему ходу человѣческой жизни. Дикіе народы, безсильные приспособиться къ новой жизни, погибаютъ. „Блѣднолицый“ становится единственнымъ распорядителемъ земли, однообразіе и потому опошленіе неизбѣжнымъ удѣломъ жизни.

Въ духовной области тоже, что во внѣшней. Вслѣдствіе широкаго общенія между народами и широкаго распространенія печати, все новое быстро становится достояніемъ всѣхъ и, проходя чрезъ множество сознаній, перемѣшивается съ другимъ новымъ и со старымъ. Если не сами авторы, то ихъ толкователи приноравливаютъ новое къ уровню толпы, „популяризируютъ“ и тѣмъ обезличиваютъ, дѣлаютъ ходячимъ или, что то же,—опошляютъ. Впрочемъ, изобрѣтательность въ духовной области не большая. Исторія мысли въ общемъ и главномъ есть повтореніе съ нѣкоторыми измѣненіями сравнительно немногаго. Оригинальную мысль перетолковываютъ толкователи, ихъ—другіе и такъ безъ конца. Оригинальное вслѣдствіе этого обращается въ ходячее и пошлое. Сильныя личности обыкновенно не умѣютъ приспособляться къ низшему уровню; за то слабыя прилаживаютъ даваемое сильными къ уровню слабыхъ.

9. Дѣятельность личности творческая.

Обнаруженія личности можно предвидѣть въ частностяхъ еще меньше, чѣмъ дѣятельность внѣшняго организма. Творчество собственно и принадлежитъ личности, а внѣшнему организму приписывается только по его связи съ личностью. Организмъ, лишенный личности, т. е. бездушный, недѣятеленъ.

10. И въ личности дѣятельность совершается періодически, повышаясь и падая.

Во всѣхъ душевныхъ процессахъ существуютъ приливы и отливы. Вниманіе, достигнувъ извѣстнаго напряженія, ослабѣваетъ. Ни одно чувство не можетъ держаться неизмѣнно на одной высотѣ, но колеблется, повышаясь и падая. Мысли то несутся стремительнымъ потокомъ, то едва тянутся, такъ что голова кажется „пустой“. Желанія тоже то возростаютъ, то ослабѣваютъ и т. д.

11. Личность стремится къ устойчивости, къ самосохраненію, къ полнотѣ жизни.

Стремленіе личности къ утвержденію себя, къ устойчивости, къ самосохраненію, наглядно доказывается эгоизмомъ, свойственнымъ всѣмъ живымъ существамъ и обнаруживающимся тѣмъ сильнѣе, чѣмъ жажда жизни напряженнѣе. Жажда эта въ людяхъ настолько велика, что они не желаютъ довольствоваться тѣмъ короткимъ срокомъ, какой отведенъ имъ наличной дѣйствительностью, но создаютъ вѣрованія, ученія, сказанія о загробной жизни, стремятся продлить себя и физически въ своихъ дѣтяхъ, внукахъ и т. д., и духовно—сохранить себя въ памяти не только современниковъ, но и грядущихъ поколѣній, по возможности, вѣчно.

Стремленіемъ личности къ самоутвержденію объясняется ревнивое охраненіе людьми своей свободы. Тѣсная связь между стремленіемъ къ самосохраненію и стремленіемъ къ свободѣ сказывается между прочимъ въ томъ, что въ жизни заурядныхъ людей свобода эгоистична (такіе люди стараются привлечь въ религіи, философіи, политикѣ и т. д. другихъ на свою сторону и смотрятъ враждебно на несочувствующихъ) и только людямъ съ широкимъ кругозоромъ свойственна терпимость.

Но свобода цѣнится и потому, что только при ней возможна полнота жизни, развертываніе лежащихъ въ ней задатковъ. Поэтому для лицъ высоко одаренныхъ, напряженно чувствующихъ въ себѣ біеніе жизни, свобода такъ же дорога, какъ самая жизнь. Она, впрочемъ, необходима для развитія всякой вообще жизни. Оттого вся политическая и соціальная исторія есть исторія борьбы за свободу.

Порывъ къ возможно широкой и долгой жизни особенно наглядно сказывается въ творчествѣ. Говоря словами Платона, если бременѣющіе тѣломъ стремятся увѣковѣчить себя порожденіемъ дѣтей, то бременѣющіе духомъ—въ великихъ созданіяхъ творчества. Въ сравненіи съ нашимъ мимолетнымъ существованіемъ, эти созданія нетлѣнны и безсмертны. Они расширяютъ жизнь, внося въ нее болѣе яркое существованіе, и способны жить безпредѣльно долго въ душѣ безпредѣльно многихъ людей. Для творцовъ большая отрада насаждать сѣмена своего творчества въ чужой воспріимчивой душѣ и слѣдить за ихъ ростомъ. Насколько великъ и обиленъ бываетъ этотъ ростъ, наглядно показываетъ евангельскій Сѣятель, насажденія котораго и сейчасъ передъ нами. Сократъ, Платонъ, Христосъ,

Будда, Коперникъ, Джіордано Бруно—всѣ эти и подобныя имъ личности не умерли, но живутъ въ другихъ личностяхъ.

5. Безъ знакомства со всѣми этими подробностями нашей природы, нельзя отчетливо понять такихъ нашихъ сложныхъ дѣятельностей, какъ философская. Туманъ при опредѣленіи существа и значенія философіи идетъ главнымъ образомъ отъ неяснаго взгляда на наше существо. Но для всесторонняго знакомства съ послѣднимъ предстоитъ еще не мало сдѣлать.

Прежде всего нужно выяснить основныя стороны нашей личности въ ихъ отношеніи къ физіологическимъ.

IV.

Стороны нашей личности.

1. Изъ сходства между физіологической и духовной жизнью ясно, что широкія границы той и другой совпадаютъ. Въ широкомъ смыслѣ физіологической основой нашей духовной жизни служитъ вся физическая система нашего организма. Такой части въ ней, которая была бы исключительной основой душевной жизни, не существуетъ. Въ извѣстныхъ предѣлахъ можно вторгнуться въ каждую, не разрушая духа, но съ другой стороны чрезмѣрное вторженіе въ любую можетъ повлечь смерть и разрушить душевную жизнь.

2. Какъ душевная жизнь не связана исключительно съ какой нибудь одной частью тѣла, но со всѣмъ организмомъ, точно такъ же не связана она и ни съ однимъ веществомъ въ тѣлѣ, но со всѣмъ обмѣномъ его веществъ. Тѣло есть потокъ веществъ; водородъ, кислородъ, азотъ, углеродъ, желѣзо, фосфоръ и пр., изъ которыхъ слагается нашъ организмъ, непрестанно смѣняются новыми, такъ что тѣло старика состоитъ совсѣмъ изъ иныхъ, чѣмъ у ребенка. Только общій составъ остается приблизительно одинаковымъ, и потокомъ веществъ духовная жизнь послѣдовательно переносится съ одного состава на такой же другой. При этомъ, чѣмъ живѣе обмѣнъ, тѣмъ живѣе и душевная дѣятельность. Въ мертвомъ тѣлѣ нѣтъ обмѣна. Поэтому одинаково можно сказать, что обмѣнъ веществъ есть условіе душевной жизни, и наоборотъ, что этой послѣдней обусловливается обмѣнъ.

3. Тѣмъ не менѣе, на ряду съ этими широкими границами, надо признать болѣе узкія, опредѣляющія духовную жизнь какъ отличную отъ жизни всего организма. Эти болѣе узкія границы полагаются нервной системой и главное — мозгомъ. Нервная система и мозгъ связаны съ душевной жизнью тѣснѣе, чѣмъ остальной организмъ. Поврежденія въ нихъ отзываются на духовной дѣятельности прямо и непосредственно, а поврежденіе остальныхъ частей тѣла, если не прекращаютъ жизнь сразу, отзываются на этой дѣятельности черезъ посредство нервной системы и мозга. Однако мозгъ и нервная система обусловлены въ своемъ строеніи и дѣятельности общей нашей организаціей и служатъ болѣе узкой, въ сравненіи съ остальными частями нашего организма, основой духовной жизни только въ относительномъ смыслѣ, на подобіе того, напримѣръ, какъ цвѣтоножка есть непосредственный носитель цвѣтка въ сравненіи съ остальнымъ организмомъ; но какъ цвѣтоножка невозможна безъ остального растенія, точно такъ же наша нервная система и мозгъ невозможны безъ остального нашего организма.

4. Мозгъ—главный органъ духовной жизни. Дѣятельность его особая, подобно тому, какъ всякому другому органу свойственна своя: глазу дѣятельность отличная отъ дѣятельности уха, носа, языка и т. д. Разница однако въ томъ, что всѣ органы въ концѣ подчинены мозгу, а онъ занимаетъ правящее положеніе. Съ физіологической стороны мозгъ и нервная система существуютъ для всего организма, какъ и весь организмъ—для мозга и нервной системы. Но съ духовной стороны физіологическая жизнь служитъ основой для духовной, весь организмъ какъ бы носителемъ для нервной системы и мозга. Говоря образно, клѣтки, изъ которыхъ сложенъ мозгъ, занимаютъ въ нашемъ организмѣ привиллегированное положеніе, составляютъ своего рода правящую аристократію. Эта аристократія дѣйствуетъ обыкновенно въ согласіи съ остальнымъ организмомъ и на его пользу, но можетъ дѣйствовать и наперекоръ ему, въ прямой для него ущербъ. Такъ, усиленная духовная дѣтельность можетъ повести къ разстройству всего организма. Съ другой стороны, и духовная дѣятельность можетъ встрѣчать помѣху въ общихъ условіяхъ организма.

Отсюда понятно, что физическія и духовныя потребности могутъ и не совпадать. Первыя затрагиваютъ все наше существо, а вто-

рыя главнымъ образомъ ту сторону, въ которой обнаруживается центральная наша организація—нервную систему и мозгъ.

Но и духовныя потребности могутъ не совпадать. Въ органическомъ строѣ нашей личности различаются двѣ стороны: эмоціональная и мыслительная. Каждая имѣетъ свою преимущественную физіологическую основу и свои особыя потребности.

Содержаніе нашей душевной жизни слагается 1) изъ состояній первичныхъ, ни откуда не выводимыхъ, ощущеній и отношеній, 2) изъ тѣхъ же состояній воспроизведенныхъ и переработанныхъ памятью и воображеніемъ и называемыхъ поэтому вторичными или иначе—представленіями и 3) изъ сліянія между тѣми и другими. Ни ощущенія и представленія не могутъ быть безъ отношеній, ни отношенія—безъ ощущеній или представленій.

Ощущенія—устой всей душевной жизни. Они различаются по качеству, окраскѣ или тону, и по силѣ. По качеству они распадаются на зрительныя, слуховыя, обонятельныя, вкусовыя, осязательныя, мускульныя, органическія (дыханіе, сердцебіеніе, боль и пр.), ощущенія движенія и положенія. По тону или окраскѣ они бываютъ удовольствіемъ, неудовольствіемъ, возбужденіемъ, успокоеніемъ, напряженіемъ, ослабленіемъ. Сила ощущеній опредѣляется степенью ихъ захвата или яркости.

Отношенія бываютъ 1) между ощущеніями, 2) между представленіями, 3) между ощущеніями и представленіями и 4) между отношеніями. Они сводятся къ двумъ группамъ: отношенія сходства и несходства и отношенія пространства и времени. Отношенія сходства и несходства и отношенія времени свойственны всѣмъ состояніямъ; отношенія пространства—только нѣкоторымъ.

Первичныя сливаются съ воспроизведенными. При видѣ человѣка, дерева, въ насъ возникаютъ представленія о прежде видѣнныхъ людяхъ, деревьяхъ, сливающіяся съ наличными ощущеніями. Воспроизведеніе коренится въ порывѣ духа къ самосохраненію, къ сохраненію цѣльности и полноты жизни. При текучести душевныхъ переживаній это достигается тѣмъ, что каждый данный моментъ кроетъ въ себѣ всѣ прежніе и намѣчаетъ будущіе, подобно зерну, заключающему въ себѣ все завѣщанное ему родителями и предками и полагающему новую жизнь. Въ новомъ дремлетъ старое и воспроизведеніемъ пробуждается. Воспроизведеніе совершается закономѣрно, по „законамъ ассоціаціи“, которыхъ два: законъ смежности и за-

конъ сходства. По первому изъ нихъ, состоянія, встрѣчающіяся вмѣстѣ или въ быстрой послѣдовательности, связываются такъ, что когда воспроизводится одно изъ нихъ, стремятся возникнуть и остальныя съ нимъ раньше связанныя. По закону сходства, текущія состоянія стремятся воспроизвести съ ними сходныя, испытанныя раньше. Каждое такое состояніе всегда въ смежной связи съ другими. Поэтому дѣйствіемъ закона сходства предполагается и дѣйствіе закона смежности. И наоборотъ, для дѣйствія закона смежности необходимо дѣйствіе закона сходства, такъ какъ для воспроизведенія прошлаго текущимъ послѣднее должно быть сходно съ прошлымъ.

6. Въ однихъ случаяхъ господствуютъ первичныя, въ другихъ — вторичныя состоянія. Преобладаніемъ тѣхъ или другихъ полагается разница между двумя сторонами нашей душевной жизни — эмоціональной и мыслительной. Въ первой господствуютъ первичныя, во второй — воспроизведенныя.

Подъ эмоціями (любовь, ненависть, грусть, гнѣвъ, радость и т. д.) подразумѣваются сложныя сочетанія изъ разнаго рода ощущеній, главнымъ образомъ органическихъ, и представленій, объединяемыя общимъ тономъ—возбужденіемъ, напряженіемъ, успокоеніемъ, ослабленіемъ, удовольствіемъ, неудовольствіемъ. Общій, не ясно сознаваемый тонъ даннаго мгновенія, называется настроеніемъ. Эмоціи, достигшія высшей степени, извѣстны подъ именемъ страстей или аффектовъ.

7. Мыслительная дѣятельность есть потокъ ощущеній, представленій, понятій, идей, сужденій, умозаключеній. Какъ представленія суть воспроизведенныя и переработанныя ощущенія, такъ понятія—воспроизведенныя и переработанныя представленія. Идея—тоже, что представленіе и понятіе, но также и организующая мысль, замыселъ. Сужденіе есть связь либо представленія съ представленіемъ, либо представленія съ понятіемъ; умозаключеніе или выводъ есть результатъ сравненія сужденій. Мыслительная дѣятельность можетъ направляться либо эмоціей, либо представленіемъ. Это послѣднее въ свою очередь можетъ носить большую или меньшую эмоціональную окраску. Мыслительный потокъ, направляемый эмоціей, называется мечтами, грезами, а направляемый представленіемъ называется мышленіемъ, теоретической дѣятельностью. Мышленіе, руководимое представленіемъ о связи между представленіями и ощу-

щеніями и представленіями между собою, есть познавательная дѣятельность.

8. Въ сравненіи съ ощущеніями представленія обыкновенно тусклы. Наиболѣе ярки представленія объ единичныхъ вещахъ или единичныя представленія, напр. о данномъ человѣкѣ, зданіи, деревѣ. Имъ по яркости уступаютъ представленія общія, обнимающія рядъ сходныхъ вещей, напр. представленія о человѣкѣ, зданіи, деревѣ вообще. Еще тусклѣе понятія, отвлекающія отъ представленій сходныя качества, свойства, стороны, признаки, напр. понятіе о запахѣ, вкусѣ, цвѣтѣ вообще, о добромъ, хорошемъ, красивомъ и т. д. вообще. При этомъ, чѣмъ большему числу вещей эти стороны, свойства, качества, признаки принадлежатъ, тѣмъ понятіе темнѣе. Понятіе „бытіе“ общее для всѣхъ вещей, самое темное.

9. Такъ какъ ощущенія устой нашей духовной жизни, то въ нашемъ сознаніи можетъ держаться только ощутимое. Единичныя представленія, наиболѣе близкія къ ощущеніямъ, находятъ опору въ этихъ послѣднихъ, представленія общія—въ представленіяхъ единичныхъ. Въ понятіяхъ самыхъ отвлеченныхъ теряется ощутимая связь съ ощутимымъ; но для того, чтобы неощутимое могло держаться въ сознаніи, нужна ощутимая опора. Такая опора дается словомъ. Безъ словъ отвлеченное мышленіе невозможно. На высотѣ отвлеченій недостаточно произнесеннаго слова, мимолетнаго и не закрѣпленнаго. Нужна пребывающая опора, написанное слово, или другой знакъ. Самая отвлеченная изъ наукъ, математика, зиждится на такихъ знакахъ. Отвлеченное здѣсь совпадаетъ съ наглядимъ, отношеніе знака къ обозначенному ускользаетъ. Математикъ, имѣющій дѣло съ алгебраическими знаками или съ дифференціалами и интегралами, не выходитъ изъ области знаковъ. Какъ безъ письменныхъ знаковъ невозможна математика, такъ безъ письменности невозможны были бы и сложныя отвлеченныя построенія въ другихъ областяхъ. Здѣсь порою слово получаетъ такое же самостоятельное значеніе, какъ въ математикѣ знакъ. Философія—область наиболѣе выраженныхъ отвлеченностей. Отсюда, нигдѣ нѣтъ такъ много пустословія какъ въ ней.

10. Раскрыть содержаніе слова или точнѣе того понятія, представленія, которое словомъ обозначается, значитъ опредѣлить слово, понятіе, представленіе. Чѣмъ сложнѣе представленіе или понятіе, тѣмъ труднѣе дать ясное и точное опредѣленіе. Съ другой стороны,

и понятія совершенно простыя, заключающія въ себѣ только одинъ призракъ, не опредѣлимы. Нельзя, напр., опредѣлить понятія бытія, величины, качества и т. д. Вполнѣ ясныя опредѣленія существуютъ только для наглядныхъ пространственныхъ и временныхъ отношеній. Однако они бываютъ точными лишь въ томъ случаѣ, если мы идемъ не отъ этихъ отношеній къ опредѣленіямъ, а наоборотъ, первоначально устанавливаемъ опредѣленія и затѣмъ подводимъ подъ нихъ отношенія. Опредѣленію круга, эллипсиса, не соотвѣтствуетъ вполнѣ ни одинъ изъ существующихъ въ опытѣ круговъ, эллипсисовъ. По руководству опыта мы сначала выставляемъ опредѣленія этихъ геометрическихъ линій и затѣмъ подводимъ подъ нихъ то, что подъ нихъ болѣе или менѣе близко подходитъ. Съ такими первоначально установленными опредѣленіями пространственныхъ и временныхъ отношеній имѣетъ дѣло математика. Здѣсь одна изъ причинъ того, что математика самая точная наука. Понятія самыя сложныя неопредѣлимы. Все, взятое прямо и непосредственно изъ опыта, всегда и неизмѣнно сложно и измѣнчиво. Жизнь есть сложный потокъ и заковать ея данныя въ неподвижныя формы нельзя. Отсюда невозможность другихъ точныхъ опредѣленій, кромѣ математическихъ. Большинство нашихъ понятій — смутныя. Гдѣ нѣтъ наглядности, нѣтъ и ясности. Въ особенности смутны понятія нравственныхъ отношеній. Нельзя, напр., точно опредѣлить, что такое добрый, хорошій, честный, справедливый и пр. Математическая точность въ нашемъ умственномъ обиходѣ не правило, а исключеніе.

11. Представленія и понятія суть отблески, отображенія, рефлексія ощущеній. Поэтому мышленіе, опирающееся на представленія и понятія, есть дѣятельность рефлексивная. Мышленіе тѣмъ рефлексивнѣе, чѣмъ съ болѣе отвлеченными понятіями имѣетъ дѣло. Философія есть мышленіе рефлексивное по преимуществу. Но математическое и вообще научное мышленіе, при всей его отвлеченности, не есть рефлексія, такъ какъ наглядные знаки здѣсь покрываютъ отвлеченность. Основанное на понятіяхъ мышленіе называется также теоретическимъ. Теорія значитъ „умозрѣніе“. Отвлеченныя понятія „зримы“ только для ума. Наиболѣе отвлеченная наука, математика, наиболѣе теоретическая. Отъ умозрѣнія отличается „созерцаніе“. Этотъ терминъ относится къ мышленію, сосредоточивающемуся на духовной дѣйствительности. Рефлексію, о которой сейчасъ шла рѣчь, нельзя смѣшивать съ „рефлексомъ“, подъ которымъ

подразумѣвается внѣшній отвѣтъ организма на раздраженіе (напр. вздрагиваніе).

12. Воспроизведеніе, воображеніе, фантазія обозначаютъ разновидности одной и той же дѣятельности, отличающіяся большимъ или меньшимъ осложненіемъ воспроизводимаго. Въ воспроизведеніи осложненіе наименьшее, въ фантазіи наибольшее; воображеніе занимаетъ средину. Воспроизведеніе близко къ копіи съ воспроизводимаго, воображеніе значительно преобразуетъ воспроизводимое, фантазія его совсѣмъ измѣняетъ.

Воспроизведеніе иначе называется воспоминаніемъ. Воспоминаніе и память одно и тоже. Воспоминаніе объясняется физіологически. Пережитое оставляетъ въ нервномъ аппаратѣ предрасположеніе къ воспроизведенію, какъ скоро наступятъ условія, сходныя съ тѣми, какими оно было раньше вызвано. Грубо можно сравнить механизмъ воспроизведенія съ механизмомъ музыкальнаго ящика, въ которомъ входятъ во всевозможныя сочетанія безконечное количество валовъ; игранное раньше можетъ повториться, какъ скоро выдвинется соотвѣтствующій валъ. Впрочемъ, механизмъ воспроизведенія намъ столь же мало извѣстенъ, какъ механизмъ всей вообще духовной дѣятельности.

13 Кромѣ эмоціональной и мыслительной сторонъ обыкновенно различаютъ еще волю. Но, какъ будетъ пояснено ниже, воля есть не что иное, какъ порывъ содержанія этихъ двухъ сторонъ къ обнаруженію.

14. Каждая изъ этихъ двухъ сторонъ имѣетъ свою физіологическую основу. Эмоціональная жизнь коренится главнымъ образомъ въ низшихъ мозговыхъ центрахъ, а также въ центрахъ, лежащихъ во внутреннихъ органахъ—сердцѣ, легкихъ, кишечникѣ, железахъ и т. д. Органомъ мыслительной дѣятельности служатъ преимущественно верхніе слои головного мозга. Это не разрываетъ связи между той и другой, но только полагаетъ между ними различіе. Мыслительная жизнь дѣйствуетъ черезъ мозгъ на низшіе центры, эмоціональная—черезъ низшіе центры на мозгъ.

15. Это различіе обнаруживается такъ рѣзко, что въ познавательной доходитъ до противоположности. Главное отличіе въ томъ, что познавательная дѣятельность насквозь ясная; напротивъ, эмо-

ціональная жизнь не достигаетъ ясности, отчетливости и раздѣльности, свойственныхъ дѣятельности познавательной. Теоретикъ, напр. математикъ, ясно сознаетъ, для чего и почему онъ поступаетъ такъ и не иначе: онъ господинъ своего дѣла; любовь, ненависть вторгаются въ насъ безъ нашего вѣдома и не подчиняются ясному сознанію. Можно отчетливо сознавать, что наша любовь и ненависть не находятъ теоретическаго оправданія, и въ тоже время любить и ненавидѣть.

16. Но духъ нашъ—органическое единство, и потому наша мыслительная дѣятельность въ той или иной мѣрѣ эмоціонально опредѣлена, какъ и наоборотъ, всякая эмоціональная дѣятельность опредѣлена мыслительной. Любящій, ненавидящій и пр. не только волнуется, но и мыслитъ. Математикъ, погруженный въ обдумываніе задачи, химикъ, инженеръ, размышляющіе о реакціи, постройкѣ, переживаютъ совсѣмъ иныя состоянія, чѣмъ влюбленный, гнѣвающійся, ревнующій и т. д. Тѣмъ не менѣе и они испытываютъ въ этой своей дѣятельности удовольствія и неудовольствія, напряженія, возбужденія, ослабленія, успокоенія, хотя и своеобразныя.

17. Эти своеобразныя эмоціи объясняются тѣмъ, что удовольствія, неудовольствія и пр. могутъ выростать изъ самой дѣятельности безъ прямого отношенія къ какой нибудь иной цѣли, кромѣ удовлетворенія потребности въ самой дѣятельности. Всякая свободно избранная или вызванная нашей природой дѣятельность можетъ носить такой характеръ. Она можетъ быть радостна прежде всего сама по себѣ. Достиженіе побочныхъ цѣлей увеличиваетъ эту радость. Ко всякому свободному дѣятелю примѣнимо, съ извѣстными ограниченіями, то, что Гете говоритъ о поэтѣ: онъ поетъ, какъ птица; сложенная имъ пѣсня для него богатая награда. Точно также для всякаго дѣятеля, увлекающагося дѣятельностью, въ ней самой отрада.

Однако, наши цѣли переплетаются: самоцѣльная изначально дѣятельность служитъ и постороннимъ цѣлямъ, при томъ такъ, что эти послѣднія могутъ заслонять первоначальную —удовлетвореніе потребности въ дѣятельности.

18. Чѣмъ болѣе эмоціонально окрашена дѣятельность, тѣмъ болѣе она личная, индивидуальная, и наоборотъ, дѣятельность наиболѣе свободная отъ эмоціональной окраски наиболѣе безлична.

Наиболѣе свободна отъ эмоціональной окраски дѣятельность познавательная. Она сосредоточивается не на отношеніи личности къ представленіямъ, но на отношеніяхъ между представленіями безъ ихъ личной окраски. Изучая личность, она и ее разсматриваетъ какъ представленіе въ ряду другихъ. Насколько возможно, она обезличена. Какъ обезличенная, она въ основѣ одинакова для множества людей. По даннымъ современной антропологіи нельзя говорить объ общечеловѣческой логикѣ. Многіе народы мыслятъ не совсѣмъ такъ, какъ мы. У нихъ нѣсколько иная логика, чѣмъ у насъ. Женская логика отличается отъ мужской. Но если мы возьмемъ нашу расу въ ея мужской половинѣ, то въ правѣ утверждать принудительность для насъ основныхъ правилъ нашей логики. Всякій изъ насъ вынужденъ признать, что пока значеніе слова не измѣняется, подъ нимъ подразумѣвается одно и тоже (законъ тожества); что объ одномъ и томъ же въ одно и тоже время въ одномъ и томъ же отношеніи нельзя утверждать противорѣчивое (законъ противорѣчія); что изъ двухъ противорѣчивыхъ сужденій должно быть истинно одно (законъ исключеннаго третьяго); всякій ищетъ обосновать свое утвержденіе или отрицаніе такъ или иначе (законъ достаточнаго основанія).

19. Напротивъ, эмоціональная дѣятельность всегда личная. Здѣсь принудительность неизвѣстна. По общему признанію, о чувствахъ не спорятъ. Относительно острыхъ болевыхъ ощущеній согласіе наибольшее; но въ удовольствіяхъ люди сильно расходятся. Сложныя эмоціональныя состоянія—любовь, ненависть, грусть, очарованіе, разочарованіе и т. д. насквозь индивидуальны. Заставить принять тотъ или иной чисто теоретическій взглядъ, если онъ достаточно обоснованъ, можетъ всякій каждаго, но внушить любовь, ненависть можетъ далеко не каждый и не всякому.

20. Это различіе между познавательной и эмоціональной сторонами сказывается и въ различіи основныхъ требованій, ими предъявляемыхъ. Познавательная сторона (умъ) требуетъ единства, сведенія разнообразія къ единству. Въ нашихъ понятіяхъ мы объединяемъ множество представленій по ихъ сходству, сужденіе есть связь, объединеніе представленій и понятій, разсужденіе, доказательство—сведеніе къ принципу, объединеніе съ нимъ, научные законы суть обобщенія и т. д. Эмоціональная сторона (чувство) наоборотъ,

требуетъ разнообразія въ единствѣ. Единообразіе ведетъ къ пресыщенію, привычка сглаживаетъ и даже убиваетъ эмоціи; напротивъ, эмоціи оживляются, если встрѣчаютъ препятствія, т. е. если въ своемъ теченіи разнообразятся. Но рѣзкіе скачки обыкновенно непріятны, перемѣна должна быть постепенной и въ одномъ направленіи. Этой перемѣной въ одномъ направленіи вносится въ единство разнообразіе.

21 Сколь ни различна эмоціональная и познавательнан дѣятельности, онѣ обѣ—стороны одного и того же существа. Въ насъ можетъ преобладать то одна, то другая. Органическимъ единствомъ нашего духа предполагается возможность ихъ гармоническаго сочетанія. Мы увидимъ ниже, что философская дѣятельность ставитъ себѣ именно эту цѣль.

Однако здѣсь возникаетъ затрудненіе. Эмоціональная дѣятельность—личная, познавательная—безличная. Какимъ образомъ въ личности можетъ быть безличное и какимъ образомъ оно можетъ объединяться съ личнымъ?

Назовемъ безличное, общее для многихъ личностей, сверхличнымъ. Вопросъ сводится къ слѣдующему: гдѣ и какая грань между личнымъ, индивидуальнымъ, и общимъ или сверхличнымъ?

Слѣдующій отдѣлъ даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ.

V.

Личное и сверхличное.

1. Каждый изъ насъ совмѣщаетъ въ себѣ общечеловѣческія свойства съ расовыми и индивидуальными. Каждый есть вмѣстѣ и человѣкъ, и человѣкъ опредѣленной расы, и особый человѣкъ. Духовныя состоянія, коренящіяся въ общечеловѣческихъ и расовыхъ свойствахъ, называются объективными, а коренящіяся въ индивидуальныхъ—субъективными.

Всякій, переживающій духовныя состоянія, есть субъектъ этихъ состояній, но въ субъектѣ есть объективныя стороны; все переживаемое субъектомъ есть для него объектъ; но въ объектѣ есть и субъективныя стороны. Личное субъективно, общее, безличное—объективно.

2. Отъ опредѣленія субъекта какъ данной личности слѣдуетъ отличать субъектъ какъ сознаніе вообще. Все существуетъ для какого нибудь сознанія, и въ этомъ смыслѣ все субъективно. Это сознаніе вообще, свойственное всякой личности, служитъ предпосылкой всякаго существованія, такъ какъ все существуетъ для сознанія и чрезъ сознаніе.

Все, что мы ощущаемъ, чувствуемъ, хотимъ, всѣ наши ощущенія цвѣта, запаха, вкуса, обонянія, осязанія, слуха, голода, холода и пр., всѣ наши мысли о существующемъ, несуществующемъ, пространствѣ, времени, причинности, отношеніи, внѣшнемъ и внутреннемъ, сознательномъ и безсознательномъ, конечномъ и безконечномъ, условномъ и безусловномъ, о матеріи, движеніи, атомахъ, молекулахъ, энергіи, силѣ, и проч., всѣ наши представленія о вселенной, солнцѣ, звѣздахъ, землѣ, человѣкѣ, деревѣ, птицѣ и проч., всѣ наши чувства удовольствія и неудовольствія, всѣ наши волненія—любви, ненависти, надежды, отчаянія, страха, горя, радости и пр., всѣ наши желанія отъ вызванныхъ насущными потребностями до высшихъ чаяній истины, правды, добра, и проч., всѣ наши вѣрованія и въ Бога, и въ чорта, и въ рай и въ адъ и пр., всѣ наши науки—богословія, философія, математика, астрономія, химія, ботаника, зоологія и пр., чистыя и прикладныя, все это составляетъ содержаніе сознанія и отъ сознанія не отдѣлимо. Когда мы смотримъ на звѣздное небо, любуемся его красотою, поражаемся его величіемъ, размышляемъ о неизмѣримыхъ его пространствахъ, о положеніи нашей планеты въ общемъ строѣ мірозданія, о томъ что все на ней, не исключая и насъ самихъ со всѣми нашими ощущеніями, мыслями, волненіями и пр., обусловлено этимъ строемъ, то всѣ ощущенія, получаемыя нами отъ созерцанія звѣзднаго неба, всѣ чувства, волненія, мысли, нами при этомъ переживаемыя—все то состоянія сознанія. Когда мы смотримъ на цвѣты, собираемъ ихъ, обоняемъ ихъ запахъ, когда слушаемъ пѣніе птицъ, то все это, не исключая и мысли о томъ, что и цвѣты, и птицы—внѣ насъ и что они причина нашихъ состояній, есть содержаніе сознанія, его состоянія, отъ него не отдѣлимыя. Словомъ, весь міръ со всѣмъ, что въ немъ, со всѣмъ его настоящимъ, прошедшимъ, будущимъ, со всѣми его неизмѣримыми пространствами, со всѣми его звѣздами, планетами, кометами и пр., со всѣми его научными и ненаучными истолкованіями, со всѣми простыми и мудреными о немъ понятіями, со всѣми его вѣрами, суевѣріями, со

всѣми его науками и религіями, со всѣми его радостями и скорбями, со всѣми его мыслями, чувствами, упованіями, со всею его роскошью и со всѣмъ, что въ немъ отталкивающаго и безобразнаго,—весь этотъ свѣтлый и темный, звучащій и молчащій, осязаемый и неосязаемый міръ есть міръ сознанія.

Изъ круга сознанія выйти нельзя. Допустимъ, что у насъ нѣтъ зрительныхъ ощущеній, тогда для насъ нѣтъ зримаго міра. Если у насъ нѣтъ слуховыхъ ощущеній, для насъ не существуетъ міра звуковъ: если нѣтъ осязательныхъ и мускульныхъ ощущеній, то для насъ нѣтъ твердаго, мягкаго, шероховатаго, упругости, сопротивленія—всего того, что мы называемъ матеріей; отсутствіе вкусовыхъ, обонятельныхъ ощущеній предполагаетъ отсутствіе вкусовъ, запаховъ; безъ органическихъ ощущеній не было бы ощущеній боли, облегченія, удовольствія, неудовольствія, и т. д. Для человѣка, потерявшаго сознаніе, напр. въ обморокѣ, не существуетъ ничего.

Весь матеріальный міръ оказывается содержаніемъ сознанія.

3. Но сознаніе въ каждой данной личности окрашивается особо ея индивидуальными свойствами. Отъ всеобщаго субъекта надо поэтому отличать единичный субъектъ. Для всеобщаго субъекта существуетъ и всеобщій объектъ. Этотъ всеобщій объектъ есть внѣшній міръ. Но и этотъ всеобщій объектъ въ каждомъ данномъ субъектѣ получаетъ своеобразный отпечатокъ. Небо, звѣзды, солнце, день, ночь, вода, земля, деревья, животныя и пр. существуютъ для всѣхъ, какъ объектъ для сознанія; но каждое данное сознаніе въ эти объекты вноситъ кое что отъ себя, ихъ индивидуально окрашиваетъ.

4. Отсюда ясно, что наше существо можно разсматривать вмѣстѣ какъ ограниченное и безграничное. Съ внѣшней стороны оно опредѣляется нашимъ внѣшнимъ, то есть явнымъ для многихъ, обликомъ; съ внутренней—связностью нашихъ духовныхъ переживаній, явныхъ прямо и непосредственно только намъ. Эти границы опредѣляютъ, но не раздѣляютъ. Наше тѣло вмѣстѣ со всѣми остальными тѣлами—неразъемлемая часть нашей планеты, сливается съ ней, а черезъ нее и со всѣми на ней тѣлами, составляетъ съ ней и съ ними одно цѣлое; эта планета въ свою очередь есть неразъемлемая часть солнечной системы, сливается съ ней, составляетъ съ ней одно цѣлое; наконецъ, то же справедливо и о солнечной системѣ по отношенію къ вселенной. Живой организмъ, какъ уже

было сказано, есть потокъ веществъ, въ него входящихъ и изъ него выходящихъ. Отдаваемыя однимъ организмомъ вещества переходятъ въ другіе организмы какъ общее имъ всѣмъ достояніе. На столько организмъ сливается съ окружающей средой, что точно отграничить ихъ невозможно; ничѣмъ, напримѣръ, не отграничены воздухъ и влага въ нашемъ существѣ отъ атмосферныхъ. Зависимость жизни отъ солнца общеизвѣстна. Зависимость отъ другихъ небесныхъ тѣлъ можетъ выражаться безконечно малой величиной; но она существуетъ. Наше тѣло поэтому открыто для всѣхъ земныхъ и небесныхъ силъ, стоитъ отъ нихъ въ зависимости, есть ихъ функція. Со всѣхъ сторонъ оно открыто въ безпредѣльность и для безпредѣльности, со всѣхъ сторонъ отрицаетъ границы.

5. Таже условность границъ и въ нашемъ внутреннемъ существѣ.

Ясно это изъ того, что внѣшнія и внутреннія границы сливаются, и если внѣшнія границы раздвигаются до безпредѣльности, то и внутреннія. Явная только для даннаго существа граница, отдѣляющая его отъ другихъ, есть его духовная граница; явная для него и для многихъ граница, отдѣляющая его отъ другихъ, есть его тѣлесная граница. Но первая неизмѣнно стремится сдѣлаться явной для многихъ, то есть внѣшней, тѣлесной, а вторая, какъ содержаніе сознанія даннаго существа, есть неизмѣнно одновременно и внутренняя.

Порывъ, лежащій въ основѣ нашего существа, неустанно на пути къ обнаруженію, къ выраженію себя внѣшнимъ образомъ.

Если безспорно, что наше существо неразъемлемая часть мірозданія, то несомнѣно и то, что этотъ порывъ есть часть всеобщаго мірового порыва. Наши дѣйствія—преобразованныя нашей организаціей движенія внѣшней среды. Каждое наше дѣйствіе предполагаетъ три момента: внѣшнее раздраженіе или движеніе, 2) внутренній процессъ, вызванный этимъ раздраженіемъ и 3) обнаруженіе этого процесса въ движеніи. Эти три момента—моменты одного и того же непрерывнаго движенія. Внѣшнее движеніе (раздраженіе) переходитъ во внутреннее и затѣмъ опять становится внѣшнимъ. Если каждое движеніе предполагаетъ для себя физіологическій процессъ, то и наоборотъ, каждый физіологическій процессъ предполагаетъ движеніе какъ свое обнаруженіе. При слабости процесса движеніе можетъ

и не быть замѣтнымъ. Напротивъ, сильный физіологическій процессъ всегда на пути къ обнаруженію. Духовныя переживанія, какъ внутренняя сторона физіологическихъ процессовъ, неизмѣнно на пути къ обнаруженію.

6. Порывъ внутреннихъ состояній къ обнаруженію извѣстенъ подъ именемъ психическаго автоматизма. Наиболѣе нагляденъ такой автоматизмъ въ пяти случаяхъ.

1. Настойчивыя мысли о дѣйствіи переходятъ въ дѣйствіе. Мысль о тошнотворномъ вызываетъ тошноту. Стоящій надъ пропастью и думающій о возможности упасть испытываетъ головокруженіе, влеченіе упасть. Мысль о возможности сдѣлать ошибку ведетъ къ ошибкѣ. Музыкантъ, пѣвецъ, ораторъ, опасающіеся сбиться, сбиваются.

2. Другой общеизвѣстный случай—болтливость. Каждымъ словомъ всегда предполагается движеніе извѣстныхъ мускуловъ. Предполагается оно и соотвѣтствующей слову мыслью. Люди съ сильной задерживающей способностью осторожны въ словахъ. У людей съ слабой задерживающей способностью „что на умѣ, то и на языкѣ“. У нихъ мысль быстро переходитъ въ произнесенное слово.

Этотъ переходъ мысли въ дѣйствіе называется идеомоторной дѣятельностью. Ей противополагаются психическіе параличи, задерживающіе дѣйствіе. Мысль о невозможности, неспособности произвести движеніе дѣлаетъ порой движеніе невозможнымъ. Медицина знаетъ рядъ такихъ случаевъ.

3. Сильныя эмоціи обнаруживаются въ выраженіи лица, положеніи тѣла, дѣйствіяхъ. Общеизвѣстны внѣшнія отличія разгнѣваннаго отъ благожелательнаго, веселаго отъ грустнаго, гордаго отъ приниженнаго и т. д.

Въ этихъ трехъ случаяхъ душевное содержаніе обнаруживается соотвѣтствующимъ образомъ непосредственно. Въ двухъ слѣдующихъ оно рвется къ обнаруженію окольнымъ путемъ, косвенно.

4. Представленія, вызываемыя страстью, отличаются особою яркостью, такъ что утрачивается грань между вымысломъ и дѣйствительностью. Ревнивецъ видитъ измѣну тамъ, гдѣ ея нѣтъ. У страха глаза велики. Любящій преувеличиваетъ достоинства, ненавидящій недостатки; для перваго недостатки, заслоняются достоинствами, часто мнимыми, для второго—наоборотъ. Ожидающій въ каждомъ сколько

нибудь подходящемъ обликѣ видитъ ожидаемое. Во всѣхъ этихъ случаяхъ внутренній образъ получаетъ значеніе внѣшняго факта и побуждаетъ къ соотвѣтствующимъ дѣйствіямъ.

5. Строимые живымъ воображеніемъ образы получаютъ для одаренныхъ имъ людей значеніе зримаго и ощутимаго. Поэты, художники видятъ предъ собою то, что творятъ, музыканты—слышатъ. Глухой Бетховенъ слушалъ внутреннюю гармонію.

Подобныя сильныя переживанія съ трудомъ удерживаются. Созрѣвшая мысль сама собою выливается. Что не выражено однимъ, выражается другимъ. Извѣстны поговорки: отъ полноты сердца уста глаголятъ, у кого что болитъ, тотъ про то и говоритъ, и т. д. Поэтому къ душевной жизни вполнѣ примѣнимо, что „нѣтъ ничего тайнаго, что не сдѣлалось бы явнымъ“. Не смотря на безграничность, которая въ насъ вторгается, мы изъ этой безграничности нашимъ сознаніемъ схватываемъ не много. Вслѣдствіе этого обиходъ нашего сознанія не великъ, и что не обнаруживается однимъ изъ насъ, обнаруживается другими.

7. Впрочемъ, обнаруженіемъ личности служатъ не отдѣльныя только ея дѣйствія, но всѣ ея поступки, все поведеніе, жизнь въ цѣломъ. Наша обстановка, наше платье, наше имущество, наше семейное и общественное положеніе, избранная нами дѣятельность, отношеніе къ людямъ, излюбленныя удовольствія, склонности и уклончивости—все это явнымъ для многихъ способомъ раскрываетъ нашу личность.

8. Съ другой стороны все внѣшнее существуетъ лишь для внутренняго, какъ объектъ для субъекта, есть содержаніе сознанія, лежитъ поэтому во внутреннихъ границахъ. И съ этой стороны внѣшнія и внутреннія границы сливаются.

9. При условности внѣшнихъ и внутреннихъ границъ не можетъ быть и безусловной разобщенности между личностями. Общность полагается уже тѣмъ, что на ряду съ индивидуальными свойствами у насъ есть родовыя и, слѣдовательно, на ряду съ индивидуальнымъ содержаніемъ сознанія, содержаніе родовое. Это содержаніе настолько широко, что личное имъ заслоняется. Выше было сказано, сколь многимъ содержаніе нашего сознанія обязано нашимъ предкамъ. Не въ меньшей мѣрѣ наша личность богатствомъ своей жизни обязана общенію съ живыми личностями. Да и какимъ

образомъ при безусловной разобщенности, при отсутствіи общаго, возможно было бы взаимное пониманіе? Какимъ образомъ безъ такого общаго могла бы существовать практическая дѣятельность, полагающаяся на чужую душу какъ на нѣчто въ общемъ и главномъ открытое и извѣстное?

10. Личность обособлена въ томъ смыслѣ, что отличаетъ себя отъ другихъ, не смѣшиваетъ себя съ ними; но если посмотрѣть на ея содержаніе, то оказывается, что значительная его часть дается другими личностями, черпается данной личностью изъ окружающей духовной среды (религіозныя вѣрованія, научныя воззрѣнія, нравственныя правила, обычаи, приличія и проч.). Никто ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ зрѣніемъ не можетъ проникнуть въ чужую личность, которая всегда открыта непосредственно только для себя, и въ этомъ смыслѣ она замкнута въ себѣ. За то въ нее легко и свободно, не говоря о прямомъ воздѣйствіи природы, которое огромно, проникаютъ чужія мысли, воззрѣнія, мнѣнія, желанія и проч. Въ этомъ смыслѣ она открыта. Именно вслѣдствіе этого легкаго вхожденія одной личности въ другую самостоятельныхъ личностей мало: большая часть находится въ подчиненіи у другихъ, обыкновенно, впрочемъ, несознаваемомъ. Каждый вѣроучитель, поэтъ, мыслитель и пр. тянетъ за собою сторонниковъ, которые находятся подъ его „обаяніемъ“, или проще—духовно ему подчинены. Раболѣпство передъ всякаго рода обычаями и приличіями (всегда создаваемыми людьми) общеизвѣстно. Личность можетъ самостоятельно противостоять другимъ, воздѣйствовать на нихъ, давать отпоръ, но, если оставить въ сторонѣ животныя и чисто эгоистическія побужденія, многое ли изъ того, во имя чего дѣйствуетъ и борется личность, принадлежитъ ей самой и не навязано извнѣ?

Мнѣніе о безусловной обособленности замкнутости и самостоятельности личности особенно поколеблено въ послѣдніе годы указаніемъ на неустранимую силу подражанія и внушенія, подъ воздѣйствіемъ которыхъ слагается общественная жизнь. Чѣмъ ничтожнѣе въ умственномъ отношеніи человѣкъ, тѣмъ больше онъ имъ подчиненъ. Но и личности выдающіяся отъ нихъ не свободны. Онѣ повседневную жизнь ведутъ такъ же, какъ другіе, подражаютъ другимъ, поступаютъ по внушенію обычаевъ, т. е. тѣхъ, кто ихъ создалъ.

11. Причина этой условности границъ въ томъ, что мірозданіе—сомкнутая система, гдѣ все тѣсно и неразрывно между собою свя-

зано. Мы привыкли говорить о солнечной системѣ, но забываемъ, что наша планета—тоже система, при ближайшемъ разсмотрѣніи еще болѣе связная, чѣмъ солнечная. О всемъ мірозданіи мы обыкновенно не думаемъ и даже о немъ забываемъ, такъ какъ для насъ важно лишь то, что насъ наиболѣе близко касается. Но при рѣшеніи общихъ вопросовъ границы разсмотрѣнія должны расширяться сообразно съ широтою вопросовъ.

12. Въ общемъ слѣдуетъ признать, что какъ внѣшній организмъ всецѣло погруженъ въ единый для всѣхъ потокъ вещественнаго бываніе, такъ внутренній—въ единый для всѣхъ потокъ духовной жизни. Но этотъ внѣшній и внутренній потокъ одинъ и тотъ же. Идетъ ли внушеніе отъ „внѣшней“ или „внутренней“ природы—безразлично. Личность такая же неразъемлемая часть мірозданія, какъ и внѣшній организмъ; самостоятельность, замкнутость, обособленность ихъ одинаковы; о нихъ всегда можно говорить только прибавляя „насколько возможно“. Эта прибавка, однако, не отрицаетъ факта. Если вселенная есть система—а это несомнѣнно,—то въ ней должны быть части, не сливающіяся безусловно съ цѣлымъ; но ихъ обособленность, замкнутость, самостоятельность ограничивается общей нераздѣльной связностью на подобіе того, какъ самостоятельность и пр. частей нашего организма ограничивается его связностью, но только несравненно въ большей степени. Личное и всеобщее или сверхличное—два одинаково неотъемлемыя опредѣленія нашего существа

VI.

Сознательное и безсознательное.

1. Хотя наше существо постоянно выходитъ въ безпредѣльность и постоянно втягиваетъ ее въ свои предѣлы, тѣмъ не менѣе, кругъ нашего сознанія ограниченъ. Если уподобить сознаніе свѣту, а то, что мы не сознаемъ, тьмѣ, наше сознаніе—небольшой свѣточъ, освѣщающій лишь небольшой кругъ, за которымъ простирается необъятная для насъ тьма. Въ смѣняющихся волнахъ нашего духовнаго потока ярко освѣщены лишь гребни; чѣмъ ближе къ долинѣ волны, тѣмъ свѣтъ слабѣе, а въ долинахъ едва мерцаетъ или со

всѣмъ не свѣтитъ; да и гребни волнъ не всегда горятъ одинаково яркимъ свѣтомъ, порой свѣтятся тускло, а то и совсѣмъ потухаютъ. Нервный процессъ для даннаго существа можетъ быть или не быть носителемъ сознанія въ зависимости отъ силы или напряженности. Какъ желѣзо можетъ накалиться только при извѣстной температурѣ, такъ и для того, чтобы движеніе въ нервной системѣ стало для даннаго существа сознательнымъ процессомъ, необходима извѣстная сила движенія. Степень, до которой должна быть доведена сила нервнаго процесса, чтобы онъ былъ для даннаго существа носителемъ сознанія, называется порогомъ сознанія. Если этотъ процессъ обусловленъ главнымъ образомъ внѣшнимъ раздраженіемъ, а не изначала присущей организму энергіей, то сила процесса опредѣляется прежде всего степенью раздраженія, или порогомъ раздраженія; для процесса, обусловленнаго главнымъ образомъ внутренней энергіей организма, точно также существуетъ порогъ, который въ противоположность порогу раздраженія или внѣшнему порогу, называется внутреннимъ порогомъ. Для различныхъ существъ, а также для различныхъ процессовъ одного и того же существа, бываютъ различны пороги сознанія.

Нервный процессъ, служащій носителемъ сознанія, называется психофизическимъ. Психофизическое движеніе то поднимается надъ порогомъ, то подъ порогъ опускается. Въ первомъ случаѣ дѣятельность организма сознательная, во второмъ—безсознательная. Духовная жизнь такимъ образомъ протекаетъ волнообразно.

2. Объемъ волны или что то же—широта психофизическаго процесса, или иначе—соотвѣтствующее ему содержаніе сознанія носитъ названіе поля сознанія, а высота волны или напряженность психофизическаго процесса соотвѣтствуетъ яркости сознанія. Наиболѣе напряженный процессъ, вершина волны, есть область наиболѣе яркаго сознанія или иначе область вниманія. Вниманіе, вызванное главнымъ образомъ внутренними, лежащими въ организмѣ, причинами, есть вниманіе къ своимъ личнымъ состояніямъ, а вниманіе, вызванное главнымъ образомъ внѣшними организму причинами, есть вниманіе внѣшнее. Напряженность психофизическаго процесса можетъ одинаково быть и эмоціональной и мыслительной. Напряженность эмоціональнаго процесса есть аффектъ, страсть; напряженность мыслительнаго, руководимаго эмоціями, есть задумчивость; напряженность мышленія есть размышленіе. Размышленіе надъ внѣшними состояніями

бываетъ тогда, когда эти послѣднія перевѣшиваютъ внутреннія; размышленіе надъ собственными—въ противоположномъ случаѣ.

3. Какъ изъ потока вещества физіологическій организмъ беретъ только нѣкоторыя части, а въ непосредственное общеніе съ остальными, лежащими внѣ тѣснаго круга его жизни, замѣтнымъ образомъ не входитъ, точно такъ же и духовный организмъ общается сознаніемъ лишь съ нѣкоторыми областями, а остальныя лежатъ внѣ круга или, какъ обыкновенно говорятъ, внѣ поля сознанія.

Лежащія внѣ поля сознанія даннаго организма области, т. е. области не сознаваемыя, называются, не совсѣмъ правильно, безсознательными. Лучше называть ихъ подсознательными или несознаваемыми.

Несознаваемое охватываетъ всю область индивидуальнаго сознанія совершенно такъ же, какъ посторонняя нашему организму жизнь охватываетъ нашу жизнь. Оно широко участвуетъ въ ощущеніяхъ, въ памяти, влеченіяхъ, теченіи мыслей, воображеніи, вдохновеніи. Мы не сознаемъ тѣхъ процессовъ, посредствомъ которыхъ происходятъ ощущенія; не сознаемъ, какъ память хранитъ содержаніе нашего сознанія; не сознаемъ причинъ нашихъ влеченій; не сознаемъ, почему возникаютъ у насъ извѣстныя мысли и чѣмъ обусловленъ ихъ потокъ; не сознаемъ причинъ игры воображенія; не сознаемъ источниковъ вдохновенія.

4. Въ двухъ случаяхъ несознаваемое особенно ярко говоритъ о своемъ существованіи.

Во первыхъ, въ нашихъ эмоціяхъ. Эмоціональная жизнь зарождается и протекаетъ подъ порогомъ сознанія. Любовь, ненависть, ревность, грусть и т. д. въ основѣ безотчетны. Мы даемъ о нихъ отчетъ лишь послѣ того, какъ они появились. Эмоціи, основанныя на отчетливомъ, ясномъ разумѣніи—вымышленныя, головныя, мозговыя и справедливо оцѣниваются какъ неистинныя. Но подсознательный потокъ эмоціональной жизни постоянно вторгается въ жизнь сознанія, даетъ ей тонъ, окраску, ее направляетъ. Вопреки распространенному взгляду на разумъ, какъ на руководителя жизни, она подчиняется эмоціямъ, тому, что насъ радуетъ или печалитъ, что мы любимъ или ненавидимъ, насъ возбуждаетъ и держитъ въ напряженіи. Разумъ, сильный въ теоретической области, становится двигателемъ

лишь тогда, когда согрѣтъ чувствомъ. Только напоенная страстью мысль побѣждаетъ людей.

Во вторыхъ, въ несознаваемомъ коренится широкая область нашихъ ненамѣренныхъ дѣйствій. Подъ ненамѣренными дѣйствіями подразумѣваются такія, въ которыхъ дѣйствіе предшествуетъ сознанію дѣйствія. Къ такимъ дѣйствіямъ относится большинство обнаруженій психическаго автоматизма. Сильныя чувства побуждаютъ къ поступкамъ, совершаемымъ порою помимо нашей воли и о которыхъ мы впослѣдствіи сожалѣемъ, напр. въ припадкѣ гнѣва оскорбленія словомъ, дѣйствіемъ, бурныя сцены любви, ненависти, ревности и т. д.

Особенно важно отмѣтить дѣйствія, вызываемыя психической заразой. Степенью заразительности духовныхъ произведеній объясняется ихъ значеніе. Вопросъ объ этой заразѣ поэтому для насъ первостепенной важности.

Психическая зараза состоитъ въ томъ, что въ насъ незамѣтно для насъ проникаетъ представленіе о какомъ нибудь дѣйствіи или состояніи, способное вызвать это дѣйствіе или состояніе.

Различаются слѣдующіе виды психической заразы:

1. Безсознательное подражаніе. При такомъ подражаніи дѣйствіе воспринимается прямо и непосредственно. Общеизвѣстный примѣръ—зѣвота. Видъ зѣвающаго способенъ вызвать зѣвоту у другихъ. Менѣе извѣстный, но болѣе важный примѣръ—симпатія. Она протекаетъ въ трехъ моментахъ. Во первыхъ, тотъ, кому мы сочувствуемъ, испытываетъ какую нибудь эмоцію, напр. горе. Во вторыхъ, онъ выражаетъ ее извѣстнымъ образомъ—грустнымъ обликомъ, слезами и проч. Въ третьихъ мы безсознательно воспроизводимъ эти выраженія: при взглядѣ на плачущаго у насъ навертываются слезы и т. д. Въ четвертыхъ, эти выраженія порождаютъ въ насъ соотвѣтствующую эмоцію—мы сами испытываемъ горе. Отсюда—рядъ дѣйствій—напр. къ облегченію чужого горя, къ избѣжанію мысли о немъ и т. д. Симпатія можетъ возникать и не прямо, а косвенно чрезъ внушеніе.

2. Внушеніе. Внушеніе бываетъ тогда, когда заражающее представленіе проникаетъ въ насъ не прямо, какъ при подражаніи, но посредствомъ другого представленія, обыкновенно какого нибудь знака, символа, чаще всего слова, сказаннаго, написаннаго, напечатаннаго. Представленіе вкрадывается въ насъ чрезъ эти символы и опре-

дѣляетъ наши состоянія и дѣйствія. При чтеніи трогательнаго романа иные плачутъ. Описаніемъ любовныхъ сценъ распаляется страсть. Изображеніе преступленія способно натолкнуть на преступленіе.

Наиболѣе ярко обнаруживается дѣйствіе внушенія въ состояніяхъ гипноза. Внушеніе дѣйствуетъ въ этихъ случаяхъ обыкновенно съ неотразимой силой. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ гипноза можно внушать не только дѣйствіе, но и физіологическія измѣненія, напр. опухоли, красноту, нарывы, разстройство или возстановленіе функціи и т. д. Между прочимъ, гипнотики по внушенію пишутъ, рисуютъ безъ сознанія того что дѣлаютъ.

Внушеніе можетъ идти не только отвнѣ, но и отъ насъ самихъ. Въ этомъ случаѣ оно называется самовнушеніемъ. Внушеніе, дѣйствующее долго и неотразимо, извѣстно подъ именемъ навожденія.

Выше уже было сказано о значеніи внушенія въ обиходѣ нашей духовной жизни. Всякаго рода философскія, религіозныя и пр. построенія дѣйствуютъ главнымъ образомъ чрезъ внушеніе.

3. Обаяніе. Подъ обаяніемъ подразумѣвается порабощающее вторженіе одной личности въ другую или другія. Личность „производитъ сильное впечатлѣніе“, врѣзывается этимъ сильнымъ впечатлѣніемъ и опредѣляетъ собою поведеніе тѣхъ, кто такое впечатлѣніе испытываетъ. Причины такого захвата различны, онѣ частью физіологическія, частью духовныя. Влюбленіе, преклоненіе передъ силой, успѣхомъ, властью, знатностью, авторитетомъ—общепзвѣстные примѣры обаянія. Лица, производящія обаяніе, могутъ быть въ умственномъ и нравственномъ отношеніи ничтожными. Среди руководителей толпы можно найти не мало такихъ, которые, не смотря на умственную слабость, становятся авторитетами. Можно сказать даже болѣе, чѣмъ сильнѣе теченіе захватываетъ большинство людей, тѣмъ это теченіе съ теоретической стороны слабѣе. Умственный уровень народныхъ массъ не великъ. Для слабыхъ умовъ построенія сильныхъ умовъ не пригодны. Въ народныя массы они проникаютъ обыкновенно искаженными.

Эти замѣчанія для оцѣнки значенія философскихъ построеній должны быть руководящими. Къ этому вопросу предстоитъ еще вернуться.

5. Ненамѣреннымъ дѣйствіямъ противополагаются намѣренныя. Въ намѣренныхъ дѣйствіяхъ сознаніе дѣйствія предшествуетъ дѣй-

ствію. Это сознаніе дѣйствія называется мотивомъ, а дѣятельность, направляемая мотивами, волевой, волей. Обычными мотивами бываютъ удовольствія и неудовольствія. Мы стремимся къ тому, что доставляетъ удовольствіе, и отвращаемся отъ того, что доставляетъ неудовольствіе. Тѣмъ не менѣе далеко не всѣ дѣйствія вызываются этими мотивами. Дѣйствіе можетъ вызываться и мыслью о необходимости дѣйствовать. Человѣкъ, бросающійся въ огонь для спасенія погибающихъ, дѣйствуетъ не по мотивамъ удовольствія и неудовольствія. Подобныя дѣйствія объясняются изъ способности представленій о дѣйствіяхъ переходить въ дѣйствіе, т. е. идеомоторной дѣятельностью, о которой уже была рѣчь.

Намѣренныя или волевыя ,дѣйствія, въ противоположность автоматическимъ, ближе опредѣляются двумя признаками: 1) въ волевой дѣятельности, представленія осуществляются сознательно и 2) волевая дѣятельность предполагаетъ выборъ. Когда мы дѣйствуемъ по волѣ, мы даемъ себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ и предпочитаемъ одни другимъ. Этотъ выборъ въ конечномъ изслѣдованіи оказывается колебаніемъ между различной напряженности представленіями, изъ которыхъ въ концѣ беретъ верхъ сильнѣйшее. Когда, напримѣръ, мы раздумываемъ о томъ, идти или нѣтъ, то въ насъ борятся два эти представленія. Дѣйствіе наступаетъ тогда, когда беретъ верхъ одно изъ нихъ.

6. Впрочемъ, грань между намѣренными и ненамѣренными дѣйствіями колеблющаяся. Сознаніе можетъ быть различной яркости. Автоматическія дѣйствія возникаютъ при брежжущемъ сознаніи, достигающемъ полной яркости лишь по окончаніи дѣйствія. Съ другой стороны, привычныя сознательныя дѣйствія при частомъ повтореніи становятся автоматическими. Съ значительнымъ напряженіемъ вниманія мы выучиваемся читать, писать, играть на музыкальномъ инструментѣ, даже ходить, но по мѣрѣ упражненія всѣ эти дѣйствія происходятъ настолько автоматически, что вторженіе въ нихъ сознанія нарушаетъ ихъ правильное теченіе: если бы музыкантъ, пѣвецъ стали во время игры, пѣнія обдумывать свои дѣйствія, исполненіе было бы дурнымъ. Съ физіологической стороны, сознательный психофизическій процессъ протекаетъ напряженно, но медленно; процессъ автоматическій—менѣе напряженно, но быстро. Въ противоположность сознательнымъ, автоматическія дѣйствія совершаются легко и безъ задержки.

7. Съ вопросомъ о различіи между намѣренными и ненамѣренными дѣйствіями связанъ другой—о свободѣ воли.

Свобода обыкновенно опредѣляется двояко: во первыхъ, какъ способность безпричинно начинать рядъ дѣйствій, и во вторыхъ, какъ способность къ самоопредѣленію или безпричинному выбору того или другого дѣйствія.

Тѣмъ и другимъ опредѣленіемъ устраняется зависимость субъекта отъ причинности, а слѣдовательно и отъ времени, такъ какъ во времени каждый послѣдующій моментъ обусловленъ предыдущими, и оно есть поэтому текущая причинность. Но въ мірѣ явленій, т. е. реальной дѣйствительности, все подчинено времени и, слѣдовательно, причинности. Ничего внѣвременнаго и безпричиннаго въ такой дѣйствительности мы не знаемъ и не можемъ знать, такъ какъ самая наша познавательная дѣятельность, наша мысль, находится во времени. Если бы поэтому и существовалъ внѣвременный и внѣпричинный субъектъ, то онъ не имѣлъ бы къ наличной дѣйствительности, а слѣдовательно, и къ нашимъ поступкамъ никакого отношенія. Хотя про такой субъектъ и говорятъ, что онъ способенъ безпричинно начинать рядъ дѣйствій, на дѣлѣ онъ начинать не могъ бы, такъ какъ понятіемъ „начинать“ предполагается время. По тому же основанію онъ не могъ бы и самоопредѣляться: самоопредѣленіе есть дѣйствіе, а каждое дѣйствіе происходитъ во времени.

Прослѣдить причину нашихъ дѣйствій мѣшаетъ намъ прежде всего сложность нашего организма. Смотря на простую машину, мы легко понимаемъ ея дѣйствія; но чѣмъ сложнѣе механизмъ, тѣмъ для несвѣдущаго труднѣе объяснить его дѣятельность. Если бы предъ нами былъ автоматъ, состоящій изъ безчисленнаго множества колесъ, рычаговъ и т. д., и производилъ бы такія же сложныя и недоступныя нашему учету дѣйствія, какъ механизмъ нашего тѣла, то мы могли бы не признать его дѣятельность свободной только зная, что передъ нами машина; не будь у насъ такого знанія и дѣйствуй автоматъ въ такихъ условіяхъ, чтобы его внѣшній обликъ не выдавалъ его истинной природы (въ отдаленіи, при должномъ освѣщеніи и т. д.), мы бы не колеблясь признали его за существо свободное. Дикари, не знающіе никакихъ сложныхъ машинъ, считаютъ живымъ, напр., пароходъ.

Наши дѣйствія вызываются двоякою причинностью: 1) внѣшней, посторонней нашему организму, и 2) внутренней, лежащей въ са-

момъ нашемъ организмѣ, въ изначально присущей ему энергіи, сосредоточенной прежде всего въ мозгу и нервной системѣ. Эта внутренняя причинность и обусловливаетъ наши собственныя, свободныя дѣйствія, въ противоположность вынужденнымъ, навязаннымъ отвнѣ; но такъ какъ во вселенной нѣтъ ничего безусловно обособленнаго и замкнутаго, то эта внутренняя причинность всегда стоитъ въ той или иной, близкой или отдаленной, зависимости отъ внѣшней, и грань между той и другой провести нельзя. Если дѣйствіе очевидно не вынуждено никакой внѣшней причинностью (къ которой обыкновено причисляются и болѣзни и разстройства нашего организма), то такое дѣйствіе можетъ быть названо свободнымъ, а причина его—самоопредѣленіемъ. Гипнотикъ, дѣйствующій по внушенію, кажется намъ поступающимъ свободно, пока мы не знаемъ причины его дѣйствій; какъ скоро она намъ извѣстна, мы считаемъ дѣйствія вынужденными. Вполнѣ свободными и самоопредѣляющимися были бы наши дѣйствія въ томъ случаѣ, если бы наша внутренняя причинность была единственной. Дѣятельность по внутренней необходимости или причинности—таково вполнѣ точное опредѣленіе свободы.

Житейская практика съ ея нравственными нормами, сужденіями, оцѣнкой, наградами и наказаніями не опровергаетъ такой теоріи. Мы хвалимъ и порицаемъ не только людей, животныхъ, но и машины, при этомъ совершенно такъ же, какъ людей. „Эти часы идутъ прекрасно; чудная вещь; нельзя нахвалиться; всегда вѣрны и исправны; а эти—напротивъ, никуда негодны, то отстаютъ, то бѣгутъ впередъ; то бьютъ правильно, а то вдругъ начинаютъ барабанить какъ попало, какъ имъ вздумается". Машины точно также портятся, могутъ быть исправлены, а иныя неисправимы, какъ люди. Безсмысленно наказывать машину за ея негодность и награждать за достоинства, но выпрямлять погнувшіяся части, сколачивать и свинчивать расшатавшіяся и смазывать колеса и рычаги, чтобы дѣйствовали лучше, можно и должно. Для людей наказанія и награды имѣютъ подобное же значеніе, какъ для машины починка и смазка.

Нерѣдко противоположность между человѣкомъ и машиной усматриваютъ въ томъ, что человѣкъ можетъ совершенствоваться, а машины—нѣтъ. Относительно нашихъ простыхъ механизмовъ это замѣчаніе вполнѣ правильно; но невозможное для простого механизма возможно для сложнаго. Центробѣжный регуляторъ самъ собою уравновѣшиваетъ ходъ машины; съ болѣе совершенными приспо-

собленіями достижимы и болѣе совершенные результаты. Безспорно, машина не сама создала себѣ регуляторъ, его создалъ человѣкъ; но вѣдь и „самосовершенствованіе“ человѣка зависитъ отъ безпредѣльно многихъ условій, служащихъ ему регуляторами. Новая машина порой идетъ не совсѣмъ гладко: со временемъ части уравновѣшиваются, колеса и рычаги „обходятся“; машина становится лучше, исправляется сама собою. Опытъ жизни, столкновенія съ людьми точно также способны исправить человѣка, сдѣлать его лучшимъ.

Однако, чѣмъ бы дѣйствія ни вызывались, сознательными или безсознательными состояніями, они всегда предполагаютъ побужденіе—порывъ къ дѣйствію. Намъ нужно поэтому ближе разсмотрѣть виды порывовъ.

VII.

Наши порывы.

1. Въ порывѣ надо различать между внутренней и внѣшней стороной. Внутренняя или духовная сторона можетъ быть одинаково эмоціональной и мыслительной. О той и другой выше уже достаточно сказано. Внѣшняя обнаруживается въ воспріимчивости и дѣятельности. Воспріимчивость есть зарядъ порыва, а дѣятельность— его разрядъ. Безъ воспріятія пищи живое существо погибло бы, ослабленіе питанія ведетъ и къ ослабленію жизненной дѣятельности. То же и въ духовной жизни: плодотворность и здѣсь предполагаетъ богатую воспріимчивость. Эта воспріимчивость можетъ и не наблюдаться въ данное время, но ее необходимо предположить въ прошлой исторіи существа для объясненія богатства его духовнаго содержанія и богатства его дѣятельности. Платонъ выставилъ съ этой цѣлью миѳологическое ученіе, что душа переживаетъ множество воплощеній, въ каждомъ изъ которыхъ созерцаетъ сущее; наиболѣе созерцавшая вселяется въ наиболѣе одареннаго человѣка. Иначе выражаетъ ту же мысль Спенсеръ, разсматривая мозгъ какъ организованную запись безчисленнаго количества переживаній, испытанныхъ не только даннымъ существомъ, но всѣми его предками въ человѣческомъ и животномъ мірѣ. По этой теоріи, результаты, производящіеся въ организмѣ наиболѣе однообразными и частными переживаніями, завѣща-

ются послѣдовательно однимъ поколѣніемъ другому. Такимъ образомъ накопляется высокая умственная способность, дремлющая въ мозгу ребенка, но которую послѣдующая жизнь ребенка упражняетъ, а можетъ быть и усиливаетъ или усложняетъ, и которая съ этими прибавленіями завѣщается будущимъ поколѣніямъ. Вслѣдствіе этого происходитъ различіе въ объемѣ и вѣсѣ мозга у различныхъ народовъ, и соотвѣтственно съ этимъ то, что нѣкоторыя способности, почти не существующія у низшихъ расъ, становятся врожденными у расъ болѣе высокихъ,—что отъ дикарей, неспособныхъ сосчитать своихъ пальцевъ и говорящихъ первобытнымъ языкомъ, выходятъ подъ конецъ Ньютоны и Шекспиры.

Пріобрѣтаемое воспріимчивостью разряжается въ дѣйствіяхъ: послѣднія возникаютъ какъ скоро порывъ достигаетъ извѣстнаго напряженія.

2. Порывы распадаются, сообразно съ общимъ составомъ нашего существа, на личные и сверхличные. Провести рѣзкую грань между тѣми и другими нельзя. Сверхличный порывъ, обнаруживаясь въ личности, получаетъ личную окраску. Съ другой стороны, личное, выходя за предѣлы личности, становится сверхличнымъ. При неразъемлемости нашей личности отъ общаго строя мірозданія всѣ наши порывы—часть всеобщаго мірового порыва и уже потому сверхличны.

3. Наиболѣе личный (или что тоже эгоистическій) порывъ—порывъ къ самосохраненію. Испытывая со всѣхъ сторонъ безпредѣльное множество воздѣйствій, организмъ вынужденъ давать имъ отпоръ. Иначе онъ былъ бы сметенъ этими воздѣйствіями. Чтобы существовать, онъ долженъ отстаивать себя, свою индивидуальность, свое „я“, долженъ бороться противъ того, что противодѣйствуетъ его существованію, и для того, чтобы поддерживать это существованіе. Такимъ образомъ эгоизмъ и борьба коренятся въ самыхъ условіяхъ жизни организма.

Сказанное одинаково относится къ физическому и духовному организму. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ личное не заслоняется сверхличнымъ, духовная дѣятельность направляется порывомъ личности къ самосохраненію. Отъ религіи каждый ожидаетъ прежде всего собственнаго благополучія и спасенія. Къ философіи прибѣгаютъ въ надеждѣ найти опору и руководство для своей жизни. Въ художествѣ каждый ищетъ своего удовлетворенія. Наука выростаетъ изъ

потребности въ знаніи, нужномъ каждому главнымъ образомъ въ своихъ личныхъ цѣляхъ. При этомъ каждый ревниво оберегаетъ свое духовное сокровище отъ посягательства на него другихъ. Эгоизмъ обнаруживается въ духовной области какъ нетерпимость съ ея неизмѣнными спутниками—озлобленіемъ и борьбой противъ неодинаково мыслящихъ.

4. Порывомъ къ самосохраненію подразумѣвается порывъ къ развитію и организаціи. Живой организмъ до извѣстнаго предѣла неустанно развивается, а по самому понятію объ организмѣ это развитіе есть организующая дѣятельность. Какъ нашъ физическій организмъ связываетъ различное, такъ и духовный. Организующая дѣятельность свойственна одинаково тому и другому. Совершаемые въ опредѣленномъ направленіи анализъ или разложеніе и синтезъ или сочетаніе лежатъ въ основѣ обѣихъ этихъ организующихъ дѣятельностей. Это опредѣленное направленіе—къ устойчивому гармоническому слаживанію разнороднаго или, если говорить въ терминахъ механики, къ уравновѣшенности. Такая уравновѣшенность есть здоровье одинаково для тѣла и духа. Каждое живое существо безсознательно стремится къ такому состоянію. Въ человѣческомъ существѣ выступаетъ сознательно стремленіе къ поддержанію физическаго здоровья, а на высшихъ ступеняхъ—къ слаживанію духовной жизни.

Здѣсь одинъ изъ корней нашихъ объединяющихъ, синтезирующихъ, примиряющихъ дѣятельностей, къ которымъ, на ряду съ религіей, художествомъ, поэзіей, наукой, принадлежитъ и философія.

Этими дѣятельностями достигается троякая гармонія: 1) въ духѣ самого дѣятеля, 2) въ другихъ личностяхъ, усваивающихъ результаты такой дѣятельности какъ организующія начала, 3) гармонія между данной личностью и другими личностями.

5. Настолько важна для насъ организующая дѣятельность, что все для насъ цѣнное, т. е. нужное, полезное, пріятное, мы опредѣляемъ ею. Наши цѣнности сводятся къ тремъ: истина, благо, красота. Подъ истиной подразумѣвается то, что сорганизовано съ нашимъ познавательнымъ опытомъ, иначе—содержаніемъ нашего знанія въ данное время, что къ нему прилажено, находится съ нимъ въ соотвѣтствіи, ему не противорѣчитъ и имъ подтверждается; подъ благомъ—соотвѣтствіе съ той или другой цѣлью и въ концѣ съ высшей—нашимъ счастьемъ; подъ красотой то, что нравится намъ или

своей внутреннею слаженностью, или прилаженностью къ нашимъ вкусамъ, или, наконецъ, тѣмъ и другимъ.

6. Сверхличный порывъ обнаруживается въ общеніи, взаимности и благожелательности. Дѣйствіе, которое испытываетъ организмъ, и противодѣйствіе, которое онъ оказываетъ, подразумѣваютъ его общеніе съ тѣмъ, что на него дѣйствуетъ и чему онъ противодѣйствуетъ. Каждое мгновеніе въ организмъ вторгается среда и каждое мгновеніе онъ вторгается въ среду. Въ насъ постоянно входитъ безпредѣльность и мы постоянно въ нее входимъ. Взамѣнъ того, что мы отъ среды получаемъ, мы ей всегда и неизмѣнно отдаемъ кое что отъ себя. „Возьми и дай“—основное правило жизни. Для внѣшней среды безразлично, что мы изъ нея беремъ и ей возвращаемъ. Но то, что даютъ растенія, нужно для животныхъ, и наоборотъ. Безъ общенія человѣческая жизнь была бы невозможна. Особенно наглядно эта взаимность выражается въ человѣческомъ общежитіи. Какъ уже было пояснено, человѣкъ по природѣ общежительное существо. Зерно общежитія—семья. Изъ семьи выростаетъ родъ, изъ рода—племя. Семьи, роды и племена объединяются въ государства. Чѣмъ сложнѣе общежитіе, тѣмъ больше зависимости однихъ членовъ отъ другихъ. Съ ростомъ общежитія вырастаютъ и нужды его членовъ. Каждый обыкновенно силенъ только въ одной какой нибудь области или въ нѣкоторыхъ. Отсюда потребность у каждаго въ услугахъ другихъ. Первобытный человѣкъ беретъ почти все, что ему нужно, изъ окружающей среды, а то, что не даетъ среда, изготовляетъ самъ. Возрастающія потребности дѣлаютъ необходимымъ раздѣленіе труда. Одновременно расширяется и общеніе съ разнородными лицами. Въ современныхъ обществахъ нельзя обойтись безъ каменщика, плотника, мельника, пекаря, портного, сапожника и т. д. Въ духовной области тѣ же возрастаніе потребностей, раздѣленіе труда и необходимость пользоваться трудомъ другихъ. Не всякій можетъ быть религіознымъ дѣятелемъ, художникомъ, поэтомъ, философомъ, ученымъ. Религіей въ различныхъ отношеніяхъ пользуются и художники, и философы, и ученые, какъ и наоборотъ, религія пользуется и наукой, и художествомъ, и философіей. Безъ науки не могла бы развиваться философія, безъ философіи—наука. Каждый дѣятель пользуется услугами другого. На ряду съ борьбой за существованіе идетъ взаимопомощь.

Вызывается она не одной только нуждой, но и благожелательствомъ. Въ родительской, особенно материнской заботливости заложены безкорыстныя благожелательныя чувства. Сопутствующая общенію симпатія, способность входить въ чувства другого, сорадоваться и сопечалиться служатъ, на ряду съ нуждой, могучимъ устоемъ сообщества. Наши радости бываютъ полными только на людяхъ, печали облегчаются видомъ чужихъ горестей и участіемъ къ намъ другихъ. На людяхъ, говорятъ, и смерть красна. Въ горѣ даже нелюдимые склонны искать утѣшенія въ общеніи съ другими. За рѣдкими исключеніями, скука удѣлъ одинокой жизни. Одиночное заключеніе одно изъ тяжелыхъ наказаній. Какъ на ряду съ борьбой идетъ взаимопомощь, такъ на ряду съ эгоизмомъ—благожелательство.

Широкія общежитія вслѣдствіе слабой связи между членами обыкновенно мало удовлетворяютъ. Въ нихъ поэтому возникаютъ болѣе тѣсныя. Въ каждомъ государствѣ существуютъ явныя или тайныя сообщества, содружества, союзы, кружки, партіи. Устранить ихъ также нельзя, какъ передѣлать человѣческую природу. Особенно въ тяжелыя по тѣмъ или другимъ причинамъ времена и вообще при тяжелыхъ условіяхъ жизни заявляетъ о себѣ настойчиво потребность въ тѣсныхъ сообществахъ. Въ противоположность водяному потоку, сверху часто бурному, а внутри спокойному, потокъ общественной жизни при внѣшнемъ спокойствіи не рѣдко внутри бороздится бурливыми теченіями, идущими главнымъ образомъ изъ тѣсныхъ сообществъ. Эти послѣднія—одинъ изъ крупныхъ дѣлателей исторіи. Различные религіозные союзы, синагога, а затѣмъ христіанская церковь (т. е. собраніе вѣрующихъ) способствовали разложенію римской имперіи и образованію новаго уклада жизни. Христіанство своимъ успѣхомъ было обязано въ значительной мѣрѣ своему церковному, собирающему направленію. Какъ центры единенія, съ религіозными союзами, синагогой и церковью могутъ быть сопоставлены философскія школы, которыя были для ихъ вѣрныхъ тѣмъ, чѣмъ для евреевъ синагоги и церковь для христіанъ.

Сознательно или безсознательно каждый религіозный дѣятель, философъ, художникъ, ученый работаетъ не для себя только, но и для другихъ, объединяетъ этихъ другихъ своей дѣятельностью и ея результатами. Чѣмъ на болѣе широкій и продолжительный захватъ онъ способенъ, тѣмъ его дѣятельность въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ значительнѣе для даннаго общества. Религіоз-

ные дѣятели и поэты тянутъ за собой наибольшія массы, менѣе захватываютъ философы, еще менѣе представители науки. Тѣмъ не менѣе всѣ въ извѣстной мѣрѣ работаютъ въ духѣ сообщества по своему.

7. Изъ взаимности, общительности и благожелательности выростаютъ два устоя общежитія—нравственность и право. По первоначальному значенію, нравственно то, что нравится, и что поэтому вошло въ обычай, стало нравомъ. Постепенно словомъ „нравственность“ начинаетъ обозначаться то, что въ общежитіи наиболѣе нравится. Наиболѣе нравится намъ такое обхожденіе съ нами, такіе съ нами поступки, такое поведеніе другихъ, которые намъ желательны, служатъ нашимъ цѣлямъ, намѣреніямъ. Опытъ скоро убѣждаетъ, что такихъ поступковъ мы можемъ ожидать отъ другихъ лишь въ томъ случаѣ, если съ другими будемъ поступать такъ, какъ мы желаемъ, чтобы другіе поступали съ нами. „Око за око, зубъ за зубъ“, зло за зло, добро за добро—основное правило первобытной жизни. Зла для себя никто не желаетъ; поэтому правило „зло за зло“ отпадаетъ, остается другое—„добро за добро“, а зло карается и устраняется той совокупностью принудительныхъ мѣръ, которая вырабатывается общежитіемъ для обузданія зла и его корня, эгоизма, и которая называется правомъ. Сознаніе необходимости дѣйствовать согласно съ нравственностью и правомъ называется совѣстью, долгомъ. Вслѣдствіе неустаннаго повторенія побужденій нравственности и права изъ поколѣнія въ поколѣніе, эти побужденія кажутся изначально данными природой или, для религіознаго сознанія, данными Богомъ. У людей, склонныхъ къ самоотреченію, нравственное и правовое сознаніе достигаетъ порою такого напряженія, что становится господствующимъ порывомъ. Такъ происходятъ справедливцы ради справедливости, люди долга, праведники.

8. Наиболѣе ярко сверхличное сказывается въ порывѣ къ размноженію. Этотъ порывъ по силѣ не уступаетъ порыву къ самосохраненію и даже порою его заглушаетъ. Въ немъ личный порывъ заслоняется сверхличнымъ, родовымъ. Въ немъ рвется къ жизни цѣлый родъ, стремящійся къ продолженію. Особь здѣсь лишь проводникъ того движенія, которое заложено въ нее предками и передается ею потомству. Въ сравненіи съ родомъ особь мимолетное существо и при размноженіи личный ея порывъ пересиливается родовымъ. Въ растительномъ и животномъ царствахъ извѣстны примѣры существъ

живущихъ лишь для размноженія и одновременно съ нимъ погибающихъ. Любовная тревога въ человѣческомъ обществѣ нерѣдко въ прямой ущербъ влюбленнымъ. Жизнь многихъ родителей приносится почти всецѣло въ жертву дѣтямъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ сверхличное господствуетъ надъ личнымъ.

9. Порывъ къ размноженію свидѣтельствуетъ объ изобиліи жизни, неспособной вмѣститься въ узкихъ предѣлахъ единичныхъ существъ и переливающейся черезъ ихъ край. Въ общемъ надо признать жизнь щедрой и даже расточительной. Ея источникъ, солнце—очагъ неизмѣримой мощи. Къ намъ на землю попадаютъ лишь немногіе его животворные лучи, остальные разсѣиваются по другимъ планетамъ и въ міровомъ пространствѣ. Но и этихъ немногихъ лучей достаточно не только для распространенія и поддержанія жизни, но и для ея разнообразія, полноты, красоты, роскоши. Эти разнообразія, полнота, красота, роскошь самобытныя, ни къ чему не сводимыя, свойства жизни. Пытаться истолковать ихъ изъ одного только служебнаго ихъ отношенія къ чему либо значитъ становиться на узкую точку зрѣнія, не только не оправдываемую фактами, но идущую съ ними въ разрѣзъ. Вселенная есть система, гдѣ все тѣсно связано, находится въ взаимоотношеніи, служитъ одно для другого, но за этимъ служебнымъ отношеніемъ нельзя забывать и самобытности каждаго изъ членовъ системы. Отъ внѣшнихъ отношеній надо отличать внутреннюю природу каждой вещи, существующую для себя. Относительно живыхъ существъ это давно извѣстно. Левъ, овца, человѣкъ, лилія, крапива существуютъ прежде всего для себя. Тоже несомнѣнно и обо всемъ другомъ. Алмазъ существуетъ не только для того, чтобы служить украшеніемъ или рѣзать стекло, сѣра не только для того, чтобы изъ нея готовить порохъ, сѣрную кислоту, спички. И алмазъ, и сѣра, и всякое другое вещество существуютъ какъ особи, для себя. Таже самобытность и въ качествахъ. Цвѣта, форма, запахи, тяжести и проч. самобытны. Красота, полнота, разнообразіе, роскошь, пышность не составляютъ исключенія. Тоже справедливо и относительно произведеній человѣческаго творчества. Каждое такое произведеніе есть особь, существуетъ не только для другого, но и для себя.

10. Ограниченія, налагаемыя личностью, въ особенности тѣ, которыя сказываются въ неизбѣжныхъ столкновеніяхъ, борьбѣ, заботахъ, непріятностяхъ, испытываются порою какъ тяжелое бремя,

отъ котораго отрадно освободиться. На ряду съ порывомъ къ самосохраненію идетъ порывъ къ самозабвенію. Это самозабвеніе достигается двумя путями: 1) заполненіемъ сознанія чѣмъ нибудь для данной личности постороннимъ и 2) затемнѣніемъ сознанія.

Заполненіе постороннимъ можетъ быть двоякого рода: преходящимъ, неполнымъ и легкимъ, и постояннымъ, полнымъ и на обычный взглядъ тягостнымъ. Первый родъ называется развлеченіемъ, второй—самоотреченіемъ. Развлеченіе въ свою очередь можетъ быть двухъ родовъ. Можно, во первыхъ, кратковременно сосредоточивать вниманіе на многомъ, заразъ или въ быстромъ преемствѣ; можно, во вторыхъ, сосредоточивать его продолжительное время на чемъ нибудь одномъ. Примѣромъ развлеченій перваго рода могутъ служить путешествія, занятіе разнообразными играми, различнымъ спортомъ, посѣщеніе разнаго рода увеселеній и проч. Примѣромъ второго рода—всякая единичная дѣятельность, предпринимаемая ради удовольствія и захватывающая личность вполнѣ. Игра въ карты, занятіе музыкой, живописью, однимъ какимъ нибудь спортомъ—обычные примѣры. Любительскія занятія философіей, наукой, литературой относятся сюда же. Самоотреченіе принимаетъ суровыя формы. Отказъ отъ себя для Бога, для ближнихъ, для дѣлъ милосердія и любви, трудные подвиги, предпринимаемые ради такого отреченія, были бы непонятными, если бы личная жизнь не испытывалась какъ тягость.

Средства затемнѣнія сознанія общеизвѣстны: вино, опіумъ, гашишъ, табакъ, другіе наркотики. Не смотря на ихъ вредъ для жизни, они для нея нужны. Здѣсь одно изъ доказательствъ, что не все нужное для жизни ей полезно. Все полезное нужно, но обратнаго вывода сдѣлать нельзя.

11. Объ руку съ порывомъ къ самозабвенію идетъ порывъ къ отдыху, съ нимъ переплетающійся. Всякая продолжительная однообразная дѣятельность утомляетъ, отъ всякой нуженъ отдыхъ. Но въ живомъ существѣ идетъ непрестанная работа; прекращеніе дѣятельности равнозначительно смерти. Отдыхъ можетъ быть лишь въ перемѣнѣ дѣятельности. Во снѣ сознательная дѣятельность смѣняется безсознательной. Бодрственная жизнь требуетъ для отдыха смѣны бодрственныхъ дѣятельностей. Развлеченія, о которыхъ шла рѣчь выше, служатъ также и этой цѣли. Многіе находятъ отдыхъ въ религіи, философіи, художествѣ, литературѣ, иные—въ наукѣ. У иныхъ

людей вся жизнь праздность. Для такихъ людей дѣломъ кажется то, что для другихъ—отдыхъ. Философствовать отъ праздности одно изъ любимыхъ занятій такихъ людей; они „занимаются философіей“ отъ нечего дѣлать совершенно такъ же, какъ музыкой, художествомъ, литературой, ханжествомъ.

Въ этихъ свойствахъ религіи, философіи, художества, науки отвлекать отъ личнаго, давать отдыхъ отъ повседневныхъ дѣятельностей, и наполнять, разнообразить, расширять, облегчать жизнь, второй, кромѣ указаннаго выше порыва къ организаціи, корень этихъ дѣятельностей. Третій и самый важный—въ порывѣ къ творчеству.

12. Творчество въ его физіологической природѣ можетъ быть сопоставлено съ порывомъ къ размноженію. Разсматриваемое съ точки зрѣнія физіологической, творчество, подобно размноженію, вызывается избыткомъ жизни, слишкомъ обильной для даннаго существа и требующей для себя выхода. Параллель можно провести и дальше. Творчеству свойственны муки, какъ и рожденію; какъ и это послѣднее, оно вмѣстѣ и радуетъ и можетъ быть въ ущербъ и даже на гибель творящему; созданія творчества развиваются изъ замысла, какъ организмы ихъ клѣтки; этотъ замыселъ сначала бываетъ смутнымъ, но затѣмъ расчленяется совершенно такъ же, какъ изъ неопредѣленной плазмы развивается стройный организмъ и т. д.

13. Въ мірѣ животномъ порыву къ творчеству соотвѣтствуетъ порывъ къ построительной дѣятельности, обыкновенно называемой инстинктивной. Оба порыва одинаково принудительны. Одаренные творчествомъ люди такъ же рвутся къ обнаруженію этого своего дара, какъ птица—пѣть и вить гнѣздо, паукъ и шелковичный червь—ткать паутину, гусеница—коконъ, пчела—строить соты и т. д. Въ общемъ творчество даетъ не только удовлетвореніе, но и блаженство. Но порою оно служитъ цѣлямъ творцу постороннимъ, а для него можетъ быть вреднымъ и даже гибельнымъ. Выдвинутое въ послѣднее время мнѣніе о близости геніальности къ душевному разстройству опирается на несомнѣнномъ фактѣ, что творчество не рѣдко сопровождается сильнымъ возбужденіемъ, граничащимъ съ такимъ разстройствомъ. Свидѣтельства изобильны во всѣхъ областяхъ. Довольно назвать такія крупныя имена какъ Сократъ, ап. Павелъ, Магометъ, Байронъ, Ленау, Гельдерлинъ, Мюссе, Нитцше... По Платону всякій философъ долженъ быть немножко „тронутымъ“. На сколько твор-

чество можетъ быть гибельнымъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія. По вѣрному замѣчанію Гете,

Того, кто что нибудь да зналъ
И сердцу, въ простотѣ душевной, давъ свободу,
Свои воззрѣнія и чувства несъ народу,
Народъ же изгонялъ всегда, да проклиналъ.

Подтвержденіемъ этихъ словъ могутъ служить всѣ тѣ, кто не смотря на грозившую смерть, шли ей навстрѣчу, вдохновляемые своей вѣрой, не только Сократъ, Христосъ, Бруно, но и безчисленное множество борцовъ за свою свободную оригинальную мысль.

14. Непобѣдимость творческаго порыва многократно удостовѣрена самими творцами.

Изъ глубокой древности идутъ признанія отъ еврейскихъ пророковъ, и краснорѣчивѣе всего отъ Іереміи. Напрасно старался онъ воздержаться отъ своей дѣятельности и замолкнуть; но, „было въ сердцѣ моемъ какъ бы горящій огонь (говоритъ онъ), заключенный въ костяхъ моихъ, и я истомился удерживая его, и—не могъ“. Сократъ заявляетъ, что жизнь, не посвященная изслѣдованіямъ, не заслуживаетъ названія жизни, и что онъ ни подъ какимъ предлогомъ и ни въ какомъ случаѣ не оставитъ своей дѣятельности. Гете влагаетъ своему Тассо слѣдующія слова:

Напрасно я стараюсь укротить
Потребность эту творческаго духа...
Нѣтъ, если ужъ мечтать, творить и мыслить
Не долженъ я, то мнѣ и жизнь не въ жизнь.
Заставь червя не прясть шелкóвыхъ тканей,
Когда все ближе къ смерти онъ прядетъ.
Онъ изъ больной груди неутомимо
Мотаетъ дорогую нить свою
До той поры, пока въ своей же пряжѣ—
Въ своемъ гробу—не заключится весь.

О неудержимой силѣ поэтическаго творчества говоритъ и Байронъ. „Подобно тому какъ волны въ концѣ ударяютъ о берегъ, такъ страсти, доведенныя до послѣдняго предѣла, вырываются въ поэзіи, которая есть не что иное, какъ страсть“.

Нашъ поэтъ А. Толстой въ „Слѣпомъ“ и „Іоаннѣ Дамаскинѣ“ въ великолѣпныхъ стихахъ изображаетъ неодолимую силу творческаго порыва. Пѣвецъ не можетъ отогнать отъ себя того, что охва-

тило его душу. Въ его сердцѣ звучитъ вдохновенный напѣвъ, зрѣетъ посѣвъ думъ, обильно растетъ мысли зерно и сама собой слагается пѣсня.

Она, какъ рѣка въ половодье сильна...
Какъ лютая смерть необорна.
Охваченный ею не можетъ молчать,
Онъ рабъ ему чуждаго духа,
Вожглась ему въ грудь вдохновенья печать,
Неволей иль волей, онъ долженъ вѣщать
Что слышитъ подвластное ухо.

Поэма „Іоаннъ Дамаскинъ“ рисуетъ порывъ мысли на свободу еще выразительнѣе.

Надъ вольною мыслью Богу неугодны
Насиліе и гнётъ:
Она, въ душѣ рожденная свободно,
Въ оковахъ не умретъ.

Ужели вправду мнилъ ты, близорукій,
Сковать свои мечты?
Ужель попрать въ себѣ живые звуки
Насильно думалъ ты?

Съ Ливанскихъ горъ, гдѣ, въ высотѣ лазурной
Бѣлѣетъ дальній снѣгъ,
Въ просторъ степей стремяся, вѣтеръ бурный
Удержитъ-ли свой бѣгъ?

И потекутъ ли вспять струи потока,
Что между скалъ гремятъ?
И солнце тамъ, поднявшись отъ востока,
Вернется-ли назадъ?

15. Творчеству предшествуетъ особое безпокойное состояніе, называемое вдохновеніемъ. Оно не что иное, какъ достигшій большого напряженія замыселъ, ищущій обнаруженія. Поднимается ли онъ изъ области безсознательной, или слагается при яркомъ свѣтѣ сознанія, онъ заполняетъ собою сознаніе. Здѣсь тоже, что при влюбленіи. У влюбленнаго надъ всѣмъ душевнымъ содержаніемъ господствуетъ одинъ порывъ, опредѣляющій всѣ дѣйствія имъ захваченнаго. Не безъ основанія поэтому философъ-поэтъ Платонъ подводитъ вдохновеніе и влюбленіе подъ одно понятіе неистовства или безумія. Близость обоихъ состояній сказывается въ томъ, что у влюбленныхъ въ періодъ очарованія обнаруживается поэтическій

даръ, который потомъ исчезаетъ. Какъ на корень своей поэтической дѣятельности Гете указываетъ на потребность воплощать въ образъ, стихотвореніе все то, что его радовало, печалило или вообще занимало, и такимъ способомъ успокаивать свой внутренній міръ. Окончивъ своего „Вертера", онъ чувствовалъ себя „словно послѣ исповѣди веселымъ и свободнымъ". По его словамъ, его поэтическій даръ могъ возбуждаться и опредѣляться по любому поводу, но всего радостнѣе и богаче выступалъ невольно, даже противъ воли. Своего „Вертера" писалъ онъ почти безсознательно, подобно сомнамбулу. Также писалъ онъ порою и свои мелкія стихотворенія, слагавшіяся у него иногда во снѣ.

Это вдохновеніе близко подходитъ къ тому, что наблюдается у заурядныхъ людей въ ежедневномъ житейскомъ обиходѣ. Большинство людей испытываютъ потребность, когда у нихъ накопляется большой запасъ представленій или чувствъ, выразить эти представленія и излить эти чувства. Отсюда стремленіе подѣлиться своими мыслями и чувствами. У иныхъ душевное содержаніе, даже не богатое, удерживается съ трудомъ, такъ что имъ приходится сожалѣть объ этихъ слишкомъ легкихъ обнаруженіяхъ. Но и у владѣющихъ собою людей сильныя переживанія рвутся къ обнаруженію. Страсть, достигшая высшаго напряженія, ищетъ выхода, а когда его находитъ, душевное безпокойство ослабѣваетъ. У людей замкнутыхъ, мало склонныхъ къ душевнымъ разрядамъ, сильныя и сосредоточенныя переживанія могутъ вызывать душевное разстройство.

16. Подобно постройтельной дѣятельности животныхъ, творчество не есть созданіе изъ ничего, но преобразованіе даннаго, построеніе изъ него новаго, не предвидѣннаго вполнѣ или отчасти. Даннымъ можетъ быть какъ внѣшняя, такъ и внутренняя дѣйствительность. Въ первомъ случаѣ бываетъ творчество внѣшнее, во второмъ внутреннее, духовное. Первое всегда намѣренно; второе можетъ быть ненамѣреннымъ, совершаться безъ участія нашего сознанія и лишь въ своихъ результатахъ ему открываться. Нельзя ненамѣренно строить зданіе, проводить дорогу, сооружать машину; но мечты возникаютъ помимо нашего намѣренія и часто наперекоръ желанію, и мы не всегда можемъ доискаться, чѣмъ онѣ вызваны. Намѣренное творчество всегда предполагаетъ ясно сознанный замыселъ, который служитъ организующимъ началомъ творческой дѣятельности.

Въ творчествѣ ненамѣренномъ замыселъ сознается по мѣрѣ исполненія или уже послѣ исполненія.

17. Внѣшнее творчество распадается на два вида: одно преобразуетъ внѣшнюю среду и называется техникой, другое—человѣческое общежитіе и называется соціальнымъ. Духовное творчество сводится къ четыремъ видамъ: оно есть творчество художественное, религіозное, философское, научное. Каждый изъ этихъ видовъ внѣшняго и духовнаго творчества обнимаетъ рядъ разновидностей, входить въ которыя здѣсь не за чѣмъ.

18. Въ творчествѣ надо различать между фактически неотдѣлимыми построительной дѣятельностью, всегда направляемой сознательной или безсознательной цѣлью, то есть—самымъ творческимъ процессомъ, и тѣмъ матеріаломъ, которымъ располагаетъ эта дѣятельность или этотъ процессъ. Чѣмъ больше дѣятельность господствуетъ надъ матеріаломъ, его себѣ подчиняетъ, тѣмъ творческій процессъ выразительнѣе. Въ противномъ случаѣ онъ заслоняется матеріаломъ. Полное и совершенное господство надъ матеріаломъ возможно лишь тогда, когда онъ не оказываетъ никакого сопротивленія. Такая возможность существуетъ лишь для нестѣсняемаго внѣшней дѣйствительностью духовнаго творчества. Послѣднее состоитъ въ томъ, что вниманіе по руководству замысла выбираетъ изъ подвижныхъ элементовъ душевнаго потока къ замыслу подходящіе. При должной напряженности замысла и соотвѣтствующихъ ему элементовъ творческій процессъ происходитъ легко и свободно, почти автоматически. Въ особенности наглядно выступаетъ эта легкость творческаго процесса въ фантазіи, въ ея „игрѣ“. Поэзія, всецѣло опирающаяся на фантазію, есть поэтому наиболѣе типическое творчество. Не даромъ слово „поэзія“ обозначаетъ творчество. Чѣмъ ближе остальные виды творчества подходятъ, по легкому обладанію матеріаломъ, къ поэзіи, тѣмъ они совершеннѣе. Наука, считающаяся съ внѣшней дѣйствительностью, всегда тяжеловѣсна. Философскія, религіозныя построенія могутъ приближаться къ поэтическимъ. Порою обладаніе внѣшнимъ матеріаломъ можетъ казаться легкимъ. Творчество и въ этихъ случаяхъ приближается къ возможному для него совершенству. Легко и свободно возвышающаяся башня, колокольня, какъ бы „въ шутку“ перекинутый черезъ большую рѣку, пропасть мостъ, статуя, заставляющая забыть о томъ матеріалѣ, изъ котораго она сдѣлана, прико-

вывающая къ себѣ своей жизненностью картина могутъ служить образцами такого приближенія.

19. Творчество не только освобождаетъ душу творящаго, но и тѣхъ, кто общается съ произведеніями творчества. Сложныя мысли и чувства не всякій способенъ даже самъ передъ собою должнымъ образомъ оформить и выразить. Общаясь съ ихъ изображеніемъ, мы въ эти изображенія входимъ, съ ними объединяемся, сживаемся, въ нихъ вчувствоваемся и такимъ образомъ освобождаемся отъ гнета мыслей и чувствъ, если и не совсѣмъ такъ, то подобно тому, какъ если бы мы сами ихъ выражали. Въ этомъ состоитъ то „очищеніе“ отъ страстей, въ которомъ Аристотель видѣлъ дѣйствіе трагическихъ произведеній. Извѣстное стихотвореніе Байрона „Душа моя мрачна“ живо рисуетъ это освобождающее дѣйствіе поэтическихъ произведеній.

Эти замѣчанія относятся не только къ поэзіи, музыкѣ и вообще художеству, но одинаково къ религіи, философіи, даже наукѣ. Молитвенное изліяніе, исповѣдь умиротворяютъ душу; мысленное переживаніе страстей Христа принижаетъ собственныя страданія. Въ философскихъ и научныхъ построеніяхъ мы находимъ то, чего „давно искали, но сами не могли найти“.

20. Отъ произведеній творчества надо отличать ремесленныя. Произведенія схожи, но дѣятельность, порождающая ихъ, различна. Творчество вызывается внутреннею потребностью, оно всегда свободно, ремесло—нуждой, оно вынуждено. Такія ремесленныя произведенія встрѣчаются во всѣхъ видахъ творчества—одинаково въ художествѣ, поэзіи, религіи, философіи, наукѣ. Художникъ, воплощающій на полотнѣ свой идеалъ Мадонны, руководствуется совсѣмъ не тѣми цѣлями, какъ мастеръ, рисующій образъ Богоматери для сбыта. Стихотворецъ, пишущій стихи ради построчной платы или для того, чтобы его имя было напечатано, такъ же далекъ отъ настоящаго поэта, какъ упомянутый художникъ отъ живописца. Равнымъ образомъ, не всякій религіозный дѣятель—религіозный человѣкъ, не всякій пишущій книги по философскимъ или научнымъ вопросамъ или преподающій эти предметы—философъ, ученый по внутреннему призванію. Но если лжехудожника, лжепоэта, лжеученаго, лжерелигіознаго распознать не всегда легко, то въ такой сложной дѣятельности какъ философская различіе становится особенно затруднительнымъ. Затрудненіе во всѣхъ

этихъ случаяхъ увеличивается тѣмъ, что ремесленникъ, совершенствуя свое ремесло и увлекаясь имъ, порою возвышается въ своихъ произведеніяхъ до свободы и непринужденности, свойственныхъ произведеніямъ творчества. Тѣмъ не менѣе, различіе остается: за тѣми исключеніями, когда актеръ сживается съ своей ролью, дѣйствительныя переживанія не то, что игра на сценѣ; горячія изліянія чувствъ коренным образомъ отличаются отъ страстныхъ декламацій, пусть и очень искусныхъ. О творческой дѣятельности можно судить только по ея подлиннымъ произведеніямъ, а не по ихъ подобію. Замѣчаніе большой важности относительно философіи, гдѣ подлинное отъ неподлиннаго отличить особенно трудно.

21. Творчество всегда обусловлено двояко: съ внутренней стороны свойствами творящей личности, съ внѣшней—той средой, въ которой личность дѣйствуетъ. Внутренняя сторона творчества намъ мало доступна. Изъ творцовъ немногіе могутъ и желаютъ проникать въ глубины творческой дѣятельности. Какъ дѣятельность въ своемъ корнѣ безсознательная, она ускользаетъ отъ анализа сознательной мысли, которая ее убиваетъ. Творецъ, анализирующій, свою дѣятельность, становится безплоднымъ. Мы не знаемъ, почему одинъ даровитъ, другой бездаренъ, одинъ способенъ къ творческой дѣятельности, другой—нѣтъ. Разсматривая и разлагая произведеніе, мы можемъ иногда сказать, какъ оно слагалось, но нерѣдко самъ авторъ безотвѣтенъ передъ вопросомъ, почему возникъ тотъ или иной замыселъ и почему онъ осуществленъ такъ, а не иначе. Здѣсь тоже, что въ эмбріологіи. Механизмъ зачатія и развитія плода извѣстенъ, но почему возникаетъ именно это, а не другое существо — этого мы не знаемъ.

22. Ближе доступны намъ дѣйствія среды. Среда бываетъ географическая, этнографическая, экономическая, соціальная, политическая, духовная. Каждая изъ нихъ можетъ опредѣлять творчество. Значеніе свойствъ мѣстности, климата, почвы для нашего духовнаго склада общеизвѣстно. Общеизвѣстно и то, что не всѣ народы одинаково и въ одинаковыхъ отношеніяхъ даровиты. Не подлежитъ сомнѣнію и огромная важность экономическихъ условій для всей вообще нашей жизни. Условія эти—та основа, на которой зиждится все зданіе нашей жизни. Впрочемъ, эти условія коренятся въ первыхъ двухъ, такъ какъ благосостояніе народа стоитъ въ зависимости отъ той почвы, на которой онъ живетъ, отъ климатическихъ условій и отъ его даровитости и

работоспособности. Точно также и соціальная среда налагаетъ могучій отпечатокъ на нашу дѣятельность. Какъ экономическая среда есть функція географической и этнографической, такъ соціальная— функція этихъ трехъ. Соціальный строй всегда опредѣляется ими. Наконецъ, и духовная, идейная сторона должна быть принята во вниманіе. Эта среда неустанно дѣйствуетъ на личность, точно такъ же какъ и внѣшняя. Какъ изъ окружающей насъ внѣшней среды мы черпаемъ воздухъ, беремъ воду, вообще питаніе, точно такъ же неизмѣнно проникаетъ въ насъ и идейная среда. Идейную жизнь въ ея главныхъ теченіяхъ и основной окраскѣ мы должны разсматривать въ зависимости отъ всѣхъ перечисленныхъ условій, но все содержаніе духовной жизни изъ нихъ вывести нельзя. Необходимо считаться съ творческимъ началомъ, заложеннымъ въ личности. Въ особенности это необходимо при объясненіи чисто теоретическихъ построеній, которыя по своей отвлеченности не носятъ окраски какой либо внѣшней среды и стоятъ въ непосредственной связи съ такой же отвлеченной идейной средой.

23. Къ творчеству внѣшнему относится все только что сказанное о творчествѣ духовномъ. Для иныхъ кипучая внѣшняя дѣятельность такъ же необходима, какъ для другихъ творчество въ духовной области. Александръ Великій, Цезарь, Наполеонъ такіе же неудержимые дѣятели на политическомъ и военномъ поприщѣ, какъ Сократъ, Платонъ, Аристотель, Будда, Павелъ, Бруно, Спиноза, Ньютонъ, Гете, Шиллеръ, и пр., каждый въ своей области.

По мѣткому замѣчанію Байрона, всѣ виды кипучей дѣятельности коренятся въ одномъ общемъ свойствѣ—душевномъ безпокойствѣ. „Покой (говоритъ онъ) для живыхъ сердецъ—адъ. Это создаетъ безумцевъ, заражающихъ людей своимъ безуміемъ, побѣдителей и властителей, основателей сектъ и системъ, также софистовъ, поэтовъ, государственныхъ дѣятелей, всѣхъ тѣхъ безпокойныхъ людей, которые слишкомъ сильно движутъ тайными пружинами души и сами одурачены тѣми, кого дурачатъ. Имъ завидуютъ, но какъ мало достойны они зависти. Какія у нихъ терніи. Одна такая раскрытая грудь могла бы сдѣлаться школой, способной отучить людей отъ страсти блистать или править“.

24. Творческая мысль можетъ заражать людей лишь въ томъ случаѣ, если для нея подготовлена почва. Для того, чтобы она стала

дѣйствующей жизненной силой, она должна проникнуть въ народныя массы. Между творческими личностями и народной массой существуетъ взаимодѣйствіе. Руководящее значеніе въ жизни всегда принадлежитъ единичнымъ личностямъ. Но это значеніе выпадаетъ только на долю тѣхъ, за кѣмъ идутъ массы. Какъ въ другихъ случаяхъ, такъ и здѣсь, провести грань между личнымъ и сверхличнымъ нельзя. Каждый изъ насъ, какъ потомокъ безчисленнаго множества предковъ и какъ сліяніе многоразличныхъ теченій, идущихъ отъ общества, есть созданіе множества. Съ другой стороны, подъ напоромъ событій народныя массы слаживаются какъ бы въ одну личность, а то, что этой „многоличной личностью“ смутно переживается, ярко выражается выдающимися особями.

25. Порывъ къ творчеству настолько плодовитъ, что создаетъ самыя разнообразныя произведенія въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ. Одни изъ этихъ произведеній опредѣляютъ жизнь, становятся дѣлателями исторіи, получаютъ поэтому объективное значеніе; другія удовлетворяютъ личной потребности, имѣютъ только субъективное значеніе. Въ человѣческомъ творчествѣ тѣ же щедрость и расточительность, какъ въ творчествѣ природы, быть можетъ даже въ большей степени. Кажется, будто человѣкъ своей творческой дѣятельностью пополняетъ и безъ того широкое творчество природы. Какъ къ этому послѣднему, такъ и къ человѣческому творчеству нельзя примѣнять во всѣхъ случаяхъ мѣрило насущной нужды, узкой пользы. Многое дается отъ избытка, отъ излишка, отъ проливающейся полноты. Въ духовной области сравнительно мало новаго, но за то старое повторяется и разнообразится расточительно. Гейне образно сравниваетъ человѣческіе помыслы съ волнующейся нивой, гдѣ на ряду съ полезными злаками растутъ безполезные цвѣты. Но то, что не нужно на взглядъ однихъ, можетъ радовать другихъ.

Какъ на нивѣ колосья,
Такъ растутъ и волнуются мысли
Въ душѣ человѣка;
Но нѣжныя мысли любви
Цвѣтутъ между ними, какъ между колосьями,
Цвѣты голубые и алые.
Цвѣты голубые и алые!
Жрецъ ворчливый на васъ и не взглянетъ,
Какъ на траву безполезную;

Нагло васъ цѣпъ деревяный раздавитъ·
Даже прохожій бездомный,
Вами любуясь и тѣшась,
Головой покачаетъ и дастъ вамъ
Названіе плевелъ прекрасныхъ.
Но молодая крестьянка,
Вѣнокъ завивая,
Ласково васъ соберетъ и украситъ
Вами прекрасныя кудри
И въ этомъ вѣнкѣ побѣжитъ къ хороводу,
Гдѣ такъ мило звучатъ флейты и скрипки,
Или въ укромную рощу,
Гдѣ милаго голосъ звучитъ милѣе
И флейты, и скрипки!

Для полноты сравненія слѣдовало бы прибавить, что кромѣ любовныхъ помысловъ есть много, по обычной оцѣнкѣ, еще болѣе праздныхъ, и что кромѣ алыхъ и голубыхъ цвѣтовъ на нивѣ попадаются чертополохъ, конскій щавель и лопухъ. Подобныхъ этимъ послѣднимъ не мало можно встрѣтить и на нивѣ человѣческаго творчества во всѣхъ его развѣтвленіяхъ, одинаково въ художествѣ, религіи, философіи, наукѣ. Разнообразіе жизни единственное основаніе для существованія всѣхъ этихъ растеній и произведеній; широкій взглядъ на жизнь единственное оправданіе этого существованія.

VIII.

Наши потребности.

1. Вопросъ о томъ, что нужно и не нужно, есть вопросъ о потребностяхъ. Потребностью называется неудовлетворенность, предшествующая заряду и разряду порыва, воспріимчивости и дѣятельности.

Потребности распадаются на физическія и духовныя. Тѣ и другія можно разсматривать съ двухъ сторонъ: 1) по степени важности для жизни, 2) по широтѣ распространенія.

По степени важности для жизни потребности бываютъ насущными, настоятельными и прихотями. Подъ насущными подразумѣваются такія, безъ удовлетворенія которыхъ жизнь невозможна; подъ настоятельными—безъ удовлетворенія которыхъ жизнь становится на болѣе или менѣе длинный промежутокъ тягостной; подъ

прихотями—мимолетныя потребности, безъ удовлетворенія которыхъ легко обойтись.

По широтѣ распространенія потребности бываютъ общечеловѣческія, расовыя, классовыя, индивидуальныя.

Только физическія насущныя потребности—общечеловѣческія; настоятельныя различны у различныхъ людей; еще болѣе различія въ прихотяхъ, которыя обыкновенно при возникновеніи бываютъ мимолетными, но способны переходить въ постоянныя. Вообще грань между настоятельными потребностями и прихотями колеблющаяся; не всегда можно ее провести и между насущными и настоятельными. Для большинства людей насущныя потребности только физическія; настоятельныя и прихоти могутъ быть и физическими и духовными. Чѣмъ выше человѣкъ въ духовномъ развитіи, тѣмъ большую важность пріобрѣтаютъ для него духовныя потребности. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онѣ становятся даже насущными. Неудовлетворенная страсть, разочарованіе, отчаяніе дѣлаютъ иногда жизнь несносной. Многочисленныя самоубійства на такой почвѣ доказываютъ это. Иногда, какъ это уже было пояснено въ предыдущей главѣ, потребность въ извѣстнаго рода дѣятельности господствуетъ надъ остальными потребностями такъ, что отказъ отъ дѣятельности хуже смерти. Точно также захватъ той или другой вѣрой, убѣжденіемъ, теоріей бываетъ порой такимъ могучимъ, что жизнь получаетъ цѣну лишь какъ средство служенія этой духовной сторонѣ. Число людей убитыхъ, сожженныхъ, заморенныхъ въ тюрьмахъ, вообще пострадавшихъ за убѣжденія, необозримо. На религіозной почвѣ такіе случаи особенно многочисленны; но и исторія философіи и науки насчитываетъ нѣсколько примѣровъ. Достаточно назвать Анаксагора, Протагора, Сократа, Бруно, Спинозу, Галилея. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ ходѣ жизни такой захватъ духовной стороной не правило, а исключеніе Безъ религіи, науки, поэзіи, философіи жить можно, безъ пищи, питья, сна и т. д.—нельзя.

2. Но хотя безъ удовлетворенія физическихъ потребностей духовная жизнь погасаетъ, ея содержаніе особое, изъ физическихъ потребностей не выводимое. Дѣятельность Евклида, Архимеда, Канта очевидно нельзя объяснить изъ того, какъ они питались или какъ спали. Смѣшивать физическія и духовныя потребности значитъ не различать между условіемъ и обусловленнымъ. Намъ нужно разсмотрѣть только обусловленное—духовныя потребности.

3. Вопросъ объ этихъ потребностяхъ сложный. Общечеловѣческія духовныя потребности въ ихъ полномъ объемѣ установить трудно, не легко выяснить духовныя потребности и отдѣльныхъ расъ. Для нашей цѣли это и не нужно. Философія, безспорно, не есть общечеловѣческая потребность; въ самобытной и ясно выраженной формѣ она существуетъ лишь у арійскаго племени, при томъ только у индоевропейцевъ. Ни у монголовъ, ни у семитовъ нѣтъ самостоятельной философіи; развѣ только слабые намеки на нее можно прослѣдить у дикихъ племенъ Африки, Америки и Австраліи. По широтѣ распространенія она уступаетъ одинаково религіи и художеству, которыя въ той или иной формѣ можно найти почти всегда и всюду. Но и у индоевропейцевъ философія возникла лишь на извѣстной высотѣ духовнаго уровня или культуры. У индусовъ она появилась приблизительно за восемь, у грековъ—за шесть вѣковъ до начала нашего лѣтосчисленія. Индійская мысль застыла въ неподвижныхъ формахъ и не имѣетъ новой исторіи. Только въ культурныхъ странахъ Европы (и то не всѣхъ) у философіи длинная исторія вплоть до нашихъ дней. Но и въ тѣхъ странахъ, гдѣ она процвѣтаетъ, она составляетъ потребность только нѣкоторыхъ, немногихъ. Нужно точнѣе опредѣлить, кого именно.

4. Въ культурныхъ обществахъ различаются три слоя, не равные по величинѣ, располагающіеся какъ бы по пирамидѣ. На вершинѣ стоятъ немногіе двигатели культуры, ея творцы, творческія личности, основатели религій, философскихъ воззрѣній, поэты, художники, ученые, изобрѣтатели и т. д. Это свѣточи, отъ которыхъ свѣтъ идетъ внизъ, ослабѣвая по мѣрѣ удаленія отъ источника. Ниже этого узкаго слоя идетъ болѣе широкій слой носителей культуры, личностей не творящихъ, но разрабатывающихъ то, что даютъ личности творческія, и которыхъ можно назвать созидающими, такъ какъ они строютъ культуру по руководству личностей творческихъ. Еще ниже—огромная толпа людей, не способныхъ ни къ творчеству, ни къ созиданію, личностей косныхъ, дѣятельно принимающихъ изъ верхнихъ слоевъ только то, что отвѣчаетъ насущнымъ потребностямъ, а въ остальномъ либо пассивныхъ, либо противодѣйствующихъ идущему сверху движенію. Порою эта толпа выдѣляетъ изъ себя творческія личности, но остается въ единеніи лишь съ тѣми, кто въ творческомъ полетѣ выражаетъ ея стремленія, а къ остальнымъ равнодушна, глуха или даже враждебна.

5. Философія не проникаетъ непосредственно въ эти темныя глубины, въ ней толпа не сознаетъ потребности, она для нея не нужна. Напротивъ, религія, художество, наука въ ея элементахъ нужны и для темной массы. Если бы исчезла вся философія, низины общества остались бы къ этому равнодушны, но утрата религіи, художества, поэзіи, науки отозвалась бы болѣзненно. Изъ за философскихъ убѣжденій никогда не поднимались народныя смуты и народы не шли войной одинъ на другого. Напротивъ, религіозныя несогласія глубоко потрясаютъ общество и толкаютъ на кровопролитныя войны. Искусство для всякаго темнаго существованія открываетъ клокъ голубого неба, безъ него жизнь большинства была бы еще тусклѣе, чѣмъ теперь. Знаніе, по крайней мѣрѣ въ его техническомъ примѣненіи, нужно въ простомъ домашнемъ обиходѣ.

Иное отношеніе къ философіи у людей средняго созидающаго слоя. Для однихъ она здѣсь прихоть, для другихъ—настоятельная потребность. Одни ею занимаются отъ скуки, отъ нечего дѣлать, другіе—по влеченію. Но жизненная потребность она только для очень немногихъ, только для стоящихъ на вершинѣ пирамиды. Яркихъ примѣровъ исторія знаетъ лишь три: Сократъ, Бруно, Спиноза. Первые два поплатились за преданность ей жизнью. Спиноза предпочелъ бѣдность и шлифовку стеколъ отказу отъ свободной мысли.

6. Склонность къ той или иной дѣятельности ближе объясняется различіемъ въ основныхъ психологическихъ типахъ или характерахъ, которое сводится къ большему или меньшему выступленію одной изъ главныхъ сторонъ жизненнаго порыва—дѣятельности и воспріимчивости. Эти стороны въ свою очередь могутъ быть больше или меньше обращены то къ внутреннему, то къ внѣшнему міру. Люди бываютъ или дѣятельные (энергичные), или косные (лѣнивые); при томъ одни болѣе склонны къ дѣятельности духовной, другіе—къ внѣшней, практической. Одни воспріимчивы, отзывчивы, впечатлительны; другіе, наоборотъ, доходятъ до „деревянности“; одни воспріимчивы къ внѣшнему міру, но мало—къ внутреннему, другіе—наоборотъ; первые склонны къ внѣшней наблюдательности, вторые къ созерцательности, сосредоточенности на своихъ состояніяхъ и т. д. Философія есть потребность только живущихъ внутренней жизнью, людей созерцательныхъ. Внѣшніе дѣльцы къ ней глухи, ее мало понимаютъ

и нерѣдко презираютъ. Типичнымъ примѣромъ можетъ служить Наполеонъ, презиравшій всякихъ „идеологовъ“.

7. Къ какому бы племени человѣкъ ни принадлежалъ, на какой бы ступени культуры ни стоялъ, и какой бы психологическій типъ собой ни представлялъ, онъ всегда и неизмѣнно стремится къ той удовлетворенности, которая называется счастьемъ. Счастье можетъ быть какъ при удовлетвореніи всѣхъ потребностей, такъ и нѣкоторыхъ наиболѣе выдающихся, а то и одной господствующей. Вслѣдствіе индивидуальности въ потребностяхъ счастье опредѣляется различно. Одни видятъ его въ кипучей дѣятельности, другіе въ созерцательной жизни, иные въ исполненіи долга, еще иные—въ наслажденіяхъ и т. д. Но для всѣхъ и каждаго счастье въ указанномъ выше смыслѣ есть верховная цѣль жизни, по отношенію къ которой дѣятельность есть средство.

8. Индивидуальныя черты не исключаютъ общихъ. Эти общія черты двухъ видовъ—внѣшнія и внутреннія.

Съ внѣшней стороны счастье въ обезпеченности и удобствахъ жизни. Обезпеченность достигается экономической, удобства технической дѣятельностью. Обѣ эти дѣятельности—разновидности творчества внѣшняго. Но внѣшняго удовлетворенія достаточно для счастья не всегда и не для всѣхъ даже на низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія. Чѣмъ выше это послѣднее, тѣмъ большее значеніе получаетъ внутренняя удовлетворенность сравнительно съ внѣшней. Къ достиженію этой внутренней удовлетворенности направлено творчество въ области внутренней.

9. Внутреннее благосостояніе въ современномъ культурномъ обществѣ опредѣляется нѣсколькими переплетающимися и взаимно себя предполагающими признаками, изъ которыхъ одни содѣйствуютъ этому благосостоянію, другіе составляютъ его содержаніе.

Жизнь тѣмъ счастливѣе, чѣмъ 1) легче, 2) свободнѣе, 3) шире, 4) полнѣе, 5) цѣльнѣе, 6) больше говоритъ достоинству, 7) надежнѣе, 8) слаженнѣе, 9) краше, 10) отраднѣе.

Тяжелую жизнь никто не назоветъ счастливой. Порою люди добровольно принимаютъ на себя тяжелые подвиги, но это потому, что обычная жизнь кажется имъ тяжкой, а предпринимаемые ими подвиги—облегченіемъ.

Лишеніе свободы одна изъ наибольшихъ тягостей. Какъ уже было сказано, исторія полна борьбой за свободу одинаково внѣшнюю и внутреннюю. Отсюда ясно, что свобода принадлежитъ къ главнымъ благамъ.

Свобода дорога потому, что открываетъ для жизни просторъ, а лишеніе свободы его стѣсняетъ. Если стѣсненіе испытывается какъ тягость, то просторъ, широта жизни—какъ благо. Чѣмъ существо развитѣе, тѣмъ шире кругъ его дѣятельности, тѣмъ больше порывается оно на просторъ, тѣмъ стѣсненіе для него тяжелѣе.

Съ широтой неразрывна полнота жизни. Жизнь тѣмъ полнѣе, чѣмъ больше развертывается, чѣмъ разнообразнѣе. Полнота жизни идетъ въ уровень съ развитіемъ. Съ высотой развитія несовмѣстима скудость жизни. Отсутствіе полноты, разнообразія сознается какъ пустота, однообразіе и скука. По вѣрному замѣчанію поэта, скука одно изъ самыхъ страшныхъ чудовищъ, сравняться съ которымъ можетъ только смерть.

Полнотой жизни въ свою очередь предполагается ея цѣльность. Полная жизнь есть жизнь цѣльная; недочеты, нецѣльность исключаютъ полноту. Стремленіе къ полному удовлетворенію есть стремленіе къ удовлетворенію всего существа, во всей его цѣльности.

Свобода невозможна безъ господства надъ тѣмъ, что ее стѣсняетъ. Свободный духомъ господинъ надъ собою, стоитъ выше обстоятельствъ и людскихъ отношеній. Этимъ внушается чувство достоинства, всегда доставляющее отраду. Приниженность, зависимость сознается какъ тягость.

Неувѣренность, страхъ исключаютъ возможность счастья. Удовлетворенъ можетъ быть лишь тотъ, чья жизнь надежна, кто чувствуетъ подъ собою опору, и чѣмъ эта опора устойчивѣе, тѣмъ жизнь счастливѣе.

Колебанія, сомнѣнія, внутренній разладъ свидѣтельствуютъ объ отсутствіи такой опоры и несовмѣстимы съ жизнерадостью. Вполнѣ счастливой можетъ быть лишь жизнь слаженная, гармоническая, въ которой примирены и удовлетворены всѣ стороны.

Полнота удовлетворенія есть вмѣстѣ и красота жизни. Всѣ опредѣленія прекраснаго покрываются однимъ, намѣченнымъ Платономъ. Прекрасное есть любимое, то, что нравится всецѣло, удовлетворяетъ всѣмъ нашимъ запросамъ. Жизнь счастливая есть любимая, прекрасная.

Жизнь любимая есть вмѣстѣ и отрадная. Отрада жизни—верховное условіе счастья. Въ чемъ эта отрада, установить вслѣдствіе индивидуальности потребностей нельзя. Безспорно лишь, что отрадной жизнью предполагается не только личная радость, но и радость окружающихъ, такъ какъ по симпатіи недовольство передается и отравляетъ жизнь. Нельзя радоваться, когда кругомъ плачутъ, чувствовать себя блаженнымъ среди несчастья окружающихъ. Только черствый эгоизмъ можетъ быть равнодушенъ при видѣ горя, но для такого эгоизма и его собственныя радости скудны.

10. Во всемъ этомъ счастье трудно достижимо. Во первыхъ, иныя потребности безграничны (напр. честолюбіе, жажда богатства); во вторыхъ, число потребностей можетъ быть безграничнымъ, и по удовлетворенію одной могутъ возникать другія; въ третьихъ, удовлетвореніе ведетъ къ пресыщенію, равнодушію и скукѣ; наконецъ, въ четвертыхъ, многое отъ насъ не зависитъ: болѣзни, разныя случайности могутъ препятствовать счастью.

11. Счастье поэтому надо разсматривать не какъ что нибудь данное, но какъ заданное, какъ идеалъ. Послѣдній всегда идетъ впереди нашихъ требованій и никогда не достижимъ вполнѣ. Пользуясь сравненіемъ, принадлежащимъ Толстому, можно уподобить идеалъ зажженному фонарю, который на длинномъ шестѣ несетъ впереди себя путникъ. Фонарь всегда впереди насъ, мы едва вступаемъ въ его свѣтъ. Точно также и идеалъ достижимъ лишь отчасти.

12. Недостижимость полнаго счастья есть иное выраженіе того что дѣйствительность насъ не вполнѣ удовлетворяетъ. Отсюда потребность измѣнить, преобразовать дѣйствительность, поставить на ея мѣсто иную. Этой потребностью направляетъ творческая дѣятельность въ ея разновидностяхъ. Намъ нужно разсмотрѣть эти разновидности.

IX.

Художество, религія, философія, наука.

1. Къ измѣненію внѣшней дѣйствительности направляется творчество внѣшнее, техническое и соціальное, къ измѣненію дѣйствительности внутренней—творчество духовное въ его четырехъ разновидностяхъ—художество, религія, философія, наука.

2. Оставляя въ сторонѣ творчество внѣшнее, намъ нужно ближе опредѣлить существо и значеніе четырехъ разновидностей творчества духовнаго.

Всѣ онѣ 1) коренятся въ непреднамѣренномъ порывѣ къ творчеству, служатъ прежде всего къ удовлетворенію этого порыва, но намѣреніе въ нихъ вторгается, ихъ направляетъ. Каждая 2) имѣетъ и цѣль сама въ себѣ, какъ удовлетвореніе потребности въ творчествѣ, и цѣль этой изначальной постороннюю— служебное отношеніе къ другимъ запросамъ жизни. Каждая 3) есть дѣятельность организующая, 4) создаетъ болѣе удовлетворительную духовную дѣйствительность, 5) есть различная ступень одной и той же дѣятельности.

3. Художникъ творитъ потому, что творчество его радуетъ. Гёте сравниваетъ поэта съ птицей, для которой наградой служитъ ея пѣснь.

Я вольной птицей пою,
И звуки—мнѣ отрада,
Они за пѣсню за мою
Мнѣ лучшая награда.

Въ намѣренномъ художествѣ отраду доставляетъ исполненіе замысла безъ отношенія къ постороннимъ цѣлямъ. Художество, руководимое этими послѣдними, есть лжехудожество. Но постороннія художеству цѣли могутъ вплетаться въ художество и помимо намѣренія художника.

Равнымъ образомъ и религіозное творчество въ основѣ ненамѣренное. И въ этомъ творчествѣ отрада въ немъ самомъ. Лишь когда появляются жрецы или когда государство пользуется религіей въ въ своихъ видахъ, религіозное творчество направляется цѣлями посторонними. Религія въ такомъ случаѣ становится лжерелигіей. Однако, вслѣдствіе сплетенія цѣлей, постороннія религіи цѣли въ нее вторгаются сами собою.

Толчкомъ къ пробужденію философской мысли служитъ недоумѣніе, изумленіе или удивленіе передъ міровой загадкой. И философское творчество возникаетъ изъ ненамѣренной дѣятельности. Но чѣмъ разработаннѣе философскія построенія, тѣмъ они обдуманнѣе, больше подчинены замыслу, заранѣе поставленной цѣли. Эта цѣль сама по себѣ не выводитъ за предѣлы философскаго творчества; но это послѣднее осложняется постороннимъ цѣлями. Философія, сознательно руководящаяся такими цѣлями, есть лжефилософія.

Наука выросла постепенно изъ философіи, и потому сказанное о философіи относится и къ наукѣ въ ея зачаткахъ. Но въ обособившейся научной дѣятельности ясно сознанная цѣль, намѣреніе, господствуютъ всецѣло. Этой дѣятельностью предполагается изслѣдованіе, изученіе, а ненамѣреннаго изученія и изслѣдованія быть не можетъ. Она стоитъ на рубежѣ между творчествомъ внутреннимъ и внѣшнимъ, своими теоріями она преобразуетъ жизнь внутреннюю, а опирающаяся на теорію практика—жизнь внѣшнюю.

4. Организующее свойство художественной дѣятельности общеизвѣстно. Всякое произведеніе искусства есть выраженіе какого нибудь замысла, организующаго тотъ матеріалъ, который служитъ для выраженія замысла. Гармоничность, слаженность—неотъемлемые признаки художественныхъ произведеній.

Равнымъ образомъ и въ каждой религіи есть основныя черты, объединяющія частности. Достаточно назвать евангельскія ученія о Царствіи, о страданіяхъ, смерти и воскресеніи Христа, ученіе Павла объ искупленіи, буддистовъ о нирванѣ, магометанъ—о Богѣ и его единомъ пророкѣ и т. д. Вокругъ этихъ центральныхъ ученій группируются остальныя, съ ними такъ или иначе слаженныя.

То же справедливо и о философіи. Каждое разработанное философское ученіе есть система, т. е. связываетъ, организуетъ частности въ опредѣленное единство.

Точно также и наука строитъ системы. Одинъ изъ признаковъ научнаго знанія—систематичность, связанность, организованность.

5. Въ организующемъ свойствѣ творчества отображается основной порывъ нашего существа, которое есть организмъ.

Чѣмъ больше въ насъ слаженности, тѣмъ мы чувствуемъ себя лучше. Разладъ, разстройство въ физическомъ организмѣ есть болѣзнь, высшая степень которой ведетъ къ прекращенію жизни, къ смерти. Разладъ, разстройство въ духовномъ организмѣ ведетъ къ угнетенію, печали, унынію. „Разстроенный“ человѣкъ—неизмѣнно унылый, печальный. Наоборотъ, душевная гармонія залогъ жизнерадости. Этой слаженностью организма предполагается и его прилаженность къ окружающей средѣ, приспособленіе къ ней и ея прилаженность къ организму. Всякое существо можетъ жить лишь въ опредѣленныхъ условіяхъ, находящихся въ гармоніи съ его природой. Несоотвѣтствіе жизни съ

этими условіями неизмѣнно ведетъ къ разстройству въ самомъ организмѣ. Отсюда стремленіе сообразовать себя со средой и среду съ собой, такъ чтобы эта среда находилась въ гармоніи съ жизнью, была организована соотвѣтственно съ природой организма, съ нимъ сорганизована.

Намъ тягостно все, что носитъ признаки раздора: съ войной, борьбой, ссорой, бранью и т. д. мы миримся лишь какъ съ необходимымъ и преходящимъ. Напротивъ, мы охотно общаемся съ тѣмъ, въ чемъ замѣчаемъ внутреннюю слаженность и внѣшнюю прилаженность. Насъ радуютъ музыка, поэзія своей гармоничностью, скульптура, живопись, всякое вообще искусство гармоніей между содержаніемъ и формой и гармоніей съ нашими вкусами, съ тѣмъ, что намъ нравится. Общаясь съ гармоніей, мы ей пріобщаемся, умиротворяемъ ею нашъ внутренній разладъ.

Стремленіе къ гармоніи можетъ быть двоякое: одни болѣе склонны приспособлять себя къ средѣ, другіе—наоборотъ, среду къ себѣ. Въ первомъ мы болѣе пассивны, чѣмъ дѣятельны; мы предоставляемъ себя воздѣйствію среды; дѣятельность здѣсь сводится лишь къ тому, чтобы побороть въ себѣ то, что противорѣчитъ средѣ. Во второмъ, наоборотъ, мы дѣятельны почти всецѣло, пассивность лишь въ воспріятіи того, что даетъ среда, ея дѣйствій и противодѣйствій.

Размахъ творческаго замысла бываетъ различный. Въ области внѣшней дѣйствительности онъ поставленъ въ сравнительно узкіе предѣлы самой ея природой; въ духовной, напротивъ, онъ можетъ быть безграничнымъ. Здѣсь потребность въ согласованности, слаженности, гармоніи находитъ полное удовлетвореніе лишь тогда, когда весь міръ становится для насъ слаженнымъ и гармоническимъ цѣлымъ, космосомъ.

6. Организующее свойство творчества ставятъ на видъ сами творцы какъ его главный признакъ. Говоря словами Достоевскаго, „всѣ стремятся къ тому, чтобы объединить частности и найти хотя какой нибудь общій толкъ во всеобщей „безтолочи“. Эта „безтолочь“ все разнообразіе дѣйствительности, какъ она въ своей пестротѣ предносится непосредственному взору. Всѣ виды духовнаго творчества „толкуютъ“ дѣйствительность по своему, вносятъ въ нее свой толкъ. По Гете, „поэтъ волнуетъ сердца и все себѣ покоряетъ созвучіемъ, вырывающимся изъ его груди и возсоздающимъ стройный міръ въ

его сердцѣ. Тогда какъ природа равнодушно наматываетъ на веретено свою безконечную нить, а нестройная толпа вещей безпорядочно и досадливо шумитъ въ сутолкѣ, онъ все равняетъ въ живые, плавные, ритмическіе ряды и скликаетъ единичное въ священный общій хоръ, гдѣ оно звучитъ въ великолѣпныхъ аккордахъ."

В. Гюго сравниваетъ поэзію съ соборнымъ колоколомъ, на которомъ отлившій его художникъ начерталъ божественный глаголъ, а прохожіе оставили безчисленныя надписи—свидѣтельства ихъ ничтожества и страстей. Но едва призоветъ святой Духъ колоколъ къ благовѣсту, задрожитъ онъ всѣмъ своимъ существомъ и всѣ эти надписи сливаются въ одну гармонію, въ которой объединено все божественное и человѣческое.

Платонъ смотритъ на философію какъ на „величайшую музыку." Высшій завѣтъ мудрости на его взглядъ въ томъ, чтобы, созерцая гармонію свѣтилъ небесныхъ, внести подобную же гармонію въ нашу душу. Не раздоромъ и борьбой, но любовью и порядкомъ держится вселенная. Человѣческое общежитіе должно отображать гормонію души и вселенной.

Къ объединенію частностей въ общіе законы, къ сведенію всѣхъ законовъ къ единству стремится и наука, которая въ этомъ стремленіи идетъ объ руку съ философіей. Данное Кеплеромъ своему сочиненію заглавіе„ Гармонія міра" примѣнимо ко всѣмъ философскимъ и научнымъ трактатамъ о мірозданіи въ цѣломъ. „Принципы" Ньютона, „Небесная механика "Лапласа,„ Синтетическая философія" Спенсера подходятъ подъ это заглавіе такъ же, какъ и построенія чистыхъ теоретиковъ въ родѣ Канта, Фихте, Гегеля и т. д.

Разработанныя религіозныя построенія слажены не менѣе гармонично, чѣмъ поэтическія, философскія, научныя. Средневѣковое католичество есть стройная система, своего рода готическое зданіе, возвышающееся отъ широкаго основанія несмѣтной толпы вѣрующихъ чрезъ посредствующія ступени земной и небесной іерархіи до единаго Бога, стоящаго какъ бы на вершинѣ этой пирамиды. „Сумма богословія" Ѳомы Аквината и „Божественная Комедія" Данта построены въ такомъ же стилѣ, отображаютъ въ намѣренномъ духовномъ зодчествѣ то же, что ненамѣренно сложилось въ католичествѣ, взятомъ въ цѣломъ. Въ Сынѣ Божіемъ Дантъ усматриваетъ объединеннымъ любовью то, что разсѣяно во вселенной. Объединя-

ющее, слаживающее начало религіи намѣчено въ этомъ сравненіи очень ясно.

7. Всѣ наши дѣйствія въ общемъ теченіи жизни направлены къ благосостоянію нашего существа, физическому и духовному, къ тому, что для него хорошо, полезно. Если бы безсознательная дѣятельность нашего организма не была въ общемъ и главномъ ему на благо, жизнь быстро угасала бы. Наши сознательныя, намѣренныя дѣйствія согласованы съ нашими желаніями, а мы желаемъ только того, что считаемъ хорошимъ. Заблужденія не рѣдки, но эти исключенія не колеблятъ правила. Поэтъ-философъ Гюйо краснорѣчиво сравниваетъ порывъ людей къ лучшему съ порывомъ агавы къ ея пышному моменту—къ цвѣтенію. Для агавы цвѣтеніе—погибель, тѣмъ не менѣе вся жизнь ея для этого цвѣтенія. Такъ и люди стремятся къ лучшему, хотя то, что кажется имъ лучшимъ, можетъ быть только обольщающимъ призракомъ.

Художникъ изображаетъ или то, что есть и должно быть, или то, что есть и не должно быть, или то, чего нѣтъ и не должно быть, или, наконецъ, то чего нѣтъ, но что должно быть. Низменное, отвратительное въ художественныхъ произведеніяхъ обыкновенно носитъ само въ себѣ осужденіе; если же художникъ такого осужденія не вноситъ, онъ доволенъ этимъ низменнымъ, отвратительнымъ. Даже въ копіяхъ съ дѣйствительности, въ ея фотографіи проглядываетъ въ самомъ выборѣ отношеніе къ дѣйствительности. Каждый выбираетъ то, что ему нравится или не нравится. Только ремесленныя копіи составляютъ исключеніе изъ этого общаго правила.

Всякая религія неизмѣнно сулитъ своимъ приверженцамъ лучшую участь. Такой религіи, которая грозила бы своимъ вѣрнымъ худшей участью, не существуетъ. Угрозы эти въ каждой религіи относятся только къ невѣрнымъ.

Никто не строитъ философской системы, которая на взглядъ автора была бы менѣе удовлетворительна, чѣмъ другія. Каждый считаетъ свою за наиболѣе удовлетворительную.

Новыя научныя теоріи возникаютъ на мѣсто старыхъ, менѣе удовлетворительныхъ. Двигателемъ научныхъ изслѣдованій всегда служитъ неудовлетворенность современнымъ состояніемъ знанія и увѣренность замѣнить его болѣе совершеннымъ.

8. Вся эта сознательная творческая работа выростаетъ изъ одного общаго безсознательнаго корня, изъ творчества автоматическаго.

Автоматическое творчество сводится къ двумъ видамъ: 1) къ выраженію тѣлодвиженіями и звуками господствующихъ состояній и 2) къ олицетвореніямъ.

Эти выраженія не что иное, какъ тотъ психическій автоматизмъ, о которомъ уже было сказано. Такой автоматизмъ состояніе естественное, постоянно наблюдается у дикихъ и дѣтей, а въ культурномъ общежитіи сдерживается воспитаніемъ. Дикій человѣкъ и ребенокъ свободно обнаруживаютъ свои состоянія тѣмъ или инымъ способомъ, напр. крикомъ радости или печали, угрожающими или ласкающими жестами, прыганьемъ, пляской и т. д. Напротивъ „хорошій тонъ“ современнаго культурнаго строя требуетъ полной сдержанности, спокойнаго и ровнаго поведенія.

Склонность къ олицетворенію точно также изначальная и точно также наблюдается у дикихъ и дѣтей. Живость, съ которой олицетворяютъ дѣти, напр. палку воображаютъ лошадью, всѣмъ хорошо извѣстна. Но дѣтей быстро отучаетъ отъ этой склонности общеніе съ взрослыми. Напротивъ, у первобытнаго человѣка она свободно развивается. Для такого человѣка нѣтъ ничего неодушевленнаго и безличнаго. Вслѣдствіе узости кругозора, неспособности къ отвлеченной мысли и неумѣнья отличать дѣйствительность отъ вымысла, онъ не только во всѣ вещи вкладываетъ состоянія своего я, но олицетворяетъ и всякій обликъ своей фантазіи и своихъ сновидѣній. Только постепенно это личное и образное пониманіе смѣняется безличнымъ и отвлеченнымъ.

Изъ этой склонности къ олицетвореніямъ выростаетъ миѳологія, изъ нея—боготворчество, а изъ послѣдняго—религія. На ряду съ боготворчествомъ и религіей возникаютъ изъ обоихъ автоматическихъ корней различные виды художества. Изъ миѳологіи далѣе развивается философія и наука.

Какъ скоро олицетвореніе выражено въ разсказѣ, оно становится миѳомъ. Миѳы, порожденные сильными чувствами, распространяются какъ психическая зараза, и содержаніе ихъ, при колеблющейся у первобытнаго человѣка гранью между кажущимся и дѣйствительнымъ, сливается съ этимъ послѣднимъ. Олицетворенія превращаются въ божественныя существа, боговъ, демоновъ и пр. Ихъ

объективность утверждается тѣмъ больше, чѣмъ большій кругъ людей захваченъ миѳомъ. Среди этихъ захваченныхъ могутъ быть и такіе, которые олицетвореніямъ даютъ внѣшнюю форму, воплощаютъ ихъ въ деревѣ, камнѣ и т. д. Объективность отъ этого еще болѣе возрастаетъ.

Миѳы могутъ быть подсказаны какъ радостными, такъ и противоположными чувствами. Эти чувства олицетворяются въ добрыхъ или злыхъ божествахъ. Потребность въ объясненіи событій заставляетъ видѣть въ этихъ божествахъ виновниковъ добра и зла. Вмѣстѣ съ этимъ возрастаетъ и стремленіе заручиться расположеніемъ однихъ и отвратить гнѣвъ другихъ. Въ этомъ отношеніи человѣка къ богамъ зерно религіи.

Миѳъ зарождается обыкновенно въ воображеніи одного человѣка, рѣдко одновременно въ воображеніи многихъ. Но первоначальное содержаніе миѳа, каково бы ни было его происхожденіе, измѣняется и осложняется воображеніемъ имъ зараженныхъ. Даже когда миѳы закрѣпляются художественными произведеніями или священными книгами, эти закрѣпленія бываютъ только одной изъ формъ, на ряду съ которыми продолжаютъ существовать и развиваться и другія. Религіозное творчество въ его развитіи неизмѣнно сборное или „соборное“ и нерѣдко первоначальная мысль основателя религіи совершенно заслоняется позднѣйшими наслоеніями. Во всѣхъ развитыхъ религіяхъ на ряду съ общепризнаннымъ содержаніемъ существуетъ народное, апокрифическое.

9. Сознательная обработка миѳовъ по руководству опредѣленнаго замысла полагаетъ начало эпической поэзіи. На ряду съ ней развиваются, незамѣтными переходами отъ ненамѣреннаго къ намѣренному, изъ эмоціональныхъ звуковъ стройное пѣніе, лирическая поэзія и музыка, а изъ эмоціональныхъ тѣлодвиженій—мимика и танцы. Труднѣе установить изначальную непреднамѣренность въ письмѣ, живописи и скульптурѣ, такъ какъ здѣсь при сопротивленіи матеріала, продолжительная ненамѣренная дѣятельность исключается. Тѣмъ не менѣе, удостовѣренныя въ послѣднее время автоматическія письмо и рисованіе дѣлаютъ возможнымъ предположеніе, что и эти отрасли искусства возникли изъ безсознательныхъ зачатковъ.

Всѣ эти виды искусства первоначально тѣсно связаны съ миѳологіей и религіей. Единичная личность на первыхъ ступеняхъ сознаетъ себя слабо и потому въ раннихъ проблескахъ искусства

преобладаетъ не личное, а объективное содержаніе. Въ драмѣ впервые, при противопоставленіи обособленно выступающихъ характеровъ отчетливо выступаетъ личность художника, создающаго эти противопоставленія.

10. Сколь бы ярки ни были созданія воображенія, въ нихъ на долгое время не бываетъ тѣхъ непобѣдимой принудительности, постоянства, опредѣленности, живости, которыя свойственны дѣйствительности. Неизбѣжно поэтому возникаетъ сознаніе противоположности между тѣмъ, что̀ есть, и тѣмъ, что̀ кажется. Такъ какъ жизнь требуетъ опоры не въ вымыслѣ, а въ дѣйствительности, то это сознаніе разлада вторгается въ творческую дѣятельность и побуждаетъ ее считаться съ дѣйствительностью. Сначала эта творческая дѣятельность подчиняетъ себѣ дѣйствительность и свободно ею располагаетъ по руководству своего замысла, а затѣмъ постепенно дѣйствительность начинаетъ господствовать надъ творческой дѣятельностью, все больше ее себѣ подчиняя. Подчиненіе внутренняго творчества дѣйствительности полагаетъ начало философіи, а господство дѣйствительности надъ внутреннимъ творчествомъ—начало науки.

Такимъ образомъ философія выростаетъ изъ миѳологіи, а наука—изъ философіи.

11. Сознаніе разлада первоначально бываетъ смутнымъ и только на высотѣ умственнаго развитія становится яркимъ. Однако и на этой высотѣ провести грань между дѣйствительнымъ и мнимымъ не всегда легко. Философскія построенія лишь постепенно и съ трудомъ освобождаются отъ первоначальной миѳологической и религіозной окраски и то для того, чтобы на мѣсто религіозной миѳологіи поставить новую. Тогда какъ создатели миѳовъ воплощаютъ личность въ отдѣльныхъ обликахъ своего воображенія, философы вносятъ ее въ дѣйствительность взятую въ цѣломъ. По мѣткому замѣчанію Платона, каждый изъ философовъ разсказываетъ сказку. Чѣмъ болѣе личнаго въ философскомъ построеніи, тѣмъ болѣе оправдываетъ оно названіе сказки. Исторія оригинальныхъ философскихъ построеній есть исторія философскихъ сказокъ.

Сказки эти своеобразныя. Въ нихъ дѣйствительность переплетается съ вымысломъ, наука съ религіей и поэзіей, какъ бы въ наглядное доказательство органической связности нашего духа, всѣ

дѣятельности котораго объединены такъ тѣсно, что полное обособленіе ихъ невозможно.

12. Сколь ни различны на высшихъ своихъ ступеняхъ поэзія, религія, философія, наука, онѣ первоначально идутъ въ общемъ потокѣ, только постепенно распадающемся, на отдѣльныя русла, которыя однако и теперь перекрещиваются и сливаются. Существуютъ философскія науки, философская религія, философская поэзія, а съ другой стороны—научная философія, философія религіи, поэтическая философія.

13. При такомъ сплетеніи разновидностей духовнаго творчества выяснить существо каждой можно не иначе, какъ сопоставляя его съ существомъ другихъ.

Въ частности для выясненія существа философіи, согласно со всѣмъ предыдущимъ, надо:

1. Взять философскія произведенія на всемъ протяженіи исторіи философіи, какъ наименѣе, такъ въ особенности наиболѣе разработанныя, и сличеніемъ ихъ между собою найти, что между ними сходнаго, одинаковаго, неизмѣннаго, общаго, единаго.

2. Сопоставить это общее съ тѣмъ общимъ, сходнымъ, одинаковымъ, неизмѣннымъ, единымъ, которое наблюдается въ произведеніяхъ науки, религіи, художества, въ каждой разновидности обособленно.

3. Найти, путемъ этого сопоставленія, чѣмъ эти четыре общія, т. е. 1) общее философскихъ произведеній, 2) общее научныхъ теорій, 3) религіозныхъ построеній, 4) общее художественныхъ произведеній, между собою сходны, одинаковы, что въ нихъ неизмѣннаго, единаго во многомъ, или иначе, что общаго между этими четырьмя общими.

4. Указать, чѣмъ эти четыре общія разнятся.

5. Принявъ во вниманіе, что, по предыдущему, общее въ произведеніяхъ философіи, науки, религіи, художествѣ есть результатъ общей творческой дѣятельности, различно въ этихъ разновидностяхъ развѣтвляющейся, опредѣлить различіе этихъ развѣтвленій.

6. Такъ какъ общая, одинаковая, сходная дѣятельность есть результатъ одинаковой, сходной, общей потребности въ счастьи,

различно о себѣ заявляющей въ философіи, наукѣ, религіи, художествѣ, то выяснить, сосредоточиваясь на чертахъ различія всѣхъ этихъ разновидностей, чѣмъ та потребность, которой вызвана философская дѣятельность, отличается отъ сходныхъ потребностей, которыми вызвана научная, религіозная, художественная дѣятельность, взятыя въ ихъ обособленности.

7. При отборѣ произведеній каждой разновидности руководиться на первый разъ тѣмъ, что всякое общее наименованіе всегда есть результатъ частью сознательной, частью безсознательной классификаціи и въ свою очередь классификацію направляетъ, и что поэтому при обсужденіи религіи, философіи, художества, науки можно пользоваться всѣмъ тѣмъ матеріаломъ, который обыкновенно подъ этими наименованіями подразумѣвается. Неправильно подводимое подъ данное слово легко выдѣлить какъ разногласное среди общаго согласія.

Нижеслѣдующія положенія объединяютъ результаты этой сложной работы сопоставленія и различенія.

14. Въ буквальномъ значеніи, философія есть любовь къ мудрости. Любовь предполагаетъ стремленіе къ обладанію любимымъ, мудрость предполагаетъ знаніе. Поэтому философія есть стремленіе къ обладанію знаніемъ. Знаніе такъ неразрывно съ философіей, что напрасно искать какого либо философскаго ученія, которое бы такъ или иначе не было связано съ знаніемъ, къ нему не стремилось бы, не считало бы себя имъ въ обладаніи, или не ставило бы его своимъ объектомъ Отъ начала своей исторіи и до нашихъ дней философія всегда была и всегда остается тѣсно связанной съ знаніемъ.

Эта связь философіи съ знаніемъ ясна изъ отношенія философіи къ наукѣ. Первоначально философія и наука были одно и тоже, философія была наукой и наука философіей. Но постепенно наука отщепляется отъ философіи, идетъ по обособленному руслу, настолько близкому къ первоначальному, что часто съ нимъ сливается, пока наконецъ въ XIX в. не становится самостоятельнымъ рукавомъ общаго потока знанія. Къ этому времени обозначаются слѣдующія главныя черты, отличающія науку отъ философіи:

1. Область знанія распадается 1) на знаніе міра внутренняго и 2) на знаніе міра внѣшняго. Наука изучаетъ только внѣшній міръ, а міра внутренняго, духовнаго не касается. Философія, наоборотъ, изучаетъ и тотъ, и другой міръ. При этомъ знаніе міра внутренняго

есть спеціальное достояніе философіи. Всѣ ученія о мірѣ внутреннемъ—логика, психологія, эстетика, этика, гносеологія и т. д.—философскія.

2. Изучая внѣшній міръ, наука всегда охватываетъ какую ни будь одну его область или сторону: химія—вещество, физика—силы, біологія—условія жизни, зоологія—животныхъ, ботаника—растенія, математика—величины и т. д., философія ставитъ объектомъ міръ какъ цѣлое и со всѣхъ сторонъ. Астрономія, хотя и изучаетъ міръ въ цѣломъ, но только со стороны механики; другихъ сторонъ она не касается или касается только вскользь, на сколько это нужно для ея главной цѣли. Философія охватываетъ міръ не только въ цѣломъ, но и со всѣхъ сторонъ.

3. Мы общаемся непосредственно всегда лишь съ незначительной частью дѣйствительности. Дѣйствительность въ цѣломъ, міросданіе во всей его полнотѣ, стоитъ передъ нами какъ задача: оно не дано намъ, а задано. Чтобы охватить міръ въ такой полнотѣ, нужно его построить. Знаніе и построеніе идутъ въ философіи рядомъ: философія строитъ познавая и познаетъ строя. Она поэтому есть цѣльная система, синтезъ всей дѣйствительности, ея полный обликъ, образъ. И наукѣ не чужда построительная дѣятельность; каждая разработанная наука есть система, но всегда система частная, односторонняя, а не общая, всесторонняя. Такая общая всесторонняя система есть философія.

4. Каждая наука, ставя своимъ объектомъ только нѣкоторыя области или стороны дѣйствительности, опирается на частные, относящіеся къ этимъ областямъ и сторонамъ основанія, начала, положенія, посылки, законы,—математика на свои, механика, химія, физика, біологія опять на свои и т. д.—не ставя при этомъ вопроса о сводимости или несводимости этихъ своихъ основаній къ высшимъ, несводимымъ. Философія всегда опирается на не сводимое ни къ чему другому положеніе, всеобщій, ни откуда не выводимый законъ, принципъ. Она ищетъ первопринципа, первоначала, начала всѣхъ началъ и изъ этого послѣдняго пытается охватить знаніемъ все сущее.

Здѣсь разница между науками философскими—логикой, психологіей, этикой, эстетикой—и остальными. Логика лежитъ въ основѣ всѣхъ наукъ, логическіе принципы не сводимы. Психологія также

не сводима ни къ какой другой наукѣ, напротивъ, другія составляютъ лишь одну изъ сторонъ нашего психологическаго опыта. Нравственныя, эстетическія ученія—отрасли несводимыхъ психологическихъ.

5. Наука имѣетъ дѣло съ дѣйствительностью данной, съ тѣмъ что̀ есть, и не справляется съ запросами, требованіями, желаніями нашего существа относительно того, что̀ должно быть. Она не оцѣниваетъ всей вообще дѣйствительности, не ставитъ вопроса объ ея смыслѣ, объ ея цѣли; вопросъ о хорошемъ и дурномъ сводится для нея къ вопросу о пригодномъ или непригодномъ въ каждомъ данномъ случаѣ. Ставя своимъ объектомъ только внѣшнюю дѣйствительность, она даетъ правила, руководство по отношенію только къ внѣшнему міру; о томъ, какъ жить, какъ относиться съ внутренней стороны къ себѣ, къ ближнимъ, къ міру въ цѣломъ она не говоритъ. Всѣ подобные вопросы—о смыслѣ и значеніи жизни, о правилахъ поведенія, о верховномъ благѣ или верховной цѣли, о доблести и т. д.—достояніе философіи, которая, въ противоположность наукѣ, даетъ правило и руководство для жизни внутренней, а чрезъ нее—и для внѣшней. Этимъ намѣчается разница между знаніемъ и мудростью. Область науки есть знаніе, область философіи—мудрость. Понятіе „мудрость“ содержательнѣе понятія „знаніе“. Мудрость всегда есть знаніе, но знаніе бываетъ мудростью лишь тогда, когда отвѣчаетъ на вопросъ не только о томъ, что есть, но и о томъ, что должно быть.

6. Внѣшняя дѣйствительность, которую изучаетъ наука, одна и таже для всѣхъ людей. Поэтому и знаніе о ней одинаково для всѣхъ людей, т. е. оно общезначуще, объективно. Общезначущи, объективны для всѣхъ людей и научныя построенія, возникающія по внушенію общей для всѣхъ дѣйствительности. Напротивъ, внутренняя дѣйствительность для каждаго своя собственная. Философія, имѣющая дѣло прежде всего съ этой субъективной дѣйствительностью, уже поэтому должна носить субъективный, личный отпечатокъ. Этотъ личный отпечатокъ тѣмъ неизбѣжнѣе, что построеніе дѣйствительности въ цѣломъ, составляющее задачу философіи, не можетъ находиться подъ контролемъ этого цѣлаго, никогда не даннаго, но всегда лишь заданнаго, и потому въ значительной мѣрѣ дѣло личнаго творчества. Насколько наука объективна, безлична, настолько философія есть дѣло субъективное, личное. Это не зна-

читъ, что все въ философіи субъективно, въ ней могутъ преобладать и объективные элементы, но группировка этихъ элементовъ, ихъ складъ, всегда субъективны. Вслѣдствіе того, что научное знаніе всегда общезначуще, нѣтъ такого научнаго знанія, которое не было бы пріемлемо для каждаго, поскольку оно понятно. Напротивъ, философскія ученія пріемлемы далеко не для всѣхъ, а только для лицъ творцу даннаго ученія сродныхъ. Убѣдить въ научной истинѣ можно всѣхъ, кто эти истины понимаетъ, убѣдить въ правильности философскаго ученія можно только нѣкоторыхъ. Всѣ научныя истины—общепризнанныя; общепризнанныхъ философскихъ положеній не существуетъ. Наука всегда безлична, философія всегда есть плодъ личнаго творчества.

7. Философія обусловлена многообразнѣе, чѣмъ наука. Личность во всѣхъ своихъ субъективныхъ переживаніяхъ стоитъ подъ воздѣйствіями среды и времени. Въ этихъ переживаніяхъ скрещиваются различныя теченія—религіозныя, научныя, философскія, общественныя, экономическія. Въ своей субъективной жизни она въ значительной мѣрѣ есть производное этихъ теченій, какъ и они въ свою очередь стоятъ къ ней въ зависимомъ отношеніи. Какъ плодъ субъективнаго творчества, каждое философское построеніе можетъ быть вполнѣ понятно лишь изъ условій среды и времени. Условія общественныя входятъ могучимъ показателемъ. Платоново ученіе могло возникнуть лишь въ Греціи IV вѣка. Стоицизмъ, Епикурейство, древній скептицизмъ понятны лишь изъ своей эпохи. Философія Канта—показатель идей вѣка Просвѣщенія. Ренанъ—сынъ XIX вѣка. Напротивъ, научныя истины обусловлены средой и временемъ лишь по скольку среда и время ихъ появленію способствуетъ, но онѣ не носятъ на себѣ никакой окраски среды, а время кладетъ на нихъ отпечатокъ лишь въ томъ смыслѣ, что каждая научная истина подготовляется, имѣетъ свою исторію и появляется въ извѣстное время. Геометрія Евклида, дифференціальное и интегральное счисленіе, ученіе о всемірномъ тяготѣніи, ученіе о происхожденіи видовъ, хотя исторически и объясняются изъ своей эпохи, не носятъ на себѣ никакого отпечатка той среды, въ которой возникли: какого нибудь географическаго, этнографическаго, религіознаго, философскаго, общественнаго отзвука мы въ нихъ не найдемъ.

Короче: наука по отношенію къ средѣ и времени безцвѣтна, философія окрашена тѣмъ и другимъ.

15. Черты, отдѣляющія науку отъ философіи, роднятъ философію съ религіей. Подобно философіи, религія принадлежитъ внутреннему міру; на высотѣ своего развитія она точно также охватываетъ дѣйствительность въ цѣломъ, точно также это цѣлое строитъ, объясняетъ все изъ первоначала, ставитъ въ первую очередь вопросъ о томъ, что должно быть, носитъ окраску среды и времени своего возникновенія. Чѣмъ культурнѣе религія, тѣмъ ближе къ философіи, такъ что въ концѣ съ ней сливается, становится богословіемъ. Индійская религія, парсизмъ, христіанство, магометанство служатъ наглядными доказательствомъ. Эта близость религіи къ философіи точно такъ же, какъ и близость науки къ философіи, въ самомъ ихъ происхожденіи: какъ наука вышла изъ философіи, такъ философія—изъ миѳологіи и религіи. Нѣтъ такой философіи, которая бы не выросла изъ религіи. Начатки греческой философіи подсказаны греческой религіей, индійская философія—прямой и непосредственный отпрыскъ индійской религіи. Если науку можно сравнить съ оттокомъ отъ философіи, то миѳологію и религію можно уподобить истоку, который дастъ начало философіи. Но какъ потокъ идетъ отъ истока, а не къ нему, и чѣмъ дальше, тѣмъ больше въ сторону ему противоположную, точно такъ же и философія по мѣрѣ своего хода все болѣе удаляется отъ миѳологіи и религіи и ей себя противополагаетъ.

Это противоположеніе сказывается въ тѣхъ чертахъ, которыми философія отличается отъ религіи.

1. Философія ищетъ естественнаго первоначала, т. е. такого, которое лежитъ въ предѣлахъ нашихъ познавательныхъ способностей. Религія опирается на начало сверхъестественное, выходящее изъ этихъ предѣловъ. Непостижимость божества, полная или неполная его неисповѣдимость, есть неизмѣнный признакъ развитого религіознаго сознанія.

2. Какъ существо непостижимое, божество окружено тайной. Таинственность, мистицизмъ вторая неизмѣнная принадлежность развитой религіи. Въ противоположность религіи, философія стремится всецѣло постигнуть первоначало, т. е. стремится къ ясному его познанію. Для религіи первоначало скрыто всецѣло или отчасти, философія—стремится открыть его вполнѣ.

3. Философія есть выраженіе мыслительной, теоретической, познавательной, рефлексивной, сознательной дѣятельности, религія

есть обнаруженіе дѣятельности подсознательной, эмоціональной, чувства. Она покоится на чувствѣ, дѣятельность познавательная его отодвигается на второй планъ; философія покоится на познавательной дѣятельности, эмоціональная сторона для нея—второстепенная.

4. Отсюда слѣдуетъ, что философія объективнѣе религіи. Знаніе всегда объективнѣе чувства: послѣднее отъ начала до конца субъективно, знаніе можетъ быть болѣе или менѣе объективнымъ, смотря по тому, въ какой мѣрѣ окрашено чувствомъ, имъ подсказано, съ нимъ смѣшано. Религіозная жизнь руководится не знаніемъ, а вѣрой. Знаніе утверждаетъ свои положенія на принудительности общей, объективной, вѣра есть утвержденіе на почвѣ принудительности субъективной, личной. Какъ наука объективнѣе философіи, такъ философія объективнѣе религіи. Наука не выходитъ изъ области знанія; философія начинается вѣрой, чтобы окончить знаніемъ; религія не выходитъ изъ границъ вѣры. Если принять философское ученіе можетъ далеко не всякій, то заставить вѣрить религіозной истинѣ еще труднѣе.

5. Въ противоположность философіи, которая есть плодъ личнаго творчества, религія—плодъ народнаго творчества. Толчкомъ къ религіозному движенію служитъ дѣятельность одного лица, но самое движеніе идетъ въ народѣ и въ его творчествѣ находитъ опору и развитіе. Въ религіи новое незамѣтно выростаетъ изъ широко распространеннаго стараго и опять незамѣтно осложняется новымъ. Вслѣдствіе этого религіозныя построенія жизненнѣе и ближе къ жизни, чѣмъ философскія. Священныя книги вмѣстѣ и закрѣпляютъ прежнюю „соборную“ работу и даютъ основаніе для новыхъ осложненій. Наглядными примѣромъ такихъ осложненій могутъ служить безчисленныя христіанскія секты, изъ которыхъ каждая толкуетъ христіанское вѣроученіе по своему. Какъ созданіе главнымъ образомъ народное, религія удовлетворяетъ запросамъ множества и потому захватываетъ широкіе круги, тогда какъ философія всегда существуетъ только сравнительно для не многихъ. Но все богатое содержаніе религіозныхъ построеній, по предыдущему, отъ начала до конца субъективное.

6. Религія принадлежитъ къ числу сильныхъ эмоціональныхъ переживаній, и какъ всякое такое переживаніе требуетъ внѣшняго обнаруженія. Чувство безъ такого обнаруженія не полно. Религіозное чувство обнаруживается въ молитвѣ, культѣ, установленіяхъ.

Этими обнаруженіями она существенно отличается отъ философіи, подобныхъ обнаруженій не предполагающей.

7. Хотя религія лежитъ въ области чувства, однако мыслительный процессъ въ ней не отсутствуетъ, а только сильно смѣшивается съ чувствомъ и имъ заслоняется. Эта мыслительная сторона точно также требуетъ обнаруженія; таинственное, неисповѣдимое требуетъ для себя раскрытія, исповѣданія. Но таинственное, неисповѣдимое не можетъ быть выражено въ той же формѣ, какъ знаніе, подсознательное—въ формахъ ясной мысли. Религія для раскрытія своего содержанія пользуется художественнымъ творчествомъ, коренящимся одинаково и въ подсознательной, и сознательной жизни, и выражаетъ это содержаніе въ сказаніяхъ, легендахъ, символическихъ дѣйствіяхъ. Въ этомъ сказывается близость религіи къ художеству и ея отличіе отъ философіи и науки, стремящихся къ ясному выраженію мысли. Но это отличіе не исключаетъ родства: творческій элементъ неизмѣнно присутствуетъ и въ философіи, и въ наукѣ, только въ различныхъ формахъ.

16. Родство религіи съ художествомъ явно изъ того, что какъ наука отщепилась отъ философіи, философія отъ религіи, такъ религія—отъ миѳологіи, изъ которой выросла поэзія, и нѣтъ такой религіи, а слѣдовательно философіи и науки, которыя бы своими корнями не терялись въ миѳологіи и поэзіи. И миѳологія, и религія, и художество, и философія, и наука—всѣ претворяютъ дѣйствительность, каждая по своему. Если выше наука была сравнена съ оттокомъ отъ философіи, религія съ истокомъ этой послѣдней, то миѳологія и поэзія должны быть сравнены съ областью родниковъ, откуда берутъ начало и истоки, и оттоки. Но если такъ, то чѣмъ отличается художество отъ религіи, философіи и науки? Черты отличія слѣдующія:

1. Въ противоположность философіи и религіи, художество имѣетъ дѣло не со всею совокупностью жизни, но лишь съ тѣми или иными ея областями, отдѣльными сторонами. Художественныя построенія, захватывающія всю жизнь, сливаются съ философскими. Напримѣръ, поэма Лукреція „О природѣ“, „Фаустъ“ Гете, „Божественная Комедія“ Данта—построенія философскія.

2. Въ противоположность философіи и религіи, художество стоитъ въ сторонѣ отъ нравственныхъ вопросовъ. Что хорошо и не

хорошо, какъ жить, каковъ смыслъ жизни, отвѣты на эти вопросы въ существо художества не входятъ.

3. Въ противоположность философіи и наукѣ, художеству чужды теоретическіе и познавательные вопросы.

4. Въ противоположность философіи и наукѣ, художество свободно въ своемъ отношеніи къ дѣйствительности, съ которой можетъ совсѣмъ не считаться, оставаясь всецѣло въ предѣлахъ чистаго вымысла.

17. Дальнѣйшія отличія между философіей, наукой, религіей, художествомъ намѣчаются различіемъ тѣхъ потребностей, которыми каждая изъ этихъ дѣятельностей подсказана.

Стремленіе къ полному удовлетворенію заставляетъ художество создавать иной міръ, болѣе совершенный чѣмъ тотъ, въ которомъ мы живемъ. Вмѣсто тусклой, блѣдной дѣйствительности, среди которой протекаетъ повседневная жизнь, воображеніе создаетъ міръ яркій, красочный, лучшій, идеальный, совершенный. На то мгновеніе, когда мысль переносится въ область художества, жизнь становится и легче, и свободнѣе, и полнѣе, и цѣльнѣе, и краше, и отраднѣе, такъ какъ воображеніе можетъ не считаться ни съ какими трудностями и не ставить никакихъ предѣловъ для своего полета въ область очарованія. Здѣсь человѣкъ сознаетъ себя вполнѣ господиномъ, можетъ ставить себя въ какія угодно положенія, возвышать себя до какого угодно достоинства, до сверхъестественнаго, до божественнаго. Чѣмъ совершеннѣе художественное построеніе, тѣмъ оно слаженнѣе, гармоничнѣе, и общеніе съ такими произведеніями способно вносить душевную гармонію. Но всѣ эти преимущества сглаживаются крупнымъ недочетомъ: художественная дѣятельность въ своихъ построеніяхъ не даетъ для жизни опоры, не дѣлаетъ жизнь надежной. Блаженство, даруемое художествомъ, длится лишь въ моментъ захвата художественнымъ произведеніемъ; по минованіи захвата оно разрушается яркимъ сознаніемъ разлада между дѣйствительностью и мечтой.

Этотъ недочетъ возмѣщается въ творчествѣ религіознымъ.

Религія дѣлаетъ жизнь вѣрующихъ и легче, и полнѣе, и цѣльнѣе, и надежнѣе, и слаженнѣе, и краше, и отраднѣе, и возвышеннѣе. Она способна захватывать всецѣло. Богъ для вѣрующаго надежда и устой жизни. Всѣ скорби умиротворяются этой надеждой и упо-

ваніемъ на эту твердыню. За предѣлами этой жизни религія сулитъ другую, лучшую. Общаясь съ Богомъ, человѣкъ до него возвышается. Обоготвореніе человѣка—высшій обѣтъ высшей религіи. Евангеліе обѣщаетъ вѣрующимъ Царствіе божіе, божію сыновность и лицезрѣніе Бога, а нѣкоторые отцы Церкви, напримѣръ, Иринеи, Ипполитъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Аѳанасій Великій, Діонисій, Максимъ Исповѣдникъ, говорятъ, что конечная цѣль и судьба праведнаго человѣка не только его богоподобіе но. и обоготвореніе. Религіозными ученіями, догматами жизнь слаживается въ соотвѣтствіе съ ними. Легенды, культъ, обряды вносятъ въ жизнь разнообразіе и красоту. За религію, какъ за самое цѣнное сокровище, люди готовы жертвовать жизнью. Но, удовлетворяя большинству запросовъ къ счастливой жизни, религія не удовлетворяетъ одному изъ главныхъ. Она не освобождаетъ жизнь, а ее закрѣпощаетъ, порабощаетъ. Вѣрующій сознаетъ себя „рабомъ божіимъ". Это „рабство" не передъ однимъ только Богомъ, но и передъ всѣми тѣми „божественными" учрежденіями, обрядами, догматами, ученіями. которые религіей насаждаются. Изъ всѣхъ гнетовъ, отягощающихъ жизнь, религіозный самый тяжелый. Нетерпимость, вражда, доходящія до свирѣпой и кровожадной ненависти къ невѣрующимъ или иновѣрующимъ,—отрицательные спутники религіи. Чѣмъ выше религія, тѣмъ она для вѣрующихъ дороже, тѣмъ поэтому деспотичнѣе и тѣмъ мрачнѣе ея жестокіе спутники.

Гдѣ за вѣру споръ,
Тамъ, какъ вѣтромъ соръ,
И любовь, и дружба смятены...
Агнцы болѣ тутъ
Жертвой не падутъ,
Но людскія жертвы безъ числа.

Средневѣковое католичество съ его неустанными преслѣдованіями „еретиковъ", съ его „инквизиціей", и кострами для сожженія свободно мыслящихъ ярко освѣщаютъ всѣ эти мрачныя стороны религіи.

Своей цѣпкостью въ жизни религія свидѣтельствуетъ, что она для жизни нужна. Она не только нужна, но и благодѣтельна. Только односторонній взглядъ можетъ, напримѣръ, не признать огромной заслуги, которую оказала христіанская церковь смягченію нравовъ и просвѣщенію во времена варварства. Нельзя однако забы-

вать, что все цѣнное и благодѣтельное можетъ быть искажено и извращено. Въ своихъ извращенныхъ формахъ религія служитъ орудіемъ для тѣхъ, кто желаетъ толпу обуздывать и порабощать. и она въ этихъ своихъ формахъ держится силой своего грознаго авторитета, отпугивающаго съ младенчества мысль о свободномъ къ ней отношеніи. Но для людей свободолюбивыхъ несносенъ всякій гнетъ. Жаждущій полной свободы не желаетъ быть ничьимъ рабомъ, даже божіимъ.

Наука облегчаетъ и обнадеживаетъ внѣшнюю жизнь, давая средства пользоваться внѣшней дѣйствительностью и ее себѣ подчинять, но безсильна облегчить и обнадежить жизнь внутреннюю; утѣшить, успокоить, дать устой для внутренней жизни она не можетъ. Она освобождаетъ отъ предразсудковъ, разрушая ихъ, но за то отрицаетъ свободу и подчиняетъ все необходимости. Сосредоточиваясь на отдѣльныхъ сторонахъ дѣйствительности, она съуживаетъ кругозоръ. „Ученый“ и „узкій спеціалистъ“ — обыкновенно одно и тоже. Въ жаждѣ широкаго. всеобъемлющаго образованія, свойственнаго многимъ ученымъ, обнаруживается философская наклонность; но взятая сама по себѣ наука есть неизмѣнно узость, спеціальность. Она слаживаетъ только теоретическую жизнь и не считается съ эмоціональной. Эмоціональный покровъ, которымъ воображеніе прикрываетъ неприглядную дѣйствительность, ею холодно сбрасывается. Этимъ равнодушіемъ къ эмоціональнымъ требованіямъ нарушается полнота жизни, такъ какъ жизнь соткана главнымъ образомъ изъ эмоцій. Скрасить жизнь она поэтому не можетъ. Но она можетъ, увлекая собою, заставить позабыть о житейскихъ невзгодахъ, а самое научное изслѣдованіе способно доставлять величайшую отраду. Дѣлая человѣка господиномъ надъ природой, она возвышаетъ наше достоинство. Если религія считаетъ человѣка рабомъ божіимъ, то наука возводитъ его въ санъ „царя природы“.

18. Такимъ образомъ художество, религія, наука достаточны для внутренняго благосостоянія въ однихъ отношеніяхъ и недостаточны въ другихъ. Въ отличіе отъ этихъ разновидностей внутренняго творчества, философія пытается удовлетворить всѣмъ требованіямъ, предъявляемымъ съ внутренней стороны къ счастливой жизни. Философія есть *творческая дѣятельность, направленная къ построенію или къ указанію основъ, устоевъ для построенія такою цѣльнаго и слажен-*

наго міропониманія, которое бы отвѣчало всѣмъ требованіямъ нашего духа, одинаково теоретическимъ, нравственнымъ, эстетическимъ, помогало бы разбираться во всѣхъ сложныхъ вопросахъ и давало бы для жизни руководство.

Философія пытается строить изъ данныхъ знанія или, что тоже, изъ данныхъ дѣйствительности цѣльный и гармонически слаженный образъ міра, руководствуясь какъ теоретической принудительностью, такъ и эмоціональными требованіями. Она обнимаетъ науку и потому шире ея. Подобно религіи, она направляетъ жизнь, даетъ ей руководство, устой, ее слаживаетъ, облегчаетъ. При упадкѣ религіи она ее замѣняетъ. На закатѣ древней мысли, въ сумеркахъ религіознаго сознанія, философы были врачевателями душъ, духовниками, проповѣдниками, наставниками и воспитателями. Но философіи не знакомы мрачные спутники религіи. На сколько для человѣка возможно, ей чужда нетерпимость: она стоитъ за полную свободу, ею живетъ, движется и существуетъ. Всѣ свободолюбивыя теченія порождены и поддерживаются ею. Она ни на кого не воздвигаетъ гоненія, никогда никого не заточала, не приговаривала къ мукамъ, кострамъ, не казнила; напротивъ, за нее понесли эти кары многіе. Свободный и отвѣтственный только передъ собою разумъ ея единственный властитель; помимо него она не подчиняется никому и ничему, она никого и ничего не страшится, всего менѣе свойственъ ей рабій страхъ. Богъ для нея такая же мысль, какъ она сама. Для нея не Богъ строитъ человѣка по своему образу и подобію, но человѣкъ строитъ Бога по указанію своей природы. Больше всякой другой дѣятельности она ведетъ на просторъ. Открываемые ею кругозоры безграничны. Платонъ съ вершины своего міра идей видитъ безбрежное море красоты, дѣлающее невозможнымъ раболѣпство передъ единичнымъ прекраснымъ. Бруно горячо призываетъ къ упоенію безконечностью, въ которой смолкаютъ невзгоды. Спиноза разсматриваетъ жизнь подъ угломъ вѣчности, умиротворяющей страсти. Передъ взоромъ Фихте течетъ и волнуется и шумитъ вѣчный потокъ жизни, все собою родящій. Этой безпредѣльностью философія вноситъ покой въ мятущійся духъ, облегчаетъ то самозабвеніе и отрѣшеніе отъ личнаго для безличнаго, въ которыхъ нуждается измученная тревогами мысль. Сколь ни велики радости жизни, отрадно, по вѣрному замѣчанію Гете, исчезнуть для того, чтобы найти себя въ безконечности, гдѣ нѣтъ ни горячихъ желаній, ни буйной воли, ни утомительныхъ

требованій, ни строгаго долга. Въ своемъ порывѣ на просторъ философія не стѣсняетъ себя никакими формами, можетъ одинаково выступать и въ строгомъ обликѣ науки, и въ роскошномъ поэтическомъ одѣяніи. Разсматривая сущее въ стройномъ единствѣ и слаженности, она возводитъ прекрасное въ верховный законъ, дѣлаетъ краше не только единичную жизнь, но все мірозданіе. Она способна захватывать вполнѣ и доставлять блаженство, она поэтому для увлекаемыхъ ею, по признанію Платона, „высшій даръ боговъ“.

19. Для правильнаго пониманія сказаннаго о разновидностяхъ духовнаго творчества необходимы три ограниченія.

Во первыхъ, вслѣдствіе органическаго единства нашего духа всѣ его дѣятельности переплетаются, такъ что вполнѣ обособить ихъ и дать для каждой точное опредѣленіе нельзя.

Во вторыхъ, ни одна изъ нашихъ сложныхъ дѣятельностей не раскрываетъ своего существа полностью не только ни въ одномъ изъ своихъ произведеній, но и вся совокупность произведеній только отчасти осуществляетъ опредѣляющій дѣятельность типъ.

Въ третьихъ, направленіе дѣятельности извѣстнымъ типомъ нерѣдко сопровождается единичными отклоненіями въ сторону ему противоположную; въ сложныхъ обнаруженіяхъ жизни ни одно общее правило не бываетъ безъ исключеній.

Короче: ни въ одной изъ областей духовнаго творчества, ни въ религіи, ни въ философіи, ни въ художествѣ, ни въ наукѣ, нѣтъ вполнѣ отвѣчающихъ типу произведеній, ни для одной изъ этихъ дѣятельностей нѣтъ точнаго опредѣленія. Всякое ихъ опредѣленіе всегда на основаніи того или иного частнаго примѣра можетъ вызвать возраженіе.

Вопросъ о большемъ или меньшемъ приближеніи къ типу есть вопросъ объ оцѣнкѣ. Намъ остается разсмотрѣть этотъ вопросъ.

X.

Мѣра для оцѣнки.

1. Чѣмъ цѣннѣе для насъ ставимая нами цѣль, тѣмъ большаго склонны мы ожидать отъ тѣхъ средствъ, которыми намъ кажется возможнымъ ее достигнуть; приблизительное достиженіе цѣли застав-

ляетъ въ этихъ случаяхъ надѣяться на полное. Наше внутреннее благосостояніе намъ особенно дорого. Поэтому мы съ преувеличенными надеждами смотримъ на то, отъ чего можемъ ожидать такого благосостоянія. Оставляя безъ разсмотрѣнія, насколько полно ведутъ къ этой цѣли художество, религія, наука въ указанныхъ выше предѣлахъ, мы не можемъ обойти этого вопроса относительно философіи. На длинномъ протяженіи своей исторіи она многократно заявляла, что ей, и только ей одной, открыты безусловное, вѣчное и неизмѣнное во всѣхъ трехъ нашихъ цѣнностяхъ — истинѣ, благѣ, красотѣ. Отъ нея ждутъ поэтому откровеній, какихъ не способна дать никакая другая дѣятельность, жадно перебрасываются отъ одного философскаго ученія къ другому, въ надеждѣ обрѣсти искомое, и не находя его ни въ одномъ, пытаются иногда заполнить этотъ пробѣлъ сами. Не трудно убѣдиться въ тщетѣ этихъ поисковъ и безнадежности попытокъ.

2. При обсужденіи всякихъ построеній, одинаково религіозныхъ, философскихъ, научныхъ, художественныхъ надо помнить, что всѣ эти построенія наши, человѣческія и, слѣдовательно, обусловлены нашей человѣческой природой. Изъ условій ея мы не можемъ выйти никогда, никакимъ способомъ и ни въ какомъ отношеніи. Вмѣстѣ съ однимъ изъ поэтовъ можно сравнить нашу мысль съ мухой, бьющейся въ закупоренной бутылкѣ. Какъ бы она ни пыталась выйти изъ этой бутылки, выходъ для нея закрытъ, и на все она вынуждена смотрѣть сквозь стекло бутылки. Такъ и наша мысль заключена безвыходно въ условія нашей природы и вынуждена разсматривать все въ этихъ условіяхъ. Выставленное древнимъ великимъ софистомъ Протагоромъ положеніе „человѣкъ мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, что онѣ существуютъ, несуществующихъ, что онѣ не существуютъ“ безспорно, такъ какъ, если бы мы и стали его оспаривать, мы оспаривали бы по человѣчески и такимъ образомъ косвенно доказали бы его справедливость. Этимъ положеніемъ намѣчается наша ограниченность. Въ особенности мы должны о ней помнить, когда говоримъ о безусловномъ, вѣчномъ, неизмѣнномъ, безпредѣльномъ, всѣ эти пышныя слова, такъ широко распространенныя въ философіи. Отъ неправильнаго пониманія этихъ словъ не мало заблужденій какъ въ самой философіи, такъ и во взглядахъ на нее.

3. Подъ безусловнымъ подразумѣвается условіе, выше котораго мы мыслить не можемъ. Но всякое наше условіе обусловлено нашей

человѣческой природой. Какъ бы мы ни называли ставимое нами верховное условіе—Богомъ, первоначаломъ, первопричиной, принципомъ, бытіемъ, непознаваемымъ и проч. всѣ эти понятія наши, человѣческія. Мы можемъ и, по предыдущему, даже вынуждены утверждать, что нашей природой предполается болѣе широкая, чѣмъ наша, нашимъ сознаніемъ—болѣе широкое, чѣмъ наше, но и эти утвержденія наши, человѣческія. Человѣческая природа—наивысшее условіе всякихъ нашихъ условій.

4. Этимъ наивысшимъ условіемъ исключается вѣчность. По всѣмъ даннымъ, которымъ располагаетъ наше знаніе, нашъ родъ возникъ и прейдетъ. Было на нашей планетѣ время, когда человѣкъ не существовалъ, и наступитъ такое, когда его не будетъ. Исторія земли свидѣтельствуетъ, что уже множество животныхъ и растительныхъ родовъ и видовъ отошли въ вѣчность, и для однихъ только людей нельзя предполагать исключеніе. Никто не наблюдалъ происхожденія нашей планеты и не будетъ наблюдать ея разрушенія, но по всей совокупности свѣдѣній, которыя у насъ есть о небесномъ, планета наша, подобно нашему роду и всему остальному, что есть на ней, возникла и разрушится. Смерть поэтому стоитъ за спиной не только каждаго изъ насъ, но всего нашего рода, всей нашей планеты. Мы можемъ создавать ученія о безсмертіи, о вѣчной жизни нашего существа въ цѣломъ или только нашего духа, въ иномъ или здѣшнемъ мірѣ, но должны помнить, что эти ученія созданы нами, смертными людьми на смертной планетѣ. Вѣчность можетъ обозначать лишь продолжительность, которой конца мы не предвидимъ.

5. Съ неменьшей осторожностью надо пользоваться и понятіемъ о неизмѣнности. Нашимъ знаніемъ удостовѣряется не неизмѣнность, а зыблемость и колеблемость всего, что лежитъ въ его предѣлахъ; о томъ же, что лежитъ внѣ ихъ, мы ничего ни утверждать, ни отрицать не можемъ. Мы достовѣрно знаемъ, что физическая природа нашей планеты многократно измѣнялась, что соотвѣтственно измѣнялся много разъ и животный и растительный міръ, а наша человѣческая исторія свидѣтельствуетъ о смѣнѣ народовъ, царствъ, культуръ. Неизмѣнны только наши точки зрѣнія, ставимыя нами условія, пока мы этихъ точекъ зрѣнія и условій не измѣнили. Ихъ неизмѣнность въ прошломъ и настоящемъ, а не въ будущемъ. Положенія геометріи Евклида неизмѣнны при условіяхъ трехмѣрнаго

пространства; если вмѣсто трехмѣрнаго взять четырехмѣрное или многомѣрное, возникаетъ новая геометрія съ новыми опредѣленіями, аксіомами, теоремами и т. д. Наша ариѳметика остается неизмѣнной, пока мы признаемъ неизмѣнными величины, которыми считаемъ. Но если признать величины текущими, ариѳметика станетъ иною. Дифференціальное счисленіе имѣетъ дѣло съ такими перемѣнными величинами. Его результаты неизмѣнны лишь потому, что мы ставимъ предварительно неизмѣнное условіе, къ которому постепенно приближаемся. Или иначе, неизмѣнны только отвлеченныя, оторванныя отъ жизни отвлекающей мыслью положенія; но жизнь есть потокъ, все собою сметающій. Всѣ наши неизмѣнныя положенія также хрупки, какъ и всѣ наши людскія дѣла. По вѣрному слову поэта,

Рѣка временъ въ своемъ теченьи
Уноситъ всѣ дѣла людей
И топитъ въ пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Отъ звона лиры иль трубы,
То вѣчности жерломъ пожрется
И общей не уйдетъ судьбы.

Эти сильныя слова нашего стараго поэта слѣдуетъ неустанно помнить всѣмъ тѣмъ, кто пытается найти въ человѣческомъ вѣчное и неизмѣнное.

6. Безконечность, безпредѣльность обозначаютъ то, въ чемъ мы не видимъ границъ, предѣловъ. Безконечно большая величина для насъ такая, которая больше всякой данной величины; безконечно малая такая, которая меньше всякой данной. И безконечность, и безпредѣльность обусловлены нашей природой такъ же, какъ и всѣ остальныя наши понятія. Наше конечное можетъ представляться безконечнымъ какому нибудь низшему существу по сравненію съ человѣкомъ, какъ и наоборотъ, наша безконечность была бы конечностью для существа высшаго, чѣмъ мы.

7. Положеніе „человѣкъ мѣра“ есть частное выраженіе болѣе общаго, что все существуетъ для какого нибудь субъекта, для какого нибудь сознанія, налагающаго на сознаваемое, на объектъ, свой отпечатокъ. Хотя намъ прямо и непосредственно явно только наше сознаніе, непобѣдимая принудительность вынуждаетъ насъ признать

сознаніе въ другихъ людяхъ и другихъ живыхъ существахъ. Отличныя отъ людей существа должны представлять вещи по своему. Каждый родъ живыхъ существъ для себя мѣра всѣхъ вещей, точно такъ же, какъ человѣческій родъ—для себя. Объектъ всегда соотносителенъ съ субъектомъ. Каковъ субъектъ, таковъ для него и объектъ.

8. Но и объекты всегда соотносительны. Не только все относительно къ кому нибудь, но и къ чему нибудь. Всѣ наши понятія соотносительны. Большое существуетъ только по отношенію къ малому, хорошее къ дурному, теплое—къ холодному, зеленое, синее, красное—по отношенію къ другимъ цвѣтамъ и т. д. и наоборотъ. Сознаніе чего либо даннаго возможно только при перемѣнѣ. Если бы мы отъ самаго рожденія жили въ одинаковой температурѣ, одинаковомъ положеніи, одинаковомъ освѣщеніи и т. д., то мы ничего изъ этого не сознавали бы.

Всѣ наши состоянія обусловлены поэтому двояко: нашей природой и, какъ ея слѣдствіемъ, соотносительностью ихъ между собою.

9. Если бы не было нашего сознанія, нашъ человѣческій міръ исчезъ бы. Для обморочнаго нѣтъ міра. Для мертваго—тѣмъ болѣе. Если бы всѣ люди умерли, перестали бы существовать и всѣ наши человѣческія понятія о безусловномъ, условномъ, относительномъ, соотносительномъ, вѣчномъ, преходящемъ, безконечномъ, конечномъ, неизмѣнномъ, измѣнчивомъ и т. д. Для другихъ живыхъ существъ міръ продолжалъ бы существовать такъ, какъ они его сознаютъ. Предполагая совершенное прекращеніе всякой жизни, что было бы съ мірозданіемъ? Наша мысль не вмѣщаетъ полнаго небытія. Уже древніе Елейцы указали на то, что такое небытіе немыслимо и непзрекаемо, такъ какъ всякая мысль и всякое слово, слѣдовательно, мысль о „небытіи“ и слово „небытіе“ существуютъ, и тотъ, кто говоритъ о совершенномъ небытіи, противорѣчитъ себѣ, утверждая бытіе своими мыслями и словами. Съ другой стороны, несомнѣнно, что все существуетъ для какого нибудь сознанія, есть объектъ для какого нибудь субъекта. Субъектъ и объектъ—понятія соотносительныя: безъ субъекта нѣтъ объекта, безъ объекта нѣтъ субъекта. Сознаніе безъ содержанія такъ же невозможно, какъ содержаніе безъ сознанія. Сознаніе и его содержаніе, субъектъ и объектъ—данныя не-

отрицаемыя. Какъ бы далеко мы ни шли въ отрицаніи, въ основѣ всякаго отрицанія лежитъ это неотрицаемое. Въ этомъ неотрицаемомъ предѣлъ для нашей мысли. Но и субъектъ, и объектъ—понятія наши, человѣческія. Пытаться постигнуть то, что лежитъ за предѣломъ этого неотрицаемаго, что не есть ни субъектъ, ни объектъ, чѣмъ обусловлена наша человѣческая природа, безплодно, такъ какъ всякая такая попытка—человѣческая, и разгадка, если бы и была возможной, была бы опять человѣческой.

10. Когда у насъ нѣтъ ясной мысли, мы вынуждены довольствоваться неяснымъ словомъ, а изъ неясности пытаемся выйти сравненіемъ. Назовемъ то, чѣмъ обусловлена наша человѣческая природа, Неисповѣдимымъ и уподобимъ это Неисповѣдимое египетской Изидѣ, ликъ которой закрытъ безчисленными покровами, такъ. что, сколько бы мы ни снимали ихъ, онъ всетаки остается закрытымъ. Эти пелены—наши человѣческія воззрѣнія. Сколько бы мы ни пытались снимать ихъ, чтобы дойти до сверхчеловѣческаго, мы никогда этой цѣли не достигнемъ, такъ какъ все, и человѣческое и сверхчеловѣческое, одинаково мыслится нами по человѣчески.

11. Обусловленность человѣческимъ не означаетъ отрицанія нечеловѣческаго. Съ нашей человѣческой точки зрѣнія мы непобѣдимо увѣрены, что за нашимъ человѣческимъ скрывается сверхчеловѣческое, за личнымъ—сверхличное. Это сверхчеловѣческое и сверхличное неустанно вторгается въ нашу ограниченность, побуждаетъ насъ рваться на просторъ въ творческой дѣятельности, помимо нашей воли заставляетъ нашу мысль бить водометомъ, обольщая ее призракомъ безпредѣльно высокаго подъема. Но для всякаго подъема существуетъ на нашей планетѣ предѣлъ, для мысли точно такъ же, какъ для водяной струи. Достигнувъ предѣла, мысль неизбѣжно падаетъ, и чѣмъ выше подъемъ, тѣмъ больше она при паденіи разбивается, подобно тому, какъ брызгами разлетается слишкомъ высокая водяная струя.

Смотри, какъ облакомъ живымъ
Фонтанъ сіяющій клубится,
Какъ пламенѣетъ, какъ дробится
Его на солнцѣ влажный дымъ.
Лучемъ поднявшись къ небу, онъ
Коснулся высоты завѣтной

И снова пылью огнецвѣтной
Ниспасть на землю осужденъ.

О, смертной мысли водометъ,
О, водометъ неистощимый!
Какой законъ непостижимый
Тебя стремитъ, тебя мятетъ?
Какъ жадно къ небу рвешься ты!
Но длань незримо—роковая,
Твой лучъ упорный преломляя,
Свергаетъ въ брызгахъ съ высоты.

Незримо-роковая длань, о которой говоритъ поэтъ.—лежащая въ нашей ириродѣ ограниченность. Вторгающаяся въ насъ безпредѣльность ею ограничивается, стѣсняется условіями нашей природы, сверхчеловѣческое становится въ насъ человѣческимъ, сверхличное получаетъ личную окраску.

12. Человѣкъ есть мѣра столько же существованія, какъ и оцѣнки вещей. Не все существуетъ для нашего благополучія, но все оцѣнивается съ нашихъ точекъ зрѣнія примѣнительно къ созданнымъ нами цѣнностямъ—благу, красотѣ, истинѣ. Всѣ эти цѣнности столь же многогранны, какъ наша жизнь, и всѣ столь же измѣнчивы и преходящи, какъ все въ нашей жизни, какъ сама наша жизнь. Безусловнаго, вѣчнаго, неизмѣннаго нѣтъ ни въ области блага, ни въ области красоты, ни въ области истины. Устойчивы во всѣхъ этихъ областяхъ только самыя общія, формальныя, отвлеченныя отъ времени, мѣста и содержанія, опредѣленія. Соотвѣтствіе ихъ съ наличной, сложной, подвижной дѣйствительностью обусловлено расой, временемъ, мѣстомъ, индивидуальностью. Въ оцѣнкѣ того, какія потребности, цѣли, средства хороши и дурны, что въ частности хорошо и нехорошо, нѣтъ согласія. У различныхъ народовъ и даже у одного и того же народа, а порою и у одного и того же человѣка въ различныя времена, взгляды на это мѣняются. Еще меньше согласія въ томъ, что красиво и некрасиво; общее опредѣленіе прекраснаго одинаково для всѣхъ, но каждый примѣняетъ его по своему, влагаетъ въ него свое содержаніе. Въ теоретической области устойчива та принудительность, которая выражается въ широкихъ обобщеніяхъ, извѣстныхъ подъ названіемъ законовъ мысли, и тѣ опредѣленія, которыя мы дѣлаемъ, опираясь на нихъ, а равнымъ образомъ и существо того, что подъ эти опредѣленія подходитъ, такъ какъ су-

щество здѣсь совпадаетъ съ опредѣленіемъ. Кругъ, согласно съ опредѣленіемъ, есть кривая, всѣ точки которой равно отстоятъ отъ одной, и существо всѣхъ круговъ совпадаетъ съ этимъ опредѣленіемъ. Но взгляды мѣняются; теоріи, кажущіяся истиной въ одно время, опровергаются въ другое, какъ заблужденіе. До Коперника считалось истиной, что земля стоитъ, а солнце и звѣзды вокругъ нея вертятся, теперь за истину признано противоположное. Многое изъ того, что теперь у всѣхъ на глазахъ, казалось несбыточнымъ и невозможнымъ: передача, въ одно мгновеніе, слова по воздуху черезъ сушу, моря и океаны безъ видимаго посредства, могла бы въ прежнія времена считаться осуществимой развѣ только волшебствомъ. Древняя и средневѣковая физика и химія кажутся намъ дѣтскими и наивными; несомнѣнно, въ подобномъ же свѣтѣ предстанутъ нашимъ отдаленнымъ потомкамъ наши современныя физическія и химическія воззрѣнія. Одна только математика противостоитъ напору времени своими точными опредѣленіями, но и въ ней есть одряхлѣвшіе способы, сметенные новыми. Аналитическая геометрія, высшій анализъ, дифференціальное и интегральное счисленіе открыли новые пути, не снившіеся древнимъ мудрецамъ.

13. При оцѣнкѣ слѣдуетъ различать между теоретической, практической и эстетической точками зрѣнія. Становясь на первую, можно не принимать во вниманіе служебное отношеніе даннаго къ нашимъ цѣлямъ, но разсматривать, по руководству теоретическихъ, познавательныхъ требованій, данное само въ себѣ, въ его внутренней природѣ, иначе—въ его существѣ, и въ отношеніи его къ другимъ даннымъ. Практическая точка зрѣнія всегда предполагаетъ отношеніе къ нашему благостоянію, эстетическая—принаровленность къ нашимъ вкусамъ, къ тому, что намъ нравится, что мы любимъ.

14. При теоретическомъ разсмотрѣніи надо, въ свою очередь, различать между объективной и субъективной точками зрѣнія. Объективное разсмотрѣніе не выходитъ изъ предѣловъ даннаго и его отношенія къ другимъ даннымъ и исключаетъ отношеніе къ нашей личности, устанавливаетъ природу даннаго примѣнительно къ принудительнымъ логическимъ правиламъ, по принципамъ согласованности мысли съ собою, отсутствія противорѣчія, невозможности противоположнаго, достаточнаго основанія. Субъективное отправляется отъ

предвзятаго взгляда, заранѣе установленной теоріи. Объективная точка зрѣнія, какъ не выходящая изъ предѣловъ даннаго и отношеній между данными, остающаяся въ этихъ предѣлахъ, называется имманентной (отъ латинск. *immaneo* нахожусь въ чемъ нибудь).

15. Эта разница между практическимъ и эстетическимъ разсмотрѣніемъ съ одной стороны и теоретическимъ имманентнымъ съ другой соприкасается съ различіемъ между точкой зрѣнія субъективной и объективной цѣлесообразности. Оцѣнивая съ точки зрѣнія субъективной цѣлесообразности, мы отправляемся отъ субъекта, отъ разсматривающаго, исходимъ изъ его личныхъ цѣлей. Выясняя съ точки зрѣнія объективной цѣлесообразности, мы переносимъ цѣли въ разсматриваемое, въ объектъ, и съ этой стороны обсуждаемъ его цѣлесообразность. При этомъ удовлетворительное съ одной точки зрѣнія можетъ быть неудовлетворительнымъ съ другой, и наоборотъ. Признавая извѣстное данное дурнымъ потому, что оно не отвѣчаетъ нашимъ личнымъ требованіямъ, мы становимся на точку зрѣнія субъективной цѣлесообразности; но мы можемъ находить, что тоже самое данное вполнѣ цѣлесообразно и, слѣдовательно, хорошо по отношенію къ самому себѣ, само въ себѣ, или же что оно можетъ удовлетворять другимъ требованіямъ, а не тѣмъ, какія ставятся нами. Однако надо помнить, что и объективная цѣлесообразность въ концѣ наша, человѣческая.

16. Нашу дѣятельность мы можемъ оцѣнивать съ различныхъ точекъ зрѣнія, но надъ всѣми преобладаетъ практическая, такъ какъ все, что мы дѣлаемъ, мы дѣлаемъ для достиженія извѣстныхъ цѣлей, удовлетворенія потребностей, своихъ или чужихъ, или тѣхъ и другихъ вмѣстѣ. Напримѣръ, теоретическіе пріемы, которыми пользуется математикъ, оцѣниваются нами не столько сами по себѣ, сколько по отношенію къ той цѣли, которую математикъ ставитъ— т. е. къ рѣшенію задачи. Художественное исполненіе мы оцѣниваемъ примѣнительно къ дѣйствію на насъ производимому. Можно, правда, разсматривать дѣятельность и саму въ себѣ со стороны ея внутренней состоятельности и слаженности, но такое разсмотрѣніе неполно: какъ уже было пояснено, въ цѣлевой дѣятельности существо и цѣль совпадаютъ.

Напротивъ, при разсмотрѣніи произведеній дѣятельности можетъ преобладать любая точка зрѣнія—практическая, эстетическая или

теоретическая. Разсматривая, напримѣръ, философское произведеніе, мы можемъ съ равнымъ основаніемъ ставить три вопроса: 1) зачѣмъ оно нужно, 2) гармонически ли оно слажено и прилажено къ нашимъ вкусамъ, 3) убѣдительно оно или нѣтъ.

17. Оцѣнкой произведеній предполагается ихъ пониманіе. Построенія чисто формальныя, отвлеченныя, могутъ быть поняты изъ нихъ самихъ; равнымъ образомъ и все типическое, безъ мѣстной и временной окраски, также и существо всякаго даннаго, разсматриваемаго въ обособленности. Но все сложное, взятое въ его непосредственности прямо изъ жизни, можетъ быть понято только изъ исторіи. Жизнь есть потокъ, въ которомъ всякое данное многообразно обусловлено настоящимъ и выростаетъ изъ прошедшаго. Поэтому полное объясненіе взятаго изъ жизни возможно лишь изъ современныхъ взятому условій и изъ всего его прошлаго, т. е. изъ его исторіи. Не за чѣмъ обращаться къ исторіи, чтобы понять теорему, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, или же смыслъ картины, на которой изображены лѣсъ, рѣка или же что нибудь другое всѣмъ извѣстное, или изображающее обычныя чувства стихотвореніе и т. д., но сложныя художественныя, религіозныя и философскія произведенія могутъ быть поняты лишь изъ ихъ исторіи. „Божественная комедія“ Данта, „Фаустъ“ Гете, философія Платона, Аристотеля, Стоиковъ, Епикурейцевъ, Канта и т. д., религіи браминская, буддійская, парсизмъ, іудейство, христіанство, магометанство и т. д. — все это раскрываетъ свой смыслъ и значеніе только въ свѣтѣ исторіи и безъ ея данныхъ не можетъ быть ни понято, ни оцѣнено достаточно полно и всесторонне.

18. Каждое произведеніе есть результатъ всей дѣятельности, его вызвавшей. Но существо и значеніе какъ дѣятельности, такъ и ея произведеній, наиболѣе ярко выступаютъ изъ произведеній наиболѣе значительныхъ. Значеніе опредѣляется двояко: съ субъективной и объективной стороны. Субъективное состоитъ въ удовлетвореніи извѣстной потребности, объективное въ тѣхъ, слѣдствіяхъ, которыя изъ дѣятельности и ея произведеній для общежитія выростаютъ, или иначе въ томъ, въ какой мѣрѣ данное есть дѣлатель или факторъ исторіи.

19. Субъективное значеніе философіи было уже объяснено. Было сказано, что она отвѣчаетъ опредѣленной потребности, кото-

рой природа была тоже объяснена. Было также поставлено на видъ, что потребность эта достояніе немногихъ, что у этихъ немногихъ она колеблется между настоятельной и прихотью и лишь какъ исключеніе бываетъ насущной. Объ этой слабой распространенности свидѣтельствуетъ малый спросъ на философскія произведенія сравнительно съ произведеніями религіозными и художественными и даже тѣми изъ научныхъ, которыя содержатъ прикладныя знанія. Съ библіей, евангеліями, житіями святыхъ, кораномъ, буддійскими проповѣдями и легендами общалось и общается несмѣтное количество людей. Храмы даже въ странахъ неособенно религіозныхъ часто переполнены. Неисчислимое множество находитъ усладу въ томъ или иномъ музыкальномъ произведеніи, въ романсѣ, пѣснѣ, въ качествѣ исполнителей или слушателей, въ разсказѣ, чтеніи или слушаніи сказки, повѣсти, романа. Театры, концерты привлекаютъ еще больше, чѣмъ храмы. Въ сравненіи съ этимъ безчисленнымъ множествомъ увлекаемыхъ религіей и художествомъ, число людей, увлекающихся философіей, не велико. Только въ нѣкоторыя времена спросъ на нее бывалъ широкій. Такъ было, напримѣръ, въ римскомъ обществѣ, когда философія замѣняла религію, незадолго до возникновенія христіанства и въ первые вѣка его распространенія. Подобное же наблюдалось въ XVIII вѣкѣ, когда философія оттѣснила религію, и въ началѣ XIX въ дни торжества философіи въ лицѣ Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга. Въ обычномъ теченіи жизни она для большинства не существуетъ или стоитъ на предпослѣднемъ мѣстѣ. Послѣднее мѣсто для большинства занимаетъ чистая наука совсѣмъ оторгнутая отъ жизни.

20. Но если философія отвѣчаетъ субъективной потребности немногихъ, то ея объективное значеніе широко. Помимо желанія народныхъ массъ она проникаетъ въ жизнь и становится крупнымъ ея факторомъ. Въ современной культурѣ нѣтъ ни одной области, которая не была бы обязана чѣмъ нибудь философіи.

Всего сильнѣе вторгается философія въ область ей наиболѣе близкую и сродную—въ религію. Удѣлъ всѣхъ способныхъ къ развитію религій обогащаться формулами и догматами и переходить въ религіозную философію —въ богословіе. Современное христіанство есть столько же созданіе религіозной, какъ философской мысли. Важнѣйшій изъ его догматовъ—о Богѣ Словѣ—по преимуществу

философскій. Въ еврейскихъ священныхъ книгахъ ученіе о творческомъ Словѣ божіемъ намѣчено слабо и неясно. Оформилось это ученіе въ христіанскомъ догматѣ благодаря греческой философіи. О божественномъ Словѣ какъ о міровомъ началѣ училъ впервые Гераклитъ въ VI в. Это ученіе унаслѣдовали Стоики, отъ нихъ современникъ Христа Филонъ Іудейскій, отожествившій Слово этихъ философовъ съ еврейскимъ Словомъ божіимъ и возведшій это объединенное Слово въ божественное существо, въ первороднаго Сына Божія. Въ евангеліи отъ Іоанна это Слово, этотъ первородный Сынъ Божій, воплощается въ человѣка, становится Богочеловѣкомъ. Если бы не было греческой философіи, вся сложная догматика Бога-Слова отсутствовала бы. Ученіе о вѣчномъ, неизмѣнномъ, всеблагомъ, всеправедномъ, всесовершенномъ Отцѣ и Творцѣ всяческихъ создано больше Платономъ, чѣмъ библіей. Догма безсмертія души чисто философская, только прилаженная къ библейскому ученію о воскресеніи и вѣчной жизни. Не было ни одного отца Церкви, который не былъ бы философомъ. Юстинъ Мученикъ, Иринеи и другіе греческіе отцы отождествляли христіанство съ философіей, и это отождествленіе было усвоено всѣмъ раннимъ средневѣковьемъ. Раздиравшіе это раннее средневѣковье споры о естествахъ и природахъ Христа—философскіе. Аристотель въ средніе вѣка былъ главной умозрительной опорой для догматики сначала своими логическими трактатами, а впослѣдствіи также и другими. Онъ—создатель схоластики, въ которой вершилась умственная жизнь средневѣковья. Мистика, разливавшаяся въ христіанствѣ съ самаго его начала широкой волной вмѣстѣ съ догматикой, есть направленіе столько же религіозное, сколько философское.

Не меньшимъ обязана философіи и наука. Она порождена философіей, лишь постепенно и понемногу отщеплялась отъ нея и вся зиждится на положенныхъ философіей основахъ. Ученія о веществѣ, матеріи, силѣ, энергіи, атомахъ, элементахъ, процессахъ, законахъ природы, эволюціи, развитіи и проч. идутъ отъ философовъ. Ими же разработаны и пути научнаго изслѣдованія, дедукція и индукція, анализъ и синтезъ со всѣми ихъ пріемами.

Соціальныя ученія точно также созданіе философовъ. Коммунизмъ, соціализмъ, анархизмъ, теоріи деспотизма, конституціонализма, демократіи, аристократіи выдвинуты и разработаны философами. Отъ нихъ же идутъ и экономическія теоріи. Господствующая теперь

теорія историческаго матеріализма обязана имъ точно также. Ими же выдвинуты и истолкованы правила нравственнаго поведенія. Ученіе о долгѣ, какъ верховномъ нравственномъ законѣ, всецѣло философское, коренится въ ученіяхъ Платона, Стоиковъ и Канта. Точно также всецѣло созданіе философіи и другія нравственныя теоріи—аскетизмъ, гедонизмъ, утилитаризмъ и проч. Ученіе о правѣ выработалось равнымъ образомъ при участіи философовъ. Римское право оформилось на основахъ, положенныхъ Стоиками. Различеніе между правомъ естественнымъ, гражданскимъ, государственнымъ, божественнымъ тоже философское.

Не свободно отъ воздѣйствія философіи и художество. Эстетика, руководящая сознательнымъ художественнымъ творчествомъ, отрасль философская. Главнѣшія направленія въ искусствѣ—идеализмъ, реализмъ, романтизмъ, натурализмъ, символизмъ подсказаны философской мыслью. Въ основѣ каждаго изъ нихъ лежитъ философская теорія.

21. Субъективная оцѣнка философскихъ построеній всегда спорная, объективная—безспорная. На вопросъ, какое философское произведеніе лучше, истиннѣе, стройнѣе нѣтъ однообразнаго отвѣта. Въ философскихъ построеніяхъ и въ сочувствіи имъ отображается эмоціональная сторона, а эмоціи неизмѣнно субъективны. Приверженность тому или другому философскому направленію, ученію, увлеченіе той или иной философской системой есть всегда дѣло личной склонности, личнаго вкуса. Сколько головъ, столько и философій. Оттого по философскимъ вопросамъ трудно, по большей части даже невозможно, столковаться. Оттого и требованія, предъявляемыя къ философскимъ произведеніямъ, самыя разнообразныя. Обыкновенно философское произведеніе болѣе всего удовлетворяетъ самого автора. У каждаго выдающагося мыслителя есть послѣдователи, раздѣляющіе съ нимъ увлеченіе его теоріей, но даже самые горячіе изъ нихъ перетолковываютъ по большей части его ученіе по своему, прилаживая къ своимъ вкусамъ. Поэтому споры о достоинствахъ и недостаткахъ философскихъ построеній безплодны. Но при всякихъ спорахъ о достоинствахъ и недостаткахъ объективное значеніе остается внѣ спора. Если нельзя дать безспорный отвѣтъ на вопросъ, какое ученіе лучше, истиннѣе, стройнѣе, то можно дать вполнѣ безспорный отвѣтъ на вопросъ, какое въ объективномъ смыслѣ значитель-

нѣе. Значительнѣе то, которое даетъ много для жизни, захватываетъ широкіе круги, опредѣляетъ какъ дѣлатель исторію, ею издавна подготовляется и собою ее полагаетъ. Чѣмъ длиннѣе и разнообразнѣе эта исторія, тѣмъ значеніе ученія больше. Можно соглашаться и не соглашаться съ Гераклитомъ, Сократомъ, Платономъ, Аристотелемъ, Спинозой, Локкомъ, Юмомъ, Кантомъ, Гегелемъ, Шопенгауеромъ, Нитцше и пр., можно хвалить ихъ или хулить, но отрицать ихъ значенія для жизни нельзя.

22. Для каждаго творца философской системы рѣшающая оцѣнка—его собственная. Для него, еще больше чѣмъ для его послѣдователей, система хороша, истинна, стройна постольку, по скольку его удовлетворяетъ. Подобно художнику, онъ самъ свой высшій судъ. Прислушиваніе къ чужимъ мнѣніямъ, подлаживаніе подъ нихъ, огорченіе отрицательной критикой всегда обличаютъ слабость или даже отсутствіе философскаго дарованія, занятіе философіей не по призванію, считающемуся только съ собою, а по внѣшнимъ побужденіямъ. Къ „философской музѣ“ примѣнимо то же правило, что и къ художественной:

Велѣнью божію, о муза, будь послушна,
Не требуя наградъ, не презирай вѣнца,
Къ хулѣ и похвалѣ останься равнодушна
И не оспаривай глупца.

23. Послѣднее особенно важно. Вслѣдствіе склонности къ внушеніямъ, свойственной многимъ, и малой у большинства оригинальности, большинство живетъ чужими мнѣніями. Нерѣдко признаются цѣнными произведенія, одобренныя критикой, и неудачными ею отвергнутыя. При этомъ обыкновенно забываютъ, что критикъ по умственной силѣ можетъ быть ниже критикуемаго. Какъ распознать умъ отъ глупости? Умственная сила опредѣляется слѣдующими признаками, отсутствіе которыхъ обозначаетъ глупость. Умственной силой предполагается: 1) большой запасъ представленій, понятій, идей—богатство содержанія, 2) обиліе точекъ зрѣнія—широта умственнаго кругозора, 3) большая подвижность мысли, легкость воспроизведенія и выбора—свобода мысли, 4) схватываніе разнообразія въ единствѣ и единства въ разнообразіи—проницательность въ анализѣ и синтезѣ, 5) подчиненіе разнообразія опредѣленнымъ точкамъ зрѣнія—сообразительность, понятливость, 6) легкое и свободное различеніе

оттѣнковъ и изгибовъ мысли—умственная чуткость, 7) легкость подбора причинъ къ слѣдствіямъ и средствъ къ цѣлямъ и наоборотъ—находчивость, изобрѣтательность. У глупаго умственный обиходъ бѣденъ, глупый „скудоуменъ“; мысль его закрѣпощена немногими точками зрѣнія, она неподвижна—глупый упоренъ; онъ неспособенъ разобраться въ сложномъ—непроницателенъ; онъ не изобрѣтателенъ, не понятливъ; у него нѣтъ чуткости къ оттѣнкамъ—онъ, напримѣръ, обыкновенно не понимаетъ шутки, даже „не тонкой“; онъ трудно схватываетъ причинную связь и дѣйствуетъ не цѣлесообразно, невпопадъ. Далеко не всѣ философы обладаютъ крупнымъ умомъ, не въ большей мѣрѣ обладаютъ имъ и критики.

24. Жизнь создается не столько людьми сильнаго ума, сколько темными народными массами съ достаточнымъ, даже порою высокимъ умственнымъ уровнемъ для жизни практической, но слабымъ—для теоретической. Широкое распространеніе можетъ изъ созданій духа получить лишь то, что соотвѣтствуетъ этому уровню. Съ другой стороны, нашъ духовный организмъ, хотя и стремится къ единству, достигаетъ его лишь на мгновеніе. Даже крупные умы способны стройно объединить лишь немногое и въ узкихъ предѣлахъ. Безупречное въ формальномъ отношеніи построеніе всеобъемлющихъ философскихъ системъ съ богатымъ и разнообразнымъ содержаніемъ до сихъ поръ никому не удавалось. Въ каждомъ даже не особенно богатомъ философскомъ ученіи не мало противорѣчій, и чѣмъ ученіе въ объективномъ смыслѣ значительнѣе, тѣмъ больше въ немъ неслаженнаго. Но въ каждомъ на лицо или по крайней мѣрѣ подразумѣваются слаживающія, объединяющія точки зрѣнія, одна или нѣсколько. Чѣмъ этихъ точекъ зрѣнія больше, тѣмъ ученіе плодотворнѣе. Каждый можетъ выбирать изъ этого множества любую и пользоваться ею по своему.

25. Не въ одной только философіи, но во всѣхъ областяхъ духовнаго творчества наибольшимъ успѣхомъ среди широкихъ круговъ пользуются не столько наиболѣе слаженныя, сколько наиболѣе богатыя содержаніемъ и разнообразіемъ точекъ зрѣнія произведенія. Религіозныя ученія особенно наглядно это доказываютъ. Христіанское ученіе, напримѣръ, принадлежитъ къ наименѣе слаженнымъ. Одинъ изъ Отцовъ Церкви, Григорій Нисскій, говоря о Троичности, замѣтилъ, что христіанство занимаетъ средину между іудейскимъ

единобожіемъ и языческимъ многобожіемъ. Это замѣчаніе о „срединѣ“ справедливо о христіанскомъ ученіи и въ другихъ отношеніяхъ. Для многобожниковъ оно многобожіе, для единобожниковъ—единобожіе. Христосъ есть богочеловѣкъ, онъ и богъ и не богъ, и человѣкъ и не человѣкъ. Христіанство есть вмѣстѣ и іудейство и неіудейство. Оно и религія разума, и мистика, отрицающая разумъ. Оно и религія свободы, и религія закона. Оно и проповѣдуетъ близкую кончину міра, и полагаетъ основы для прочной земной жизни. Оно и монархично, и демократично. Оно ученіе и народное, и философское. Оно и индивидуализмъ, и соціализмъ. Оно и нравственно строго, и нравственно милостиво. Оно и отрицаетъ культъ, и его признаетъ и т. д. На каждый вопросъ въ немъ можно подобрать противоположные отвѣты. Оно, на взглядъ одного средневѣковаго философа, переливаетъ всѣми цвѣтами „въ родѣ павлиньяго пера“. Нескончаемые споры, вызванные христіанскимъ ученіемъ, документально доказываютъ эти переливы. Въ нихъ не слабость, а сила этого ученія. Жизнь подвижна и разнообразна, и для нея нужно подвижное и разнообразное. Ко всякимъ духовнымъ произведеніямъ примѣнимо то, что Гете говоритъ о драматическихъ:

На массы ты лишь массой повліяешь,
Всякъ что нибудь на вкусъ отыщетъ свой.
Давъ многое, ты многихъ одѣляешь.
Тогда доволенъ всякъ пойдетъ домой.
Разбей свой кусъ, чтобы каждый видѣлъ крошку:
Имъ нравится глотать подобную окрошку,
Легко принять, легко и сочинять.
Какая польза здѣсь имъ цѣлое давать!
Вѣдь публика же все расщиплетъ понемножку.

„Окрошку“, точнѣе по подлиннику „рагу“, всякій желающій безъ труда можетъ найти во всѣхъ крупнѣйшихъ философскихъ произведеніяхъ, у Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля и т. д., не исключая и Спинозы съ его прославленной „желѣзной логикой“. Безспорно, не всякая окрошка пріемлема. Какая пріемлема и непріемлема, опредѣляется условіями расы, времени, мѣста, индивидуальности.

26. Въ теоретическомъ отношеніи отсутствіе слаженности—большой недочетъ. Но жизнь не считается съ теоріями. Она ихъ создаетъ и сметаетъ. Ожидать полной и безупречной слаженности можно только

въ произведеніяхъ, возникшихъ въ короткій срокъ, но ее трудно ожидать отъ произведеній, созданныхъ продолжительной дѣятельностью. По вѣрному замѣчанію Пушкина, только глупые не мѣняются, такъ какъ время не приноситъ имъ развитія, а опытъ для нихъ не поучителенъ. И нельзя не согласиться съ Бисмаркомъ, когда онъ въ одной изъ своихъ парламентскихъ рѣчей, въ отвѣтъ на укоры въ перемѣнчивости, замѣтилъ, что если она недочетъ, то быть камнемъ—самое цѣнное въ жизни. Всѣ крупные умы или мѣняли свои точки зрѣнія, или обнаруживали уклонъ къ такой перемѣнѣ, или наконецъ, стояли на такой точкѣ зрѣнія, которая дозволяетъ различные уклоны. Платонъ, Шеллингъ, Ренанъ—типичные примѣры.

27. На ряду съ отрицательнымъ отношеніемъ къ отдѣльнымъ философамъ, идетъ среди большихъ круговъ отрицательное отношеніе къ философіи вообще. На философію, какъ и на всякую теорію, смотрятъ порою какъ на праздное времяпрепровожденіе и выражаютъ сожалѣніе, что столько блестящихъ умовъ понапрасну тратятъ силы, которыя можно было бы съ пользой примѣнить на служеніе народу, улучшеніе его быта, борьбу съ соціальнымъ зломъ и неправдой, или же къ усовершенствованіямъ въ области прикладныхъ знаній и ихъ отпрыска—техники. Съ своей стороны представители теоретической мысли склонны смотрѣть на дѣятелей практической жизни свысока и даже крупному соціальному зодчеству и великимъ изобрѣтеніямъ техники отводить въ жизни низшее мѣсто, чѣмъ построеніямъ теоретическимъ.

Но вопросы соціальные—философскіе и при томъ не менѣе, а болѣе спорные, чѣмъ остальные философскіе вопросы. На нихъ возможны только такіе отвѣты, за которыми слѣдуютъ новые вопросы безъ конца. Нужно бороться противъ бѣдности, темноты, гнета—въ этомъ всѣ согласны. Но чѣмъ измѣрять достатокъ, каковъ нужный свѣтъ, какъ устранить гнетъ—объ этомъ споры безъ конца. Вдобавокъ, можно желать блага народу, но быть неспособнымъ жить съ нимъ одной жизнью. Умственный аристократъ можетъ быть въ толпѣ, но онъ чувствуетъ себя не отъ толпы, „среди нихъ, но не отъ нихъ.“ Напротивъ, прикладныя знанія и техника—область вполнѣ опредѣленная и въ ней можетъ трудиться съ одинаковымъ для себя удобствомъ и умственный аристократъ, и умственный демократъ, первый

въ тиши кабинета или лабораторіи, второй среди рабочихъ какъ одинъ изъ нихъ.

28. Если поэтому нельзя противопоставлять философскую дѣятельность соціальной, то для всесторонняго освѣщенія положенія, занимаемаго философіей въ жизни, не лишне отвѣтить на два вопроса: 1) что для жизни прямо и непосредственно важнѣе, техника или философія, и 2) въ какой изъ этихъ областей умственная сила обнаруживается больше.

Съ объективной точки зрѣнія оба эти вопроса рѣшаются въ пользу техники. Если бы исчезла философія, прямой и непосредственный ущербъ ощутили бы очень немногіе, хотя косвенный былъ бы не малый: расцвѣтъ философіи свидѣтельствуетъ о высотѣ умственной жизни, и философія содѣйствуетъ этому расцвѣту. Высокое развитіе техники возможно только въ высоко развитомъ обществѣ. Этотъ косвенный ущербъ былъ бы тяжелымъ, но прямой отчасти возмѣстился бы тѣмъ, что философія способствуетъ не одному только духовному благосостоянію, но и состоянію ему противоположному, можетъ не только настраивать и слаживать, но и разстраивать. Продуманный философскій синтезъ долженъ опираться на анализъ: прежде чѣмъ строить, нужно разобраться въ матеріалѣ, изъ котораго возводится постройка. Съ другой стороны, анализъ, не завершенный синтезомъ, есть только половина пути. Но равномѣрная способность къ философскому анализу и синтезу—удѣлъ немногихъ. Обыкновенно даютъ либо синтезъ, не основанный на анализѣ, либо анализъ безъ синтеза. Построенія перваго рода, за рѣдкими исключеніями непосредственнаго прозрѣнія, ничтожны. Взятый самъ по себѣ анализъ есть разложеніе, разрушеніе цѣльнаго. Склонность къ философскому анализу, т. е. анализу всей вообще жизни, и главнымъ образомъ духовной, безъ склонности къ синтезу легко ведетъ къ подрыву жизнерадости, къ разочарованію. Одаренные такой односторонней склонностью мыслители вынуждены проклинать мысль, какъ орудіе разрушенія. Примѣръ Аміеля, повѣдавшаго въ своемъ „Задушевномъ Дневникѣ“ свои муки, особенно краснорѣчивъ. Безъ критики нѣтъ философіи, но философская критика—орудіе обоюдоострое. Нанося раны тому, что она критикуетъ, она можетъ больно, порой смертельно, ранить внутренній міръ самого критикующаго.

Напротивъ, исчезновеніе техники отозвалось бы прямо и непосредственно острой болью на огромномъ числѣ людей. Оно обозначало бы возвратъ къ первобытной дикости. Культура движется прежде всего мыслью, работой головы, но и строющая рука для нея не меньше необходима, чѣмъ мыслящая голова. Эта рука такое же отличіе человѣка отъ животнаго, какъ и его голова. Мы настолько привыкли къ удобствамъ повседневнаго обихода, что не обращаемъ вниманія на все то обиліе умственной силы, которое нужно было для созданія этихъ удобствъ. Колесо, винтъ, рычагъ—какія, повидимому, простыя вещи, но сколько нужно было изобрѣтательности, чтобы дойти до нихъ. И тѣ, кому мы обязаны этими и имъ подобными изобрѣтеніями, должны быть признаны нашими величайшими благодѣтелями. Сложныя техническія сооруженія—двигатели паровые, тепловые, газовые, нефтяные, водяные, электрическіе и другіе, машины бумагопрядильныя, бумагодѣлательныя, скоропечатныя, набирающія и другія, разнаго рода физическіе приборы—телескопъ, микроскопъ, телеграфъ, телефонъ и пр. могутъ служить образцами продуманнаго и совершеннаго анализа и синтеза. Современная органическая химія въ ея служеніи техникѣ даетъ не менѣе блестящіе образцы, передъ которыми, по ихъ проницательности, тускнѣютъ самые яркіе анализы и синтезы въ философіи. Если есть основаніе восторгаться могуществомъ человѣческаго ума и забывать изъ за этого могущества отрицательныя стороны нашего существа, то изъ за подобныхъ успѣховъ науки въ ея примѣненіи къ техникѣ. Въ произведеніяхъ техники закристаллизована умственная мощь наглядно, отчетливо и ярко безъ темныхъ сторонъ. Эта мощь въ сравненіи съ тою, какая выступаетъ въ произведеніяхъ философіи, религіи, художествѣ, тѣмъ внушительнѣе, что матеріалъ, даваемый внѣшнимъ міромъ, далеко не такъ уступчивъ, какъ почерпаемый изъ міра внутренняго, гибкій и податливый.

29. Такое сопоставленіе техники съ духовнымъ творчествомъ можетъ показаться непріемлемымъ какъ сопоставленіе разнороднаго. На дѣлѣ, духовное творчество и техника—разновидности одной и той же творческой дѣятельности. Творчеству внѣшнему предшествуетъ, какъ его условіе, творчество внутреннее, техникѣ—теорія. Теорію нельзя отождествлять съ философіей: всякая философія есть теорія, но не всякая теорія есть философія. Техника опирается на

научныя теоріи и идетъ въ уровень съ ними. Чѣмъ развитѣе научныя теоріи, тѣмъ развитѣе и техника. Техника есть практическая сторона научныхъ теорій, ихъ видимое завершеніе и оправданіе. Теорія, не имѣющая ни прямого, ни косвеннаго практическаго примѣненія, можетъ имѣть субъективное значеніе или же значеніе въ области отвлеченныхъ построеній, но дѣлателемъ общественной жизни быть не можетъ. Практика, не опирающаяся на теорію, безотчетна, слѣпа и не можетъ развиваться. Всякая сколько нибудь сложная развивающаяся практика по крайней мѣрѣ въ своихъ основахъ всегда опирается на теорію.

Съ своей стороны и практика содѣйствуетъ развитію теоріи частью прямо, наводя на различные вопросы, частью косвенно, давая ей распространеніе и жизненность. Письмо, а затѣмъ книгопечатаніе — техническія изобрѣтенія. Безъ нихъ ни одинъ изъ видовъ духовнаго творчества не могъ бы достигнуть современной намъ высоты, разнообразія и обилія. Наша современная культура въ значительной мѣрѣ бумажная. Прекращеніе бумажнаго производства измѣнило бы жизнь въ различныхъ отношеніяхъ. Перестали бы печататься книги, выходить газеты, цѣлая армія чиновниковъ осталась бы безъ дѣла. Сократилось бы и производство во всѣхъ отрасляхъ духовнаго творчества. Судьба нашей „безсмертной“ мысли въ значительной мѣрѣ зависитъ отъ качества „тлѣнной“ бумаги. При огромномъ спросѣ на нее, главное теперь въ ея количествѣ, а не въ качествѣ. Современная бумага непрочная. Древнія рукописи, написанныя на пергаментѣ, пережили тысячелѣтіе и могутъ пережить ихъ еще нѣсколько, но книги, напечатанныя въ наши дни, обречены на сравнительно скорую гибель. При замѣнѣ бумаги другимъ болѣе прочнымъ и болѣе цѣннымъ матеріаломъ печаталось бы книгъ, вѣроятно, меньше, быть можетъ, не въ ущербъ, а на пользу книжнаго дѣла. Древніе говорили, что „большая книга — большое зло“. Едвали можно считать большимъ благомъ несмѣтное количество книгъ, въ которомъ нельзя разобраться. По каждой спеціальности теперь цѣлыя горы книгъ. Золота въ этихъ горахъ, надо думать, не больше, чѣмъ въ горахъ каменныхъ. Выбрать его — не легкая задача. Древніе разборчивѣе относились къ тому, что заносили на пергаментъ или папирусъ: дорого стоилъ и матеріалъ, на которомъ писали, и работа переписчиковъ. Оттого, быть можетъ, изъ древности и сохранилось главнымъ образомъ цѣнное. Въ наши дни цѣнное тонетъ въ общемъ книжномъ морѣ. Викторъ Гюго, сопо-

ставляя архитектуру, какъ выраженіе мысли, съ книгопечатаніемъ, почти нераздѣльно взявшимъ на себя эту задачу, написалъ знаменитую фразу: „Это (книгопечатанье) убьетъ то“ (архитектуру). Настанетъ, быть можетъ, время, когда книга убьетъ сама себя. Печатается такъ много, что всего перечитать нельзя не только одному чтецу, но и всей совокупности читающихъ. Книги не читаемыя не нужны, а ненужное сметается жизнью. Бумажное тлѣніе, на которое обречены книги, приговоръ самой жизни надъ ними.

30. Впрочемъ, сопоставленіе техники съ разновидностями духовнаго творчества далеко не новое. Оно ведетъ начало отъ Сократа и было одной изъ главныхъ своеобразностей его бесѣдъ. Всякую дѣятельность онъ оцѣнивалъ по соотвѣтствію или несоотвѣтствію съ отличительными чертами техники; что подходитъ подъ нихъ, хорошо, что не подходитъ, дурно. Только та дѣятельность должна быть признана вполнѣ цѣнной, которая, подобно техникѣ, можетъ дать ясный отчетъ о томъ, какъ, почему, для чего дѣлается то, что дѣлается, и оправдать себя или доказать свою способность и пригодность на практикѣ. Теорія и практика двѣ равноправныя стороны нашей жизни, но объективное, явное для всѣхъ или для многихъ значеніе всякая данная теорія можетъ получить только на зримой или вообще ощутимой практикѣ.

31. Тѣмъ не менѣе, не въ практикѣ, а въ теоріи свѣточъ жизни. Практика въ формѣ автоматизма свойственна всѣмъ животнымъ, теорія—только людямъ. Научныя теоріи, при всей ихъ важности для жизни, освѣщаютъ лишь нѣкоторыя ея стороны, философія пытается освѣтить ихъ всѣ. Пусть она остается только при попыткахъ, въ нихъ—широкій размахъ мысли, ея могучій полетъ. Высокій уровень культуры можетъ быть лишь тамъ, гдѣ есть такой размахъ и полетъ. Не расцвѣтъ практики и ея разновидности—техники его вызываетъ, напротивъ, умственный полетъ есть одна изъ причинъ высокаго развитія культуры, а потому и техники.

32. Какъ бы ни оцѣнивать съ субъективной точки зрѣнія философію, она остается неотрицаемымъ культурнымъ дѣлателемъ большой важности. Безъ знанія ея и ея исторіи не можетъ быть понята какъ слѣдуетъ вся остальная исторія. Уже поэтому она заслуживаетъ внимательнаго изученія. Но философская литература,

благодаря услугамъ книгопечатанія, подавляетъ обиліемъ. Всякій, чувствующій потребность подѣлиться своими философскими воззрѣніями, обогащаетъ ими книжный рынокъ. Изъ этого философскаго товара на чемъ остановиться? Прежде всего на томъ, что оправдано исторіей какъ въ субъективномъ и объективномъ отношеніи многозначительное, а изъ современности на томъ, что явно пролагаетъ себѣ дорогу, на что есть спросъ. Оправданное исторіей всегда цѣнно, но успѣхъ въ настоящемъ нерѣдко выпадаетъ на долю кричащаго ничтожества, тогда какъ признанное впослѣдствіи цѣннымъ остается незамѣченнымъ современниками. Труды Шопенгауера и Фехнера служатъ яркимъ образцомъ того, какъ сначала непризнанное завоевываетъ умы впослѣдствіи. Шопенгауеръ, испытавшій на себѣ въ первые годы по выходѣ его основного труда полное равнодушіе, подъ конецъ жизни сталъ знаменитостью. Фехнеръ, имѣвшій при жизни довольно почитателей, но для наиболѣе имъ самимъ цѣнимыхъ сочиненій не имѣвшій читателей, теперь этими сочиненіями господствуетъ надъ руководящими мыслителями.

33. При огромномъ ежегодно возрастающемъ количествѣ знаній, съ которыми приходится считаться всеобъемлющимъ философскимъ синтезамъ, эти послѣдніе становятся все труднѣе и появляются не часто. Изъ нихъ только немногіе приковываютъ къ себѣ вниманіе, остальные спокойно дремлютъ на полкахъ книгопродавцевъ и библіотекъ. Въ настоящее время разрабатываются главнымъ образомъ отдѣльныя философскія отрасли, логика и ученіе о познаніи или гносеологія во главѣ другихъ. Но эти отдѣльныя разработки важны не столько сами по себѣ, сколько какъ устои для построенія цѣльныхъ системъ. На эти послѣднія современность всегда налагаетъ свой отпечатокъ. Какимъ требованіямъ должны отвѣчать цѣльные философскіе синтезы въ наши дни, что бы дать субъективное удовлетвореніе и получить объективное значеніе какъ дѣлатели общественной жизни? Изученіе философіи какъ въ ея прошлой исторіи, такъ и въ современныхъ наиболѣе крупныхъ обнаруженіяхъ, уполномачиваетъ, по примѣру Фехнера, выставить слѣдующіе принципы, съ которыми современные синтезы вынуждены считаться:

1. *Принципъ теоретическій.* Нашъ вѣкъ—вѣкъ опытныхъ знаній. Увлеченіе построеніями чисто умозрительными, плодами неотягощеннаго знаніями простого „мыслящаго ума“, отошли въ прошлое.

Съ другой стороны, наличная дѣйствительность насъ не вполнѣ удовлетворяетъ и на мѣсто ея мы желаемъ поставить иную, соотвѣтствующую нашимъ желаніямъ, надеждамъ, упованіямъ, чаяніямъ. Философскіе синтезы должны поэтому считаться и съ опытомъ, и съ чаяніями. Мы должны опираться на данныя опыта, но ихъ постепенно расширять, углублять, повышать, чтобы перейти въ ту сверхопытную область, которая подсказывается нашими чаяніями. Однако и въ этой области нельзя отрѣшаться отъ опыта совершенно, но слѣдуетъ идти по тому направленію, которое опытами намѣчается. Разбираясь въ данныхъ опыта и слаживая ихъ въ стройный и удовлетворяющій насъ обликъ жизни, мы должны руководствоваться вполнѣ опредѣленнымъ и точнымъ критеріемъ истины, признавая за истину то, что при данныхъ условіяхъ культуры предносится намъ съ принудительностью, ясностью и очевидностью, исключающими пріемлемость противоположнаго. Повсюду должна быть ясность и раздѣльность и не должно быть никакого тумана, а потому и многословія, прикрывающаго туманъ мысли. Возможность лучшей жизни покоится на вѣрѣ, то есть на субъективной принудительности, но эта субъективная принудительность должна, на сколько возможно, уступать мѣсто принудительности объективной, для всѣхъ или для многихъ общей. Или иначе, мы должны пополнить вѣру знаніемъ, а знаніе—вѣрой.

2. *Принципъ практическій.* Порывъ къ самосохраненію, вмѣстѣ съ подразумѣваемыми имъ порывами къ развитію, слаживанію, разнообразію и полнотѣ жизни, въ духовной области обнаруживается какъ порывъ къ полному и всестороннему удовлетворенію. Вслѣдствіе этого мы должны признать цѣннымъ то, что отвѣчаетъ такому удовлетворенію, и не цѣннымъ то, что ему противорѣчитъ, должны поэтому отвергнуть все то, что способно внести разладъ съ жизнью, внушить мрачность, отчаяніе, разрушить жизнерадость. Считаясь съ запросами, предъявляемыми современной культурой къ счастливой жизни, мы должны строить такое міровоззрѣніе, при которомъ жизнь была бы и легче, и свободнѣе, и шире, и полнѣе, и цѣльнѣе, больше бы говорила нашему достоинству, была бы надежнѣе, слаженнѣе, краше, отраднѣе, при томъ не для насъ только, но для возможно болѣе широкихъ круговъ. Философія, по даннымъ историческаго опыта, всегда достояніе немногихъ, но чѣмъ большіе круги она захватываетъ, тѣмъ нужнѣе для жизни и тѣмъ цѣннѣе.

3. *Принципъ эстетическій.* Къ основнымъ свойствамъ жизни принадлежатъ ея красота, пышность и роскошь. Съ точки зрѣнія внѣшней, физіологической, и съ внутренней, психологической, эти свойства неразрывны. Для первой они обозначаютъ верховный подъемъ жизни, ея наибольшую полноту, расцвѣтъ; со второй они опредѣляются какъ богатство содержанія, говорящаго одинаково эмоціональной и мыслительной сторонамъ, и способнаго вызывать рой думъ, грезъ, чувствъ. Съ той и другой вмѣстѣ ими подразумѣвается соотвѣтствіе нашимъ физіологическимъ и психологическимъ запросамъ, тому, что намъ нравится, что мы любимъ. Красотой сверхъ того предполагается единство въ разнообразіи, соразмѣрность, порядокъ, гармонія—соотвѣтствіе требованіямъ формальнымъ. Только то философское построеніе можетъ быть захватывающимъ, которое отдаетъ одинаково должное и роскоши чувственнаго міра, и полету теоретической мысли. Или иначе, философское построеніе должно говорить въ равной мѣрѣ чувству и уму. Говорить чувству можетъ только прочувствованное, уму—только продуманное. Философскія построенія должны идти поэтому столько же отъ чувства, сколько отъ ума. Воодушевленность, поэтическая окраска, образность изложенія намѣчаются этимъ требованіемъ сами собою. Ничто не затрагиваетъ нашего чувства и ума такъ сильно, какъ бьющая вокругъ насъ жизнь. Чѣмъ больше философское построеніе черпаетъ прямо изъ жизни, чѣмъ оно къ ней отзывчивѣе, тѣмъ оно больше захватываетъ, тѣмъ жизненнѣе. Слишкомъ яркое освѣщеніе испытывается порою болѣзненно, поэтическая дымка сглаживаетъ яркій свѣтъ. Завѣтъ, данный поэтомъ-философомъ Гете драматическимъ творцамъ, примѣнимъ, съ нѣкоторыми ограниченіями, и къ философскимъ произведеніямъ:

Изъ жизни прямо вырывайте:
Ей всѣ живутъ, хотя не всѣмъ
Она понятна и извѣстна,
Но, гдѣ ни схватишь, интересна.
Въ обильи пестрыя картины покажи.
Мерцанье истины подъ легкой дымкой лжи.—
Вотъ средство вѣрное сварить питье такое,
Чтобъ всякій имъ остался сытъ.

Великолѣпный гимнъ вселенной у Платона въ „Тимеѣ“, восторженное ученье того же философа о красотѣ и любви въ „Федрѣ“ и „Пирѣ“ и полное отзвуковъ жизни „Государство“ навсегда останутся

руководящими образцами захватывающаго философскаго творчества. Всѣ эти образцы—сказки. Платонъ былъ большимъ искусникомъ „сочинять египетскія и другія какія угодно сказки“. Этими сказками онъ обезпечилъ своимъ произведеніямъ долговѣчность. Каждое изъ его сочиненій—художественное построеніе. Въ области философскихъ сказокъ равнаго ему художника не было, нѣтъ и едва ли ожидать можно. Но и всѣ вообще философскія произведенія, если они не изслѣдованія въ какой нибудь одной области духа (психологіи, логикѣ, гносеологіи, эстетикѣ и т. д.) и не проповѣди, то неизмѣнно—сказки. Въ каждой такой сказкѣ подъ покровомъ теоріи таится миѳъ, въ наиболѣе разработанныхъ обыкновенно въ формѣ повѣствованія о началѣ и происхожденіи всего сущаго, и этотъ миѳъ обнаружить, какъ мы впослѣдствіи убѣдимся, не трудно. Степенью увлекательности миѳа въ значительной мѣрѣ опредѣляется сила захвата, свойственнаго данному построенію. Теоретическій покровъ сплетается то изъ простыхъ и легкихъ узоровъ, то изъ такихъ вычурныхъ и замысловатыхъ, что въ нихъ трудно, а порою и невозможно, разобраться. Чѣмъ философское произведеніе глубокомысленнѣе, то есть, чѣмъ больше пытается постигнуть непостижимое, тѣмъ менѣе понятны узоры: темнота философскихъ построеній обыкновенно идетъ въ уровень съ ихъ глубокомысліемъ. Въ наши дни такая темнота привлекательна для немногихъ. Но исторія философіи знаетъ рядъ ученій, увлекавшихъ не только содержаніемъ, но и темнотой. Къ такимъ темнымъ мыслителямъ принадлежатъ очень крупные: Гераклитъ въ древности, гностики въ первыя столѣтія нашего лѣтосчисленія, мистики въ средніе вѣка и въ эпоху Возрожденія, изъ новыхъ—Спиноза, Кантъ, Шеллингъ и въ особенности Гегель. Построенія этихъ крупныхъ умовъ своего рода головоломные загадки, шарады, ребусы. Любители рѣшать подобныя задачи всегда находятся. Головоломная работа въ этихъ случаяхъ не только отвлекаетъ отъ повседневныхъ заботъ, но и обольщаетъ надеждой на богатую награду—обрѣсти философское сокровище, которое кажется тѣмъ привлекательнѣе и цѣннѣе, чѣмъ за болѣе неприступной оградой скрывается.

Каковъ бы ни былъ покровъ, важенъ не столько онъ, сколько лежащій подъ нимъ миѳъ, вымыселъ. Больше всего людямъ нужно очарованіе, плѣняющій ихъ вымыселъ, такъ какъ, по вѣрному замѣчанію поэта,

Тьмы низкихъ истинъ намъ дороже
Насъ возвышающій обманъ.

Достоевскій правъ, видя руководящій идеалъ жизни въ красотѣ. Въ ней черпаютъ силу и художество, и религія, и философія, и наука. Относительно художества это давно извѣстно: по общему признанію, главная задача художества—воплощеніе красоты. Власть красоты несомнѣнна и въ религіи. Напримѣръ, вся наша священная исторія—художественно построенный прекрасный разсказъ о судьбахъ міра отъ его возникновенія до конца. Отдѣльныя мѣста въ библіи и евангеліяхъ поразительной красоты. Нашъ культъ точно также изобилуетъ красотами. Философія сильна только тогда, когда плѣняетъ, чаруетъ, намъ нравится, нами любима, словомъ, когда прекрасна. Даже наука причастна красотѣ по крайней мѣрѣ въ формальныхъ элементахъ—стройности, организованности, слаженности. И здѣсь вымыселъ впереди дѣйствительности: мы сначала по намекамъ отъ дѣйствительности строимъ теоріи, а затѣмъ подводимъ подъ нихъ дѣйствительность, которая однако вполнѣ подъ нихъ никогда не подходитъ. Теорія тѣмъ лучше, чѣмъ больше насъ удовлетворяетъ, чѣмъ больше намъ нравится, чѣмъ прекраснѣе. Хорошее и прекрасное на столько близки, что грань между ними провести трудно.

Такъ могучъ захватъ красотой, что вся наша жизнь, на сколько въ нашей власти, сводится къ поискамъ за нею. Во всѣхъ нашихъ добровольныхъ дѣйствіяхъ мы стремимся къ тому, что намъ нравится, насъ плѣняетъ, что мы любимъ; но любимое и плѣнительное и есть прекрасное. Это плѣнительное и прекрасное рѣдко дается намъ какъ цѣлое, готовое, объединенное, обыкновенно—въ дробныхъ и разсѣянныхъ чертахъ.

И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты,
Намъ вѣстью лѣсъ о ней шумитъ отрадной,
О ней гремитъ потокъ струею хладной
И говорятъ, качаяся, цвѣты.
И любимъ мы любовью раздробленной
И тихій шелестъ вербы надъ ручьемъ,
И милой дѣвы взоръ на насъ склоненный,
И звѣздный блескъ, и всѣ красы вселенной,
И ничего мы вмѣстѣ не сольемъ.

То цѣльное, чего не даетъ наличная дѣйствительность, стремится дать творчество. Оно сливаетъ дробное прекрасное въ „море красоты", какъ говоритъ Платонъ, а раздробленную любовь „въ

одну любовь широкую какъ море“ по выраженію А. Толстого въ только что приведенномъ стихотвореніи. Художество, религія, наука идутъ къ этой цѣли безъ ея обоснованія, философія ее обосновываетъ.

Это обоснованіе далъ впервые Платонъ. Онъ отождествляетъ любовь съ самымъ существомъ творчества. Философія и любовь для него одно и тоже. Объектъ любви, прекрасное и неразъемлемое съ нимъ благое, онъ сравниваетъ съ солнцемъ, дающимъ всему и жизнь, и ростъ, и свѣтъ. Жизнь, не озаренная этимъ свѣтомъ, пуста и нячтожна; любовь однимъ безумнымъ порывомъ ведетъ къ блаженству и открываетъ истину. Мысль эта не чужда и религіозному и художественному творчеству. Общеизвѣстны отождествленіе Бога съ любовью въ евангеліи отъ Іоанна и краснорѣчивая проповѣдь любви у ап. Павла. Изъ поэтовъ для Данта любовь двигаетъ солнцемъ и звѣздами. А. Толстой сравниваетъ ее съ солнцемъ, озарившимъ толпу міровъ, вызванныхъ изъ ночи творческимъ глаголомъ. Но всего лучше изображаетъ ея значеніе для жизни Бурдильонъ, противопоставляя дробный свѣтъ ума единому свѣту любви, передъ которымъ свѣтъ ума меркнетъ такъ же, какъ звѣздный передъ солнечнымъ.

Ночь свѣтитъ тысячами глазъ,
А день глядитъ однимъ.
Но солнца нѣтъ—и по землѣ
Тьма стелется, какъ дымъ.
Умъ свѣтитъ тысячами глазъ,
Любовь глядитъ однимъ,
Но нѣтъ любви—и гаснетъ жизнь,
И дни плывутъ, какъ дымъ.

Изъ этой дымной, тусклой жизни или, какъ говоритъ въ своемъ „Государствѣ“ Платонъ, изъ темной пещеры жизни, гдѣ люди скованы мракомъ и невѣдѣніемъ, пытается вывести ихъ на вольный свѣтъ философія, увлекая ихъ любимымъ, прекраснымъ, свѣтлымъ и благимъ. Но это любимое, прекрасное, свѣтлое и благое не для всѣхъ одинаково. Каждое философское ученіе строитъ его по своему. Чѣмъ болѣе широкіе круги людей прекрасное способно захватить, тѣмъ болѣе оно приближается къ всеобщему и тѣмъ цѣннѣе строющая его философская система.

4. *Принципъ историческій.* Строя міропониманіе, мы должны справляться съ требованіями человѣческаго духа на всемъ протяже-

ніи его исторіи. Если какія либо требованія высказывались всегда и неустанно, то нужно думать, что они коренятся въ самой нашей природѣ. Къ числу такихъ требованій надо отнести прежде всего признаніе Божества, какъ верховнаго существа, затѣмъ требованіе загробной жизни. Эти требованія встрѣчаются во всѣ времена и у всѣхъ народовъ. Нельзя легкомысленно ихъ отвергать; надо помнить что жизнь можетъ неизмѣнно утверждать лишь для нея цѣнное, а иначе она повела бы къ собственному своему отрицанію; нужно разсмотрѣть, на какія данныя эти требованія опираются, не лежитъ ли въ ихъ основаніи истина (въ указанномъ выше значеніи), и если она окажется, должно ее выяснить, обосновать, доказать.

5. *Принципъ гармоніи.* По этому принципу, ни одинъ изъ только что разсмотрѣнныхъ принциповъ не достаточенъ самъ по себѣ; наиболѣе цѣннымъ надо признать то, что оправдывается и каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности и всѣми ими вмѣстѣ.

Пользованіе всѣми этими принципами подразумѣваетъ извѣстный талантъ. Для философскихъ построеній нужно особое дарованіе, которымъ обладаютъ весьма немногіе, но считаютъ себя обладающими очень многіе. Философскій талантъ—верховное условіе цѣнности философскихъ произведеній. Въ чемъ онъ состоитъ, опредѣлить точно нельзя,—онъ обнаруживаетъ себя, какъ и всякій другой талантъ, дѣломъ.

34. Только при соблюденіи всѣхъ указанныхъ условій наши построенія могутъ расчитывать на названіе „глубокихъ“. Но самая глубокая наша глубина во всякомъ случаѣ спорная. Мы изображаемъ то, что открывается нашему духу, явленія въ немъ и для него. И однако, непобѣдимая принудительность заставляетъ насъ признать помимо нашего „я“ другія „я“, такія же самостоятельныя, какъ наше, а не просто явленія въ нашемъ духѣ. Она вынуждаетъ насъ также признать независимую отъ нашего „я“ и другихъ „я“ дѣйствительность, такую, отъ которой зависитъ и наше „я“, и другія „я“. Это значитъ, что явленія въ нашемъ духѣ для насъ не сама дѣйствительность, а только намеки на нее, ея символы. Эти символы могутъ быть подобными отображеніямъ въ зеркальныхъ поверхностяхъ, а то и тѣнямъ, отбрасываемымъ вещами. Можетъ быть и то, что они не болѣе соотвѣтствуютъ дѣйствительности, чѣмъ наши сновидѣнія обликамъ бодрствующей жизни. Быть можетъ, и эта послѣдняя есть

сонъ, и все есть символъ и сонъ, и мы выйти изъ области символовъ можемъ столь же мало, какъ проснуться отъ сновидѣній. Индійскія древнія великія вѣроученія, брамнское и буддійское, всю жизнь со всѣмъ ея разнообразіемъ уподобляютъ одной сплошной грезѣ. Все, что мы считаемъ за дѣйствительность, для этихъ вѣроученій не болѣе, какъ поверхностная рябь на спокойномъ океанѣ вѣчности. Какъ бы ни волновалось море, волны не затрагиваютъ его глубины. Какъ бы глубоко мы ни думали, глубина нашей мысли можетъ быть только призрачная. Быть можетъ, правъ поэтъ, сопоставляющій нашу мысль въ ея неустанной работѣ съ безплоднымъ прибоемъ и отбоемъ морскихъ волнъ:

Дума за думой, волна за волной,
Два проявленья стихіи одной.
Въ сердцѣ ли тѣсномъ, въ безбрежномъ ли морѣ,
Здѣсь въ заключеніи, тамъ на просторѣ,
Тотъ же все вѣчный прибой и отбой,
Тотъ же все призракъ тревожно пустой.

Всеобщимъ символизмомъ не отрицается возможность знанія, даже самаго точнаго. Математика, царица наукъ, не выходитъ изъ области символовъ. Но знаніе, съ этой точки зрѣнія, можетъ быть только поверхностнымъ: оно можетъ устанавливать отношеніе лишь между явленіями, а не между тѣмъ, что въ явленіяхъ открывается.

Возможно однако и противоположное. Возможно, что въ нашемъ духѣ открывается подлинная дѣйствительность, такъ что явленія въ нашемъ духѣ и дѣйствительность одно и тоже. Пусть она открывается въ насъ по человѣчески, эта человѣческая дѣйствительность можетъ быть подлинной. Духовный міръ существъ низшихъ, чѣмъ мы, для насъ недоступенъ, но возможно, что и въ немъ дѣйствительность открывается такъ же подлинно, какъ въ нашемъ. Если дѣйствительность и открывается какъ подлинная во всѣхъ душахъ, то въ каждой преломляется по своему. Каждое существо есть особь, и ни одна особь не совпадаетъ съ другой. Разногласіе между людьми — слѣдствіе такого различія. Но какъ въ различные цвѣта призмы преломляется одинъ и тотъ же лучъ, такъ и всѣ мнѣнія во всей ихъ совокупности могутъ быть отображеніемъ единой дѣйствительности. Такой взглядъ, какъ и всѣ остальные, нашъ, человѣческій, но за него говорятъ сильные доводы, перевѣшивающіе противоположные. Съ этими сильными доводами мы познакомимся ниже.

35. Впрочемъ, къ какому бы изъ двухъ взглядовъ ни примкнуть, къ тому ли, для котораго все есть символъ и сонъ, или же къ только что намѣченному, тѣмъ и другимъ подсказывается широкая терпимость ко всякаго рода мнѣніямъ и убѣжденіямъ. Если воззрѣнія каждаго—особыя откровенія подлинной дѣйствительности, то пусть каждый и живетъ согласно съ этими своими особыми откровеніями. Если, съ другой стороны, нельзя снять съ дѣйствительности покрова символовъ и сновъ, пусть каждый живетъ своими символами и снами. Оцѣнивать чужіе взгляды мы должны не съ точки зрѣнія нашихъ, но по ихъ внутренней слаженности и прилаженности къ тому, ради чего они выставлены. Иное кажется намъ умнымъ, иное—глупымъ. Но такая оцѣнка относительная. Да и что лучше? Не призывалъ ли Христосъ уподобиться дѣтямъ? Не отстаивалъ-ли апостолъ Павелъ, что наша человѣческая мудрость есть глупость предъ Богомъ и что мудрые люди безумцы? Не проповѣдывалъ ли горячо Тертулліанъ, что въ дѣлѣ божіемъ позорное не позорно, нелѣпое вполнѣ вѣроятно, невозможное достовѣрно? Однимъ по сердцу умъ, другимъ—глупость. Древнее персидское вѣрученіе, а за нимъ и христіанское, объясняютъ дѣйствительность изъ двухъ началъ, добраго и злого. Пиѳагорейцы полагали въ основу сущаго на ряду съ разумомъ глупость, вслѣдъ за ними Платонъ объявилъ мірозданіе дѣломъ разума и неразумной необходимости, а въ наши дни Шопенгауеръ и Гартманнъ за основу дѣйствительности признали безумную волю и этой своей проповѣдью безумнаго мірового начала имѣли шумный успѣхъ. Что въ жизни зла достаточно, въ этомъ всѣ согласны. Кажется, нѣтъ недостатка и въ глупости. И вопросъ еще, что больше царитъ на землѣ, умъ или глупость. Возможно, что не совсѣмъ былъ неправъ Эразмъ, провозгласившій глупость царицей. Глупое для людей, надо думать, не менѣе а, пожалуй, даже болѣе нужно, чѣмъ умное.

36. Къ плодамъ нашего творчества примѣнимъ завѣтъ, данный въ евангельской притчѣ о добромъ и худомъ сѣмени, только на мѣсто Царствія надо поставить наше благополучіе, которое пытаются намъ дать всѣ разновидности нашего творчества.

Царствіе небесное подобно человѣку, посѣявшему доброе сѣмя на полѣ своемъ, когда же люди спали, пришелъ врагъ и посѣялъ между пшеницею плевелы и ушелъ; когда взошла зелень и показался плодъ, тогда явились и плевелы. Пришедши же рабы домовладыки сказали ему: господинъ! не доброе

ли сѣмя сѣялъ ты на полѣ своемъ? Откуда же на немъ плевелы? Онъ же сказалъ имъ: врагъ человѣкъ сдѣлалъ это. А рабы сказали ему: хочешь-ли, мы пойдемъ, выберемъ ихъ? Но онъ сказалъ: нѣтъ, чтобы выбирая плевелы вы не выдергали вмѣстѣ съ ними пшеницы; оставьте расти вмѣстѣ то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецамъ: соберите прежде плевелы и свяжите ихъ въ связки, что бы сжечь ихъ; а пшеницу уберите въ житницу мою.

Та же осторожность въ отборѣ пшеницы отъ плевелъ нужна въ области нашего творчества. Домовладыка, о которомъ говоритъ притча, есть жизнь въ ея цѣломъ. Она единственный судья въ томъ, что хорошо и что дурно. Она терпѣливо даетъ расти и хорошему и дурному. Но наступаетъ день жатвы, и она отбираетъ въ житницы хорошее и палитъ негодное. Огонь, истребляющій плоды творчества—ихъ тлѣніе и забвеніе.

II.

Основные философскіе вопросы.

I.

Классификація.

1. Строя цѣльное міропониманіе или давая указанія для такого построенія, философія пытается отвѣтить на рядъ самыхъ общихъ, широкихъ вопросовъ, касающихся всѣхъ сторонъ существующаго.

Вопросы эти, въ порядкѣ ихъ историческаго выступленія и обособленія, слѣдующіе.

1. Отнологическій отъ греч. ὄν, род. ὄντος бытіе, о природѣ бытія.

2. Космологическій, отъ греч. κόσμος міръ, порядокъ, о мірозданіи.

3. Гносеологическій, отъ греч. γνῶσις познаніе, о познавательной дѣятельности и знаніи.

4. Психологическій, отъ греч. ψυχή душа, о душѣ.

5. Теологическій, отъ θεός богъ, или богословскій, иначе—религіозный, о Богѣ и отношеніи сущаго къ нему.

6. Соціологическій, отъ латинск. socius, о человѣческомъ общежитіи.

7. Этическій, отъ греч. ἦθος нравъ, о нравственности.

8. Эстетическій, отъ греч. αἴσθησις ощущеніе, чувство, о красотѣ и художествѣ.

Входящее во всѣ эти названія греческое λόγος обозначаетъ въ данномъ случаѣ „ученіе“.

Соотвѣтственно этимъ вопросамъ, философскія ученія распадаются на онтологію, космологію, гносеологію, психологію, теологію, соціологію, этику и эстетику. Не всѣ философскія системы разсма-

тривают̀ всѣ эти вопросы. Однѣ останавливаются больше на однихъ, другія—на другихъ, но каждая намѣчаетъ, прямо или косвенно, съ большей или меньшей послѣдовательностью, основу для рѣшенія остальныхъ.

Обыкновенно всѣ вопросы переплетаются, и вполнѣ раздѣльное ихъ изложеніе затруднительно, а порой и совсѣмъ невозможно.

2. Историческій порядокъ, въ которомъ выступали вопросы, не соотвѣтствуетъ тому, какой въ настоящее время былъ бы наиболѣе цѣлесообразенъ для разсмотрѣнія всѣхъ ихъ вмѣстѣ и каждаго въ отдѣльности. Основнымъ вопросомъ надо признать психологическій, такъ какъ всѣ вопросы ставятся нашимъ духовнымъ существомъ, имъ же даются и отвѣты. Сообразно съ этимъ и былъ выше предложенъ краткій психологическій очеркъ въ предѣлахъ необходимаго.

Разсматривая ставимые нашимъ духомъ вопросы, мы видимъ, что одни изъ нихъ сводимы другъ къ другу, другіе—нѣтъ. Не сводимы вопросы бытія и знанія. Мы можемъ имѣть дѣло только съ существующимъ: оно предполагается всякимъ вопросомъ и всякимъ отвѣтомъ. Но все существуетъ для насъ лишь постольку, поскольку открыто для нашего сознанія, а такъ какъ сознаніе есть основа знанія, которое можно разсматривать какъ высшее обнаруженіе сознанія, то можно сказать, что все существуетъ для насъ постольку, поскольку нами познается. То, чего мы совсѣмъ не знаемъ, о чемъ у насъ нѣтъ ни яснаго, ни смутнаго знанія, для насъ не существуетъ. Пока Америка не была открыта европейцами, она для нихъ не существовала, она существовала для тѣхъ, кто о ней зналъ. Знаніе безъ его объекта, предмета, безъ содержанія, невозможно, такъ какъ знаніе есть всегда знаніе чего нибудь. Но соотносительный съ этимъ вопросъ, возможенъ-ли объектъ безъ знанія—существуетъ ли, напримѣръ, Америка сама по себѣ, безъ отношенія къ знанію—не такъ ясенъ и принадлежитъ къ числу спорныхъ въ онтологіи. Однако, какъ бы мы ни рѣшали этотъ вопросъ, мы можемъ рѣшить его лишь нашей познавательной дѣятельностью, сообразно съ нашимъ мнѣніемъ, убѣжденіемъ, знаніемъ.

Если существованіемъ предполагается знаніе, то и наоборотъ—знаніемъ существованіе, такъ какъ знаніе существуетъ, есть одинъ изъ видовъ существующаго. Настолько эти два вопроса устойные,

что и психологическій можетъ быть должнымъ образомъ освѣщенъ только при ихъ помощи. Душа наша тоже есть нѣчто существующее и открыта для насъ, поскольку мы о ней знаемъ. Тѣмъ не менѣе, онтологія и гносеологія входятъ въ содержаніе нашей душевной жизни; ихъ нельзя разсматривать иначе, какъ часть этого содержанія. Но обратное невозможно: нельзя смотрѣть на содержаніе нашей душевной жизни какъ на часть онтологіи и гносеологіи; душевная жизнь есть условіе этихъ ученій, а не наоборотъ. Исторически психологія сливалась съ одной стороны съ онтологіей, съ другой—съ космологіей, такъ какъ человѣкъ и его душа—части мірозданія. Въ настоящее время психологія и гносеологія—самостоятельныя отрасли. Изъ остальныхъ вопросовъ космологія и теологія примыкаютъ къ онтологіи, соціологія частью къ космологіи, частью къ психологіи, этика къ соціологіи и психологіи, эстетика главнымъ образомъ къ психологіи. Вселенная, мірозданіе есть совокупность бытія, онтологія и космологія возникли поэтому рядомъ и первое время были нераздѣльны. Лишь впослѣдствіи, по мѣрѣ успѣховъ астрономіи, космологія отдѣлилась отъ онтологіи и стала самостоятельною отраслью. Богъ опредѣляется обыкновенно какъ верховное бытіе все собою полагающее. На него, какъ на свое основаніе, указываетъ и каждая вещь въ отдѣльности, и совокупность всѣхъ вещей—вселенная. Онъ поэтому мыслится какъ все во всемъ. Онъ то обособляется мыслью отъ мірозданія въ теизмѣ, то съ нимъ отождествляется въ пантеизмѣ. Для теизма онъ вмѣстѣ и въ мірѣ, и внѣ міра, для пантеизма Богъ и міръ—одно и тоже. Для древняго міровоззрѣнія міръ казался божественнымъ, и то, что происходитъ въ немъ, противополагалось какъ божественное или „небесное" человѣческому, и за изслѣдованіе этого божественнаго или небеснаго философы испытывали гоненія. Связь теологіи съ онтологіей и космологіей поэтому очевидна. Сначала теологія сливалась съ онтологіей и космологіей, теперь теологическій вопросъ рѣшается обособленно отъ онтологическаго и космологическаго—на почвѣ исторіи религій и по руководству антропологіи и психологіи. Соціологія опирается на данныя антропологіи, входившей первоначально въ космологію и лишь въ послѣднее время обособившейся въ отдѣльную науку, и на данныя психологіи, и разсматриваетъ природу человѣческихъ общежитій по указаніямъ той и другой. Нравственность есть выраженіе общежительныхъ склонностей и возникаетъ вмѣстѣ съ общежитіемъ; ученіе о нравствен-

ности есть поэтому одна изъ отраслей соціологіи, а къ психологіи примыкаетъ постольку, поскольку нравственность опредѣляетъ наши дѣйствія, наше поведеніе. Эстетика всецѣло построена на данныхъ психологіи. Впрочемъ, соціологія въ настоящее время обыкновенно отдѣляется отъ философіи, не рѣдко также теологія и эстетика. Выдѣленіе первой, по спеціальности соціологическихъ вопросовъ, цѣлесообразно, такъ что и намъ придется оставить соціологію безъ особаго разсмотрѣнія. Вопросы богословскій и эстетическій слишкомъ близко касаются задачъ философіи, что бы ихъ можно было обойти совсѣмъ.

3. Въ общемъ ходѣ исторіи философіи онтологія первенствуетъ не только по времени ея возникновенія, но также и потому, что обыкновенно даетъ тонъ или окраску всему міровоззрѣнію. Опредѣляя бытіе, можно сосредоточиваться и на томъ, что есть, и на томъ, что, на нашъ взглядъ, должно быть, то есть на томъ, что соотвѣтствуетъ нашимъ желаніямъ, ожиданіямъ, чаяніямъ, надеждамъ, словомъ, идеаламъ. Или иначе, за сущее можно признавать либо фактъ, либо идеалъ, безъ оговорокъ или съ колебаніями въ ту или иную сторону. Міровоззрѣніе, построенное по руководству идеала, или съ постояннымъ уклономъ въ его сторону, называется идеализмомъ, а построенное на почвѣ фактовъ или сильно тяготѣющее къ нимъ, называется реализмомъ. Самымъ раннимъ представителемъ перваго типа былъ Платонъ, учившій объ идеяхъ какъ первообразахъ всего сущаго и построившій свое міропониманіе на почвѣ чистаго идеала. Отсюда построенія, приближающіяся къ намѣченному Платономъ типу, носятъ названіе идеалистическихъ. Наиболѣе типичнымъ образцомъ тяготѣнія къ фактамъ, съ уклономъ однако въ сторону идеала, былъ Аристотель, строившій свое міровоззрѣніе, хотя и по руководству идеала, однако на почвѣ фактовъ и для ихъ истолкованія. Фактъ, вещь, по латыни—res. Поэтому направленіе, опирающееся главнымъ образомъ на факты по образцу Аристотеля, называется реализмомъ. Однако, при опредѣленіи того что такое вещь, фактъ, мнѣнія широко расходятся. Для однихъ фактъ то, что удостовѣряется чувствами, для другихъ то, что строится духомъ. Въ послѣднемъ случаѣ идеализмъ сливается съ реализмомъ.

Съ этимъ значеніемъ терминовъ идеализмъ и реализмъ переплетается другое, съ нимъ тѣсно связанное. По этому другому значенію идеализмъ есть ученіе, объясняющее все существующее изъ

духа, а реализмъ—ученіе, признающее бытіе отъ духа независимое. Такъ какъ для идеализма духъ единственная реальность, то съ этой точки зрѣнія реализмъ совпадаетъ съ идеализмомъ. При этомъ одни идеалисты принимаютъ за основу единичный духъ, а другіе—всеобщій какъ одинаковый для всѣхъ субъектъ познанія или же какъ „сознаніе вообще". Идеализмъ перваго рода называется субъективнымъ, идеализмъ второго рода—трансцендентальнымъ по основанію, указанному ниже.

4. При одинаковой изначальности вопросовъ бытія и знанія уже въ древнѣйшихъ построеніяхъ замѣтны въ исходныхъ точкахъ колебанія въ ту или другую сторону. Сильный уклонъ въ сторону гносеологіи начинается съ V в. до Р. Х. вслѣдствіе могучаго критическаго толчка, даннаго софистами и Сократомъ. Софисты и Сократъ были гносеологи по преимуществу. Платонъ основываетъ свое ученіе столько же на почвѣ онтологіи, какъ и гносеологіи. Аристотель отдаетъ должное и онтологіи и гнесеологіи, строитъ онтологическую систему и создаетъ логику, какъ устой и орудіе всякой теоріи Вслѣдъ за Платономъ и Аристотелемъ, съ большимъ или меньшимъ уклономъ въ сторону онтологіи, идутъ Стоики и Епикурейцы. Скептики, выдвинувшіеся въ III в. до Р. Х., не выходятъ изъ области гносеологіи. Возобладавшее съ II в. до Р. Х. религіозное направленіе держится почти всецѣло онтологической почвы. Всѣ выдающіеся христіанскіе мыслители въ первые вѣка христіанства и въ теченіи всего средневѣковья были онтологи. Исключеніе составляетъ одинъ только бл. Августинъ на рубежѣ IV и V в., предварившій своими гносеологическими изслѣдованіями одно изъ крупнѣйшихъ гносеологическихъ направленій XVII вѣка, представленное Декартомъ. Онтологія господствовала и въ эпоху Возрожденія. Въ XVII вѣкѣ гносеологія идетъ на ряду съ онтологіей. XVIII вѣкъ, по общему направленію напоминающій V в. до Р. Х., критически разсматриваетъ все установленное обычаемъ, не исключая и основъ знанія. Завершеніемъ этого критическаго направленія въ области соціальной была великая французская революція, а въ области мысли „Критика чистаго разума" Канта, вызвавшая въ этой области такой же переворотъ, какъ французская революція въ области соціальной. По Канту, мірозданіе существуетъ для насъ лишь какъ предметъ опыта и въ этомъ значеніи строится нами, нашей познавательной дѣятельностью, и, слѣдовательно, ею вполнѣ обусловлено. Условія

нашей познавательной дѣятельности суть вмѣстѣ и условія существованія вещей, какъ предметовъ опыта. Такія условія Кантъ называетъ трансцендентальными въ отличіе отъ трансцендентныхъ. Трансцендентально то, что предполагается познаніемъ какъ его условіе; трансцендентно то, что выходитъ за предѣлы опыта. Вслѣдъ за Кантомъ тѣ ученія, которыя построены на изслѣдованіи всеобщихъ условій познанія, стали называться трансцендентальными. По Канту, опытъ есть обработка ощущеній формальными сторонами нашего духа. Ближайшіе послѣ Канта мыслители, отодвинувъ на второй планъ ощущенія, стали называть трансцендентальными системы, построенныя только на почвѣ формальныхъ условій познанія. Въ настоящее время подъ трансцендентальными подразумѣваются такія ученія, которыя берутъ сознаніе въ полнотѣ его опредѣленій, одинаково познавательныхъ и эмоціональныхъ, на всемъ протяженіи историческаго опыта, расчленяютъ этотъ опытъ, чтобы отдѣлить въ немъ несводимое и основное отъ сводимаго и производнаго, а въ этомъ послѣднемъ устойчивое отъ неустойчиваго, и, опираясь на несводимое, пытаются объяснить изъ него устойчивое и скоропреходящее. Трансцендентальному противополагается съ одной стороны метафизическое, съ другой—опытное, противополагаемое также и метафизическому. Метафизическое то же, что сверхопытное или трансцендентное—безусловное, вѣчное, неизмѣнное, безконечное. Просто опытное беретъ данныя опыта какъ факты, не входя въ обсужденіе того, какъ происходитъ опытъ, и ограничиваясь тѣмъ, что удостовѣряется внѣшними чувствами и внутреннимъ самонаблюденіемъ

5. Для яснаго пониманія термина „метафизическій“ нужно знать его исторію. „Метафизика“ въ буквальномъ переводѣ съ греческаго значитъ „слѣдующее за физикой“. Такъ назвалъ Андроникъ изъ Родоса (I в. до Р. Х.), одинъ изъ раннихъ издателей сочиненій Аристотеля, собраніе нѣсколькихъ короткихъ набросковъ этого философа, соединенныхъ въ одинъ мало связный трактатъ и поставленный подъ заглавіемъ „Слѣдующее за физикой“ послѣ Аристотелевской „Физики“. Наброски эти, не смотря на разнородность, имѣютъ между собою то общее, что въ нихъ идетъ рѣчь о первоначалахъ и прежде всего о „бытіи какъ бытіи“, которое лежитъ въ основѣ всякаго бытія и отличается отъ непосредственно даннаго въ опытѣ какъ общее и необходимое отъ частнаго и случайнаго. Ходячимъ стало названіе „метафизика“ для обозначенія сверхопытнаго послѣ Канта,

рѣзко противопоставившаго опытное и трансцендентальное метафизическому и трансцендентному.

6. Насколько тѣсно между собою связаны онтологія и гносеологія, настолько же гносеологія съ психологіей. Познавательная дѣятельность и знаніе, обсуждаемыя гносеологіей, суть формы сознанія. Сознаніе, знаніе, познавательная дѣятельность—отпрыски одного корня—*зна*. Все это—принадлежность душевной жизни. Сознаніе можно уподобить расцвѣту этой послѣдней, знаніе—плоду сознанія, познавательную дѣятельность — плодообразующимъ процессамъ, душевную жизнь—всему растенію съ корнемъ, стволомъ, листьями, цвѣтами и плодами. Можно разсматривать отдѣльно плодъ, цвѣты. образующіе плодъ процессы, оставляя въ сторонѣ все растеніе. Но такое разсмотрѣніе искусственно разрываетъ то, что на дѣлѣ органически связано, и оставляемое въ сторонѣ растеніе неустанно напоминаетъ о себѣ во всѣхъ этихъ частныхъ разсмотрѣніяхъ. Точно также можно отдѣльно разсматривать сознаніе, познавательную дѣятельность, знаніе, внѣ ихъ органической связности съ душевной жизнью, но эта послѣдняя мало считается съ этимъ отъ нея отреченіемъ и постоянно заставляетъ къ себѣ возвращаться. Поэтому гносеологію того или другого философа нельзя понять безъ его психологіи. какъ нельзя понять его онтологію безъ гносеологіи, или же, наоборотъ, гносеологію безъ онтологіи. Строгое разграниченіе этихъ областей невозможно. Говоря объ онтологіи, приходится затрогивать гносеологію и психологію, и наоборотъ. Типичнымъ образцомъ сплетенія всѣхъ этихъ областей можетъ служить изъ новыхъ построеній философія Канта. Основное его ученіе—гносеологическое, но въ эту гносеологію рѣзко вторгается онтологія и еще рѣшительнѣе—психологія, такъ что его онтологію нельзя понять безъ гносеологіи, а эту послѣднюю безъ психологіи. Въ отдѣлѣ объ онтологіи намъ поэтому придется, говоря о Кантѣ, затрогивать его психологію и гносеологію.

II.

Онтологія.

1) Задачи и направленія.

1. Вещи, съ которыми мы общаемся, измѣняются, возникаютъ и преходятъ. Въ предѣлахъ нашего опыта нѣтъ ничего неизмѣннаго. Нѣтъ также ни возникновенія изъ ничего, ни превращенія въ ни-

что. Все возникаетъ изъ чего нибудь и разрушается во что нибудь, каждое данное состояніе, качество, свойство смѣняется другимъ: существующимъ такъ же, какъ прежнее. Среди этого всеобщаго измѣненія, возникновенія и прехожденія, есть ли что нибудь неизмѣнное, не возникающее и не преходящее? Если есть, то каково оно по качеству и количеству, однокачественно, многокачественно или безкачественно, едино, двояко или множественно? Если нѣтъ ничего неизмѣннаго, но все измѣняется, то что именно измѣняется?

Эти вопросы можно свести къ одному. Одинаковое, сходное, неизмѣнное въ вещахъ (пусть это будетъ неизмѣнное измѣненіе) есть ихъ сущность. Среди сущностей различаются производныя отъ основныхъ, несводимыхъ. Не сводимая сущность есть первооснова. Какова эта первооснова?

Преходящее, измѣнчивое нерѣдко противополагается постоянному и неизмѣнному какъ недѣйствительное дѣйствительному. Дѣйствительность съ этой точки зрѣнія опредѣляется какъ постоянное и неизмѣнное. Основной онтологическій вопросъ можетъ быть по этому выраженъ и такъ: что надо признать за дѣйствительность?

2. Соотвѣтственно двумъ точкамъ зрѣнія, метафизической и трансцендентальной, вопросъ этотъ рѣшается двояко. Трансцендентальная, не выходя изъ предѣловъ духа, не ставитъ вопроса о томъ, что лежитъ за ними, какъ никѣмъ не сознаваемое. Первооснова для этого направленія не болѣе, какъ основной, ни къ чему не сводимый фактъ, верховная предпосылка. Оно идетъ отъ сознанія къ бытію. Метафизическое направленіе, наоборотъ, идетъ отъ бытія къ сознанію. Для него изначально дано бытіе, реальная первооснова. Онтологія и гносеологія здѣсь совпадаютъ, но онтологія главенствуетъ надъ гносеологіей.

3. Хотя метафизика пытается вывести за границы условнаго къ безусловному, изъ условій человѣческой природы она выйти не можетъ. Вопросы о первоосновѣ, какъ и все остальное, она, сама того не замѣчая, рѣшаетъ по указаніямъ нашей природы.

Мы сознаемъ себя существами 1) тѣлесными, 2) духовными, 3) живыми. Этими свойствами подсказывается рѣшеніе вопроса о качествѣ первоосновы. Рѣшеніе о количествѣ намѣчается тѣмъ, что каждый изъ насъ есть 1) особь, единица, единое, 2) заключаетъ въ себѣ двойственность, тѣло и душу, 3) есть въ то же время и мно-

гое, обладаетъ многими органами, 4) представляетъ собою связное цѣлое, организмъ, систему.

Если принять за первооснову тѣло, то такое направленіе называется матеріализмомъ; если взять за нее душу—то получается спиритуализмъ или идеализмъ; если за первооснову признать живое существо или просто существо, въ которомъ объединены тѣло и душа, то это направленіе извѣстно подъ именемъ ученія о психофизическомъ единствѣ: наконецъ, если исходить отъ двухъ обособленныхъ первоначалъ—души и тѣла, то такое направленіе носитъ названіе дуализма души и тѣла.

4. Всѣ эти понятія тѣло, духъ, жизнь, были сначала смутны и неопредѣленны и между собою переплетались. Понятіе „матеріи“ впервые было намѣчено Платономъ, который въ пространствѣ видѣлъ „мать и кормилицу всякаго происхожденія“. Матерія есть мать, все порождающая, дающая всему начало и устой. Понятіе вещества появилось въ философскомъ обиходѣ только съ Аристотеля. Ранніе философы знали только „вещи“, „тѣла“ и „души“. Душа сливалась въ раннихъ философскихъ построеніяхъ съ дуновеніемъ, воздухомъ, дыханіемъ, теплотой и только постепенно становится для философской мысли безтѣлесной.

5. Въ настоящее время ходячія опредѣленія матеріи, духа и жизни слѣдующія. Матерія есть начало косное, то есть не имѣющее въ себѣ причины движенія, пространственно опредѣлимое, вѣсомое, не сознающее. Духъ—начало дѣятельное, пространственно не измѣримое, не вѣсомое, сознающее. Жизнь есть то, что объединяетъ матерію и духъ.

Вещество, взятое само по себѣ, неподвижно; для того, чтобы оно двинулось, нуженъ внѣшній толчекъ. Все матеріальное занимаетъ пространство и потому можетъ быть пространственно измѣрено. Матеріи свойственна тяжесть, она вѣсома. Матерія не сознаетъ, не чувствуетъ, не мыслитъ. Напротивъ, духъ самодѣятеленъ, не нуждается для своей дѣятельности ни въ чемъ, кромѣ себя. Онъ не пространственъ, его состоянія исключаютъ пространственное измѣреніе: нельзя спрашивать, сколько футовъ длины въ мысли или сколько футовъ глубины въ чувствѣ. Равнымъ образомъ душевныя состоянія и не вѣсомы: легкомысліе нельзя опредѣлить золотниками, тяжелое горе—пудами. Въ противоположность матеріи, лишенной

сознанія, духъ имъ обладаетъ какъ изначальнымъ свойствомъ. Главный признакъ живого—одушевленность; въ наличномъ опытѣ живое существо не безплотный духъ, оно носитъ душу въ тѣлѣ, душа и тѣло—его двѣ стороны.

6. При всѣхъ недочетахъ этихъ опредѣленій и разъясненій, они важны потому, что отчетливо намѣчаютъ основныя задачи каждаго направленія.

Матеріализмъ долженъ объяснить, какъ изъ коснаго, пространственно опредѣлимаго, вѣсомаго и не сознающаго можетъ произойти самодѣятельное, пространственно неопредѣлимое, невѣсомое, сознающее. Задача спиритуализма или идеализма обратная: онъ долженъ показать, какъ изъ самодѣятельнаго, пространственно неопредѣлимаго, невѣсомаго, сознающаго образуется косное, пространственно опредѣлимое, вѣсомое, несознающее. Психофизическое ученіе должно выяснить, какимъ образомъ то, что не есть ни косное, ни некосное, ни пространственно опредѣлимое, ни пространственно неопредѣлимое, ни вѣсомое, ни невѣсомое, ни сознающее, ни несознающее можетъ обнаруживаться съ одной стороны какъ косное, пространственно опредѣлимое, вѣсомое, несознающее, а съ другой—какъ самодѣятельное, пространственно неопредѣлимое, не вѣсомое, сознающее. Наконецъ, дуализмъ души и тѣла долженъ показать, какъ въ основѣ всей дѣйствительности могутъ лежать эти два противоположныя начала, относящіяся другъ къ другу какъ положеніе къ отрицанію.

7. Количество первоначалъ, основъ или сущностей, утверждаемыхъ онтологіей, колеблется отъ одного до безпредѣльнаго множества. Направленіе, признающее множество началъ, называется плюрализмомъ; признающее два—дуализмомъ, одно—монизмомъ. Дуализмъ души и тѣла, по самому своему понятію, утверждаетъ всегда и неизмѣнно только два—душу и тѣло. За то онъ признаетъ безчисленное множество такихъ дуалистическихъ существъ. Психофизическое ученіе допускаетъ либо одно единое съ двумя опредѣленіями духа и тѣла, либо множество такихъ единыхъ. Матеріализмъ и спиритуализмъ могутъ признавать одно, два или множество началъ, и могутъ быть поэтому и плюрализмомъ, и дуализмомъ, и монизмомъ. Наконецъ, сущее можно опредѣлять какъ систему, какъ многое, связанное единствомъ или какъ множество въ единствѣ. Теоретически такой взглядъ на сущее возможенъ для всѣхъ направленій. Дуализмъ души

и тѣла по самому своему опредѣленію не можетъ сладить душу и тѣло въ систему, но можетъ разсматривать какъ систему каждое изъ этихъ началъ. До сихъ поръ однако не всѣ эти теоретически возможныя построенія представлены фактически.

2) Типы раннихъ построеній.

8. Первоначально, при неясности мысли и потому терминологіи, всѣ эти направленія переплетались въ смутныхъ очертаніяхъ, отчетливыхъ лишь при разсмотрѣніи сущаго со стороны его опредѣленности, постоянства и количества. Для однихъ сущее было безпредѣльное и неопредѣленное, для другихъ—замкнутое въ себѣ и опредѣленное. Одни учили о немъ какъ неподвижномъ и неизмѣняемомъ, другіе какъ о подвижномъ и измѣняемомъ. Одни видѣли въ сущемъ единое, исключающее множество, другіе систему, совмѣщающую единство съ множествомъ. Эти ранніе взгляды, представленные греческими философами въ VI и V в., намѣтили всю дальнѣйшую онтологію, которая поэтому безъ знакомства съ ними не можетъ быть понята съ исторической отчетливостью. Они любопытны и какъ наглядное доказательство изначальной тѣсной связи между миѳологіей, религіей, поэзіей и философіей съ одной стороны и философіей и наукой—съ другой, а въ философіи—между онтологіей и космологіей.

9. Родоначальникомъ ученія объ основѣ или принципѣ былъ Анаксимандръ въ VI в. до Р. Х. Названіе „основа“ введено имъ. За основу онъ призналъ божественное, безсмертное, непреходящее первоначало, которое онъ называлъ безпредѣльнымъ. Безпредѣльное все собою обнимаетъ и всѣмъ правитъ. Оно кроетъ въ себѣ вѣчное движеніе и выдѣляетъ имъ изъ себя первичныя противоположности, тепло и холодъ, изъ соединенія которыхъ и образуются всѣ вещи. Обособляясь изъ первоосновы, единичныя вещи совершаютъ грѣхъ и за это несутъ наказаніе—разрушаются опять въ первооснову. „Изъ чего произошли всѣ вещи, въ то же должны онѣ и разрушиться, такъ какъ несутъ воздаяніе и наказаніе другъ передъ другомъ по порядку времени“. Безпредѣльна основа потому, что изъ нея происходятъ безпредѣльно многія и разнообразныя вещи.

10. Съ этимъ ученіемъ Анаксимандра о первоосновѣ какъ безпредѣльномъ не могли согласиться Пиѳагорейцы, философы религіозно-

философскаго союза, основаннаго въ VI в. Пиѳагоромъ изъ Самоса. На ряду съ безпредѣльнымъ необходимо, на ихъ взглядъ, признать и предѣлъ. Они выдвинули взглядъ на мірозданіе какъ стройное цѣлое. Названіе міра „космосъ", то есть, строй, порядокъ, красота, идетъ, по преданію отъ нихъ. Стройнымъ цѣлымъ предполагается опредѣленность и соразмѣрность, опредѣленностью—предѣлъ, соразмѣрностью—мѣра, мѣрой—число. Предѣлъ всегда себѣ тождественъ, одинъ и тотъ же, но опредѣляемаго предѣломъ безпредѣльное множество. Предѣлъ всего круглаго — кругъ, квадратнаго — квадратъ. Круглаго, квадратнаго безпредѣльное множество, но кругъ всегда одинъ и тотъ же—кривая, всѣ точки которой равно отстоятъ отъ одной; квадратъ есть всегда прямоугольный четырехугольникъ съ равными сторонами. Тоже и относительно числа. Число, напр. 1, 2, 3, 4 и т. д., всегда равно себѣ, остается самимъ собою, себѣ тождественно. Но вещей, опредѣляемыхъ числомъ, безпредѣльное множество. Предѣлъ и число совпадаютъ. Всякую фигуру можно свести къ сочетанію точекъ, линій, плоскостей. Точка=1, прямая линія=2, плоскость=3, тѣло=4, такъ какъ прямая линія опредѣляется двумя, плоскость тремя, а тѣло—четырьмя точками. Предѣлъ Пиѳагорейцы сопоставляли съ единымъ, хорошимъ, разумнымъ, свѣтлымъ, прямымъ, мужескимъ, безпредѣльное съ многимъ, дурнымъ, глупымъ, темнымъ, кривымъ, женскимъ. Все слагается изъ этихъ и другихъ противоположностей. Взглядъ на сущее былъ поэтому у Пиѳагорейцевъ дуалистическій. Этотъ дуализмъ они пытались сгладить ученіемъ о міровой гармоніи. Во всемъ есть противоположности, но повсюду онѣ примиряются гармоніей, которая есть единство во множествѣ, согласное въ разногласномъ. Въ основѣ гармоніи лежатъ числовыя отношенія, а такъ какъ міръ есть строй и потому гармонія, то и въ основѣ всего мірозданія и всѣхъ вещей лежатъ числа. Всякая вещь есть число и гармонія, точно также и весь міръ—гармонія и число. Корень чиселъ—единица, по гречески монада, изъ нея вырастаетъ десятокъ, декада, и всѣ остальныя числа. Сама по себѣ единая, единица полагаетъ собою множество и такимъ образомъ примиряетъ единство со множествомъ.

Безпредѣльное Пиѳагорейцы отождествляли и съ пустымъ пространствомъ, окружающимъ міръ. Мірозданіе они изображали замкнутымъ шарообразнымъ существомъ полнымъ жизни и движенія. Внутри, словно въ сердцѣ, горитъ священный огонь, очагъ Гестіи,

твердыни міра, а вокругъ водятъ хороводы небесныя сферы съ прикрѣпленными на нихъ свѣтилами, расположенныя въ интервалахъ музыкальной октавы и издающія своими движеніями божественную музыку—гармонію сферъ. И повсюду души—божескія, полубожескія человѣческія, такія же подвижныя, какъ небесныя сферы, съ горнихъ сферъ нисходящія на землю, здѣсь воплощающіяся, перевоплощающіяся, снова восходящія на небо и опять возвращающіяся въ низшій міръ.

Изъ всего въ нашей жизни достовѣрнаго на первомъ мѣстѣ стоитъ число. При счетѣ мы можемъ ошибиться, но число, взятое само по себѣ, никогда не обманываетъ. „Велика, совершенна, вездѣйственна сила десяти—говорили Пиѳагорейцы на своемъ дѣтскомъ языкѣ—начало и руководство божественной, небесной и человѣческой жизни. Природа числа—законъ, руководитель и учитель во всякой сомнительной и никому неизвѣстной вещи. Не могли бы быть ни для кого ясными отношенія вещей ни самихъ къ себѣ, ни однихъ къ другимъ, если бы не было числа и его сущности. Природа числа и гармоніи не принимаетъ никакой лжи, такъ какъ она имъ не свойственна; числу свойственна и сродни истина".

Непреложностью числа подсказывается руководящій идеалъ и современнаго знанія—свести все къ математикѣ, къ числамъ. „Если бы, такъ поясняетъ этотъ идеалъ въ XVIII вѣкѣ творецъ небесной механики Лапласъ, какой нибудь умъ зналъ всѣ силы, которыми въ данное мгновеніе оживлена природа, и относительное положеніе составляющихъ ее тѣлъ и былъ бы довольно обширенъ, чтобы подвергнуть эти данныя анализу, то въ одной и той же формулѣ обнялъ бы движенія какъ самыхъ большихъ тѣлъ вселенной, такъ и самаго легкаго атома. Ничего не было бы неизвѣстно ему, и прошедшее точно такъ же, какъ настоящее было бы у него предъ глазами".

Пиѳагорейцы сдѣлали только слабыя попытки въ этомъ направленіи. Они установили законы музыкальной гармоніи, намѣтили основы для геометрическаго построенія элементовъ, изъ которыхъ слагаются вещи, и ввели числовую символику.

Теорія музыки ведетъ начало отъ нихъ. Отношеніе тоновъ кварты опредѣлено ими какъ 3 : 4, квинты какъ 2 : 3, октавы какъ 1 : 2. Такъ какъ они всю вселенную разсматривали какъ опредѣленную числами гармонію, то самая ранняя мысль свести міровую жизнь къ числовымъ отношеніямъ принадлежитъ имъ. Въ ихъ стремленіи истолковать число

геометрически и геометрическія построенія ариѳметически нельзя не видѣть предчувствія того, что положено въ основу современной аналитической геометріи,—возможности изображать алгебраически геометрическія построенія и строить геометрически—алгебраическія. При геометрическомъ построеніи элементовъ они руководствовались поверхностными аналогіями. Землю, самый устойчивый элементъ, они отождествляли съ кубомъ, острый огонь—съ пирамидой; воздухъ казался имъ восьмигранникомъ, вода двадцатигранникомъ, а свѣтлый эфиръ, изъ котораго состоитъ горняя область—двѣнадцатигранникомъ, вѣроятно, по 12 знакамъ зодіака.

Если къ числовымъ отношеніямъ можно свести все мірозданіе, то число вводитъ въ самое сердце вещей, въ ихъ сокровенную природу. Оно имѣетъ поэтому не только прямой смыслъ, но также и иносказательный и таинственный. Каждое число есть символъ чего нибудь, намекъ на что нибудь, всякая вещь—подобіе числа. Единица есть начало числа, основа единства, единенія, союза; двоица—основа раздѣленія, множества; три—первое обнаруженіе единства во множествѣ; 4 и 7, среднія пропорціональныя между 1 и 10, суть начало пропорціональности, а потому гармоніи, здоровья, справедливости; четверица заключаетъ въ себѣ всю декаду ($1+2+3+4=10$) и есть корень и источникъ всей полноты числа. Какъ лежащее въ основѣ всей дѣйствительности, число совершенно и вседѣйственно, на немъ утверждается одинаково и человѣческая, и божественная жизнь. Кто разгадалъ силу числа, тотъ разгадалъ и загадку вселенной. Такъ выросла на почвѣ Пиѳагорейскаго ученія символика чиселъ, покорившая себѣ большое количество умовъ и до сихъ поръ еще не совсѣмъ отжившая.

Пиѳагорейское ученіе, важное для развитія послѣдующей онтологіи, не менѣе важно и какъ доказательство изначальнаго тождества между философіей и наукой.

11. Безпредѣльность, подвижность, множественность, признанныя въ сущемъ одинаково Анаксимандромъ и Пиѳагорейцами, были отвергнуты Елейцами. На взглядъ Елейцевъ, сущее въ себѣ замкнуто, неподвижно, едино.

Елейцы были основателями онтологіи въ прямомъ значеніи этого слова, то есть ученія о бытіи, какъ бытіи. Слово „бытіе“ во всеобщій философскій обиходъ было введено ими. Наиболѣе выдающійся

изъ нихъ, Парменидъ, далъ впервые не только разработанное ученіе о бытіи, но впервые противопоставилъ сущее кажущемуся. Этимъ кажущимся онъ считалъ міръ подвижныхъ, измѣнчивыхъ, разнообразныхъ вещей, а подлиннымъ—вѣчное единое неподвижное цѣльное, совершенное, себѣ равное, однородное бытіе.

Парменидъ изложилъ свое ученіе въ поэмѣ, распадающейся на три части. Въ первой онъ изображаетъ это ученіе какъ божественное откровеніе. Дѣвы солнца возносятъ Парменида на колесницѣ въ обитель свѣта. Правда отворяетъ двери этой обители, а царящая тамъ богиня привѣтствуетъ философа, беретъ его за руку и сообщаетъ ему сначала ученіе истины, а за тѣмъ—ученіе мнѣнія.

„Ученіе истины", составляющее содержаніе второй и главной части, зиждится на трехъ положеніяхъ: 1) бытіе и мысль тождественны, 2) существующее существуетъ, 3) не существующее не существуетъ.

Тождество мысли и бытія для Парменида ясно изъ того, что мыслью предполагается бытіе, такъ какъ мысль существуетъ, а съ другой стороны бытіемъ предполагается мысль, такъ какъ бытіе открывается только въ мысли. Мысль есть существующее, бытіе; но бытіе полагается мыслью.

Небытія не только нѣтъ, но о немъ нельзя ни мыслить, ни говорить. Когда я мыслю и говорю „небытіе", я мыслю мысль, которая существуетъ, и говорю слово, которое существуетъ, стало быть, мыслю и говорю бытіе, а не небытіе.

Если нѣтъ небытія, то нѣтъ ни возникновенія, ни прехожденія: возникновеніе есть переходъ отъ небытія къ бытію, прехожденіе—отъ бытія къ небытію. Сущее поэтому не возникаетъ и не преходитъ, оно вѣчно.

По той же причинѣ нѣтъ измѣненія и движенія, такъ какъ измѣненіе есть смѣна существующаго тѣмъ, что отъ него отлично, то есть несуществующимъ, а движеніемъ подразумѣвается измѣненіе.

Какъ не возникающее и не преходящее, бытіе существуетъ только въ настоящемъ, для него нѣтъ ни прошлаго, ни будущаго. Какъ неизмѣнное, оно не увеличивается и не оскудѣваетъ, оно всегда себѣ равное бытіе.

Если нѣтъ небытія, то нѣтъ и дробности, потому что дробность предполагаетъ отдѣленіе одного существующаго отъ другого суще-

ствующаго тѣмъ, что отлично отъ существующаго, то есть несуществующимъ, а между тѣмъ въ бытіи все сплошь бытіе. Или иначе: бытіе не дѣлимо, въ немъ нѣтъ множества, оно сплошное, единое бытіе.

Равнымъ образомъ, нѣтъ и разнообразія, такъ какъ разнообразіемъ подразумѣвается множество, а бытіе едино. Бытіе поэтому однородно.

Наконецъ, если нѣтъ небытія, то въ бытіи нѣтъ недостатка: оно вполнѣ законченное, цѣлое, совершенное бытіе.

Это свое бытіе Парменидъ отождествляетъ съ вселенной и уподобляетъ хорошо закругленному со всѣхъ сторонъ шару, съ равнымъ разстояніемъ отъ середины повсюду, неподвижно прикованному Судьбой.

Истинному бытію противоположенъ міръ кажущійся съ его возникновеніемъ и прехожденіемъ, движеніемъ, разнообразіемъ, множествомъ, неопредѣленностью, неполнотою. Этотъ кажущійся міръ Парменидъ въ „Ученіи мнѣнія“ объяснялъ, примѣняясь къ людскимъ мнѣніямъ, изъ смѣшенія двухъ первичныхъ противоположностей— свѣта и тьмы, или теплаго и холоднаго, или огня и земли, при чемъ свѣтъ, теплое, огонь приравниваетъ бытію, а тьму, холодное, землю— небытію.

Какъ въ мірѣ истины царитъ Судьба, неподвижно сковывающая бытіе, такъ въ мірѣ мнѣнія особая богиня перемѣнчивости, рожденія, смерти.

Хотя Парменидъ отождествляетъ бытіе съ мыслью, его ученіе не спиритуалистическое. Опредѣленія, которыя онъ даетъ бытію, шарообразность, равное разстояніе повсюду отъ середины, скованность, допускаютъ и вещественное толкованіе. Въ то время, когда возникла Елейская онтологія, еще не было яснаго различія между веществомъ и духомъ; оно только намѣчалось.

Эта древняя онтологія плохо слажена. Если бытіе и мысль одно и тоже, то мысль о возникновеніи, прехожденіи, движеніи, неопредѣленности, множествѣ, разнородности тождественна съ бытіемъ, и потому возникновеніе, прехожденіе, движеніе, неопредѣленность, множество, разнообразіе суть бытіе, существуютъ.

Къ недочетамъ ученія Парменида надо отнести и то, что онъ, противополагая сущее кажущемуся, не сдѣлалъ попытки объяснить этой противоположности. Если все едино, неподвижно, неизмѣнно и т. д., откуда призракъ того міра, въ которомъ мы живемъ? На этотъ вопросъ нѣтъ у Парменида отвѣта.

Не смотря на плохую слаженность, ученіе Парменида сильно захватываетъ умы послѣдующихъ философовъ. Вся позднѣйшая онтологія стоитъ въ зависимости отъ этого ученія. Недочеты его ускользали даже отъ такихъ крупныхъ умовъ, какъ Платонъ, для міровоззрѣнія котораго онтологіи Парменида была однимъ изъ главныхъ устоевъ. Огромный по силѣ захватъ, выпавшій на долю Платона, обезпечилъ торжество этой онтологіи въ теченіе болѣе двухъ тысячелѣтій вплоть до нашихъ дней. Нѣтъ ни одной метафизической системы древней, средневѣковой, или новой, которая бы не примыкала къ онтологіи Елейцевъ въ обработкѣ Платона. Отождествивъ мысль съ бытіемъ. Елейцы положили основаніе раціонализму, для котораго сущее полагается разумомъ. Въ религіозное сознаніе эта онтологія врѣзывается не менѣе сильно. Ученіе о Богѣ какъ о вѣчномъ и неизмѣнномъ бытіи ведетъ начало отъ Елейцевъ. Ими же впервые ясно указано „тождество Бога съ міромъ. Богъ и міръ для нихъ „единое и все. Елейцы были поэтому родоначальниками пантеизма. Отстаивая вѣчность и неизмѣнность сущаго, отрицая его происхожденіе и прехожденіе, прибыль и убыль, они предварили современное ученіе о сохраненіи вещества и силы, съ которыми теперь научное міровоззрѣніе отождествляетъ сущее.

12. Ученіе Парменида выработалось въ противоположность не только ученію Пиѳагорейцевъ, но и ученію Гераклита, старшаго современника Парменида.

Если Парменидъ отстаивалъ неподвижность, неизмѣняемость, единство, однородность бытія, то по Гераклиту, нѣтъ ничего неподвижнаго и неизмѣннаго, все едино и много, во всемъ противоположности, борьба и раздоръ, примиряемые однако всеобщей гармоніей.

Подобно Пармениду, и Гераклитъ разсматривалъ свое ученіе какъ божественное откровеніе. Онъ сравнивалъ себя съ прорицающей Сивиллой, которая не говоритъ, а только намекаетъ. Соотвѣтственно съ этимъ, изложеніе у него образное, поэтическое, загадочное и намѣренно темное. Въ поздней древности Гераклитъ получилъ названіе „Темнаго“.

„Все течетъ“—основное, наиболѣе извѣстное положеніе Гераклита. Это значитъ: все безпрерывно измѣняется, нѣтъ ни въ чемъ никакого постоянства. Дважды въ одинъ и тотъ же потокъ нельзя вступить, потому что пока мы въ потокъ вступаемъ вода утекаетъ

и потокъ уже становится не тѣмъ, какимъ былъ за мгновеніе раньше, точно такъ же, какъ становимся другими и мы сами. Все непрестанно переходитъ одно въ другое; живое становится мертвымъ, бодрствующее спящимъ, молодое старымъ и наоборотъ. Ни потокъ происхожденія, ни потокъ прехожденія никогда не останавливаются и никогда не остановятся. Каждое данное состояніе есть какъ бы гребень волны въ общемъ потокѣ бываніе—лишь граница между двумя противоположными состояніями, и въ извѣстной мѣрѣ заключаетъ въ себѣ ту и другую противоположность. Въ мірѣ все едино; мертвое и живое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, прямое и кривое, верхнее и нижнее, чистое и грязное, полезное и вредное, хорошее и дурное и т. д. Богъ есть день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, пресыщеніе и голодъ; измѣняясь постепенно, онъ называется такъ, какъ каждому желательно. Вѣчность—играющее въ кости дитя, которое то раскладываетъ ихъ, то смѣшиваетъ, и міръ есть царство этого дитяти. Всякая вещь становится такою, какою она бываетъ, вслѣдствіе преобладанія одной противоположности надъ другою; поэтому во всемъ происходитъ раздоръ и борьба, и эти раздоръ и борьба суть необходимыя условія всякаго происхожденія. Одно всегда живетъ на счетъ другого; происхожденіе неизмѣнно предполагаетъ смерть и наоборотъ. Смерть огня—происхожденіе воздуха, смерть воздуха— происхожденіе воды или смерть души—происхожденіе воды, смерть воды—происхожденіе земли, и наоборотъ, изъ земли происходитъ вода, изъ воды—душа. Безсмертные живутъ смертью смертныхъ, а смертные—смертью безсмертныхъ, первые умираютъ жизнью вторыхъ, а вторые—жизнью первыхъ. Одно и тоже оружіе—лукъ умерщвляетъ и поддерживаетъ жизнь. Война отецъ всего, царь всего. Гомера, который желалъ, чтобы вражда покинула боговъ и людей, слѣдуетъ за его недомысліе съ состязанія пѣвцовъ прогнать палками.

Хотя все въ мірѣ въ неустанномъ потокѣ и борьбѣ, все совершается по неизмѣннымъ законамъ, во всемъ царитъ согласіе и гармонія. Всѣ законы питаются отъ одного закона божественнаго, надо всѣмъ онъ властвуетъ по волѣ, для всего достаточенъ съ избыткомъ. Гераклитъ называетъ этотъ законъ иногда судьбой, иногда Зевсомъ, иногда міроуправляющимъ разумѣніемъ, иногда Правдой, иногда Логосомъ—словомъ природы, обращеннымъ ко всѣмъ людямъ.

Нѣтъ ничего, что могло бы выйти изъ положенныхъ разъ на всегда предѣловъ. Правда, вмѣстѣ съ своими помощницами Ериніями найдетъ даже солнце, если оно перейдетъ свою мѣру. Человѣческіе законы—отпрыски единаго божественнаго закона. Поэтому за законъ надо бороться какъ за стѣну. Міровую гармонію среди общаго раздора Гераклитъ поясняетъ на примѣрѣ лука и лиры. Какъ въ лукѣ и лирѣ концы стремятся разойтись въ противоположныя стороны, но этимъ противоположнымъ стремленіемъ полагаютъ самый строй лука и лиры, точно также міровой раздоръ обусловливаетъ строй міра. Другимъ выраженіемъ міровой гармоніи служитъ глубокомысленное изреченіе Гераклита: „Соедини цѣлое и не цѣлое, сходное и несходное, согласное и несогласное, и изъ всего одно и изъ одного все", въ которомъ впервые ясно намѣчены основныя задачи философскаго анализа и синтеза.

Вѣчный потокъ бываніе Гераклитъ изображалъ въ видѣ огня. „Этотъ міровой строй, говоритъ онъ, не создалъ никто изъ людей и боговъ, но онъ всегда былъ и будетъ—вѣчно живой огонь, возгарающійся по частямъ и потухающій по частямъ". Изъ вѣчнаго огня, который безпрестанно измѣняется въ различныя вещества, происходятъ всѣ вещи. Какъ на золото мѣняются товары, такъ на огонь мѣняются всѣ вещи. Огонь измѣняется въ двухъ направленіяхъ—по пути внизъ и по пути вверхъ. Измѣняясь по пути внизъ, огонь утрачиваетъ часть своего тепла и превращается въ болѣе грубыя формы существованія—сначала въ влагу, потомъ изъ влаги въ землю; измѣняясь по пути вверхъ, огонь снова возвращаетъ себѣ утраченную теплоту и становится изъ земли влагою, изъ влаги воздухомъ, изъ воздуха огнемъ. Пути эти огонь совершаетъ періодически, въ одинъ міровой періодъ преобладаетъ путь внизъ—огонь постепенно становится влагою и землею; въ другой періодъ—господствуетъ путь вверхъ—весь міръ становится огнемъ. По превращеніи въ огонь, міръ снова принимаетъ теперешній свой видъ.

Огонь, изъ котораго все произошло и въ который все превращается, горитъ и въ нашемъ существѣ. Наша душа—огонь, и чѣмъ она суше, тѣмъ лучше. Пьяный безумствуетъ отъ того, что у него душа влажная.

Ученіе Гераклита слажено не болѣе, чѣмъ ученіе Парменида. Явно смѣшеніе количественной множественности съ качественнымъ разнообразіемъ. Было бы легко понять, какъ изъ небольшого огня стано-

вится все большій, или какъ вспыхнувшій въ одномъ мѣстѣ огонь загорается и въ другихъ, но нельзя понять того, какъ изъ одного и того же огня происходятъ самыя разнообразныя вещи, между прочимъ и вода, которой огонь заливается или тушится. Ученіе о противоположностяхъ и борьбѣ пристегнуто къ міровому потоку и міровому огню чисто внѣшнимъ образомъ. Еще менѣе слаженъ съ этимъ потокомъ и огнемъ міровой Разумъ, Логосъ, по которому все происходитъ. Почему онъ непреложенъ, неизмѣненъ, когда все измѣняется? Эта неслаженность не только не мѣшала, а наоборотъ содѣйствовала ученію Гераклита захватывать умы. При богатствѣ и разнообразіи содержанія каждый изъ этого ученія могъ и можетъ брать, что нравится. Значеніе Гераклита въ области мысли не меньшее, а можетъ быть, большее, чѣмъ значеніе Парменида. Объ этомъ „темномъ“ философѣ и сейчасъ напоминаетъ евангельское Слово, божественный Логосъ, впервые выдвинутый Гераклитомъ. Одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей философіи XIX вѣка, Гегель, заявилъ, что у Гераклита нѣтъ ни одного положенія, которое онъ не согласился бы взять въ свою надѣлавшую столько шума „Логику“. Въ Гераклитѣ нашло предшественника и не менѣе знаменитое ученіе Дарвина о всеобщей борьбѣ, какъ основѣ жизни. Предшественникомъ оказался этотъ философъ и для современной космогоніи, разработанной Кантомъ и Лапласомъ. По Гераклиту, точно такъ же, какъ по ученію этихъ двухъ мыслителей, міръ происходитъ изъ огненнаго вещества и опять въ него превращается. Наконецъ, отстаиваемый современнымъ ученіемъ объ эволюціи взглядъ на жизнь какъ вѣчно измѣнчивый потокъ, былъ впервые также намѣченъ Гераклитомъ, для котораго сущее есть измѣняемость.

3) Первый уклонъ къ внутреннему міру.

13. Сколь ни различны всѣ только что разсмотрѣнныя построенія, они сходятся въ томъ, что сосредоточиваются на общемъ строѣ мірозданія и удѣляютъ мало вниманія человѣку. Это впервые замѣтилъ Сократъ. Ему казалось страннымъ, что философы заботятся о мірозданіи, о томъ, какъ устроить его возможно лучше, и мало, а то и совсѣмъ не думаютъ о человѣческомъ, и всего меньше о самомъ важномъ изъ человѣческаго, какъ возможно лучше устроить человѣческую жизнь. Въ противоположность своимъ предшествен-

никамъ и современникамъ, Сократъ устройство человѣческой жизни объявилъ главной задачей философіи. Самый важный для него вопросъ—какъ слѣдуетъ жить. Въ этомъ одна изъ его своеобразностей. Другая въ томъ отвѣтѣ, который онъ даетъ на этотъ вопросъ и который намѣчаетъ всѣ остальныя его своеобразности. На его взглядъ, жизнь есть „техника", искусство, при томъ верховное. Искусствомъ подразумѣвается 1) знаніе того, что нужно дѣлать, 2) умѣнье дѣлать, то есть осуществлять, это нужное. Искусство поэтому есть и теорія, и практика. Знаніе часто замѣщается смутнымъ мнѣніемъ, умѣнье нерѣдко бываетъ безотчетнымъ. Жизнь, какъ верховное искусство должна быть вполнѣ сознательной, опираться на верховное, познающее себя знаніе, на знаніе того, что такое знаніе.

Какъ умѣнье не можетъ быть безъ знанія, такъ и знаніе безъ умѣнья. Знаніе есть сила, способность, и не можетъ быть бездѣйственнымъ, если нѣтъ препятствій для его обнаруженій. Оно есть сила разумная, а разумъ всегда дѣйствуетъ цѣлесообразно; знаніе есть поэтому цѣлесообразно дѣйствующая сила.

Эта разумная дѣйствующая сила есть мысль. Всякое знаніе есть мысль, но не всякая мысль есть знаніе. Знаніе опредѣляется четырьмя признаками. Знаніе есть мысль 1) ясная, 2) вѣрная себѣ, 3) опредѣленная, 4) доказательная.

Ясная мысль насквозь сознательная, не заключаетъ въ себѣ ничего смутнаго, неотчетливаго, нераздѣльнаго. Вѣрная себѣ мысль утверждаетъ объ одномъ и томъ же всегда одно и тоже. Подъ однимъ и тѣмъ же подразумѣвается либо единичная вещь въ различные моменты ея существованія, либо рядъ въ извѣстномъ отношеніи сходныхъ вещей. Одно и тоже, утверждаемое объ одной и тоже вещи, есть общее для всѣхъ состояній этой вещи; одно и тойже, утверждаемое о рядѣ сходныхъ вещей, есть общее для всѣхъ этихъ вещей во всѣхъ ихъ состояніяхъ. Въ томъ и другомъ случаѣ вѣрной себѣ мыслью подразумѣвается общее. Въ томъ и другомъ случаѣ это общее есть единое для многаго—въ первомъ случаѣ единое для многихъ состояній одной вещи, въ другомъ—для многихъ состояній ряда сходныхъ вещей. Знаніе всегда есть объ общемъ, единомъ для многаго.

Опредѣленная мысль ясно сознаетъ свои внутреннія и внѣшнія границы. Внутреннія полагаются сходствомъ того многаго, которое обнимается мыслью, внѣшнія—различіемъ отъ того, что обнимается

другими мыслями, сходными съ данной. Напримѣръ, внутреннія границы мысли „справедливость“ намѣчаются сходствомъ между всѣми справедливыми поступками, а внѣшнія—ихъ различіемъ отъ благочестивыхъ, честныхъ, мужественныхъ и проч., сходныхъ съ справедливыми въ томъ, что всѣ они—доблестные. Знать значитъ опредѣлить, то есть указать, 1) что единаго, общаго, въ томъ многомъ, которое подразумѣвается данной мыслью, 2) чѣмъ единое, общее, подразумѣваемое данной мыслью, отличается отъ единаго, общаго, подразумѣваемаго сходными мыслями.

Доказательная мысль способна оправдать себя и теоретически—отстоять себя отъ всѣхъ возраженій, и практически—осуществить себя на дѣлѣ. Практическое доказательство верховное. Разсужденія всегда менѣе убѣдительны, чѣмъ дѣло. Противъ дѣла, факта спорить нельзя.

Этимъ послѣднимъ опредѣленіемъ рѣшается вопросъ объ объектахъ знанія. Объектомъ знанія можетъ быть только осуществимое. Осуществимо то, что въ нашей власти. Поэтому объектомъ знанія можетъ быть только то, что въ нашей власти. Въ нашей власти наша работа, наша дѣятельность, при томъ главнымъ образомъ внутренняя, духовная. Но то, на что направлена дѣятельность, не всегда въ нашей власти. Больше всего въ нашей власти наша душа, затѣмъ—души другихъ людей, меньше—общественный строй, въ которомъ мы живемъ, и еще меньше—окружающая насъ внѣшняя среда, которой мы пользуемся для нашей жизни. О нашей работѣ и о томъ, что ею осуществляется, у насъ есть знаніе. Напротивъ, о томъ, что не есть наша дѣятельность и что не можетъ быть ею осуществлено, у насъ не можетъ быть знанія. Короче, наше знаніе только о человѣческомъ. О сверхчеловѣческомъ, о божественномъ, о мірозданіи въ цѣломъ, о томъ, что въ немъ независимо отъ насъ происходитъ, у насъ нѣтъ знанія. Доказательствомъ невозможности такого знанія служатъ противорѣчія, въ которыя мысль запутывается въ своихъ попыткахъ рѣшать подобные вопросы.

Дѣятельностью предполагается цѣль. Каждая отдѣльная работа направляется цѣлью. Для всѣхъ цѣлей должна быть общая, верховная цѣль, къ которой направляется всякая вообще дѣятельность. Эта верховная цѣль—верховное благо. Верховное благо есть наше счастье. Счастье бываетъ двухъ родовъ. Одно не зависитъ отъ насъ, другое—въ нашей власти. Только это послѣднее можетъ быть предметомъ

знанія. Счастье, зависящее отъ насъ, дается нашей дѣятельностью. Избранная нами дѣятельность, если хорошо исполняется, доставляетъ намъ удовольствіе и пользу, и при томъ тѣмъ болѣе, чѣмъ дѣятельность совершеннѣе. Счастье поэтому можно опредѣлить какъ совершенство въ избранной дѣятельности, а такъ какъ совершенство доставляетъ удовольствіе и пользу, то счастье и, слѣдовательно, и благо опредѣляется и ими. Хорошо то, что цѣлесообразно, что служитъ цѣли; это хорошее есть вмѣстѣ и полезное для достиженія цѣли; самая же цѣль бываетъ хорошей, если согласована съ удовольствіемъ и пользой всѣхъ и каждаго.

Верховной цѣлью ближе опредѣляется и содержаніе верховнаго знанія. Это знаніе есть не только знаніе о знаніи, но и о томъ, кому принадлежитъ знаніе—оно есть также и самопознаніе. Оно состоитъ въ томъ, чтобы ясно и точно, не путаясь и не колеблясь изъ стороны въ сторону, опредѣлить свои силы и способности одинаково въ теоретической и практической области, выяснить, что лежитъ въ предѣлахъ нашей возможности, и отвѣтить на вопросы, что мы желаемъ дѣлать и на какомъ основаніи считаемъ себя способными къ данной дѣятельности.

Обладаніе знаніемъ есть вмѣстѣ способность къ его осуществленію. Всякій способенъ въ томъ, что знаетъ. Но эта способность обнаруживается лишь тогда, когда нѣтъ препятствій къ ея обнаруженію. Препятствіемъ можетъ служить нежеланіе обнаружить знаніе, а также страсти, затемняющія знаніе.

Знаніе какъ способность есть доблесть, и обратно, доблесть есть знаніе какъ способность. Такъ какъ объектомъ знанія можетъ быть только осуществляющая свои цѣли дѣятельность, то видовъ доблести столько, сколько видовъ такой дѣятельности.

Этихъ видовъ четыре: дѣятельность 1) ремесленная, 2) гражданская, 3) нравственная, 3) религіозная. Объектомъ доблести-знанія ремесленной служатъ правила ремесла; объектомъ доблести-знанія гражданской — правила государственной жизни; объектомъ доблести-знанія нравственной — правила общечеловѣческихъ отношеній; объектомъ доблести-знанія религіозной — правила отношенія къ богамъ. Каждое изъ правилъ есть общее для данной дѣятельности.

Для каждой изъ этихъ разновидностей есть свой источникъ. Правиламъ ремесла можно научиться отъ хорошаго ремесленника,

правиламъ государственной дѣятельности—отъ опытнаго государственнаго дѣятеля, правиламъ религіозной дѣятельности—отъ жрецовъ. Напротивъ, правиламъ нравственной доблести нельзя научиться ни отъ кого. Нельзя научиться быть справедливымъ, честнымъ, мужественнымъ, но можно и должно быть всѣмъ этимъ. Эти, общія для всѣхъ людей, правила душа черпаетъ изъ себя. Нашъ разумъ—отпрыскъ божественнаго. Какъ наше тѣло беретъ весь свой составъ изъ вселенной, такъ и нашъ разумъ того же происхожденія. Въ душѣ нашей есть нѣчто божественное, въ этомъ божественномъ корень нравственной доблести.

Чтобы извлечь изъ души скрытое въ ней сокровище, надо пробудить къ самодѣятельности ея дремлющія силы и дать опредѣленное направленіе этой самодѣятельности. Этого Сократъ пытался достигать своимъ знаменитымъ повивальнымъ искусствомъ. Онъ сравнивалъ душу съ роженицей, а себя съ повивальной бабкой. Душа родитъ знаніе такъ же самостоятельно, какъ роженица ребенка. Но и душѣ, и роженицѣ нужна помощь. Повивальное искусство Сократа состояло изъ двухъ пріемовъ: изъ испытующаго обличенія и изъ наводящихъ вопросовъ. Первымъ онъ доводилъ собесѣдника до позорнаго сознанія въ невѣжествѣ и тѣмъ побуждалъ къ умственной работѣ, вторымъ помогалъ работѣ, направляя мысль къ опредѣленной цѣли.

Работа мысли встрѣчаетъ наибольшую помѣху въ чувственной жизни. Поэтому Сократъ объявилъ воздержаніе устоемъ доблести.

Спиритуализмъ во всѣхъ этихъ взглядахъ Сократа если не выраженъ съ полной опредѣленностью, то ясно намѣченъ. Главное для него душа. Забота о ней на первомъ мѣстѣ. У кого душа хорошая, тотъ счастливъ. Душа, если ей не мѣшаетъ тѣло, довлѣетъ себѣ. Верховное знаніе она черпаетъ изъ своихъ собственныхъ нѣдръ.

На основахъ, положенныхъ Сократомъ, построилъ свое ученіе Платонъ, а отъ него, какъ увидимъ, ведетъ начало, или по крайней мѣрѣ къ нему примыкаетъ, весь современный спиритуализмъ или идеализмъ.

4) Обособленіе направленій.

14. Изъ смуты философской мысли обособился впервые въ V в. до Р. Х. матеріализмъ, одновременно съ нимъ дуализмъ души и тѣла, впрочемъ, еще раньше намѣченный религіозной мыслью, нѣ-

сколько позже спиритуализмъ или идеализмъ и наконецъ къ XVII вѣку психофизическое направленіе, слѣды котораго однако замѣтны уже въ древнѣйшихъ ученіяхъ, но становятся все яснѣе по мѣрѣ приближенія къ новому времени. Наибольшее торжество обезпечили себѣ, хотя далеко не сразу, спиритуализмъ и психофизическое ученіе. Оба эти направленія и теперь современныя. Но спиритуализмъ стоитъ впереди по современности. Какъ господствующія въ наши дни, оба эти направленія должны быть изложены послѣдними, спиритуализмъ, какъ наиболѣе передовое, въ самомъ концѣ. Историческое первенство за матеріализмомъ. Второе мѣсто принадлежитъ дуализму души и тѣла.

5) Матеріализмъ.

15. Матеріализмъ представленъ до сихъ поръ въ трехъ формахъ, какъ 1) плюрализмъ, 2) дуализмъ, 3) монизмъ. Взглядъ на матерію какъ систему до сихъ поръ не нашелъ представителя.

а) Матеріалистическій плюрализмъ.

16. Матеріалистическій плюрализмъ выступаетъ въ двухъ видахъ: 1) какъ атомизмъ и 2) какъ корпускулярное ученіе. Разница между этими ученіями та, что для атомизма первооснова—мельчайшія недѣлимыя единицы вещества, откуда и названіе атомизмъ (отъ ἄτομον недѣлимое), тогда какъ для корпускулярной (отъ лат. corpusculum, тѣльце) теоріи первооснова—мельчайшія, допускающія разложеніе тѣльца.

аа) Атомизмъ.

17. Въ атомизмѣ различаются три разновидности: 1) онтологическій или метафизическій, 2) механическій или физическій, 3) химическій. Онтологическій признаетъ атомы безкачественными, но утверждаетъ за ними пространственныя и вѣсовыя опредѣленія; для механическаго или физическаго атомъ есть наименьшая масса вещества, доступная нашему анализу и взятая безъ отношенія къ качеству (оно можетъ быть какое угодно); для химическаго атомъ есть качественно опредѣленный индивидъ. Такимъ образомъ, механическій или физическій атомизмъ занимаетъ средину между онтологическимъ, наиболѣе крайнимъ, и химическимъ, наиболѣе близкимъ къ ходячимъ взглядамъ на вещество.

18. Онтологическій атомизмъ, какъ наиболѣе типичное для матеріализма направленіе, долженъ быть поставленъ во главѣ матеріалистическихъ ученій.

Основателями его были греческіе философы Левкиппъ и Демокритъ, жившіе въ V в. до Р. Х. Ихъ ученіе выработалось изъ стремленія примирить противоположныя направленія, представленныя Елейцами и Гераклитомъ. Нужно было согласовать вѣчное и неизмѣнное съ преходящимъ и измѣнчивымъ, неподвижность съ движеніемъ, единство съ множествомъ, а такъ какъ, согласно ученію Елейцевъ, измѣнчивостью, движеніемъ, множествомъ предполагается небытіе, то согласовать и бытіе съ небытіемъ. Этимъ требованіямъ удовлетворяетъ взглядъ на сущее, какъ состоящее изъ безчисленнаго множества атомовъ, изъ которыхъ каждый совмѣщаетъ въ себѣ признаки истиннаго бытія Парменида—то есть вѣченъ, въ себѣ неподвиженъ, неизмѣненъ, цѣлостенъ, однороденъ, единъ—но каждый способенъ входить въ сочетаніе съ другими вслѣдствіе изначальнаго движенія въ пустотѣ. Атомы суть *что*, бытіе, пустота—*ничто*, небытіе. Но *что* такъ же существуетъ, какъ *ничто*, бытіе такъ же, какъ небытіе. По своей малости атомы незримы и вообще неощутимы и постигаются только разумомъ. Они не обладаютъ никакими качествами, кромѣ геометрическихъ. Атомы различаются 1) фигурой, обликомъ, видомъ—поэтому Демокритъ называетъ ихъ фигурами и видами, по гречески идеями, 2) положеніемъ въ пространствѣ, 3) сочетаніемъ. А и В различаются видомъ, А отъ А и В отъ В различаются положеніемъ, АВ отъ ВА—сочетаніемъ. Относительной ихъ величиной опредѣляется ихъ вѣсъ. Эти различія лежатъ въ самыхъ атомахъ и существуютъ самобытно, по истинѣ; все остальное, что воспринимается въ вещахъ, существуетъ только для мнѣнія. Это мнѣніе коренится въ томъ, что истинныя или первичныя свойства дѣйствуютъ на душу и въ ощущеніяхъ вызываютъ вторичныя качества—цвѣтъ, запахъ, вкусъ и т. д. Двигаясь въ пустотѣ, атомы сцѣпляются и образуютъ крупныя и малыя сочетанія. Крупныя сочетанія—міры, мелкія—отдѣльныя существа, вещи. Душа состоитъ изъ наиболѣе подвижныхъ шарообразныхъ атомовъ. Соединеніе атомовъ есть происхожденіе вещей, а разъединеніе—разрушеніе.

Съ такимъ толкованіемъ дѣйствительности трудно примирить удостовѣряемую повседневнымъ опытомъ свободу выбора и дѣйствій. Поэтому Епикуръ въ IV в. до Р. Х. внесъ въ ученіе Левкиппа·

Демокрита поправку, по которой атомы при паденіи способны отъ прямой линіи самопроизвольно уклоняться въ разныя стороны. Въ остальномъ ученіе Епикура объ атомахъ мало отличается отъ ученія древнихъ атомистовъ. Ученіе Епикура изложилъ въ I в. до Р. Х. Лукрецій въ поэмѣ „О природѣ". Эта поэма—наиболѣе совершенный образецъ цѣльнаго міровоззрѣнія, построеннаго на атомизмѣ.

19. Основы атомизма отстаивалъ на рубежѣ XVI и XVII вв. Галилей, отецъ современной физики. Благодаря ему, атомизмъ нашелъ широкое распространеніе въ физикѣ и механикѣ. Этотъ физическій или механическій атомизмъ отличается отъ древняго только отчасти—ученіемъ о качественномъ безразличіи атомовъ, вмѣсто ихъ безкачественности. Міропониманіе, основанное на атомизмѣ, получило въ новое время названіе атомическо-механическаго или просто механическаго. Важнѣйшія положенія этого механическаго атомизма сводятся къ слѣдующимъ: 1) элементарныя единицы массы, какъ простыя, во всѣхъ отношеніяхъ равны, 2) онѣ безусловно тверды и не эластичны, 3) онѣ безусловно косны, такъ что между ними не можетъ быть никакого взаимодѣйствія помимо взаимнаго перемѣщенія внѣшнимъ толчкомъ, 4) потенціальная энергія есть по существу кинетическая—или иначе всѣ силы сводятся къ движенію.

20. Разница между физическими и химическими атомами полагается разницей между физическими и химическими процессами. Подъ физическимъ процессомъ подразумѣвается такой, при которомъ свойства вещества не измѣняются; къ старымъ могутъ прибавляться новыя, но старыя остаются безъ перемѣны. Напримѣръ, при пропусканіи луча сквозь призму свойства стекла не измѣняются; при намагничиваніи желѣза къ прежнимъ свойствамъ желѣза, остающимся безъ измѣненія, присоединяется новое—притягивать желѣзо. При химическомъ процессѣ, наоборотъ, свойства вещества измѣняются, такъ что вмѣсто однихъ веществъ получаются другія. Такъ, при дѣйствіи соляной кислоты на ѣдкій натръ получаются поваренная соль и вода, два отличныя отъ ѣдкаго натра и соляной кислоты вещества. Измѣненія вещества не безпредѣльны, но находятъ предѣлъ въ тѣлахъ, остающихся неизмѣнными среди всѣхъ измѣненій. Этихъ тѣлъ, называемыхъ элементами, современная химія насчитываетъ около 70. Понятіе объ элементѣ было впервые намѣчено Платономъ въ V в. до Р. Х.

Элементы соединяются только въ опредѣленныхъ вѣсовыхъ количествахъ. Свойства соединеній зависятъ отъ ихъ качественнаго и количественнаго состава, такъ что вещество одного и того же состава имѣетъ одни и тѣ же свойства, и наоборотъ, вещество однихъ и тѣхъ же свойствъ имѣетъ и тождественный составъ. Это обобщеніе извѣстно подъ именемъ закона объ опредѣленныхъ вѣсовыхъ отношеніяхъ или закона о постоянствѣ состава. Наименьшія части, на которыя можетъ быть разложено соединеніе безъ нарушенія его состава, называются частицами или молекулами. Въ молекулѣ внутренняя связь прочнѣе, чѣмъ ея связь съ другими соединеніями. Одинаковыя по качественному составу молекулы могутъ различаться вѣсовымъ количествомъ входящихъ въ нихъ элементовъ. Въ такомъ случаѣ количественная разница всегда выражается въ простыхъ цѣлыхъ числахъ или ихъ кратныхъ. Элементы A и B могутъ соединяться либо въ AB, либо въ AmB, AnB, ApB и т. д., гдѣ m, n, p и т. д. простыя цѣлыя числа или ихъ кратныя. Напримѣръ, извѣстны два соединенія кислорода и водорода, изъ которыхъ въ одномъ на одну часть водорода приходится 8 частей кислорода, а въ другомъ на то же количество водорода 16 частей кислорода; количество кислорода въ этихъ двухъ соединеніяхъ относится какъ 8:16 или 1:2. Съ углеродомъ кислородъ образуетъ также два соединенія, въ которыхъ при 6 частяхъ углерода въ каждомъ количество кислорода относится какъ 8:16, т. е. 1:2. Съ азотомъ кислородъ образуетъ пять соединеній, въ которыхъ на 14 частей азота количество кислорода относится какъ $8:16:24:32:40 = 1:2:3:4:5$ Вообще, если элементы A и B входятъ между собою въ различныя соединенія, то различныя количества B, соединяющіяся съ однимъ и тѣмъ же количествомъ A, находятся между собою въ этихъ соединеніяхъ въ простомъ, раціональномъ отношеніи. Выражаемое этимъ закономъ простыхъ кратныхъ отношеній свойство элементовъ соединяться исключительно въ отношеніяхъ, выражаемыхъ простыми цѣлыми числами или ихъ кратными, приводитъ къ убѣжденію, что элементы состоятъ изъ недѣлимыхъ простыхъ единицъ. Иначе нельзя было бы понять, почему они не могутъ соединяться въ отношеніяхъ дробныхъ. Поэтому единицы, изъ которыхъ слагаются химическіе элементы, получили названіе химическихъ атомовъ. Въ противоположность метафизическимъ и механическимъ атомамъ, химическіе — полные качествъ индивиды или особи. Напримѣръ, водородъ есть безцвѣт-

ный и безвкусный газъ удѣльнаго вѣса (по отношенію къ воздуху) 0,06926, сгущается при давленіи 20 атмосферъ и при—235°С. въ жидкость, кипящую при—243, 5°С.; хлоръ—желтозеленый удушливаго запаха и хватающій за легкія газъ удѣльнаго вѣса (по отношенію къ воздуху) 2,49, сгущается при—33,6°С. въ жидкость; золото тяжелый тягучій металлъ удѣльнаго вѣса 19,3, плавится при 1060°С., растворяется только въ царской водкѣ, но не въ другихъ кислотахъ и т. д. Изслѣдованіе вещества, то есть возможно полное опредѣленіе его качествъ—одна изъ главныхъ задачъ химіи.

21. Законы постоянства состава и простыхъ кратныхъ отношеній найдены опытнымъ путемъ. Такимъ же путемъ установленъ и третій важный законъ—о сохраненіи вещества. По этому закону, при всѣхъ превращеніяхъ вещества его количество остается неизмѣннымъ. Сколько вещества взято для химическаго процесса, столько же его получается въ концѣ этого процесса. Вѣсъ воды, полученной изъ соединенія одной части водорода съ восьмью кислорода, въ точности соотвѣтствуетъ взятому количеству водорода и кислорода. Вещество въ извѣстныхъ предѣлахъ качественно измѣняется, но количественно въ своей совокупности остается величиной постоянною. Это значитъ, что вещество не возникаетъ и не уничтожается, а только превращаетея изъ однихъ формъ въ другія. Въ половинѣ прошлаго вѣка къ закону сохраненія вещества былъ присоединенъ другой законъ—сохраненія силы или энергіи. Сила или энергія опредѣляется съ внѣшней стороны производимой работой. Количество работы, точно такъ же какъ количество вещества, величина постоянная. Силы могутъ превращаться одна въ другую: но сколько работы тратится въ одномъ случаѣ, столько пріобрѣтается въ другомъ. Законы сохраненія вещества и энергіи даютъ возможность выражать матеріальные процессы въ алгебраическихъ уравненіяхъ и, слѣдовательно, математическій и потому вполнѣ точный устой для современнаго естествовѣдѣнія.

22. Атомизмъ, съ которымъ всѣ перечисленные законы обыкновенно, хотя и безъ надлежащаго основанія, связываются, можно оцѣнивать двояко: какъ удобную при научныхъ работахъ гипотезу, не имѣющую притязанія на достовѣрность, то есть просто какъ рабочую гипотезу, и какъ философскую теорію, отождествляющую атомы съ первоосновой, изъ которой не только объясняется, но и про-

исходитъ вся дѣйствительность. Крупное значеніе атомизма въ первомъ смыслѣ не подлежитъ сомнѣнію. Онъ даетъ возможность объяснить рядъ явленій, безъ него трудно объяснимыхъ, напримѣръ, прерывность, интерференцію, полярность, постоянство состава, кратныя отношенія, періодичность элементовъ и т. д. Но какъ философская теорія онъ вызываетъ рядъ сильныхъ возраженій.

Нельзя прежде всего не отмѣтить непріемлемость ученія онтологическаго атомизма о безкачественности атомовъ. Мы не можемъ мыслить даже въ отвлеченіи что либо безкачественное. Дѣйствительность для насъ всегда качественно опредѣлена. Если мы будемъ мыслить о чемъ нибудь отвлеченномъ, напр. о числѣ, фигурѣ вообще, то и число и фигура будетъ намъ предноситься всегда въ той или иной качественной окраскѣ, напр. какъ написанныя или какъ неясные облики, или, наконецъ, какъ произносимое слово. Да и какимъ образомъ изъ безкачественнаго можно построить качественно разнообразное? Механическій атомизмъ своимъ ученіемъ объ одинаковости атомовъ не помогаетъ дѣлу. Одинаковые атомы должны быть либо безкачественными, либо одного какого либо качества. Въ первомъ случаѣ мы возвращаемся къ только что указанному затрудненію, во второмъ пришлось бы строить качественно разнообразную дѣйствительность изъ качественно одинаковыхъ атомовъ, а это невозможно. Предположимъ, напр., что всѣ атомы золотые. Сколько бы и какъ бы мы ихъ ни складывали, мы получимъ одно только золото и ничего больше. Химическій атомизмъ, опредѣляющій атомъ какъ полный качествъ индивидъ, свободенъ въ этомъ случаѣ отъ недочетовъ онтологическаго и механическаго, но вмѣстѣ съ ними впутывается въ другія затрудненія. Оставаясь въ предѣлахъ матеріалистическаго плюрализма, нельзя ни построить слаженнаго міровоззрѣнія, ни объяснить стройнаго и цѣлесообразно слаженнаго цѣлаго, какимъ представляется мірозданіе.

Слаженностью предполагается закономѣрность и цѣлесообразность. Слаживать можно только по опредѣленному плану, или, иначе, руководясь опредѣленнымъ правиломъ, закономъ, осуществленіе котораго есть ближайшая цѣль слаживанія. Но хотя приверженцы матеріалистическаго плюрализма и говорятъ о законахъ природы, не трудно видѣть, что эти законы не совмѣстимы съ основными положеніями этого направленія. Законъ природы можно понимать двояко: 1) законъ есть обобщеніе, создаваемое нашимъ умомъ, и 2) законъ

существуетъ въ природѣ независимо отъ нашего духа, онъ есть нѣкоторое существующее по себѣ единство. которое опредѣляетъ собою множество. Ни то, ни другое пониманіе закона природы для атомизма невозможно. Обобщеніе ума для него пустой звукъ, такъ какъ онъ не признаетъ существованіе духа. Онъ не можетъ признать за закономъ и реальнаго единства. Гдѣ искать его? Внѣ атомовъ ничего нѣтъ, существованіе же закона въ атомахъ непостижимо: какимъ образомъ атомъ, обособленная единица, можетъ опредѣлять собою множество? Опредѣлять собою съ внѣшней точки зрѣнія, единственно возможной для атомизма, можетъ лишь то, что обнимаетъ собою другое, или въ него такъ или иначе входитъ, атомъ же ничего въ себѣ кромѣ себя не заключаетъ и ничего собою кромѣ себя не обнимаетъ.

Цѣлесообразности атомизмъ не признаетъ. Цѣлесообразный строй міра для него лишь видимость, заблужденіе. Кажущееся намъ цѣлесообразнымъ есть слѣдствіе необходимости и случайности. Природа дѣйствуетъ какъ попало. Изъ безчисленнаго множества кажущихся намъ неудачными, а на дѣлѣ неустойчивыхъ образованій, сохраняется незначительное количество такихъ, которыя мы считаемъ цѣлесообразными, но которыя въ дѣйствительности обладаютъ болѣе устойчивымъ равновѣсіемъ и вслѣдствіе этого равновѣсія живутъ и развиваются на счетъ другихъ, менѣе уравновѣшенныхъ. Если бы человѣкъ, съ цѣлью застрѣлить зайца, сталъ на большой степи давать милліоны ружейныхъ залповъ по всѣмъ возможнымъ направленіямъ; если бы, чтобы войти въ запертую комнату, онъ купилъ десять тысячъ всевозможныхъ ключей и сталъ пробовать ихъ всѣ; если бы, что бы имѣть домъ, онъ построилъ городъ и лишніе дома предоставилъ вѣтру и непогодѣ, то никто не назвалъ бы это цѣлесообразнымъ и тѣмъ меньше сталъ бы подозрѣвать въ такомъ образѣ дѣйствій какую нибудь высшую мудрость, скрытыя основанія и выдающуюся сообразительность. Но кто захочетъ познакомиться изъ современнаго естествовѣдѣнія съ законами сохраненія и распространенія видовъ, тотъ повсюду найдетъ чудовищную расточительность жизненныхъ сѣмянъ. Погибель жизненныхъ сѣмянъ, неудача начатаго—здѣсь правило, сообразное съ природой развитіе—лишь рѣдкій случай изъ тысячъ, лишь исключеніе, и это то исключеніе создаетъ ту природу, которой цѣлесообразному самосохраненію близоруко удивляются сторонники цѣлесообразности.

Гдѣ въ органахъ животныхъ и растеній мы находимъ цѣлесообразное, тамъ мы должны предполагать, что въ вѣчномъ убійствѣ слабаго уничтожены менѣе цѣлесообразныя формы, такъ что и здѣсь то, что сохраняется, есть лишь благопріятный случай въ океанѣ рожденій и гибели.

Не трудно видѣть непригодность всѣхъ этихъ объясненій и притчъ. Убить зайца и разрушить домъ не то, что построить то и другое, а вопросъ идетъ именно о построеніи. Ключи, замки и дома предполагаются притчами уже построенными цѣлесообразно и потому въ вопросѣ о цѣлесообразности ничего не объясняютъ. Хотя притчами и нельзя доказывать, но защитники цѣлесообразности вправѣ притчамъ матеріалистовъ противопоставить свою, ту, которой пользовались Стоики для доказательства того, что все въ мірѣ управляется разумомъ и потому все цѣлесообразно. Вообразимъ, говоритъ эта притча, въ безчисленномъ количествѣ всѣ буквы алфавита — по качеству какія угодно, двигающіяся непрестанно, но какъ попало. Возможно ли думать, что, ударяясь о землю, онѣ способны напечатлѣть на ней какую нибудь поэму или даже одинъ стихъ поэмы? На этотъ вопросъ никто не отвѣтитъ утвердительно. Во сколько же разъ страннѣе думать, что благоустроенный міръ, или вѣрнѣе безчисленное множество благоустроенныхъ міровъ, могутъ быть слѣдствіемъ случайнаго столкновенія атомовъ, лишенныхъ къ тому же всякихъ качествъ? Если такимъ путемъ образуются міры, отчего также не воздвигаются портики, храмы, дома, города, построеніе которыхъ много легче?

Допустимъ однако, что обойдена эта трудность: возникаетъ новая. Требуется объяснить, какимъ образомъ возможно сознаніе и его единство. Дать отвѣтъ на этотъ вопросъ атомисты не могутъ уже потому, что ихъ теорія самымъ своимъ существованіемъ предполагаетъ сознаніе, безъ котораго бы ея не было. Сначала, очевидно было сознаніе, а затѣмъ уже теорія, утверждающая существованіе атомовъ, а не наоборотъ. На почвѣ атомной теоріи нельзя построить сознанія, напротивъ, сознаніе ее строитъ.

бб) Корпускулярная теорія.

23. Недочеты, свойственные атомизму, раздѣляетъ и корпускулярная теорія, отличающаяся отъ атомизма лишь тѣмъ, что замѣняетъ атомы дѣлимыми маленькими тѣльцами. Корпускулярное уче-

ніе ведетъ начало отъ древности: впервые оно встрѣчается въ V в. до Р. Х. у Анаксагора, далѣе въ IV в. до Р. Х. у Екфанта, вслѣдъ за нимъ въ томъ же вѣкѣ у Гераклида Понтійскаго; отъ этого послѣдняго его заимствовалъ въ I в. до Р. Х. Асклепіадъ. Въ XVII в. его можно прослѣдить въ физикѣ Декарта и у Гоббза. Анаксагоръ. Екфантъ, Гераклидъ и Декартъ на ряду съ тѣльцами признавали божественный разумъ, строющій изъ нихъ міръ, и не были поэтому матеріалистами. Асклепіадъ училъ, что тѣльца вѣчно двигаются, сталкиваются и расщепляются. Изъ этихъ расщепленныхъ тѣлецъ и состоятъ всѣ вещи, въ которыхъ осколки тѣлецъ не перестаютъ двигаться. Декартъ унаслѣдовалъ отъ древнихъ атомистовъ взглядъ, что веществу свойственны лишь пространственныя опредѣленія, но пошелъ дальше атомистовъ, отождествивъ вещество съ пространствомъ. Такъ какъ пространство дѣлимо до безпредѣльности, то Декартъ вынужденъ былъ этой своей теоріей принять за основныя составныя части матеріи не атомы, а тѣльца. Гоббзъ признавалъ за сущее только тѣлесное, которое разсматривалъ какъ состоящее изъ мелкихъ, но допускающихъ дѣленіе частицъ. Все остальное—явленія въ чувствующихъ существахъ. Движеніе онъ то причислялъ къ явленіямъ, то разсматривалъ какъ самобытное. Въ тѣлѣ онъ допускалъ предрасположеніе къ ощущеніямъ. Какъ объяснить это предрасположеніе изъ основъ корпускулярнаго ученія, объ этомъ Гоббзъ не говоритъ.

б) Матеріалистическій дуализмъ.

24. Представители матеріалистическаго дуализма отстаиваютъ изначальное существованіе связанныхъ между собою матеріи и силы. На ихъ взглядъ, нѣтъ ни матеріи, лишенной силы, ни силы безъ матеріи. Впервые направленіе это было намѣчено, впрочемъ довольно смутно, Емпедокломъ въ V в. до Р. Х. Емпедоклъ, желая, подобно Левкиппу и Демокриту, примирить противоположныя ученія Елейцевъ и Гераклита, приходитъ къ выводу, что за первооснову надо признать вещественныя начала, но не безпредѣльно многія, а только четыре — огонь, воздухъ, воду, землю—которыя сами по себѣ неизмѣнны и постоянны, не возникаютъ и не преходятъ, но соединяются любовью и разъединяются ненавистью и такимъ образомъ создаютъ міръ возникающихъ и преходящихъ вещей. Соединеніе любовью есть происхожденіе, а разъединеніе ненавистью — прехожденіе вещей. Любовь соотвѣтствуетъ притя-

женію, ненависть — отталкиванію, или иначе — любовь есть сила центростремительная, а ненависть центробѣжная. При безусловномъ господствѣ любви единичныя вещи столь же мало возможны, какъ и при безусловномъ господствѣ ненависти. Когда любовь всецѣло господствуетъ надъ ненавистью, всѣ вещи сливаются воедино—вселенная становится божественнымъ Сферосомъ, шаромъ. Когда ненависть всецѣло господствуетъ надъ любовью, все разъединяется и нѣтъ ничего цѣльнаго. Мірозданіе, со всѣмъ что въ немъ, возникаетъ и существуетъ лишь при переходѣ отъ господства ненависти къ господству любви и, наоборотъ, при переходѣ отъ господства любви къ господству ненависти.

У Емпедокла это ученіе носитъ яркую миѳологическую окраску. Вещества и силы выступаютъ у него какъ боги и богини. Поэтому его ученіе можно назвать матеріалистическимъ лишь съ оговоркой. Но матеріалисты причисляютъ Емпедокла къ своей семьѣ. Въ особенности имъ кажется остроумнымъ его теорія о происхожденіи живыхъ существъ. По Емпедоклу, сначала возникли случайно отдѣльные члены тѣла—головы, глаза, руки, ноги и т. д. Всѣ эти разрозненные органы носились какъ попало, и изъ ихъ случайныхъ встрѣчъ образовались „двояколикіе и двоякогрудые, бычачья порода съ человѣческими лицами и человѣческая порода съ бычачьими головами, сложенная частью изъ мужской, частью изъ женской природы“. Затѣмъ случайно изъ этихъ странныхъ созданій произошли теперешнія живыя существа. Остроуміе этой теоріи съ матеріалистической точки зрѣнія въ томъ, что она объясняетъ происхожденіе живыхъ существъ изъ случайности, безъвсякаго участія разумнаго начала.

25. Къ матеріалистическому дуализму можно также причислить ученіе Стоиковъ, однако еще съ большей оговоркой, чѣмъ ученіе Емпедокла. За первооснову они признавали тѣло, утверждали, что существуетъ только тѣлесное, и въ этомъ своемъ мнѣніи шли такъ далеко, что даже истину и нравственныя доблести, напримѣръ, справедливость, честность считали тѣлесными. Въ тѣлѣ они различали между безкачественнымъ веществомъ и полагающей качества силой. Основное вещество они отождествляли съ огнемъ, всѣ остальныя вещества—съ превращеніями огня, а міровую силу съ Разумомъ, Словомъ или Логосомъ. Этотъ Разумъ кроетъ въ себѣ сѣмена всѣхъ вещей и есть поэтому „сѣмянной Логосъ“. Весь міръ есть

раскрытіе или обнаруженіе Логоса. Боги и люди—члены мірового цѣлаго. Это цѣлое—система. Понятіе системы примѣнительно ко вселенной введено Стоиками. Такой же взглядъ лежитъ и въ основѣ Пиѳагорейскаго ученія, но Пиѳагорейцы не знали термина „система". При объясненіи всего существующаго изъ тѣла, вещества и разума, мысль Стоиковъ неустанно колеблется между этими тремя понятіями, при томъ такъ, что понятіе Логоса или Разума у нихъ не рѣдко заслоняетъ другія. Міровой огонь и Логосъ для нихъ одно и тоже. Съ одинаковымъ основаніемъ, на ихъ взглядъ, можно сказать, что все произошло изъ огня и изъ Логоса. Міровое тѣло, какъ объединяющее вещество и Логосъ, есть существо живое. Это живое существо есть Богъ. Богъ и міръ одно и то же. Выходитъ такимъ образомъ, что вещество и разумъ—два обнаруженія вселенскаго живого существа. Поэтому ученіе Стоиковъ можно причислить одинаково къ психофизическому монизму и къ матеріалистическому дуализму. Оно съ извѣстными ограниченіями есть и то, и другое, а безъ ограниченій не можетъ быть названо ни тѣмъ, ни другимъ.

26. Научную окраску матеріалистическій дуализмъ получилъ въ половинѣ прошлаго вѣка у Бюхнера, который своей книгой „Сила и вещество" (1855) вызвалъ большой шумъ и имѣлъ большой успѣхъ. Здѣсь матеріалистическій дуализмъ выступаетъ во всеоружіи современнаго знанія. Этотъ ученый покровъ заслоняетъ внутреннюю слабость ученія, безъ такого покрова очевидную. Коренной недочетъ построенія Бюхнера въ томъ, что онъ не даетъ точнаго опредѣленія ни матеріи, ни силы, и не выясняетъ отношенія между ними. Если матерія и сила тождественны, или иначе сила то же, что матерія, а матерія то же, что сила, мы можемъ поставить между ними знакъ равенства (матерія=силѣ); въ такомъ случаѣ мы возвращаемся къ физическому или химическому атомизму и, стало быть, ко всѣмъ тѣмъ трудностямъ, которыми они страдаютъ. Такой выводъ для Бюхнера, при тождествѣ матеріи и силы, неизбѣженъ, такъ какъ сила въ современной наукѣ, на которую опирается Бюхнеръ, опредѣляется какъ ускореніе, помноженное на массу; подъ массой подразумѣвается тотъ множитель, на который надо помножить ускореніе, чтобы получить величину постоянную; или иначе—опредѣленіе силы въ современной наукѣ чисто механическое, не выходящее изъ области матеріи. Съ другой стороны, если матерія и сила не тожде-

ственны, то сила не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ духомъ, такъ какъ матерія и духъ, по основнымъ опредѣленіямъ, противоположны, и что не есть матерія, есть духъ, и наоборотъ. Въ такомъ случаѣ мы сходимъ съ почвы матеріализма и становимся на точку зрѣнія дуализма души и тѣла. Допустимъ, однако, что матеріи присуща сила. Легко видѣть, что эта сила ничего не объясняетъ. Она въ такомъ случаѣ есть способность матеріи производить качественное разнообразіе. Но именно эта самая способность и требуетъ объясненія. Говорить, что существуетъ качественное разнообразіе, такъ какъ существуетъ производящая его сила, значитъ не давать никакого объясненія этого разнообразія. Очевидно поэтому, что ученіе о матеріи и силѣ не болѣе, а даже менѣе удовлетворительно, чѣмъ чистый атомизмъ, такъ какъ менѣе слажено, чѣмъ этотъ послѣдній.

в) Матеріалистическій монизмъ.

27. Матеріалистическій монизмъ въ его наиболѣе законченномъ видѣ нашелъ представителя лишь въ наши дни въ лицѣ французскаго физика Лебона. Но этотъ матеріалистическій монизмъ есть въ то же время отрицаніе матеріализма. Въ своей книгѣ „Эволюція матеріи“ Лебонъ отстаиваетъ взглядъ, ведущій, по его собственному заявленію, къ „обезвествленію вещества“ и, слѣдовательно, къ отрицанію матеріализма. Тѣмъ не менѣе, авторъ не выходитъ изъ круга матеріализма. Матеріалистическая теорія, отрицающая матеріализмъ, уже этимъ кореннымъ противорѣчіемъ удостовѣряетъ свою несостоятельность.

Тогда какъ обыкновенно признаютъ за безспорное, что ничто не творится и не исчезаетъ, Лебонъ утверждаетъ, что ничто не творится, но все исчезаетъ. Это ученіе онъ основываетъ на изслѣдованіяхъ радіоактивности, то есть недавно открытаго свойства нѣкоторыхъ веществъ излучать энергію. Рано или поздно вся матерія должна разложиться. Прежній взглядъ на атомы какъ неизмѣнные и простые надо оставить. По Лебону, атомы безконечно сложны, они образуются вихревыми движеніями на подобіе того, какъ теперь объясняютъ происхожденіе солнечныхъ системъ, и служатъ огромнымъ запасомъ энергіи вслѣдствіе постояннаго ихъ разложенія на вихревыя движенія, которыми они образованы.

Вотъ основныя положенія этой теоріи, ведущей къ отрицанію матеріализма:

1) Матерія, предполагавшаяся раньше неразрушимой, медленно исчезаетъ вслѣдствіе непрерывнаго разложенія атомовъ, ее составляющихъ. 2) Продукты обезвеществленія атомовъ представляютъ собою по своимъ качествамъ среднее между тѣлами вѣсомыми и невѣсомымъ эфиромъ, т. е. между двумя мірами, которые наука до сихъ поръ глубоко раздѣляла. 3) Матерія, считавшаяся до сихъ поръ косной, способной возвращать лишь ту энергію, какая въ нее вложена, есть, наоборотъ, огромный запасъ энергіи—энергіи междуатомной,—которую она можетъ расходовать, ничего не занимая отвнѣ. 4) Изъ междуатомной энергіи, обнаруживающейся при разложеніи матеріи, происходитъ большинство силъ во вселенной, въ особенности электричество и солнечная теплота. 5) Сила и матерія суть двѣ различныя формы одного и того же. Матерія представляетъ устойчивую форму междуатомной энергіи; теплота, свѣтъ, электричество и проч. представляютъ неустойчивыя формы той же энергіи. 6) Разложеніе атомовъ, т. е. обезвеществленіе вещества, есть превращеніе той устойчивой формы энергіи, которая называется матеріей, въ формы неустойчивыя, извѣстныя какъ электричество, свѣтъ, тепло и т. д. 7) Законъ эволюціи, примѣнимый къ живымъ существамъ, примѣнимъ также и къ простымъ тѣламъ. Химическіе виды точно такъ же, какъ виды животные, не неизмѣнны.

Куда же исчезаетъ вещество? Оно превращается въ эфиръ. Эфиръ мы, съ нашей человѣческой точки зрѣнія, можемъ, по Лебону, опредѣлить только какъ ничто: это такое неизвѣстное, которое мы должны признать, чтобы объяснить дѣйствительность. Значитъ, онъ чистый x, а изъ неизвѣстнаго ничего объяснить нельзя. Не смотря на притязательность, съ которой выступаетъ эта новая теорія, она въ концѣ не даетъ ничего.

г) Доводы за и противъ.

28. Коренной недочетъ всѣхъ матеріалистическихъ построеній — ихъ безсиліе объяснить изъ матеріальной, лишенной сознанія основы, духъ и сознаніе. Однако, на взглядъ матеріалистовъ, это затрудненіе не такого рода, чтобы съ нимъ нельзя было справиться. Свое міровоззрѣніе они отстаиваютъ рядомъ доводовъ, изъ которыхъ главнѣйшіе слѣдующіе.

Первый доводъ опирается на постепенность въ природѣ. Въ природѣ все совершается постепенно, она не дѣлаетъ скачковъ. Органическій, живой міръ образовался незамѣтными переходами изъ неорганическаго. Слѣдовательно, уже въ неорганическомъ мірѣ было заложено сознаніе, которое только развилось, когда изъ несложныхъ неорганическихъ соединеній произошелъ сложный организмъ.

На это можно возразить, что постепенность въ природѣ ничего не объясняетъ, а, напротивъ, сама требуетъ объясненія. Изъ несознающаго, какія бы постепенности мы въ немъ ни предполагали, можно построить только несознающее. Допущеніе въ первоосновѣ хотя бы зачатковъ сознанія есть уже отрицаніе чистаго матеріализма. Изъ малой величины, не выходя изъ ея предѣловъ, нельзя извлечь большую, но изъ большой, путемъ ея ограниченія, можно получить малую. Для того, чтобы возможно было развитіе сознанія, необходимъ источникъ, изъ котораго развивающееся сознаніе черпало бы свое богатство, подобно тому, какъ физическое развитіе предполагаетъ богатую внѣшнюю среду, его обусловливающую. Первоисточникъ сознанія долженъ быть поэтому уже изначально богатымъ. Или иначе, развитіемъ сознанія отъ его проблесковъ до обнаруживающейся въ человѣкѣ полноты уже подразумѣвается его богатство въ первоосновѣ.

Второй доводъ ссылается на химическіе синтезы. Современная химія строитъ вещества, образующіяся въ живыхъ организмахъ. Слѣдуетъ поэтому допустить, что и живыя существа могутъ создаваться химически, а такъ какъ живыя существа обладаютъ сознаніемъ, то и сознаніе есть результатъ химическихъ процессовъ.

Въ этомъ разсужденіи правильно лишь то, что въ настоящее время многія вещества, вырабатываемыя живыми существами, получаются лабораторнымъ способомъ. Но эти вещества не живыя, а продукты живыхъ существъ. Если бы мы и могли сложить при помощи химическихъ процессовъ организмъ, онъ былъ бы только матеріальнымъ. Откуда же возьмется въ немъ сознаніе? Заключать отъ возможности искусственнаго полученія веществъ, вырабатываемыхъ въ живыхъ существахъ, къ возможности искусственнаго полученія этихъ послѣднихъ, не болѣе допустимо, чѣмъ изъ того, что люди строятъ дома, заключать объ ихъ способности созидать строющихъ дома каменщиковъ, плотниковъ и т. д.

Третій доводъ переноситъ въ первобытныя времена, когда условія существованія были другія, чѣмъ теперь. При этихъ иныхъ условіяхъ изъ неорганической среды могли сами собой произойти живыя существа, которыя теперь этимъ способомъ образоваться не могутъ.

Невозможность самозарожденія, на взглядъ матеріалистовъ, никогда не можетъ быть доказана. Откуда можемъ мы знать, что въ древнія незапамятныя времена не существовали совершенно другія въ сравненіи съ настоящими условія, и что они не дѣлали возможнымъ самозарожденіе. Мы даже можемъ съ полной достовѣрностью утверждать, что общія жизненныя условія первобытнаго времени должны были совершенно отличаться отъ теперешнихъ. Взять хотя бы только тотъ фактъ, что огромныя массы углерода, которыя мы теперь находимъ отложенными въ первичныхъ каменноугольныхъ горахъ, были приведены въ твердую форму лишь дѣйствіемъ жизни растеній. Но въ то время, когда на охладившейся земной корѣ впервые образовались самозарожденіемъ организмы, это огромное количество углерода существовало въ совершенно иной формѣ, было вѣроятно распредѣлено въ атмосферѣ въ формѣ углекислоты. Такимъ образомъ весь составъ атмосферы былъ совсѣмъ различенъ отъ настоящаго. Далѣе, какъ можно заключить изъ химическихъ, физическихъ и геологическихъ основаній, были совсѣмъ иныя плотность и электрическія свойства атмосферы. Точно также были тогда совершенно особыя химическія и физическія качества первобытнаго моря, покрывавшаго непрерывнымъ водянымъ пологомъ всю землю. Температура, плотность, содержаніе соли и т. д. должны были быть другими, чѣмъ въ теперешнихъ моряхъ. Поэтому во всякомъ случаѣ для насъ остается, хотя бы мы и не знали больше ничего, по крайней мѣрѣ то неоспоримое предположеніе, что въ то время при совершенно иныхъ условіяхъ было возможно самозарожденіе, въ настоящее время пожалуй и невозможное.

Разсужденіе это столь же не убѣдительно, какъ и предыдущее. Дѣло идетъ въ немъ о матеріальныхъ условіяхъ. Какимъ образомъ изъ нихъ объяснить жизнь и сознаніе? На этотъ вопросъ разсматриваемый доводъ не пытается отвѣтить. Вдобавокъ, онъ ссылается на неизвѣстное и во всякомъ случаѣ гадательное. Каковы были условія существованія въ первобытныя времена, мы не знаемъ.

Четвертый доводъ ставитъ на видъ связь между духовной дѣятельностью и нервной организаціей. Духовная дѣятельность тѣсно связана съ физіологической, въ особенности съ дѣятельностью мозга: чѣмъ тяжелѣе, объемистѣе и извилистѣе мозгъ, тѣмъ развитѣе и духовная жизнь; поврежденія мозга ведутъ къ разстройству духовной жизни, его разрушеніе—къ ея прекращенію. Отсюда выводъ, что мозгъ есть причина духа.

Этотъ доводъ не дѣлаетъ различія между тѣмъ, чѣмъ вызывается дѣйствіе, и тѣмъ, посредствомъ чего оно происходитъ. Ходъ паровой машины обусловленъ строеніемъ ея механизма; слѣдуетъ ли изъ этого, что механизмъ—причина хода? Душа нисколько не похожа на паръ, но отношеніе между дѣятельностью пара и машины находитъ близкую аналогію въ отношеніи между духовной и тѣлесной дѣятельностью. Когда въ парораспредѣлительномъ аппаратѣ нѣтъ пара, машина не дѣйствуетъ; точно также, когда тѣло не оживлено душой, оно становится коснымъ трупомъ; и какъ съ разстройствомъ той или другой части механизма разстраивается или прекращается его ходъ, точно такъ же съ разстройствомъ тѣлеснаго организма разстраивается или прекращается духовная дѣятельность. Но какъ механизмъ не только не служитъ причиной существованія пара, а скорѣе наоборотъ, такъ какъ механизмъ можетъ изготовляться при помощи пара, точно также духовная дѣятельность можетъ быть не слѣдствіемъ тѣлесной организаціи, а скорѣе ея причиной.

Пятый доводъ—законъ сохраненія вещества и силы.

Изъ ничего не можетъ произойти что нибудь, и нѣчто не можетъ перейти въ ничто. Изъ этого слѣдуетъ, что матерія и сила существуютъ отъ вѣчности, не увеличиваясь и не оскудѣвая, т. е. въ неизмѣнномъ количествѣ. Говоря о количествѣ, мы предполагаемъ возможность измѣренія и, слѣдовательно, подразумѣваемъ внѣшнюю дѣйствительность, такъ какъ только она подлежитъ измѣренію. Всѣ наши мѣры сводятся въ концѣ къ линейнымъ, т. е. пространственнымъ. Взвѣшивая, мы наблюдаемъ отклоненія отъ извѣстнаго положенія; то же и при опредѣленіи времени, температуры и проч.; а по предположенію, только матеріальное пространственно опредѣлимо. Если бы поэтому мы и могли доказать существованіе духовной энергіи измѣреніемъ, то лишь посредствомъ дѣйствительности внѣшней. Доказательствомъ неизмѣннаго количества матеріи и энергіи служитъ то, что всѣ матеріальные процессы могутъ быть выражены

въ уравненіяхъ такъ, что причина, вызвавшая явленіе, содержитъ въ себѣ матеріи и энергіи ровно столько, сколько слѣдствіе. Это значитъ, что всѣ матеріальные процессы—превращенія одного вполнѣ опредѣленнаго количества. Если бы существовала духовная энергія, то она была бы только однимъ изъ видовъ превращенія внѣшней и духовные процессы должны были бы выражаться уравненіями въ терминахъ внѣшней энергіи. Но никакія уравненія такого превращенія не удостовѣряютъ.

Допустить существованіе особой духовной энергіи, отличной отъ внѣшней, нельзя и потому, что такая энергія могла бы вмѣшиваться въ матеріальные процессы и никакой точный ихъ анализъ, а слѣдовательно, и точное выраженіе ихъ уравненіями не были бы возможны. Но такой анализъ и такія уравненія существуютъ.

Выходитъ поэтому, что предполагаемая духовная энергія ничѣмъ себя не обнаруживаетъ и есть поэтому не болѣе, какъ призракъ.

Разсужденіе это несостоятельно прежде всего потому, что отрицаетъ духовную дѣятельность, а слѣдовательно и сознаніе, которымъ само обусловлено.

Противъ положенія, что изъ ничего не можетъ произойти нѣчто и т. д., нельзя спорить, но изъ этого положенія не слѣдуетъ, что духовная энергія есть ничто. Она можетъ быть изначальной, ни откуда не происшедшей. Если такая изначальность предполагается для матеріальной энергіи, нѣтъ основанія отрицать ее и для духовной.

Неуловимость ея уравненіями не доказываетъ ея несуществованія: нельзя доказать, что существуетъ только то, что укладывается въ уравненія. Напримѣръ, доказательства несуществованія духа, приводимыя матеріалистами, въ уравненія не укладываются, но несомнѣнно существуютъ.

Наконецъ, вмѣшательство духа во внѣшніе процессы нѣтъ нужды предполагать, такъ какъ духовные процессы могутъ протекать способами, отличными отъ матеріальныхъ.

Въ общемъ нельзя не признать, что ученіе о сохраненіи энергіи столь же мало помогаетъ матеріализму выпутаться изъ затрудненій, какъ и остальные доводы, которыми онъ защищается.

6. Дуализмъ души и тѣла.

29. Дуализмъ души и тѣла соотвѣтствуетъ наиболѣе распространеннымъ среди большинства людей взглядамъ. Объ отношеніи души къ тѣлу спорятъ между собою философы; для людей, подобными вопросами не занимающихся, кажется яснымъ, что душа одно, а тѣло другое. Настолько это сознаніе различія вошло во всеобщій обиходъ, что даже мыслители, утверждающіе тождество души и тѣла, всетаки вынуждены, чтобы быть понятными, оттѣнять, хотя и съ оговорками, это различіе, и пользоваться не однимъ какимъ нибудь словомъ, душа или тѣло, но тѣмъ и другимъ.

а) Ранняя исторія.

30. На европейской почвѣ впервые ярко выдвинута противоположность между духомъ и тѣломъ религіознымъ ученіемъ Орфиковъ, смотрѣвшихъ на тѣло какъ на оковы, темницу или гробницу духа, а на духъ какъ существо божественное и безсмертное, и призывавшихъ къ освобожденію этого божественнаго существа изъ его смертной обители. Изъ философовъ намѣтилъ эту противоположность раньше другихъ Анаксагоръ въ V в. до Р. Х., впрочемъ не съ полной опредѣленностью. Онъ противопоставилъ міровой Умъ, начало движенія, смѣшанной разнородности безпредѣльно многихъ, малыхъ и качественно разнообразныхъ вещественныхъ началъ „сѣмянъ вещей", но хотя и утверждалъ не смѣшанность съ нимъ и обособленность ума, давалъ ему въ то же время вещественное опредѣленіе, называя его „самой тонкой изъ вещей". Съ полной опредѣленностью высказался за противоположность между душою и тѣломъ въ нѣкоторыхъ изъ своихъ сочиненій Платонъ, примкнувшій къ Орфикамъ и обосновавшій ихъ религіозное ученіе теоретическими доводами. Тѣло зримо и ощутимо, душа незрима и не ощутима; тѣло само по себѣ неподвижно; душа кроетъ въ себѣ начало движенія; тѣло отъ порчи погибаетъ, а душа—нѣтъ. Стало быть, думалъ онъ, душа противоположна тѣлу, она неразложимое, неразрушимое, безсмертное, божественное существо. Отъ Платона подобные взгляды были усвоены и другими древними и средневѣковыми мыслителями, которые однако не внесли въ это направленіе чего либо новаго.

б) Декартъ.

31. Въ новое время рѣшительнымъ сторонникомъ дуализма души и тѣла выступилъ въ XVII в. Декартъ (ум. 1650), давшій ему законченную форму. За первооснову онъ признавалъ субстанцію, которую опредѣлялъ какъ существо самодовлѣющее, т. е. ни въ чемъ не нуждающееся для своего существованія. Въ своей полнотѣ эта субстанція есть Богъ, существо безконечное; но наряду съ безконечной субстанціей—божествомъ, существуютъ конечныя, двухъ родовъ: тѣлесныя и духовныя. Основное свойство или „аттрибутъ“ (отъ лат. attribuo приписываю) духовной субстанціи—мышленіе, основное свойство или „аттрибутъ“ тѣлесной—протяженіе. Каждая изъ этихъ субстанцій имѣетъ только по одному аттрибуту. Измѣненія протяженія, или „модусы“ протяженія, суть физическія тѣла, а измѣненія мышленія—„модусы“ мышленія—суть состоянія сознанія. Эти аттрибуты противоположны: невозможно вывести ни протяженія изъ мышленія, ни мышленія изъ протяженія. Мышленіе, а потому и душа, свойственны только человѣку. Въ человѣкѣ надо различать внѣшнее существо отъ внутренняго. На внѣшнее существо надо смотрѣть, какъ на автоматъ, управляющійся механическими законами; въ себѣ этотъ автоматъ носитъ внутреннее существо, духъ, какъ нѣчто совершенно обособленное, управляемое своими законами: тогда какъ автоматъ направляется причинностью, духъ дѣйствуетъ по цѣлямъ. Въ духѣ и тѣлѣ возникаютъ взаимно соотвѣтственныя состоянія; причина этого соотвѣтствія—Богъ.

Эта ссылка на Бога для объясненія отношенія души и тѣла наглядно свидѣтельствуетъ о внутренней безпомощности и потому несостоятельности ученія, вынужденнаго для выхода изъ затрудненій прибѣгать не къ теоретическимъ доводамъ, а къ помощи божіей. Ссылаться для рѣшенія тѣхъ или иныхъ вопросовъ на Бога все равно, что не давать отвѣта. Подобный пріемъ идетъ въ разрѣзъ съ самыми основными требованіями доказательности. Если можно пользоваться имъ въ однихъ случаяхъ, то нѣтъ основанія не пользоваться и во всѣхъ. Но тогда всякое объясненіе становится излишнимъ. Какъ нельзя въ вопросахъ простыхъ, напр. почему сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, ссылаться на Бога, точно такъ же и въ сложныхъ. Или иначе: подобный пріемъ равнозначителенъ признанію въ невѣдѣніи и отличается отъ прямого признанія лишь тѣмъ, что невѣдѣніе выражается въ скрытой формѣ.

в) Окказіонализмъ.

32. Одинъ изъ послѣдователей Декарта Гелинксъ (также въ XVII в.) пытался высказаться объ отношеніи души къ тѣлу болѣе опредѣленно, чѣмъ Декартъ. Онъ проводитъ взглядъ, извѣстный подъ названіемъ окказіонализма. Для этого взгляда, по случаю (лат. occasio, франц. occasion) измѣненія въ тѣлѣ возникаетъ соотвѣтственное измѣненіе въ духѣ, и наоборотъ. Гелинксъ сравниваетъ духъ и тѣло съ парой одинаково установленныхъ часовъ — сравненіе, которое впослѣдствіи воспроизвелъ Лейбницъ. Но для объясненія соотвѣтствія этой пары часовъ Гелинксъ также ссылается на Бога.

г) Недочетъ.

31. Въ настоящее время среди представителей философіи дуализмъ души и тѣла насчитываетъ мало сторонниковъ. Только въ школахъ богословскаго направленія онъ неизмѣнно держится не по своей теоретической убѣдительности, но по причинамъ религіознаго свойства. Основной недочетъ этой теоріи—невозможность объяснить удостовѣренное опытомъ тѣсное взаимоотношеніе между духомъ и тѣломъ. Поврежденія тѣла, въ особенности нервной системы, ведутъ къ разстройству и даже прекращенію душевной дѣятельности; съ другой стороны сильныя душевныя потрясенія вызываютъ разстройства и даже смерть организма. Въ разрѣзъ съ этими безспорными фактами дуализмъ души и тѣла настаиваетъ на полной разобщенности души и тѣла, относящихся между собою какъ положеніе и отрицаніе. Не трудно понять, что отстаивая теоретически противоположность, нельзя на почвѣ такой теоріи объяснить фактическое соотвѣтствіе.

7. Психофизическое ученіе.

а) Ранняя исторія.

32. Своимъ основателемъ психофизическое ученіе, разсматривающее духъ и вещество какъ свойства или обнаруженія одного начала, считаетъ Спинозу (XVII в.). На дѣлѣ, руководящая мысль этого направленія идетъ изъ древности. Самое же названіе „психофизическое“ недавняго происхожденія. Большинство древнѣйшихъ греческихъ философовъ,—напримѣръ, Анаксимандръ, Гераклитъ,

Емпедоклъ,—чтобы назвать только намъ уже извѣстныхъ,—смотрѣли на сущее какъ на живое, такъ что душа на ихъ взглядъ такая же принадлежность сущаго, какъ и тѣло. Этотъ взглядъ у нихъ, впрочемъ, скорѣе подразумѣвался, чѣмъ былъ ясно выраженъ. Ихъ называютъ обыкновенно гилозоистами (отъ ὕλη вещество и ζωή жизнь), то есть учащими о веществѣ какъ о живомъ, но понятіе вещества, равно какъ понятіе жизни, у нихъ еще не опредѣлилось и потому это названіе для нихъ такъ же не точно, какъ и названіе психофизиковъ. Напротивъ, съ полнымъ основаніемъ можно отнести къ разряду психофизическихъ ученіе Аристотеля (IV в.) о душѣ. Душа и тѣло, на его взглядъ, двѣ ступени одного и того же; душа есть дѣйствительность, завершеніе того, чего возможность, незаконченность есть тѣло. Стоики, основавшіе школу въ IV в. до Р. Х. проводили, какъ раньше уже было сказано, воззрѣнія близкія къ психофизическимъ. Позднѣе, въ III в по Р. Х. выступилъ Плотинъ съ ученіемъ, что душа—одно изъ ближайшихъ излученій божественнаго существа, а тѣло—самое отдаленное. Первоначало, божество, по Плотину, непостижимо, но его можно уподобить источнику свѣта; ближайшій къ этому источнику свѣтлый кругъ, или ближайшее излученіе божества, есть божественный вселенскій Умъ; за этимъ кругомъ слѣдуетъ излучаемый имъ второй менѣе яркій кругъ, кругъ міровой Души; этотъ кругъ излучаетъ третій—природу съ ея веществомъ, которое по отношенію къ первоначалу то же, что тьма по отношенію къ свѣту. Какъ тьмой предполагается свѣтъ, такъ тѣломъ—душа, душой еще болѣе свѣтлое начало—умъ, а умомъ—свѣтъ безъ тѣни—божество. Душа и тѣло поэтому различныя постепенности въ обнаруженіи божественнаго существа. Подобные же, хотя болѣе смутные взгляды развивали послѣдователи Плотина Новоплатоники. Одинъ изъ нихъ Проклъ (въ V в.), выставилъ усвоенный впослѣдствіи Гегелемъ законъ развитія сущаго. По этому закону развитіе протекаетъ въ трехъ моментахъ. Сущее 1) въ себѣ пребываетъ, 2) изъ себя выходитъ и 3) въ себя возвращается. Это значитъ, что различіе тѣлеснаго и духовнаго только одинъ изъ моментовъ въ процессѣ первоосновы, самою же первоосновой снимаемое. Всѣ эти новоплатоническія воззрѣнія были отзвукомъ господствовавшаго въ то время религіознаго міропониманія, которое вмѣстѣ и обособляло Бога отъ міра, и связывало его съ нимъ болѣе или менѣе длинной цѣпью существъ. Слѣды этого міропониманія замѣтны

уже у современника Христа Филона Іудейскаго, а изъ близкихъ предшественниковъ Плотина нашли особенно яркое выраженіе у Гностиковъ,—свободныхъ мыслителей, строившихъ системы на почвѣ отчасти различныхъ восточныхъ религіозныхъ воззрѣній, отчасти еврейскаго, евангельскаго и апостольскаго ученій, отчасти греческихъ философскихъ ученій. Одинъ изъ наиболѣе даровитыхъ Гностиковъ, Валентинъ (II в.) въ разработанномъ космическомъ романѣ-драмѣ различаетъ три нисходящія ступени боготворческаго процесса: божественную Полноту, состоящую изъ вѣчныхъ эоновъ, порождаемыхъ непостижимымъ первоначаломъ, отпавшую изъ этой Полноты Мудрость, и зримый міръ, созданный изъ страстей отпавшей Мудрости. Этимъ тремъ ступенямъ въ человѣческомъ существѣ соотвѣтствуютъ духъ, душа и тѣло. Новопластическія и гностическія ученія послужили могучимъ толчкомъ для развитія религіозно-философской, или, какъ теперь говорятъ, теософской (буквально: мудрствующей о Богѣ) мысли, такъ что вся послѣдующая теософія вилоть до „Положительной философіи Шеллинга“ (въ половинѣ XIX в.) къ нимъ прямо или косвенно примыкаетъ. Въ V в. по Р. Х. появились сочиненія лже-Діонисія Ареопагита, проводящія, по руководству Новоплатонизма, взглядъ на Божество какъ всеимянное и безымянное. Всеимянно Божество потому, что все изъ него происходитъ и оно заключаетъ въ себѣ поэтому все; безымянно потому, что стоитъ выше всего. Отрицая за природой качества, мы восходимъ до безкачественнаго божественнаго первоначала, утверждая за этимъ первоначаломъ качество, мы нисходимъ до природы. Въ переводѣ на современный языкъ это значитъ, что первооснова, какъ заключающая въ себѣ духъ и тѣло, есть вмѣстѣ и то, и другое, но какъ полагающая ихъ, не есть ни духъ ни тѣло. Въ VII в. подобное же училъ Максимъ Исповѣдникъ. Богъ обнаруживаетъ себя въ природѣ и св. Писаніи. Божественный Логосъ все собой полагаетъ и все въ себя принимаетъ. Въ IX в. на той же почвѣ построилъ широкую систему Скотусъ Еріугена. Для него Богъ и природа—одно и тоже: все въ Богѣ и Богъ во всемъ. Вещество, однако, на его взглядъ, не болѣе, какъ сплетеніе качествъ самихъ по себѣ невещественныхъ. Къ XIII вѣку это міровоззрѣніе всплыло въ Каббалѣ, ученіи, повидимому, очень древнемъ въ своихъ основахъ, одинаковыхъ для Плотина и Гностиковъ. По Каббалѣ верховное существо, какъ и по Плотину, непостижимо, оно не есть что нибудь, оно—ничто, но оно въ то же время есть свѣтъ. Этотъ свѣтъ

излучаетъ изъ себя сначала божественнаго человѣка, въ которомъ заключены божественныя силы, затѣмъ—міръ ума, далѣе —міръ души, и наконецъ—міръ чувственный. Въ XV в. Николай Кузанскій, а вслѣдъ за нимъ въ XVI в. Джіордано Бруно проводятъ взглядъ на мірозданіе, какъ на обнаруженіе Божества. Для Николая Кузанскаго Богъ совмѣщаетъ въ себѣ, какъ въ зернѣ, всѣ противоположности, міръ есть развернутое Божество. По Бруно, Богъ есть порождающая природа, а природа, въ которой мы живемъ, порожденная. Внутренній и внѣшній міръ, по этимъ ученіямъ, два откровенія Божества. Оба эти откровенія неразъемлемы, такъ какъ мірозданіе, какъ раскрытіе Бога, есть живое существо и потому совмѣщаетъ въ себѣ духъ и тѣло. По Бруно, нѣтъ ни вещества безъ духа, ни духа безъ вещества. Основные элементы сущаго, которые Бруно, по образцу Пиѳагорейцевъ и Платона, называетъ монадами, для него вмѣстѣ духовные и тѣлесные. Подобный же взглядъ на сущее, какъ единое, былъ на рубежѣ XVI и XVII в. руководящимъ и для Кампанеллы, для котораго міръ—живое отображеніе Божества, его живая статуя. Богъ полагаетъ собою одинаково и міръ духовный, и пространственный или внѣшній. Этимъ намѣчается равноправность обоихъ въ отличіе отъ прежнихъ воззрѣній. Для Аристотеля тѣло возвышается до души, оно по сравненію съ духомъ низшая ступень бытія, для Плотина, его послѣдователей, для Гностиковъ и Каббалы тѣло есть паденіе души, для Еріугены—оно не самостоятельно, для Кузанскаго, Бруно и Кампанеллы Богъ обнаруживаетъ себя одинаково во внѣшнемъ и внутреннемъ мірахъ.

б) Спиноза.

33. По руководству этихъ старыхъ и новыхъ воззрѣній построилъ свою систему Спиноза (ум. 1677). Исходной точкой послужило для него ученіе Декарта. Этотъ послѣдній, какъ мы уже знаемъ, признавалъ на ряду съ божественной субстанціей двѣ производныхъ, тѣлесную и духовную. Онъ допустилъ здѣсь противорѣчіе, такъ какъ субстанція, какъ самобытное и самодовлѣющее существо, не нуждающееся ни въ чемъ для своего существованія, не можетъ быть производной. Нельзя поэтому говорить о божественной субстанціи и двухъ другихъ отъ нея производныхъ. Субстанція можетъ быть, по Спинозѣ, только одна. Эту единственную субстанцію онъ такъ же, какъ Декартъ верховную, называетъ Богомъ. Но тогда какъ по Декарту

субстанція имѣетъ только одинъ аттрибутъ (тѣлесная—протяженіе, духовная—мышленіе), по Спинозѣ у божественной субстанціи безчисленное множество аттрибутовъ, изъ которыхъ мы знаемъ только два—протяженіе и мышленіе. Протяженіе—основа тѣлеснаго, а мышленіе—духовнаго міра. Души суть частныя опредѣленія или модусы аттрибута мышленія, а тѣла частныя опредѣленія или модусы аттрибута протяженія. Совокупность модусовъ есть аттрибутъ, совокупность аттрибутовъ—субстанція. Какъ единая, все собою объемлющая и ничѣмъ неограниченная, субстанція безконечна. Всякое ея опредѣленіе есть отрицаніе ея безконечности, а потому и вообще „всякое опредѣленіе есть отрицаніе“. Субстанція или Богъ есть сила и потому непрестанно дѣйствуетъ. Дѣйственны и аттрибуты, и модусы. Субстанція съ ея аттрибутами или Богъ есть порождающая природа, модусы—порожденная. Богъ и природа относятся поэтому между собою какъ существо и его обнаруженіе. Аттрибуты и модусы принадлежатъ единой субстанціи. Поэтому аттрибуты соотвѣтствуютъ другъ другу, модусы каждаго модусамъ другого. Тѣлу соотвѣтствуетъ душа и душа тѣлу. Какова душа, таково и тѣло, и наоборотъ. У вселенной самое сложное тѣло: поэтому у нея и самая сложная душа. Человѣческое тѣло также сложное, поэтому и душа человѣка сложная. Тѣло вселенной есть совокупность всѣхъ тѣлъ въ ней, или иначе—аттрибутъ протяженія въ цѣломъ, а каждое отдѣльное тѣло—модусъ этого аттрибута. Душа вселенной есть совокупность всѣхъ душъ или иначе—взятый въ цѣломъ аттрибутъ мышленія, а каждая отдѣльная душа—модусъ этого аттрибута. Душа человѣческая есть поэтому только одинъ изъ безконечно многихъ модусовъ аттрибута мышленія, точно также и тѣло—одинъ изъ безконечно многихъ модусовъ аттрибута протяженія. Каждый модусъ имѣетъ непосредственное основаніе въ другомъ, модусы протяженія въ модусахъ протяженія, модусы мышленія - въ модусахъ мышленія. Одинъ модусъ указываетъ на другой, другой на третій и т. д. безъ конца. Обѣ цѣпи модусовъ, духовная и тѣлесная, одинаково безконечны. Какъ модусъ мышленія, душа есть идея. Объектъ этой идеи въ аттрибутѣ протяженія—соотвѣтствующее ей тѣло, въ аттрибутѣ мышленія—связанная съ ней идея. Эта идея объ идеѣ есть самосознаніе. Все, что происходитъ въ душѣ, находитъ соотвѣтствіе въ тѣлѣ, и наоборотъ.

Спиноза излагаетъ эти мысли въ сложномъ построеніи, въ своей „Этикѣ“, въ которой все содержаніе „слѣдуетъ“ изъ Бога по гео-

метрической методѣ. Онъ отправляется отъ опредѣленій, аксіомъ, леммъ, корольяріевъ, схоліевъ, поясненій, строитъ на почвѣ всего этого предложенія и ихъ доказательства. При этомъ логическое слѣдствіе получаетъ у него значеніе онтологическаго процесса: что логически слѣдуетъ, то и существуетъ. Вся эта „геометрическая метода“ у него ненужный придатокъ. не только не поясняющій основной мысли и ея развитія, а наоборотъ ихъ затемняющій.

Образно можно представить основную мысль Спинозы въ слѣдующемъ видѣ. Пусть безконечно большой кругъ обозначаетъ божественную субстанцію; тогда выпуклая сторона есть аттрибутъ протяженія, а вогнутая—аттрибутъ мышленія. Раздѣливъ окружность на безконечное множество сегментовъ, получимъ—модусы. Совокупность сегментовъ равняется окружности, ея выпуклой и вогнутой сторонамъ, то есть аттрибутамъ; аттрибуты, то есть выпуклая и вогнутая стороны, составляютъ кругъ. Выпуклая и вогнутая стороны точно соотвѣтствуютъ одна другой. Въ каждомъ сегментѣ есть выпуклая и вогнутая сторона. Первая есть тѣло, вторая—душа. Душа и тѣло поэтому одно и тоже существо, разсматриваемое съ различныхъ точекъ зрѣнія. То. что съ внѣшней стороны есть тѣло, съ внутренней—душа.

Недочетъ этого ученія въ томъ, что понятіе о субстанціи, на которое оно опирается, не ясно. Субстанція либо тождественна съ аттрибутами и модусами, либо отъ нихъ отлична. Первое невозможно. Аттрибутъ есть то, что приписывается чему либо, свойство чего либо, модусы—видоизмѣненія этого свойства. Какъ модусами предполагаются аттрибуты, такъ этими послѣдними то, чему они принадлежатъ. Слѣдовательно, субстанція у Спинозы отлична и отъ аттрибутовъ, и отъ модусовъ. Выходитъ, что она ни протяженіе, ни мышленіе, такъ какъ то и другое ея аттрибутты; она ни тѣло, ни духъ, такъ какъ тѣло и духъ ея модусы. О чемъ бы мы ни говорили, мы можемъ говорить лишь въ терминахъ либо тѣла, либо духа, либо того и другого вмѣстѣ. Но субстанція Спинозы полагаетъ собою и тѣло, и духъ, и то и другое вмѣстѣ, она для него причина не только ихъ, но и самой себя. Что же она такое? Она, въ концѣ, такое же непостижимое, какъ первооснова Плотина, Гностиковъ, Каббалы.

34. Въ предложенномъ выше ученіи о нашемъ существѣ было сказано, что оно дано въ двухъ опредѣленіяхъ, какъ тѣло и духъ,

какъ существо внѣшнее и внутреннее. Не совпадаетъ ли это ученіе съ предшествующими? Только отчасти. За основную предпосылку оно принимаетъ не непостижимое Божество и не темную субстанцію, но фактъ всѣмъ ясный—сознаніе. Тѣло и духъ—опредѣленія сознанія. Однако, можно ли говорить о духѣ, какъ объ опредѣленіи сознанія? Повидимому, сознаніе есть опредѣленіе духа; душѣ свойственно сознаніе, а не наоборотъ—сознанію свойствена душа. Ниже мы увидимъ, гдѣ выходъ изъ этого затрудненія.

Другое отличіе предложеннаго выше ученія въ томъ, что оно свободно отъ миѳологической окраски, которую, за исключеніемъ ученія Аристотеля о душѣ, не трудно видѣть во всѣхъ только что приведенныхъ теоріяхъ, предваряющихъ современный психофизическій монизмъ. Въ построеніяхъ Плотина, Валентина и Каббалы она бросается въ глаза: всѣ эти построенія сплетены, по руководству миѳологической фантазіи, изъ олицетворенныхъ понятій, изображающихъ творческій божественный процессъ. Въ основѣ ученія Стоиковъ, Николая Кузанскаго, Бруно, Спинозы лежитъ такой же божественный процессъ, съ тою только разницей, что у Стоиковъ изъ Бога все выростаетъ, у Плотина и въ Каббалѣ изъ Бога все излучается, у Валентина отъ Бога все ниспадаетъ, у Николая Кузанскаго и Бруно Богъ во всемъ открывается, а у Спинозы все изъ Бога „слѣдуетъ по геометрической методѣ". Всѣ эти выростанія, излученія, ниспаденія, откровенія, слѣдованія — таже божественная творческая дѣятельность, о которой повѣствуютъ религіозные миѳы, только выраженная менѣе понятно. Библейскій разсказъ о созданіи міра доступенъ пониманію всякаго, выростаніе, излученіе, отпаденіе, откровеніе природы изъ Бога если и вразумительны, то немногимъ; слѣдованіе природы по геометрической методѣ едвали постижимо кому нибудь.

Въ общемъ, уклонъ во всѣхъ перечисленныхъ ученіяхъ въ сторону религіи настолько силенъ, что они принадлежатъ къ разряду религіозно-философскихъ или теософскихъ.

Впрочемъ, указанные недочеты у Стоиковъ, Плотина, Валентина, Николая Кузанскаго, Бруно, Спинозы только оттѣняютъ положительныя стороны этихъ построеній. Каждое изъ нихъ въ своемъ родѣ великолѣпно. Всѣ они проникнуты искреннимъ и глубокимъ религіознымъ чувствомъ, поражаютъ богатствомъ содержанія, широтой замысла, высокимъ нравственнымъ подъемомъ. Въ особенности

построенія Плотина, Бруно и Спинозы принадлежатъ къ лучшимъ въ исторіи философіи. Построеніе Плотина озарено тихимъ свѣтомъ умирающей древности, согрѣто любовью къ отходящему многобожію и тоской по безмятежномъ убѣжищѣ въ неисповѣдимомъ единомъ первоначалѣ. Бруно весь полонъ восторгомъ передъ впервые ясно сознанной безпредѣльностью мірозданія. Ученіе Спинозы—возвышенная нравственная проповѣдь о блаженствѣ, которое совпадаетъ съ доблестью, вершится въ радостной любви къ Богу и, подобно всему прекрасному, достижимо столь же трудно, какъ и рѣдко. Система Спинозы напоминаетъ тщательно обработанную старинную потускнѣвшую картину великаго мастера въ плохой и громоздкой оправѣ: сначала непривлекательная, она плѣняетъ по мѣрѣ того какъ въ нее всматриваешься.

в) Параллелизмъ.

35. Если основное понятіе субстанціи у Спинозы неясно, то вполнѣ послѣдовательно и ясно проведено ученіе о параллелизмѣ между душой и тѣломъ. Изъ всѣхъ предположеній объ отношеніи между этими двумя сторонами нашего существа параллелизмъ оказывается самымъ удобнымъ для объясненія душевной жизни: его исповѣдываютъ самые крупные представители современной психологіи напр. Вундтъ, Паульсенъ, Эббингаузъ и др. Параллелизмъ различные психологи разсматриваютъ различно: одни видятъ въ немъ только рабочую гипотезу, т. е. такую, которая, независимо отъ того, истинна она или нѣтъ, удобна для объясненія того, ради чего выставлена; другіе думаютъ, что параллелизмъ выражаетъ истинную природу дѣйствительности. Параллелизмъ различаетъ протекающіе совмѣстно двоякаго рода процессы—физіологическіе и духовные; мозговой, т. е. физіологическій процессъ, достигнувъ извѣстнаго напряженія, сопровождается сознаніемъ, но природа этихъ процессовъ различна. На вопросъ, какимъ образомъ возникаетъ связь между духомъ и тѣломъ, послѣдователи этой теоріи не даютъ одинаковаго отвѣта—одни склоняются къ мысли, что физическая дѣйствительность обусловлена духовной, другіе приближаются къ матеріализму, видятъ въ духовныхъ процессахъ только добавочные къ мозговымъ, а не самобытные, на подобіе того, напримѣръ, какъ свѣтъ, излучаемый желтымъ фосфоромъ, не входитъ въ существо фосфора; красный фосфоръ его не излучаетъ. Духовные процессы,

по этой теоріи, не могутъ быть безъ мозговыхъ, но мозговые—вполнѣ самостоятельны. Вслѣдствіе того, что теорія эта разсматриваетъ духовные процессы только какъ добавочныя явленія, она получила названіе эпифеноменализма (отъ греч. ἐπί—послѣ и φαινόμενον—явленіе).

36. Ученіе Спинозы, объясняющее всю дѣйствительность изъ единаго начала, есть ученіе о всеединствѣ. Но такъ какъ это всеединство обнаруживается двояко, какъ матерія и духъ, то при истолкованіи этого ученія возможенъ, какъ это уже было отмѣчено относительно параллелизма, уклонъ въ ту или другую сторону.

Наиболѣе видное толкованіе всеединства въ сторону спиритуализма принадлежитъ Шеллингу (въ первой половинѣ XIX в.), а въ сторону матеріализма—Спенсеру и Геккелю.

г) Спиритуалистическое толкованіе.

37. Ученіе Шеллинга (ум. 1854) называется ученіемъ о безусловномъ безразличіи и коренится въ его болѣе раннемъ ученіи о безусловномъ тождествѣ духовнаго и матеріальнаго. Это послѣднее ученіе ставитъ цѣлью доказать, что духъ и тѣло и всѣ вообще явленія природы по существу тождественны. Шеллингъ отправляется отъ опредѣленія знанія. Знаніе есть соотвѣтствіе между субъектомъ и объектомъ, а такъ какъ субъектъ есть познающее, объектъ—познаваемое, то значитъ, соотвѣтствіе между познающимъ и познаваемымъ, или иначе, между мыслью и дѣйствительностью, духомъ и природой. Но соотвѣтствіе возможно только между однороднымъ, а между разнороднымъ его быть не можетъ; поэтому необходимо либо изъ субъекта объяснить объектъ, либо наоборотъ—изъ объекта субъектъ, т. е. либо природу изъ духа, либо духъ изъ природы. Какимъ образомъ объяснить духъ изъ природы? Существуетъ только одинъ способъ—предположить природу духовнымъ организмомъ. Ясно, что на этомъ пути Шеллингъ становится на точку зрѣнія спиритуализма. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ онъ, объясняя природу какъ проявленіе духа. Вмѣсто тождества между матеріей и духомъ теорія Шеллинга доказываетъ, что всѣ явленія происходятъ изъ духа. Впослѣдствіи Шеллингъ измѣнилъ точку зрѣнія и училъ, что существуетъ безусловное безразличіе между духомъ и тѣломъ. Это безразличіе есть Божество, которое и полагаетъ различіе между тѣ-

ломъ и духомъ. Постигнуть этого божества мыслью нельзя,—оно открывается только въ „интеллектуальномъ созерцаніи“. Что такое это интеллектуальное созерцаніе понятно одному Шеллингу. Пріемлемое для такого созерцанія, ученіе Шеллинга для обыкновеннаго разума мало вмѣстимо, такъ какъ такой разумъ неспособенъ постигнуть ни того, что такое безусловное безразличіе, ни того, какимъ образомъ изъ безразличія можетъ произойти различное.

д) Матеріалистическое толкованіе.

38. Спенсеръ въ „Основныхъ началахъ“ (1862) полагаетъ за первооснову непознаваемое. Оно носитъ рядъ непознаваемыхъ свойствъ—пространство, время, вещество, движеніе, сила. Такъ какъ изъ непознаваемаго при помощи непознаваемаго ничего объяснить нельзя, то задача философіи сводится къ тому, чтобы дать по руководству опредѣленной схемы связное изложеніе наблюдаемаго. Такой схемой для Спенсера служитъ гипотеза объ эволюціи. Онъ опредѣляетъ эволюцію какъ интеграцію (сплоченіе) вещества, сопровождаемую разсѣяніемъ движенія, при которой вещество переходитъ изъ состоянія неопредѣленной, безсвязной однородности къ опредѣленной связной разнородности, а сохраняемое веществомъ движеніе испытываетъ подобное же превращеніе. Ни въ перечнѣ основныхъ свойствъ первоосновы, ни въ этой формулѣ эволюціи, Спенсеръ ни однимъ словомъ не упоминаетъ о духѣ. Онъ на первый взглядъ стоитъ на чисто матеріалистической почвѣ. Однако, онъ признаетъ внутреннюю, духовную сторону дѣйствительности, несводимую къ матеріальной, и даже заявляетъ, что не только невозможно духъ объяснить изъ матеріи, но что скорѣе можно идти противоположнымъ путемъ—объяснять матерію изъ духа. При этомъ „непознаваемое“ служитъ удобнымъ основаніемъ избѣгать опредѣленныхъ отвѣтовъ на трудные вопросы. Что такое матерія и духъ? Неизвѣстно, но оба кроются въ первоосновѣ—непознаваемомъ. Система Спенсера отлично разработана въ частностяхъ и выдается какъ одинъ изъ всеобъемлющихъ синтезовъ на научной почвѣ, но какъ ученіе о всеединствѣ плохо слажено. Уклонъ въ сторону матеріализма въ ней слишкомъ великъ, чтобы она могла отдать должное внутренней дѣйствительности, примкнутой въ ней къ матеріальной чисто внѣшнимъ образомъ.

39. Вслѣдъ за появленіемъ „Основныхъ началъ“ Спенсера ученіе о непознаваемой первоосновѣ получило (отъ англійскаго естествовѣда

и философа Гексли) названіе агностицизма (отъ греч. ἀγνώσκω непознаю). Изъ сказаннаго въ началѣ этого отдѣла не трудно видѣть, что ученіе это не новое. Плотинъ, Новоплатоники, Гностики точно также утверждали непостижимость первоосновы, какъ Спенсеръ. На той же точкѣ зрѣнія стояли и нѣкоторые отцы церкви, напр. Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Августинъ, Максимъ Исповѣдникъ и др. Спенсеръ самъ разсматриваетъ свое ученіе о непознаваемомъ какъ сближающее философію съ религіей. Есть однако разница между его непознаваемымъ и религіознымъ. Для Спенсера непознаваемое просто неизвѣстное, не внушающее никакихъ чувствъ, подобно математическому x. Религіозное непознаваемое—таинственное, внушаетъ подразумѣваемыя этимъ словомъ эмоціи сокровеннаго, неизвѣданнаго, неожиданнаго, страшнаго.

40. Въ противоположность Спенсеру, для Геккеля въ его „Міровыхъ Загадкахъ“ (1899) нѣтъ ничего непостижимаго. Ключемъ къ рѣшенію всѣхъ міровыхъ загадокъ служатъ для него выставленные имъ два закона, законъ субстанціи и законъ развитія, на которыхъ зиждется проповѣдуемый имъ „монизмъ“. Подъ субстанціей подразумѣвается количественно всегда себѣ равная совокупность существующаго. Эта совокупность обнаруживается въ двухъ аттрибутахъ: матеріи и энергіи. Духовная энергія не отличима отъ физической; гдѣ матерія, тамъ и духъ. Тѣмъ не менѣе, единственно допустимое истолкованіе дѣйствительности—чисто механическое. Изъ механическихъ причинъ объясняется развитіе. Законъ развитія состоитъ въ томъ, что вселенная создалась не вдругъ, а строится постепенно. Развитію противополагается сверхъестественное творчество. Нѣтъ ничего сверхъестественнаго и трансцендентнаго; все совершается естественно по внутреннимъ законамъ. Богъ есть безконечная сумма всѣхъ естественныхъ силъ. Силы эти распадаются на двѣ группы: силы атомныя и колебанія эфира. Разумная форма религіи есть теорія эфира. По этой теоріи, подвижный міровой эфиръ противопоставляется какъ творящее божество косной и тяжелой матеріи. Что такое эфиръ, мы пока не знаемъ, но вынуждены признать его существованіе. Только на почвѣ такого міропониманія достигается верховная цѣль философіи—крушеніе трехъ „центральныхъ догматовъ метафизики“—Бога, свободы и безсмертія. На мѣсто всего этого становится „всеобщій законъ причинности“. Крушеніе метафизики

есть въ то же время крушеніе христіанской церкви съ ея ученіемъ и „папизмомъ“.

Всѣ эти положенія Геккель развиваетъ весьма пространно многословіемъ, повтореніями и отступленіями, но не доводами. Мысль у него смутная и противорѣчивая. Онъ хорошій естествовѣдъ, горячій борецъ за просвѣщеніе и противъ суевѣрія, но слабый мыслитель. Новаго его „монизмъ“ не даетъ ничего.

е) Энергетика.

41. Изъ другихъ новѣйшихъ попытокъ, приближающихся къ психофизическому монизму, можно отмѣтить энергетику, основанную лейпцигскимъ химикомъ Оствальдомъ. На его взглядъ, матеріализмъ съ его атомизмомъ отжили свой вѣкъ. Атомизмъ не болѣе, какъ гипотеза, предположеніе. Настало время обходиться безъ гипотезъ, опираться на одни только несомнѣнные факты. Несомнѣннымъ фактомъ надо считать энергію. Энергія опредѣляется двояко: 1) какъ способность къ работѣ и 2) какъ запасъ работы. Ни существованія такой способности, ни обусловленнаго ею запаса отрицать нельзя, и этихъ безспорныхъ фактовъ кажется для Оствальда достаточно, что бы отважиться на построеніе на ихъ почвѣ цѣлаго міровоззрѣнія. Однако, съ первыхъ же шаговъ такое построеніе встрѣчаетъ препятствія. Если разсматривать энергію какъ способность къ работѣ, то возникаетъ вопросъ: чья способность къ работѣ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть троякій: 1) ничья, 2) принадлежитъ матеріи, 3) принадлежитъ духу. Оствальдъ не ставитъ этихъ вопросовъ, такъ какъ не можетъ признать ни одного изъ трехъ отвѣтовъ: ничьей работа быть не можетъ, а матерію и духъ надо вывести изъ энергіи. По поводу второго опредѣленія опять возникаетъ вопросъ: гдѣ находится запасъ работы? Отвѣтъ опять можетъ быть троякій: 1) нигдѣ, 2) въ матеріи, 3) въ духѣ. Опять энергетика не можетъ, по предыдущему, дать ни одного изъ этихъ трехъ отвѣтовъ. Не смотря на самоувѣренность, съ которой энергетика выступаетъ, она по своей внутренней состоятельности скромнѣе ею отвергаемыхъ матеріалистическихъ построеній.

8) Спиритуализмъ или идеализмъ.

42. Каждое изъ разсмотрѣнныхъ нами основныхъ онтологическихъ направленій страдаетъ неустранимымъ затрудненіемъ. Матеріализмъ

не можетъ изъ матеріи объяснить духовную жизнь; дуализмъ души и тѣла безсиленъ связать душу и тѣло; психологическое ученіе опирается на противорѣчивое понятіе о томъ, что вмѣстѣ есть и не есть духъ и тѣло. Если поэтому и возможна состоятельная сама въ себѣ онтологія, то лишь на почвѣ спиритуализма. Намъ остается разсмотрѣть это направленіе.

а) Платонъ какъ основатель идеализма.

43. Спиритуализмъ въ европейской философіи впервые представленъ Платономъ (427—347). Его міровоззрѣніе колеблется въ сторону дуализма души и тѣла и между различными видами спиритуализма, объединяя ихъ въ своеобразныхъ сочетаніяхъ. Оно вмѣстѣ и спиритуалистическій дуализмъ, и спиритуалистическій плюрализмъ, и взглядъ на сущее какъ на спиритуалистическую систему, и все это то на метафизическои, то на траисцендентальной почвѣ. Основное ученіе Платона объ идеяхъ близко къ плюрализму и послужило опорой для позднѣйшихъ идеалистическихъ построеній различнаго направленія.

Ученіе объ идеяхъ сложилось изъ объединенія ученій Сократа, Парменида, Пиѳагорейцевъ и Гераклита. Главнымъ устоемъ служитъ ученіе Сократа, такъ что Платонъ свое ученіе влагаетъ въ уста этого философа. По Сократу, знаніе есть мысль общая и опредѣленная, т. е., имѣющая объектомъ общее и не выходящая изъ данныхъ предѣловъ. Это общее и опредѣленное Платонъ истолковалъ по руководству онтологіи Парменида. Общее для Сократа есть себѣ тождественное, одинаковое. Но такими признаками опредѣлялъ Парменидъ свое истинно сущее. Поэтому Платонъ общее и опредѣленное Сократа отождествилъ съ истинно сущимъ Парменида. Общее для него есть истинно сущее, и наоборотъ, истинно сущее есть общее.

Общимъ подразумѣвается то, чего оно общее, рядъ сходныхъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ существованій. Эти сходныя въ извѣстныхъ отношеніяхъ существованія называются родами и видами. Родамъ и видамъ поэтому свойственны тѣ же признаки, какъ и общему, которымъ они предполагаются. Они также истинно сущее.

Съ другой стороны, ученіе Сократа о знаніи какъ тождественной себѣ и опредѣленной мысли соприкасается съ ученіемъ Пиѳагорейцевъ объ единомъ для многаго, о числѣ и предѣлѣ. Общее есть единое для многаго, а такое единое для многаго есть для Пиѳагорейцевъ число и предѣлъ. Съ этой точки зрѣнія задача познавательной дѣя-

тельности въ томъ, что бы для множества найти единое, видъ, родъ, а затѣмъ въ этомъ единомъ другія единыя, другъ къ другу несводимыя.

Парменидъ своему истинно сущему противопоставилъ кажущееся. Это кажущееся, на взглядъ Платона, есть тотъ потокъ, о которомъ училъ Гераклитъ. Раннимъ наставникомъ Платона въ философіи былъ послѣдователь Гераклита—Кратилъ, доведшій ученіе Гераклита до крайностей. По его мнѣнію, при всеобщей подвижности и измѣнчивости нельзя ни утверждать, ни отрицать чего-либо, такъ какъ измѣняется не только то, о чемъ утверждается или отрицается, но даже и значеніе словъ. Поэтому Кратилъ въ концѣ пересталъ говорить и только двигалъ пальцемъ. Платонъ не принялъ этого крайняго вывода, но вполнѣ усвоилъ взглядъ Гераклита на зыблемость и колеблемость всего чувственнаго и на незыблемость Разума, по которому все происходитъ. Только одинъ этотъ божественный Разумъ, общій для всего законъ, для Платона не возникаетъ и не преходитъ, только онъ существуетъ по истинѣ, а возникающія и преходящія вещи не существуютъ, но только бываютъ, колеблются между бытіемъ и небытіемъ.

Истинно сущее для Платона, какъ и для Парменида, есть область знанія, бывающее—область мнѣнія.

Объединивъ всѣ эти ученія, Платонъ пришелъ къ выводу, что истинное бытіе есть общее, единое для многаго, вѣчное, неизмѣнное неподвижное, цѣльное, недѣлимое, совершенное, однородное, не воспринимаемое чувствами и постигаемое только разумомъ, и что это бытіе не въ чувственныхъ вещахъ, только бывающихъ, а въ сверхчувственномъ вѣчномъ Разумѣ.

Наглядно можно представить объединяющій ходъ мысли Платона въ слѣдующемъ видѣ:

1) Сократъ: Объектъ знанія—общее.

2) Парменидъ: Объектъ знанія—истинно сущее.

3) Пиѳагорейцы: Сущее—единое для многаго.

4) Сдѣланный Платономъ выводъ: объектъ знанія=общее=единое для многаго=истинно сущее.

Это общее, единое для многаго, истинно сущее Платонъ назвалъ идеей, то есть видомъ (по гречески εἶδος, ἰδέα—видъ), потому вѣроятно, что общимъ предполагаются ряды сходныхъ существованій или виды, посредствомъ которыхъ оно для мысли открывается.

Платонъ разсматриваетъ идеи съ различныхъ точекъ зрѣнія,—онтологической, гносеологической, космологической, нравственной,

эстетической. Данныя имъ со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія опредѣленія одинаково важны для развитія послѣдующей онтологіи.

Съ онтологической точки зрѣнія идея есть вмѣстѣ и истинно сущее Парменида, и предѣлъ Пиѳагорейцевъ. Она есть бытіе вѣчное, неизмѣнное, неподвижное, недѣлимое, цѣльное, совершенное, однородное. Какъ общее и потому единое для многаго, она есть единое, монада. Она поэтому есть и общее, и особь. Она опредѣляетъ собою безпредѣльное. Въ отличіе отъ замкнутаго въ себѣ бытія Парменида, идея, подобно Пиѳагорейскому предѣлу, стоитъ въ отношеніи къ чувственному міру. Она въ сверхчувственномъ мірѣ основа того, что въ чувственномъ называется видами и родами. Она для чувственныхъ вещей есть вмѣстѣ и ихъ причина, и цѣль, къ которой онѣ стремятся. Неизмѣнная и неподвижная, она не бездѣйственна, но дѣйственна, она есть сила.

Съ гносеологической точки зрѣнія идея есть основа понятій; она есть то, что связываютъ воедино мышленіемъ разнообразныя ощущенія. Она также основа сужденій, то безусловно сходное и несходное, которымъ полагаются частныя сходства и несходства, обусловливающія природу сужденій. Каждое сужденіе есть или утвержденіе, или отрицаніе. Мы утверждаемъ по сходству, отрицаемъ по несходству. Въ мірѣ чувственномъ нѣтъ ни безусловнаго сходства, ни безусловнаго несходства. Но всякимъ условнымъ сходствомъ и несходствомъ предполагается безусловное, которое есть идея. Въ изслѣдованіяхъ она есть руководящая цѣль, организующій замыселъ, предшествующій изслѣдованію и его направляющій.

Съ космологической точки зрѣнія идея есть первообразъ, по которому построенъ міръ и все въ мірѣ. Міръ и вещи—чувственныя подобія сверхчувственныхъ идей.

Съ нравственной точки зрѣнія идея есть верховное благо, та неизмѣнная цѣль, къ которой жизнь должна стремиться, что бы быть хорошей, ея твердая опора, необходимый для нея устой.

Съ эстетической точки зрѣнія идея есть верховная красота, проливающая все „море красоты“ въ чувственномъ мірѣ.

Въ противоположность чувственнымъ вещамъ, опредѣляемыхъ пространствомъ и временемъ, идеи не допускаютъ ни пространственныхъ, ни временныхъ опредѣленій. Онѣ не образны, не имѣютъ облика, не занимаютъ мѣста, не находятся гдѣ либо. Онѣ существуютъ вѣчно въ настоящемъ, прошедшаго и будущаго для нихъ

нѣтъ. Только по привычкѣ, внушаемой чувственными вещами, которыя опредѣляются пространствомъ и временемъ, мы говоримъ объ идеяхъ, что онѣ существуютъ *въ* умопостигаемой области и всегда въ ней *были* и *будутъ*. Все это неточности: въ умопостигаемой области нѣтъ ни *въ*, ни *гдѣ*, ни *тамъ*, ни *было*, ни *будетъ*, тамъ есть только *есть*.

Для всего сходнаго существуетъ идея, а такъ какъ сходнаго множество, то и идей множество. Онѣ находятся между собою въ разнообразныхъ отношеніяхъ подчиненія и соподчиненія и образуютъ систему, особый міръ, который завершается идеей блага, а идеями чувственныхъ вещей соприкасается съ міромъ чувственнымъ. Міръ идей можно поэтому уподобить пирамидѣ съ идеей блага на вершинѣ и съ основаніемъ, омываемымъ потокомъ бываніа.

Спиритуалистическій плюрализмъ переплетается здѣсь со взглядомъ на сущее, какъ на систему.

Въ эти два теченія врѣзывается третье—дуалистическій спиритуализмъ.

Чувственныя вещи суть измѣнчивыя подобія идей. Для измѣнчивости должна быть причина, которой нѣтъ въ идеяхъ—онѣ неизмѣнны, для подобія нужна основа. Подобіе можетъ быть лишь на чемъ нибудь, въ чемъ-нибудь, или гдѣ-нибудь. Необходимо поэтому признать, помимо идей и вещей, третій родъ—„мать и кормилицу“ чувственныхъ вещей. Это—вѣчно сущее пространство, самобытная и непокорная. Необходимость, существующая на ряду съ Разумомъ. Въ противоположность неизмѣннымъ идеямъ съ ихъ вѣчнымъ порядкомъ, она неустанно безпорядочно движется, подходитъ то подъ одну, то подъ другую идею, принимаетъ къ себѣ на лоно ихъ отображенія и своимъ движеніемъ дробитъ ихъ. Эти дробныя отображенія—чувственныя вещи. Идею можно уподобить отцу вещей, пространство—ихъ матери, а вещи—дѣтямъ этихъ родителей. Идеей полагается не только бытіе, но и небытіе вещей. Небытіе есть бытіе иное, чѣмъ данное, опредѣленіе бытія идеей иного, которой одно бытіе отличается отъ другого, или иначе—небытіе есть инобытіе.

Отношеніе вещей къ идеямъ Платонъ называетъ участіемъ вещей въ идеяхъ, общеніемъ ихъ съ идеями, присутствіемъ идей въ вещахъ. Наиболѣе опредѣленно онъ говоритъ объ этомъ отношеніи по поводу идеи прекраснаго. Сказанное имъ въ этомъ случаѣ имѣетъ руководящее значеніе для всей его онтологіи, такъ какъ вмѣсто прекраснаго можно поставить какую угодно идею. Для разума, по-

стигшаго существо прекраснаго, говоритъ Платонъ, открывается, что прекрасное, какъ идея, вѣчно, не рождается, не погибаетъ, не увеличивается и не оскудѣваетъ; оно не таково, что въ одномъ отношеніи прекрасно, а въ иномъ безобразно, или иногда прекрасно, а иногда нѣтъ, или въ сравненіи съ однимъ прекрасно, а съ другимъ безобразно, или тамъ прекрасно, а здѣсь безобразно, или для однихъ прекрасно, а для другихъ безобразно. И не будетъ ему представляться это прекрасное какъ бы какое лицо, или руки, или что либо другое причастное тѣлу, ни какъ мысль или знаніе, ни какъ сущее въ чемъ либо другомъ, напримѣръ, въ животномъ, въ землѣ, небѣ, или иной вещи, но какъ сущее само по себѣ, всегда съ собою одновидное, а все остальное прекрасное—какъ участвующее въ самомъ прекрасномъ нѣкоторымъ такимъ образомъ, что тогда какъ все остальное прекрасное возникаетъ и преходитъ, само прекрасное не становится ни большимъ, ни меньшимъ, и не претерпѣваетъ ничего.

Здѣсь идея рѣзко противопоставлена чувственнымъ вещамъ. Идея отъ нихъ независима, а вещи существуютъ лишь вслѣдствіе участія въ идеѣ. Но онѣ въ той же мѣрѣ участвуютъ и въ „матери происхожденія“, безъ которой онѣ, точно такъ же, какъ безъ идеи, невозможны.

Въ одномъ мѣстѣ Платонъ различаетъ четыре вида сущаго: 1) безпредѣльное, 2) предѣлъ, 3) смѣшанное изъ того и другого, 4) причину смѣшенія. Смѣшанное—чувственныя вещи, а причина смѣшенія—идея. Безпредѣльное соотвѣтствуетъ пространству. Идея опредѣляетъ это пространство. Поэтому „участіе въ идеяхъ“ и опредѣленіе ими для Платона одно и тоже.

„Мать и кормилица“ происхожденія отчасти сродни идеямъ. Подобно имъ, она вѣчно сущая; подобно имъ, она незрима и не воспринимается чувствами, но тогда какъ идеи постигаются разумомъ, ее едва можно уловить „нѣкоторымъ незаконнорожденнымъ разсужденіемъ“. Ея сверхчувственность ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что она не принадлежитъ къ внѣшнему міру. Такъ же, какъ идеи, она лежитъ въ области духа. Идеи и вѣчно сущее пространство—двѣ отчасти сходныя, отчасти противоположныя предпосылки, необходимыя для объясненія чувственныхъ вещей. Взглядъ на сущее у Платона въ концѣ дуалистически-спиритуалистическій.

Принадлежность „матери и кормилицы“ происхожденія къ области духа подтверждается взглядомъ Платона на мірозданіе въ цѣломъ.

Оно представляется ему всеобъемлющимъ живымъ существомъ, отличающимся отъ имъ объемлемыхъ тѣмъ, что не душа у него въ тѣлѣ, а наоборотъ—тѣло въ душѣ, въ знакъ того, что тѣло лежитъ въ предѣлахъ духа, есть одна изъ его областей.

Душа, облекающая тѣло міра, построена у Платона по законамъ музыкальной гармоніи, а вселенная въ цѣломъ—какъ прекрасно слаженное существо, полное разнообразія и единства. Здѣсь онять обнаруживается взглядъ на сущее какъ на систему.

На ряду съ міромъ идей, ихъ отображеніями на „матери и кормилицѣ“ происхожденія—міромъ чувственныхъ вещей, и міромъ вселенской души, Платонъ признаетъ еще міръ отдѣльныхъ душъ, отличный и отъ идей, и отъ чувственныхъ вещей, и отъ міровой души. Ихъ столько же, сколько свѣтилъ небесныхъ—звѣздъ, ихъ изначальной родины. Плюрализмъ у Платона выступаетъ поэтому въ двоякой формѣ: и какъ ученіе о мірѣ идей, и какъ ученіе о мірѣ душъ. Въ этомъ послѣднемъ ученіи у Платона замѣтенъ сильный уклонъ въ сторону дуализма души и тѣла. Платонъ проводитъ взглядъ на тѣло какъ на тягостный къ душѣ придатокъ, какъ темницу или гробницу, изъ которой душа должна быть освобождена, и рѣзко оттѣняетъ препятствія, ставимыя тѣломъ познавательной дѣятельности. Философская дѣятельность, по существу познавательная, есть отрѣшеніе души отъ тѣла, своего рода умираніе, и смерть, отвязывающая душу отъ тѣлесныхъ оковъ, для философа—благо.

Особенно нагляденъ спиритуализмъ Платона въ его ученіи о познаніи.

Объекты познавательной дѣятельности полагаются ею самою. Ея формы соотвѣтствуютъ ея объектамъ. Эти объекты четырехъ родовъ: идеи, математическія данныя, чувственныя вещи и ихъ подобія. Идеямъ соотвѣтствуетъ знаніе, математическимъ даннымъ—размышленіе, чувственнымъ вещамъ—мнѣніе, а подобіямъ вещей—воображеніе. Въ этомъ ученіи математическія данныя—опять новый міръ, еще болѣе обогащающій плюрализмъ у Платона. Математическія данныя соприкасаются съ одной стороны съ идеями, съ другой—съ чувственными вещами. Подобно идеямъ, они неизмѣнны и постигаются разумомъ; подобно чувственнымъ вещамъ, они требуютъ опоры въ идеяхъ. Подобія вещей суть ихъ отображенія въ зеркальныхъ поверхностяхъ, а также изображенія ихъ и образы, создаваемыя воображеніемъ.

Знаніе не получается отвнѣ, не почерпается душой изъ собственныхъ нѣдръ. Истина не внѣ насъ, а въ насъ самихъ. Знаніе — своего рода зрѣніе, и какъ нельзя слѣпому вложить зрѣніе, такъ же нельзя вложить въ душу и знаніе. Чтобы добыть истину, нужно обратить на нее душу въ ея цѣлости. Наша душа безсмертна, пережила безконечный рядъ воплощеній, и какъ въ соединеніи съ тѣломъ, такъ въ особенности передъ каждымъ воплощеніемъ обогащала себя знаніями. Въ своемъ безплотномъ существованіи она созерцаетъ идеи, и воспоминаніе объ этомъ созерцаніи, хотя и смутное, живетъ въ ней. Знаніе поэтому есть воспоминаніе. Вслѣдствіе сродства всей природы каждое знаніе указываетъ на другое; какъ скоро мы знаемъ одно, ничто не мѣшаетъ намъ найти остальное. Поэтому душа всесвѣдуща, но знанія покоятся въ ней забытыми. Чтобы заставить душу вспомнить ихъ, необходимо пробудить ея мыслительную дѣятельность. Такое пробужденіе достигается двоякимъ путемъ: чувственнымъ созерцаніемъ и умозрѣніемъ. Можно, во первыхъ, тревожить чувствомъ влеченіе къ истинѣ и такимъ образомъ побуждать мыслительную дѣятельность къ отысканію истины, и можно, во вторыхъ, тревожить мыслительную дѣятельность и тѣмъ порождать влеченіе къ открытію истины. Первый путь есть путь любви, которая, начинаясь съ чувственнаго, влечетъ къ сверхчувственному, отъ плѣнительнаго, прекраснаго, любимаго въ чувственномъ мірѣ переноситъ къ безусловному прекрасному, къ идеѣ. Второй путь, путь умозрѣнія, начинается сознаніемъ противорѣчія. Поставленная противорѣчіемъ въ тягостное недоумѣніе душа, чтобы выйти изъ него, напрягаетъ свои силы; вслѣдствіе этого покоящіяся въ ней знанія возникаютъ сначала смутно, какъ сонъ, а затѣмъ пріобрѣтаютъ законченный видъ.

Искусство пользоваться въ цѣляхъ знанія противорѣчіями, тревожить ими мысль и побуждать ее къ сведенію многаго къ единству и расчлененію единства на множество въ опредѣленномъ и стройномъ порядкѣ, восходя постепенно отъ частнаго все къ болѣе общему и нисходя отъ общаго все къ болѣе частному, и провѣрять добытые результаты по согласованности между собою и отсутствію противорѣчій называется діалектикой. Діалектика есть вмѣстѣ и живая бесѣда, и теорія познанія, и онтологія. Какъ теорія познанія, она опирается на схватываніе единства во множествѣ, или на син-

тезъ, и на расчлененіе единства на множество, или на анализъ. Какъ онтологія, она есть ученіе о системѣ идей.

44. Спиритуализмъ, сводящій все сущее къ духовной дѣйствительности, настолько расходится съ укоренившимся убѣжденіемъ въ противоположности между духомъ и тѣломъ, что въ своей чистой формѣ находитъ сторонниковъ лишь въ умахъ смѣлыхъ, считающихся только съ доводами своей мысли. Не мудрено поэтому, что ученіе Платона толковалось впослѣдствіи главнымъ образомъ по его уклону къ дуализму души и тѣла. Намѣченный имъ спиритуализмъ былъ долгое время не понятъ и остался безъ послѣдствій. Всѣми остальными ученіями Платона въ теченіе двухъ тысячелѣтій широко пользовались, но только не его спиритуализмомъ. Въ эти двѣ тысячи лѣтъ спиритуализмъ почти замеръ, хотя склонность къ нему у многихъ христіанскихъ вѣроучителей была несомнѣнна. Къ началу XVIII в. онъ воскресъ съ новой силой, чтобы неустанно пролагать себѣ побѣдоносный путь вплоть до нашихъ дней. Въ настоящее время онъ разработанъ во всѣхъ развѣтвленіяхъ, захватываетъ все больше умовъ и оттѣсняетъ остальныя направленія. Теперь онъ чаще называется идеализмомъ, чѣмъ спиритуализмомъ, и уже этимъ своимъ названіемъ ясно показываетъ, сколь многимъ обязанъ Платону. Но современный идеализмъ принялъ формы, чуждыя первоначальной Платоновой мысли, такъ что Платонъ въ нашемъ идеализмѣ лишь съ трудомъ могъ бы признать направленіе, съ его собственнымъ однородное. Чтобы понять это различіе, нужно познакомиться съ тѣми измѣненіями, которыя испытало въ теченіе вѣковъ ученіе объ идеяхъ.

Измѣненія эти шли въ двухъ направленіяхъ. Одни не выходили за предѣлы мало кому извѣстныхъ философскихъ построеній, другія чрезъ наиболѣе распространныя изъ нихъ стали общимъ умственнымъ достояніемъ. Въ настоящее время слово „идея“ у всѣхъ на языкѣ; но эта употребляемая въ обычномъ теперь смыслѣ „идея“ совсѣмъ не то, что Платонова. Не совсѣмъ она совпадаетъ и съ тѣмъ, что порою подъ идеей подразумѣваютъ современные идеалисты.

45. Измѣненіе въ свое ученіе объ идеяхъ внесъ уже самъ Платонъ. Онъ всегда увлекался Пиѳагорействомъ, а подъ конецъ жизни настолько, что свои идеи отождествлялъ съ числами. Эти идеи-числа отличаются отъ математическихъ главнымъ образомъ тѣмъ, что онѣ особи, недопускающія надъ собою ариѳметическихъ дѣй-

ствій—ихъ нельзя складывать, вычитать, умножать, дѣлить. Теорія эта была усвоена нѣкоторыми послѣдователями Платона, держалась нѣсколько сотъ лѣтъ въ примыкавшихъ къ Платону школахъ, но мало по малу заглохла и теперь имѣетъ только археологическое значеніе. Важно отмѣтить лишь то, что еще до этого преобразованія своего ученія объ идеяхъ, Платонъ воспользовался Пиѳагорейской терминологіей и сталъ называть идеи единичными особями—генадами и монадами. Этотъ послѣдній терминъ былъ усвоенъ для обозначенія основныхъ элементовъ сущаго сначала Джіордано Бруно въ XVI в., затѣмъ въ XVII в. Ванъ Гельмонтомъ и Лейбницемъ, основателемъ новаго спиритуалистическаго плюрализма, названнаго имъ монадологіей, а вслѣдъ за Лейбницемъ и болѣе поздними философами—Гербартомъ, Лотце и другими въ XIX в. Платоновы идеи не совпадаютъ съ этими монадами, но ихъ собою намѣчаютъ.

46. Важнѣе тѣ измѣненія, которыя повели къ ходячимъ взглядамъ на идеи. Въ настоящее время подъ идеей подразумѣвается 1) мысль, представленіе, понятіе, 2) руководящій замыселъ, идеалъ, цѣль, 3) организующій объективный принципъ. Значенія эти возникли на почвѣ полемики съ Платономъ.

По основной мысли Платона, дѣйствительно существуетъ только общее, напр. человѣкъ, столъ вообще, а единичныя вещи, данный человѣкъ, столъ не существуютъ истинно. На обыкновенный взглядъ какъ разъ наоборотъ: по истинѣ существуютъ только единичныя вещи, а общаго мы нигдѣ помимо нашей мысли, нашего воображенія, не находимъ. Кто можетъ указать на человѣка, столъ вообще? Повсюду мы видимъ только единичныхъ людей, единичные столы. Въ такомъ смыслѣ возражалъ Платону его современникъ, основатель Кинической школы, такой же горячій сторонникъ Сократа, какъ и Платонъ, Антисѳенъ. „Коня (говорилъ онъ) вижу, конины не вижу“. Общее, то, что Платонъ называетъ идеями, не болѣе, какъ пустая мысль, только „умственность“, ничему не соотвѣтствующая.

Позже, съ другой точки зрѣнія, ученикъ Платона, Аристотель (384—322), горячо оспаривалъ своего учителя въ вопросѣ объ идеяхъ. Онъ утверждалъ, что идеи Платона не нужны ни для бытія, ни для происхожденія и прехожденія, ни для познанія вещей; что Платонъ запутывается въ противорѣчія и затрудненія и не

приводитъ надлежащихъ доказательствъ въ пользу своего взгляда. Идеи не нужны для существованія вещей, такъ какъ онѣ внѣ вещей. Онѣ неизмѣнны и потому не могутъ быть причиной измѣненія, а слѣдовательно, и возникновенія и прехожденія. Онѣ по содержанію не отличаются отъ чувственныхъ вещей, суть не болѣе, какъ „вѣчныя чувственныя вещи“. Платонъ этими вѣчными двойниками вещей увеличилъ количество объектовъ познанія. И безъ того чувственныхъ вещей такъ много, что нельзя охватить ихъ знаніемъ. Оттого, что количество удвоилось, затрудненіе только увеличилось. Платонъ, думая, что идеи облегчаютъ познаніе, поступаетъ такъ же, какъ если бы кто нибудь, не умѣя считать до двухъ, принялся сразу считать до четырехъ. Съ другой стороны, если идеи существуютъ для всего сходнаго, то для сходныхъ вещей и соотвѣтствующей имъ, т.-е. съ ними сходной, идеи, должна быть новая идея, для этой новой идеи и съ нею сходной, прежней, опять новая, и такъ безъ конца. Сходство можетъ быть не только между существующимъ, но и не существующимъ, не только между дѣйствительнымъ, но и возможнымъ. Значитъ, должны быть истинно сущія идеи неистинно сущаго, только возможнаго, даже несуществующаго. Сверхъ того, если каждая чувственная вещь обусловлена идеей, то должна быть обусловлена безчисленнымъ множествомъ идей. Сократъ, напримѣръ,—идеей человѣка, старика, философа и т. д. Доказательства, которыя Платонъ приводитъ въ пользу идей, по Аристотелю, не убѣдительны и носятъ порой метафизическій, поэтическій характеръ.

Не смотря, однако, на эту горячую полемику противъ идей, Аристотель все таки былъ вынужденъ признать ихъ, хотя въ измѣненной формѣ. Общее, доказывалъ онъ, мы должны признать за самобытное, такъ какъ иначе нельзя объяснить ни знанія, ни того, что мы познаемъ, и прежде всего природы, къ которой принадлежимъ сами. Единичныя вещи неисчислимы, познать ихъ всѣ мы не можемъ, мы можемъ знать только то, что въ нихъ общаго, ихъ общія основы. Эти общія основы открываются при надлежащемъ взглядѣ на природу. Природа не мертва и не бездушна, она—живая художница, вѣчно творящая, хотя и безъ яснаго сознанія процесса и цѣли творчества. Но то, что не сознается природой, сознается нами. Наше творчество и творчество природы по существу одинаковы. Если мы найдемъ основы нашего творчества, то най-

демъ и основы творчества природы и, слѣдовательно, основы вещей. Возьмемъ для примѣра дѣятельность художника, отливающаго изъ бронзы статую. Что нужно для созданія этой статуи? Нуженъ, во-первыхъ, матеріалъ, вещество, въ данномъ случаѣ бронза. Нужна, во-вторыхъ, форма, въ которую бронза отливается. Нужна, въ третьихъ, дѣятельность художника, его движенія при отливкѣ, отдѣлкѣ и т. д. Нужна, въ четвертыхъ, цѣль, направляющая дѣятельность, т.-е., опредѣленное направленіе дѣятельности. Мы находимъ, такимъ образомъ, четыре начала нашей художественной дѣятельности, а стало быть, и дѣятельности природы: 1) вещество, 2) форма, 3) причина движенія, 4) цѣль. Форма статуи то же, что ея видъ, ея идея. Форма и идея поэтому одно и то же. Но форма или идея сливается съ цѣлью: цѣль художника есть осуществленіе данной формы. Въ свою очередь и причина движенія сливается съ идеей, формой или цѣлью: дѣятельность художника, его движенія, направляются цѣлью идеей, формой. Остаются два начала—вещество и идея. Но и эти два начала въ концѣ слаживаются въ различныя ступени одного и того же: вещество (въ нашемъ примѣрѣ бронза) есть возможность того, чего дѣйствительность есть форма (въ нашемъ примѣрѣ форма статуи), и наоборотъ, форма есть дѣйствительность того, чего возможность есть вещество. Изъ бронзы можетъ быть вылита статуя, бронза можетъ быть статуей; статуя есть осуществленіе, дѣйствительность того, чѣмъ можетъ быть бронза. Идеи, формы, а равно и вещество существуютъ самобытно, но не обособленно отъ вещей, а въ вещахъ: каждая вещь есть цѣлое, состоящее изъ вещества и формы. Съ этой точки зрѣнія, идея есть организующее, объективно существующее начало, дѣйствующее въ веществѣ, его формирующее. Для одной только высшей идеи, для Бога, Аристотель дѣлаетъ исключеніе. Богъ свободенъ отъ вещества, есть всецѣло дѣйствительность. Онъ—чистая себя мыслящая мысль, верховный идеалъ, къ которому все стремится. Онъ—причина движенія, но самъ неподвиженъ. Какъ невещественный и потому недѣлимый, Богъ—одинъ.

Это ученіе Аристотеля страдаетъ не меньшими затрудненіями, чѣмъ ученіе Платона. Одно изъ главныхъ—неопредѣленность грани между возможностью и дѣйствительностью. Одно и тоже, смотря по точкѣ зрѣнія, можетъ быть и возможностью, и дѣйствительностью. Зерно есть возможность дерева, а дерево—дѣйствительность того, чего возможность есть зерно. Въ свою очередь дерево есть возмож-

ность дома, изъ дерева сложеннаго. Домъ есть дѣйствительность того, чего возможность есть дерево; но эта дѣйствительность, домъ, есть возможность города, такъ какъ городъ слагается изъ домовъ: городъ въ свою очередь—возможность государства и т. д. Если разница между дѣйствительностью и возможностью сводится къ различію въ точкахъ зрѣнія, то въ этихъ точкахъ зрѣнія, то есть въ нашей умственной дѣятельности, и надо видѣть корень возникновенія ученія объ идеяхъ. Къ такому выводу пришли Стоики, основавшіе, на почвѣ слiянія ученій Гераклита и Киниковъ, философскую школу вскорѣ послѣ смерти Аристотеля. Ученіе Антисѳена объ общемъ имъ казалось единственно правильнымъ. На взглядъ Стоиковъ, идеямъ въ дѣйствительности ничего не соотвѣтствуетъ, онѣ—не болѣе, какъ мысли, тѣмъ болѣе пустыя, чѣмъ онѣ общѣе. Идеямъ они противопоставили общія воззрѣнія, образующіяся при повторныхъ опытахъ: когда мы много разъ видимъ что нибудь, напр. человѣка, то различные облики людей у насъ сливаются въ общій. Эти общіе облики предваряютъ дальнѣйшіе однородные опыты и получили поэтому отъ Стоиковъ названіе „предвареній“. Тѣмъ не менѣе, Стоики не совсѣмъ отказались отъ организующихъ идей Аристотеля. Эти идеи выступили у нихъ подъ названіемъ „сѣменного разума“ или „сѣменного логоса“, дѣйствующаго въ веществѣ. „Сѣменной разумъ“ есть какъ бы зерно, изъ котораго выростаютъ вещи. Не только отдѣльныя вещи, но и весь міръ есть порожденіе этого „сѣменного логоса.“ Впрочемъ, объ этомъ „сѣменномъ логосѣ“ было уже сказано.

47. Эти различныя толкованія Платоновыхъ идей слились ко II в. до Р. Х. въ примирительное направленіе, оттѣснившее на нѣкоторое время другія. Идеи были перенесены въ божественный творческій Умъ, въ которомъ ихъ значеніе колеблется между первообразами вещей, мыслями Божества и личными существами. Творческій божественный Умъ присутствуетъ и въ вещахъ, смутныхъ отображеніяхъ его идей въ померкшемъ свѣтѣ божественнаго существа, и въ нашихъ душахъ, своимъ умомъ непосредственно, хотя и не полно и не совершенно, соприкасающихся съ божественнымъ и его идеями, такъ что наши идеи—отблески божественныхъ.

Этотъ божественный Разумъ или Логосъ Филонъ Іудейскій, современникъ Христа, объявилъ первороднымъ Сыномъ Божіимъ, по-

средникомъ между Богомъ и міромъ. Въ евангеліи отъ Іоанна онъ воплощается и становится началомъ, отъ котораго и чрезъ которое произошло все, что произошло. Руководящіе ранніе христіанскіе мыслители учили объ его всеобщности, объ его присутствіи во всѣхъ душахъ и отождествили это воплощенное Слово съ верховной идеей, идеей идей, заключающей въ себѣ всѣ идеи. Здѣсь первый намекъ на то, что впослѣдствіи у Гегеля появилось подъ именемъ „Абсолютной идеи".

48. Въ средніе вѣка вопросъ объ идеяхъ перешелъ подъ именемъ спора объ универсалахъ, или родахъ и видахъ, между реалистами и номиналистами. Поводомъ къ возникновенію этого спора послужило замѣчаніе, сдѣланное Новоплатоникомъ Порфиріемъ (III в. по Р. Х.) во введеніи къ одному изъ логическихъ сочиненій Аристотеля, что онъ отказывается отвѣтить о родахъ и видахъ, самобытны они или находятся только въ умѣ, тѣлесны или безтѣлесны, существуютъ отдѣльно отъ чувственныхъ вещей, или въ нихъ— такъ какъ эти вопросы очень глубокіе и трудные. Вопросы эти въ средніе вѣка до XIII в. рѣшались въ двухъ направленіяхъ. Одни, примѣнительно къ ученіямъ Платона и Аристотеля, отстаивали самобытность родовъ и видовъ; другіе, подобно древнимъ Киникамъ и Стоикамъ, видѣли въ нихъ пустой звукъ или только „умственность". Первые утверждали, что universalia sunt realia (универсалы, то есть роды и виды, реальны) и назывались поэтому реалистами. Крайніе изъ нихъ примыкали къ Платону и учили, что universalia sunt ante res (универсалы существуютъ до вещей); умѣренные, согласно съ Аристотелемъ, доказывали, что universalia sunt in rebus (универсалы—въ вещахъ). Противоположная партія называлась номиналистами. Ихъ формулы—universalia sunt nomina (универсалы—имена). Для крайнихъ номиналистовъ универсалы были только звукомъ; для умѣренныхъ этому звуку, слову, соотвѣтствуетъ въ умѣ понятіе, conceptus. Умѣренные поэтому назывались концептуалистами. Для тѣхъ и другихъ универсалы существуютъ post res, послѣ вещей, какъ созданіе нашего ума. Къ концу средневѣковья выработалась примирительная формула, совмѣщающая всѣ эти направленія и принятая большинствомъ. По этой формулѣ, универсалы имѣютъ троякое существованіе: до вещей въ Умѣ божіемъ, какъ его идеи, въ вещахъ, какъ дѣйствующія въ нихъ сущности, и послѣ вещей какъ понятія и соотвѣтствующія имъ имена.

49. Смѣнившая средневѣковье эпоха Возрожденія ознаменовалась между прочимъ увлеченіемъ Платономъ и Новоплатониками. Одинъ изъ наиболѣе раннихъ и крупныхъ представителей этого увлеченія, Марсиліо Фичино (XV в.), выступилъ съ теоріей, въ духѣ Новоплатонизма, получившей широкій откликъ. По Марсиліо, какъ въ веществѣ, такъ и душахъ дремлютъ образующія ихъ формы. Если вещи развиваются изъ себя, то и души. Душа таитъ въ себѣ содержаніе, раскрывающееся дѣйствіемъ чувственнаго опыта. Этотъ послѣдній ничего въ нее не влагаетъ, но только пробуждаетъ ее къ самодѣятельности. При воспріятіи внѣшней вещи душа сознаетъ прирожденную ей соотвѣтствующую этой вещи формулу и, опираясь на эту формулу, возвышается до созерцанія въ божественномъ Умѣ идеи, вѣчнаго и неизмѣннаго первообраза вещи. Сколько сходныхъ вещей, столько формулъ въ нашей душѣ и первообразовъ въ Умѣ божіемъ. Только идеи совершенны, вещи никогда ни достигаютъ совершенства, а формулы—ступень къ созерцанію совершенства. Кругъ, данный намъ въ чувственномъ опытѣ, никогда не бываетъ вполнѣ правильнымъ, онъ только болѣе или менѣе отвѣчаетъ формулѣ въ свою очередь только намекающей на божественный первообразъ.

50. Въ новѣйшихъ построеніяхъ значеніе слова „идея“ окрашено этими разнообразными историческими преданіями. Въ общій обиходъ ввелъ это слово на европейскомъ материкѣ въ новое время Декартъ (XVII в.), опредѣлявшій идею какъ форму вещей и объектъ непосредственнаго сознанія. Онъ различалъ троякаго рода идеи: врожденныя, пріобрѣтенныя и созданныя нами. Первыя душа черпаетъ изъ себя, вторыя получаются отъ ощущеній, третьи слагаются нашимъ воображеніемъ. У Спинозы, усвоившаго терминологію Декарта, идея имѣетъ иной смыслъ, чѣмъ у этого послѣдняго: она обозначаетъ модусъ божественнаго аттрибута мышленія и имѣетъ такое же реальное бытіе, какъ и соотвѣтствующій ей модусъ протяженія, или тѣло; душа и идея для Спинозы одно и тоже. Почти одновременно съ Декартомъ вводитъ это слово въ Англіи Гоббзъ для обозначенія чувственныхъ качествъ. Качества эти по Гоббзу не самобытны, но суть лишь „идеи“ или „явленія“ въ чувствующихъ существахъ. Начиная съ Локка, который въ своемъ „Опытѣ о человѣческомъ умѣ“ (1690) всѣ состоянія нашего духа называетъ идеями, слово это крѣпко укоренилось въ англійской философіи.

Идея въ этой философіи обозначаетъ тоже, что въ нѣмецкой и русской „представленіе“. Въ такомъ смыслѣ употреблялъ его и Лейбницъ. Слово „представленіе“ введено въ нѣмецкую философію (а чрезъ нее и въ русскую) Вольфомъ въ XVIII в. Оно вскорѣ вытѣснило идею въ смыслѣ представленія. Идея теперь употребляется въ нѣмецкой философіи обыкновенно въ новоплатонической окраскѣ для обозначенія первообраза и формирующаго, образующаго или организующаго начала. Кантъ объявилъ идею исконнымъ достояніемъ человѣческаго разума, формой, направляющей его къ безусловной полнотѣ и единству знанія, никогда не достижимымъ, но всегда манящимъ. Съ этой точки зрѣнія идея есть идеалъ, направляющій познавательную дѣятельность, но не создающій знанія или, какъ выражается Кантъ, принципъ регулятивный, а не конститутивный. У Гегеля „абсолютная идея“ есть полнота бытія. Шопенгауеръ подъ идеей подразумѣваетъ тоже, что Платонъ; для Гартмана идея тоже, что представленіе. Впрочемъ, оттѣнки слова „идея“ въ настоящее время такъ разнообразны, что перечислить ихъ едва ли возможно. Точный смыслъ этого слова можно въ каждомъ случаѣ установить лишь изъ общаго направленія даннаго построенія и изъ той связи, въ которой это слово употребляется.

в) Спиритуалистическій плюрализмъ.

51. Изъ спиритуалистическихъ направленій наиболѣе опредѣленно обособился впервые плюрализмъ въ построеніи Лейбница (ум. 1716) „Монадологія“. Монадологія происходитъ отъ μονάς—единица и λόγος—ученіе и обозначаетъ ученіе объ основныхъ единицахъ. По Лейбницу, первооснова должна быть предѣльной, то есть такой дальше которой идти нельзя. Такимъ предѣльнымъ не можетъ быть вещество, такъ какъ вещество дѣлимо до безпредѣльности. Предѣльной можетъ быть только духовная единица. Эта духовная единица и есть монада. По своей простотѣ она можетъ быть сопоставлена съ математической точкой. Опредѣлить ея остальныя свойства можно только по аналогіи со свойствами нашего духа, такъ какъ только наша собственная душа для насъ извѣстна. Душа есть существо дѣятельное и потому—сила. Духовная сила обнаруживается двояко способностью представлять и способностью стремиться, перцепціей и аппетитомъ (отъ лат. appeto — стремлюсь). Этими свойствами и обладаетъ монада. Монада есть центръ силы. Она существо

замкнутое, въ ней нѣтъ оконъ, чрезъ которыя она могла бы общаться съ другими монадами. Все ея содержаніе полагается ею самою. Каждая монада—живое зеркало вселенной, въ каждой, сообразно съ ея точкой зрѣнія, отображается вся вселенная. Поэтому достаточно познать одну монаду, чтобы постигнуть мірозданіе. Перцепцій у монады безпредѣльно много, но не всѣ ею одинаково ясно сознаются. Ясное сознаніе перцепцій Лейбницъ называетъ апперцепціей. Вторая способность, или стремленіе, есть измѣняемость монады: монада измѣняетъ свою точку зрѣнія. Причина этихъ измѣненій въ самой монадѣ; каждое вызывается всѣми предыдущими измѣненіями и полагаетъ собою послѣдующія. Такимъ образомъ каждая монада тянетъ въ себѣ длинную цѣпь, звенья которой идутъ изъ прошедшаго и перекидываются въ будущее, и потому каждая монада чревата не только прошедшимъ, но и будущимъ.

Задача для Лейбница въ томъ, чтобы изъ этихъ монадъ построить мірозданіе. Для этого надо прежде всего выяснить, какимъ образомъ изъ сложенія духовныхъ единицъ произошло вещество, а затѣмъ—какъ возникли существа съ различными степенями сознанія.

Объясненія Лейбница сводятся къ тому, что хотя всѣ монады обладаютъ способностью представленія, она не у всѣхъ одинаково совершенна. На низшей ступени стоятъ монады нагія, почти совсѣмъ обнаженныя отъ сознанія; изъ нихъ слагаются неорганическія тѣла. Выше этихъ монадъ—монады спящія, образующія растительный міръ. Каждое растеніе обладаетъ душой, но душа растенія дремлетъ. Еще выше — монады чувствующія, которыя находятся въ животныхъ, и, наконецъ, монады обладающія способностью ясно представлять — въ человѣкѣ. Монады образуютъ по ясности представленія непрерывную лѣстницу, съ незамѣтными переходами отъ одной ступени къ другой. Отъ одаренной яснымъ сознаніемъ монады можно мало по малу дойти до монады съ едва брежжущимъ сознаніемъ, отъ духа къ веществу и наоборотъ. Различіе между духомъ и тѣломъ поэтому не въ ихъ существѣ, а только въ степени ясности сознанія монадъ. Верховная монада, монада монадъ, есть Богъ. Богъ одновременно призвалъ къ существованію всѣ монады и устроилъ взаимоотношеніе между ними такъ, что все происходящее въ одной монадѣ отображается и въ другихъ. Это соотвѣтствіе Лейбницъ называетъ „предустановленной гармоніей“ мірозданія. На почвѣ этой гармоніи можно установить связь между ду-

хомъ и тѣломъ. Въ каждомъ организмѣ множество монадъ, связанныхъ единствомъ; это связующее единство есть центральная монада—душа, которая объединяетъ периферическія монады—тѣло. Центральная монада неразрывно связана съ периферическими. Тѣло состоитъ изъ органовъ, и то, что справедливо о всемъ тѣлѣ, справедливо и объ органахъ: каждый изъ нихъ также состоитъ изъ центральной монады и периферическихъ. Когда тѣло умираетъ, оно только свертывается около центральной монады; когда организмъ возникаетъ и растетъ, онъ развертывается. Поэтому рожденіе есть „эволюція“ или развертываніе, и смерть—„инволюція“ или свертываніе. Для ближайшаго опредѣленія предустановленной гармоніи Лейбницъ, подобно Гелинксу, пользуется примѣромъ двухъ одинаково установленныхъ часовъ. Показанія часовъ могутъ другъ другу точно соотвѣтствовать по одной изъ трехъ причинъ. Или у нихъ общій механизмъ, или ихъ кто нибудь постоянно одинаково устанавливаетъ, или же, наконецъ, они съ самаго начала такъ совершенно прилажены другъ къ другу, что въ показаніяхъ ихъ нѣтъ разницы. Первое объясненіе непріемлемо, такъ какъ монады обособлены и общаго механизма у нихъ нѣтъ. Принять второе объясненіе значитъ предполагать непрерывное чудо божества. Достоинству божества болѣе соотвѣтствуетъ третье объясненіе. Богъ есть величайшій художникъ, а такому художнику подобаютъ совершенныя творенія, не нуждающіяся въ непрерывной поправкѣ.

Коренной недочетъ построенія Лейбница тотъ, какимъ страдаетъ всякій плюрализмъ—невозможность объяснить взаимоотношенія между членами множества, ничѣмъ не связанными. Ссылаться, какъ это дѣлаетъ Лейбницъ, на Бога, какъ виновника предустановленной гармоніи, значитъ отказываться отъ рѣшенія задачи. Въ затруднительныхъ случаяхъ Лейбницъ прибѣгаетъ къ поэтическимъ образамъ; образы эти красивы, но мало объясняютъ. Какъ монада можетъ быть зеркаломъ всей вселенной, то есть всего безконечнаго количества монадъ? Какъ можетъ въ одной точкѣ отображаться безконечность точекъ? Не болѣе ясно и то, какъ въ одной точкѣ, по предположенію простой, можетъ совмѣщаться безконечное множество измѣненій.

Въ общемъ, построеніе Лейбница своего рода миѳологія. Каждая монада миѳологическое существо, обладающее чудесными свойствами.

Надъ всѣми подчиненными чудесными существами царитъ верховное, устанавливающее между ними порядокъ.

52. Лейбницъ построилъ свою монадологію на началахъ метафизическихъ. Вопросы познанія служатъ для него не основой системы, а ея слѣдствіемъ. Почти одновременно съ „Монадологіей" сложилась другая система спиритуалистическаго плюрализма, опирающаяся не на метафизику, а на гносеологію. Система эта принадлежитъ англійскому епископу Беркли (ум. 1753) и называется акосмизмомъ (буквально: безміріемъ), то есть ученіемъ, отрицающимъ существованіе внѣшняго міра. Названіе это не совсѣмъ точно, такъ какъ по Беркли внѣшній міръ существуетъ, но оно правильно въ томъ смыслѣ, что внѣшній міръ для этого философа есть содержаніе міра духовнаго, а независимаго бытія не имѣетъ.

Объекты нашей познавательной дѣятельности сводятся къ четыремъ: 1) внѣшній міръ, 2) наша душа, 3) другія души помимо нашей и 4) Богъ. Всѣ эти объекты одинаково духовные. Духовность Бога для Беркли столь же несомнѣнна, какъ духовность нашей души и другихъ душъ. Не трудно доказать, что и внѣшній міръ не выводитъ за предѣлы духа. Мы знаемъ о внѣшнихъ вещахъ только чрезъ наши представленія или, по терминологіи Беркли, чрезъ наши идеи—состоянія духовныя. Въ основѣ идей лежатъ ощущенія—опять состоянія духовныя. Если, напримѣръ, мы будемъ разсматривать нашу идею о деревѣ, то увидимъ, что она состоитъ изъ ощущеній зрительныхъ, осязательныхъ, обонятельныхъ и т. д., но всѣ эти ощущенія принадлежатъ духу, такъ что, если бы не было духа, то не было бы и ощущеній. Когда мы говоримъ, что дерево находится внѣ насъ, это сознаніе внѣшняго существованія есть также идея духа; идея о деревѣ, какъ причинѣ нашихъ ощущеній, есть опять идея духа и т. д. Вся дѣйствительность, такимъ образомъ, находится въ духѣ. Она по существу не отличается отъ созданій нашего воображенія: идеи внѣшнихъ вещей такъ же духовны, какъ и строимыя нашимъ воображеніемъ. Разница между дѣйствительнымъ и воображаемымъ въ томъ, что идеи дѣйствительности 1) независимы отъ нашей воли, 2) болѣе ясны, 3) болѣе сильны, 4) болѣе живы, 5) болѣе закономѣрно связаны между собою, чѣмъ идеи воображенія. Я могу открывать и не открывать глаза, но какъ скоро у меня глаза открыты, не могу не видѣть дерева, которое у меня передъ глазами; идея дѣйствительнаго дерева для меня болѣе ясна,

сильна и жива, чѣмъ идея дерева воображаемаго; она связана съ другими дѣйствительными идеями, напримѣръ, съ идеей того мѣста, на которомъ дерево стоитъ, съ идеей другихъ деревьевъ, среди которыхъ дерево находится, съ идеей того окна, откуда я смотрю на дерево,—болѣе тѣсно и закономѣрно, чѣмъ идея воображаемаго дерева съ другими идеями воображенія. Всѣ эти различія коренятся въ одномъ, что идеи дѣйствительности мы воспринимаемъ какъ намъ данныя, а идеи воображенія строимъ сами изъ того, что воспринимаемъ. Въ конечномъ анализѣ, всякое существованіе, одинаково дѣйствительное и воображаемое, полагается воспріятіемъ. Отсюда выставленная Беркли формула—существованіе и воспріятіе одно и тоже. Внѣшняя вещь есть совокупность воспринятыхъ идей, связанныхъ закономѣрно. Законъ природы—связность и послѣдовательность идей. По этой теоріи, идеи первоначальны, а вещи производны. Она не превращаетъ вещи въ идеи, а наоборотъ, превращаетъ идеи въ вещи. Первоисточникомъ идей мы вынуждены признать отличную отъ насъ причину, такъ какъ въ идеяхъ дѣйствительности мы не вольны, а все воображаемое строится изъ идей дѣйствительности. Этой причиной можетъ быть только духовная, при томъ всемогущая, безконечная, всемудрая—словомъ, Бо́гъ. Богъ открываетъ въ нашихъ душахъ тѣ идеи, которыя мы называемъ дѣйствительностью. Оттого онѣ и неотразимы, ясны, сильны, живы, закономѣрно связаны, что идутъ отъ Бога. Напротивъ, строимыя нами идеи не могутъ отличаться этими признаками. Богъ въ концѣ концовъ есть причина и внѣшнихъ вещей, и нашего знанія о нихъ. Богъ и сонмъ духовъ, которымъ Богъ открываетъ идеи—такова вселенная. На ряду съ ней нѣтъ никакой другой.

Основная мысль Беркли, что всякая дѣйствительность сводится къ духовной, не подлежитъ спору. Объ этомъ уже была рѣчь выше, а ниже этотъ взглядъ будетъ развитъ еще подробнѣе. Точно также нельзя ничего возразить и противъ ученія Беркли о признакахъ, отличающихъ дѣйствительное отъ воображаемаго. Но ссылка на Бога, какъ виновника этого различія, нарушаетъ стройность системы. Въ гносеологіи, на почвѣ которой стоитъ Беркли, она столь же не умѣстна, какъ въ онтологіи. И здѣсь и тамъ—она одинаково „убѣжище невѣдѣнія“.

Изъ болѣе новыхъ построеній спиритуалистическаго плюрализма слѣдуетъ отмѣтить системы Гербарта и Лотце.

53. По Гербарту (ум. 1841), надо признать за основу неустранимое и неотрицаемое. Такимъ можетъ быть только положительное и самостоятельное. Это положительное и самостоятельное есть безусловно простое, такъ какъ сложностью предполагается ограниченіе однихъ элементовъ другими и, слѣдовательно, отрицаніе самостоятельности. Безусловно простое, положительное, неустранимое и неотрицаемое Гербартъ называетъ монадой. Все состоитъ изъ такихъ монадъ. Каждая изъ нихъ обладаетъ только однимъ качествомъ. Каждой свойственно сверхъ того самосохраненіе. По своей простотѣ ни одна монада не встрѣтила бы препятствія при сліянія съ другой, если бы каждая не стремилась къ самосохраненію и не отталкивала другія. Простота сближаетъ монады, самосохраніе предохраняетъ ихъ отъ сліянія. Хотя монады и не сливаются, онѣ такъ тѣсно примыкаютъ одна къ другой, что получается нѣчто связное—матерія. Сообразно съ этимъ Гербартъ называетъ свое ученіе о матеріи синехологіей (отъ греч. συνεχής—непрерывный)—ученіемъ о связномъ. Матерія, впрочемъ, не болѣе, какъ явленіе въ сознаніи примыкающихъ одна къ другой монадъ. Разнообразіе качествъ въ вещахъ объясняется соединеніемъ монадъ различныхъ качествъ. Въ каждой вещи господствуетъ одна монада. Если вещь измѣняется, то это значитъ, что смѣняются, становятся однѣ на мѣсто другихъ, монады. Впрочемъ, пространство и время такія же явленія, какъ матерія. Монады внѣ пространства и времени. Къ нимъ непримѣнимы *здѣ* или *когда*. Душа центральная, господствующая монада надъ другими, составляющими тѣло. Она обладаетъ только одной способностью—самосохраненіемъ. Представленія суть самосохраненія души. Для тѣла душа не нужна, оно могло бы жить и безъ души. Душа живетъ въ тѣлѣ подобно паразиту. Какъ-бы въ благодарность за такое житье, она оказываетъ тѣлу нѣкоторыя услуги, напримѣръ, помогаетъ находить пищу и вообще средства для жизни. Взаимоотношеніе между душой и тѣломъ объясняется тѣмъ, что душа и тѣло взаимно другъ въ друга входятъ: какъ душа стремится проникнуть въ монады тѣла, такъ и наоборотъ, монады тѣла стремятся проникнуть въ душу. Въ этомъ стремленіи къ проникновенію корень представленій. Сходныя представленія сливаются, противоположныя оттѣсняютъ другъ друга. Сознаніе сліянія новаго съ прежнимъ есть апперцепція. Слившіяся представленія образуютъ массы поддающіяся математическому учету. Побѣдоносныя представленія сознаются ярко. Яркость сознанія есть его порогъ (этотъ терминъ введенъ въ психоло-

гію Гербартомъ): что сознается ярко, находится надъ порогомъ сознанія, что не сознается—подъ порогомъ. Побѣжденныя представленія опускаются подъ порогъ сознанія, становятся безсознательными. Стоящія у порога превращаются въ чувства. Чувства стремятся подняться надъ порогомъ, возвратиться къ изначальной яркости сознанія. Это стремленіе есть желаніе, которое въ его наивысшемъ напряженіи называется хотѣніемъ. Хотѣніе, на пути къ яркому руководящему представленію, есть воля. Случайное сочетаніе монадъ служитъ только основаніемъ для возможности органической жизни. Цѣлесообразное устройство высшихъ организмовъ указываетъ на дѣйствіе божественнаго Разума, полагающаго если не бытіе монадъ, то ихъ цѣлесообразное и закономѣрное соотношеніе.

Миѳологическая окраска, замѣтная уже у Лейбница, у Гербарта выступаетъ особенно наглядно. По формѣ его ученіе сухое и отвлеченное, но по содержанію—одинъ изъ образцовъ новѣйшихъ философскихъ сказокъ. Душа, какъ паразитъ тѣла, оказывающій хозяину за свое паразитство услуги, борьба представленій, то опускающихся подъ порогъ, то надъ нимъ поднимающихся, то стоящихъ у порога—чѣмъ это не сказка? И какъ во всякой хорошей сказкѣ, здѣсь не мало чудеснаго. Представленія превращаются въ чувства, чувства въ представленія. Монады простыя и въ то же время обладающія двумя свойствами – качествомъ и самосохраненіемъ,—ихъ напоръ другъ на друга и отпоръ одной отъ другой внѣ пространства и времени, нигдѣ и никогда, божественный Разумъ, слаживающій эту борьбу и эти нигдѣ и никогда въ стройные организмы, существующіе гдѣ и когда,—все это чудесно не въ переносномъ, а въ буквальномъ смыслѣ слова.

Для оцѣнки построенія Гербарта надо замѣтить, что оно болѣе важно для психологіи, чѣмъ для онтологіи. Въ онтологію онъ, въ сравненіи съ Лейбницомъ, не внесъ много новаго. Въ психологіи Гербартъ увѣковѣчилъ свое имя ученіемъ о порогѣ сознанія, примѣненіемъ въ ней математической методы и своеобразнымъ взглядомъ на апперцепцію.

54. У Лотце (ум. 1881) нѣтъ явно выраженной миѳологической окраски. Его монады—полныя жизни духовныя существа во всемъ разнообразіи душевной дѣятельности. Онъ вынужденъ въ своемъ „Микрокосмѣ“ признать такія души за основу дѣйствительности, чтобы спасти, въ отпоръ противоположнымъ теоріямъ, роскошь чув-

ственнаго міра въ полнотѣ ея жизненности. Взаимоотношеніе между монадами онъ объясняетъ съ двоякой точки зрѣнія. По одной изъ нихъ, оно установлено божествомъ, по другой, болѣе поздней, развитой въ его „Метафизикѣ“—вселенная есть слагаемое изъ монадъ, въ цѣломъ неизмѣнное, но въ частностяхъ измѣняемое, такъ что измѣненіе одной какой нибудь монады предполагаетъ уравновѣшивающее измѣненіе въ другой или другихъ монадахъ. Отсюда стройность и гармонія мірозданія. Мірозданіе можно уподобить замкнутому разсужденію, гдѣ не только каждая фраза, но и каждое слово имѣютъ опредѣленное значеніе. Фразы и слова полагаются смысломъ цѣлаго, какъ и наоборотъ, слова и фразы обусловливаютъ смыслъ цѣлаго. Слова въ этомъ сравненіи соотвѣтствуютъ отдѣльнымъ монадамъ, фразы—ихъ соединенію въ вещахъ. При замкнутости и неизмѣнности мірозданія измѣненіемъ въ какомъ нибудь одномъ изъ слагаемыхъ вызывается уравновѣшивающее измѣненіе въ другомъ или другихъ. Это взаимоотношеніе между слагаемыми можно выразить отвлеченной схемой. Пусть М обозначаетъ мірозданіе въ цѣломъ, a, b, c, d и пр. слагающія его монады. Тогда $a+b+c+d+\ldots=$М. Такъ какъ М величина по количеству и по качеству, т. е. въ данномъ случаѣ по смыслу,—постоянная, то измѣненіемъ, напримѣръ, въ a подразумѣвается уравновѣшивающее измѣненіе либо въ одномъ какомъ нибудь членѣ, напр. b, либо въ нѣкоторыхъ, либо во всѣхъ.

Разсуждая такимъ образомъ, Лотце избѣгаетъ недочетовъ, свойственныхъ построеніямъ Лейбница, Беркли и Гербарта, изъ которыхъ каждый, для объясненія закономѣрной связи между отдѣльными членами множества, вынужденъ прибѣгать къ помощи Божіей. За то у Лотце плюрализмъ утрачиваетъ послѣдовательность. Съ почвы спиритуалистическаго плюрализма Лотце переходитъ на почву ученія о сущемъ какъ духовной системѣ. Ниже мы убѣдимся, что такой взглядъ на сущее единственно пріемлемый.

г) Спиритуалистическій дуализмъ.

55. Спиритуалистическій дуализмъ представленъ въ новое время ученіями Канта, Шопенгауера и Гартманна.

У Канта (1724—1804) замѣтенъ уклонъ въ сторону признанія независимой отъ духа реальности, но этотъ уклонъ не болѣе, какъ уступка общепризнаннымъ воззрѣніямъ, вызванная желаніемъ Канта избѣжать толкованія его ученія въ духѣ Беркли. Но основной мы-

сли, ученіе Канта спиритуалистическое. Оно движется въ предѣлахъ разума и изъ нихъ не выходитъ. Дѣйствительное, возможное и необходимое опредѣляется имъ по отношенію къ условіямъ нашей познавательной дѣятельности, такъ что для него не бытіемъ полагается мысль, а наоборотъ—мыслью бытіе. Сообразно съ этимъ внѣшній міръ лежитъ также въ границахъ духа, какъ и внутренній.

Подобно Платону (и еще раньше Парменида), Кантъ противополагаетъ два міра—умопостигаемый и чувственный, или міръ трансцендентный и міръ опыта; подобно Платону, видитъ въ первомъ основу второго, но тогда какъ на взглядъ древняго мыслителя познаваемъ только міръ умопостигаемый, а міръ чувственный есть лишь объектъ мнѣнія, по Канту, наоборотъ, предметомъ знанія можетъ быть только міръ опытный, а міръ умопостигаемый закрытъ для нашего знанія.

Мы познаемъ міръ опытный потому, что строимъ его сами изъ того матеріала, который дается нашей чувственностью и формируемъ этотъ матеріалъ дѣятельностью нашего разсудка. Мірозданіе, какъ предметъ опыта, есть наше построеніе, его законы—законы нашего разсудка, вложенные имъ въ воздвигнутое имъ же зданіе. Міръ опредѣляется нашимъ субъектомъ, а не наоборотъ. Переворотъ, совершенный этимъ взглядомъ, Кантъ сравниваетъ съ произведеннымъ въ астрономіи Коперникомъ. До Коперника думали, что земля стоитъ, а солнце около нея вращается, Коперникъ доказалъ справедливость обратнаго, что земля вращается около солнца. Подобно этому, до Канта были убѣждены въ томъ, что природой опредѣляется субъектъ, что субъектъ есть созданіе природы; по Канту надо утверждать прямо противоположное—природа опредѣляется субъектомъ, она есть построеніе субъекта. Или иначе, по обычному мнѣнію, предметомъ опредѣляется представленіе, по Канту, наоборотъ, предметъ опредѣляется представленіемъ. Точнѣе, представленіе и предметъ для него одно и тоже. Съ одинаковымъ основаніемъ можно сказать, что природа есть совокупность предметовъ и что она есть совокупность представленій. Законы природы и законы, образующіе и связывающіе наши представленія, одно и тоже.

Кантъ исходитъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“ (1781) изъ опредѣленія знанія. Знаніе для него есть всеобщее и необходимое синтетическое сужденіе. Подъ этимъ сужденіемъ подразумѣвается такое, въ которомъ сказуемое для подлежащаго есть, во первыхъ,

нѣчто новое, въ немъ не заключающееся, и во вторыхъ, мыслится о немъ всеобщимъ и необходимымъ образомъ, то есть постоянно и неизмѣнно. Синтетическимъ сужденіямъ противополагаются аналитическія. Въ нихъ сказуемое заключается въ подлежащемъ и выводится изъ подлежащаго посредствомъ разложенія или анализа. Всѣ аналитическія сужденія всеобщи и необходимы, такъ какъ въ нихъ о подлежащемъ утверждается то, что въ немъ уже лежитъ. Примѣромъ аналитическихъ сужденій можетъ служить положеніе, что всѣ тѣла протяженны. Протяженность заключается въ понятіи тѣла. Чтобы составить такое сужденіе, не за чѣмъ выходить изъ предѣловъ подлежащаго. Аналитическія сужденія строятся по закону тождества А=А. Такія сужденія только разъясняютъ знаніе, но его не составляютъ. Въ противоположность аналитическимъ сужденіямъ, гдѣ связь между подлежащимъ и сказуемымъ всегда всеобщая и необходимая, въ синтетическихъ такая связь бываетъ только въ нѣкоторыхъ случаяхъ. Сужденіе „завтра будетъ холодно“ синтетическое, но не всеобщее и необходимое. Понятія „завтра“ и „холодно“ не связаны необходимо. Подобныя сужденія служатъ матеріаломъ для знанія, но не могутъ быть названы знаніемъ, такъ какъ знаніе всегда всеобще и необходимо. Существованіе всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій для Канта безспорный фактъ. На нихъ зиждится математика и естествовѣдѣніе. „Семь и пять двѣнадцать“, „для всякаго измѣненія есть причина“ могутъ служить примѣрами такихъ всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій. Изъ понятій семь и пять нельзя вывести двѣнадцать, которое по отношенію къ семь и пять есть нѣчто новое, точно такъ же изъ понятія измѣненія нельзя вывести понятіе причины. Въ синтетическихъ сужденіяхъ не всеобщихъ и не необходимыхъ сказуемое утверждается о подлежащемъ по руководству опыта. Но при какихъ условіяхъ возможны всеобщія и необходимыя синтетическія сужденія? Съ обычной точки зрѣнія природа на насъ дѣйствуетъ, опредѣляетъ нашъ духъ, и такъ слагается у насъ знаніе. По Канту, такое объясненіе непріемлемо. Это объясненіе изъ опыта, а опытъ не даетъ всеобщаго и необходимаго знанія. Изъ того, что мы наблюдали что нибудь многократно, не слѣдуетъ, что это многократно наблюдаемое существуетъ всегда и неизмѣнно. Строя синтетическія всеобщія и необходимыя сужденія, мы опираемся не на опытъ, а на то, что лежитъ въ основѣ опыта, на его трансцендентальные, обусловливающіе

его возможность, элементы, составляющіе исконную принадлежность нашего духа. Такіе элементы, не выводимые изъ опыта, но его возможностью предполагаемые, Кантъ называетъ апріорными. Трансцендентальные и апріорные элементы поэтому одно и тоже. Какъ опирающіяся на апріорные элементы, всеобщія и необходимыя синтетическія сужденія Кантъ называетъ апріорными.

Сообразно тремъ сторонамъ нашей познавательной способности—чувственности, т. е. воспріимчивости къ ощущеніямъ, разсудку, или способности сужденій, и разуму въ тѣсномъ смыслѣ слова, или способности умозаключеній, различаются троякаго рода апріорные элементы. Въ чувственности лежатъ формы пространства и времени, въ разсудкѣ—основныя понятія или категоріи, въ разумѣ—идеи. Въ построеніи знанія принимаютъ участіе только формы чувственности и разсудка, пространство и время и категоріи. Идеи разума лишь обольщаютъ призракомъ знанія, но знанія не даютъ. Эта иллюзія необходимая. Изъ границъ опыта мы выйти не можемъ, идеи манятъ насъ за эти границы. Море опыта надежное и извѣданное, океанъ сверхопытнаго полонъ рифовъ и подводныхъ камней. Не смотря на опасности, угрожающія разуму на этомъ океанѣ, онъ отважно пускается по немъ въ плаваніе, но неизбѣжно терпитъ крушенія. Эти крушенія—метафизическія попытки. Метафизика неизбѣжна, но она не наука, не знаніе. Знаніе лежитъ въ предѣлахъ опыта.

Возможность всеобщихъ и необходимыхъ сужденій въ математикѣ объясняется тѣмъ, что разсудокъ своими апріорными категоріями опредѣляетъ апріорныя формы пространства и времени. Математика—наука не опытная, но и не сверхопытная. Она опирается на апріорныя устои опыта, а не на самый опытъ, и за предѣлы опыта не выводитъ. Пространство и время даютъ чувственному опыту наглядность. Математика зиждится на этой наглядности.

Въ естествовѣдѣніи всеобщія и необходимыя синтетическія сужденія возможны потому, что природа—наше построеніе, и ея законы—законы нашей познавательной дѣятельности. Такъ какъ эти послѣдніе всеобщи и необходимы, то всеобщи и необходимы и законы природы, или что тоже—синтетическія всеобщія и необходимыя сужденія естествовѣдѣнія. По своему понятію, естествовѣдѣніе не выводитъ за предѣлы естественнаго. Трансцендентное, сверхъестественное—область метафизики. Естествовѣдѣніе въ свою очередь распадается

на чистое и опытное: чистое имѣетъ дѣло только съ законами нашей построительной дѣятельности, которою создается природа какъ предметъ опыта; естествовѣдѣніе опытное съ этимъ самымъ предметомъ опыта, то есть съ построенной уже природой.

Чтобы строить природу какъ предметъ опыта, необходимы: 1) матеріалъ для построенія, 2) формы, въ которыя вкладывается этотъ матеріалъ, 3) построительная дѣятельность, 4) правила, опредѣляющія построительную дѣятельность. Матеріалъ—это наши ощущенія. Они—состоянія нашего духа, но причина этихъ состояній нѣкоторыя „вещи по себѣ“, независимыя отъ нашего духа, стоящія за предѣлами познавательной дѣятельности и, слѣдовательно, непознаваемыя. Формой для этого матеріала служатъ пространство и время; они имѣютъ значеніе только для нашего духа и не реальны внѣ его предѣловъ; напротивъ, въ этихъ предѣлахъ они реальны, такъ какъ для нашего духа реально только то, что лежитъ въ пространствѣ и времени. Какъ формы нашего духа, они субъективны, не безусловны—быть можетъ, для сознанія отличнаго отъ нашего они и не существуютъ; но они объективны въ томъ смыслѣ, что безъ нихъ невозможно было бы построеніе какого либо предмета, иначе—объекта, всегда для нашего сознанія ими обусловленнаго. Построительная дѣятельность состоитъ въ соединеніи матеріала: это синтетическая, связывающая дѣятельность нашего ума. Она обнаруживается въ способности связывать подлежащее со сказуемымъ или въ способности судить. Поэтому всякое сужденіе есть выраженіе этой построительной дѣятельности. Если анализировать виды сужденій, различаемые въ логикѣ, то въ основѣ каждаго вида оказывается нѣкоторое общее понятіе, обусловливающее природу сужденій даннаго вида. Кантъ называетъ такія понятія категоріями и насчитываетъ ихъ двѣнадцать, располагая ихъ по количеству, качеству, отношенію, модальности. Категоріи количества—единство, множество, всеобщность; категоріи качества—реальность, отрицаніе, ограниченіе; категоріи отношенія — субстанціональность и принадлежность, причинность и зависимость, общность и взаимодѣйствіе; категоріи модальности—возможность и невозможность, существованіе и несуществованіе, необходимость и случайность Эти категоріи и суть тѣ правила, по которымъ разсудокъ связываетъ ощущенія въ представленія, а представленія между собою. Закономѣрная связь представленій есть природа. Связываніемъ предполагается объединеніе, объе-

дпненіемъ единство объединяющаго. Это единство есть единство сознанія. Кантъ называетъ его трансцендентальной апперцепціей. Категоріи—различныя формы этого единства. То, что соотвѣтствуетъ формальнымъ условіямъ опыта, то есть формамъ пространства и времени и категоріямъ, возможно. То, что соотвѣтствуетъ матеріальнымъ условіямъ опыта, то есть ощущеніямъ, дѣйствительно. То, чего связь съ дѣйствительнымъ опредѣляется по всеобщимъ условіямъ опыта, существуетъ необходимо. Законы природы выводятся изъ категорій. Въ примѣръ этихъ законовъ можно привести два: всякое внѣшнее явленіе есть величина протяженная и всѣ явленія находятся въ причинной связи. Если, напримѣръ, мы строимъ представленіе о деревѣ, какъ внѣшній объектъ (а не какъ простой субъективный образъ), то мыслимъ его протяженнымъ, то есть пространственно опредѣляемъ тремя измѣреніями; слагая ощущенія въ форму этого внѣшняго явленія, мы поступаемъ съ извѣстной послѣдовательностью по закону причинности: корни связываемъ со стволомъ, стволъ съ вѣтвями, вѣтви съ листьями и т. д.

На вопросъ, откуда мы беремъ ощущенія, Кантъ отвѣчаетъ указаніемъ на нѣкоторыя „вещи по себѣ“, непознаваемыя для насъ сущности, которыя мы однако должны предположить какъ причину ощущеній.

Такимъ образомъ существуетъ: 1) область, составляющая содержаніе опытнаго знанія, міръ представленій или явленій и 2) міръ „вещей по себѣ“, лежащій за предѣлами нашего опыта. Эти „вещи по себѣ“, только мыслимы. Для обозначенія ихъ Кантъ пользуется греческимъ словомъ нумена (νοούμενα—мыслимыя). Имъ противополагаются чувственныя вещи какъ явленія—феномены (отъ греч. φαινόμενον).

Всѣ вообще категоріи, не исключая и категоріи существованія, и всѣ законы и, слѣдовательно, въ томъ числѣ и законъ причинности, примѣнимы только къ даннымъ чувственности, къ ощущеніямъ, и къ тому, что изъ ощущеній слагается, къ представленіямъ, или иначе, къ міру явленій, а къ міру вещей по себѣ не относятся.

Въ міръ сверхчувственный влекутъ насъ идеи разума. Этихъ идей три: 1) безусловнаго субъекта или души—идея психологическая, 2) безусловнаго объекта или мірозданія въ цѣломъ—идея космологическая, 3) безусловной основы всего сущаго или Бога—идея тео-

логическая. Въ противоположность категоріямъ, которыя слагаютъ знаніе и суть поэтому принципы конститутивные, идеи только направляютъ познавательную дѣятельность, но знанія не даютъ—онѣ принципы регулятивные. Душа какъ безусловный субъектъ, міръ какъ безусловный объектъ, Богъ какъ безусловная первооснова—все это вещи по себѣ и закрыты для нашего знанія.

Субъектъ предполагается всякимъ нашимъ знаніемъ, но самъ не познаваемъ. Субъектъ какъ объектъ познанія перестаетъ быть субъектомъ, становится объектомъ. Поэтому мы можемъ знать о немъ лишь какъ объ объектѣ. Познающій субъектъ стоитъ по ту сторону чувственнаго міра, принадлежитъ къ области умопостигаемой, къ нему поэтому непримѣнимы категоріи; а такъ какъ мы познаемъ при помощи категорій, то онъ непознаваемъ. О познающемъ субъектѣ нельзя сказать ни того, что онъ субстанція, ни того, что онъ единъ или множественъ, ни того, что онъ находится во взаимоотношеніи къ чему нибудь, напримѣръ, къ тѣлу, такъ какъ субстанція, единство и множество, взаимоотношеніе суть категоріи и примѣнимы только къ чувственному міру. Категоріи—виды дѣятельности (или функціи) этого субъекта. Этими дѣятельностями субъектъ познаетъ другое, но не себя. Дѣятельность не обратима на себя. Какъ зрѣніе не можетъ себя видѣть, такъ субъектъ—себя познать. Глазъ знаетъ о себѣ только по отображенію въ зеркалѣ, но непосредственно себя не видитъ; точно также субъектъ открывается для себя только какъ объектъ. Такъ рушится метафизическая или, какъ называетъ ее Кантъ, раціональная психологія, со всѣми ея ученіями о душѣ какъ о субстанціи, объ ея отношеніи къ тѣлу, безсмертіи и проч. Тѣмъ не менѣе, идея безусловнаго субъекта плодотворна какъ регулятивный принципъ, заставляющій сводить разнообразіе душевной жизни къ возможному единству.

Міръ какъ безусловное цѣлое намъ не данъ, а только заданъ: его въ предѣлахъ нашего опыта нѣтъ. О томъ, чего нѣтъ, равнозначительны утвержденія и отрицанія. Поэтому метафизическая или раціональная космологія, строющая ученіе о мірѣ какъ цѣломъ, запутывается въ противорѣчія или, какъ выражается Кантъ, въ антиноміи, и этимъ себя рушитъ. Однако идея о мірѣ какъ цѣломъ весьма цѣнный регулятивный принципъ: она заставляетъ насъ безгранично расширять нашъ опытъ, такъ какъ лишь въ безграничномъ опытѣ мы могли бы познать всю полноту мірозданія.

Столь же безнадежна въ своихъ попыткахъ и метафизическая или раціональная теологія, строющая ученіе о Богѣ, какъ первопричинѣ сущаго. Идею разума, направляющую его къ отысканію все высшихъ основаній, она принимаетъ за объектъ и доказываетъ его реальность. Она доказываетъ эту реальность то онтологически, то космологически, то физико-теологически. Но всѣ эти доказательства одинаково тщетны, такъ какъ идея разума не есть объектъ и доказать ея реальность какъ объекта нельзя.

Онтологическое доказательство опирается на понятіе о Богѣ какъ всереальнѣйшемъ существѣ. Реальность для этого доказательства тоже, что существованіе. Всереальнѣйшее существо такимъ образомъ уже въ своемъ понятіи заключаетъ существованіе и потому существуетъ. Доказательство это основано на двусмысленности слова *есть*, которое обозначаетъ и простое существованіе, и реальное существованіе. Простое существованіе есть положеніе мыслью: что мыслится то и существуетъ. Въ этомъ смыслѣ одинаково существуютъ всѣ наши понятія со всѣмъ ихъ содержаніемъ. Но реально, дѣйствительно существуетъ не все, что мыслится въ понятіяхъ Реальность лежитъ не въ понятіи, а въ отношеніи его содержанія къ опыту. По содержанію понятіе о 100 реальныхъ талерахъ тождественно съ понятіемъ о 100 возможныхъ, только мнимыхъ, талерахъ: и въ томъ, и въ другомъ случаѣ талеръ остается талеромъ. Но реальные талеры, не то, что возможные или мнимые. Разница между тѣми и другими въ томъ, что первые даны въ опытѣ, входятъ въ его содержаніе ощутимы; вторые—только въ области мысли. Реальность не есть какой нибудь признакъ, входящій въ содержаніе понятія и его обогащающій, ее нельзя извлечь изъ этого содержанія никакимъ анализомъ; она присоединяется къ нему синтетически, прикладывается, прибавляется къ нему какъ нѣчто ему постороннее отношеніемъ къ нашей чувственности, способности воспринимать, словомъ, къ опыту. Раціональная теологія, полагая Бога за предѣлами міра, уже тѣмъ самымъ не можетъ доказать его реальность, такъ какъ реальность и содержаніе опыта—одно и тоже.

Космологическое доказательство опирается на положеніе, что для каждаго даннаго необходимъ законченный рядъ условій или причинъ. Но въ мірѣ опыта каждое данное обусловлено другимъ, цѣпь причинъ безконечна, слѣдовательно ихъ рядъ не законченъ. Поэтому

для существованія и каждаго даннаго, и всѣхъ данныхъ вмѣстѣ. то есть всего мірозданія, должна быть первопричина, лежащая за предѣломъ міра явленій. Полагая эту причину въ запредѣльномъ мірѣ, раціональное богословіе дѣлаетъ скачекъ изъ міра явленій въ міръ умопостигаемый и утверждаетъ объ этомъ послѣднемъ то, что свойственно только міру явленій. Оно примѣняетъ къ Богу категорію причинности, имѣющую отношеніе только къ чувственному міру и за его границы не выводящую. Въ мірѣ явленій все причинно связано, каждое явленіе имѣетъ причину въ другомъ, но Богъ есть вещь въ себѣ, къ которой категорія причинности не примѣнима. Космологическое доказательство есть, впрочемъ, скрытое онтологическое доказательство. Понятіе о первопричинѣ не есть реальная первопричина. Реальность первопричины космологическое доказательство утверждаетъ по руководству онтологическаго. Для мысли такая первопричина *есть*, но это *есть* не болѣе, какъ простое положеніе мысли. а не реальность.

Физико-теологическое доказательство заключаетъ къ бытію Божію отъ наблюдаемой въ мірѣ цѣлесообразности. Цѣлесообразность можетъ быть объяснена только изъ разумной дѣятельности. Такъ какъ цѣлесообразность въ мірозданіи безспорный фактъ, то долженъ существовать разумный Виновникъ этой цѣлесообразности. Этотъ Виновникъ есть Богъ. Доказательство это несостоятельно въ различныхъ отношеніяхъ. Во первыхъ, оно обсуждаетъ дѣятельность природы по аналогіи съ нашей, тогда какъ природа можетъ дѣйствовать по принципамъ, отличнымъ отъ нашихъ, такъ что понятіе цѣли къ ея дѣятельности можетъ быть и не примѣнимо. Во вторыхъ, оно не устанавливаетъ соразмѣрности между наблюдаемой цѣлесообразностью и могуществомъ и мудростью предполагаемаго Виновника: кто можетъ утверждать, что міровой строй соотвѣтствуетъ этимъ могуществу и мудрости? Въ третьихъ, цѣлесообразность можетъ указывать только на міроустроителя, но не предполагаетъ Творца. Въ четвертыхъ, выводя существованіе этого Творца изъ простого понятія объ его существованіи, физико-теологическое доказательство становится на почву космологическаго и онтологическаго доказательствъ, несостоятельность которыхъ уже была объяснена.

Не смотря однако на шаткость метафизической или раціональной теологіи, теологическая идея весьма цѣнная: она побуждаетъ

къ каждому данному основанію искать высшее и содѣйствуетъ поэтому безпредѣльному прогрессу знанія.

Хотя міръ явленій и міръ умопостигаемый разнородны, такъ что утверждаемое объ одномъ не можетъ утверждаться о другомъ, тѣмъ не менѣе они между собою связаны. Связь эта открывается въ нашемъ существѣ. Чувственностью мы погружены въ міръ явленій, разумомъ принадлежимъ къ области умопостигаемой. Нашъ разумъ, дѣйствуя по своимъ нечувственнымъ мотивамъ, можетъ полагать этими дѣйствіями цѣпь причинъ и слѣдствій, при томъ такъ, что остается по ту ея сторону и въ нее не входитъ. У разума иная причинность, чѣмъ въ мірѣ явленій Этотъ міръ въ его цѣломъ можетъ полагаться умопостигаемымъ, для него запредѣльнымъ. Оба міра—двѣ области одного и того же разума, и если одна, міръ явленій, строится и насквозь проникнута разумомъ, то другая, міръ умопостигаемый, не можетъ быть для разума вполнѣ закрыта. Нашъ разумъ не только теоретическій, познавательный, но и практическій, дѣйствующій—воля. Что закрыто для теоретическаго разума, можетъ быть открыто для воли. Практическій разумъ первенствуетъ надъ теоретическимъ, воля надъ познаніемъ, такъ какъ познавательная дѣятельность направляется волей, ставимыми ею цѣлями. Просвѣтъ въ область вещей по себѣ для теоретическаго разума открываетъ воля. Но область практическаго разума не то, что есть, а то, что должно быть, не знаніе, а вѣра. Вѣра пополняетъ то, чего не даетъ знаніе.

Ученіе Канта вызываетъ рядъ вѣскихъ возраженій, изъ которыхъ достаточно отмѣтить слѣдующія:

1) Кантомъ не доказано ни того, что міръ есть наше построеніе, ни того что онъ строится нами такъ, какъ учитъ Кантъ.

2) Ученіе о категоріяхъ, одинъ изъ главныхъ устоевъ системы, произвольно. У Канта нѣтъ доказательствъ того, что существуютъ именно такія категоріи, какія онъ отмѣчаетъ.

3) Кантъ впутывается въ противорѣчіе, утверждая, что категоріи относятся только къ чувственному міру, и примѣняя ихъ въ то же время къ міру умопостигаемому. Если категоріи относятся только къ чувственному міру, то нельзя говорить о вещахъ въ себѣ ни того, что онѣ существуютъ, ни того, что онѣ причина чувственнаго міра, ни того, что онѣ находятся къ нему въ какомъ либо отношеніи, о нихъ нельзя говорить ни въ единственномъ, ни во

множественномъ числѣ—такъ какъ и существованіе, и причинность, и отношеніе, и единство, и множество суть категоріи. Сдѣланная Кантомъ оговорка, что у разума своя причинность, отличная отъ категоріи причинности, неудачна, такъ какъ причинность иная, чѣмъ какая мыслится въ категоріи причинности, не есть причинность, а нѣчто иное, отъ причинности отличное. Выходитъ поэтому, что Кантъ пользуется словомъ причинность для обозначенія того, что этимъ словомъ не подразумѣвается. Но еслибы и удалось выйти изъ этого затрудненія, то остаются другія—съ существованіемъ, отношеніемъ, единствомъ и множествомъ. Къ устраненію этихъ послѣднихъ затрудненій у Канта незамѣтно никакихъ попытокъ.

4) Допуская даже, что вещамъ по себѣ свойственна причинность, нельзя изъ ученія Канта понять, какимъ образомъ сверхчувственное, умопостигаемое можетъ быть причиной ощущеній. Кантомъ не сдѣлано ничего для выясненія этого вопроса. Онъ ограничивается лишь утвержденіемъ, что вещи по себѣ дѣйствуютъ на наши чувства. Но какимъ образомъ сверхчувственное можетъ дѣйствовать на чувство, объ этомъ у Канта нѣтъ ни слова.

5) Ученіе о вещахъ въ себѣ какъ непознаваемыхъ, хотя и служитъ однимъ изъ устоевъ системы, не находитъ въ ней оправданія. Почему міръ чувственный, пусть и строимый разумомъ, но изъ чувственнаго матеріала, для разума болѣе доступенъ, чѣмъ его собственный, умопостигаемый, къ которому принадлежатъ вещи по себѣ? Скорѣе надо было бы ожидать обратнаго, что Кантъ, подобно Платону, долженъ былъ бы утверждать непознаваемость міра чувственнаго и познаваемость умопостигаемаго. Въ доказательство невозможности познать сверхчувственное Кантъ приводитъ метафизическія противорѣчія или антиноміи. Но, оставляя вопросъ о правильности этихъ антиномій, нельзя не замѣтить, что антиноміи существуютъ и въ чувственной области. Съ геліоцентрической точки зрѣнія земля вращается около солнца, съ геоцентрической—наоборотъ.

6) Самое это противопоставленіе обоихъ міровъ у Канта не обосновано. Оно Кантомъ только предполагается, но не доказывается.

Эти отрицательныя стороны ничтожны въ сравненіи съ положительными—оригинальностью, смѣлостью, силой, глубиной и широтой мысли. Противорѣчія и неясности, въ которыя запутывается Кантъ, не ослабляютъ, а увеличиваютъ значеніе его ученія. Безъ

нихъ оно осталось бы оригинальной, но мало плодотворной попыткой; противорѣчіями и неясностями Кантъ вызвалъ плодотворную работу мысли. Вся послѣдующая исторія философіи носитъ на себѣ слѣды воздѣйствія Канта на столько сильно, что безъ знакомства съ нимъ не можетъ быть ни понята, ни истолкована должнымъ образомъ. Къ Канту одинаково примыкаютъ всѣ крупнѣйшія направленія прошлаго и нашего вѣка—идеализмъ, матеріализмъ, эмпиризмъ, агностицизмъ во всѣхъ ихъ развѣтвленіяхъ. Толчкомъ для идеализма послужило ученіе Канта о мысли какъ созидающемъ знаніе началѣ: для матеріализма—ученіе о чувственности какъ устоѣ знанія; для эмпиризма ученіе объ ограниченности знанія опытомъ; для агностицизма—ученіе о непознаваемыхъ вещахъ въ себѣ.

56. Непознаваемыя для Канта вещи въ себѣ вполнѣ познаваемы для Шопенгауера (его главное сочиненіе „Міръ какъ воля и представленіе, 1818). Нужно только къ такому познанію идти правильнымъ путемъ. Одинаково заблуждаются какъ тѣ, кто исходитъ отъ объекта, такъ и тѣ, кто исходитъ изъ субъекта. Изъ объекта не выводимъ субъектъ, изъ субъекта — объектъ. Первую ошибку допускаютъ матеріалисты, пытающіеся объяснить субъектъ изъ матеріи, то есть изъ объекта; вторую — идеалисты, думающіе объяснить объектъ изъ субъекта. Надо отправляться отъ представленія. Представленіемъ подразумѣвается одинаково и субъектъ, и объектъ. Міръ есть наше представленіе. Это истина, по Шопенгауеру, непреложная. Но представленіе неразрывно связано съ представляющимъ: представляющій есть субъектъ, представленіе—объектъ для субъекта. Объектъ не можетъ быть безъ субъекта. Не смотря на тѣсную связь между субъектомъ и объектомъ, они всецѣло различны. Объекты, представленія подчинены закону достаточнаго основанія, субъектъ этому закону неподчиненъ. Законъ достаточнаго основанія имѣетъ четыре вида, сообразно съ четырьмя видами объектовъ. Онъ есть законъ бытія для пространства и времени, законъ причинности для матеріальнаго міра, законъ логической обоснованности въ области познанія, законъ мотивації въ области дѣйствій. Въ пространствѣ каждое положеніе обосновано другимъ положеніемъ, во времени каждый моментъ другимъ моментомъ. Въ матеріальномъ или, что тоже, воспринимаемомъ чувствами мірѣ—такъ какъ матеріальность и воспріимчивость чувствами для Шопенгауера одно и то же—каждое измѣ-

ніе имѣетъ причину въ другомъ. Въ познаніи каждое утвержденіе или отрицаніе опирается на извѣстное положеніе. Въ нашихъ дѣйствіяхъ мы руководимся мотивами.

Нашъ субъектъ не только познающій, но и дѣйствующій. Здѣсь ключъ къ рѣшенію вопроса о вещахъ въ себѣ. То, чего нельзя найти въ познающемъ субъектѣ, дается субъектомъ какъ волей. Объектомъ этого субъекта воли служитъ наше тѣло. Воля объективируется въ нашемъ тѣлѣ двояко: во первыхъ, косвенно, чрезъ сознаніе, какъ представленіе для познающаго субъекта, и во вторыхъ, прямо—какъ дѣйствія, служащія непосредственнымъ обнаруженіемъ воли. Тѣло и воля—одно и тоже: воля есть существо тѣла, а тѣло—обнаруженіе этого существа. Хотя дѣйствія обусловлены мотивами, эта обусловленность относится только къ обнаруженіямъ воли, а не къ ней самой. Къ волѣ не примѣнимы ни формы пространства и времени, ни категоріи. Вмѣстѣ съ Кантомъ Шопенгауеръ настаиваетъ на томъ, что эти формы чувственности и разсудка относятся только къ представленіямъ, къ объектамъ, но не къ вещамъ по себѣ. Субъектъ есть вещь по себѣ и стоитъ поэтому внѣ пространства, времени и категорій. Причинность волѣ столь же мало свойственна, какъ и все остальное, что мы утверждаемъ объ объектахъ или представленіяхъ. Наше тѣло, какъ представленіе, не отличается отъ другихъ тѣлъ, какъ нашихъ представленій. Если въ основѣ нашего тѣла лежитъ воля, то она лежитъ и въ основѣ другихъ тѣлъ. Поэтому формулу „міръ есть наше представленіе“ нужно замѣнить другой: „міръ есть воля и представленіе“.

Міръ какъ представленіе есть зеркало воли, съ которымъ она неразрывно связана. Всѣ міровыя силы суть обнаруженія воли, ея дробныя отображенія въ этомъ зеркалѣ. Обыкновенно волю разсматриваютъ какъ силу. Надо утверждать обратное — всякая сила въ основаніи есть воля. Воля какъ вещь въ себѣ едина, недѣлима, въ каждой вещи присутствуетъ всецѣло. Если бы можно было уничтожить какую нибудь вещь, то это уничтоженіе было бы уничтоженіемъ всего существующаго. Въ вещахъ объективируется воля не непосредственно, но посредствомъ Платоновыхъ идей. Эти идеи такъ же вѣчны, неизмѣнны, такъ же внѣ пространства, времени и категорій, какъ воля. Онѣ ступени въ объективаціи воли. Низшая ступень—неорганическій міръ, далѣе слѣдуетъ міръ растеній, потомъ животныхъ и наконецъ человѣческій родъ. Достигнувъ животнаго міра, до тѣхъ поръ слѣпая воля зажигаетъ въ мозгу

свѣтъ сознанія. Этотъ свѣтъ озаряетъ для человѣка ужасъ существованія. Жизнь есть страданіе. Воля есть неутолимый порывъ; если наступаетъ на мигъ удовлетвореніе, то оно испытывается какъ пресыщеніе и скука. Жизнь поэтому колеблется, какъ маятникъ, между страданіемъ и скукой. Скука не лучше смерти. Чтобы выйти изъ несносной муки жизни, люди отдаютъ себя во власть суевѣрія, выдумываютъ боговъ, демоновъ, но этимъ только увеличиваютъ страданія. На мгновеніе можно забыться въ общеніи съ произведеніями искусства, погружаясь въ вѣчныя и неизмѣнныя идеи ими воплощаемыя. Тѣмъ хуже пробужденіе отъ этого забытья: мука жизни охватываетъ съ новой силой. Точно также на мгновеніе можно найти успокоеніе въ познаніи: если, признавъ суету жизни, поставить себя выше жизни, то она представляется пестрымъ зрѣлищемъ, способнымъ отвлечь отъ страданія на короткій срокъ. Но единственно вѣрное средство избавиться отъ муки—отреченіе отъ жизни. Нужно погасить въ себѣ волю къ жизни. Это достигается яснымъ сознаніемъ, что жизнь есть страданіе, и вызваннымъ этимъ сознаніемъ прекращеніемъ воли къ жизни, отвращеніемъ отъ жизни, цѣломудріемъ, добровольной бѣдностью, истязаніемъ и истощеніемъ тѣла. Въ истощенномъ тѣлѣ истощена и воля къ жизни, такъ какъ тѣло—объективація, обнаруженіе воли. Прекращеніе воли къ жизни есть погруженіе въ блаженное небытіе, въ буддійскую нирвану. Въ этомъ небытіи, нирванѣ, конечная, верховная цѣль жизни. Этой цѣли достигали великіе подвижники, буддійскіе и христіанскіе аскеты и святые. У нихъ воля къ жизни подавлена и уничтожена. Воля къ жизни то же, что просто воля. Уничтоживъ въ себѣ волю, они уничтожили для себя и мірозданіе. Самоубійствомъ эта цѣль не достигается, такъ какъ самоубійцы отвращаются не отъ жизни вообще, но лишь отъ данныхъ условій жизни.

Эта философская сказка построена гладко лишь въ ученіи о мірѣ какъ представленіи, но въ ученіи о мірѣ какъ волѣ плохо обоснована. Не доказано основное положеніе, что наше тѣло и воля одно и то же; еще менѣе доказано, что воля есть существо всѣхъ вообще представленій. Если воля обнаруживается въ тѣлесныхъ дѣйствіяхъ, то это еще не значитъ, что воля есть тѣло; паръ обнаруживаетъ себя въ дѣйствіяхъ паровой машины, но послѣдняя—не паръ. Изъ того, что всѣ представленія, какъ представленія однородны, не слѣдуетъ, что существо всѣхъ представленій одно и то же. Вода,

трегоугольникъ—одинаково представленія. Существо воды въ томъ, что она состоитъ изъ восьми частей кислорода на одну водорода, существо треугольника въ томъ, что онъ есть плоскость, ограниченная тремя прямыми. Можно ли утверждать, что существо воды и треугольника—одно и то же? Не доказано и то, что всѣ міровыя силы—обнаруженія единой воли. Если воля едина, откуда множество? Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Шопенгауеръ пристегиваетъ къ своей системѣ чисто внѣшнимъ образомъ Платоновы идеи. Никакого вывода этихъ идей у него нѣтъ. Еще менѣе складно ученіе о возникновеніи сознанія. Несознающая воля зажигаетъ въ себѣ свѣтъ сознанія. Этотъ свѣтъ обусловленъ мозгомъ. Но мозгъ, какъ и все остальное, есть представленіе. Представленіемъ подразумѣвается представляющій, слѣдовательно, сознающій субъектъ. Ясно поэтому, что не представленіе „мозгъ“ есть условіе сознанія, а наоборотъ, сознаніе есть условіе представленія „мозгъ“. Сознаніе есть предпосылка для представленія, а не наоборотъ. Не лучше и ученіе о способѣ прекратить страданія. Способъ этотъ—подавленіе воли къ жизни—погружаетъ, по Шопенгауеру, въ ничто не только обнаруженіе воли въ тѣлѣ, но и самое ея существо, которое въ каждой вещи лежитъ цѣлостью, такъ что уничтоженіе одной вещи равнозначительно уничтоженію всѣхъ. Не смотря однако на то, что многіе подвижники и святые уничтожали въ себѣ, по признанію Шопенгауера, волю къ жизни, міръ продолжаетъ существовать. Подобныхъ недочетовъ можно найти у Шопенгауера не мало, но и отмѣченныхъ достаточно для оцѣнки слаженности его системы.

Ученіе Шопенгауера, встрѣченное сначала пренебрежительно, впослѣдствіи завоевало себѣ многихъ своимъ богатымъ содержаніемъ, обиліемъ остроумныхъ замѣчаній, самоувѣреннымъ тономъ, художественнымъ изложеніемъ, а главное—своимъ мрачнымъ миѳомъ. Миѳъ этотъ принадлежитъ къ разряду сказаній „о хожденіи по мукамъ“. Безумная и вѣчно мучающаяся воля неразрывно связана съ своимъ зеркаломъ, въ которомъ она дробитъ и множитъ и себя, и свои муки, и она въ этихъ своихъ дробныхъ отображеніяхъ бьется и мятется въ поискахъ за средствомъ уничтожить свое зеркало и тѣмъ прекратить муки. Въ своемъ безуміи она зажигаетъ свѣтъ сознанія, но этотъ свѣтъ только озаряетъ ужасы существованія. Загасить этотъ свѣтъ, уснуть, умереть—единственная отрада.

57. Еще болѣе причудливую сказку разсказываетъ Гартманнъ въ своей „Философіи Безсознательнаго“ (1869). По его ученію, за первооснову надо признать безсознательное. Это духовное начало обнимаетъ два неразрывно связанные „момента“—волю и представленіе. Существованіе такого первоначала Гартманнъ доказываетъ разнообразными доводами, взятыми изъ тѣлесной и духовной жизни. Къ такому же первоначалу приводитъ и анализъ понятія о матеріи. Матерія обнаруживается въ дѣйствіяхъ и есть поэтому система силъ. Ничего, кромѣ такой системы, въ ней найти нельзя. Въ силѣ надо различать между стремленіемъ и направленіемъ. Стремленіе есть воля, направленіемъ предполагается цѣль. Эта цѣль есть представленіе. Поэтому сила есть воля и представленіе. Все разнообразіе силъ сводится къ притяженію и отталкиванію, а эти двѣ разновидности—къ волѣ и представленію. Существуетъ поэтому только единая сила, разнообразно себя обнаруживающая. Эта единая сила и есть безсознательное. Оно все собой полагаетъ и обусловливаетъ. Внѣ его нѣтъ ничего. Какъ обнимающее своимъ единствомъ все и все въ этомъ единствѣ заключающее, оно есть всеединое. Оно есть единственный въ полномъ смыслѣ слова индивидъ. Всѣ остальные индивиды существуютъ въ немъ и чрезъ него.

Воля, взятая сама по себѣ, есть простая возможность, стремленіе къ бытію. Какъ возможность она есть ничто. Какъ стремленіе къ бытію—она пустое, не наполненное хотѣніе. Это пустое хотѣніе, лишенное содержанія, но его жаждущее, есть мучительное безпокойство. Чтобы выйти изъ этого состоянія, воля набрасывается на представленіе, которое „находится у нея какъ бы подъ носомъ“, и такимъ образомъ себя наполняетъ. Воля есть мужское начало, представленіе—женское. Воля схватываетъ представленіе, а послѣднее волѣ отдается, приноситъ въ жертву волѣ свою невинность. Отъ этого сочетанія произошелъ міръ. Въ себѣ единое и нераздѣльное, безсознательное въ мірѣ представленія развертывается дробно и множественно въ формахъ пространства и времени, имъ самимъ положенныхъ, но къ нему не примѣнимыхъ. Внѣшній міръ есть сумма однѣхъ, внутренній—другихъ дѣятельностей безсознательнаго. Поскольку первыя скрещиваются со вторыми, міръ воспринимается; поскольку вторыя скрещиваются между собою, наше „я“ воспринимаетъ себя. Если безсознательное измѣняетъ сочетаніе своихъ дѣятельностей

или актовъ своей воли, составляющихъ наше „я“, это „я“ становится другимъ; прекращеніе этихъ дѣятельностей безсознательнаго обозначало бы прекращеніе нашего „я“. „Я“ не болѣе, какъ явленіе, подобно радугѣ въ облакѣ; подобно радугѣ, „я“ родится изъ встрѣчи условій, измѣняется каждое мгновеніе вслѣдствіе неустаннаго ихъ измѣненія и расплывается при ихъ устраненіи. То, что въ „я“ существо, не есть „я“. Это — безсознательное, которое для „я“ то же, что солнце для радуги.

Воля сама по себѣ слѣпа и безумна; представленіе—начало разумное. Мірозданіе поэтому есть обнаруженіе разумнаго чрезъ безумное. Какъ обнаруженіе разумнаго, міръ построенъ настолько цѣлесообразно, что долженъ быть признанъ наилучшимъ изъ возможныхъ міровъ. Отъ созданія мы можемъ заключать къ создающему, отъ міра къ безсознательному. Какъ все собою полагающее, безсознательное всемогуще. Какъ источникъ всякой мудрости и всякаго знанія, оно всемудро и всевѣдуще. Какъ основа всего, оно вездѣприсуще. Но хотя нашъ міръ и самый лучшій изъ міровъ, онъ все таки настолько плохъ, насколько это возможно. Если по существу онъ обнаруженіе разумнаго представленія, то по существованію—онъ дѣло безумной воли. Это безуміе воли раскрывается при появленіи сознанія. Безсознательное, хотя всемудрое и всевѣдущее, лишено сознанія. Его всемудрость и всевѣдѣніе—сверхсознаніе, ясновидѣніе. Сознаніе появилось лишь съ появленіемъ мозга. Безсознательное обнаруживаетъ лежащія въ немъ представленія не сразу, но въ восходящей лѣстницѣ, внизу которой неорганическая среда, а на вершинѣ человѣкъ. Въ человѣкѣ сознаніе достигаетъ наибольшей ясности. Появилось сознаніе вслѣдствіе того, что воля какъ бы споткнулась о представленіе и этому изумилась. Какъ скоро загорѣлся свѣтъ сознанія, представленіе отрывается отъ воли, становится самостоятельнымъ. Между разумнымъ началомъ и безумной волей начинается борьба. Свѣтомъ сознанія озаряется ужасъ существованія. Безсознательное пользуется сознаніемъ для прекращенія этого ужаса Оно желаетъ возвратиться къ первобытному состоянію, превратиться опять въ ничто. Но чтобы достигнуть этого, оно должно довести безуміе до конца—испытать при помощи людей всѣ иллюзіи. Въ сознаніи оно приготовляетъ взрывчатое средство, отъ котораго долженъ погибнуть міръ.

Надо различать три стадіи иллюзіи. На первой—люди ищутъ счастья во внѣшнихъ благахъ, на второй—въ потустороннемъ мірѣ, на третьей—въ прогрессѣ. Всѣ эти надежды оказываются одинаково призрачными. Наличная дѣйствительность не даетъ ничего, кромѣ страданія, пресыщенія, скуки. Вѣра въ иной, потусторонній міръ—не болѣе какъ обманъ. Христіанство, зиждущееся на этой вѣрѣ, разлагается по внутренней несостоятельности и подъ напоромъ знанія. Соціальный прогрессъ создалъ безчисленный пролетаріатъ, въ которомъ царятъ нищета и отчаяніе, и какъ грозное знаменіе времени—рабочій вопросъ. Сознаніе въ концѣ вынуждено признать, что несуществованіе лучше, чѣмъ существованіе. Чтобы прекратить существованіе, люди должны придти къ единодушному рѣшенію положить предѣлъ мукамъ жизни. Для этого необходимы усовершенствованныя средства сообщенія между людьми. Возможно однако что эта цѣль будетъ достигнута не на нашей планетѣ, а на какой нибудь другой, не людьми, а другими существами. Впрочемъ, безсознательное лишено памяти. Оно поэтому ничему не можетъ научиться. Если оно и превратится посредствомъ „взрыва сознаніемъ“ въ ничто, то оно опять можетъ начать игру существованія. Начнетъ оно или нѣтъ, этотъ вопросъ можно рѣшить по теоріи вѣроятности. Вѣроятность эта выражается дробью $^1/_2{}^n$, гдѣ n обозначаетъ число повтореній мірового процесса. При возрастающемъ значеніи n вѣроятность становится настолько малой, что „практически достаточна для успокоенія“.

Построеніе Гартманна—сплошная миѳологія въ формѣ міровой драмы. Драма открывается бракомъ между напористой волей и податливымъ представленіемъ, исчадіями мужеженскаго безсознательнаго, напоминающаго миѳологическаго Фанеса въ древней Орфической космогоніи. Отъ этого брака родится прекрасное, но жалкое дѣтище—мірозданіе. Между отцомъ и матерью начинается раздоръ. Родители переживаютъ въ своемъ дѣтищѣ рядъ разочарованій. Желая покончить съ несчастной жизнью всѣхъ трехъ, мать пользуется разумѣніемъ своего дѣтища, чтобы при его помощи приготовить въ видѣ яснаго сознанія взрывчатое средство, которое должно превратить отца, мать и дѣтище въ изначальное ничто. Но это ничто чудеснаго свойства: въ немъ кроется возможность новаго возникновенія отца, матери и дѣтища.

Нескладность этой сказки очевидна. Безсознательное въ одно и то же время всемудрое, всезнающее и безумное, лишенное сознанія и обладающее сверхсознаніемъ и ясновидѣніемъ, всемогущее и нуждающееся въ усовершенствованныхъ средствахъ сообщенія между людьми, чтобы исправить свою ошибку; сознаніе, появляющееся вслѣдствіе изумленія воли, споткнувшейся о представленіе, хотя изумленіемъ уже подразумѣвается сознаніе — сплетеніе этихъ и длиннаго ряда другихъ подобныхъ противорѣчій могло бы казаться невѣроятнымъ, если бы не было въ „Философіи Безсознательнаго" безспорнымъ фактомъ. Впрочемъ, по Гартманну, міръ есть созданіе не только разумнаго начала, но главнымъ образомъ неразумной воли, и онъ былъ бы не вѣренъ себѣ, если бы не далъ въ своей системѣ обнаружиться неразумію.

Успѣхъ этого нескладнаго произведенія былъ огромный. Изданія слѣдовали за изданіями, о „Философіи Безсознательнаго" создалась обильная литература. Одно время Гартманнъ былъ философскимъ владыкой. Этимъ шумомъ „Философія Безсознательнаго" обязана прежде всего тому, что шла навстрѣчу политической „злобѣ дня": своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ христіанству она киваетъ въ сторону прусскаго правительства, которое въ то время вело борьбу съ римской куріей, а своимъ ученіемъ о соціальной иллюзіи—назрѣвшему рабочему вопросу и соціалистической пропагандѣ. Успѣху содѣйствовали также богатство содержанія, научная оболочка и беззастѣнчиво самоувѣренный тонъ, подкупающій некритическую мысль.

58. Ученія Канта, Шопенгауера, Гартманна—наиболѣе разработанные образцы спиритуалистическаго дуализма. У Канта противополагается чувственность разсудку; у Шопенгауера и Гартманна воля—представленію. Каждое изъ этихъ построеній по приведеннымъ выше основаніямъ несостоятельно. Но несостоятельность построеній не означаетъ несостоятельности той основы, на которой они возводятся. Несостоятельность этой послѣдней въ томъ, что спиритуалистическій дуализмъ расщепляетъ духъ на двѣ половины, замкнутыя одна для другой. По Канту, изъ міра явленій нельзя познать вещей по себѣ, а изъ вещей по себѣ—міра явленій. Для Шопенгауера и Гартманна міръ воли не тотъ, что міръ представленія; изъ перваго нѣтъ выхода во второй, изъ второго—въ первый. Основой для такого

противопоставленія служитъ подразумѣваемый доводъ, что представленія вводятъ насъ въ заблужденіе и поэтому вещи по себѣ не таковы, какими намъ кажутся; а это значитъ, что за предѣлами міра явленій есть другой, отъ него отличный. Доводъ этотъ подкупаетъ только съ перваго взгляда, а при ближайшемъ разсмотрѣніи рушится. Мы, безспорно, нерѣдко ошибаемся, но у насъ нѣтъ другого способа провѣрить наши ошибки, какъ сопоставляя одни представленія или, что то же, явленія съ другими. Верховнымъ критеріемъ истины служитъ для насъ, какъ выяснилъ Кантъ, связность и согласованность нашего опыта. Расчленяя этотъ опытъ, мы не находимъ въ немъ ничего, кромѣ представленій или явленій и сознанія, которому они представляются или являются, или иначе, объектовъ и соотносительнаго съ ними субъекта. Лежитъ ли что нибудь за ихъ предѣлами, мы не знаемъ. Если такая запредѣльная дѣйствительность и существуетъ, она для насъ закрыта, и потому мы не можемъ утверждать ни того, что она соотвѣтствуетъ, ни того, что она не соотвѣтствуетъ нашему опыту. Прямой психологическій опытъ не только не подтверждаетъ расщепленности сознанія на противоположныя половины, а наоборотъ, свидѣтельствуетъ объ единствѣ душевной жизни, въ общемъ строѣ которой противоположности сглаживаются и примиряются.

д) Спиритуалистическій монизмъ.

аа) Направленія.

59. Въ противоположность спиритуалистическому дуализму, расщепляющему духъ на двѣ несводимыя одна къ другой области, спиритуалистическій монизмъ признаетъ за первооснову духовное единство. Это единство понимается то какъ субъектъ, то какъ объектъ. Сообразно съ этимъ различаются субъективный и объектный спиритуалистическій или идеалистическій монизмъ. Субъектъ въ свою очередь можно разсматривать какъ единичное „я“ и какъ всеобщее „я“. Субъективный идеалистическій монизмъ, исходящій изъ единичнаго „я“, называется солипсизмомъ (отъ лат. solus одинъ и ipse самъ), а исходящій изъ всеобщаго „я“ или сознанія вообще—называется трансцендентальнымъ. Солипсизмъ, замыкающій всю дѣйствительность въ единичное „я“, существуетъ лишь какъ теорія познанія, отправляющаяся отъ единичнаго „я“. Какъ онтологическій принципъ, онъ ведетъ къ непріемлемому заключенію: если моимъ „я“ полагается и

объемлется вся вселенная со всѣми другими „я“, то мое „я“, должно быть и вездѣприсущимъ, и всемогущимъ и всевѣдущимъ и т. д. Такое убѣжденіе до сихъ поръ встрѣчалось только въ домѣ умалишенныхъ, а среди философовъ, считающихся здравомыслящими, не нашло представителя. Наиболѣе крупнымъ представителемъ трансцендентальнаго спиритуалистическаго монизма былъ Фихте старшій, а объективнаго спиритуалистическаго монизма—Гегель.

бб) Трансцендентальный монизмъ.

60. Для Фихте (ум. 1814) исходной точкой служитъ „я“. Подъ этимъ „я“ онъ подразумѣваетъ 1) наше „я“, расширенное до безконечности, или абсолютное „я“, 2) „абсолютное я“, съуженное въ наше „я“. Обѣ эти точки зрѣнія у него переплетаются во взглядѣ на жизнь какъ на всеобщій духовный потокъ, все связывающій и роднящій. Вникая въ „я“, мы находимъ въ немъ прежде всего само „я“, затѣмъ то, что отлично отъ „я“—внѣшнюю дѣйствительность. Фихте называетъ ее „не я“. Такъ какъ „я“ лежитъ въ „я“, то остается объяснить „не я“ изъ „я“. „Не я“ дано во внѣшнихъ ощущеніяхъ. Эти ощущенія—состоянія „я“, его опредѣленія, и не выводятъ поэтому изъ его предѣловъ. Говоря о чувствахъ, мысляхъ, дѣйствіяхъ, вызываемыхъ „не я“, мы опять не выходимъ изъ границъ „я“, которое испытываетъ эти чувства, мысли, дѣйствія; то же и относительно понятія о „внѣшнемъ“ мірѣ—понятіе о немъ, какъ о „внѣшнемъ“, есть содержаніе „я“. Такимъ образомъ, „не я“ по своему содержанію объясняется изъ „я“.

„Я“ и вещь по себѣ одно и то же. „Я“ ставитъ себя передъ собою, себя изъ себя выбрасываетъ въ объектѣ; все, что „я“ видитъ внѣ себя, остается „я“; во всякомъ сознаніи оно видитъ лишь себя. Объективное, разсматриваемое какъ внѣшнее, есть „я“, представляющееся себѣ объективнымъ. Сознаніе есть взглядъ внутрь, воспріятіе—взглядъ наружу. „Я“ такимъ образомъ есть живое зрѣніе. „Не я“, обособленнаго отъ „я“, нѣтъ. Всякое „не я“ есть положеніе „я“. Однако „я“ отличается отъ „не я“. Отличіе это въ томъ, что „я“ есть дѣятельность, а „не я“ положеніе этой дѣятельности. Когда я говорю о „я“, я мыслю „я“, я полагаю „я“, слѣдовательно, я дѣйствую; говоря о „не я“, я опять мыслю, полагаю, дѣйствую. Такимъ образомъ, наше существо есть дѣятельность, при томъ полагающая. Все же спрашивается, отчего нашей дѣятельностью пола-

гается „не я“. Фихте отвѣчаетъ метафорой: наше я какъ бы спотыкается о „не я“. Но откуда взялось это неожиданное препятствіе, этого теоретически объяснить нельзя; здѣсь возможно только практическое объясненіе.

Пока „я“ остается въ предѣлахъ чистой мысли, этой чистой мыслью все обращается въ ничто. Для такой мысли нѣтъ ничего пребывающаго ни въ „я“, ни внѣ „я“: повсюду для нея неустанная перемѣна. Все становится сномъ. Внѣшнее воспріятіе—сонъ, мышленіе—сонъ во снѣ. Но человѣкъ не только мыслящее „я“; онъ прежде всего существо дѣйствующее, при томъ не теоретически только, но главнымъ образомъ—практически. „Ты долженъ дѣйствовать“ говоритъ наше нравственное сознаніе, а такъ какъ мы не можемъ дѣйствовать, не признавая реальности внѣшняго міра и другихъ „я“ намъ подобныхъ, то должны сообразно съ своей дѣятельностью и мыслить, т. е. должны признать реальность внѣшнихъ вещей—въ нее вѣровать. Эта вѣра не столько знаніе, дѣло ума, сколько рѣшеніе, дѣло воли. Воля выше знанія; ей принадлежитъ первенство. Она свободна и обнаруживаетъ эту свою свободу въ установленіи нравственнаго міропорядка. Этотъ міропорядокъ есть Богъ. То, что обыкновенно подразумѣвается подъ Богомъ—субстанція, личность—не болѣе, какъ идолъ, строимый нашей ограниченностью. Въ установленіи нравственнаго міропорядка верховное назначеніе человѣка. Внѣшняя природа, „не я“, препятствуетъ нашей свободной дѣятельности, направленной къ этой верховной цѣли Она поэтому дѣлаетъ необходимой борьбу съ нею. Ея значеніе не положительное, а отрицательное. Всецѣло устранить эту помѣху „я“ не можетъ, но оно можетъ и должно стремиться къ тому, чтобы приблизиться къ безконечному самоположенію.

Эти мысли Фихте излагаетъ въ пространныхъ и сложныхъ построеніяхъ, подробности которыхъ важны больше для знакомства съ его методологіей, чѣмъ для выясненія его основного взгляда. Относительно методологіи надо замѣтить, что по Фихте въ его главномъ сочиненіи „Наукословіе“ полагающая или, что то же, творческая мысль развиваетъ изъ себя содержаніе въ трехъ моментахъ: положеніи, противоположеніи и примиреніи положенія съ противоположеніемъ. Съ подобной же методой мы сейчасъ встрѣтимся въ ученіи Гегеля.

Неудовлетворительность построенія Фихте очевидна. Изъ „я“ или субъекта, лишеннаго всякаго содержанія и обладающаго только дѣятельностью. нельзя ни построить, ни объяснить объекта, отъ „я“ или субъекта отличнаго. Пользуясь сравненіемъ, намѣченнымъ Фихте, можно дѣятельность „я“ уподобить зрѣнію; такъ какъ ни внутри „я“, ни внѣ его, ничего нѣтъ, то это зрѣніе ничего, кромѣ пустого „я“, видѣть не можетъ. „Не я“ изъ такого пустого „я“ вывести нельзя. Фихте вынужденъ, для объясненія „не я“ перейти съ теоретической почвы на практическую. При этомъ онъ дѣластъ ошибку, которая въ логикѣ называется „переходомъ въ другой родъ“, а въ просторѣчіи вызываетъ замѣчаніе „это совсѣмъ изъ другой оперы“. Фихте былъ бы послѣдовательнѣе, если бы съ самаго начала за основаніе для своего построенія принялъ не теоретическое „я“, а практическое, болѣе широкое, чѣмъ теоретическое; но такое практическое „я“ предполагало бы въ себѣ содержаніе, а это было бы несогласно съ первоначальнымъ замысломъ Фихте вывести содержаніе изъ безсодержательнаго „я“. Пока Фихте выкручивалъ „какъ сонъ во снѣ“ изъ „я“ паутину мысли, постройка, хотя съ трудомъ, подвигалась; но какъ скоро дѣло дошло до зримаго и осязаемаго внѣшняго міра, Фихте вынужденъ былъ пробудиться и стать на практическую почву.

По существу „я“ Фихте то же, что творящій мірозданіе Богъ въ религіозныхъ сказаніяхъ. По христіанскому вѣроученію, Богъ творитъ міръ изъ ничего. Это возникновеніе міра изъ ничего непонятно, но объясняется чудомъ. У Фихте „я“ безъ всякаго чуда пытается изъ своей пустоты исторгнуть всю полноту бытія. Такая созидающая дѣятельность „я“ еще менѣе постижима, чѣмъ чудотворная божественная. По Фихте, Богъ обычнаго религіознаго сознанія, Богъ личный, есть идолъ. Это названіе въ полной мѣрѣ примѣнимо и къ „я“ Фихте, такъ какъ „я“ и личность—одно и то же. Впрочемъ, самъ Фихте отличаетъ „я“ и отъ личности, и отъ Бога. „Я“ для него не личность, а Богъ есть нравственный міропорядокъ, устанавливаемый свободной дѣятельностью „я“. Эти взгляды настолько своеобразны, что ихъ можно только отмѣтить, но обсуждать нельзя, какъ нельзя обсуждать мнѣніе, что кругъ отличается отъ круга и есть треугольникъ. Если творческое „я“ не есть ни личность, ни Богъ, а нѣчто, полагающее собою и личность, и Бога, то это „я“ становится совсѣмъ непостижимымъ—чѣмъ то въ родѣ субстанціи Спинозы, непостижимаго Новоплатониковъ, Гностиковъ, Каббалы, непознаваемаго Спен-

сера. Здѣсь мы вступаемъ въ область такой непроглядной тьмы, въ которой ничего нельзя разобрать.

Философія Фихте нашла немногихъ сторонниковъ, и этихъ немногихъ она увлекла не своей онтологіей „я“ и „не я“, явно безплодной, но высокимъ нравственнымъ подъемомъ, горячимъ призывомъ къ свободѣ, положенной Фихте въ устой нравственнаго міропорядка, и тѣми отступленіями отъ основного взгляда, въ которыхъ Фихте становится на почву ученія о первоосновѣ, какъ о всеобщемъ все собою полагающемъ, связывающемъ и роднящемъ духовномъ потокѣ.

Когда онъ становится на такую почву, громоздкая масса, наполняющая пространство, въ его глазахъ исчезаетъ, и на ея мѣстѣ течетъ и волнуется и шумитъ вѣчный потокъ жизни, силы и дѣла. Все для Фихте тогда оживлено и одушевлено и смотритъ на него изъ ясныхъ очей духа и говоритъ звуками духа его сердцу. Многообразно разъединеннымъ и раздѣленнымъ видитъ онъ себя во всѣхъ внѣшнихъ образахъ и блеститъ изъ нихъ себѣ на встрѣчу, какъ утреннее солнце, многообразно разбитое въ тысячахъ капель росы, блеститъ себѣ навстрѣчу. Эта жизнь, насколько ее можетъ постичь конечный, есть для Фихте себя чрезъ себя образующая и представляющая воля, и она течетъ, въ очахъ смертныхъ многоразлично претворенная въ чувство, чрезъ человѣка во всю неизмѣримую природу. Здѣсь проходитъ она какъ сама себя творящая и образующая матерія и отлагаетъ свою полноту и въ человѣкѣ, и внѣ его—въ деревѣ, растеніи, травѣ. Однимъ связнымъ потокомъ, капля за каплей, течетъ образующая жизнь во всѣхъ образахъ и повсюду, гдѣ ее можно прослѣдить глазомъ; она смотритъ изъ каждой точки вселенной иначе, какъ таже самая сила, которою она въ сокровенной тьмѣ образуетъ наше тѣло. Тамъ волнуется она свободно и прыгаетъ и пляшетъ какъ само себя образующее движеніе въ животномъ и представляетъ себя въ каждомъ новомъ тѣлѣ какъ другой, собственный, для себя существующій міръ—та же самая сила, которая для насъ незримо въ нашихъ собственныхъ членахъ шевелится и движется. Она проходитъ, эта жизнь, какъ нить, связующая духъ съ духомъ воедино. Влекомая въ этомъ потокѣ движется мысль, оставаясь тою же самой, отъ души къ душѣ и возвращается чистою и просвѣтленною изъ родственной груди. Черезъ эту тайну находитъ каждый самъ себя, понимаетъ и любитъ самого себя только въ другихъ, каждый духъ—

родня другому. и нѣтъ отдѣльнаго человѣка, но только человѣчество, нѣтъ отдѣльной мысли, любви и ненависти, но лишь мысль, любовь и ненависть одна чрезъ другую.

Въ подобныхъ отступленіяхъ трудно найти сухую философію „я“ и „не я“, и имъ нельзя отказать въ реторикѣ, нѣсколько смутной, но тѣмъ болѣе для любителей неяснаго плѣнительной.

вв) Объективный спиритуалистическій монизмъ.

61. Гегель (ум. 1831) объединяетъ въ своей системѣ рядъ ученій: Парменида, Платона, Аристотеля, Гераклита, Спинозы, Прокла, нѣмецкаго мистика XVI в. Якова Бэме. Вмѣстѣ съ Парменидомъ онъ учитъ, что бытіе и мысль тождественны, вмѣстѣ съ Платономъ—что истинно сущее есть общее, вмѣстѣ съ Аристотелемъ—что оно есть мыслящая себя мысль, вмѣстѣ съ Гераклитомъ—что оно въ потокѣ, вмѣстѣ съ Спинозой, что оно—Богъ, что все въ Богѣ, что ограниченіе есть отрицаніе, вмѣстѣ съ Прокломъ, что сущее въ себѣ пребываетъ, изъ себя выходитъ и въ себя возвращается; вмѣстѣ съ Бэме, что первооснова, какъ чистое бытіе есть въ то же время ничто, что поэтому въ Богѣ вѣчно сосуществуютъ противоположности, *да* и *нѣтъ*, примиряемыя однако въ единствѣ. Сверхъ того можно прослѣдить у Гегеля и воздѣйствіе его современниковъ, Фихте и Шеллинга. Съ обоими онъ сходится во взглядѣ на сущее какъ на духовный потокъ, съ Шеллингомъ кромѣ того въ ученіи о развитіи, а съ Фихте своей діалектической методой.

Общее есть истинно сущее. Только общее вѣчно; все единичное кроетъ въ себѣ зерно смерти. Изъ частнаго нельзя объяснить общаго; частное есть лишь ограниченіе общаго. Это общее есть процессъ; оно въ вѣчномъ движеніи, но въ этомъ своемъ движеніи себѣ тождественно. Оно неустанно разлагается на противоположности и неустанно ихъ снимаетъ и объединяетъ. Этимъ общимъ можетъ быть только мысль, такъ какъ только въ мысли и чрезъ мысль существуетъ общее. Если общее есть мысль, то оно—понятіе; другой общей формы мысли нѣтъ. Такимъ образомъ, истинно сущее есть саморазлагающееся понятіе. Понятіе есть знаніе въ движеніи; предметъ есть знаніе какъ спокойное единство.

Саморазложеніе понятія есть діалектическій процессъ. Процессъ этотъ направляется лежащимъ въ понятіи противорѣчіемъ, которое

самимъ же понятіемъ и снимается. Каждое понятіе есть 1) общее, 2) опредѣленное, этой опредѣленностью отрицающее общее и 3) вмѣстѣ общее и опредѣленное, объединяющее общее и его отрицаніе. Такъ, понятія „теперь", „здѣсь", „я"—1) общія, такъ какъ обнимаютъ безчисленное множество опредѣленныхъ теперь, здѣсь, я, 2) опредѣленныя, такъ какъ каждымъ изъ нихъ подразумѣвается опредѣленность: теперь ночь, день, здѣсь домъ, дерево, я этотъ, иной, 3) вмѣстѣ общія и опредѣленныя, такъ какъ каждое есть и общее—теперь, здѣсь, я вообще—и опредѣленныя—теперь день, ночь, здѣсь домъ, дерево, я этотъ, иной. Діалектическій процессъ протекаетъ поэтому въ трехъ моментахъ. Въ первомъ, положеніи, понятіе полагаетъ себя какъ общее. Во второмъ, противоположеніи, оно полагаетъ себя какъ иное, чѣмъ общее, какъ опредѣленное, отрицающее общее. Въ третьемъ оно своимъ тождествомъ съ собою отрицаетъ это иное, это свое отрицаніе, становится связью между положеніемъ и отрицаніемъ, ихъ собою охватываетъ, въ себѣ заключаетъ, кроетъ, сохраняетъ, примиряетъ. Этотъ третій моментъ Гегель называетъ „опосредствованіемъ". „Опосредствованіе" моментъ положительный; ему опять противополагается отрицаніе; отрицаніе опять опосредствуется въ новомъ моментѣ, и т. д. процессъ идетъ кругомъ или вѣрнѣе, замкнутой спиралью, такъ какъ въ немъ начало сходится съ концомъ. Каждый высшій опосредствующій моментъ, какъ снимающій собою всѣ предыдущіе и ихъ въ себѣ крающій, богаче содержаніемъ, чѣмъ всѣ предыдущіе: ко всему предыдущему онъ прибавляетъ себя, собою обогащаетъ предыдущее. Завершеніе процесса, его конецъ и въ то же время начало—бременѣющее всей полнотой содержанія понятіе—абсолютная идея.

Первый моментъ есть бытіе по себѣ, второй, обособляющій противоположности,—бытіе для себя, третій, снимающій противоположности,—бытіе по себѣ и для себя.

Для обычной логики понятіе есть форма человѣческой мысли. По Гегелю, надо различать между нашимъ разумомъ и разумомъ „сущимъ", лежащимъ въ основѣ всего сущаго, а, слѣдовательно, и нашего разума, который въ своей діалектикѣ только отображаетъ діалектику разума „сущаго". „Сущій" разумъ не сознающій, онъ есть „всеобщая, текущая субстанція, разбивающаяся какъ по звѣздамъ свѣтъ во множествѣ существъ, которая однако опять растворяется во всеобщей субстанціи". Отъ этого „сущаго" разума самосознающій

разумъ хотя и отличимъ, но не отдѣлимъ. Самосознающій разумъ есть сущій, возвысившійся до сознанія. Въ процессѣ мышленія мы какъ бы поглощаемъ постороннее намъ бытіе и превращаемъ его въ мысли. Поэтому, когда разумъ изслѣдуетъ существо вещей, онъ изслѣдуетъ самого себя, возвышается до самопознанія. Субъективное мышленіе не болѣе, какъ созерцаніе той имманентной, внутренней діалектики, которая происходитъ въ сущемъ разумѣ. Діалектика понятія, отображающаяся въ нашей мысли, есть діалектика сущаго понятія; она вмѣстѣ и познавательный, и онтологическій процессъ. Что мыслится, то и существуетъ; что существуетъ, то и мыслится. Дѣйствительность и положеніе разума одно и то же. Отсюда, все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно. Вселенная есть содержаніе разума. Философія раскрываетъ это содержаніе. Она есть „наука разума, поскольку онъ самъ себя и все бытіе сознаетъ въ логическомъ понятіи". Въ отличіе отъ остальныхъ философскихъ построеній, система Гегеля есть „абсолютная наука". Какъ объясняющая все изъ понятія и къ нему все сводящая, она получила названіе „панлогизма" (отъ греч. πᾶν все и λόγος понятіе).

Гегель раздѣляетъ свою систему на три части: на „Логику", „Философію природы" и „Философію духа". „Логика" имѣетъ дѣло съ первоосновой въ ея самобытіи до созданія міра и духа. Она есть наука о понятіи въ его бытіи по себѣ, или иначе, наука о Богѣ, какъ онъ существуетъ до созданія міра и безъ него. „Философія природы" объясняетъ происхожденіе природы изъ этой первоосновы. Она есть наука о понятіи въ его бытіи внѣ себя, въ его инобытіи, или иначе, наука о Богѣ, какъ и поскольку онъ себя обнаруживаетъ въ природѣ. „Философія духа" показываетъ, какимъ образомъ въ ходѣ саморазложенія понятія происходитъ духъ. Она есть наука о понятіи въ его бытіи въ себѣ, или иначе наука о Богѣ, какъ и поскольку онъ доходитъ въ человѣческомъ духѣ до самосознанія.

Изъ этихъ объясненій видно, что Богъ и понятіе для Гегеля одно и то же. Понятіе есть то, что обнимаетъ. Сущее понятіе, какъ всеобъемлющее, все въ себѣ заключаетъ. Оно во всемъ и всегда налицо, вѣчно вездѣприсуще. Помимо его нѣтъ ничего, все въ немъ, все поэтому ему имманентно; ничего потусторонняго, трансцендентнаго не существуетъ. Какъ всеобъемлющее, сущее понятіе безконечно. Нѣтъ ни конечнаго безъ безконечнаго, ни безконечнаго безъ конечнаго. Безконечное существуетъ лишь въ конечномъ и чре-

конечное, конечное лишь въ безконечномъ и чрезъ безконечное. Сущее понятіе есть поэтому и единство, и множество. Оно полно содержанія и потому и единство и множество. Оно полно содержанія и потому не абстрактно, но конкретно. Хотя понятіе само полагаетъ діалектическимъ процессомъ свое содержаніе, самообогащаясь въ каждомъ моментѣ все болѣе, этотъ процессъ внѣвременный; въ идеѣ, какъ полнотѣ бытія, все уже есть. Время, точно такъ же какъ и пространство, суть опредѣленія идеи, лежатъ въ ней: они—формы внѣбытія внутри ея, въ ней самой.

При тождествѣ мысли и бытія „Логика“ для Гегеля совпадаетъ съ онтологіей, логическія опредѣленія съ онтологическими; а такъ какъ понятіе и Богъ одно и тоже, то моменты развитія понятія суть вмѣстѣ и моменты развитія Божества, его метафизическія опредѣленія.

Задача „Логики“ представить развитіе понятія отъ его полной безсодержательности и отвлеченности до той содержательности или конкретности, въ какой мыслится природа.

За основное понятіе Гегель принимаетъ понятіе бытія. Это понятіе онъ разсматриваетъ какъ лишенное всякаго содержанія. Такое понятіе ничѣмъ не отличается отъ ничто: какъ тамъ, такъ и здѣсь нѣтъ никакого содержанія. Бытіе и ничто—одно и то же. Это противорѣчіе примиряется въ понятіи „бываніе“—становленіе, процессъ. Бытіе переходитъ въ ничто, а ничто—въ бытіе. Понятіе „бывания“ покрываетъ все сущее. Сущее и есть бываніе, вѣчное безпокойство, движеніе, никогда не прекращающійся процессъ. Бываніе совмѣщаетъ два момента: возникновеніе и прехожденіе. Оно поэтому богаче содержаніемъ, чѣмъ бытіе и ничто, понятія совершенно пустыя. Бываніе ведетъ опять къ новому понятію: возникаетъ, преходитъ, бываетъ „нѣчто“. Всякое нѣчто, т. е. опредѣленное существованіе, обладаетъ качествомъ; а такъ какъ качества соотносительны, то всякому нѣчто противополагается другое „нѣчто“ съ другими качествами: этимъ полагается понятіе множества и слѣдовательно, количество. Качество и количество — опредѣленія существующаго, но они отличны отъ существующаго, какъ существующаго. Получается опять противоположеніе: существующее не можетъ быть безъ качественныхъ и количественныхъ опредѣленій и эти опредѣленія не могутъ быть безъ существующаго, тѣмъ не менѣе существующее отлично отъ нихъ, и наоборотъ—они отъ него. Примиряется это

противоположеніе въ новомъ понятіи—сущности, т. е. того, что лежитъ въ основѣ опредѣленнаго существованія, но отличается отъ опредѣленій: сущность остается, опредѣленія мѣняются. Здѣсь опять противоположеніе: неизмѣнною сущностью отрицаются измѣнчивыя опредѣленія, и наоборотъ. Для примиренія необходимо новое понятіе, объединяющее сущность и ея опредѣленія: понятіе о понятіи. Понятіе есть форма, обнимающая содержаніе; форма есть сущность, такъ какъ пребываетъ при измѣненіи содержанія, а содержаніе—измѣнчивыя опредѣленія этой формы. Форма, какъ то, въ чемъ лежитъ содержаніе, есть субъектъ, т. е. подлежащее, а содержаніе, какъ противоположность формы, есть объектъ. Получается противоположность въ опредѣленіи понятія: оно есть субъективное и объективное понятіе. Примиряются эти два опредѣленія въ новомъ высшемъ понятіи—идеѣ. Идея—форма, которая вмѣстѣ и полагаетъ собою, и заключаетъ въ себѣ безпредѣльное содержаніе, она есть мысль, мыслящая вмѣстѣ и себя, и все свое безграничное содержаніе, есть поэтому и субъектъ, и объектъ. Отъ исходнаго понятія „бытіе“, совсѣмъ пустого, она своимъ богатствомъ настолько отличается, что „въ своей абсолютной истинѣ рѣшается отпустить изъ себя природу“, которая есть существованіе идеи въ ея внѣшнемъ отображеніи, въ иномъ, чѣмъ она, въ инобытіи. Это инобытіе есть однако не болѣе какъ поворотный пунктъ для возврата идеи опять въ себя. Цѣль природы—убить себя, пронизать свою кору непосредственнаго, чувственнаго, сжечь себя, подобно фениксу, чтобы изъ своего внѣшняго существованія выступить обновленной какъ духъ. Идея стала иною, чтобы снова познать себя и съ собою примириться.

Философія природы чрезъ три ступени механики, физики и органики переходитъ въ философію духа. Въ этой послѣдней идея или спящій въ природѣ по себѣ сущій духъ снимаетъ съ себя внѣшность, разрозненность и непосредственность природы, творитъ соотвѣтствующее своей внутренней жизни и всеобщности бытіе и становится такимъ образомъ въ себѣ отраженнымъ, для себя сущимъ, самосознающимъ, бодрствующимъ духомъ—духомъ „какъ такимъ“. Но духъ дѣйствителенъ только въ бываніи, въ которомъ онъ себя постепенно открываетъ. Ступеней этого откровенія три. Духъ сначала существуетъ по себѣ, затѣмъ онъ себя отъ себя отличаетъ и наконецъ объединяетъ въ себѣ это различіе и такимъ образомъ становится всецѣло при себѣ и въ себѣ. На первой ступени духъ находитъ міръ

какъ данный, на второй онъ самъ порождаетъ изъ себя міръ свободы, на третьей онъ освобождаетъ себя и отъ даннаго, и отъ этого имъ созданнаго міра, чтобы быть при себѣ. На первой ступени онъ духъ субъективный, на второй—объективный, на третьей—абсолютный. Субъективный духъ—нашъ, человѣческій. Только въ немъ мысль становится сознательной, дѣйствующее въ природѣ понятіе постигаетъ себя какъ сознающее себя единство, какъ „я". Низшій моментъ субъективнаго духа есть душа—общая субстанція, разбитая на безконечное множество индивидуальныхъ; непосредственно высшій моментъ есть сознаніе; еще высшій—духъ въ собственномъ смыслѣ слова—духъ для себя. Объективный духъ есть свободная воля, выражающаяся въ правѣ, нравственномъ поведеніи и нравственности. Верховное обнаруженіе объективнаго духа—государство предполагаетъ собою, какъ свои моменты, право частное и государственное и всемірную исторію. Въ государствѣ объединяется духъ народа. Оно—сущій на землѣ Богъ. Народу принадлежитъ безусловная власть. Но каждый народъ есть лишь ступень въ развитіи объективнаго духа до вселенскаго, воплощающаго себя въ отдѣльныхъ народахъ, какъ своихъ моментахъ. Передъ народомъ, въ которомъ вселенскій духъ воплощается, остальные безправны; такой народъ—господинъ надъ міромъ; но власть его, какъ одна изъ ступеней развитія объективнаго духа до вселенскаго, преходящая. Она въ свою очередь подлежитъ суду исторіи; удѣлъ всякаго государства—разрушеніе. Всемірная исторія есть поэтому всемірный страшный судъ, а ея отдѣльныя событія—кладбище объективнаго духа. Цѣль, къ которой направляется міровой духъ—полное освобожденіе духа, созданіе единаго для всѣхъ безусловнаго права.

Объективный духъ въ свою очередь есть лишь ступень въ развитіи абсолютнаго. Въ этомъ послѣднемъ опять три момента; въ первомъ онъ обнаруживаетъ себя въ искусствѣ, во второмъ—въ религіи, въ третьемъ—въ философіи. Въ искусствѣ абсолютный духъ сознаетъ себя въ созерцаніи и образѣ, въ религіи—въ чувствѣ и представленіи; въ философіи—въ формѣ мысли и понятія. Искусство воплощаетъ красоту, которая есть дѣйствительность идеи въ ограниченномъ явленіи; религія есть знаніе человѣка о Богѣ и самопознаніе Бога чрезъ человѣка; философія есть постиженіе чрезъ понятіе Бога и того, что изъ него развивается и обнаруживается, она есть мыслящая себя идея, сознающая себя истина, понимающій себя разумъ. Каждый изъ этихъ трехъ.

моментовъ абсолютнаго духа опять кроетъ въ себѣ рядъ моментовъ въ формѣ ихъ исторіи. Высшій моментъ въ развитіи искусства—романтическое искусство, въ которомъ повсюду проглядываетъ духъ. Высшій моментъ въ развитіи религіи есть христіанская религія. Ученіе о Троицѣ соотвѣтствуетъ моментамъ діалектическаго процесса, Отецъ—понятію въ его бытіи по себѣ, Сынъ—понятію въ инобытіи, Духъ—бытію понятія въ себѣ. Высшій моментъ въ развитіи философіи—Гегелева система, объединяющая въ себѣ всѣ моменты философскаго развитія. Логическое здѣсь лежитъ въ основѣ, понятіе сознаетъ себя какъ первоначало, начало сходится съ концомъ.

Въ свое время Гегель настолько завоевалъ умы, что былъ своего рода Наполеономъ отъ философіи. Онъ увлекалъ и замысломъ, и содержаніемъ, и тономъ своего ученія. По замыслу, это—смѣлая попытка объяснить дѣйствительность какъ развивающійся разумъ, въ которомъ каждый моментъ ведетъ къ высшему чрезъ противоположный. Все данное Гегелева философія вмѣстѣ и утверждаетъ, и отрицаетъ. Она поэтому въ равной мѣрѣ и прогрессивна, и консервативна. Въ ней повсюду *да* и *нѣтъ*, а въ концѣ великое *да*—оправданіе всей дѣйствительности какъ разумной. При гибкости, она осторожна. Свобода свободой, но государство все таки Богъ на землѣ; логическая идея сквозитъ черезъ всѣ религіи, но христіанство все таки абсолютная религія; всѣ философскія ученія—часть одного всеобъемлющаго цѣлаго, но Гегелева система все таки послѣднее слово философіи. Все течетъ, но такъ, что начало сходится съ концомъ; этотъ всеобщій потокъ внѣ времени; онъ поэтому потокъ и не потокъ; все въ немъ снимается, но въ то же время все необходимо, все вѣчно сохраняется въ вѣчно бѣгущей первоосновѣ. Такая философія одновременно и держится умѣренной и благоразумной средины, и щедро даетъ на право и на лѣво. Въ ней поэтому находили для себя опору и консерваторы, и либералы, и партія центра. Она была удобна и для государства и для религіи; она стала одно время оффиціальной, „каѳедральной“. Остальная, не Гегелева, философія, была на нѣкоторое время ею подавлена.

Это удобство вскорѣ оказалось обоюдоострымъ. Противорѣчіемъ, которое система Гегеля положила въ основу сущаго и возвела въ творческій принципъ, она породила на ряду съ мыслителями удобными совсѣмъ неудобныхъ. Послѣдователи Гегеля образовали два

крыла, правое и лѣвое. Правое тянуло въ религіи и государствѣ къ консерватизму лѣвое къ либерализму, а крайнее лѣвое къ радикализму. Во главѣ крайняго лѣваго стали въ области религіи, для церковнаго пониманія христіанства, настоящіе антихристы — Штраусъ, Бруно Бауеръ, Фейербахъ, въ области государственныхъ и соціальныхъ теорій — соціалисты Лассаль и Марксъ. Фейербахъ, начавшій идеализмомъ, кончилъ матеріализмомъ. Если по Гегелю человѣкъ есть одинъ изъ моментовъ въ развитіи абсолютной идеи, то для Фейербаха въ концѣ его философской дѣятельности „человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ“. Къ этой точкѣ зрѣнія примкнулъ Марксъ, для котораго экономическія условія основа не только политической и соціальной жизни, но и религіи, философіи, науки, искусства. Абсолютная идея Гегеля перешла здѣсь въ свою противоположность, вмѣсто духовной стала матеріальной. Матеріализмъ пятидесятыхъ годовъ прошлаго вѣка обязанъ своимъ появленіемъ Гегелю не меньше, чѣмъ возникшія на почвѣ его ученія идеалистическія построенія.

По содержанію система Гегеля отъ начала и до конца—миѳологія, своеобразная и причудливая. Она вся соткана изъ гипостазированныхъ, превращенныхъ въ существа, понятій, вмѣстѣ и личныхъ, и безличныхъ, изъ которыхъ каждое, какъ опредѣленіе божества, божественно, каждое есть своего рода божество. Изъ этихъ существъ-понятій Гегель сложилъ обширную эпопею, повѣствующую о судьбахъ міра отъ его начала до появленія самаго цѣннаго въ немъ—Гегелевой философіи. Богъ--понятіе „Бытіе“—сознаетъ себя какъ пустоту, какъ „Ничто“, переходитъ въ „Ничто“, а „Ничто“ въ него. Слѣдствіемъ этого сочетанія появляется „Бываніе“—прообразъ и зерно міра. Изъ сочетанія моментовъ „Бываніе“—„Возникновенія“ и „Прехожденія“—порождается „Нѣчто“; изъ сочетанія моментовъ „Нѣчто“—„Качества“ и „Количества“—происходитъ „Сущность“. Процессъ сочетаній и нарожденій продолжается. Каждый высшій моментъ богаче содержаніемъ, чѣмъ предыдущіе. Появляется „Идея“, настолько богатая содержаніемъ, что порождаетъ уже не простые логическіе моменты, но цѣлую природу. Происходитъ чудо: изъ логической скорлупы вылупляется и свѣтъ, и теплота, и звуки, и электричество, и всѣ остальныя силы, и солнце, и звѣзды, и луна, и земля со всѣмъ, что на ней—растеніями, животными, людьми, изъ которыхъ одному, Гегелю, суждено было оповѣстить объ этомъ чудѣ. Но „Идея“, хотя и „отпустила изъ себя“

природу, все таки съ ней не можетъ разстаться: она ее опять въ себя принимаетъ, на подобіе древняго Кроноса поглощаетъ свое дѣтище и становится „Духомъ“. „Духъ“ переживаетъ рядъ эволюцій, чтобы въ концѣ породить Гегелеву философію. Въ этотъ моментъ „начало сходится съ концомъ“. Свершилось: послѣднее слово сказано; все стало яснымъ, загадка мірозданія рѣшена.

Мѣстами эта эпопея напоминаетъ библейскую. И здѣсь, и тамъ въ началѣ невидимое и пустое. И здѣсь, и тамъ надъ пустотою Духъ. И здѣсь, и тамъ, родословная: Авраамъ родилъ Исаака, Исаакъ—Іакова, Іаковъ—Іуду и т. д. Бытіе порождаетъ Бываніе, Бываніе порождаетъ Нѣчто, Нѣчто порождаетъ Сущность и т. д. Библейская родословная заканчивается появленіемъ воплощеннаго Логоса, для котораго все предыдущее было лишь прообразованіемъ; точно также и у Гегеля все служитъ для того, чтобы породить его „Логику“—верховное воплощеніе „Абсолютнаго“.

Тонъ у Гегеля безпримѣрно самонадѣянный и самоувѣренный. Онъ говоритъ, какъ „власть имѣющій“, какъ духовидецъ, для котораго нѣтъ ничего тайнаго, но все явно. Съ обычной логикой онъ не считается, ее презираетъ. Здравый смыслъ кажется ему „плоскимъ“, разумъ, смущающійся противорѣчіями, въ его глазахъ „недоразумѣніе“. Его „Логика“ прямое отрицаніе „здраваго смысла“ и обычной логики. Какъ и подобаетъ духовидцу, онъ изрекаетъ загадочно. „Темнымъ“ назвала древность Гераклита; Гегель, большой почитатель Гераклита, еще темнѣе. Онъ—самый темный изъ философовъ. Этой темнотой онъ дразнитъ. Отдѣльныя слова у него по большей части понятны, хотя и не совсѣмъ; фразы понятны меньше; отдѣлы—еще меньше. Но въ цѣломъ смыслъ ученія какъ будто и открывается. Какъ можетъ быть это? Такой крупный умъ не можетъ говорить безсмыслицы. Очевидно, умъ читателя слабъ для пониманія этой мудрости, тѣмъ болѣе, что она и въ частностяхъ порою какъ будто понятна. Значитъ, чтобы уразумѣть „послѣднее слово философіи“, надо думать, думать и думать. Но никакое раздумье не помогаетъ разгадать мѣста въ родѣ, напримѣръ, слѣдующаго: сущность есть „бытіе или непосредственность, которая чрезъ отрицаніе самой себя есть опосредствованіе съ самой собою и отношеніе самой къ себѣ, поэтому также опосредствованіе, которое снимаетъ себя до отношенія къ себѣ, до непосредственности“. И такой языкъ почти всюду.

Очарованіе Гегелемъ было настолько велико, что лишь немногіе изъ современниковъ отваживались вступать съ нимъ въ пререканіе. Впрочемъ, это было и безполезно: нельзя спорить съ тѣмъ, кто не признаетъ общепризнанной логики. Однако, всякому очарованію приходитъ конецъ. По старинному греческому изреченію, „старѣющееся время все открываетъ“. Теперь очевидно, что построенія Гегеля произвольны, что только произвольной игрой съ отвлеченностями можно изъ пустого бытія вылущить все то богатое содержаніе, которое предлагаетъ Гегель какъ необходимое развитіе этого пустого понятія. Очевидно также, что несообразностями, подобными этому выводу полноты изъ пустоты, переполнена вся система. Кромѣ приведенной, достаточно указать еще на одну какъ особенно яркую. „Идея рѣшается свободно отпустить изъ себя природу“. Какъ можетъ безсознательная идея, достигающая сознанія лишь въ человѣкѣ, „рѣшиться“? Какимъ образомъ необходимые до сихъ поръ процессы становятся вдругъ свободными, такъ что идея не только рѣшается, но и свободно рѣшается? И что значитъ это „отпускаетъ“? Такъ ли идея отпускаетъ природу, какъ отпускаютъ лошадь, корову, раба, или какъ нибудь иначе? На эти вопросы напрасно искать отвѣта у Гегеля. Столь же безотвѣтенъ онъ и передъ вопросомъ, какимъ образомъ изъ логическихъ опредѣленій вдругъ засіяло солнце, зажглись звѣзды, появился свѣтъ. И сказалъ Гегель: да будетъ свѣтъ, и былъ свѣтъ. Вотъ и все объясненіе какое можно найти въ „Логикѣ“. Иного нѣтъ. Совсѣмъ какъ въ библіи. Другіе примѣры излишни: ясно, что для философа, не стѣсняющагося такими крупными несообразностями, не могутъ служить помѣхой другія, менѣе крупныя.

Свою наиболѣе крупную несообразность—выводъ полноты изъ пустоты—Гегель сглаживаетъ другой, тѣмъ, что начало у него сходится съ концомъ. Въ началѣ развитія у него отвлеченное, безсодержательное бытіе, въ концѣ—полная содержанія вполнѣ конкретная абсолютная идея, заключающая въ себѣ отвлеченное, пустое бытіе, какъ одинъ изъ своихъ моментовъ. Діалектическій процессъ идетъ у Гегеля, какъ уже было сказано, по замкнутой спирали. Наиболѣе широкій кругъ, соотвѣтствующій абсолютной идеѣ, предполагаетъ, какъ свои моменты—болѣе узкія, а въ концѣ точку—отвлеченное бытіе, и наоборотъ—наиболѣе бѣдный содержаніемъ мо-

ментъ, точка, отвлеченное бытіе, ведетъ къ безконечно содержательной конкретной идеѣ.

Принявъ конецъ за начало, можно признать, что истинно сущее или первооснова для Гегеля не отвлеченное понятіе, но богатая безпредѣльнымъ содержаніемъ идея—духовная конкретная система. Сейчасъ мы убѣдимся, что такой взглядъ на сущее единственно пріемлемый. Въ томъ, что Гегель намѣтилъ этотъ взглядъ, его крупное значеніе. Не менѣе велико значеніе его философіи и въ томъ, что ею выдвинутъ принципъ развитія или эволюціи. И этотъ принципъ мы вынуждены признать, какъ тоже сейчасъ увидимъ. Наконецъ, въ заслугу Гегелю нельзя не вмѣнить и его имманентной точки зрѣнія, которая въ нижеслѣдующемъ точно также найдетъ полное оправданіе.

Въ общемъ построеніе Гегеля—одинъ изъ крупнѣйшихъ документовъ въ исторіи философіи. Оно выдается и широтою кругозора, и выдержанностью принципа, и законченностью синтеза, и безпримѣрнымъ по силѣ и добросовѣстности самообманомъ ея автора, видѣвшаго вѣнецъ знанія въ томъ, что на дѣлѣ было плодомъ его смутнаго воображенія, умѣнья говорить много непонятнаго и мало понятнаго и способностью захватывать этимъ самообманомъ другихъ. Оттого этому построенію и отведено въ настоящемъ очеркѣ столь широкое мѣсто.

Философскій талантъ пролагаетъ себѣ путь силой убѣжденности. Подобно евангельскому и всякому другому царствію, и философское „силою берется, и люди силы похищаютъ его“. Всякій можетъ по своему оцѣнивать эту силу, но захватомъ она всегда предполагается. Гегель шелъ на проломъ даже противъ обычной логики и здраваго смысла; подобно Тертулліану, онъ былъ убѣжденъ, потому что нелѣпо. И для нелѣпаго въ жизни не мало мѣста.

е) Синехологическій спиритуализмъ.

аа) Историческій очеркъ.

62. Предыдущимъ анализомъ выяснена неудовлетворительность всѣхъ разсмотрѣнныхъ направленій—одинаково матеріализма, дуализма души и тѣла, психофизическаго монизма во всѣхъ ихъ разновидностяхъ, а равнымъ образомъ и спиритуализма въ формѣ плюрализма, дуализма и монизма. Остается намѣтить основы такой онто-

логіи, которую слѣдуетъ признать удовлетворительной. Эту онтологію, пользуясь введеннымъ Гербартомъ и усвоеннымъ Фехнеромъ терминомъ, можно назвать синехологическимъ спиритуализмомъ. Въ общемъ она намъ уже знакома, такъ какъ все предложенное выше ученіе о нашемъ существѣ, о сторонахъ нашей личности, личномъ и сверхличномъ, сознательномъ и безсознательномъ, построено на почвѣ этой онтологіи. Въ основѣ ея лежитъ взглядъ на сущее, какъ на подвижную духовную систему, объединяющую изначально данное качественно разнообразное безпредѣльно богатое содержаніе. Подобно остальнымъ ученіямъ, и это намѣчалось и подготовлялось издавна и развивалось постепенно.

Взглядъ на мірозданіе, а потому и на сущее въ цѣломъ, какъ на строй, единство во множествѣ и множество въ единствѣ и, слѣдовательно, какъ на систему впервые встрѣчается у Пиѳагорейцевъ, хотя понятіе о системѣ имъ не было извѣстно. Это понятіе вводятъ Стоики, учившіе о мірѣ какъ о системѣ. Подвижность сущаго впервые возводитъ въ принципъ Гераклитъ, для котораго, точно также какъ для Стоиковъ, усвоившихъ его ученіе объ огнѣ какъ міровой первоосновѣ, эта первооснова вмѣстѣ и вещество, и Разумъ, Логосъ. Въ вѣкъ „Возрожденія“ появился рядъ системъ, построенныхъ на почвѣ ученія объ единствѣ и связности сущаго. Въ XVI вѣкѣ туже мысль проводитъ въ своей „Этикѣ“ Спиноза.

Основополагающимъ для истолкованія этихъ взглядовъ по руководству спиритуализма было ученіе Беркли, доказавшаго, что существованіе сводится къ воспріятію, что изъ области духа выйти нельзя и что представленія или идеи и вещи одно и то же. Юмъ (ум. 1786) къ этому прибавилъ, что духъ есть потокъ связныхъ состояній, своего рода сцена, на которой непрестанно смѣняются картины, республика съ измѣнчивымъ составомъ и правленіемъ. Ясные слѣды взгляда на жизнь какъ на всеобщій духовный потокъ можно найти у Фихте Старшаго, еще болѣе ясные у Шеллинга въ его ученіи о вселенной, какъ развивающемся духовномъ организмѣ, всеобъемлющей подвижной духовной системѣ, и у его послѣдователя, Окена, пытавшагося разработать это ученіе Шеллинга въ частностяхъ. Приближается къ этому направленію и Гегель въ своемъ ученіи объ абсолютной идеѣ, какъ о всеобъемлющемъ вѣчно подвижномъ духовномъ началѣ, полномъ безпредѣльнаго содержанія. У всѣхъ этихъ мыслителей синехологическій взглядъ осложненъ взглядами посторонними,

не только его не объясняющими и обосновывающими, но затемняющими и искажающими. Во всей чистотѣ горячо отстаивалъ его Фехнеръ (ум. 1887), котораго и слѣдуетъ признать его родоначальникомъ, но онъ заботился меньше о выясненіи самаго принципа, чѣмъ о построеніи на его почвѣ цѣльнаго міровоззрѣнія. Это міровоззрѣніе онъ и изложилъ не только въ широкихъ общихъ чертахъ, но и въ разработанныхъ подробностяхъ, не утвердивъ однако на вполнѣ разработанныхъ основоположеніяхъ. Съ этимъ міровоззрѣніемъ мы подробно познакомимся ниже, въ „Космологіи".

Въ наши дни на сродной, хотя и не тождественной почвѣ, стоятъ представители имманентной философіи. Философія эта разсматриваетъ сознаніе и его содержаніе какъ изначальный фактъ, различаетъ между сознаніемъ всеобщимъ и единичнымъ, отождествляетъ логику съ онтологіей и намѣчаетъ этимъ основы для цѣльнаго, впрочемъ не достаточно опредѣленнаго, міровоззрѣнія, но такого міровоззрѣнія не строитъ, а сосредоточивается на разработкѣ гносеологическихъ, психологическихъ и нравственныхъ теорій, затемняя этими подробностями свой и безъ того тусклый общій обликъ.

Соприкасаются съ этимъ направленіемъ психологическія ученія Вундта и Джэмса (ум. 1910). Первый разсматриваетъ духовную и внѣшнюю дѣйствительность какъ двѣ области одного и того же психологическаго опыта, а въ психологіи проводитъ ученіе объ актуальности и о творческомъ синтезѣ духовной дѣятельности. По этому ученію существуетъ только настоящее, оно кроетъ въ себѣ прошедшее и намѣчаетъ будущее, которое всегда богаче содержаніемъ, чѣмъ вызвавшія его переживанія, и есть поэтому результатъ не простого сложенія изъ даннаго, но творчества; тѣмъ и отличается духовный синтезъ отъ простого сложенія, что въ послѣднемъ сумма равна вмѣстѣ взятымъ слагаемымъ, а въ духовномъ синтезѣ дается больше, чѣмъ сколько заключается въ тѣхъ данныхъ, какими онъ пользуется. Психологическій, а слѣдовательно и всякій опытъ, какъ лежащій въ предѣлахъ психологическаго, есть связное цѣлое, строимое творческой дѣятельностью. Подобный же взглядъ проводитъ и Джэмсъ въ ученіи о потокѣ сознанія. Состоянія сознанія непрестанно смѣняются, покрывая одно другое, такъ что настоящее заключаетъ въ себѣ все прошедшее; каждое состояніе окружено,

какъ неяснымъ ореоломъ, другими. Отсюда связность всѣхъ состояній сознанія.

бб) Бергсонъ.

63. Въ послѣднее время особенно выдвигается ученіемъ о духовной связности французскій философъ Бергсонъ.

По Бергсону, дѣйствительность есть время. Время есть широкій неустанно рвущійся потокъ жизни, несущій безпредѣльно различные образы и неустанно себя обогащающій, такъ какъ изъ каждаго момента выростаетъ новый, болѣе содержательный. Жизнь есть творческое развитіе. Каждый изъ образовъ протяженъ. Протяженность поэтому лежитъ въ самой дѣйствительности. Матерія и духъ по существу одинаковы и разнятся лишь тѣмъ, что матерія есть разсѣянное состояніе того, чего сплоченность есть духъ. Или иначе, матерія есть существованіе растяженное и потому протяженное, а духъ—напряженное, стягивающее протяженность какъ бы въ одну точку. Стягиваніе производится памятью. Отсюда духъ есть память. Ничего неподвижнаго нѣтъ. Кажущіеся неподвижными образы вырѣзываются изъ бѣгущаго потока времени умомъ, дѣйствующимъ какъ кинематографъ. Кинематографъ подвижную дѣйствительность воспроизводитъ при помощи подвижной ленты съ неподвижными мгновенными снимками. Точно такъ же нашъ умъ строитъ подвижную дѣйствительность изъ смѣны выхваченныхъ изъ потока времени неподвижныхъ моментовъ. Онъ руководится при этомъ практическими цѣлями, такъ какъ для жизни нужны устойчивые образы. Философія идетъ слѣдомъ за этой практической склонностью. Наиболѣе рѣзко обнаружилась кинематографическая точка зрѣнія у Платона, Аристотеля и Плотина въ ихъ ученіяхъ объ идеяхъ. Эти идеи какъ бы мгновенные увѣковѣченные снимки съ измѣнчивыхъ вещей въ ихъ наиболѣе значительные моменты. Пространство и время представителямъ такого міровоззрѣнія кажутся унизительными для сущаго, такъ какъ вмѣсто единой вѣчной идеи получается черезъ нихъ безпредѣльное множество возникающихъ и преходящихъ вещей, изъ которыхъ ни одна не соотвѣтствуетъ полностью идеѣ. Однако неподвижность сущаго только кажущаяся. Она есть слѣдствіе встрѣчи двухъ движеній—въ воспринимающемъ и воспринимаемомъ. Если встрѣчаются два идущіе въ противоположномъ направленіи поѣзда,

то въ мгновеніе встрѣчи ѣдущимъ въ поѣздахъ кажется, будто поѣзда не двигаются, а стоятъ.

Въ основу теоретическаго истолкованія дѣйствительности надо положить непосредственное ея переживаніе, въ нее вхожденіе—интуицію. Этой интуиціей удостовѣряется, что все движется въ сплошномъ потокѣ. Наше тѣло такой же образъ въ этомъ потокѣ, какъ и все остальное. Мозгъ не есть причина душевной жизни: онъ образъ среди образовъ, одинъ изъ безчисленнаго множества другихъ, входящій въ эту совокупность какъ часть въ цѣлое, и нелѣпо думать, будто часть можетъ создать цѣлое, одинъ образъ всю ту совокупность образовъ, въ которой онъ почти теряется. Мозгъ не болѣе какъ орудіе для дѣятельности: душа, память, создаютъ въ немъ удобный для дѣйствія механизмъ, которымъ пользуются умъ и чувство, эти двѣ дѣятельныя стороны нашей духовной жизни. При воспріятіи окружающіе наше тѣло образы сталкиваются съ нимъ; оно входитъ въ соприкосновеніе съ тѣми, которые для него, въ цѣляхъ дѣятельности, наиболѣе удобны, остальные отражаетъ. Между образомъ и вещью разница въ томъ, что вещь есть образъ во всей полнотѣ его содержанія, а подъ образомъ подразумѣвается только интересующая насъ часть этого содержанія. Образы поэтому относятся къ вещамъ какъ часть къ цѣлому. Въ привычкѣ дѣйствовать въ опредѣленномъ направленіи лежитъ корень общихъ идей, которыя поэтому суть прежде всего привычныя формы отвѣчать на призывъ дѣйствительности опредѣленнымъ способомъ.

Этимъ ученіемъ намѣчается, по Бергсону, то соотвѣтствіе между внутренней и внѣшней дѣйствительностью, которое установить тщетно пытались предшествующіе мыслители. Кантъ думалъ, что такое соотвѣтствіе возможно лишь въ трехъ случаяхъ: или когда духъ сообразуется съ вещами, или когда вещи сообразуются съ духомъ, или же когда между ними существуетъ предустановленная гармонія. Кантъ не предусмотрѣлъ четвертой точки зрѣнія, по которой ни матерія не опредѣляетъ формъ мыслительной дѣятельности, ни мыслительная дѣятельность не налагаетъ своихъ формъ на матерію, ни существуетъ какое либо предопредѣленное соотношеніе между ними, но матерія и мыслительная дѣятельность приспособлены одна къ другой вслѣдствіе того, что онѣ—противоположныя направленія одного и того же движенія, которымъ создаются и мыслительная дѣятельность и матеріальность вещей.

Эти не совсѣмъ ясныя, или, вѣрнѣе, совсѣмъ неясныя и гибкія воззрѣнія Бергсонъ развиваетъ въ широкихъ и убѣгающихъ очеркахъ, полныхъ богатымъ, но шаткимъ содержаніемъ, не столько обосновывающимъ руководящія мысли, сколько около нихъ скользящимъ и колеблющимся.

Всѣ только что изложенныя построенія во многомъ несходны, въ частностяхъ даже другъ другу противорѣчатъ, но всѣ сходятся во взглядѣ на сущее какъ на духовную связность.

вв) Основоположенія.

64. Основные взгляды синехологическаго спиритуализма можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ, частью измѣняющимъ, частью разъясняющимъ, частью дополняющимъ намѣченныя въ названныхъ только что построеніяхъ.

1. Слѣдуетъ различать между первоосновой и верховной предпосылкой. Подъ первоосновой подразумѣвается основа, изъ которой все происходитъ; подъ верховной предпосылкой фактъ, дальше котораго нельзя идти при объясненіи. Обнаруженія первоосновы развертываются изъ нея самобытно; содержаніе предпосылки раскрывается нашимъ разсмотрѣніемъ. Такой основы, которая бы развертывалась самобытно, найти нельзя, такъ какъ всякое ученіе есть наше построеніе, и развертываніе первоосновы есть развитіе нашей мысли. Но верховная предпосылка, дальше которой идти нельзя, существуетъ. Эта предпосылка—сознаніе.

2. Все, что мы знаемъ, мы знаемъ чрезъ сознаніе и изъ его круга не выходимъ. Переживанія нашего „я“ лежатъ въ предѣлахъ сознанія. О другихъ „я“ мы знаемъ также только чрезъ сознаніе. Внѣшній міръ есть совокупность представленій. Всѣ понятія, которыми мы пользуемся, понятія сознанія.

3. Сознаніе есть фактъ достовѣрный и безспорный. Нельзя сомнѣваться въ этомъ фактѣ и нельзя противъ него спорить, такъ какъ сомнѣніе—форма сознанія и споръ предполагаетъ участіе сознанія.

4. Сознаніе есть фактъ необъяснимый, неопредѣлимый, невыводимый, недоказуемый, такъ какъ объясненіе, опредѣленіе, выводъ, доказательства уже предполагаютъ сознаніе.

5. Съ сознаніемъ неразрывно его содержаніе. Сознавать и ничего не сознавать было бы противорѣчіемъ. Даже если бы кто ни-

будь сказалъ: „сознаю, что ничего не сознаю“, то эта мысль „ничего не сознаю“ была бы содержаніемъ сознанія.

Сознаніе есть субъектъ, сознаевамое объектъ. Не существуетъ ни субъекта безъ объекта, ни наоборотъ. Отсюда, сознаніе и его содержаніе, субъектъ и объектъ соотносительны: мы не можемъ говорить о сознаніи и субъектѣ, не подразумѣвая содержанія и объекта, и о содержаніи и объектѣ, не подразумѣвая сознанія и субъекта.

6. Какъ сознаніе соотносительно съ содержаніемъ, такъ соотносительно оно съ формой. Форма, точно такъ же какъ сознаніе, фактъ несомнѣнный, безспорный, необъяснимый, неопредѣлимый, невыводимый, недоказуемый, такъ какъ сомнѣніе, споръ, объясненіе, опредѣленіе, выводъ, доказательство суть формы сознанія. Ничего безформеннаго не существуетъ; то, что мы называемъ безформеннымъ, обладаетъ извѣстной формой, но не той, какую мы предполагаемъ или желаемъ найти.

7. Содержаніе сознанія безпредѣльно по объему и разнообразію. Оно обнимаетъ собою всю вселенную во всемъ ея разнообразіи, такъ какъ о вселенной мы знаемъ только чрезъ сознаніе.

8. Въ этомъ безпредѣльномъ разнообразіи содержанія все соотносительно. Каждое состояніе указываетъ на другія. Ни объ одномъ состояніи нельзя говорить, не подразумѣвая другихъ; нельзя говорить объ ощущеніяхъ, не подразумѣвая мысли, о мысли, не подразумѣвая ощущенія, о мысли и ощущеніи, ни подразумѣвая чувства и т. д.

9. Это сложное содержаніе располагается по группамъ, вмѣстѣ и различнымъ, и неразъемлемо между собою связаннымъ. Подъ этими группами подразумѣваются ощущенія и представленія. Каждое ощущеніе и представленіе связано съ другими. Напримѣръ, ощущеніе и представленіе стола есть группа ощущеній и представленій, связанныхъ между собою и съ другими—комнатой, зданіемъ, городомъ, страной, всѣмъ земнымъ шаромъ и т. д. до безпредѣльности.

10. Если обособленнаго ничего не существуетъ, но все расположено по внутренно связнымъ группамъ, находящимся между собою въ связи, мы можемъ разсматривать сознаніе съ его содержаніемъ какъ систему, состоящую изъ множества системъ.

11. Это множество системъ обнимается двумя главными—„я“ и „не я“.

Система „я“ дана намъ въ двухъ опредѣленіяхъ, какъ внутренняя и какъ внѣшняя. Внутреннее „я“, открытое только для себя, есть душа; внѣшнее „я“, открытое для многихъ, есть тѣло. Тѣло есть непосредственное выраженіе внутренняго „я“. Представленіе о немъ неразрывно съ внутреннимъ „я“. Все внѣшнее мы сознаемъ чрезъ это представленіе. Оно стоитъ на грани между „я“ и „не я“, ихъ вмѣстѣ и соединяетъ, и разъединяетъ. Все то, что не есть „я“, есть „не я“.

Въ системѣ „я“ внутренняя связь тѣснѣе, чѣмъ связь одного „я“ съ другими „я“. Мои состоянія тѣснѣе между собою связаны, чѣмъ я связанъ съ другими „я“. Точно также и въ каждой системѣ „не я“ (вещи) отдѣльные члены (признаки, свойства, качества) тѣснѣе между собою объединены, чѣмъ эта система съ другими группами „не я“. Напримѣръ свойства золота (желтый цвѣтъ, тяжесть, тягучесть, температура плавленія, растворимость въ кислотахъ и т. д.) связаны между собою тѣснѣе, чѣмъ золото съ чѣмъ нибудь другимъ. Но связь между „я“ и „не я“ неразрывная: нѣтъ ни „я“ безъ „не я“, ни наоборотъ.

12. Содержаніе сознанія связано поэтому трояко: 1) связью въ системахъ „я“, 2) связью въ системахъ „не я“, 3) связью между системами „я“ и „не я“.

13. Группы „я“ и „не я“ переплетаются съ двумя другими — живымъ и мертвымъ. Живымъ называется то, въ чемъ подразумѣваются признаки сходные съ „я“ въ его двухъ опредѣленіяхъ или же въ одномъ внутреннемъ, подъ мертвымъ то, въ чемъ отсутствуютъ признаки внутренняго „я“.

14. Жизнь, подобно сознанію, есть фактъ несомнѣнный, безспорный, необъяснимый, неопредѣлимый, невыводимый, недоказуемый. Она подразумѣвается сознаніемъ, а слѣдовательно, и его формами: для того, чтобы сомнѣваться, спорить, объяснять, опредѣлять, выводить, доказывать, надо жить. Тѣмъ не менѣе, верховной предпосылкой слѣдуетъ признать не жизнь, а сознаніе; жизнь, подобно всему остальному, есть содержаніе сознанія, чрезъ него познается и только для него существуетъ. Для лишеннаго сознанія нѣтъ и жизни. Она существуетъ лишь для того, кто ее сознаетъ въ себѣ или въ другомъ.

15. Внутренняя или духовная дѣйствительность, явная только для даннаго „я“, есть дѣйствительность субъективная, но поскольку

она предполагается одинаковой для многихъ „я“, она есть дѣйствительность объективная. Внѣшняя или матеріальная дѣйствительность, явная для многихъ „я“, есть дѣйствительность объективная, но поскольку эта объективная дѣйствительность каждымъ „я“ сознается по своему, она есть субъективная дѣйствительность. Вообще, субъективно то, что сознается однимъ „я“, объективно то, что сознается многими „я“. Отсюда видно, что между субъективной и объективной, духовной и матеріальной дѣйствительностью грань колеблющаяся.

16. Что открыто или можетъ быть открыто для сознанія всѣхъ „я“ всегда и постоянно, то существуетъ дѣйствительно, а что возникаетъ только въ данномъ „я“, въ данномъ его состояніи и не находитъ опоры ни въ этомъ „я“ во всѣ моменты его жизни, ни въ сознаніи другихъ „я“, то противополагается дѣйствительности какъ кажущееся.

17. Изъ этихъ опредѣленій видно, что дѣйствительное и объективное одно и то же. То и другое можно опредѣлить какъ закономѣрное. Закономѣрно то, что соотвѣтствуетъ закону, а законъ есть форма, въ которой сознаніе обнаруживаетъ свое единство, понятіе, сводящее разнообразіе къ единству, опредѣляющее это разнообразіе въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ. Все закономѣрное объективно и дѣйствительно, и наоборотъ, все объективное и дѣйствительное закономѣрно.

18. Какъ связующій множество въ единство, законъ для синехологической онтологіи (въ основѣ которой лежитъ ученіе о всеобщей связности) имѣетъ руководящее значеніе.

Закономѣрною связностью ближе опредѣляется и тѣло, и душа и взаимоотношеніе между ними.

Тѣло есть закономѣрно связанная система, явная для сознанія многихъ.

Душа есть закономѣрно связанная система, явная только для того сознанія, которое собою ее связываетъ.

Взаимоотношеніе между тѣлами и духомъ есть такая закономѣрная связь между ними, по которой тѣло есть внѣшняя сторона того, чего внутренняя сторона—душа, и наоборотъ.

19. Въ содержаніи и формѣ сознанія одно изначально, другое выводимо изъ изначальнаго. Данныя невыводимыя называются апріорными. Къ апріорнымъ даннымъ принадлежатъ прежде всего основ-

ныя противоположенія между субъектомъ и объектомъ, „я“ и „не-я“, живымъ и мертвымъ, внутреннимъ и внѣшнимъ, всѣ основныя ощущенія, отношеніе къ нимъ (удовольствіе, неудовольствіе, возбужденіе, напряженіе, успокоеніе, ослабленіе), отношеніе между состояніями (сходство и различіе), пространственныя и временныя опредѣленія, и т. д., словомъ всѣ основныя свойства сознанія, изъ которыхъ съ нѣкоторыми, кромѣ упомянутыхъ, мы встрѣтимся ниже. Ближайшее установленіе апріорныхъ данныхъ задача гносеологіи.

20. Хотя сознаніе и его содержаніе соотносительны, то есть нельзя говорить о сознаніи, не подразумѣвая содержанія, и наоборотъ, тѣмъ не менѣе сознаніе и содержаніе самимъ же сознаніемъ различается. Въ отличіе отъ содержанія сознаніе есть воспріимчивость и дѣятельность. Содержаніе есть то, что воспринимается и что полагается дѣятельностью или на что дѣятельность направляется.

21. Дѣятельность и воспріимчивость—изначальныя, ни откуда не выводимыя свойства сознанія. Мы сознаемъ себя дѣйствующими, начинающими отъ себя дѣйствія и противодѣйствующими воздѣйствіямъ на себя, а равнымъ образомъ и воспринимающими намъ данное. Всякій выводъ есть уже дѣятельность, принятіе сознаніемъ вывода предполагаетъ воспріимчивость.

22. Въ дѣйствіи и противодѣйствіи мы сознаемъ себя какъ источникъ работы, энергіи, силы. И это сознаніе такое же изначальное, какъ сознаніе воспріимчивости и дѣятельности. Никакое опредѣленіе силы невозможно; каждое или уже подразумѣваетъ силу, или вмѣсто силы разсматриваетъ ея внѣшнее обнаруженіе, произведенную работу.

23. Дѣятельностью подразумѣвается измѣненіе, измѣненіемъ—время. Каждый моментъ во времени полагаетъ собою послѣдующій, изъ него выростающій. Настоящее выростаетъ изъ прошедшаго, будущее изъ настоящаго. Будущее есть прошедшее по отношенію къ тому, что имъ полагается. Всѣ состоянія сознанія протекаютъ во времени. Каждое выростаетъ изъ предыдущаго и полагаетъ собою послѣдующее.

24. Состоянія не только текутъ, но и сосуществуютъ. Сосуществованіе, одновременность есть внѣположность, внѣположность есть

форма пространства. Пространство—свойство „не я“, а по скольку „не я“ существуетъ чрезъ „я“—коренится въ „я“.

25. Согласно съ предыдущимъ, сознаніе есть потокъ сосуществующихъ состояній.

26. Во времени всѣ моменты, а въ пространствѣ всѣ положенія неразъемлемо связаны между собою. Всѣ разграниченія во времени и пространствѣ только условныя. Каждый моментъ во времени сливается съ предыдущимъ и съ послѣдующимъ, каждое положеніе въ пространствѣ съ смежными. Время и пространство—двѣ разновидности неразъемлемой связности сознанія.

27. Выростаніе новаго изъ стараго есть творчество. Дѣятельность сознанія какъ текущее во времени, есть творческая.

28. Эта творческая дѣятельность есть развитіе, такъ какъ во времени каждый моментъ богаче содержаніемъ, чѣмъ предыдущій.

29. Переживаемое нашимъ единичнымъ сознаніемъ разнообразное содержаніе не можетъ быть объяснено изъ этого единичнаго сознанія. Каждое такое сознаніе съ непобѣдимой принудительностью сознаетъ свою зависимость отъ другихъ сознаній и отъ общаго строя мірозданія, и при томъ въ такой мѣрѣ, что вынуждено разсматривать себя не столько полагающимъ свое содержаніе, сколько вмѣстѣ съ нимъ положеннымъ. Не мы полагаемъ своимъ сознаніемъ существованіе нашихъ родителей, а наоборотъ, наше сознаніе обусловлено существованіемъ родителей. Многое изъ того, что мы сознаемъ, получается нами отъ другихъ сознаній—изъ общенія съ другими. Безъ общенія съ природой, безъ внѣшняго опыта, сознаніе становится безсодержательнымъ. Наша зависимость отъ другихъ сознаній и отъ внѣшняго міра несомнѣнна. Но такъ какъ нельзя выдти изъ круга сознанія, то необходимо заключить о существованіи нѣкотораго общаго сознанія, полагающаго и внѣшнюю природу, и внутренній міръ каждаго изъ насъ. Какъ наше тѣло, хотя и вызвано къ существованію нашими родителями, имѣетъ первоисточникомъ все мірозданіе, такъ и наше сознаніе, хотя и обусловлено существованіемъ нашихъ родителей, коренится въ общемъ вселенскомъ сознаніи, обнимающемъ и наше сознаніе, и сознаніе нашихъ родителей, и сознаніе всѣхъ другихъ существъ со всѣмъ содержаніемъ этихъ сознаній, т. е. со всѣмъ тѣмъ, что мы называемъ внутренней и внѣшней природой.

„Я“ опредѣляется, какъ уже было пояснено, съ внѣшней стороны тѣломъ, съ внутренней — такими состояніями, которыя прямо и непосредственно явны только для „я“. Но такъ какъ мое сознаніе обнимаетъ всѣ тѣла и всѣ сознанія въ ихъ явныхъ для многихъ обнаруженіяхъ, и такъ какъ между субъективнымъ и объективнымъ грань неопредѣленная, то мое сознаніе, по мѣрѣ его расширенія, обнимаетъ все существующее. Среди этой безпредѣльности мое „я“, то есть явная только себѣ группа переживаній, тѣснѣе между собою связанныхъ, чѣмъ эта группа съ остальными, тонетъ въ океанѣ содержанія сознанія, такъ что этотъ океанъ все, а „я“ — ничто, и я не могу считать себя полагающимъ этотъ океанъ, а вынужденъ разсматривать себя имъ положеннымъ.

Вопросъ при этомъ не въ томъ, почему наше „я“, выходитъ изъ своихъ предѣловъ, но въ томъ, какимъ образомъ оно, безконечно малая система въ безконечно великой, себя отъ этой безпредѣльности отграничиваетъ, то есть, какимъ образомъ существуетъ внѣшняя и внутренняя граница нашего „я“.

Отграниченіе личнаго отъ всеобщаго условно и чуждо первобытному сознанію. Для первобытнаго человѣка и для дѣтей „я“ сливается съ „не-я“. Сознаніе „я“ у дѣтей появляется сравнительно поздно и есть плодъ сложнаго развитія. Это отграниченіе отличаетъ, но не отдѣляетъ, не обособляетъ личнаго отъ всеобщаго. Отличать не значитъ отдѣлять или раздѣлять.

Такъ какъ все сознается чрезъ личное сознаніе, а содержаніемъ личнаго сознанія можетъ быть вся вселенная, то личность расширяется во вселенную. Такъ какъ, съ другой стороны, это широкое сознаніе суживается въ личное, то вселенная стягивается въ личность. Это справедливо для всѣхъ личностей. Круги ихъ сознанія скрещиваются и переплетаются, такъ что и въ этомъ отношеніи грань между личнымъ и всеобщимъ условная. Такой точкой зрѣнія оправдывается древнее вѣрованіе, что микрокосмъ (человѣкъ) и макрокосмъ (вселенная) сливаются: микрокосмъ есть сжатый макрокосмъ, а макрокосмъ расширенный микрокосмъ. Вселенную человѣкъ можетъ постигнуть лишь чрезъ себя, а себя — чрезъ вселенную. Какъ всѣ вещи входятъ въ составъ внѣшней вселенной, такъ и всѣ единичныя сознанія со всѣмъ ихъ содержаніемъ входятъ въ составъ всеобщаго сознанія.

29. Связность есть объединенность, объединенностью подразумѣвается единство. Сознанію, какъ связной системѣ, свойственно единство. Дѣятельность сознанія—объединяющая. Всѣ состоянія сознанія едины и нераздѣльны, ихъ нельзя ни дѣлить, ни отдѣлять одни отъ другихъ, ихъ можно только различать. Въ противоположность внутренней дѣйствительности, внѣшняя дѣлима, множественна, дробна. Но множественное и дробное внѣшней дѣйствительности стягивается сознаніемъ въ единство. Нельзя, напримѣръ, ощущеніе краснаго, зеленаго и т. д. цвѣта разбить на отдѣльныя ощущенія, но каждое изъ нихъ вызывается множествомъ колебаній внѣшней среды. Это множество колебаній сознаніемъ стягивается въ единство ощущенія.

30. По отношенію къ всеобщему сознанію единичныя со своимъ содержаніемъ суть различимыя, но связанныя между собою и всеобщимъ сознаніемъ группы, подобныя тѣмъ, въ которыя располагается содержаніе нашего сознанія. Для насъ наша личность въ цѣломъ безпредѣльно сложнѣе каждаго отдѣльнаго нашего состоянія, для всеобщаго сознанія содержаніе каждой личности есть уничтожающаяся величина по сравненію со всѣмъ содержаніемъ, взятымъ въ цѣломъ.

31. Съ внѣшней стороны содержаніе сознанія и его дѣятельность то же самое, что матерія и движеніе. Содержаніе сознанія, какъ скоро обнаруживается, становится объективнымъ, внѣшнимъ, матеріальнымъ; дѣятельность, какъ скоро обнаруживается, становится объективной, внѣшней,—движеніемъ.

32. Не смотря на эту соотносительность, матерія и духъ, движеніе и дѣятельность взаимно не сводимы. Дѣйствительность дана намъ въ двухъ опредѣленіяхъ, какъ матеріальная и духовная. Эти два опредѣленія съ различныхъ точекъ зрѣнія выражаютъ одно и то же То, что съ внутренней стороны есть содержаніе сознанія и дѣятельность, съ внѣшней есть матерія и движеніе. Тѣмъ не менѣе эти двѣ стороны различны и не сводимы одна къ другой. Въ кругѣ вогнутая и выпуклая стороны даны вмѣстѣ и неразъемлемы, но не совпадаютъ, не сводимы одна къ другой. И какъ выпуклая сторона полагается извнутри, изъ центра, и имъ обусловлена, точно такъ же внутренняя сторона дѣйствительности есть предпосылка по отношенію къ внѣшней и въ этомъ смыслѣ должна быть признана изначальной.

33. Матерія и движеніе объясняются изъ сознанія, какъ обнаруженіе его содержанія и дѣятельности. Но сознаніе и дѣятельность нельзя объяснить изъ матеріи и движенія. Допустимъ, что сознаніе не изначально. Что же было тогда, когда его не было? Объ этомъ мы не можемъ ни говорить, ни мыслить, такъ какъ всякое слово, всякая мысль уже подразумѣваютъ сознаніе. Нельзя утверждать, что было *ничто*, такъ какъ „нѣчто“ есть понятіе, и, слѣдовательно, форма сознанія; по той же причинѣ нельзя сказать, что нѣчто *было*, что это нѣчто было *первоосновой* и т. д. Отрицая изначальность сознанія, пришлось бы допустить немыслимое и неизрекаемое, мало того—недопустимое, такъ какъ всякимъ допущеніемъ опять предполагается сознаніе. Нельзя поэтому говорить, что до сознанія существовала матерія и движеніе, а сознаніе изъ нихъ возникло. Матерія и движеніе—обнаруженія сознанія, возникновеніе—его понятіе. Правда, сознаніе себѣ противополагаетъ матерію и движеніе, но если бы не было сознанія, то не было бы и этого противоположенія, а, слѣдовательно, и матеріи и движенія, которыя безъ сознанія, какъ и все остальное, немыслимы, неизрекаемы, недопустимы.

34. Сознаніе такимъ образомъ ничѣмъ не полагается, но все собой полагаетъ. Что полагается сознаніемъ, то существуетъ, и что существуетъ, то полагается сознаніемъ. Безъ сознанія нѣтъ ни бытія, ни небытія. Положеніе сознаніемъ и бытіе одно и то же. Необходимо полагаемое необходимо существуетъ, не необходимо полагаемое существуетъ не необходимо. Небытіе есть бытіе, отличное отъ нами искомаго, ожидаемаго, предполагаемаго.

35. Хотя сознаніе и его дѣятельность есть предпосылка по отношенію къ матеріи и движенію, тѣмъ не менѣе сознаніе и его дѣятельность и матерія и движеніе намъ даны неразъемлемо. Нашему сознанію, какъ духовной дѣятельной системѣ, соотвѣтствуетъ матеріальная система нашего тѣла съ его движеніями; а такъ какъ и вообще, гдѣ матерія, тамъ и духъ, и наоборотъ, то тоже соотвѣтствіе между всеобщимъ сознаніемъ и его матеріальной системой; всеобщему сознанію соотвѣтствуетъ матеріальная система вселенной со всѣми ея движеніями.

36. Если сознаніе и его дѣятельность, матерія и движеніе—двѣ стороны одной и той же системы, то вся совокупность дѣйствительности, вселенная въ цѣломъ, по данному выше опредѣленію

жизни какъ совмѣщающей матерію и духъ и живого организма какъ соотвѣтствующей этому опредѣленію системы, есть живой организмъ.

37. По этому взгляду, мертвое всегда входитъ въ составъ какой нибудь живой системы, угасаніе жизни въ одной уравновѣшивается возгараніемъ ея въ другой, или иначе, возникновеніе и прекращеніе жизни возможно только въ частныхъ системахъ, слагающихъ вселенную, но не жизни вообще. Отсутствіемъ жизни въ цѣломъ подразумѣвалось бы и отсутствіе сознанія въ цѣломъ, такъ какъ сознаніе неразъемлемо съ жизнью. Но отсутствіе сознанія въ цѣломъ непріемлемо для сознанія. Какъ нельзя говорить о томъ, что было до возникновенія сознанія, такъ нельзя говорить и о томъ, что будетъ при его полномъ прекращеніи. Всякое что нибудь есть объектъ для субъекта, слѣдовательно, для чего нибудь живого, для сознанія; нѣтъ жизни, субъекта, сознанія, нѣтъ и чего нибудь. Какъ уже было пояснено, безусловное небытіе невозможно, а ничто есть что нибудь, какое нибудь содержаніе сознанія, отличное отъ того, какое мы предполагаемъ. Всякимъ было и будетъ подразумѣвается жизнь и сознаніе, такъ какъ эти опредѣленія времени, какъ и все остальное, существуютъ только для жизни и сознанія. Говорить о томъ, что было или будетъ тогда, когда не было и не будетъ ничего ни для кого, значитъ говорить безсмыслицу.

38. Несознающее, мертвое такъ же существуетъ, какъ сознающее и живое. Но изъ несознающаго необъяснимо сознаніе, изъ мертваго—живое. Наоборотъ, изъ сознающаго объяснимо несознающее, изъ живого—мертвое. Наше знаніе нигдѣ не удостовѣряетъ происхожденіе живого отъ мертваго, сознающаго отъ лишеннаго сознанія; напротивъ, превращеніе живого въ мертвое, сознающаго въ несознающее безспорный фактъ.

39. Наше сознаніе безконечно малая область вселенскаго сознанія, но эта безконечно малая область нераздѣльно и неразрывно съ нимъ связана и потому въ возможности заключаетъ въ себѣ его содержаніе, раскрываемое въ нашемъ сознаніи по мѣрѣ его расширенія.

40. Дѣятельность нашего сознанія есть въ главномъ 1) раскрытіе изначально присущаго ему, какъ части вселенскаго организма, содержанія, 2) раскрытіе чрезъ себя содержанія этого высшаго сознанія, 3) организація этого содержанія, то есть сопоставленіе, сличеніе, различеніе, связываніе, объединеніе, расчлененіе въ познаніи

и творчествѣ, въ томъ, что дано, и въ томъ, что нами строится, 4) обнаруженіе этихъ процессовъ посредствомъ нашей внѣшней организаціи, нашего тѣла, во внѣшней дѣйствительности.

41. Если внѣшняя дѣйствительность есть обнаруженіе внутренней, то на внѣшнюю должно смотрѣть какъ на знакъ или символъ внутренней. Мірозданіе можно уподобить книгѣ, написанной на двухъ языкахъ: въ оригиналѣ и въ переводѣ. Языкъ оригинала—духовная дѣйствительность, языкъ перевода—внѣшняя. Такъ какъ оба выражаютъ одно и тоже, то мы вправѣ пользоваться какъ оригиналомъ, такъ и переводомъ. Непонятное въ оригиналѣ, то есть въ духовной дѣйствительности, мы должны пытаться объяснить изъ перевода, то есть изъ внѣшней дѣйствительности, и наоборотъ, непонятное въ переводѣ, то есть внѣшней дѣйствительности, должны пытаться объяснить изъ оригинала, то есть изъ непосредственныхъ данныхъ сознанія.

42. Этимъ намѣчается плодотворная метода: чтобы изучить духъ, слѣдуетъ изучать внѣшнюю его основу, и наоборотъ, чтобы изучить внѣшнюю основу духа, слѣдуетъ изучать духъ.

65. Синехологическая онтологія находитъ продолженіе, развитіе, завершеніе, истолкованіе, оправданіе въ органически связанной съ ней космологіей, для которой она служитъ основаніемъ. Эта космологія изложена въ слѣдующемъ отдѣлѣ.

66. Хотя въ предыдущемъ намѣчена мѣра для оцѣнки всѣхъ вообще построеній нашей духовной дѣятельности, тѣмъ не менѣе можетъ показаться, что синехологическое міровоззрѣніе, какъ наиболѣе удовлетворительное, занимаетъ исключительное положеніе. Необходимо предупредить, что къ нему въ полной мѣрѣ относятся всѣ тѣ ограниченія, на которыя раньше было указано. Несомнѣнно, и это міровоззрѣніе способно вызвать рядъ вопросовъ, отвѣты на которые въ свою очередь могутъ вызывать вопросы. Для синехологическаго ученія сознаніе есть фактъ изначальный. На вопросъ, почему онъ изначальный, оно отвѣчаетъ: потому, что при объясненіи всего существующаго дальше этого факта идти нельзя. На вопросъ, почему нельзя при объясненіи всего существующаго идти дальше, оно отвѣчаетъ: потому что всякимъ объясненіемъ предполагается этотъ фактъ. Можно идти еще дальше: можно спросить, почему

всякимъ объясненіемъ предполагается этотъ фактъ. Подобный вопросъ изобличалъ бы пытливость, которую пришлось бы, какъ безцѣльную, отнести не на счетъ ума, а на счетъ глупости. Эта послѣдняя, какъ было уже пояснено, имѣетъ въ жизни свои права, не меньшія, а, быть можетъ, большія, чѣмъ умъ. Эти права каждый можетъ подтверждать на любомъ міровоззрѣніи.

67. Относительно онтологіи въ цѣломъ не лишне замѣтить, что, взятая обособленно, она не оправдываетъ всего того, что было въ предшествующемъ ей очеркѣ сказано о философіи. Но общій обликъ философіи можетъ выясниться лишь при знакомствѣ со всѣми ея отдѣлами. Между прочимъ, онтологія не обнаруживаетъ, или мало обнаруживаетъ, связь философіи съ наукой. Космологія въ полной мѣрѣ выяснитъ эту связь. За то онтологія не оставляетъ сомнѣнія въ родствѣ философіи съ миѳологіей. Эта связь подтвердится и въ космологіи.

III.

Космологія.

1) Основные вопросы и направленія.

1. Космологія есть ученіе о мірозданіи. Подъ мірозданіемъ подразумѣвается 1) вселенная въ цѣломъ, 2) тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ. Смотря по тому, утверждается ли существованіе одного нашего міра, или множества міровъ, ученіе о вселенной можетъ совпадать и не совпадать съ ученіемъ о нашемъ мірѣ.

2. Вселенная есть совокупность всего существующаго, бытіе во всей его полнотѣ. Вопросъ о ней поэтому тѣсно примыкаетъ къ онтологіи. Столь же тѣсно примыкаетъ космологія и къ теологіи. Богъ есть верховное бытіе, первоисточникъ, творецъ, зиждитель или строитель міра, а такъ какъ это верховное бытіе мыслится какъ разумное и живое, то признаніемъ или непризнаніемъ такого бытія намѣчается типъ онтологіи, а потому и онтологическая основа космологіи. Еще тѣснѣе космологія связана съ научными, главнымъ образомъ, астрономическими данными: съ измѣненіями ихъ измѣняется и она. Наконецъ, космологія осложняется нравственными вопросами,

такъ какъ смыслъ и значеніе нашей жизни опредѣляется положеніемъ, занимаемымъ въ общемъ строѣ мірозданія.

3. Въ отличіе отъ онтологіи, сосредоточивающейся на первоначалѣ, космологія разсматриваетъ не самое первоначало, а то, что, какъ и почему изъ него произошло. Въ отличіе отъ богословія, опредѣляющаго природу Божества, она опредѣляетъ отношеніе Божества къ мірозданію. Въ отличіе отъ наукъ, изучающихъ мірозданіе только съ внѣшней стороны, со стороны того вещества, изъ котораго оно сложилось, и тѣхъ внѣшнихъ условій, по которымъ оно произошло, космологія пытается его постигнуть также и со стороны внутренней, со стороны его смысла, или иначе—его отношенія къ тѣмъ цѣлямъ, которыя ставятся нашей жизнью. Въ отличіе отъ этики, разслѣдующей всю сложность вопросовъ нравственнаго порядка, космологія затрогиваетъ только одинъ главный—о смыслѣ и значеніи жизни.

4. Ближе вопросы космологіи сводятся къ пяти главнымъ, изъ которыхъ каждый расчленяется.

Первый вопросъ о существѣ вселенной—онтологическій. Какова вселенная по существу? Матеріальная она система или духовная, объединяетъ ли въ себѣ матерію и духъ, или же матерія и духъ существуютъ въ ней обособленно какъ два самостоятельныя начала? Господствуетъ ли въ ней свобода или необходимость, причинность или цѣлесообразность? Вопросы эти вращаются около одного главнаго—живое ли вселенная существо или мертвое, всюду ли въ ней жизнь или только въ нѣкоторыхъ ея частяхъ, изначальна жизнь или производна?

Рѣшеніе этихъ вопросовъ космологія предоставляетъ онтологіи, а сама оправдываетъ то или иное рѣшеніе своимъ построеніемъ.

Космологическое направленіе, отстаивающее господство цѣлей въ природѣ, называется телеологіей.

Второй вопросъ о происхожденіи мірозданія. Имѣетъ ли мірозданіе начало во времени, будетъ ли существовать вѣчно, или нѣтъ? Если произошло, то самобытно или предполагаетъ творца или мироустроителя? Образовалось оно вдругъ или постепенно?

Отдѣлъ космологіи, разсматривающій эти вопросы, называется космогоніей.

Третій вопросъ о строѣ мірозданія. Безконечна-ли вселенная въ пространствѣ или ограничена? Состоитъ-ли изъ одного нашего міра или объемлетъ множество міровъ? Обитаемы всѣ міры или нѣтъ? Каково строеніе нашего міра? Каково положеніе нашей планеты въ общемъ строѣ мірозданія?

Четвертый вопросъ объ оцѣнкѣ мірозданія. Мірозданіе можетъ представляться хорошимъ, прекраснымъ и дурнымъ, безобразнымъ въ цѣломъ или частяхъ. Добро, красота могутъ перевѣшиваться зломъ и безобразіемъ, и наоборотъ, зло, безобразіе могутъ перевѣшивать добро и красоту, или, наконецъ, добро и зло, красота и безобразіе могутъ уравновѣшиваться въ общей гармоніи.

Мнѣніе, отстаивающее перевѣсъ добра и красоты или же ихъ гармоническое сочетаніе, называется оптимизмомъ, противоположное — пессимизмомъ.

Пятый вопросъ объ оправданіи мірового строя. Этотъ вопросъ ставится только той космологіей, которая видитъ въ мірозданіи дѣло верховнаго Разума или Божества. Если мірозданіе есть созданіе или обнаруженіе разумнаго или божественнаго начала, какъ объяснить существованіе несовершенствъ и зла? Лежатъ ли они въ самомъ мірозданіи или только въ отношеніи къ нему живыхъ существъ? Вѣчны они или преходящи?

Этотъ отдѣлъ космологіи получилъ отъ Лейбница названіе теодицеи. Слово это составлено Лейбницемъ изъ двухъ греческихъ θεός богъ и δίκη судебное обсужденіе и обозначаетъ обсужденіе дѣла божьяго.

5. Всесторонній взглядъ на мірозданіе тоже, что міропониманіе. Такъ какъ философія есть міропониманіе, то очевидна важность космологіи для философіи. Первоначально всѣ философскія построенія были космологическими. Только по мѣрѣ обособленія отдѣльныхъ частей философіи и наукъ отъ философіи, космологія постепенно сливается съ астрономіей, а позднѣе съ астрофизикой, и теперь предполагается въ своихъ астрономической, геологической и біологической частяхъ для философіи уже данной, требующей лишь онтологическаго и богословскаго освѣщенія.

Космологія въ такомъ освѣщеніи называется иногда натурфилософіей.

6. Хотя онтологія обособилась изъ всѣхъ философскихъ вопросовъ первой, тѣмъ не менѣе зачатокъ философіи не въ ней, а въ космологіи. Толчкомъ къ пробужденію философской мысли послужила загадка мірозданія. По вѣрному замѣчанію Аристотеля, люди начали философствовать отъ удивленія. Если для зрѣлой мысли внутренній міръ еще большая загадка, чѣмъ внѣшній, то для первобытной онъ закрытъ. Какъ у дѣтей, такъ и у первобытнаго человѣка противоположеніе внутренняго міра внѣшнему появляется не сразу. На зарѣ сознанія нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго міра, а существуетъ только міръ открытый для чувствъ; то, что впослѣдствіи называется внутренними переживаніями, вплетается въ этотъ обликъ, рисуемый чувствами по руководству миѳологическаго воображенія. Лишь постепенно внутренній міръ обособляется отъ внѣшняго. Оттого ученія о внутреннемъ мірѣ появляются позднѣе космологическихъ.

Такимъ образомъ, космологіей подсказана онтологія, а не наоборотъ. Онтологія безъ космологіи безсодержательна, и какъ видно изъ предшествующаго очерка онтологическихъ ученій, всегда дополняется космологіей. Внѣшнимъ міромъ вызвана и первая мысль о Божествѣ. Для первобытнаго взгляда божественно все, что поражаетъ воображеніе. Поразительна прежде всего земная дѣйствительность въ ея грозныхъ или благодѣтельныхъ для жизни обнаруженіяхъ. У всѣхъ народовъ на ранней ступени развитія боги—олицетворенныя стороны земной жизни. Отъ земли взоръ переносится къ небу. Солнце и луна приковываютъ сначала наибольшее вниманіе. Первобытные астрономическіе миѳы солнечные и лунные. Впослѣдствіи вниманіе сосредоточивается на далекомъ ходѣ звѣздъ и планетъ. Солнце, луна, звѣзды, планеты становятся божествами. Звѣздная книга служитъ первоначальнымъ руководствомъ одинаково для философской, научной и религіозной мысли. Когда не было другихъ книгъ, въ эту охотно углублялись. Наблюденіе надъ звѣздами и планетами наиболѣе удалено отъ нуждъ повседневной жизни. Теоретическая потребность здѣсь предъявляетъ свои права. Всѣ древнѣйшіе философы были также и астрономами. Отчужденность этихъ раннихъ астрономическихъ занятій отъ практическихъ цѣлей нашла наглядное выраженіе въ разсказѣ о Ѳалесѣ, считающемся родоначальникомъ греческой философіи. Наблюдая звѣзды, онъ оступился и попалъ въ колодезь. Рабыня (знаменующая здѣсь практическое знаніе) посмѣялась надъ

нимъ, что онъ у себя подъ ногами не видитъ, а на небо смотритъ. Углубленные въ свои мысли философы—замѣчаетъ по этому поводу Платонъ—попадаютъ не только въ колодцы, но и во всякія другія непріятности.

7. Чѣмъ больше взоръ сосредоточивается на небѣ, тѣмъ большую работу даетъ оно воображенію и обобщающей мысли. Въ созвѣздіяхъ небо населяется героями, чудовищами, животными, вещами. На немъ развертывается повѣсть, намъ теперь непонятная. У египтянъ, вавилонянъ, индусовъ, грековъ были свои особыя созвѣздія. Каждый народъ влагалъ въ эти образы то, что подсказывалось ему миѳотворческимъ воображеніемъ. Если взять наши созвѣздія, сколько творчества въ этихъ, напримѣръ, Оріонѣ, Волопасѣ, Змѣеносцѣ, Медвѣдицѣ и пр., или во всемъ этомъ животномъ поясѣ, Зодіакѣ, по которому солнце совершаетъ свой кажущійся путь. Около того мѣста, гдѣ въ осеннее равноденствіе экваторъ пересѣкаетъ эклиптику, въ самомъ этомъ крестѣ или у самаго креста, сіяетъ съ своимъ колосомъ Дѣва. Почему Дѣва? Никто не знаетъ. Но достовѣрно то, что эта Дѣва, эта Царица небесная, озаряетъ своимъ небеснымъ свѣтомъ одинаково и вавилонскую Астарту, и египетскую Изиду, и греческую Деметру, и римскую Юпону, и индійскую Богоматерь, и нашу Богородицу. Всѣ эти богини переносятся на небо, у всѣхъ колосъ—символъ плодородія—замѣняется божественнымъ младенцемъ. За Дѣвой позади Вѣсовъ, склоняющихся къ осени, ползетъ Скорпіонъ, подобно тому, какъ за Изидой въ ея поискахъ за предательски убитымъ Озирисомъ ползли скорпіоны. Не для того ли, что бы своимъ жаломъ обозначить великую скорбь, пронизавшую сердце богини, какъ нашей Богородицѣ, по евангелію, должно было пронизать душу оружіе, и чтобы на небѣ возсіяла для египтянъ и для христіанъ въ одномъ слитномъ, но глубоко различномъ образѣ, скорбящая Богоматерь, утѣшеніе на землѣ всѣхъ скорбящихъ? Осеннее равноденствіе, начало міровой печали—поворотъ къ зимѣ, мраку, смерти. Около креста, гдѣ въ весеннее равноденствіе эклиптика пересѣкается съ экваторомъ, сіялъ за много вѣковъ до насъ Овенъ, таинственный Агнецъ, символъ кротости и невинности, ведшій все небесное царство къ теплу, свѣту, жизни, чтобы, дойдя до вершины неба, начать скорбный путь къ мраку и смерти и затѣмъ опять восторжествовать надъ ними въ свѣтлой и радостной жизни. Крестъ небесный, такъ же какъ земной, одновременно символъ смерти и жизни. Наша Дѣва и

Матерь, непорочная и плодоносная, испытавшая на землѣ великую скорбь и вознесенная на небо, чтобы оттуда утѣшать людское горе небесными лучами любви и радости, и ея Сынъ, Агнецъ, распятый за грѣхи міра, для побѣды надъ смертью и сокрушенія ея жала— какое здѣсь сліяніе богатаго творчества разныхъ временъ и народовъ, какое великолѣпное сплетеніе земного съ небеснымъ, и какъ много во всемъ этомъ поэтической роскоши.

Современная астрономія не противополагаетъ земному небесное; земля для нея такое же небесное тѣло, какъ солнце, звѣзды, луна и всѣ остальныя свѣтила. Небо повсюду на землѣ и земля всецѣло въ небѣ. Земная исторія есть часть небесной. Новымъ знаніемъ оправдывается древнее Пиѳагорейское вѣрованіе о созвучіи въ міровой жизни: земная жизнь—одинъ изъ аккордовъ міровой гармоніи. И не безъ основанія нѣкоторые христіанскіе мыслители говорили о двоякомъ откровеніи Божества: въ природѣ и въ Писаніи. Природа, и въ особенности звѣздное небо, говорятъ то же, что Писаніе, только на различныхъ языкахъ. Для всесторонняго пониманія жизни надо знать оба эти языка.

8. На ряду съ созданіемъ восхитительныхъ небесныхъ обликовъ, мысль работаетъ надъ тѣмъ, чтобы превратить все небо въ единое божественное существо и подчинить ему нашу жизнь. Небо, самое высокое изъ всего, что доступно взору, становится для миѳотворческаго воображенія существомъ высочайшимъ, всевышнимъ; какъ всеобъемлющее, это существо вездѣприсуще; какъ всеозирающее своими безчисленными глазами, оно всевѣдуще; какъ неуклонное въ своихъ путяхъ, никогда ихъ не преступающее, не нарушающее, оно всеправедно; какъ ни въ чемъ не нуждающееся, оно вседовольно и всеблаженно; какъ дающее и отнимающее все нужное для жизни, оно всемогуще; и въ концѣ для Отца и Творца всяческихъ не оказывается названія лучшаго, чѣмъ Отецъ небесный.

Смутныя аналогіи между чередованіемъ восхода и заката, зимы и весны, лѣта и осени, и смѣной сна и бодрствованія, жизни и смерти, и между одушевленностью и подвижностью, свѣтомъ и сознаніемъ, тьмой и безсознательностью, заставляютъ въ свѣтлыхъ и подвижныхъ небесныхъ божествахъ видѣть источникъ жизни и смерти и родину души. Душамъ отводятся въ обитель свѣтила. Оттуда онѣ нисходятъ въ дольній міръ и вселяются въ смертное тѣло, чтобы въ извѣстный

срокъ его покинуть и переселиться опять на звѣзду. Свѣтила своимъ ходомъ вторгаются въ нашу жизнь. Часъ рожденія и погибели каждаго человѣка предопредѣленъ положеніемъ свѣтилъ, всякій нашъ поступокъ, всѣ событія нашей жизни въ ихъ всесильной власти. Такъ слагается астрологія съ ея гороскопами, вторгающаяся въ астрономію и космологію.

9. Вопреки древней заповѣди не создавать себѣ кумира и всякаго подобія тому, что на небѣ въ верху, на землѣ и въ водѣ подъ землею, не служить имъ и не поклоняться, человѣкъ неустанно строитъ себѣ такихъ кумировъ и неустанно имъ поклоняется и служитъ. Самая эта заповѣдь не могла бы возникнуть, если бы у насъ не было такой неустанной склонности. Миѳотворческое воображеніе глубоко коренится въ нашей природѣ, заставляющей насъ всюду вносить нашу личность. Если миѳологія господствуетъ въ онтологіи, то еще больше въ космологіи. Каждая философская космологія есть сказка, хорошая или дурная, смотря по тому, способна или неспособна захватывать и плѣнять. Чѣмъ прекраснѣе кажется намъ міръ, тѣмъ лучше намъ въ немъ живется, или вѣрнѣе, наоборотъ, чѣмъ лучше намъ живется, тѣмъ прекраснѣе кажется намъ міръ. Поэтому, срывать съ мірозданія поэтическую оболочку, дѣлать его холоднымъ, бездушнымъ и безбожнымъ—тщетная и неблагодарная попытка. Творческое воображеніе всегда здѣсь будетъ брать верхъ надъ разрушающей мыслью. Въ космологіи оно больше чѣмъ гдѣ либо въ правѣ сказать такой мысли, что

> Здѣсь противъ силы благородной
> Тревожной творческой мечты
> Кулакъ чертовскій свой холодный
> Сжимаешь понапрасну ты.

10. Изъ сказаннаго видно, что космологія сообразуется съ данными онтологіи, религіи и науки. Онтологія служитъ основаніемъ для космологическихъ построеній, астрономія и другія науки опредѣляютъ ихъ архитектуру и содержаніе, религія вноситъ въ нихъ тепло или холодъ, дѣлаетъ ихъ для жизни удобными или неудобными, гостепріимными или непривѣтливыми.

11. Какъ для большинства людей, такъ и для философовъ, религіозныя убѣжденія стоятъ обыкновенно на первомъ планѣ. Мысли-

телей совсѣмъ чуждыхъ этимъ убѣжденіямъ ничтожное число. Философъ то закрѣпощаетъ себя ходячими религіозными взглядами, по убѣжденности ли въ ихъ истинѣ или по внѣшнимъ побужденіямъ, то видоизмѣняетъ ихъ сообразно съ своими убѣжденіями, то строитъ свою религію. Лишь въ исключительныхъ случаяхъ цѣльные философскіе синтезы свободны отъ религіозной окраски. Настолько сильно вторгаются религіозные взгляды въ космологическія построенія, что эти построенія могутъ быть сведены къ основнымъ типамъ всего удобнѣе примѣнительно къ такимъ взглядамъ. Этихъ основныхъ типовъ три. Въ однихъ построеніяхъ Божество сливается или объединяется съ міросозданіемъ, въ другихъ оно ему противополагается или отъ него обособляется, третьими вовсе отрицается. Построенія перваго типа преобладаютъ въ древности, въ вѣкъ Возрожденія, въ XVIII, XIX вв. и въ наши дни, въ общемъ до сихъ поръ около семи вѣковъ; построенія второго—на закатѣ древности и въ средніе вѣка—отъ второго вѣка до Р. Х. до XV в. по Р. Х., въ общемъ около 17 вѣковъ; построенія третьяго были представлены въ древности Левкиппомъ и Демокритомъ и Епикурейцами, въ XVIII в. матеріалистами, въ XIX в. матеріалистами, позитивистами и Шопенгауеромъ. Этотъ послѣдній типъ никогда не былъ господствующимъ. Наибольшимъ успѣхомъ въ теченіе ряда вѣковъ пользовалось Епикурейское ученіе, но это была философія немногихъ, главнымъ образомъ аристократовъ, горячо оспаривалась приверженцами широко распространенной Стоической философіи противоположнаго направленія и вдобавокъ принадлежитъ къ третьему типу только отчасти, такъ какъ не только не отвергаетъ существованіе боговъ, но даже ставитъ ихъ идеаломъ для жизни, и лишь отрицаетъ ихъ вмѣшательство въ міросозданіе. Ученія чисто безбожныя держались до сихъ поръ только короткое время. Такъ было въ XVIII и XIX вв. когда, захвативъ умы быстрымъ налетомъ, волна безбожія улеглась такъ же быстро, какъ набѣжала.

12. Если разсматривать космологическія построенія примѣнительно къ онтологіи, внѣ зависимости отъ религіозной окраски, то древность тяготѣла къ направленію, соотвѣтствующему современному психофизическому монизму, закатъ древности колебался между этимъ направленіемъ и дуализмомъ духа и матеріи, средневѣковье стояло на почвѣ такого дуализма, новое время склоняется къ пси-

хофизическому монизму и спиритуализму, при преобладаніи спиритуализма. Въ наши дни спиритуализмъ господствуетъ почти нераздѣльно. Сообразно съ этимъ и настоящій очеркъ будетъ завершенъ изложеніемъ спиритуалистической космологіи.

13. По отношенію къ астрономическимъ ученіямъ космологическія распадаются на два типа, изъ которыхъ первый принадлежитъ древности и средневѣковью, второй новому времени. По преобладающему убѣжденію древности и нераздѣльному средневѣковья, земля неподвижно стоитъ въ центрѣ міросданія, а небо объемлетъ ее твердымъ сводомъ; небо и свѣтила движутся вокругъ земли, все существуетъ для нея и прежде всего для человѣка. Мысль о безконечности вселенной только мелькнула въ древности и совсѣмъ заглохла въ средневѣковье. Еще въ половинѣ XVI в. Парацельсъ сравнивалъ вселенную съ яйцомъ, скорлупа котораго небесный сводъ, бѣлокъ соотвѣтствуетъ звѣздному небу, желтокъ землѣ, а сидящій внутри желтка цыпленокъ—человѣку. По этому взгляду вся вселенная нужна только для того, чтобы породить человѣка и ему служить. Для новаго времени вселенная безконечна, въ ней нѣтъ ни центра, ни окружности, земля не стоитъ, а вертится и дрожитъ вокругъ оси и вокругъ солнца, которое само вертится и уносится въ безконечность, нашъ міръ одинъ изъ безконечно многихъ другихъ, наша планета уничтожающаяся величина въ общемъ строѣ вселенной.

14. Съ измѣненіемъ астрономическихъ воззрѣній измѣнились и религіозныя. Представленіе о Богѣ какъ о домовладыкѣ въ небольшомъ міровомъ хозяйствѣ, пекущемся о мелочахъ человѣческой жизни, должно было уступить болѣе широкому взгляду на Верховное Существо. Христіанская религія, дотолѣ вселенская, съузилась до одного изъ земныхъ вѣроученій. Въ самомъ христіанскомъ ученіи потребовалось отличное отъ прежняго толкованіе нѣкоторыхъ догматовъ, напримѣръ, о сошествіи съ небесъ и восшествіи на небеса, объ Отцѣ небесномъ, Царствіи небесномъ, сидѣніи одесную Отца, о раѣ, адѣ и т. д. Авторитету библіи новой астрономіей былъ нанесенъ ударъ, противъ котораго оказалась безсильной ея наивная астрономія. Геологическія и біологическія изслѣдованія прошлаго вѣка, доказавшія постепенность образованія земли съ ея растительнымъ и животнымъ царствами, подорвали этотъ авторитетъ еще больше. Та-

кимъ образомъ, если религіозныя воззрѣнія вторгаются въ космологію, то и наоборотъ, космологическія не остаются безъ воздѣйствія на религію.

15. Данными новѣйшаго знанія обостряется и вопросъ о значеніи человѣка, которое раньше опредѣлялось главнымъ образомъ по руководству религіозныхъ убѣжденій. Если съ точки зрѣнія современной науки земля есть нуль въ небесахъ, то человѣкъ и подавно. Въ чемъ смыслъ его жизни? Такой ли, какъ и всѣхъ остальныхъ живыхъ существъ, съ точки зрѣнія безконечности одинаково ничтожныхъ, или иной?

Тепло и уютно было въ древнемъ и средневѣковомъ міровомъ строѣ. Древній человѣкъ жилъ унаслѣдованной вѣрой въ боговъ, которыхъ волю можно было опредѣленными способами узнать и сдѣлать благосклонной, или, если обращался за руководствомъ къ философіи, получалъ отъ нея обыкновенно отвѣтъ такой же ясный и опредѣленный, какимъ для древней мысли казалось все мірозданіе и все въ мірозданіи. Средневѣковой человѣкъ зналъ, какъ и зачѣмъ произошелъ и для чего живетъ. Его сотворилъ Богъ, чтобы онъ его хвалилъ и славилъ за дарованныя блага, за то, что все создано для него, что Провидѣніе божіе почіетъ на немъ. По смерти его ждетъ чистилище, адъ или рай. Судьбы божіи неисповѣдимы; но за всѣхъ вѣрныхъ молится Церковь, чтобы имъ благо было на землѣ, а по смерти Богъ упокоилъ ихъ въ мѣстѣ свѣтломъ. Современное знаніе разрушило этотъ уютный строй и подорвало эту наивную вѣру. Взамѣнъ оно даетъ безконечность. Она поражаетъ, на короткое время плѣняетъ, но отъ нея вѣетъ непривѣтливостью и холодомъ. Небольшое существо на небольшой планетѣ, которая крутится и колеблется около солнца и вмѣстѣ съ солнцемъ и другими планетами несется съ невѣроятной скоростью невѣдомо куда по ледянымъ пустынямъ неба, происшедшее неизвѣстно какъ, отчего и для чего, непомѣрно себялюбивое, самолюбивое и самомнящее, рвущееся къ безсмертію, но смстаемое изъ жизни даже легкимъ дуновеніемъ—таковъ взглядъ современнаго знанія на человѣческую жизнь.

Близъ солнца, на одной изъ маленькихъ планетъ,
Живетъ двуногій звѣрь некрупнаго сложенья,
Живетъ сравнительно еще не много лѣтъ
И думаетъ, что онъ—вѣнецъ творенья,

Что всѣ сокровища еще безвѣстныхъ странъ
Для прихоти его природа сотворила,
Что для него реветъ въ часъ бури океанъ,
И борется съ судьбой звѣрокъ на сколько можно
Хлопочетъ день и ночь о счастіи своемъ
Съ разсчетомъ на вѣка устроитъ домъ,
Но вѣтеръ на него пахнулъ неосторожно.—
И нѣтъ его, пропалъ и слѣдъ,
И, умирая, онъ не знаетъ,
Зачѣмъ явился онъ на свѣтъ,
Къ чему онъ жилъ, куда онъ исчезаетъ.

Научная космологія такихъ вопросовъ не ставитъ, философская ихъ обойти не можетъ. Она отвѣчаетъ на нихъ не тѣмъ, что даетъ знаніе, здѣсь безотвѣтное, но тѣмъ, что подсказываетъ воображеніе, руководимая личными склонностями и упованіями мечта или греза. Для прозорливой мысли ясно, что такія мечты только кружатся около того, что для знанія истина, но жестоко объ эту истину обжигаются, на подобіе ночныхъ бабочекъ, вьющихся около свѣта и обжигающихъ крылья. Въ сознаніи, что для жизни нарядный самообманъ лучше, чѣмъ отталкивающая нагота неприглядной дѣйствительности, она обходится съ этими бабочками бережно, чтобы вмѣсто пышнаго существа не оказался изуродованный червь, нечистота и пыль отъ сломанныхъ крыльевъ.

16. Для каждой эпохи есть своя космологія, отрицающая въ той или иной мѣрѣ прежнюю. Но для всякой новой заложено зерно въ предшествующихъ. Наши современныя космологіи точно такъ же не послѣднее слово, какъ и предшествующія. Оттого пониманіе и оцѣнка современныхъ космологій можетъ быть непредвзятой только изъ исторіи. Оттого и метода при изложеніи космологическихъ ученій должна быть исторической.

2) Боготворческія космогоніи.

17. До обособленія философіи отъ остальныхъ видовъ творчества (около VI в. до Р. Х.) мысль была всецѣло во власти миѳологическихъ вѣрованій. Все казалось полнымъ боговъ. Философское стремленіе обнаружилось въ попыткахъ создать родословіе боговъ отъ немногихъ первоначалъ и внести этимъ родословіемъ стройность и порядокъ въ необозримый сонмъ божественныхъ существъ. Греческія божества уже для древней философской мысли представлялись

олицетвореніями различныхъ сторонъ, свойствъ, частей мірозданія, которое для греческаго религіознаго сознанія было и въ цѣломъ, и въ частяхъ божественнымъ. Олицетвореніе сводилось въ общемъ и главномъ къ очеловѣченію. Поэтому родословіе боговъ было въ тоже время и объясненіемъ происхожденія міра и человѣка. Θеогонія— такъ это родословіе называлось въ древности—была вмѣстѣ космологіей и антропологіей.

До насъ дошло нѣсколько θеогоній. Древнѣйшая намѣчена въ поэмахъ Гомера. Менѣе древняя, но за то подробно разработанная, принадлежитъ Гесіоду. У Гомера родословіе затронуто только мимоходомъ. Гесіодъ излагаетъ его въ отдѣльной поэмѣ, озаглавленной „Θеогонія".

18. По Гомеру, боги произошли изъ Океана. Океанъ казался первоначаломъ, такъ какъ объемлетъ всю землю, все собой замыкаетъ, изъ него выходятъ и въ него погружаются свѣтила. Міръ боговъ раздѣленъ у Гомера на три родственныя семьи, сообразно съ троякимъ дѣленіемъ міра на горній, дольній и подземный. Къ горнему міру принадлежатъ божества, живущія на Олимпѣ, Олимпійцы, съ Зевсомъ во главѣ. Дольній міръ, главнымъ образомъ водяной, царство Посейдона. Подземный міръ принадлежитъ Аиду. Каждая изъ этихъ семей обнимаетъ множество членовъ. Области боговъ точно не отграничены. Въ особенности неопредѣленна область божествъ, олицетворяющихъ стороны человѣческой жизни: къ такимъ божествамъ принадлежатъ, напримѣръ, Сонъ, Страхъ, Горе, Мольба и т. д. Главенство надъ всѣми богами принадлежитъ Зевсу. Зевсъ вмѣстѣ съ остальными богами подчиненъ Судьбѣ. Въ отношеніяхъ Зевса къ богамъ и Судьбы къ Зевсу и богамъ такая же неопредѣленность, какъ и въ разграниченіи областей, принадлежащихъ отдѣльнымъ богамъ.

Отъ боговъ произошли люди. Они поэтому родственны богамъ, и боги принимаютъ въ людскихъ дѣлахъ живое участіе. Любимцевъ они берутъ къ себѣ на небо. Главная разница между людьми и богами въ томъ, что боги безсмертны и живутъ легкою жизнью, а люди смертны и самые несчастные изъ существъ. Но боги не неуязвимы. Въ битвахъ съ людьми они получаютъ раны.

Человѣческая жизнь коренится въ тѣлѣ. Тѣло—существо человѣка, душа—его тѣнь. Когда человѣкъ умираетъ, эта тѣнь ви-

таетъ около тѣла до его сожженія, а затѣмъ улетаетъ въ область тѣней, въ царство Аида. Здѣсь она ведетъ призрачную, безсознательную жизнь. Вкусивъ крови, она снова дѣлается сознательной. Для Гомеровской антропологіи кровь—носительница сознанія. Нѣкоторые, особенно угодные богамъ, люди при жизни переселяются въ Елисейскія поля, область блаженныхъ, лежащую на границахъ Океана. Здѣсь жизнь безмятежная. Въ сравненіи съ нею обыкновенная полна горестей, но самая горькая жизнь все таки много лучше смерти.

19. Гесіодъ говоритъ о трехъ первоначалахъ: Хаосѣ (пустая зіяющая бездна), Землѣ (твердое вещество) съ темнымъ Тартаромъ и Любви. Изъ Хаоса произошли Ереб (мракъ) и Ночь. Земля породила Урана (небо). Отъ этой послѣдней пары произошло большинство родоначальниковъ божественныхъ существъ. Остальныхъ родоначальниковъ произвели Мракъ и Ночь. Земля и Уранъ порождаютъ Титановъ, Сторукихъ и Циклоповъ. Уранъ заточаетъ Титановъ въ лоно матери, Земли. Мать требуетъ отъ нихъ, чтобы они ее отъ себя освободили. Одному изъ нихъ, младшему, Кроносу, удается оскопить отца серпомъ. Изъ крови Урана возникаетъ сонмъ безсмертныхъ, изъ отрѣзанныхъ частей, брошенныхъ въ море, рождается среди морской пѣны Афродита. Кроносъ становится побѣдителемъ. Къ своимъ дѣтямъ, прижитымъ отъ Реи, онъ не менѣе жестокъ, чѣмъ Уранъ къ своимъ и онъ къ Урану: онъ поглощаетъ ихъ всѣхъ кромѣ одного, Зевса, вмѣсто котораго Рея дала обманомъ проглотить камень. Кроносъ извергаетъ дѣтей вмѣстѣ съ камнемъ. Этотъ камень оказывается потомъ въ Дельфахъ. Наступаетъ владычество Зевса. Кроносъ не желаетъ подчиниться. При помощи Титановъ и Сторукихъ возгорается борьба между отцемъ и сыномъ. Зевсъ мечетъ молніи, происходитъ міровой пожаръ. Титаны, сторонники Кроноса, побѣждены и низвергнуты въ Тартаръ. Одолѣвъ еще одно чудовище, исчадіе Земли, Тифея, Зевсъ окончательно утверждаетъ свое Олимпійское царство.

Въ исторіи человѣческаго рода Гесіодъ различаетъ пять періодовъ: золотой, серебряный, мѣдный, смѣшанный и желѣзный. Въ золотой вѣкъ люди жили безпечально, по смерти становились божествами, блюстителями правды и законности. Люди серебрянаго вѣка оставались дѣтьми до столѣтняго возраста, но за-

тѣмъ, достигнувъ зрѣлости, были горды и надменны и мало почитали боговъ. За это они уничтожены Зевсомъ. Они стали подземными блаженными существами. Мѣдный вѣкъ породилъ страшныхъ и воинственныхъ людей, которые сошли въ преисподнюю безславно. Четвертый вѣкъ—вѣкъ сыновей боговъ, героевъ, сражавшихся подъ Ѳивами и подъ Троей. По смерти они обитаютъ острова блаженныхъ. Пятый вѣкъ, желѣзный, современный Гесіоду. Здѣсь перемѣшаны добро и зло. Зла такъ много, что Совѣсть и Правда готовы покинуть землю. Зло произошло оттого, что одинъ изъ Титановъ, Прометей, похитилъ у Зевса огонь и передалъ его людямъ. Въ наказаніе за это боги послали людямъ источникъ всѣхъ золъ, женщину. Ее создалъ изъ земли и воды богъ огня, Гефестъ. Онъ далъ ей человѣческій голосъ, силу и плѣнительный дѣвичій обликъ, Аѳина даровала ей способность къ рукодѣльямъ, Афродита—пѣгу и прелесть, Аресъ, богъ войны, смѣлость, лукавство и хитрость. Какъ всеодаренная богами, она получила названіе Всеодаренной, Пандоры. Вѣстникъ боговъ, Гермесъ привелъ ее къ брату Прометея, Епиметею. Напрасно уговаривалъ его Прометей не принимать опаснаго дара. Епиметей поддался соблазну. Пандора сняла крышку съ бочки, въ которой таились всѣ напасти, онѣ вылетѣли изъ бочки и распространились между людьми. Когда Пандора снова закрыла крышку, въ бочкѣ не осталось ничего кромѣ обманчивой надежды.

И у Гесіода, какъ у Гомера, нѣтъ непроходимой грани, отдѣляющей боговъ отъ людей. Боги человѣкоподобны, люди божественны. Съ каждымъ вѣкомъ божественность людей уменьшается. Въ пятый вѣкъ люди совсѣмъ отдалились отъ боговъ. Но боги остались близки къ людямъ и постоянно за ними наблюдаютъ. Блюдущихъ правду боговъ Гесіодъ насчитываетъ тридцать тысячъ. Однако зла среди людей такъ много, что кривда беретъ верхъ надъ правдой. Трудъ главное средство найти возможное благополучіе.

20. Гомеръ и Гесіодъ были творцами ранняго греческаго богословія. Такъ смотрѣлъ на нихъ уже Геродотъ въ V вѣкѣ. Поэмы ихъ были для грековъ тѣмъ же, чѣмъ для евреевъ и христіанъ библія, съ тою однако разницей, что греки относились къ этимъ основнымъ памятникамъ своего религіознаго творчества свободнѣе, чѣмъ евреи и христіане къ своимъ. Критическое отношеніе къ Гомеру и Гесіоду ярко обнаруживается уже въ VI вѣкѣ у основателя Елей-

ской философіи, Ксенофана. Противъ многобожія онъ выступаетъ съ ученіемъ объ единомъ чисто духовномъ Богѣ, который есть весь зрѣніе, весь мысль, весь слухъ и безъ труда всѣмъ управляетъ мыслью своего ума. Этого единаго Бога Ксенофанъ отождествляетъ съ міромъ и укоряетъ людей за то, что они мыслятъ о богахъ по своему образу и подобію. Ѳракійцы изображаютъ боговъ рыжими и свѣтлоглазыми, эѳіопы черными и курносыми. Если бы у быковъ или лошадей были руки и они умѣли бы рисовать, какъ люди, то быки изображали бы боговъ въ видѣ быковъ, лошади въ видѣ лошадей. Гомеръ и Гесіодъ приписываютъ богамъ все то, что считается за позоръ у людей—воровство, распутство, обманъ.

21. Повышенныя теоретическія и нравственныя требованія вынуждали людей менѣе рѣшительныхъ, чѣмъ Ксенофанъ, входить съ старинными вѣрованіями въ сдѣлку. Сдѣлка эта состояла въ иносказательномъ толкованіи миѳовъ. Такія толкованія впервые встрѣчаются у философовъ V вѣка, Демокрита и Метродора, одного изъ послѣдователей Анаксагора. Къ нимъ прибѣгали въ томъ же вѣкѣ Киники. Особенно широко пользовались ими Стоики, для которыхъ вся миѳологія превратилась въ сплошную аллегорію. Отъ нихъ усвоили этотъ пріемъ для толкованія библіи Іудейско-александрійскіе философы, въ особенности Филонъ Іудейскій, современникъ Христа, а отъ Филона и Стоиковъ—христіанскіе мыслители. Около III вѣка в. по Р. Х. на подмогу иносказательному толкованію пришла теософія Новоплатониковъ, пытавшихся сладить многообразное содержаніе миѳовъ въ религіозно-философскія системы. Такъ произошла греческая религіозная схоластика на закатѣ древней мысли, предшественница и прообразъ средневѣковой христіанской схоластики.

22. Почти одновременно съ выступленіемъ Ксенофана противъ многобожія появилась ѳеогонія Ферекида, стоящая на грани между миѳологической и философской космологіей. Ферекидъ различаетъ три первоначала: Зевсъ, Хроносъ (время), Хѳонъ (земная масса). Хроносъ изъ своего сѣмени порождаетъ огонь, вѣтеръ и воду; изъ этихъ произведенныхъ Хроносомъ основъ произошли боги. Для мірообразованія Зевсъ превращается въ Любовь. Земля для Ферекида крылатый дубъ. На этотъ дубъ Зевсъ накинулъ великій и прекрасный покровъ съ изображеніемъ земли, океана и обителей океана. Созидающей дѣятельности Зевса противится Офіоней (змѣй) со своими

полчищами, но предводимые Хроносомъ боги низвергаютъ этихъ враговъ въ морскую бездну и утверждаютъ свою власть на небѣ. Въ этой космогоніи замѣтна попытка перейти на почву естественныхъ началъ: младшіе боги происходятъ въ ней не непосредственно отъ старшихъ, но изъ огня, вѣтра и воздуха, порожденныхъ Хроносомъ.

23. Наиболѣе крупное значеніе для философской и религіозной мысли получила зародившаяся во Ѳракіи Орфическая ѳеогонія. Она слагалась постепенно въ кругу вѣрныхъ Орфическаго религіознаго братства, получая въ каждой новой обработкѣ все болѣе ярко выраженную философскую окраску. Нижеслѣдующая позднѣйшая обработка, восходящая, повидимому, къ III в. до Р. Х., есть вмѣстѣ и наиболѣе философская. Сквозь миѳологическіе облики проглядываетъ здѣсь ученіе о вселенной какъ единомъ цѣломъ, стремленіе найти основу для объясненія двойственной природы человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, для рѣшенія вопроса о жизни и смерти и для правилъ жизни.

За первоначало эта космогонія принимаетъ Хроносъ (время). Хроносъ производитъ Эфиръ и темную бездну, Хаосъ. Хроносъ и Хаосъ порождаютъ серебряное яйцо, изъ котораго выходитъ свѣтлый всеозаряющій первородный богъ Фанесъ; онъ называется также Метисъ (умъ), Еросъ (любовь) и Ерикапей (значеніе не совсѣмъ ясно). Онъ заключаетъ въ себѣ сѣмена всѣхъ боговъ, мужскихъ и женскихъ, и всѣхъ живыхъ существъ, есть поэтому существо мужеженское съ головами различныхъ животныхъ. Фанесъ изъ себя порождаетъ Ехидну или Ночь, Урана (небо) и Землю, родоначальниковъ боговъ средняго поколѣнія. Ихъ родословіе излагается по Гесіоду. Зевсъ, сдѣлавшись владыкой, поглощаетъ Фанеса и такимъ образомъ становится совокупностью всего существующаго. Объединивъ въ себѣ все, онъ снова изъ себя все полагаетъ, порождаетъ боговъ младшаго поколѣнія и все мірозданіе.

Изъ миѳовъ о богахъ младшаго поколѣнія первое по значенію для Орфиковъ мѣсто занимаетъ миѳъ о Діонисѣ, Вакхѣ или Загревсѣ. Діонисъ — сынъ Зевса и богини подземнаго царства, Персефоны. Ревнивая Гера, жена Зевса, подослала къ Діонису Титановъ, чтобы они его умертвили. Діонисъ превратился въ быка и пытался спастись бѣгствомъ. Титаны настигли его, растерзали и пожрали его тѣло.

Сердце спасла Семела. Зевсъ проглотилъ его и чрезъ Семелу снова призвалъ Діониса къ жизни. Титановъ въ наказаніе за ихъ преступленіе Зевсъ испепелилъ. Изъ ихъ пепла произошли люди. Они совмѣщаютъ въ своей природѣ два начала, титаническое и божеское, злое и доброе. Доброе начало—душа, злое—тѣло. Душа существо безсмертное, тѣло его смертная темница. Послѣ смерти душа отправляется въ преисподнюю, гдѣ надъ ней творится судъ. Затѣмъ она опять выходитъ изъ преисподней и облекается въ новое тѣло человѣка, животнаго или растенія, сообразно съ своей предыдущей жизнью, снова призывается къ „колесу жизни“. Освободиться отъ этого колеса, превратиться въ безплотное существо, сдѣлаться богомъ—высшій завѣтъ Орфическаго ученія. Достигается эта цѣль участіемъ въ вакхическихъ оргіяхъ. Участники, общаясь съ Вакхомъ, становятся Вакхами. Вакхъ считался поэтому богомъ спасителемъ или отрѣшителемъ отъ земного зла. Спасенія могли достигнуть только люди праведной жизни, правила которой были намѣчены Орфиками.

Ученіе Орфиковъ о живущемъ въ насъ божествѣ нашло широкій откликъ. Мы встрѣчаемся съ этимъ внутреннимъ божествомъ у Пиѳагорейцевъ, Емпедокла, Платона, Новопиѳагорейцевъ, Новыхъ Стоиковъ, Новоплатониковъ. У Платона оно становится „внутреннимъ человѣкомъ“, соотвѣтствующимъ „внутреннему человѣку“ у Филона и ап. Павла. Платонъ называетъ его нашимъ хранителемъ и блюстителемъ. Впослѣдствіи оно сливается съ библейскимъ ангеломъ въ обликъ нашего ангела хранителя.

Въ основѣ культа Діониса лежитъ миѳъ о рождающемся, цвѣтущемъ, страдающемъ, умирающемъ и воскресающемъ божествѣ, олицетворяющемъ растительность. Діонисъ сынъ Зевса, бога свѣта, и Персефоны, богини преисподней, подобно тому, какъ растеніе, живущее въ области свѣта и погруженное корнями въ землѣ, есть созданіе небеснаго свѣта и подземнаго мрака. Терзанія Діонисія—тѣ истязанія, которымъ растеніе подвергается при жатвѣ; поглощеніе Титанами—поглощеніе людьми; воскресеніе Діониса—прорастаніе зерна.

Миѳу о Діонисѣ соотвѣтствовали на Востокѣ въ Вавилоніи и Ассиріи миѳъ объ Адонисѣ или Господѣ (такъ какъ адонъ значитъ господь, одно изъ названій этого бога было въ Виѳлеемѣ), во Фригіи—объ Аттисѣ, въ Египтѣ—объ Озирисѣ. Во всѣхъ этихъ миѳахъ, точно такъ же какъ въ миѳѣ о Діонисѣ, божество рождается, цвѣтетъ жизнью, страдаетъ, умираетъ и воскресаетъ. Во всѣхъ

олицетвореніе растительной жизни несомнѣнно, но въ восточныхъ оно осложняется другимъ, олицетвореніемъ восхода и заката, смѣны весны и зимы; закатъ, зима толкуются какъ смерть, восходъ, весна какъ воскресенье. Иногда примѣшиваются лунные миѳы: ущербъ луны олицетворяется какъ ея страданіе, новолуніе какъ смерть, первая четверть какъ рожденіе и т. д. Всѣ эти миѳы были широко распространены въ Римской имперіи передъ возникновеніемъ христіанскаго ученія и подготовили почву для его принятія.

24. Если въ позднѣйшихъ миѳологическихъ космогоніяхъ миѳологія переходитъ въ аллегорію, то раннія философскія космологіи пытаются совсѣмъ отъ миѳологіи освободиться. Эта попытка наиболѣе удается Демокриту въ V вѣкѣ. Вслѣдъ затѣмъ миѳологія вторгается въ космологію столь сильно, что господствуетъ въ ней до начала XVIII вѣка. Въ XVIII и XIX вв. дѣлаются снова попытки построить космологическія ученія безъ миѳологической окраски. На такой почвѣ не удается рѣшить наиболѣе трудную задачу—о происхожденіи жизни и сознанія. Въ настоящее время единственно удовлетворительной оказывается космологія, строимая изъ научныхъ данныхъ по руководству миѳотворческаго воображенія. Съ такой космологіей мы познакомимся въ концѣ настоящаго отдѣла.

3) Раннія философскія космологіи.

25. Если не считать Ѳалеса, слывущаго за родоначальника греческой философіи, котораго космологія сводилась къ тому, что все изъ воды происходитъ и опять въ нее превращается, древнѣйшая философская космологія принадлежитъ Анаксимандру (VI в.). Какъ уже извѣстно изъ онтологіи, за первооснову, изъ которой все происходитъ, онъ признавалъ безпредѣльное. Это безпредѣльное, повидимому, отзвукъ древняго Хаоса. Оно такое же божественное и нетлѣнное существо. Изъ него присущимъ ему вѣчнымъ движеніемъ выдѣляются первичныя противоположности, тепло и холодное. Изъ соединенія ихъ происходитъ влага, изъ нея—земля, воздухъ и огненный кругъ, обнимающій, словно скорлупой, землю и воздухъ. Этотъ кругъ отъ напора воздуха разрывается: разорванныя части окружаетъ воздухъ; происходятъ колесообразныя воздушныя коробки съ огнемъ внутри. Эти коробки свѣтила небесныя. Когда огонь пробивается сквозь ихъ отверстія, они свѣтятъ; если

отверстія закрываются, происходятъ солнечныя и лунныя затменія и ущербъ луны. Огонь ихъ питается испареніями изъ земли. Движутся свѣтила воздушными теченіями. Въ этихъ вращающихся огненныхъ коробкахъ первый намекъ на господствовавшее долгое время, начиная съ Пиѳагорейцевъ, ученіе о свѣтилахъ какъ подвижныхъ небесныхъ сферахъ. Происхожденіе свѣтилъ изъ огня и воздуха не препятствуетъ Анаксимандру считать ихъ божествами. Этихъ небожителей безпредѣльное множество. Земля сначала была жидкой, но высушена окружающимъ огнемъ и солнечной теплотой. Море—остатокъ первобытной влаги. По формѣ земля—валекъ, высота котораго равна трети ширины. Мы живемъ на верхней половинѣ. Земля неподвижно держится сама собою въ серединѣ міра вслѣдствіе равнаго разстоянія отовсюду. Изъ первобытной тины дѣйствіемъ солнечной теплоты произошли животныя. Также произошли и люди. И животныя, и люди жили первоначально въ водѣ въ образѣ рыбъ, но сбросили чешую, когда стали жить на сушѣ. Просуществовавъ извѣстное время, мірозданіе разрушается, всѣ вещи возвращаются въ первооснову. Вмѣсто разрушеннаго возникаетъ новый міръ. Этотъ круговоротъ міровъ существуетъ вѣчно.

26. Другимъ образцомъ первобытной философской космологіи служитъ построенная Анаксименомъ (также въ VI вѣкѣ). Мірозданіе, по его мнѣнію, произошло изъ воздуха. Воздухъ слѣдуетъ признать первоначаломъ потому, что душа, которою мы живемъ, есть воздухъ. Воздухъ безконеченъ, непрестанно движется и измѣняется. Онъ—существо божественное. Измѣненія воздуха сводятся къ его разрѣженію и сгущенію. Первое соотвѣтствуетъ теплу, второе холоду. Разрѣжаясь, воздухъ становится огнемъ; сгущаясь, онъ сначала превращается въ вѣтеръ, вѣтеръ въ тучу, туча въ воду, вода въ землю земля уплотняется въ камни. При мірообразованіи первою сложилась земля. Испаренія земли вслѣдствіе разрѣженія воспламенились и были сдавлены воздухомъ. Такъ произошли свѣтила. Они плаваютъ на небѣ по воздуху. Земля видомъ похожа на круглую доску и держится на воздухѣ благодаря своей широтѣ. Такого же вида солнце и луна. Луна получаетъ свѣтъ отъ солнца. Лунныя затменія бываютъ тогда, когда луна заслоняется землею. Свѣтила движутся параллельно землѣ, какъ на головѣ шапка. Ночью солнце прячется за сѣверныя горы. Подобно Анаксимандру, Анаксименъ смотрѣлъ на

свѣтила какъ на божественныя существа. Вмѣстѣ съ этимъ своимъ предшественникомъ онъ училъ о вѣчномъ круговоротѣ мірообразованія и міроразрушенія.

27. Большой успѣхъ сравнительно съ этими первобытными космологіями замѣтенъ въ космологіи Пиѳагорейцевъ, намъ отчасти уже знакомой изъ онтологіи.

Зерномъ, изъ котораго образовалось мірозданіе, они считали божественный огонь. Этотъ огонь, очагъ Весты, матерь боговъ, связь и мѣра всего существующаго, втягиваетъ въ себя безпредѣльность и ее опредѣляетъ. Образуется огненный шаръ, наполненный теплымъ дыханіемъ. Это первоначальное единство расчленяется по законамъ музыкальной гармоніи на концентрическія сферы. Сферъ, не считая огненной оболочки міра, десять, сообразно съ этимъ священнымъ числомъ. Всѣ сферы вращаются, каждая своимъ равномѣрнымъ движеніемъ, вокругъ оси міра. Къ каждой неподвижно прикрѣплены шарообразныя небесныя тѣла. Крайняя сфера—небо неподвижныхъ звѣздъ съ безчисленнымъ множествомъ свѣтилъ. За нею слѣдуютъ пять сферъ извѣстныхъ древнимъ планетъ—Юпитера, Сатурна, Венеры, Марса, Меркурія. Далѣе идутъ сферы солнца, луны, еще ниже—земли и наконецъ противоземли. Эту послѣднюю Пиѳагорейцы измыслили для того, что бы заполнить священное число десять и чтобы при ея помощи объяснить изъ движенія земли день и ночь. Солнце и луну они воображали прозрачными тѣлами, собирающими подобно зажигательнымъ стекламъ свѣтъ изъ центральнаго огня. Земля и противоземля обращены къ центральному огню всегда одной и той же западной стороной. Мы живемъ на противоположной и потому центральнаго огня не видимъ. Когда противоземля и земля движутся по ту же сторону центральнаго огня, у насъ день, когда на противоположныхъ, наступаетъ ночь. Если луна становится между землею и солнцемъ, бываютъ солнечныя затменія, лунныя бываютъ тогда, когда между луною и солнцемъ становится земля или другія небесныя тѣла. Ось земной сферы наклонена къ солнечной сферѣ и потому солнце можетъ собирать лучи центральнаго огня. Земля вращается отъ запада къ востоку, остальныя сферы—въ противоположномъ направленіи. Небо неподвижныхъ звѣздъ движется настолько медленно въ сравненіи съ землею, что его перемѣщенія едва замѣтны. Когда оно совершаетъ полный кругъ, истекаетъ великій мі-

ровой годъ, обнимающій нѣсколько тысячъ лѣтъ. Тогда всѣ остальныя сферы занимаютъ по отношенію къ сферѣ неподвижныхъ звѣздъ прежнее положеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ возвращаются и всѣ прежнія событія: появляются тѣ же люди, дѣлающіе то же самое и т. д. Движеніе сферъ протекаетъ равномѣрно, по вполнѣ опредѣленнымъ математическимъ законамъ. Въ этой правильности и неизмѣнности движеній Пиѳагорейцы видѣли одно изъ доказательствъ божественности небесныхъ свѣтилъ. Подобно своей матери—центральному огню всѣ небесныя тѣла—боги.

Верхъ и низъ міроздапія опредѣляется по отношенію къ срединѣ. Точка, откуда направляются сферы съ запада на востокъ, лежитъ на лѣвой сторонѣ отъ середины. Чѣмъ дальше отъ земли, тѣмъ міроздаціе совершеннѣе. Горній міръ, обнимающій область огненнаго круга и неподвижныхъ звѣздъ, Пиѳагорейцы называли Олимпомъ. Здѣсь вещества, изъ которыхъ построенъ міръ, въ наибольшей чистотѣ. Ниже Олимпа—Космосъ, міръ планетъ, правильныхъ движеній. Міръ подлунный, Уранъ, область возникновенія и прехожденія.

Сферы расположены въ интервалахъ музыкальной октавы. Какъ всѣ быстро движущіяся тѣла, такъ и онѣ своимъ вращеніемъ производятъ звуки. Чѣмъ движеніе быстрѣе, тѣмъ тонъ выше, медленныя движенія порождаютъ низкіе тоны. Вслѣдствіе движенія сферъ въ интервалахъ октавы, ихъ звуки слаживаются въ музыкальную гармонію—гармонію сферъ. Мы не слышимъ этой небесной музыки, такъ какъ среди нея родимся и живемъ, подобно тому, какъ не могъ бы слышать шума кузницы тотъ, кто въ ней бы родился и жилъ безвыходно. Только нѣкоторымъ смертнымъ удалось ее слышать. Къ такимъ исключительнымъ людямъ принадлежалъ Пиѳагоръ.

Вселенную въ цѣломъ Пиѳагорейцы разсматривали какъ живое существо. Оно дышетъ окружающей ее пустотою. Нѣкоторые Пиѳагорейцы учили о населенности другихъ небесныхъ тѣлъ помимо земли. Въ объясненіе подробностей земной жизни они, повидимому, не входили. Наиболѣе важнымъ былъ для нихъ вопросъ о душѣ. Здѣсь они стояли на почвѣ Орфическихъ воззрѣній: противополагали душу, существо безсмертное, тѣлу, его смертной темницѣ, и учили о душепереселеніи, которое называли возрожденіемъ. О Пиѳагорѣ сохранился достовѣрный разсказъ, что, когда онъ однажды увидѣлъ, какъ бьютъ собаку, онъ остановилъ бьющаго словами: „перестань

бить, въ этой собакѣ душа моего друга, я узналъ ее по голосу". Послѣ смерти душа не тотчасъ вселяется въ новое тѣло, но нѣкоторое время носится по землѣ. Душа нисходитъ на землю изъ горняго міра: она солнечнаго происхожденія. Души толпятся въ солнечныхъ лучахъ: это тѣ пылинки, которыя въ нихъ кружатся. Подготовленіе души для жизни послѣ смерти должно быть главной заботой. Путь къ достиженію этой цѣли—опредѣленный укладъ жизни, установленный Пиѳагорейцами. На землю они пытались перенести небесную гармонію. Человѣческая жизнь должна быть такой же стройной, какъ мірозданіе въ цѣломъ. Въ душѣ, тѣлѣ, образѣ жизни должна царить гармонія. Эта гармонія вносится въ душу математикой и музыкой, въ тѣло гимнастикой и музыкой. Математика пріучаетъ къ стройности, неизмѣнности и порядку. Музыка слаживаетъ не только душу, но и тѣло. Тѣлесныя болѣзни, какъ и душевный разладъ, Пиѳагорейцы врачевали музыкой.

Въ основу жизненнаго строя Пиѳагорейцы стремились положить неизмѣнный порядокъ, сходный съ небеснымъ. Если бы мы могли дѣйствовать съ такою же правильностью, съ какою движутся свѣтила небесныя, то въ неизмѣнномъ круговоротѣ связывали бы начало съ концомъ и были бы безсмертными. По руководству такихъ взглядовъ былъ Пиѳагоромъ учрежденъ союзъ съ нимъ единомышляющихъ—Пиѳагорейскій союзъ или Пиѳагорейское братство—прообразъ позднѣйшей монастырской жизни. Въ братствѣ царили строгій порядокъ, смиреніе, подчиненіе, воздержаніе. Въ противоположность монахамъ, отчужденнымъ отъ государственной жизни, Пиѳагорейцы были политическими борцами. Государственную жизнь они желали сладить въ подобіе своей общинѣ. Наиболѣе близкимъ подобіемъ имъ казался спартанскій аристократическій неподвижный строй. Этимъ строемъ они надѣялись замѣнить противоположный ихъ идеалу—демократическій. Попытка оказалась безуспѣшной и многимъ стоила жизни.

28. Космологія Пиѳагорейцевъ сложилась не сразу, но выработалась постепенно трудами многихъ изъ нихъ и послужила основой для крупнѣйшихъ послѣдующихъ астрономическихъ теорій. Въ противоположность своимъ предшественникамъ, Анаксимандру и Анаксимену, своимъ ближайшимъ послѣдователямъ и общераспространеннымъ взглядамъ на землю какъ на центръ и устой мірозданія,

они впервые ее двинули и поставили въ рядъ съ другими небесными тѣлами. Противоземля въ позднѣйшихъ астрономическихъ построеніяхъ исчезла, превратившись въ западное земное полушаріе, центральный огонь былъ перенесенъ въ центръ земли, а мѣсто центральнаго огня заняло солнце, вокругъ котораго движется земля вмѣстѣ съ своимъ спутникомъ, луною и другими планетами съ ихъ спутниками. Вращенія земли вокругъ оси древніе Пиѳагорейцы не знали. Впервые этотъ взглядъ встрѣчается у Пиѳагорейцевъ IV вѣка Гикета, Екфанта и Гераклида изъ Понта, которые за то отрицали движеніе небеснаго свода и солнца. Гераклидъ вмѣстѣ съ астрономомъ Селевкомъ изъ Еритреи училъ о безконечности вселенной.

Завершеніе Пиѳагорейской системы въ духѣ современной намъ астрономіи принадлежитъ Аристарху изъ Самоса (III в. до Р. Х.), впервые выставившему ученіе о движеніи земли вокругъ оси и около солнца. Ученія, сближающія Пиѳарейскую астрономію съ современной, вскорѣ были забыты въ угоду стародавнему взгляду на землю какъ на устой и центръ, для котораго все существуетъ и около котораго все движется. Но теорія небесныхъ сферъ упорно держалась вплоть до Кеплера въ концѣ XVI в. Равномѣрное ихъ движеніе было непоколебимой догмой. Только низшимъ существамъ свойственно безпорядочное движеніе, свѣтиламъ—небожителямъ подобаетъ двигаться съ математической правильностью по математически точнымъ кругамъ. Согласовать движенія свѣтилъ съ этой догмой было не легко. Наибольшимъ препятствіемъ были три неравномѣрности: 1) кажущіяся неправильности въ движеніяхъ планетъ, ихъ повороты, стоянія; 2) болѣе быстрое движеніе солнца отъ осенняго до весенняго солнцестоянія (178 дней 18 часовъ), чѣмъ отъ весенняго до осенняго (186 дней 11 часовъ); 3) неправильность въ движеніяхъ луны (эвекція). Для объясненія этихъ уклоненій Евдоксъ изъ Книда (V в. до Р. Х.) построилъ теорію гомоцентрическихъ сферъ, усвоенную впослѣдствіи Аристотелемъ, по которой ось одной сферы входитъ въ другую вспомогательную, ось этой вспомогательной еще въ новую вспомогательную и т. д. По такъ какъ эта теорія оказалась недостаточной, то Аристархъ изъ Самоса намѣтилъ въ III в. до Р. Х. теорію эпициклoвъ. Эту теорію разработалъ во II в. по Р. Х. Птоломей въ своемъ „Великомъ сводѣ астрономіи“. Съ этимъ трудомъ средневѣковье познакомилось изъ его арабскаго перевода „Альмагестъ“, переведеннаго на латинскій. Теорія эпицик-

ловъ господствовала до конца XVI в., когда ее разрушилъ своими астрономическими открытіями Кеплеръ. По этой теоріи, земля стоитъ неподвижно въ эксцентрѣ (въ нѣкоторомъ разстояніи отъ центра) большого круга, по которому движется центръ меньшаго, а по этому меньшему—свѣтило. Задача сводилась къ тому, чтобы найти такое соотношеніе между эксцентрицитетомъ и радіусами большого и малаго круговъ и между періодами обращенія эпицикла по большому кругу и свѣтила по эпициклу, которое соотвѣтствовало бы наблюдаемымъ даннымъ. Если одного эпицикла было недостаточно, строили другой, третій и т. д., пока получались соотношенія близкія къ искомымъ. Выходило очень запутанное построеніе, требовавшее постоянныхъ поправокъ. Для внесенія ихъ Альфонсъ Кастильскій собралъ въ 1250 году наиболѣе извѣстныхъ въ то время астрономовъ и на этомъ собраніи шутливо замѣтилъ, что если дѣйствительно мірозданіе построено по такой запутанной системѣ, то надо пожалѣть, что Богъ до созданія міра съ нимъ не посовѣтовался: онъ предложилъ бы систему болѣе простую и удобную.

29. Изъ философовъ, ближайшихъ по времени къ древнимъ Пиѳагорейцамъ ихъ воздѣйствіе можно предполагать у Гераклита и Парменида. Повидимому, отъ нихъ заимствовалъ Гераклитъ свое ученіе объ огнѣ, какъ основѣ, изъ которой произошелъ міръ; ими же надо думать, подсказано его ученіе о міровой гармоніи и о міровомъ годѣ. Но тогда какъ по ученію Пиѳагорейцевъ по истеченіи мірового года міръ не уничтожается, а принимаетъ тотъ видъ, который имѣлъ въ началѣ мірового года, у Гераклита по окончаніи мірового года міръ превращается въ огонь, чтобы затѣмъ возникнуть снова. Продолжительность мірового года онъ опредѣлялъ, по однимъ свѣдѣніямъ въ 18000, по другимъ въ 1080 лѣтъ. Впрочемъ, космологія Гераклита намъ мало извѣстна. То, что извѣстно, настолько нераздѣльно сливается съ онтологіей, что все важное уже было изложено въ предыдущемъ отдѣлѣ. Къ сказанному тамъ нужно лишь добавить, что по Гераклиту, точно такъ же какъ по Анаксимандру, Анаксимену и другимъ, солнце питается испареніями изъ земли. Этотъ общераспространенный взглядъ онъ истолковалъ своеобразно въ своемъ знаменитомъ въ древности ученіи, что солнце каждый день образуется новое, такъ какъ за день тѣ испаренія, изъ которыхъ оно состоитъ,

перегараютъ. Звѣзды ему казались, такъ же какъ Анаксимандру, наполненными огнемъ коробками.

Гераклитъ своей огненной космологіей и своимъ ученіемъ о потокѣ приближается къ современнымъ взглядамъ. Примыкаетъ онъ къ нимъ и ученіемъ о всеобщей закономѣрности. Все во вселенной совершается по непреложному закону, который Гераклитъ называлъ Логосомъ. Законом природы назвали этотъ Логосъ Стоики въ IV в. до Р. Х., усвоившіе отъ Гераклита его ученіе объ огнѣ какъ міровой первоосновѣ и о Логосѣ. Стоиками терминъ „законъ природы" введенъ во всеобщее употребленіе. Отъ Гераклита и Стоиковъ беретъ начало христіанское вѣрованіе, намѣченное въ посланіи Петра, о конечномъ истребленіи міра огнемъ.

30. Парменидъ заимствовалъ отъ Пиѳагорейцевъ ученіе о міровыхъ вѣнцахъ или сферахъ, изложенное имъ въ „Ученіи мнѣнія". Вселенная окружена, словно стѣною, твердымъ кругомъ, крайнимъ Олимпомъ изъ чистой тьмы; ниже его расположенъ кругъ чистаго огня; еще ниже кругъ изъ смѣшанныхъ свѣта и тьмы—небо звѣздъ и планетъ; подъ этимъ кругомъ опять огненный кругъ, облекающій землю; земля—твердый неподвижный кругъ. Въ центрѣ міровданія и потому въ центрѣ земли горитъ священный огонь, который Парменидъ называетъ то Гестіей, то Необходимостью, и разсматриваетъ какъ правящее вселенной начало. Этимъ началомъ порождена Любовь, объединяющая противоположности—теплое и холодное, свѣтъ и тьму, которыя Парменидъ отождествлялъ съ противоположностью половъ—мужскимъ и женскимъ. Вещи происходятъ дѣйствіемъ Любви, изъ брачнаго союза противоположностей. Человѣкъ, какъ и все остальное, состоитъ изъ смѣшенія тѣхъ же основъ. Всякому тѣлу свойственно сознаніе: оно всюду. Чѣмъ больше въ тѣлѣ свѣта и тепла, тѣмъ больше и сознанія. Умъ всегда идетъ въ уровень со смѣсью противоположностей въ тѣлѣ. Полагаться надо на свѣтъ разума, а не на обманчивыя чувства.

31. Частью къ Пармениду, частью къ Пиѳагорейцамъ примыкаетъ въ космологіи Емпедоклъ. Какъ уже извѣстно изъ онтологіи, онъ признавалъ четыре вещества: огонь, воздухъ, воду и землю, и двѣ силы, Любовь и Ненависть. Четыре вещества онъ сводитъ порою къ двумъ, теплому и холодному, или свѣтлому и темному. Любовь соединяетъ вещества, Ненависть ихъ разъединяетъ. Соединеніе есть

происхожденіе, разъединеніе—прехожденіе. Никакого иного возникновенія и прехожденія нѣтъ. Эти соединенія и разъединенія возможны потому, что вещества выдѣляютъ истеченія изъ скважинъ, чрезъ которыя другъ въ друга входятъ. Жизнь сущаго протекаетъ въ четырехъ періодахъ. При безусловномъ господствѣ Любви (первый періодъ) все объединяется въ блаженное божественное существо, вселенскій шаръ или Сферосъ, сколокъ съ Парменидова Бытія—шара. Въ это царство Любви вторгается Ненависть (второй періодъ) и утверждаетъ свое господство до тѣхъ поръ, пока оно становится полнымъ. Въ этотъ (третій періодъ) все разъединяется. Какъ любовь уступаетъ Ненависти, такъ Ненависть—Любви. Любовь проникаетъ въ царство Ненависти и вытѣсняетъ ее до тѣхъ поръ, пока сущее не превратится снова въ единый Сферосъ (четвертый періодъ). Въ этотъ Сферосъ опять проникаетъ Ненависть, она опять уступаетъ Любви и т. д. безъ конца. Емпедоклъ изображаетъ мірообразованіе въ третій періодъ. Ворвавшаяся въ царство Ненависти Любовь, соединяя элементы, производитъ вихрь. Въ этомъ вихрѣ легкія вещества поднимаются, тяжелыя опускаются. Верхнія становятся огнемъ, тяжелыя воздухомъ. Образуется шаръ, или вѣрнѣе, эллипсоидъ, котораго верхняя половина огненная, свѣтлая, а нижняя воздушная, темная, съ огненными отверстіями. Отъ напора огня и воздуха этотъ шаръ принимаетъ вращательное движеніе. При этомъ тяжелыя вещества сплотняются въ землю. Изъ земли, первоначально влажной, отъ быстраго движенія выдѣляется вода; изъ воды образуется воздухъ. На этомъ воздухѣ земля плаваетъ, поддерживаемая его сильными теченіями.

Солнце и луну Емпедоклъ, подобно Пиѳагорейцамъ, считалъ прозрачными тѣлами. Солнце получаетъ свѣтъ отъ верхняго огня, собирая его лучи какъ зажигательное стекло; луна заимствуетъ свѣтъ отъ солнца. Когда надъ землею проходитъ темная половина неба, бываетъ ночь, когда свѣтлая—день. Звѣзды прикрѣплены къ небесному своду и вмѣстѣ съ нимъ вращаются. Планеты двигаются свободно. Солнечное затменіе происходитъ отъ того, что луна становится между солнцемъ и землею. Наклоненіе земли къ солнечному пути есть слѣдствіе давленія воздуха, который солнцемъ гонится къ сѣверу. Въ первобытныя времена солнечный путь совершался медленнѣе, такъ что сначала день продолжался девять, а потомъ семь мѣсяцевъ. Свѣтъ есть истеченіе огня изъ небесныхъ тѣлъ, дости-

гающее до земли лишь чрезъ извѣстное время. Подобно Пиѳагорейцамъ, Емпедоклъ противопоставлялъ подлунную область горней; подлунную онъ изображалъ какъ юдоль скорби.

Живыя существа произошли изъ земли. Сначала появились отдѣльные члены—головы, глаза, затылки, руки и т. д. Эти члены носились по землѣ какъ попало, сталкивались и складывались въ уродливыя существа, двояколикія, двоякогрудыя, въ людей съ бычачьими головами, мужеженскія и т. д. Изъ нихъ остались въ живыхъ лишь тѣ, которыя оказались случайно наиболѣе удачными. Сознаніе и мысль свойственны всему существующему: сознаютъ и мыслятъ не только люди, животныя и растенія, но и всѣ вещества. Подобное мыслится и познается подобнымъ; водой вода, землей земля, огнемъ огонь и т. д. Чѣмъ однороднѣе смѣшеніе веществъ, тѣмъ острѣе чувства и умъ; при слабомъ соединеніи веществъ душевная дѣятельность протекаетъ медленнѣе, при тѣсномъ—быстрѣе; за то въ первомъ случаѣ она болѣе постоянна, чѣмъ во второмъ. Правильнымъ смѣшеніемъ въ отдѣльныхъ частяхъ тѣла объясняется соотвѣтствующее особое дарованіе. Въ общемъ, направленіе и свойства душевной дѣятельности обусловлены свойствами тѣла и съ измѣненіемъ ихъ измѣняются. Ощущенія объясняются изъ истеченій, проникающихъ въ тѣло черезъ органы чувствъ. Въ крови вещества смѣшаны наиболѣе совершенно. Поэтому на кровь и на сердце Емпедоклъ смотрѣлъ какъ на главныя сѣдалища духа. Хотя основа ума такая же вещественная, какъ и ощущеній, полагаться слѣдуетъ на умъ, а не на чувства.

Жизненными отправленіями, чувствами и разумомъ не исчерпывается природа человѣка. Въ насъ еще живетъ безсмертное божество. Если оно осквернитъ себя клятвопреступленіемъ или кровавымъ злодѣяніемъ, оно осуждено Необходимостью скитаться тридцать тысячъ лѣтъ, вселяясь въ различныя тѣла. Ни одна стихія не желаетъ принять его. Воздухъ его гонитъ въ море, море выбрасываетъ на сушу, земля отдаетъ эфиру, эфиръ воздуху и т. д. Скитанія души Емпедоклъ изображаетъ по собственному опыту: онъ былъ когда то и юношей, и дѣвицей, и кустомъ, и орломъ, и въ морѣ рыбой. Изъ горняго міра его душа переселилась на землю, въ область борьбы и раздора. Она зарыдала и застонала, увидавъ всѣ ужасы земной жизни: какъ отецъ убиваетъ и пожираетъ сына въ образѣ жертвеннаго животнаго, точно также и сынъ отца. Злополучные люди не знаютъ,

что и въ животномъ, и въ растеніи можетъ жить душа человѣка. Въ концѣ скитаній душа можетъ пріобщиться къ сонму боговъ.

Въ Сферосѣ все божественно, вещества, силы—божества. Отъ этихъ божествъ отличается правящая міромъ „святая Мысль“, безплотная и несказанная, чуждая всякаго человѣкоподобнаго или животноподобнаго облика.

32. Во всѣхъ разсмотрѣнныхъ космологіяхъ міръ божественнаго происхожденія. Анаксимандръ считаетъ свою безпредѣльную первооснову божественной, безсмертной и нетлѣнной. Для Анаксимена воздухъ божественное начало. У Пиѳагорейцевъ міръ происходитъ изъ центральнаго священнаго огня, матери боговъ. Парменидъ въ центрѣ мірозданія помѣщаетъ міроуправляющую богиню. Гераклитъ отождествляетъ свой огонь съ Богомъ. У Емпедокла огонь, вода, воздухъ, земля, Любовь, Ненависть, Сферосъ—божественныя существа. Эта религіозная оболочка становится къ V вѣку для свободныхъ умовъ стѣснительной. Почти одновременно съ космологіей Емпедокла появляются космологіи Анаксагора и атомистовъ, изъ которыхъ первая стоитъ на пути къ освобожденію отъ религіозной окраски, вторая сбрасываетъ ее совсѣмъ.

33. Анаксагоръ признаетъ два первоначала: безпредѣльное множество безпредѣльно малыхъ и разнообразныхъ сѣмянъ вещей и міровой Умъ. Первоначально сѣмена всѣхъ вещей—составныя части костей, крови, золота, земли, воды и т. д.—были смѣшаны. Изъ этого смѣшенія вывелъ ихъ Умъ. Онъ далъ первобытной смѣси толчекъ, вслѣдствіе котораго произошелъ въ ней круговоротъ. Дѣйствіемъ этого круговорота однородное соединилось, а разнородное разъединилось. Образовались двѣ противоположности: разрѣженное, легкое, свѣтлое, сухое и сплоченное, тяжелое, темное, влажное, или, какъ называетъ эти противоположности иначе Анаксагоръ, эфиръ и воздухъ. Одновременно произошелъ и другой распорядокъ: одинаковыя сѣмена начали соединяться—золото съ золотомъ, кровь съ кровью, кость съ костью. Эфиръ круговоротомъ былъ отнесенъ на окружность, воздухъ сплотился посрединѣ. Изъ воздуха дальнѣйшимъ круговоротомъ выдѣлилась вода, изъ воды земля, изъ земли отъ холода образовались камни. Могучимъ порывомъ круговорота нѣкоторыя каменныя глыбы оторвались отъ земли и накалились въ эфирѣ. Такъ произошли свѣтила—солнце, звѣзды и другія небесныя тѣла. Земля въ формѣ валька неподвижно

держится на воздухѣ по срединѣ міра. Плоскость ея наклонилась къ солнечному пути постепенно. Подобно землѣ, обитаема и луна; на ней такъ же какъ на землѣ, есть горы. Луна свѣтитъ и своимъ слабымъ свѣтомъ, и получаетъ свѣтъ отъ солнца. Между землей и луной находятся незримыя для насъ небесныя тѣла. Лунныя затменія происходятъ какъ отъ того, что эти тѣла становятся между землей и луной, такъ и отъ отбрасываемой землею тѣни. Солнечныя затменія объясняются тѣмъ, что луна заслоняетъ солнце. Звѣзды, подобно лунѣ, свѣтятъ и своимъ свѣтомъ, и получаемымъ отъ солнца. Млечный путь состоитъ изъ звѣздъ, до которыхъ, вслѣдствіе отбрасываемой землею тѣни, не доходитъ солнечный свѣтъ.

Взглядъ Анаксагора на свѣтила какъ на раскаленныя каменныя глыбы стоитъ въ противорѣчіи съ обычнымъ въ то время взглядомъ на нихъ какъ на божественныя существа. Столь же не согласно съ обычными въ то время вѣрованіями и его объясненіе метеорологическихъ явленій, казавшихся тогда божественными. Громъ и молнію онъ объяснялъ тѣмъ, что сквозь тучи прорывается изъ эфира огонь; вѣтры—воздушныя теченія, образующіяся отъ нагрѣванія солнцемъ воздуха; градъ происходитъ оттого, что воздушныя испаренія направляются къ верху и замерзаютъ; радуга есть слѣдствіе преломленія солнечныхъ лучей въ облакѣ и т. д.

Хотя круговоротъ и распредѣлилъ вещества, полнаго обособленія ихъ не произошло: распредѣленіе еще продолжается. Оно, впрочемъ, никогда завершиться не можетъ, такъ какъ все между собою тѣсно связано и не можетъ быть одно отъ другого совсѣмъ отдѣлено, „словно отрублено топоромъ“. Міръ окруженъ безконечнымъ множествомъ всевозможныхъ сѣмянъ вещей, которыя постоянно втягиваются въ міровой круговоротъ. Нѣкоторыя изъ этихъ сѣмянъ даютъ начало растеніямъ и животнымъ. Возникновеніе есть соединеніе, а прехожденіе разъединеніе этихъ сѣмянъ. Общее количество ихъ всегда одинаково: оно не прибываетъ и не оскудѣваетъ. Окружающая міръ безконечность неподвижна, такъ какъ ей некуда двигаться.

Если все находится въ смѣшеніи, то Умъ ни съ чѣмъ не смѣшенъ. Въ нѣкоторыхъ вещахъ онъ присутствуетъ, въ другихъ нѣтъ. То, въ чемъ онъ присутствуетъ, одушевлено. Какъ для мірозданія въ цѣломъ, такъ и для тѣхъ частей, въ которыхъ онъ присутствуетъ, онъ есть источникъ движенія. Это двигающее начало въ одушевленныхъ существахъ есть душа. Одушевлены не только животныя, но и расте-

нія: они такъ же, какъ животныя, радуются и страдаютъ. Въ человѣческомъ существѣ Анаксагоръ различалъ между умомъ и чувствами. Чувственными воспріятіями всегда подразумѣвается противоположность между чувствующимъ и тѣмъ, что чувствуется.

Первоисточникъ движенія, Умъ, опредѣляется, кромѣ обособленности, и другими признаками: онъ самое тонкое изъ всего существующаго, онъ простъ или чистъ, безпредѣленъ, всемогущъ и всевѣдущъ. Анаксагоръ называетъ его самодержцемъ, который знаетъ все, что есть, было и должно быть. Взглядъ на Умъ какъ на самое тонкое изъ всего существующаго указываетъ на то, что въ ученіи Анаксагора Умъ еще не вполнѣ обособился отъ вещества, а взглядъ на него какъ на начало всемогущее обнаруживаетъ уклонъ въ сторону религіознаго сознанія. Этотъ уклонъ у Анаксагора единственный: во всемъ остальномъ онъ стоитъ всецѣло на почвѣ естественнаго объясненія мірового строя.

34. Демокритъ объясняетъ мірозданіе изъ атомовъ и пустоты. Безчисленное множество незримыхъ безкачественныхъ, но разнообразной формы, атомовъ носятся вслѣдствіе своей тяжести въ пустотѣ, сцѣпляются, сталкиваются и отталкиваются. Происходитъ вихрь атомовъ. Въ этомъ вихрѣ легкіе уносятся кверху и образуютъ въ круговомъ движеніи какъ бы скорлупу, облекающую скопленія болѣе тяжелыхъ атомовъ. Скорлупа постепенно разряжается, выдѣляетъ воздухъ и огонь, въ центрѣ ея сплачивается тяжелое тѣло—земля. Эта скорлупа—небо. Свѣтила возникли изъ смѣшенія огня и воздуха. Первоначально они были влажными, но отъ сильныхъ воздушныхъ теченій высохли, а отъ быстраго движенія накалились. Земля точно также первоначально была влажной и высохла дѣйствіемъ вѣтровъ и нагрѣвающихъ ее свѣтилъ. Вода на ней и въ ней —остатокъ прежней влаги. Образованіе земли шло постепенно. Изъ малой и легкой она сдѣлалась большой и тяжелой. Уплотненіе ея еще продолжается. Теперь она стоитъ въ центрѣ міра неподвижно, а прежде, пока была легкой и малой, двигалась въ разныя стороны. По формѣ она плоскій валекъ. Вслѣдствіе этой своей формы она поддерживается воздухомъ, который теперь всюду ее окружаетъ. Въ воздухѣ параллельно къ ея плоскости носятся небесныя тѣла, питающія свой огонь испареніями изъ земли. Небо твердой оболочкой шарообразно облегаетъ нашъ міръ. Этотъ шаръ носится въ безпре-

дѣльной пустотѣ среди безчисленнаго множества другихъ міровъ. Одни изъ этихъ міровъ возникаютъ, другіе находятся въ расцвѣтѣ, иные—въ упадкѣ, иные сталкиваются и погибаютъ. И міробразованіе, и міроразрушеніе происходятъ по необходимости, исключительно вслѣдствіе сцѣпленія и разъединенія атомовъ, послушныхъ только тяжести и удару.

На вопросѣ о томъ, откуда происходятъ качественно разнообразныя вещества при безкачественности атомовъ, Демокритъ подробно не останавливается. Онъ ограничивается заявленіемъ, что только для мнѣнія или обычая существуетъ „горькое, теплое, холодное, цвѣта, а по истинѣ только атомы и пустота“, и что надо различать два вида познанія, одинъ темный, къ которому относятся зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе, а другой правильный, этому темному противоположный, отрицающій самобытность качествъ. Вполнѣ послѣдовательно провести ученіе о безкачественности атомовъ Демокритъ не могъ. Онъ признаетъ въ нихъ, какъ ихъ изначальныя свойства помимо ихъ разнообразныхъ фигуръ, также твердость, плотность и тяжесть. Этими изначальными свойствами они вызываютъ въ живыхъ существахъ всѣ остальныя ощущенія. Впрочемъ, по Демокриту, истина лежитъ въ сокровенной глубинѣ. Гдѣ ложь, гдѣ правда, гдѣ здравый умъ, гдѣ безуміе, отличить трудно.

Душу Демокритъ считалъ собраніемъ огненныхъ атомовъ. Душа и тепло для него одно и тоже. Въ той или иной мѣрѣ тепло существуетъ всюду. Поэтому все одушевлено. Если душа надлежащей теплоты, она мыслитъ правильно, въ противномъ случаѣ—заблуждается. Ощущенія происходятъ потому, что отъ вещей отдѣляются маленькія ихъ подобія и чрезъ органы чувствъ проникаютъ въ тѣло. Такимъ образомъ, всѣ наши ощущенія слагаются изъ того, что даютъ намъ вещи и наше тѣло. Этотъ послѣдній придатокъ вноситъ во все, что мы испытываемъ, нашу окраску. Исходящія отъ вещей подобія этимъ искажаются. Искажаются они и воздухомъ, по которому проходятъ, прежде чѣмъ въ насъ проникаютъ, и въ которомъ другъ съ другомъ сталкиваются. Поэтому на ощущенія полагаться нельзя. Такъ какъ всякое ощущеніе вызывается соприкосновеніемъ съ органами чувствъ, то осязаніе основное ощущеніе, къ которому сводятся всѣ остальныя.

Жизнь поддерживается дыханіемъ, которымъ вводятся изъ окружающаго воздуха огненные атомы. Смерть наступаетъ тогда, когда

окружающій воздухъ выдавливаетъ изъ тѣла огненные атомы, а новые, вслѣдствіе прекращенія дыханія, входить не могутъ. Во снѣ огненные атомы вдыхаются меньше, чѣмъ при бодрствованіи.

Хотя душа по существу не отличается отъ тѣла, однако Демокритъ противополагаетъ ее тѣлу какъ самое цѣнное тому, что служитъ лишь сосудомъ для этого цѣннаго. Надо заботиться о душѣ, а не о тѣлѣ. Счастье не въ богатствѣ, а въ спокойствіи души, въ ея равновѣсіи, благоустройствѣ и гармоніи. На этой почвѣ строитъ Демокритъ свое нравственное ученіе, призывающее къ благоразумію, умѣренности, справедливости, законности. Ученіе это служитъ однимъ изъ доказательствъ неосновательности распространеннаго мнѣнія, будто матеріализмъ ведетъ неизбѣжно къ безнравственнымъ взглядамъ.

Вѣра въ боговъ возникаетъ, по Демокриту, изъ олицетворенія различныхъ сторонъ природы, особенно ея грозныхъ явленій. Въ основѣ вѣры въ боговъ лежитъ страхъ, который ведетъ къ суевѣрію и изгоняется разумѣніемъ. Опору эта вѣра находитъ въ томъ, что въ воздухѣ носятся человѣкоподобныя существа, во много разъ превосходящія человѣка величиной, могуществомъ и долголѣтіемъ, но не безсмертныя. Отъ этихъ существъ отдѣляются ихъ подобія, зримыя людямъ. Одни изъ этихъ подобій для людей благодѣтельны, другія пагубны. Демокритъ поэтому выражалъ желаніе встрѣчаться только съ благодѣтельными обликами.

Истеченіями Демокритъ объяснялъ предвѣщанія и злой глазъ. При предвѣщаніяхъ въ душу входятъ образы отъ того, что предвѣщается, и опредѣляютъ такимъ образомъ нужное знаніе. При зломъ глазѣ изъ одного глаза въ другой проникаютъ вредоносные облики.

Демокритъ подробно останавливался на выясненіи природы растеній и животныхъ, въ особенности природы человѣка. Но эти подробности ничего важнаго въ его основные взгляды не вносятъ.

Демокритъ принадлежалъ къ самымъ образованнымъ людямъ своего времени. Для расширенія своего кругозора онъ воспользовался не только всѣмъ тѣмъ, что давала современная ему греческая наука, но предпринималъ длинныя путешествія, объѣздилъ всѣ образованныя страны того времени. Его философская система полный и законченный, со всѣхъ сторонъ продуманный синтезъ, настолько послѣдовательный, насколько это возможно при тѣхъ несостоятельныхъ самихъ въ себѣ положеніяхъ, на которыя Демокритъ опирается.

По обилію знаній, по тяготѣнію къ опытнымъ даннымъ и по методичности изслѣдованія онъ былъ предшественникомъ Аристотеля. По свободѣ и независимости мысли онъ былъ однимъ изъ передовыхъ людей греческаго просвѣщенія въ V в. до Р. Х. Не смотря на всѣ эти свои преимущества, онъ въ близкое къ нему время не встрѣтилъ сочувствія. Платонъ не упоминаетъ о немъ ни разу. Аристотель говоритъ о немъ часто, подробно излагаетъ его взгляды, но относится къ нему отрицательно. Причина не столько во внутренней несостоятельности его ученія—несостоятельны были и всѣ остальныя ему современныя—сколько въ сухости, отсутствіи всякаго миѳологическаго придатка.

35. Бо́льшимъ сочувствіемъ пользовалось ученіе Анаксагора. Аристотель говорилъ объ Анаксагорѣ, что среди другихъ раннихъ философовъ онъ былъ словно трезвый. Такой похвалы онъ удостоился за то, что ввелъ Умъ какъ мірообразующую силу. За это нововведеніе хвалитъ его и Платонъ. Но и Платонъ, и Аристотель укоряютъ его за непослѣдовательность, за то, что онъ Умомъ при мірообразованіи пользуется просто какъ механической силой: Умъ даетъ веществу лишь первый толчекъ, а самое мірообразованіе происходитъ дѣйствіемъ внѣшнихъ причинъ, какъ будто Умъ совершенно отсутствуетъ.

Тотъ же недочетъ и у двухъ послѣдователей Анаксагора—Архелая и Діогена изъ Аполлоніи. Оба они осложнили ученіе Анаксагора ученіемъ Анаксимена о воздухѣ какъ первоосновѣ. По Архелаю, Умъ изначально связанъ съ воздухомъ, въ которомъ перемѣшаны всѣ основы вещей. Мірообразованіе происходитъ чрезъ сгущеніе и разрѣженіе этой первоначальной смѣси. Своеобразно въ ученіи Архелая то, что онъ, хотя и помѣщаетъ землю въ центрѣ міра, считаетъ ее по величинѣ незначительной частью мірозданія.

Діогенъ полагаетъ, что первооснова, изъ которой произошелъ міръ, должна отвѣчать тремъ условіямъ: она должна быть 1) однообразной, такъ какъ только въ такомъ случаѣ понятенъ переходъ одного вещества въ другое, 2) подвижной, потому что изъ нея происходитъ жизнь, а жизнь есть подвижность, и 3) разумной, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ міровой порядокъ. Этимъ тремъ условіямъ удовлетворяетъ, по Діогену, воздухъ. Какъ самое тонкое вещество, онъ подвиженъ и служитъ источникомъ движенія; какъ все

проникающее, онъ всѣмъ управляетъ и все распредѣляетъ; какъ первооснова—онъ знаетъ все. Всѣ вещества—различныя ступени сгущенія и разрѣженія воздуха. Сгущеніе соотвѣтствуетъ холоду, влажности, разрѣженіе—теплу, сухости. Воздухъ безпредѣленъ. Среди этой безпредѣльности выдѣлились тяжелое и легкое. Тяжелое направилось къ низу, изъ него образовалась земля, изъ легкаго произошли небо и свѣтила. Дѣйствіемъ теплоты міровое цѣлое приняло вращательное движеніе, и вслѣдствіе этого земля получила круглую форму. Держится земля на воздухѣ. Сначала она была полужидкая, но впослѣдствіи высохла. Моря и вода остатки первобытнаго состоянія. Изъ земного ила произошли растенія и животныя. Свѣтила питаются испареніями изъ земли. Солнце ходитъ по небу словно животное по пастбищу. Его путь опредѣляется присутствіемъ корма—испареній изъ земли. Свѣтила первоначально двигались параллельно къ землѣ, но впослѣдствіи сводъ небесный самъ собою принялъ наклонное положеніе.

36. Когда появились эти двѣ послѣднія космологіи, философская мысль была отвлечена отъ міровой къ человѣческой жизни. Сократъ, по мѣткому замѣчанію Цицерона, отозвалъ философію съ неба и заставилъ разслѣдовать о нравахъ и хорошихъ и дурныхъ дѣлахъ. Познаніе природы, или, какъ тогда выражались, дѣлъ божественныхъ, онъ считалъ недоступнымъ для человѣка и доказательство этой недоступности видѣлъ въ томъ, что философы, разсуждающіе о такихъ дѣлахъ, противорѣчатъ другъ другу „словно безумцы“. Тѣмъ не менѣе онъ не могъ обойти этихъ вопросовъ совсѣмъ. Для обоснованія своихъ нравственныхъ взглядовъ онъ выдвинулъ намѣченное предшествующими философами ученіе о вселенскомъ Разумѣ, сосредоточившись на его отношеніи къ человѣку. Ему казалась непріемлемой мысль, что разумъ существуетъ только въ человѣкѣ, а въ остальной вселенной его нѣтъ. Онъ доказывалъ существованіе вселенскаго Разума какъ изъ божественной природы нашей души, такъ въ особенности изъ попеченія божественнаго Промысла о человѣкѣ. Наша душа участница въ божественномъ Разумѣ, устроившемъ міръ такъ, чтобы все въ немъ было какъ можно лучше для человѣка. Этимъ ученіемъ о направленномъ на человѣка Промыслѣ божіемъ Сократъ положилъ основаніе антропоцентрической телеологіи, видящей въ человѣкѣ центръ мірозданія.

Изъ софистовъ, современниковъ Сократа, насколько намъ извѣстно, одинъ только Гиппій и, повидимому, Продикъ затрагивали космологическіе вопросы. Гиппій училъ о сродствѣ всей природы и всѣхъ людей, разъединяемыхъ лишь обычаями и законами. Продикъ, если можно довѣрять смутнымъ о немъ свѣдѣніямъ, строилъ космогонію въ Орфическомъ духѣ, направленную къ доказательству безсмертія души.

4) Платонъ.

37. Всѣхъ своихъ предшественниковъ и современниковъ затмилъ своеобразной космологіей Платонъ. Въ основу ея онъ положилъ Пиѳагорейскія воззрѣнія, но ихъ переработалъ своимъ безпримѣрно богатымъ и разнообразнымъ творческимъ воображеніемъ. Особенность этой космологіи не только въ содержаніи, но и въ формѣ изложенія. Въ противоположность своимъ предшественникамъ (кромѣ развѣ Парменида) Платонъ выдаетъ свою космологію не за истину, а за вымыселъ, миѳъ, сказку. Знаніе, на его взглядъ, существуетъ объ истинно сущемъ, вѣчномъ, неизмѣнномъ, не воспринимаемомъ чувствами и только мыслимомъ. О происшедшемъ и происходящемъ возможны только правдоподобныя предположенія. Міръ воспринимается чувствами, а все, воспринимаемое чувствами, произошло, поэтому произошелъ и міръ. Объ его возникновеніи, его строеніи, жизни возможенъ только вымыселъ, миѳъ. Миѳъ о мірозданіи Платонъ излагаетъ въ „Тимеѣ“ устами Пиѳагорейца этого имени.

Міръ есть созданіе Промысла божія, всеблагого Отца и Творца всяческихъ, который для Платона совпадаетъ съ безусловнымъ Благомъ. Такой Творецъ могъ построить только самое лучшее и прекрасное. Разумное лучше неразумнаго, разумъ не бываетъ безъ души, а душа—принадлежность живого существа. Поэтому Богъ рѣшилъ построить міръ по образцу самаго лучшаго и совершеннаго живого существа. Этимъ образцомъ была для него идея животнаго, заключающая въ себѣ идеи всѣхъ живыхъ существъ, созерцаемыя разумомъ. Богъ строитъ прежде всего по законамъ музыкальной гармоніи міровую душу изъ соединенія съ сущностью началъ себѣ тождественнаго, недѣлимаго и перемѣнчиваго, дѣлимаго. Онъ ее располагаетъ двумя пересѣкающимися крестообразно кругами: одинъ кругъ тождественнаго, другой—иного. Міровая душа—основа движенія и разумѣнія. Она сама себя непрестанно двигаетъ и этимъ движеніемъ разноситъ по всей себѣ, беззвучно и безшумно, слово знанія и мнѣ-

нія; кругъ тождественнаго—кругъ тождественнаго себѣ знанія, кругъ иного—кругъ перемѣнчиваго мнѣнія. Въ эту душу Творецъ влагаетъ тѣло міра, построенное по законамъ пропорцій изъ начала зримаго, которое точно такъ же, какъ начало тождественнаго и иного, Богъ находитъ уже существующимъ до начала мірозданія.

Такимъ образомъ мірозданіе—живое разумное существо, соотвѣтствующее идеѣ вселенскаго животнаго. Это существо шарообразное и вполнѣ гладкое. Шаръ самая совершенная изъ фигуръ, обнимающая всѣ остальныя. Правильность вселенскаго шара ничѣмъ не нарушается. Вселенскому существу не нужно никакихъ органовъ. Не нужно ему ни зрѣнія, ни слуха, такъ какъ помимо него нѣтъ ничего ни зримаго ни слышимаго. Ему не нужно и дыханія: внѣ его нѣтъ воздуха. Не нужны ему и органы для принятія пищи и изверженія: оно само для себя пища, все находитъ въ себѣ, во всемъ достаточно для себя и ничего изъ своего не отдаетъ. Не нужны ему ни руки, ни ноги: ему нечего брать, нечего и отражать защищаясь, двигается оно безъ ногъ наиболѣе совершеннымъ движеніемъ, вращаясь равномѣрно вокругъ себя.

Начало тождественное и недѣлимое—идеальное. Начало иное и дѣлимое—основа тѣлеснаго. Начало идеальное—разумное, основа тѣлеснаго—противодѣйствующая разуму Необходимость. Міръ сложенъ изъ того, что даетъ разумъ, и изъ того, что идетъ отъ Необходимости. Послѣдняя только съ трудомъ подчиняется разуму, уступая его убѣжденіямъ. Начало идеальное и Творецъ одно и тоже. Онъ есть истинно сущее, вѣчное и неизмѣнное, или иначе, онъ есть идея. Эта идея сама себя постигаетъ: она—разумъ. Богъ, идея, разумъ поэтому для Платона совпадаютъ. Противоположная Богу Необходимость—столь же вѣчное, какъ Богъ, пространство. Она мать, кормилица и пріемница происходящаго. Тогда какъ идеи неподвижны, пространство непрерывно безпорядочно движется. Имъ полагается тѣлесность и потому дробность, такъ какъ все, имѣющее тѣло, занимаетъ пространство и дѣлимо. Пространство безкачественно и опредѣленность получаетъ отъ идей, которыя въ немъ отображаются. Какъ волны дробятъ и множатъ падающіе на нихъ лучи, такъ волнующимся пространствомъ дробятся и множатся отображенія идей. Эти отображенія—чувственныя вещи.

При построеніи мірозданія Творецъ нашелъ море зримаго волнующимся въ безпорядкѣ. Въ немъ были перемѣшаны огонь, воз-

духъ, земля, вода. Смѣшаны они были потому, что всѣ они по существу тождественны и различаются только формами. Огонь имѣетъ форму пирамиды, земля—куба, воздухъ—октаэдра, вода—икосаэдра. Каждое изъ этихъ тѣлъ состоитъ изъ плоскостей, плоскости слагаются изъ треугольниковъ. Треугольники и надо признать элементами земли, огня, воздуха, воды. Если уподобить эти элементы буквамъ, то соотвѣтствующія землѣ, огню, водѣ, воздуху кубъ, пирамида, октаэдръ, икосаэдръ подобны слогамъ, изъ которыхъ составляются слова, а земля, огонь, воздухъ, вода суть слова. Элементарные треугольники безпредѣльно малы и раздѣляются на равнобедренные и неравнобедренные.

Такъ какъ всѣ тѣла—различныя сочетанія треугольниковъ, то они, на сколько дозволяетъ различіе этихъ послѣднихъ, могутъ переходить другъ въ друга. Въ противоположность воспринимаемымъ чувствами всѣмъ этимъ тѣламъ, ихъ идеи вѣчны и неизмѣнны, остаются всегда себѣ тождественными и не переходятъ одна въ другую. Онѣ вмѣстѣ съ числами тѣ основы, по которымъ элементарные треугольники соединяются въ ощутимыя опредѣленныя тѣла. По этимъ основамъ и числамъ Творецъ, насколько дозволяла Необходимость, привелъ безпорядочно волновавшееся море зримаго въ порядокъ и такимъ образомъ сложилъ тѣло міра.

Созданіе міровой души и мірового тѣла довременное. Но когда Творецъ увидѣлъ построенное имъ мірозданіе подвижнымъ, одушевленнымъ и разумнымъ, онъ (подобно библейскому Богу) возвеселился и возрадовался и пожелалъ созданное имъ подобіе вѣчныхъ боговъ уподобить первообразу, вселенскому живому существу, еще больше. Всецѣло уподобить происшедшее вѣчному нельзя. Поэтому Богъ создалъ подражаніе вѣчности—время, „идущій по числамъ образъ вѣчности“. Оно произошло вмѣстѣ съ свѣтилами небесными, въ ходѣ которыхъ Творецъ далъ мѣру времени. Время поэтому возникло въ мірозданіи и примѣнимо только къ происшедшему и происходящему, а къ вѣчному, неизмѣнному, идеямъ не примѣнимо. Идеи суть, существуютъ, но о нихъ нельзя говорить, что онѣ были или будутъ. Какъ непримѣнимо къ нимъ время, такъ непримѣнимо и пространство. Отображенія ихъ, вещи, всегда гдѣ нибудь, но сами онѣ не находятся нигдѣ: ихъ область умопостигаемая.

Свѣтила небесныя Творецъ расположилъ по всему небу, планеты по кругу иного, звѣзды по кругу тождественнаго. И звѣзды, и

планеты живыя существа, боги. Въ подобіе вселенной Богъ ихъ создалъ шарообразными. Тѣло онъ далъ имъ изъ огня, душа ихъ—непосредственная часть міровой души. И планеты, и звѣзды неподвижно прикрѣплены къ тѣмъ кругамъ, которыми движутся. Кругъ неподвижныхъ звѣздъ одинъ, круговъ планетъ, къ которымъ Платонъ, по взглядамъ того времени, причисляетъ солнце и луну, семь. Всѣ восемь круговъ расположены по законамъ гармонической системы, въ интервалахъ музыкальной октавы вокругъ земли, покоящейся неподвижно въ центрѣ мірозданія. Кругъ тождественнаго, или небо неподвижныхъ звѣздъ, движется въ плоскости экватора отъ востока къ западу, совершая полный оборотъ въ сутки; прикрѣпленныя къ нему звѣзды имѣютъ еще и движеніе вокругъ своей оси. Съ собою кругъ тождественнаго уноситъ въ томъ же направленіи и семь круговъ иного, которые совершаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ движеніе въ обратномъ направленіи отъ запада къ востоку въ плоскости эклиптики, такъ что движеніе планетъ происходитъ винтообразно; при этомъ чѣмъ меньше кругъ, тѣмъ быстрѣе движеніе. Движеніемъ луны образуются мѣсяцы, круговоротомъ солнца—годъ; періодъ, въ который планеты возвращаются на прежнее мѣсто подъ небомъ неподвижныхъ звѣздъ, составляетъ міровой годъ, продолжающійся 10000 лѣтъ.

Кромѣ звѣздъ и планетъ, живыхъ существъ небожителей, живое существо, первообразъ міра, обнимаетъ еще три вида животныхъ: живущихъ въ воздухѣ, на землѣ и въ водѣ. Мірозданіе не соотвѣтствовало бы своей идеѣ, если бы въ немъ этихъ трехъ видовъ не было. Поэтому Творецъ, создавъ небожителей, опредѣлилъ создать и эти остальные три вида. Онъ не пожелалъ создать ихъ самъ, чтобы не равнять ихъ срокомъ жизни съ небожителями и не быть отвѣтственнымъ за ихъ порочность, и поручилъ это дѣло небожителямъ. Ничто изъ происшедшаго не безсмертно; но свѣтила небесныя могутъ разрушиться только волею божіей, а благой Творецъ не можетъ пожелать разрушить прекрасно построенное. Напротивъ, остальныя живыя существа, по волѣ Творца, хотя и должны носить въ себѣ соименное безсмертному душевное начало, по тѣлу должны быть смертными. Изъ тѣхъ же основъ, изъ которыхъ сложена міровая душа, только менѣе чистыхъ, и съ тѣми же круговоротами тождественнаго и иного, Творецъ строитъ безсмертную душу для смертныхъ существъ. Души онъ создаетъ по

числу звѣздъ и поселяетъ на каждую звѣзду по одной. Каждой онъ съ этой небесной колесницы показываетъ природу сущаго и объявляетъ законы судьбы, по которымъ всѣ сначала должны быть одинаковыми, чтобы никто не былъ умаленъ; всѣ должны быть посѣяны по органамъ времени, планетамъ, и тамъ облечься въ тѣло, всѣ должны быть первоначально родомъ наиболѣе богобоязненными, людьми, при томъ мущинами, половиной человѣческаго рода лучшей; у всѣхъ по воплощеніи должно быть одинаковое ощущеніе отъ сильныхъ сотрясеній, связанное съ удовольствіемъ, печалью, любовью, страхомъ, порывомъ и всѣмъ тѣмъ, что за этимъ слѣдуетъ и этому противоположно; кто побѣдитъ все это, тотъ праведенъ, кто будетъ побѣжденъ, тотъ не праведенъ; праведный по истеченіи опредѣленнаго срока опять переселится на свою звѣзду и будетъ тамъ вести блаженную жизнь; неправедный при второмъ рожденіи будетъ женщиной, а если въ этомъ обликѣ не исправится, превратится въ звѣриную породу по образу жизни, какую велъ въ женскомъ обликѣ, и не прежде окончитъ свои перевоплощенія и страданія, чѣмъ круговоротомъ тождественнаго побѣдитъ неразумный и шумный прибой огня, воды, воздуха и земли въ приросшемъ къ нему тѣлѣ.

Посѣявъ души на землѣ, лунѣ и другихъ планетахъ, Творецъ повелѣлъ этимъ свѣтиламъ облечь души въ тѣла, соединить съ безсмертной душой смертныя ея части и озаботиться о наилучшемъ руководствѣ живымъ существомъ. Ярко и образно рисуетъ Платонъ тѣ потрясенія, которыя испытываютъ круговороты души при погруженіи въ буйныя волны бываніе. Съ обычнымъ для него юморомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ разсказываетъ сказки для него самого мало вѣроятныя, входитъ онъ въ подробности строенія человѣческаго существа и говоритъ о судьбѣ душъ, превратившихся изъ человѣческихъ въ птичьи, звѣриныя, рыбьи. Родъ птицъ, надѣленный вмѣсто волосъ перьями, образовался перерожденіемъ тѣхъ мужчинъ, которые были не дурные, а только легкомысленные, и хотя любили заниматься небесными явленіями, въ простотѣ сердца полагали, что доставляемыя зрѣніемъ доказательства въ этомъ случаѣ самыя достовѣрныя. Родъ пѣшеходныхъ животныхъ и звѣрей произошелъ изъ тѣхъ, которые совсѣмъ не занимались философіей и вовсе не созерцали природы міра, такъ какъ не дѣлали никакого употребленія изъ кругообращеній въ головѣ, но слѣдовали водительству частей души, расположенныхъ около груди. У тѣхъ, кто особенно

тяготѣлъ къ землѣ, наклонились къ ней переднія части и голова, а черепъ принялъ длинную и другія формы, по мѣрѣ того, какъ сплюснулись въ головѣ вслѣдствіе бездѣйствія круговороты. Существа, нуждающіяся по неразумію въ наибольшей опорѣ на землѣ, Богъ сдѣлалъ четвероногими и многоногими, а тѣмъ, которыя совсѣмъ прильнули къ землѣ, не нужными оказались и ноги, такія существа стали по землѣ пресмыкаться. Самыхъ неразумныхъ, невѣжественныхъ, безпечныхъ и потому съ самой грязной душой, боги не допустили дышать чистымъ воздухомъ и погрузили въ воду, что бы они дышали водой; чѣмъ глубже ихъ неразуміе и невѣжество, тѣмъ на большей глубинѣ отведены имъ обиталища. Такъ произошло племя рыбъ, раковинъ и другихъ водяныхъ существъ. Какъ прежде, такъ и теперь одни существа превращаются въ другія сообразно съ потерей или пріобрѣтеніемъ разума.

Къ живымъ существамъ принадлежатъ и растенія, и у нихъ есть душа, лишенная, правда, разсудка и разума, и не дающая имъ способности къ внѣшнимъ движеніямъ, но испытывающая радость, печаль и желанія. Растенія созданы богами для людей, въ подспорье ихъ жизни. О переходѣ человѣческой души въ растенія Платонъ не говоритъ нигдѣ даже въ шутку; у Новоплатониковъ, напротивъ, такой взглядъ встрѣчается.

Такимъ образомъ возникъ этотъ міръ, образъ Творца, ощутимый Богъ, живое зримое существо, собою обнимающее и пополняющее все живое, смертное и безсмертное, величайшій, наилучшій, наипрекраснѣйшій, наисовершеннѣйшій, единый и единородный.

Выставивъ это положеніе, Платонъ былъ родоначальникомъ оптимизма и неразлучной съ нимъ теодицеи. Однако оправдать оптимизмъ и построить удовлетворительную теодицею было для него не легко. Онъ въ одно и то же время видитъ въ жизни всѣхъ существъ неразъемлемую часть прекраснаго вселенскаго цѣлаго, и смотритъ мрачно на человѣческую жизнь, которая кажется ему печальной уже потому, что душа скована ненужнымъ и злымъ придаткомъ—тѣломъ. Вселенная точно также не только духъ, но и тѣло, въ ней точно такъ же, какъ и въ насъ, есть противоборствующее духу начало. Для Платона не было иного выхода, какъ примириться съ необходимостью, хотя и печальной, но неустранимой.

Человѣка и другія существа Платонъ поставилъ въ болѣе тѣсную связь со вселенной, чѣмъ его предшественники. Связью между

живыми существами и вселенной служитъ какъ тѣло, сложенное изъ того же, изъ чего образовано тѣло вселенной, такъ въ особенности душа. И во вселенной, и во всѣхъ живыхъ существахъ, душа начало движенія. Она самоподвижна, имѣетъ источникъ движенія въ себѣ и даетъ способность двигаться тѣлу. Какъ вселенная есть воплощеніе идеи живого существа, такъ и единичная душа неразрывно связана съ идеей жизни. Она часть всемірной небесной души и то нисходитъ на землю, то восходитъ на небо. Наши знанія и мнѣнія отзвуки знаній и мнѣній міровой души. Въ противоположность міровой душѣ, облекающей тѣло міра и всецѣло безсмертной, единичная душа заключена въ тѣло и безсмертна только въ своей божественной части. Въ остальномъ грань между міровой и единичной душой настолько зыбкая, что при доказательствахъ безсмертія мысль Платона колеблется между той и другой и только въ миѳахъ о загробной жизни единичная душа ясно обособляется.

Доказываетъ Платонъ безсмертіе души различными доводами. Тѣло зримо, душа незрима. Зримое состоитъ изъ частей и отъ внутренней порчи погибаетъ, душа не состоитъ изъ частей и отъ внутренней порчи не погибаетъ. Состоящее изъ частей, сложное, разложимо, несостоящее изъ частей, простое, не разложимо. Душа, какъ не состоящая изъ частей, неразложима. Она не можетъ погибнуть ни отъ разрушенія, ни отъ внутренней порчи. Она поэтому безсмертна. Душа связана съ идеей жизни, а съ этой идеей несовмѣстима смерть. Безсмертна душа и какъ самоподвижное существо: самоподвижное по своему понятію исключаетъ начало и конецъ движенія, а такъ какъ движеніе неразъемлемо съ жизнью, то самоподвижностью исключается начало и конецъ жизни, и, слѣдовательно, подразумѣвается жизнь не имѣющая ни начала, ни конца, то есть безсмертная. Безсмертіе души доказывается и гносеологически. Знаніе нельзя вложить въ душу, какъ нельзя вложить въ слѣпые глаза зрѣніе. Душа искони имъ обладаетъ; оно въ ней дремлетъ какъ позабытое и для пробужденія нуждается лишь въ поводѣ. Знаніе, возникающее по поводу чего нибудь, есть воспоминаніе; а такъ какъ всякое знаніе возникаетъ по поводу чего нибудь, то всякое знаніе есть воспоминаніе. Мы можемъ вспоминать какъ въ томъ случаѣ, если вспоминаемое подобно тому, по поводу чего мы вспоминаемъ, такъ и въ томъ случаѣ, если воспоминаемое не подобно тому, на основаніи чего мы вспоминаемъ. Чувственныя вещи

не бываютъ ни безусловно сходны, ни безусловно различны, но объ относительномъ сходствѣ мы судимъ примѣнительно къ безусловному сходству или сходству по себѣ, а это значитъ, что мы имѣемъ знаніе о безусловно сходномъ или о сходствѣ по себѣ. Это знаніе должно быть нами пріобрѣтено прежде способности воспринимать и сравнивать чувственныя вещи, потому что при относительномъ сходствѣ всегда предполагается сходство безусловное: но способностью воспринимать и сравнивать обладаемъ мы съ самаго рожденія. Отсюда слѣдуетъ, что знаніе о сходствѣ по себѣ пріобрѣтено нами до рожденія. То, что справедливо о сходствѣ по себѣ, справедливо о всѣхъ вещахъ по себѣ; стало быть, знаніе о всѣхъ вообще вещахъ по себѣ пріобрѣтается нами до рожденія. Но такъ какъ мы объ этомъ знаніи не можемъ дать отчета, то должно заключить, что оно нами забыто; только по поводу чувственныхъ вещей воспроизводимъ мы его, а это воспроизведеніе знанія и есть воспоминаніе. Такимъ образомъ, всякое знаніе указываетъ на то, что настоящей жизни предшествовала другая, когда душа обладала знаніемъ истинно сущаго. Доводомъ этимъ доказывается существованіе души до рожденія. Существованіе ея послѣ смерти явно для Платона изъ того, что жизнь есть бываніе между рожденіемъ и смертью, а всякое бываніе совершается черезъ противоположности: изъ большого становится малое, изъ малаго большое, изъ спящаго бодрствующее, изъ бодрствующаго спящее и т. д. Жизнь и смерть не составляютъ исключенія: изъ живого происходитъ мертвое, изъ мертваго живое. Если бы изъ мертваго не происходило живое, то всякое бываніе прекратилось бы.

Воплощеніе на землѣ и небесную жизнь души Платонъ въ различныхъ сочиненіяхъ изображаетъ различно. По только что изложенному мнѣу въ „Тимеѣ“, душа на своей звѣздной родинѣ существо всецѣло разумное, не обремененное чувственными и желательными сторонами, и воплощается въ тѣло по велѣнію Творца на планетахъ. Чувственныя и желательныя стороны—слѣдствія воплощенія. Если разумъ побѣждаетъ эти стороны, душа какъ чисто разумное существо возвращается послѣ смерти тѣла на свою звѣзду, а въ противномъ случаѣ переживаетъ воплощенія. Въ „Федрѣ“ душа изначально обременена чувственностью и неразрывнымъ съ ней рвеніемъ и воплощается не по велѣнію Творца, а по своей немощи побѣдить чувственность. Въ томъ и другомъ случаѣ подчи-

неніе разума чувственности Платонъ разсматриваетъ какъ грѣхопаденіе, но въ „Тимеѣ“ это грѣхопаденіе совершается по соединеніи съ тѣломъ, по „Федру“—въ небесной родинѣ до соединенія съ тѣломъ. Тамъ и здѣсь грѣхопаденіе есть слѣдствіе неразумія.

По мнѣу въ „Федрѣ“, душа до соединенія съ тѣломъ созерцала пренебесное. Закованная въ тѣлесныя узы и лишенная крыльевъ, которыя нѣкогда носили ее по небесному пространству, она въ земной жизни не въ состояніи созерцать идей. Но она созерцала ихъ до своего соединенія съ тѣломъ, когда, существо крылатое, въ сонмѣ боговъ наслаждалась зрѣніемъ чистой истины, правды и красоты. Мы не знаемъ, каковъ видъ души; но мы можемъ уподобить ее соединенной силѣ окрыленной пары коней и возничаго. У боговъ хороши какъ возничій, такъ и кони; у людей одинъ конь хорошъ, а другой дуренъ. Возничій—это умъ; хорошій конь—воля, порывъ, а дурной—страсть. Душа въ полномъ опереніи паритъ въ высотѣ и обходитъ весь міръ, а потерявшая перья несется внизъ, пока не встрѣтится съ какимъ нибудь тѣломъ, которое, благодаря ей, становится живымъ существомъ. Теряетъ перья душа потому, что перо по самой природѣ стремится поднимать тяжелое на высоту, гдѣ обитаетъ поколѣніе боговъ, а между тѣмъ доступъ въ эту обитель труденъ, и нѣкоторымъ душамъ, прежде чѣмъ вступить туда, приходится вынести тяжелую борьбу, которая ихъ увѣчитъ. На небѣ душа вмѣстѣ съ богами созерцаетъ истинно сущее: она сопровождаетъ ихъ, когда они объѣзжаютъ небо. Первымъ ѣдетъ на своей крылатой колесницѣ Зевсъ, за нимъ остальное воинство боговъ и божествъ, раздѣленное на отряды. Множество восхитительныхъ зрѣлищъ есть въ предѣлахъ неба; много тамъ прекрасныхъ поприщъ, по которымъ проходятъ блаженные боги. Но самое великолѣпное зрѣлище открывастся ихъ взорамъ тогда, когда они ѣдутъ на пиръ, на вершину небеснаго свода. Колесницы боговъ идутъ легко и свободно, остальныя съ трудомъ, такъ какъ дурной конь тянетъ къ землѣ. Души боговъ, достигнувъ вершины неба, выходятъ за его предѣлы и становятся на небесномъ сводѣ. Стоя на немъ, онѣ вращаются вмѣстѣ съ нимъ и созерцаютъ занебесное. Этого занебеснаго мѣста не воспѣлъ еще ни одинъ изъ здѣшнихъ поэтовъ и не воспоетъ по достоинству. Но надо дерзнуть сказать истину, такъ какъ здѣсь дѣло идетъ объ истинѣ. Въ этомъ именно мѣстѣ пребываетъ истинно сущее, безцвѣтное, необраз-

ное, неосязаемое, зримое лишь одному правителю души—уму. Души боговъ и нѣкоторыя другія во время круговорота созерцаютъ истинную справедливость, истинное благоразуміе, истинное знаніе и питаются этимъ созерцаніемъ. Изъ остальныхъ однѣ, которыя всего лучше слѣдуютъ за богомъ и ему уподобляются, выникаютъ головою возничаго въ занебесное мѣсто и движутся во время круговорота, но безпокоемыя конями, съ трудомъ созерцаютъ сущее; другія то выникаютъ головою, то опять погружаются и, одолѣваемыя конями, одно видятъ, а другое нѣтъ. Наконецъ нѣкоторыя, при всемъ желаніи подняться вверхъ, не могутъ этого сдѣлать, носятся подъ сводомъ, попираютъ и тѣснятъ другъ друга, такъ какъ каждая стремится быть первой. Отъ этого шумъ, сутолка и потъ; отъ этого многія становятся хромыми, а многія ломаютъ много перьевъ. Душа, особенно много созерцавшая сущее, вселяется въ философа, остальныя—въ другихъ людей, хорошихъ или дурныхъ, смотря по тому, сколько созерцали сущаго. Воспоминаніе объ этомъ созерцаніи свойственно человѣческой душѣ, и если при видѣ земной вещи она вспомнитъ объ ея первообразѣ или идеѣ, она приходитъ въ неописанный восторгъ и становится внѣ себя. Но воспоминанія объ идеяхъ не у всѣхъ одинаково живо. У людей съ испорченными склонностями, вѣчно тяготѣющихъ къ земному, оно настолько слабо, что почти никогда не пробуждается. За то умъ философа полонъ воспоминаніями о видѣнномъ прежде. Чуждый вслѣдствіе этого житейскихъ заботъ и преданный божественному, философъ кажется „тронутымъ“.

Всего ярче въ чувственномъ мірѣ отражается идея красоты. При видѣ земного ея подобія, люди развращенные и мало созерцавшіе сущее не скоро уносятся мыслью къ красотѣ небесной и безъ стыда и содроганія оскверняютъ похотью святыню. Но если встрѣтитъ прекрасное лицо или вообще прекрасное тѣло философъ, посвященный въ таинства иного бытія, неизъяснимый трепетъ овладѣваетъ имъ, его душа наполняется священнымъ ужасомъ, онъ готовъ благоговѣйно склониться передъ прекраснымъ существомъ, какъ передъ богомъ, и если бы не опасался обвиненія въ крайнемъ безуміи, сталъ бы приносить ему жертвы. Воспоминая, при взглядѣ на красоту земную, о красотѣ истинной, онъ окрыляется и, окрылившись, пламенно желаетъ летѣть вверхъ. Еще не имѣя силъ, онъ уже, подобно птицѣ, смотритъ вверхъ и о дольнемъ не забо-

тится, какъ будто онъ и въ самомъ дѣлѣ сумасшедшій. Красота разливаетъ по душѣ теплоту и истому и размягчаетъ ими внѣшній покровъ души, гдѣ нѣкогда были крылья. Кипитъ, волнуется и клокочетъ душа, тревожится и мятется, чувствуетъ повсюду зудъ и щекотанье, подобные тѣмъ, которые испытываетъ человѣкъ, когда у него рѣжутся зубы: это раскрываются душевныя поры и изъ нихъ выбиваются перья. Взглянувъ на красоту хотя одинъ разъ, душа уже не можетъ разстаться съ нею безъ боли, потому что перья изъ нѣдръ души неудержимо рвутся къ росту, колютъ и мучаютъ душу, а между тѣмъ только близость къ живой красотѣ можетъ дать необходимую для ихъ роста теплоту и нѣгу. Вдали отъ красоты душа бьется, негодуетъ и страдаетъ. Но эта тревожная боль въ то же время и отрадная истома, такъ какъ душа хранитъ въ себѣ воспоминанія о красотѣ и этимъ воспоминаніямъ радуется. Чувствуя странное смѣшеніе печали и радости, душа нигдѣ не можетъ найти себѣ мѣста, не знаетъ покоя ни днемъ, ни ночью, и всѣми силами стремится туда, гдѣ надѣется встрѣтить красоту, что бы исцѣлиться отъ своихъ страданій. Встрѣтясь съ нею, она уже ни за что не хочетъ разлучиться, забываетъ мать, братьевъ и сестеръ, равнодушна къ разоренію имущества, ставитъ ни во что всѣ обычаи и благоприличія, которые прежде цѣнила, и, презрѣвъ все, готова быть рабыней красоты. За всю эту тревогу, тоску, истому и муку она въ концѣ, если вела философскую жизнь, получаетъ лучшую награду: въ опредѣленный судьбою срокъ она освобождается отъ тѣла, которое прилипало къ ней какъ раковина, и становится безплотнымъ существомъ.

Повсюду, гдѣ Платонъ говоритъ о человѣческой жизни, тѣло для него обременительный придатокъ, искажающій изначальную природу нашего существа. Душа—внутренній человѣкъ во внѣшнемъ, безплотный въ тѣлесномъ. Объ этомъ внутреннемъ человѣкѣ надо заботиться не только для этой, но и для будущей жизни. Внѣшній, тѣло, этому препятствуетъ. Поэтому на тѣло Платонъ порою смотритъ прямо какъ на зло. Такимъ онъ называетъ его въ „Федонѣ“, гдѣ сравниваетъ его съ темницей, препятствующей душѣ видѣть истину. Въ „Государствѣ“ онъ уподобляетъ душу морскому богу Главку, который когда то былъ небожителемъ, но былъ низвергнутъ въ морскую пучину, гдѣ волны измяли и искалѣчили его тѣло и гдѣ къ нему прилѣпилось много всякихъ наростовъ—раковинъ, песку,

камней, тины, такъ что посмотрѣть на него и не узнаешь, богъ ли онъ, человѣкъ или звѣрь. Повсюду онъ призываетъ къ тому, что бы освободиться отъ всего этого лишняго и соединиться съ божественнымъ и вѣчнымъ.

Эта цѣль достигается согласованіемъ, посредствомъ разумной дѣятельности, нашей жизни съ небесной. О господствующемъ въ насъ видѣ души слѣдуетъ думать такъ, что Богъ каждому изъ насъ далъ въ немъ божественнаго руководителя. Мы отводимъ ему въ обитель вершину нашего тѣла, съ полнымъ правомъ полагая, что по своему сродству съ небомъ онъ воздымаетъ насъ, какъ насажденіе не земное, а небесное, выше земли. Вознести нашу голову, корень существа нашего, туда, откуда душа получила свое первое происхожденіе, божество прямитъ къ небу и все наше тѣло. Поэтому тотъ, кто преданъ похоти или честолюбію и ихъ усиленно укрѣпляетъ, долженъ необходимо всѣ помышленія имѣть смертными и во всемъ томъ, въ чемъ вообще можно быть смертнымъ, не имѣть никакого недостатка, такъ какъ онъ все такое возращаетъ. Напротивъ, тотъ, кто ревнуетъ о любви къ ученію и разумѣніи истины и упражняетъ ихъ въ себѣ больше всего остального, долженъ по всей необходимости, если достигнетъ истины, мыслить безсмертное и божественное и, насколько можетъ человѣческая природа быть причастной безсмертію, настолько имъ обладать; и такъ какъ онъ всегда радѣетъ о божественномъ, то живущее въ немъ божество всегда прекрасно и свѣтло, а потому и онъ самъ бываетъ чрезвычайно счастливъ. Радѣніе обо всемъ одно—доставлять каждому надлежащее питаніе и движеніе. Движенія, сродныя божественному въ насъ—мысли и кругообращенія вселенной. Слѣдуя имъ, мы должны изученіемъ гармоніи и кругообращеній вселенной исправлять поврежденныя въ нашей головѣ при рожденіи кругообороты, что бы, согласно съ изначальной природой, уподобить познающее познаваемому, а уподобивъ достигнуть предположенной богами для людей цѣли—совершеннѣйшей жизни не только въ настоящемъ, но и въ грядущемъ вѣкѣ.

Разуму должны помогать чувства. Зрѣніе дано намъ для того, чтобы чрезъ созерцаніе въ небѣ круговоротовъ разума мы ими воспользовались для круговращеній нашей мысли, сходныхъ съ небесными, нестройныхъ со стройными, и чтобы изучивъ ихъ и ставъ причастными естественной правильности сужденій, подражали

безусловно неуклоннымъ стезямъ божества и установили свои собственные сбившіеся съ пути кругообороты. Тоже самое должно сказать о голосѣ и слухѣ: и они для того же и съ тою же цѣлью даны намъ богами. Даръ слова направленъ къ той же цѣли и весьма много содѣйствуетъ ей; и насколько голосъ пригоденъ для музыкальныхъ звуковъ, онъ данъ на служеніе слуху ради гармоніи. А гармонія имѣетъ движенія родственныя съ круговоротами нашей души, и потому тотъ, кто обращается къ Музамъ со смысломъ, считаетъ ее полезной не для безразсуднаго удовольствія, какъ обыкновенно думаютъ, но данной намъ Музами помощницей для возстановленія порядка и внутренняго согласія въ разстроенномъ круговращеніи нашей души.

Текущая жизнь есть приготовленіе къ будущей. О будущей надо заботиться больше, чѣмъ о текущей. Образъ будущей душа выбираетъ по смерти тѣла, руководствуясь тѣмъ, какой считала наилучшимъ въ этой жизни. Нужно всячески заботиться о томъ, чтобы въ выборѣ не было ошибки.

Въ великолѣпномъ мивѣ въ концѣ „Государства“ Платонъ изображаетъ этотъ выборъ въ загробномъ мірѣ. Нѣкто Еръ, уроженецъ Памфиліи, считался павшимъ въ сраженіи, былъ даже положенъ на костеръ, но на двѣнадцатый день послѣ мнимой смерти очнулся и разсказалъ о томъ, что душа его видѣла въ загробномъ мірѣ, въ которомъ она была простою зрительницей. Души умершихъ должны предстать на судъ на то мѣсто, гдѣ двумъ отверстіямъ земли противоположны два отверстія неба. Судьи сидятъ между этими отверстіями. Здѣсь происходитъ круговоротъ душъ. Однѣ выходятъ изъ земли, другія опускаются подъ землю; однѣ сходятъ съ неба, другія на него восходятъ. Каждая должна понести десятикратную по продолжительности мзду, награду или наказаніе, примѣнительно къ наиболѣе продолжительному, столѣтнему, возрасту человѣческой жизни, въ цѣломъ поэтому въ теченіе тысячи лѣтъ. Оправданныхъ судьи отсылаютъ въ правое отверстіе на небо, осужденныхъ въ лѣвое подъ землю, отмѣтивъ тѣхъ и другихъ соотвѣтствующимъ знакомъ. Изъ праваго отверстія земли выходятъ души, уже отбывшія наказаніе, изъ лѣваго отверстія неба—получившія небесную награду. Выходящія изъ земли загрязнены и запылены, сходящія съ неба свѣтлы и чисты. Для тѣхъ и другихъ радостно окончаніе тысячелѣтняго срока. Всѣ сходятся словно на праздничное собраніе. Знакомыя привѣтствуютъ другъ друга, разспрашиваютъ о томъ, что

видѣли подъ землей и на небѣ. Однѣ оплакиваютъ свои мученія и страшныя зрѣлища подъ землей, другія съ восторгомъ говорятъ о блаженствѣ и непомѣрныхъ красотахъ неба. Порою слышно глухое рычаніе: это рычитъ земное устье, когда къ выходу приближаются тяжкіе грѣшники; стоящіе возлѣ устья дикіе и огненные люди (подобіе нашихъ чертей) связываютъ такихъ грѣшниковъ по головѣ, рукамъ и ногамъ, волочатъ ихъ по терніямъ и подвергаютъ другимъ мукамъ, поясняя каждый разъ присутствующимъ, за что душа претерпѣваетъ истязанія, и опять бросаютъ въ преисподнюю. Пробывъ въ общемъ собраніи семь дней, души на восьмой отправляются всѣмъ сонмомъ для выбора будущей жизни и на двѣнадцатый (эти семь и двѣнадцать имѣютъ несомнѣнно астрономическое значеніе, но какое, не ясно) приходятъ къ назначенному мѣсту, гдѣ сіяетъ, словно радуга, свѣтлый столпъ неба, сходятся его концы и утверждено веретено міра. Это веретено вращается между колѣнами Необходимости, на немъ укрѣплены, въ интервалахъ музыкальной октавы, восемь небесныхъ сферъ, переливающихъ различными цвѣтами. Ось каждой сферы входитъ въ другую, подобно вкладывающимся одинъ въ другой сосудамъ. На каждой сферѣ сидитъ Сирена, поющая однозвучно. Пѣсни восьми Сиренъ сливаются въ общую гармонію. Возлѣ веретена на тронахъ въ равномъ разстояніи одна отъ другой сидятъ въ бѣлыхъ одѣяніяхъ и съ вѣнками на головѣ три дочери Необходимости, Лахесисъ, Клоѳо и Атропа, поющія подъ гармонію Сиренъ— Лахесисъ прошедшее, Клоѳо настоящее, Атропа будущее. Клоѳо правой рукой дотрагивается отъ времени до времени до внѣшней сферы и ее подталкиваетъ, подобнымъ же образомъ Атропа лѣвой подталкиваетъ внутреннія сферы, Лахесисъ по очереди то одной, то другой то внѣшнія, то внутреннія. Глашатай того мѣста ставитъ души въ строй, ведетъ ихъ къ Лахесисъ, беретъ съ колѣнъ ея жребіи и съ возвышенія обращается къ душамъ съ рѣчью: „Необходимости дочери, Лахесисъ дѣвы слово. Души скоротечныя, начинается новый смертоносный оборотъ смертнаго рода. Не васъ божество избираетъ, но вы избираете божество. Первый, получившій жребій, пусть первымъ избираетъ жизнь, съ которой будетъ связанъ необходимо. Доблесть не подначальна. Почитающій ее будетъ имѣть ея больше, непочитающій меньше. Вина на избравшемъ. Богъ неповиненъ“. Съ этими словами онъ бросаетъ жребіи. Каждая душа беретъ тотъ, какой передъ нею. Затѣмъ глашатай бросаетъ образцы жизней, въ большемъ

количествѣ, чѣмъ сколько жребіевъ, чтобы каждая душа могла выбирать изъ нѣсколькихъ. Тутъ были и жизни всякихъ животныхъ, и всевозможныя человѣческія жизни. Были и тиранніи какъ пожизненныя, такъ и менѣе продолжительныя, кончающіяся бѣдностью, изгнаніемъ, нищенствомъ, были жизни людей прославленныхъ внѣшностью, красотою, силой, побѣдами на состязаніяхъ, родомъ, доблестями предковъ, также людей незамѣтныхъ, а равно и женщинъ. Богатство здѣсь перемѣшивалось съ бѣдностью, наслажденія и здоровье съ горемъ и болѣзнями. Бросивъ образцы, глашатай продолжалъ: „И для подошедшаго послѣднимъ лежитъ жизнь пріемлемая, не плохая, если будетъ выбирать разсудительно и жить строго. Выбирающій первымъ пусть не будетъ безпеченъ и послѣдній пусть не унываетъ“. Среди этого обилія образцовъ для души большой соблазнъ и большая опасность. Зрѣлище выбора и удивительно, и жалко, и смѣшно. Наиболѣе опрометчивыми оказываются, по отвычкѣ отъ земныхъ тягостей, души, пришедшія съ неба; приходящія изъ земли приступаютъ къ выбору не съ набѣгу, такъ какъ и сами извѣдали земныя тягости, и видѣли другихъ, испытавшихъ такія же. Выбирать первой выпалъ жребій одной изъ душъ, пришедшихъ съ неба. Она съ жадностью накинулась на тираннію, второпяхъ не разсмотрѣвъ, что ей грозили разныя бѣдствія и даже пожраніе собственныхъ дѣтей. Она стала убиваться и рыдать; не смотря на предупрежденіе глашатая винить въ выборѣ только себя, она обвиняла и бога, и судьбу, и многое другое, только не себя. До переселенія на небо она жила въ благоустроенномъ государствѣ доблестно, однако только по обычаю, а не по философіи. Обыкновенно души избираютъ жизнь по руководству прежней. Душа Орфея изъ ненависти къ женщинамъ избрала жизнь лебедя, душа Ѳамира—жизнь соловья, душа одного лебедя—человѣческую жизнь, точно также души и нѣкоторыхъ другихъ животныхъ. Душа Аякса пожелала сдѣлаться львомъ, Агамемнона—орломъ и т. д. Послѣдней пришлость избирать душѣ Одиссея. Она долго искала жизнь простого беззаботнаго человѣка, наконецъ нашла ее, лежавшую въ пренебреженіи, и радостно взяла, сказавъ, что сдѣлала бы тотъ же выборъ, если бы ей пришлось избирать и первой. Когда души кончили выборъ, глашатай направляетъ ихъ къ Лахесисъ, которая каждой даетъ въ исполнителя и хранителя избранное душой божество. Божество ведетъ душу къ Клоѳо, подъ ея руки и веретено. Прикоснувшись къ послѣднему, божество закрѣпляетъ избранную по жребію

участь. Оттуда оно ведетъ душу къ пряжѣ Атропы, что бы сотканное было неизмѣннымъ, наконецъ, не оборачиваясь проходитъ съ душой подъ престоломъ Необходимости. Послѣ этого души среди духоты и палящаго зноя идутъ лугомъ Забвенія. Къ вечеру онѣ отдыхаютъ у потока Безпечности, вода котораго не держится ни въ какомъ сосудѣ. Выпить изъ этого потока приходится каждой, но нѣкоторыя по неразумію пьютъ не въ мѣру. Ночью раздается громъ, земля сотрясается, души вспыхиваютъ словно звѣзды и направляются къ новой жизни.

Какъ въ другихъ миѳахъ у Платона, такъ и въ этомъ, трудно найти границу, гдѣ начинается и оканчивается шутка. Несомнѣнно однако, что подлинную мысль Платона выражаютъ четыре положенія, намѣченныя въ этомъ миѳѣ:—о неразъемлемой связи человѣческой жизни съ вселенской, о живущемъ въ насъ божествѣ, о свободѣ воли, о грѣхѣ какъ слѣдствіи невѣдѣнія и заблужденія,—такъ какъ всѣ эти положенія Платонъ развиваетъ неоднократно.

Особенно важно отмѣтить ученіе о свободѣ воли, которое вмѣстѣ съ ученіемъ о міровой необходимости служитъ устоемъ Платоновой теодицеи. Богъ построилъ мірозданіе насколько возможно прекрасно. Но мірозданіе не есть всецѣло дѣло божіе: на ряду съ Богомъ существуетъ Необходимость, которая ему противится и лишь съ трудомъ уступаетъ. Богъ не столько творецъ, сколько зодчій міра: то, изъ чего онъ строитъ міръ, онъ находитъ уже даннымъ. Міровую душу, связующую разумное съ необходимымъ, онъ вынужденъ строить изъ началъ тождественнаго и иного, неизмѣннаго и измѣнчиваго. Тѣ же начала и въ человѣческой душѣ, построенной изъ тѣхъ же, хотя и менѣе чистыхъ началъ, какъ и міровая. Измѣняемость лежитъ въ самой природѣ души; но если Богъ могъ уговорить Необходимость ему уступить, то подобное же возможно и для человѣческой души. Чтобы снять съ себя отвѣтственность за человѣческіе поступки, Богъ всѣ души создаетъ одинаковыми.

Это ученіе Платона о свободной волѣ какъ оправданіе Творца въ темныхъ сторонахъ человѣческаго существованія нашло широкій откликъ въ послѣдующихъ философскихъ и теософскихъ системахъ. Въ христіанскомъ сознаніи оно слилось съ тождественнымъ въ основѣ библейскимъ ученіемъ о грѣхопаденіи, слѣдованіи за Богомъ и отпаденіи отъ него. Теодицея на почвѣ ученія о свободной волѣ становится послѣ Платона общимъ мѣстомъ.

Совершенствомъ вселенной въ цѣломъ не подразумѣвается совершенство всѣхъ ея частей. Хорошему, прекрасному необходимо противополагается дурное и безобразное: эту необходимость слѣдуетъ, по Платону, признать, но устранить нельзя. Зло и безобразіе всего больше обнаруживаются въ человѣческой жизни. Хотя людямъ и дана свобода въ выборѣ между добромъ и зломъ, они тяготѣютъ къ злу. Оптимистъ въ общемъ взглядѣ на мірозданіе, Платонъ во взглядѣ на человѣческую жизнь былъ пессимистомъ. Человѣческая жизнь представляется ему мрачной пещерой, а люди узниками, скованными въ ней тьмою, невѣдѣніемъ и заблужденіемъ. Выходъ изъ пещеры возможенъ, но труденъ. Этотъ выходъ—стремленіе къ мудрости или философія, и Платонъ даетъ подробныя указанія въ этомъ направленіи. Спастись такимъ путемъ могутъ лишь немногіе. Счастливъ тотъ, кто нашелъ спасеніе; заботиться о спасеніи другихъ, значитъ, при всеобщемъ безуміи, безплодно идти на вѣрную гибель. Кто вкусилъ, какъ сладостно и блаженно обладаніе философіей, кто ясно видитъ безуміе толпы, что никто не дѣлаетъ ничего здраваго, что нѣтъ союзника, съ кѣмъ бы можно было идти на помощь правдѣ и остаться цѣлымъ, и что подобно человѣку, попавшему къ звѣрямъ, и не имѣющему ни охоты безчинствовать вмѣстѣ съ ними, ни силъ одному противостоять имъ, необходимо скорѣе погибнуть, чѣмъ принести пользу государству и друзьямъ, и такимъ образомъ не сдѣлать добра ни себѣ, ни другимъ, такой человѣкъ, взвѣсивъ все это, станетъ заниматься въ тишинѣ только своими дѣлами, скрывшись гдѣ нибудь у стѣны, словно во время бури отъ крутимыхъ вѣтромъ пыли и града, и смотря, какъ другіе исполняются беззаконіемъ, останется доволенъ, если какъ нибудь самому удастся прожить здѣшнюю жизнь чистымъ отъ беззаконія и нечестивыхъ дѣлъ и удалиться въ другую съ легкимъ и покойнымъ сердцемъ и съ отрадною надеждою. Бѣгство отъ жизни—послѣднее слово Платонова пессимизма. Если зла нельзя побороть, остается только бѣжать отъ него. Это бѣгство Платонъ изображаетъ то какъ уподобленіе Богу правдой и святостью жизни, то какъ стремленіе къ отрѣшенію души отъ тѣла—желаніе смерти.

Эти вопли о человѣческой жизни—унылые звуки въ жизнерадостномъ гимнѣ вселенной. Но они необходимы въ общей міровой гармоніи. Существованіе зла очевидно, безспорно, неотрицаемо. Безусловный оптимизмъ поэтому до сихъ поръ не нашелъ представителя,

за исключеніемъ развѣ Вольтеровскаго „Кандида“, написаннаго для осмѣянія такого оптимизма. Вопросъ можетъ идти лишь о преобладаніи добра надъ зломъ. Для Платона такое преобладаніе несомнѣнно. Объ этомъ свидѣтельствуетъ его телеологія, положенная въ основу его космологіи.

Телеологія, ученіе о цѣлесообразности, съ оптимизмомъ неразрывна. Если вселенная прекрасна, то благо преобладаетъ надъ зломъ, направляетъ жизнь въ общемъ и цѣломъ, или иначе оно—верховная цѣль существующаго. Отца и Творца всяческихъ Платонъ отождествляетъ съ безусловнымъ благомъ. Это благо есть вмѣстѣ и цѣль, и источникъ всего существующаго. Построеніе вселенной есть обнаруженіе этого блага, составляющее самое его существо, такъ какъ неисчерпаемымъ благомъ, добромъ, подразумѣвается щедрость, чуждая всякой скупости и зависти. Верховнымъ благомъ полагается одинаково и міръ зримый, чувственный, и умопостигаемый, идеальный. Въ мірѣ идей верховное благо тоже, что въ зримомъ солнце: какъ солнце для міра зримаго есть источникъ происхожденія, роста, питанія, свѣта, такъ для міра идей и знанія основа въ идеѣ блага. Солнце—отпрыскъ идеи блага, разливающей въ немъ повсюду свои лучи. Но хотя все существуетъ чрезъ благо, оно выше всего существующаго, и бытія, и знанія: оно не существо, но выходитъ за предѣлы существа старшинствомъ и силою, оно иное чѣмъ знаніе и истина, и краше ихъ. Богъ поэтому отличенъ отъ міра, существуетъ по себѣ какъ внѣмірное начало. Платонъ впервые намѣтилъ этотъ взглядъ на Верховное Существо, который вслѣдъ за тѣмъ безчисленное множество разъ повторяется со всевозможными видоизмѣненіями и оттѣнками. Для религіознаго сознанія до Платона Богъ былъ въ мірѣ или даже міромъ, у Платона онъ впервые противопоставляется міру, отъ него начинаетъ отгоняться, „отдестиллироваться“.

Такъ какъ Богъ обыкновенно мыслится какъ существо духовное, то отгонъ Бога отъ міра ведетъ послѣдовательно къ изгнанію души изъ міра. Орфики, Пиѳагорейцы, Платонъ противополагаютъ душу и тѣло какъ существа высшее и низшее, но даже у самыхъ позднихъ представителей греческой философіи, Новоплатонниковъ, міръ существо одушевленное. Христіанскіе Гностики впервые учатъ о мірѣ какъ чуждой для души обители, объ ея въ немъ плѣнѣ, и весь міровой процессъ въ ихъ глазахъ сводится къ исторіи плѣненія души міромъ и освобожденія ея изъ міра. Упадокъ религіознаго сознанія

довершаетъ начатое Гностиками дѣло: на мѣсто религіознаго истолкованія вселенной становится научное, мірозданіе превращается въ бездушную машину, работающую „по механическимъ законамъ“. Въ наши дни душа опять воцаряется въ мірозданіи. Изложенная въ концѣ настоящаго отдѣла синехологическая космологія построена на ученіи о всеобщемъ одушевленіи.

Если Первоначало выходитъ за предѣлы сущаго старшинствомъ и силою и есть иное, чѣмъ знаніе и истина, то оно не можетъ быть постигнуто знаніемъ. Для познанія идей нужно, по Платону, слиться съ ними разумомъ, для постиженія верховной идеи, отличной отъ знанія и истины, надо выдти изъ предѣловъ знанія. Отсюда, такъ какъ знаніе неразлучно съ сознаніемъ, не далеко до взгляда, что Первоначало постигается безъ участія сознанія, въ экстазѣ, изступленіи, безуміи. Этотъ взглядъ ясно намѣченъ Платономъ. Философъ, погруженный въ созерцаніе истинно сущаго, кажется „тронутымъ“, и Платонъ предостерегаетъ отъ поспѣшнаго заключенія, будто здравомыслящій всегда выше „тронутаго“; напротивъ, въ даруемомъ Богомъ безуміи для насъ, по Платону, источникъ величайшихъ благъ: любовь, поэтическое вдохновеніе, пророчество, философскій восторгъ—все это разновидности божественнаго безумія. Согласно съ мыслью Платона, съ начала нашего лѣтосчисленія изступленіе возводится Пиѳагорействующими Платониками, а вслѣдъ за ними Новоплатониками, въ устой богопознанія. Къ этому теченію примыкаетъ христіанская мистика, заложенная уже въ евангельскомъ и апостольскомъ ученіи. На Христа, по Марку, его близкіе смотрѣли какъ на изступленнаго; Платонъ пользуется для философскаго изступленія тѣмъ же словомъ, какъ евангелистъ въ разсказѣ объ Іисусѣ (у Платона въ „Федрѣ“ философъ ἐξιστάμενος, въ евангеліи Христосъ ἐξέστη). Въ XII вѣкѣ ученіе о познаніи чрезъ безуміе находитъ окончательное выраженіе у одного изъ Викторіанъ, видѣвшаго въ невмѣняемости, безуміи, alienatio mentis, верховную ступень знанія.

Если верховная истина открывается безумію, то низшая, открываемая разумомъ, должна передъ ней умолкнуть. По евангелію, для участія въ Царствіи божіемъ надо сдѣлаться ребенкомъ; апостолъ Павелъ называетъ человѣческую мудрость безуміемъ передъ Богомъ. Тертулліанъ во II вѣкѣ возводитъ нелѣпое и невозможное въ мѣру истины; въ XVII в. къ этой мысли склоняется энциклопедически

образованный, но съѣденный скептицизмомъ, Пьеръ Бэйль. Принятіе за истину неразумнаго, нелѣпаго, невозможнаго или, говоря осторожнымъ языкомъ XVII столѣтія, „сверхразумнаго"—дѣло не разума, а вѣры. Платонъ былъ далекъ отъ склонности считать вѣру устоемъ жизни, но поворотъ отъ знанія къ вѣрѣ указывается его ученіемъ о трансцендентности Первоначала, лежащаго за предѣлами знанія и истины, и его обычаемъ въ вопросахъ объ устояхъ жизни пользоваться миѳами, имѣвшими въ его глазахъ значеніе правдоподобныхъ сказокъ, равноцѣнныхъ истинѣ. Впервые о вѣроятности, какъ единственно возможной для насъ достовѣрности, заговорили скептики II в. до Р. Х. съ Карнеадомъ во главѣ. За основу богопознанія изъ философовъ впервые объявилъ вѣру Филонъ Іудейскій. Разумъ ищетъ и обсуждаетъ, вѣра принимаетъ данное: путь вѣры короче и легче. Тамъ, гдѣ достаточенъ разумъ, вѣра излишня. Но еслибы все взвѣшивать и оцѣнивать, „на всѣ боки переворачивать", какъ говоритъ нашъ поэтъ, то жизни ни на что другое не хватило бы. Понятно поэтому, какъ много значитъ вѣра и какъ много благодаря ей въ жизни нелѣпаго.

Творецъ строитъ вселенную настолько благою, насколько возможно, не только въ цѣломъ, но и во всѣхъ подробностяхъ. Подобно вселенной, и каждая вещь въ ней построена прекрасно въ мѣру возможности. Человѣческое существо не составляетъ исключенія; о немъ, какъ о высшемъ послѣ боговъ, Мироздатель даже особенно озаботился. Человѣческая жизнь плоха, но въ этомъ виновенъ самъ человѣкъ: ему Творецъ далъ возможность противодѣйствовать злу. Впрочемъ, вселенная создана не для человѣка; напротивъ, человѣкъ—для вселенной. Въ общемъ строѣ мірозданія онъ нуженъ для того, чтобы оно какъ можно больше походило на свой первообразъ, идею вселенскаго живого существа, объемлющую всевозможныя живыя существа. Каждая вещь есть отображеніе соотвѣтствующей ей идеи и въ извѣстныхъ предѣлахъ ее осуществляетъ. Осуществляетъ ее и человѣческое существо, построенное сообразно съ идеей человѣка и потому цѣлесообразно. Въ противоположность намѣченной Сократомъ и развитой впослѣдствіи Стоиками и христіанскими мыслителями антропоцентрической телеологіи, оцѣнивающей мірозданіе съ точки зрѣнія человѣческаго благоденствія, и потому субъективной, такъ какъ понятіе благоденствія субъективно, Платонъ стоитъ на точкѣ зрѣнія объек-

тивной телеологіи, полагающей цѣль въ осуществленіи идеи, самобытной и отъ насъ независимой. Вселенная—самодовлѣющее существо; она существуетъ для себя, а все остальное для нея.

Подъ конецъ жизни Платонъ отъ радостнаго взгляда на вселенную сильно уклонился въ сторону пессимизма. На столько переполненной зломъ ему казалась человѣческая жизнь, что для объясненія избытка зла онъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи „Законы“ счелъ себя вынужденнымъ ввести злую міровую душу, такъ что въ мірозданіи оказываются двѣ души, одна благодѣтельная, другая — вредоносная. Этимъ нескладнымъ ученіемъ, созданнымъ одряхлѣвшей мыслью Платона, воспользовались во II в. по Р. Х. Плутархъ, Нуменій и др.

Космологія Платона, на современный намъ взглядъ, отсталая и сказочная. Не слѣдуетъ однако забывать, что и наши космологіи покажутся впослѣдствіи отсталыми и, быть можетъ, сказочными. У Платона земное переплетается съ небеснымъ по даннымъ древней астрономіи и по руководству тревожившихъ его вопросовъ о происхожденіи, смыслѣ и значеніи жизни и судьбѣ человѣка послѣ смерти. Онъ отчетливо понимаетъ, что въ области такихъ вопросовъ знаніе невозможно, и потому вполнѣ сознательно разсказываетъ сказки. Въ нихъ нѣтъ и не можетъ быть удовлетворительнаго отвѣта на эти вопросы, но онѣ заставляютъ надъ ними задуматься. Сила Платоновой космологіи въ ея нравственной окраскѣ, которой она въ теченіе вѣковъ сильно захватывала и теперь не перестаетъ плѣнять. Современная намъ астрономія точно такъ же какъ Платонова сплетаетъ земное съ небеснымъ, но толкуетъ это сплетеніе совсѣмъ иначе, чѣмъ Платонъ. Она говоритъ языкомъ науки, не сказокъ, дифференціалами и интегралами, не миѳами. Этотъ языкъ вполнѣ точный, но для нравственнаго міровоззрѣнія нѣмой. Образцомъ космологіи была бы въ настоящее время такая, которая, подобно Платоновой, по даннымъ современнаго намъ знанія строила бы миѳологію высокаго нравственнаго подъема. Изложенная въ концѣ этого отдѣла спиритуалистическая космологія до нѣкоторой степени приближается къ этому образцу.

Одна изъ своеобразностей космологіи Платона—ученіе о Творцѣ міра. Здѣсь онъ не имѣетъ предшественниковъ. Это ученіе оставалось безъ отклика до заката древности. Къ этому времени оно слилось съ библейскимъ сначала въ Іудейско-александрійской философіи,

а затѣмъ въ христіанской. Въ этой послѣдней оно стало правовѣрнымъ. Во II в. по Р. Х. его усвоили также Пиѳагорействующіе Платоники.

5) Аристотель.

38. Какъ Платонъ стоялъ особнякомъ въ ученіи о Творцѣ міра, такъ Аристотель—о вѣчности мірозданія. Предшествующіе философы говорили о вѣчности первоосновы, міръ же на ихъ взглядъ произошелъ и долженъ погибнуть. Иные признавали вѣчнымъ круговоротъ міробразованія и міроразрушенія, но мысль о вѣчности мірозданія ни у кого до Аристотеля не возникала. Послѣ него она легла въ основу космологіи Новопиѳагорейцевъ и Новоплатониковъ.

Вѣчность мірозданія предполагается, по Аристотелю, вѣчностью Первоначала. Это Первоначало—Богъ. Онъ безусловная дѣйствительность, совершенная дѣятельность. Такая дѣйствительность и дѣятельность свойственны только верховному Разуму. Богъ есть чистая мысль. Какъ чистая мысль, онъ не вещественъ, поэтому не дѣлимъ, единъ, неизмѣненъ, неподвиженъ. Содержаніемъ его мысли можетъ быть только его достойное, безусловно благое и прекрасное—онъ самъ. Поэтому Богъ—мыслящая себя мысль. Мыслящее здѣсь сливается съ тѣмъ, что мыслится, мыслительная дѣятельность идетъ кругомъ: отъ субъекта къ объекту и отъ объекта къ субъекту. Это созерцаніе умомъ себя самого есть высшее блаженство. Богъ—существо блаженное. Какъ чистая мысль, онъ чистая идея или форма. Онъ свободенъ отъ всякихъ ограниченій, но имъ, подобно всѣмъ идеямъ или формамъ, подразумѣвается та возможность, по отношенію къ которой онъ дѣйствительность, или иначе, то вещество, которое имъ организуется. Для Бога это—мірозданіе. Нѣтъ ни идеи безъ отношенія къ веществу, ни вещества безъ отношенія къ идеѣ. Но тогда какъ всѣ остальныя идеи существуютъ въ веществѣ, Богъ существуетъ и въ мірѣ, и внѣ міра, въ мірѣ—какъ господствующій въ немъ порядокъ, внѣ міра—какъ верховный идеалъ, къ которому все стремится. Богъ есть начало движенія, первый Движитель. Онъ двигаетъ, оставаясь неподвижнымъ, все къ себѣ привлекая: какъ къ любимому влечется влюбленное, такъ къ Богу все мірозданіе. Этимъ влеченіемъ порождается всякое движеніе. Жизнь міровая—подражаніе жизни Божества, мірозданіе въ цѣломъ—подобіе Божества, насколько вещественное можетъ быть подобнымъ невещественному.

Какъ мыслительная дѣятельность перваго Движителя идетъ кругомъ, такъ и все въ мірозданіи. По формѣ оно вполнѣ правильный шаръ, вращающійся вокругъ оси. Шаръ замыкаетъ въ себѣ рядъ сферъ, съ прикрѣпленными къ нимъ свѣтилами, кругообразно двигающихся равномѣрнымъ для каждой движеніемъ. Крайняя сфера—небо неподвижныхъ звѣздъ. Оно обнимаетъ 56 планетныхъ сферъ, изъ которыхъ 49 вспомогательныхъ къ семи главнымъ, носящимъ планеты, въ томъ числѣ солнце и луну. Оси сферъ входятъ одна въ другую, такъ что сферы образуютъ одну систему. Вспомогательныя сферы, введенныя Аристотелемъ по образцу астрономическихъ построеній знаменитыхъ въ то время астрономовъ Евдокса и Калиппа, нужны для того, чтобы согласовать безусловную правильность движенія свѣтилъ съ кажущимися неправильностями, стояніями, поворотами, неравномѣрной скоростью и т. д. Небо неподвижныхъ звѣздъ вращается отъ востока къ западу, изъ планетныхъ сферъ однѣ въ этомъ же направленіи, другія въ противоположномъ. Въ центрѣ мірозданія покоится земля, такая же шарообразная, какъ и всѣ небесныя тѣла. Всѣ свѣтила—живыя божественныя существа, точно также и все небо. Небо неподвижныхъ звѣздъ двигается непосредственно первымъ Движителемъ, остальныя сферы—особыми божествами. Сколько сферъ, столько и божественныхъ двигателей.

Пространство и время въ мірозданіи, а внѣ его нѣтъ ни того, ни другого. Пространство Аристотель опредѣляетъ какъ границу окружающаго по отношенію къ окруженному, время какъ мѣру и число движенія по отношенію къ прежде и послѣ. Пространство и время самобытны, но временемъ подразумѣвается считающій разумъ. Опредѣленіемъ пространства исключается пустота. Мірозданіе, подобно Парменидову Бытію—шару, сплошное цѣлое. Середина этого шара—низъ мірозданія, окружность—верхъ. Передъ и задъ, правая и лѣвая стороны опредѣляются условно изъ движенія. Первое небо движется на востокъ, на право, противоположное направленіе—на западъ, налѣво.

Неподвижность и центральное положеніе земли Аристотель доказываетъ противъ Пиѳагорейцевъ доводами, взятыми изъ наблюденій и своего ученія объ элементахъ. Брошенныя тѣла падаютъ на прежнее мѣсто. Это было бы, на взглядъ Аристотеля, невозможно при движеніи земли. Съ ея движеніемъ трудно было бы совмѣстить

равномѣрный и неизмѣнный ходъ свѣтилъ, легко объяснимый при ея неподвижности и центральномъ положеніи. Рѣшительнымъ доводомъ за такую неподвижность и такое положеніе служитъ самая природа земли, тотъ элементъ, изъ котораго она сложена.

Свойства элементовъ Аристотель выводитъ изъ видовъ движенія и изъ основныхъ противоположностей ощутимыхъ тѣлъ. Движеніе бываетъ круговое, прямолинейное вверхъ и внизъ, и сложенное изъ кругового и прямолинейнаго. Это послѣднее, какъ производное, Аристотель оставляетъ безъ разсмотрѣнія. Движимое есть тѣло. Разновидностямъ движенія соотвѣтствуютъ поэтому разновидности тѣлъ. Круговому движенію соотвѣтствуетъ эфиръ. Эфиръ—тѣло божественное, въ немъ нѣтъ никакихъ противоположностей, нѣтъ возникновенія и прехожденія, все въ немъ вѣчно и неизмѣнно. Изъ этого божественнаго тѣла состоитъ надлунная, горняя область блаженныхъ существъ, звѣздъ и планетъ. Надлунному міру противоположенъ подлунный. Здѣсь движеніе прямолинейное, вверхъ и внизъ. Вверхъ движутся тѣла легкія, внизъ—тяжелыя. Безусловно легкое тѣло огонь, безусловно тяжелое—земля. Земля поэтому необходимо въ центрѣ, или что тоже, внизу мірозданія, и изъ этого положенія выйти не можетъ, остается въ центрѣ неподвижной. Между этими двумя противоположностями середину занимаетъ воздухъ, приближающійся по легкости къ огню, и вода, приближающаяся по тяжести къ землѣ. Кромѣ различія по тяжести и легкости, тѣла различаются какъ теплыя и сухія и холодныя и влажныя. Теплыя и сухія дѣятельныя, холодныя и влажныя страдательныя. Теплое и сухое тѣло огонь, теплое и влажное—воздухъ, холодное и влажное—вода, холодное и сухое—земля. Сложныя тѣла состоятъ изъ этихъ простыхъ. Въ каждомъ они всѣ на лицо, но ни одно изъ нихъ не наблюдается въ чистомъ видѣ. Огонь, напримѣръ, нельзя смѣшивать съ пламенемъ: огонь какъ элементъ есть теплое вещество, пламя—его усиленіе, на подобіе того, какъ ледъ—усиленіе холода воды. Элементы непрестанно переходятъ другъ въ друга. Вода, свободная отъ холода, становится воздухомъ, вода и воздухъ, утратившіе общую имъ влагу, превращаются въ огонь, вода, потерявшая влагу,—въ землю, земля и вода, потерявшія свой холодъ,—въ огонь и т. д. Неизмѣнной среди этого круговорота остается лишь его закономѣрность, по которой количество элементовъ и ихъ соотношеніе всегда одинаковы.

Неизмѣнностью и закономѣрностью круговорота земная область воспроизводитъ, хотя и несовершенно, неизмѣнность и закономѣрность кругового движенія свѣтилъ. Воспроизводится это движеніе и жизнью, разлитой всюду. То, что для небесной сферы движитель, въ живомъ существѣ—душа, начало самоподвижности. Душа есть идея тѣла, дѣйствительность того, чего возможность есть тѣло. Каждая вещь заключаетъ въ себѣ идею, къ осуществленію которой стремится, влечется къ достиженію ея также, какъ все мірозданіе къ Богу. Природа—художница, дѣйствующая по замыслу, выполняющая его по мѣрѣ возможности, насколько дозволяетъ сопротивляющееся вещество. Каждая вещь имѣетъ цѣль сама въ себѣ. Аристотель знаетъ только объективную цѣлесообразность. Побужденіе къ переходу отъ возможности къ дѣйствительности всегда идетъ отъ дѣйствительности, въ концѣ отъ верховной, отъ Бога. Богъ есть первый Движитель не только звѣзднаго неба, но и всякаго движенія, измѣненія, процесса. Онъ—верховная цѣль, все собой направляющая.

Круговоротъ мысли перваго Движителя находитъ соотвѣтствіе въ круговоротѣ жизни. Между неорганическимъ и органическимъ нѣтъ уловимой грани: органическое (то есть имѣющее органы—терминъ „органическій“ введенъ Аристотелемъ)—происходитъ изъ неорганическаго и опять разрушается въ неорганическое. Вѣчности движенія въ надлунномъ мірѣ соотвѣтствуетъ въ подлунномъ вѣчность нарожденія, равномѣрности движенія—постепенность жизни. Какъ неорганическое постепенно возвышается до органическаго, такъ и органическое—незамѣтными переходами до все большаго совершенства, отъ растеній до животныхъ, отъ низшихъ животныхъ до высшихъ, наконецъ до человѣка. Растеніе оживляется питательной душой, животное—питательной и чувствующей, въ человѣкѣ эти двѣ ступени ведутъ къ высшей—къ разумной душѣ, выростающей естественно изъ низшихъ зачатковъ. Только одинъ творческій разумъ приходитъ въ человѣка отвнѣ какъ божественная сила. Аристотель съ большой проницательностью, исчерпывающей для его времени обстоятельностью и поразительной широтой и полнотой знаній, останавливается на строеніи и жизни животныхъ. Онъ былъ родоначальникомъ зоологіи, какъ отдѣльной науки. Въ своемъ „Повѣствованіи о животныхъ“ онъ воздвигъ себѣ крупный памятникъ въ этой области, но подробности его зоологіи важны для этой науки, а не для космологіи.

Съ такимъ же вниманіемъ, богатствомъ знаній и проникновеніемъ онъ изучаетъ природу человѣка, главнымъ образомъ съ ея духовной и нравственной сторонъ. Психологію и этику онъ впервые обособилъ изъ общаго состава философіи какъ отдѣльныя ея части. Его психологія и этика не стоятъ въ непосредственной связи съ космологіей. Здѣсь достаточно замѣтить, что доблесть онъ полагалъ въ свойственной человѣку дѣятельности, а верховную доблесть въ умозрѣніи, теоріи, уподобляющей человѣка Богу.

Несмотря на подражаніе землей небесной жизни, земная область далеко не достигаетъ стройности надлуннаго міра. Причина этого въ веществѣ, изъ котораго сложены вещи. Вещество, какъ было пояснено въ онтологіи, для Аристотеля есть ступень осуществленія идеи, возможность того, чего дѣйствительность есть идея. Оно, по этому своему понятію, есть начало по сравненію съ идеей недостаточное, въ немъ лишеніе того, что вполнѣ дается идеей. Если идея начало дѣйствующее, или, по схоластической терминологіи, causa efficiens, то вещество, какъ причина недостатка, есть causa deficiens какъ бы разрушающее, раздѣлывающее созидаемое идеей. На такой почвѣ нѣкоторые изъ Новоплатониковъ, а за ними крупнѣйшій представитель христіанской мысли на рубежѣ IV и V вѣковъ, блаж. Августинъ, пытались объяснить существованіе зла: для зла нѣтъ достаточной причины, а есть причина недостаточная. Аристотель не нуждался въ теодицеѣ: земля со всѣми ея недочетами ничтожная часть мірозданія въ цѣломъ совершеннаго.

По сравненію съ Платоновой, космологія Аристотеля тусклая, съ точки зрѣнія современнаго намъ естествознанія, столь же отсталая, какъ Платонова. Но въ исторіи европейскаго просвѣщенія ея положеніе выдающееся. Она въ средніе вѣка оплодотворила философскую мысль арабовъ, а затѣмъ черезъ нихъ и изъ подлинныхъ сочиненій Аристотеля христіанскую философію на исходѣ XII вѣка. Крупнѣйшія схоластическія системы построены на ея почвѣ. Ученіе о вѣчности мірозданія идетъ въ разрѣзъ съ библейскимъ вѣрованіемъ, и потому, а равно и по другимъ причинамъ, средневѣковая церковь нѣкоторое время относилась къ системѣ Аристотеля враждебно. За то его ученіе о единствѣ и трансцендентности и вмѣстѣ имманентности Бога какъ нельзя лучше соотвѣтствуетъ христіанскому религіозному сознанію, движители небесныхъ сферъ для средневѣковыхъ мыслителей превратились въ ангеловъ, и къ XIII вѣку Аристотель

не только восторжествовалъ надъ всѣми церковными запретами его космологіи и метафизики, но сдѣлался устоемъ философскихъ системъ желательнаго для церкви направленія. Его логическія сочиненія были такимъ устоемъ уже сначала средневѣковья. Благодаря имъ, авторитетъ Аристотеля казался непоколебимымъ. Во всемъ томъ, что не противорѣчитъ церковному ученію, можетъ ли заблуждаться „отецъ логики“? Вмѣстѣ съ „Алмагестомъ“ Птоломея космологія Аристотеля была руководящей до исхода XVI и начала XVII в., когда была разрушена ученіями Коперника, Кеплера и Галилея. Введенное имъ ученіе объ эфирѣ, какъ веществѣ наполняющемъ небесныя пространства, держится до сихъ поръ. Этотъ пятый внесенный имъ элементъ получилъ въ средніе вѣка названіе quinta essentia, откуда употребительное и теперь слово „квинтессенція“.

5) Епикурейцы и Стоики.

39. Космологія Аристотеля была завершеніемъ древняго космологическаго творчества. Возникшая вскорѣ послѣ смерти Аристотеля Епикурейская школа (около 306 г. до Р. Х.) даетъ наглядное доказательство упадка этого творчества. Въ основанной нѣсколько позже (около 300 л. до Р. Х.) Стоической школѣ обозначается уклонъ въ сторону религіозно-нравственной онтологіи. Съ II в. по Р. Х. теософское направленіе становится господствующимъ въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ и оттѣсняетъ космологическое.

а) Епикуръ.

40. Епикуръ видѣлъ въ философіи путь къ счастливой жизни, подъ которой подразумѣвалъ спокойную и потому свободную и независимую. Главныхъ препятствій для нея три: страхъ передъ богами, страхъ передъ смертью, неумѣнье жить. Устраняются эти препятствія отказомъ отъ сверхъестественнаго и яснымъ пониманіемъ естественнаго, направляющимъ жизнь на естественный и потому должный путь. Все, что не служитъ къ достиженію верховной цѣли, всякія чисто теоретическія, научныя изслѣдованія и разсужденія Епикуръ презиралъ какъ ненужный хламъ и прославлялъ тѣхъ, кто этимъ хламомъ не занимается. Самъ онъ получилъ слабое и поверхностное образованіе, достаточное однако на его взглядъ для того, чтобы смотрѣть свысока на всѣхъ крупныхъ представителей фило-

софіи, за исключеніемъ одного Демокрита, ученіе котораго объ атомахъ онъ усвоилъ.

Философію Епикуръ раздѣлялъ на три части: канонику, физику и этику. Каноника учитъ о мѣрилахъ истины и блага, физика объ основахъ мірозданія, этика о правилахъ жизни. Оригинальность онъ обнаружилъ лишь въ каноникѣ и этикѣ, а въ физикѣ воспользовался ученіемъ Демокрита.

Мѣру истины Епикуръ полагалъ въ ощущеніяхъ. Они никогда не обманываютъ. Недовѣріе къ нимъ подорвало бы у жизни опору. Заблужденія коренятся не въ нихъ, а въ ихъ оцѣнкѣ, въ нашемъ желаніи рѣшить, какое изъ нихъ истинно и какое нѣтъ, иначе—въ нашихъ сужденіяхъ, мнѣніяхъ, предположеніяхъ. Подобно ощущеніямъ, истинны и основанныя на нихъ общія представленія или понятія, которыя Епикуръ, какъ составленныя по руководству прежнихъ опытовъ и потому предваряющія новые, называлъ предвареніями. Мѣра хорошаго и дурного въ удовольствіи и неудовольствіи: хорошо все то, что можетъ доставить безпечальное удовольствіе, дурно то, что ведетъ къ неудовольствію. Но удовольствіе цѣнно не само по себѣ, а какъ состояніе, прекращающее неудовольствіе. Прекращеніе неудовольствія, успокоеніе, есть поэтому верховное благо.

Жизнь физическую и духовную Епикуръ, вслѣдъ за Демокритомъ, объясняетъ изъ сцѣпленія разнообразныхъ по формѣ и вѣсу, но качественно одинаковыхъ атомовъ, носящихся въ пустотѣ. Нѣтъ ничего общаго, что связывало бы и направляло ихъ; нѣтъ ни судьбы, ни необходимости, господствующихъ надъ всѣми ними; есть только необходимость, лежащая въ природѣ каждаго, въ его фигурѣ, вѣсѣ, способности соединяться и разъединяться. Въ остальномъ обособленность, безначаліе, свобода. Въ ученіи о свободѣ Епикуръ расходится съ Демокритомъ. По Демокриту, атомы движутся необходимо вслѣдствіе тяжести; по Епикуру, они обладаютъ изначальной способностью уклоняться въ разныя стороны. Отрѣшиться отъ своихъ свойствъ атомъ не можетъ, но можетъ уклониться отъ столкновенія и сцѣпленія съ другими. Въ этой способности залогъ независимости и свободы, обнаруживающихся въ цѣломъ мірозданія какъ неустойчивая случайность, а въ насъ какъ наша неподвластность и возможность въ широкихъ предѣлахъ дѣйствовать по своему выбору и пролагать въ жизни намѣченный нами путь. Отрицать неизбѣжное нельзя, но въ жизни неизбѣжнаго меньше, чѣмъ того, чего избѣжать можно.

Неизбѣжна смерть. Ея бояться нечего: пока мы живы, она насъ не касается, когда умираемъ, наше тѣло и душа распадаются и отъ насъ не остается ничего, кромѣ составлявшихъ насъ атомовъ. Болѣзни порой неизбѣжны, но онѣ кончаются либо смертью, либо выздоровленіемъ, удовольствіе отъ котораго вознаграждаетъ за испытанныя страданія.

Впрочемъ, благоразумно стать выше всякихъ тревогъ и искать удовлетворенія въ безмятежности и свободѣ. Такое настроеніе достигается убѣжденіемъ, что неизбѣжное въ самой природѣ и никому не подчинено, а выходъ изъ остального въ нашей власти. При такомъ взглядѣ исчезаетъ главный источникъ безпокойства— страхъ передъ богами. Боги существуютъ, они даже неисчислимы. Но они живутъ не въ мірахъ, которыхъ Епикуръ, вслѣдъ за Демокритомъ, признавалъ безчисленное множество, а въ междумиріяхъ, внѣ всякаго отношенія къ мірамъ. Въ этихъ отдѣляющихъ міры пространствахъ они ведутъ блаженную, беззаботную жизнь, созерцаютъ свое совершенство и общаются между собой, а въ то, что происходитъ въ мірахъ, совсѣмъ не вмѣшиваются. Они не міроуправители, а образцы, которымъ надо подражать. Забота о мірахъ и вмѣшательство въ событія въ нихъ были бы несовмѣстимы съ блаженствомъ. Вдобавокъ, чтобы управлять міромъ, божество должно быть вездѣприсущимъ, а это невозможно.

Человѣкъ долженъ помнить, что существуетъ самъ по себѣ и во всемъ предоставленъ исключительно себѣ, ни отъ кого и ни отъ чего не зависитъ и никто о немъ не заботится. Только въ сказкахъ все направляется Провидѣніемъ на благо человѣка и міръ построенъ цѣлесообразно. Обиліе несовершенствъ и зла несовмѣстимо съ Провидѣніемъ, которое, если бы существовало, сдѣлало бы жизнь несносной, такъ какъ все отъ него зависѣло бы и никакой свободы не было бы. Считать міръ построеннымъ для человѣка нельзя уже потому, что для людей обитаема лишь незначительная часть мірозданія и что на этой ничтожной части они влачатъ въ общемъ жалкое существованіе. Говорить о цѣлесообразности значитъ извращать естественный порядокъ. Языкъ, уши у насъ не для того, чтобы говорить, слышать, но мы говоримъ, слышимъ потому, что у насъ есть языкъ, уши. Какъ мірозданіе въ цѣломъ, такъ и все въ мірозданіи сложилось само собой, случайно, безъ всякаго плана и безъ всякой цѣли. Изъ безчисленнаго множества случайно возникшихъ

образованій оказались и такія, которыя представляются намъ построенными цѣлесообразно. Если бы кто нибудь заботился о насъ и строилъ міръ примѣнительно къ нашимъ цѣлямъ, то нельзя было бы понять, почему нѣтъ соотвѣтствія между достоинствами и счастьемъ и пороками и несчастіемъ, почему несчастіе нерѣдко выпадаетъ на долю хорошаго человѣка, а счастье на долю дурного.

Хотя Епикуръ для всего требуетъ естественнаго объясненія, точность и опредѣленность при этомъ не предполагаются: важно лишь, чтобы объясненіе было естественнымъ, а какое оно, безразлично. Одинаково, напримѣръ, допустимо, что міръ стоитъ и что онъ движется, что форма его шарообразная, треугольная или какая нибудь иная; что солнце и другія свѣтила при заходѣ потухаютъ, а при восходѣ загораются, или же что они исчезаютъ подъ землей, а затѣмъ изъ подъ нея выходятъ, или же что закатъ и восходъ имѣетъ какую нибудь иную причину; что ростъ и ущербъ луны есть слѣдствіе ея движенія, или же что она дѣйствительно убываетъ и прибываетъ, или же что причина ея прибыли и ущерба въ состояніи воздуха и т. д. Доискиваться точной причины значило бы заниматься тѣмъ, что ни для чего не нужно.

Кто умѣетъ жить, тотъ жизнью доволенъ, кто не умѣетъ, ничѣмъ удовлетворенъ быть не можетъ. Умѣнье жить состоитъ въ разумѣніи того, что нужно дѣлать и отъ чего уклоняться. Это умѣнье есть доблесть. Благоразуміе освобождаетъ отъ безпокоющихъ насъ суевѣрій, предразсудковъ, вымысловъ, неумѣренныхъ желаній; сдержанность господствуетъ надъ удовольствіями и неудовольствіями; мужество внушаетъ презрѣніе къ смерти и страданіямъ; справедливости мы обязаны тѣмъ, что страхъ передъ наказаніемъ не нарушаетъ нашего спокойствія.

Жить надо такъ, чтобы безмятежное настоящее не отравлялось прошедшимъ и подготовляло безмятежное будущее. При благоразуміи, сдержанности, мужествѣ и справедливости этого достигнуть не трудно. Никто никому не подначаленъ и не подневоленъ, каждый самъ себѣ господинъ. Каждый можетъ поэтому строить свою жизнь по своему, но всегда надо быть готовымъ ко всякой случайности, вторгающейся въ нашу жизнь безъ нашего вѣдома. Можно вести жизнь разсѣянную, пользуясь разными удовольствіями, физическими и духовными, и всякими развлеченіями, лишь бы все это было безпечально для насъ и другихъ и насъ не закрѣпощало и не

порабощало. Но можно, и это много благоразумнѣе, отказаться отъ всего лишняго и довольствоваться только необходимымъ; тогда никакая превратность не застигнетъ врасплохъ. Мудрецъ на хлѣбѣ и водѣ живетъ не хуже Бога. Во всякомъ случаѣ нужно обуздывать желанія и избѣгать крайностей, такъ какъ только при этомъ условіи жизнь можетъ быть спокойной, независимой и свободной. Самъ Епикуръ велъ образцовую по умѣренности жизнь. Обильнымъ источникомъ удовольствія можетъ служить дружба: вѣрный другъ, на котораго можно положиться въ настоящемъ и будущемъ, дороже всякаго другого сокровища. Содружество Епикурейцевъ пользовалось въ древности большой славой. Участіе въ общественной жизни Епикуръ допускалъ лишь какъ необходимость, погоню за почестями, славой считалъ суетой. Его руководящее правило: „живи незамѣтно".

Бѣжать отъ шумной, назойливой, надоѣдливой жизни куда нибудь въ уединеніе (въ глубь сада—Епикурейцы назывались философами изъ садовъ) и разсуждать тамъ, въ тѣсномъ кругу вѣрныхъ друзей, о бренности и суетности всего человѣческаго, о человѣческой глупости и о томъ, какъ лучше и безпечальнѣе провести нашу мимолетную жизнь передъ неизбѣжнымъ разложеніемъ на атомы, не безпокоя ни себя, ни другихъ—таковъ верховный идеалъ Епикурейскаго міровоззрѣнія. Ради спокойствія благоразумно дѣлать уступки человѣческой глупости, почитать, съ сознаніемъ своего превосходства, то, чему люди поклоняются, признавать внѣшнимъ образомъ боговъ и приносить имъ жертвы: иначе неизбѣжны осложненія, столкновенія, непріятности. Спокойствіе дороже всего. Кто не можетъ найти его въ жизни, найдетъ въ смерти. Самоубійство—крайній выходъ изъ несносной жизни. Крайности допустимы лишь въ крайнихъ случаяхъ; если остается только одинъ крайній выходъ, можно воспользоваться и имъ.

Епикурейство, ставящее одинаково ни во что жизнь и смерть, сосредоточивающееся на бренномъ и скороходящемъ въ ожиданіи неминуемаго скораго конца, есть міровоззрѣніе „бабочки однодневки", философія упадка. Она была желанной для всѣхъ тѣхъ, кто, утративъ религіозное сознаніе и прочныя связи съ жизнью, желалъ пройти жизнь въ толпѣ не угрюмой, какъ говоритъ нашъ поэтъ, но веселой и скоро позабытой, безъ шума и слѣда. При шаткомъ положеніи верховъ римскаго общества въ началѣ имперіи, она нашла многихъ приверженцевъ среди аристократовъ, какъ и ея

соперница, Стоическая философія, постоянно напоминавшая въ своей новой отрасли въ императорскій періодъ о бренности и суетности всего человѣческаго, хотя и на другихъ основаніяхъ. чѣмъ Епикурейство.

б) Стоики.

41. Стоицизмъ обнимаетъ длинную исторію отъ III в. до Р. Х. и до V по Р. Х., въ которой различаются древній, средній и новый періоды. На всемъ протяженіи этой исторіи Стоицизмъ обнаруживаетъ яркое религіозно-нравственное направленіе. Уже въ древнѣйшій періодъ космологія служитъ для Стоиковъ лишь почвой для религіозно-нравственнаго ученія, а въ позднѣйшій получаетъ либо побочное значеніе, либо отсутствуетъ вовсе.

Второй и третій періодъ въ исторіи Стоицизма отмѣчены вторженіемъ въ него Платонизма и Новопиѳагорейства, но основныя черты Стоической космологіи на всемъ протяженіи этой исторіи могутъ быть представлены въ слѣдующемъ видѣ.

По ученію Стоиковъ, вселенная и Богъ одно и то же. Вселенная—Богъ существо живое. разумное, органически связное, совершенное, прекрасное, вселюбящее. Признать вселенную живымъ и разумнымъ существомъ заставляютъ совершенство и красота мірозданія, на взглядъ Стоиковъ безспорныя. Совершенство обнаруживается въ связности, объединенности, цѣлесообразности всего существующаго, красота въ роскоши звѣзднаго убранства, въ великолѣпной синевѣ неба, въ шарообразной фигурѣ міра, въ его величинѣ и т. д. Какъ необъяснимо возникновеніе зданія безъ участія строителя, такъ же, только еще въ большей мѣрѣ, непостижимо, чтобы великолѣпное мірозданіе могло возникнуть само собой безъ разумнаго Виновника. Этотъ Виновникъ въ самомъ мірозданіи, онъ—его душа, дѣйствующая въ немъ разумная сила, дающая веществу его опредѣленность, его образующая и строющая. Въ Богѣ—вселенной надо различать между тѣломъ и душой, а въ тѣлѣ между безкачественнымъ веществомъ и его качествами, идущими отъ разумной силы; но все это, безкачественное вещество, и качественно опредѣленное тѣло, и душа, и разумная сила, въ концѣ одно и тоже—все есть огненный разумный Духъ, лежащій въ основѣ всего существующаго, все изъ себя порождающій и строющій, какъ совершеннѣйшій художникъ, великолѣпное мірозданіе. Если бы во

вселенной не было разума, откуда могли бы появиться сознаніе и разумъ въ живыхъ существахъ, этихъ частяхъ вселенной, какъ могъ бы произойти цѣлесообразный строй мірозданія? Наблюдаемая въ отдѣльныхъ существахъ постепенность въ совершенствахъ была бы незаконченной, если бы не было существа и по тѣлу, и по духу всесовершеннаго. Такое всесовершенное существо—вселенная. Какъ существо разумное, оно—живое. Всѣ живыя существа—ея члены; живые члены могутъ быть только въ живомъ существѣ.

Во вселенной все полагается цѣлымъ и для него: небо, звѣзды, люди, животныя, растенія существуютъ для вселенной, для ея полноты, красоты и роскоши. Но и цѣлое существуетъ для частей, его слагающихъ. Цѣлое съ частями связано во вселенной органически. Въ ней все проникаетъ одно другое, нѣтъ ничего вполнѣ обособленнаго, все объединено, хотя и не слито, между всѣмъ сродство и сочувствіе, все подчинено одному и тому же закону, во всемъ обнаруживается одно и тоже Провидѣніе—пекущійся обо всемъ любвеобильный божественный Разумъ. Этотъ Разумъ, Логосъ, есть зерно, изъ котораго все произошло. Каждая вещь есть его обнаруженіе, раскрытіе. Въ цѣломъ вселенной онъ дѣйствуетъ какъ всеобщій законъ, въ отдѣльныхъ вещахъ какъ ихъ частные законы. Сила и власть его необоримы, онъ и судьба—одно и тоже. Добровольно за нимъ идущихъ онъ ведетъ, не желающихъ ему подчиниться—тянетъ. Все существующее онъ связываетъ цѣпью причинъ и слѣдствій. И во вселенной въ цѣломъ, и въ отдѣльныхъ вещахъ божественная сила идетъ отъ центра къ окружности и отъ окружности къ центру и такимъ образомъ смыкаетъ все сущее въ одну систему, каждая часть которой есть напряженіе единой божественной силы, различно въ различныхъ частяхъ проявляющейся, но въ цѣломъ всегда остающейся равной и тождественной—однимъ и тѣмъ же божественнымъ огненнымъ Духомъ, Разумомъ, Логосомъ, Судьбою, Провидѣніемъ. Количество вещества и силы во вселенной ни прибываетъ, ни убываетъ. Огненное разумное вещество—сила принимаетъ различныя формы, но остается всегда себѣ равной.

Хотя Богъ и міръ тождественны, тѣмъ не менѣе это тождество не безусловное: Богъ есть существо того, чего міръ—обнаруженіе. Нѣкоторые Стоики полагали божественную силу въ какой-нибудь одной части мірозданія предпочтительно передъ другими, на небѣ, въ солнцѣ, въ центрѣ земли. Мірообразованіе и мірораз рушеніе

Стоики объясняли примыкая къ Гераклиту, отъ котораго заимствовали основы своей физики. Божественный огонь превращается сначала въ туманъ, изъ тумана въ воду, часть воды остается неизмѣнной, изъ остальной происходитъ земля, воздухъ и огонь, отличающійся отъ божественнаго какъ производный отъ самобытнаго. Изъ этихъ четырехъ элементовъ по внутренней необходимости, лежащей въ первоосновѣ и для нея неизбѣжной, слагается дѣйствіемъ теплаго начала мірозданіе, выростающее изъ первоосновы столь же закономѣрно, какъ изъ зерна растеніе. Отличительное свойство огня—теплота, воздуха—холодъ, воды—влага, земли—сухость. Огонь самый легкій элементъ, нѣсколько тяжелѣе его воздухъ, еще тяжелѣе вода, самый тяжелый—земля. Элементы непрестанно переходятъ одинъ въ другой, обнаруживая въ этомъ круговоротѣ единство и неразрывную связь всѣхъ частей мірозданія. Не смотря на круговоротъ, они образуютъ четыре слоя. Верхній занимаетъ самый легкій элементъ—огонь, окружающій мірозданіе какъ эфиръ, ниже эфира—слой воздуха, еще ниже—вода, покрывающая землю, подъ водой земля. Земля—центръ мірозданія. Вмѣстѣ съ двумя облекающими ея слоями—водой и воздухомъ, она покоится неподвижно. Вокругъ нея движется кругообразно эфиръ, составляющій небо. Небо распадается на восемь сферъ, къ которымъ прикрѣплены свѣтила. Верхняя сфера—небо неподвижныхъ звѣздъ, далѣе идутъ сферы планетъ—Сатурна, Юпитера, Марса, Меркурія, Венеры, еще ниже сфера солнца, на границѣ съ воздушнымъ слоемъ вращается сфера луны.

Мірозданіе—сплошной шаръ, въ которомъ все заполнено и нѣтъ нигдѣ пустоты. Но самъ этотъ шаръ окруженъ пустотою. Въ этой пустотѣ онъ стоитъ неподвижно, такъ какъ въ немъ легкіе элементы уравновѣшиваются тяжелыми, изъ которыхъ первые тянутъ вверхъ, вторые внизъ, а въ общемъ, вслѣдствіе равновѣсія, получается неподвижность. Свѣтила—живыя, разумныя, божественныя существа. Доказательство этой божественности Стоики видѣли какъ въ свѣтломъ тѣлѣ этихъ существъ, такъ въ особенности въ ихъ равномѣрномъ движеніи. Земля—божественная кормилица другихъ свѣтилъ. Они питаются ея испареніями, ходятъ по небу какъ по пастбищу, ихъ путь намѣчается присутствіемъ земныхъ испареній. Одушевленность земли казалась Стоикамъ очевидной уже потому, что она иначе не могла бы производить одушевленныя существа и питать свѣтила. Ученіе о подвижности земли, объ ея вращеніи во-

кругъ оси и около солнца, выставленное Аристархомъ, они считали богохульствомъ.

Съ тою же необходимостью, съ какой все произошло изъ первоосновы, все въ нее должно возвратиться въ опредѣленный срокъ, по истеченіи великаго мірового года. Первооснова истребляетъ то вещество, изъ котораго сложила свое тѣло, и въ концѣ мірового періода становится чистымъ божественнымъ огнемъ. Въ божественномъ пожарѣ погибаетъ мірозданіе, одинаково боги, люди, животныя, растенія, вещи, но лишь для того, чтобы снова въ томъ же самомъ порядкѣ и видѣ опять появиться: появляются тѣ же самыя растенія, животныя, люди, дѣлающіе тоже самое. Этотъ круговоротъ мірообразованія и міроразрушенія безначаленъ и безконеченъ.

Ученіе о мірѣ Стоики поставили въ тѣсную связь съ остальными частями философіи. Они дѣлили эту послѣднюю на логику, физику и этику и сравнивали логику съ оградой, физику съ плодоносной почвой, а этику съ тѣми плодами, которые приноситъ почва, или же уподобляли философію яйцу, гдѣ скорлупа соотвѣтствуетъ логикѣ, бѣлокъ этикѣ, а желтокъ физикѣ, или же животному, душа котораго этика, тѣло—физика, а кости—логика. Не смотря на то, что всѣ части философіи взаимно себя пополняютъ, этика въ ученіи Стоиковъ господствуетъ надъ остальными. Подобно своимъ современникамъ, Епикурейцамъ и Скептикамъ, Стоики главной задачей поставили найти для человѣческой жизни безмятежную пристань, въ которой можно было бросить спасительный якорь отъ бурь и непогодъ. При постоянномъ уклонѣ къ этикѣ, ихъ вниманіе сосредоточивается на человѣкѣ, главнымъ образомъ на его духовной сторонѣ. Божественный Разумъ обнаруживаетъ себя всюду, но въ человѣкѣ изъ всѣхъ земныхъ существъ наиболѣе Въ немъ разумное начало есть его верховная связь, тогда какъ у животнаго такая связь въ питательной душѣ, у растенія она въ образующей его силѣ, а въ неодушевленныхъ тѣлахъ она простое свойство. Душа человѣческая отпрыскъ божественнаго Разума, тепла, силы. Но она несовершенна. Совершенна одна лишь вселенная. Человѣкъ совершеннѣе другихъ существъ на землѣ, но далекъ отъ совершенства. Его душа развивается постепенно. Она передается по наслѣдству отъ родителей къ дѣтямъ и бываетъ до рожденія растительной, послѣ рожденія дѣйствіемъ окружающаго воздуха становится животной и лишь впослѣдствіи разумной. Ея мѣ-

стилище сердце. Оттуда она вмѣстѣ съ кровью разносится по всему тѣлу. По существу она разумъ, обнаруживающійся по мѣрѣ своего роста, подобно тому какъ растеніе, уже заложенное въ зернѣ, развертывается изъ него не сразу. Разумъ и личность одно и то же. Вопросъ о личности былъ впервые поставленъ Стоиками. Въ разумѣ или личности они различали нѣсколько сторонъ: пять чувствъ, способность къ рѣчи и способность производить себѣ подобныхъ. Какъ отпрыскъ божественной силы, разумъ, въ противоположность страдательному тѣлу, дѣйственъ, въ немъ всегда на лицо порывъ къ дѣятельности. Дѣйствуетъ разумъ согласно съ своими сужденіями. Мы способны судить и дѣйствовать правильно, но по несовершенству нашей природы—еще больше въ своихъ сужденіяхъ и дѣйствіяхъ и заблуждаться. Порывъ дѣйствовать по неправильнымъ сужденіямъ есть страсть. Ближе страсть опредѣляется какъ чрезмѣрные напряженіе и ослабленіе, подъемъ и упадокъ душевной дѣятельности, вызванные неправильными сужденіями о хорошемъ и дурномъ, добрѣ и злѣ. Эти неправильныя сужденія могутъ относиться къ настоящему и будущему. Неправильное сужденіе о благѣ въ настоящемъ есть удовольствіе, о благѣ въ будущемъ—желаніе, о злѣ въ настоящемъ—печаль, о злѣ въ будущемъ—страхъ. Изъ этихъ основныхъ страстей выводятся всѣ остальныя.

Верховное благо по правильному сужденію разума есть плавная, спокойная, безмятежная жизнь. Такою жизнь бываетъ когда согласна съ природой, или что тоже—съ разумомъ, своимъ собственнымъ и божественнымъ, а такъ какъ разумъ всегда согласенъ съ собою, то когда согласна съ собою. Необходимое условіе для достиженія этой цѣли—доблесть. Гдѣ выполнено это условіе, цѣль достигнута. Доблесть и верховное благо такимъ образомъ совпадаютъ. Плавная, спокойная, безмятежная жизнь неразлучна съ доблестной. Доблесть есть постоянное предрасположеніе дѣйствовать исключительно сообразно съ разумомъ. Она есть вмѣстѣ и знаніе, такъ какъ дѣйствовать сообразно съ разумомъ значитъ руководствоваться знаніемъ, и приложеніе этого знанія—искусство. Это искусство—мудрость. Кто доблестенъ, тотъ мудръ, кто мудръ тотъ доблестенъ. Постоянное предрасположеніе достигается упражненіемъ. Поэтому доблестный постоянно себя упражняетъ въ доблести. Этимъ упражненіемъ подразумѣвается неослабѣвающая душевная сила. Она сказывается въ борьбѣ съ страстями. Жизнь согласная съ разумомъ про-

тивоположна руководимой неразуміемъ, а неразуміемъ жизнь руководится, когда подчиняется страстямъ. Отсюда необходимость борьбы со страстями. Въ этой борьбѣ успѣваютъ немногіе—только мудрецы. Несовершенныхъ мудрецовъ нѣтъ. Между мудростью и глупостью, доблестью и порокомъ нѣтъ середины. Люди или мудры и доблестны, или глупы и порочны. Число глупцовъ и порочныхъ необозримо, мудрыхъ и доблестныхъ ничтожно. Всеобщая глупость и грѣховность—одно изъ положеній Стоицизма.

Человѣкъ есть и особь, и членъ человѣческаго общежитія, и членъ мірового цѣлаго. Этимъ троякимъ положеніемъ указываются три главныхъ обязанности. Какъ особь, человѣкъ долженъ заботиться о своемъ сохраненіи, какъ членъ человѣческаго общежитія—любить людей, быть къ нимъ снисходительнымъ, прощать имъ ошибки, заблужденія, грѣхи, какъ членъ мірового цѣлаго—слѣдовать верховному разуму. Этой послѣдней обязанностью покрываются остальныя: кто слѣдуетъ міровому разуму, тотъ заботится о себѣ и человѣколюбивъ.

Свою этику, первоначально очень суровую, Стоики впослѣдствіи значительно смягчили, сдѣлавъ уступки человѣческой слабости. Но эти подробности не имѣютъ прямого отношенія къ космологіи.

Въ этикѣ Стоики шли въ разрѣзъ съ своей оптимистической космологіей, но за то подготовили почву для теодицеи. Зло, на ихъ взглядъ, имѣетъ лишь условное значеніе. Дѣйствительное зло только одно—порокъ, остальное—призрачное. Послѣднее существуетъ только для глупцовъ, для мудраго оплотъ противъ всѣхъ мнимыхъ золъ въ его мудрости. Въ несчастіи онъ видитъ дарованное Богомъ средство для воспитанія доблести. Бѣдствія поэтому для него даже желательны: герой въ борьбѣ съ судьбой достойное Бога зрѣлище. Несчастье праведника доказываетъ лишь то, что внѣшнее благополучіе безразлично: оно ни добро, ни зло. Впрочемъ, все существуетъ и происходитъ по необходимости. Съ этой необходимостью надо примириться. Порокъ столь же необходимъ, какъ и доблесть. Не было бы порока, не было бы и доблести. Все чему нибудь противополагается, существуетъ чрезъ противоположеніе, доблесть чрезъ порокъ, порокъ чрезъ доблесть.

Кому жизнь невыносима, тотъ можетъ изъ нея выйти, освободиться отъ нея самоубійствомъ. Роптать на Провидѣніе нельзя: оно всемѣрно заботится о человѣкѣ. Хотя Стоики и утверждаютъ, что міръ существуетъ для себя, а человѣкъ для міра, и что каждая

вещь выполняетъ лежащій въ ней законъ, ея самобытную цѣль, они постоянно сбиваются на антропоцентрическую телеологію. Все дано на благо человѣку: для него свѣтитъ солнце, сіяютъ звѣзды, вся земля къ его услугамъ. Ослы, лошади произошли для того, чтобы на нихъ человѣкъ передвигался и возилъ тяжести, собаки, чтобы его сторожить, клопы, чтобы не давать слишкомъ много спать, мыши, чтобы пріучать къ бдительности и т. д. Однако и для Провидѣнія не все возможно. Все устроено прекрасно, но изъ хорошаго выростаютъ побочныя слѣдствія, кажущіяся порой нежелательными, напримѣръ, болѣзни, неурожай и т. д. Мудрецъ въ такихъ испытаніяхъ утверждаетъ свою доблесть и смотритъ на нихъ, какъ и на все остальное, безстрастно и спокойно, глупый огорчается и волнуется, но этимъ лишь обнаруживаетъ свою глупость.

Во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ каждый долженъ винить себя. Пусть все происходитъ по необходимости, всякій поступокъ всегда чей нибудь и за него отвѣчаетъ тотъ, кто его совершаетъ. Одни способны къ борьбѣ, другіе нѣтъ. Тѣмъ и другимъ неизбѣжно покориться необходимости, судьбѣ, міровому закону, волѣ божіей. Сколь ни тяжелой казалась бы жизнь, она, если не прекращается самоубійствомъ, угасаетъ сама собою. Душа долговѣчнѣе тѣла, но и она смертна. Души большинства людей погибаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ, души мудрецовъ живутъ до конца мірового періода, но при концѣ міра вмѣстѣ со всѣмъ остальнымъ поглощаются огнемъ.

Отождествленіемъ Бога и міра опредѣляется религіозная точка зрѣнія Стоиковъ. Если Богъ и вселенная одно и тоже, то все можетъ быть истолковано примѣнительно къ сказаніямъ о богахъ и божественныхъ существахъ и вообще къ религіознымъ вѣрованіямъ. Стоики поэтому самымъ широкимъ образомъ пользовались аллегорическимъ толкованіемъ, чтобы сблизить свое ученіе съ господствовавшими въ то время религіозными взглядами. Каждой части, сторонѣ мірозданія соотвѣтствуетъ, по Стоикамъ, то или другое миѳологическое существо, одно или нѣсколько. Предсказанія, птицегаданія, гаданія по жертвеннымъ животнымъ и проч. они объясняли изъ всеобщей міровой связи и сочувствія между всѣмъ существующимъ, дающихъ возможность по ближайшему судить объ отдаленномъ, по настоящему о будущемъ. Позднѣйшіе Стоики различали троякую религію—поэтовъ, законодателей и философовъ. Только послѣдняя раскрываетъ подлинную природу Божества.

Стоицизмъ вмѣстѣ съ Платонизмомъ и тѣми направленіями философіи заката древности, о которыхъ будетъ сейчасъ рѣчь, богато оплодотворилъ раннюю христіанскую мысль и подготовилъ пути къ распространенію христіанской проповѣди. Ученіе о Логосѣ, о божественномъ Провидѣніи все собою опредѣляющемъ, о конечномъ соединеніи всего сущаго съ Богомъ, о міровомъ пожарѣ, о человѣколюбіи, объ иносказательномъ толкованіи миѳовъ—все это и многое другое, данное Стоицизмомъ, сплелось въ одно цѣлое съ библейскимъ ученіемъ. Для тѣхъ, кто не былъ увлеченъ религіознымъ потокомъ, Стоицизмъ, подобно Платонизму и философіи заката, замѣнялъ религію.

6) Космологіи заката древности.

а) Общая характеристика.

42. Къ II вѣку до Р. Х. космологическое творчество замираетъ и возобновляется лишь въ эпоху Возрожденія, къ XV вѣку. На закатѣ древности изъ космологическихъ вопросовъ обстоятельно обсуждались только три: объ отношеніи Бога къ міру, о природѣ зла и о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу и міру. Большинствомъ направленій вопросы эти рѣшались по одному общему типу. Между Богомъ и міромъ предполагалась болѣе или менѣе длинная цѣпь звеньевъ, вмѣстѣ и отдѣляющая Бога отъ міра, и его съ нимъ соединяющая. Чѣмъ дальше отъ Бога, тѣмъ меньше совершенства, свѣтъ угасаетъ въ тьму, добро ущербляется въ зло, духъ черствѣетъ въ вещество. Порою вещество противопоставлялось Богу какъ самостоятельное злое начало, порою объявлялось безразличной основой для добра и зла. Душа человѣческая разсматривалась какъ отблескъ и родня Божества, существо горнее, заключенное въ тѣлесныя узы и жаждущее освобожденія и возврата на небесную родину, жизнь души на землѣ какъ грѣхопаденіе, причина грѣхопаденія какъ поворотъ свободной воли отъ свѣта къ мраку, отъ горняго къ дольнему, цѣль жизни какъ возвратъ души въ изначальное состояніе безплотнаго божественнаго существа, или какъ пріобщеніе къ Богу, посредствомъ отреченія отъ плотской жизни для духовной.

Космологическія построенія заката были поэтому въ общемъ и главномъ душеспасительными и благочестивыми, служили основой для религіозно-нравственнаго ученія о спасеніи души. Ни одно изъ нихъ не было вполнѣ оригинальнымъ, всѣ были въ той или иной мѣрѣ

эклектическими, во всѣхъ оригинальное творчество замѣняется болѣе или менѣе своеобразнымъ объединеніемъ созданнаго предшественниками. Въ позднѣйшихъ замѣтно вторженіе восточныхъ ученій, сливающихся съ греческими и налагающихъ на нихъ чуждый греческой мысли отпечатокъ.

Во всемъ этомъ философія заката идетъ вровень съ современной ей политической жизнью. Государства македонское и римское, положившія конецъ греческой самостоятельности, были сборныя: подобно имъ и возникшія въ нихъ философскія построенія. Слѣдствіемъ объединія народовъ было объединеніе міровоззрѣній. Документально удостовѣрено сліяніе еврейской и греческой мысли въ іудейско-эллинской философіи. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ безспорно воздѣйствіе египетскихъ и халдейскихъ вѣрованій. Не подлежатъ также сомнѣнію отзвуки персидскаго религіознаго міровоззрѣнія. Вѣроятно знакомство нѣкоторыхъ представителей тогдашней философіи и съ индійскими ученіями.

Гнетъ, который, не смотря на всѣ дарованныя вольности, налагался побѣдителями на побѣжденныхъ, утрата послѣдними національной самостоятельности и вынужденное равнодушіе къ общественной жизни заставляли искать удовлетворенія въ самоуглубленіи, отвращеніи отъ внѣшней жизни для внутренней.

Это самоуглубленіе обнаружило немощь мысли, истощившей къ тому времени силы въ рядѣ попытокъ построить вполнѣ слаженное міровоззрѣніе, ея безпомощность найти устой и пути въ жизни. Отсюда жажда опоры въ авторитетѣ, и при одинаковой несостоятельности и недостаточности всѣхъ земныхъ авторитетовъ, порывъ къ божественному и чудесному, вѣра въ магію, въ возможность дѣйствовать чрезъ зримое, ощутимое, явное, на незримое, неощутимое, тайное, и наоборотъ, и въ теургію, вызовъ боговъ и демоновъ въ пособники для достиженія намѣченныхъ цѣлей.

Въ космологическихъ построеніяхъ заката различаются четыре направленія, изъ которыхъ каждое примыкаетъ къ какому нибудь болѣе древнему, какъ авторитету: 1) Новопиѳагорейское, 2) Пиѳагорейско-Платоновское, 3) Новоплатоновское, 4) Новый Стоицизмъ.

Изъ этихъ направленій первыя три были указаннаго выше типа, а Новый Стоицизмъ слѣдовалъ по пути, намѣченному древней и средней Стоей. Наиболѣе замѣтна восточная окраска у Пиѳагорействующихъ Платониковъ, менѣе выражена—у Новоплатониковъ,

еще менѣе у позднѣйшихъ Новопиѳагорейцевъ, совсѣмъ отсутствуетъ у старшихъ изъ нихъ и можетъ только предполагаться у Новыхъ Стоиковъ.

Построенія заката важны главнымъ образомъ потому, что вводятъ въ кругъ воззрѣній, среди которыхъ слагались ранняя христіанская догматика и философія.

б) Новопиѳагорейцы.

43. Среди Новопиѳагорейцевъ три поколѣнія: старшее, среднее и младшее. У старшаго нѣтъ уклона въ сторону религіи, у средняго онъ намѣченъ, у младшаго настолько явно выраженъ, что философія сливается съ религіей. Сообразно съ этимъ старшее и среднее останавливаются на различныхъ вопросахъ онтологіи и космологіи, не внося, однако, ничего своеобразнаго, младшее только на отношеніи между Богомъ, міромъ и человѣкомъ. У старшаго Богъ сливается съ вселенной, у средняго мысль колеблется между трансцендентностью и имманентностью Божества, для младшаго Божество чисто духовное существо, связанное съ міромъ своими обнаруженіями въ свѣтилахъ небесныхъ и Провидѣніемъ. Всѣ три поколѣнія усвоиваютъ отъ древнихъ Пиѳагорейцевъ ученіе о числахъ какъ основахъ мірозданія. Среднее отождествляетъ числа съ идеями, переноситъ ихъ въ Умъ божій и въ противоположность древнимъ Пиѳагорейцамъ утверждаетъ, что міръ сложенъ не изъ чиселъ, но по ихъ образцу. Старшее и среднее противополагаютъ единицу, начало духовное, двоицѣ, началу вещественному, среднее считаетъ вещество началомъ злымъ. Символикой чиселъ, излюбленной уже древними Пиѳагорейцами, особенно усердно занимаются среднее и новое поколѣнія. Для средняго связью между Богомъ и міромъ служитъ міровая душа. Всѣ три поколѣнія видятъ въ свѣтилахъ боговъ, верховное обнаруженіе Божества—въ солнцѣ. Для среднихъ міръ вѣченъ, прекрасенъ, все въ немъ тѣсно связано, онъ зримый Богъ, человѣкъ—микрокосмъ, душа его безплотна и сродни богамъ. Для младшаго тѣло—темница души, задача жизни—обоготвореніе души, ея пріобщеніе къ богамъ, зло дано на благо людямъ, чтобы они обращались къ богамъ. Для богопознанія и для руководства человѣкъ нуждается въ божественномъ откровеніи. Мудрецъ—носитель божественной силы и потому пророкъ и чудотворецъ. Всѣ три поколѣнія учатъ о демонахъ какъ посредникахъ между Богомъ и людьми, по младшему, Богъ поручаетъ имъ управленіе міромъ.

в) Пиѳагорействующіе Платоники

44. Пиѳагорействующіе Платоники отличаются отъ Новопиѳагорейцевъ большимъ, сравнительно съ послѣдними, уклономъ въ сторону Платонизма, въ особенности въ вопросѣ о происхожденіи мірозданія. Тогда какъ средніе Новопиѳагорейцы, примыкая къ Аристотелю, учатъ о вѣчности мірозданія, Пиѳагорействующіе Платоники, согласно съ Платономъ, говорятъ о возникновеніи міра.

Основаніе Пиѳагорействующему Платонизму положилъ самъ Платонъ, увлекавшійся Пиѳагорействомъ и подъ конецъ жизни слившій съ нимъ свое ученіе.

аа) Филонъ Іудейскій.

45. На закатѣ древности наиболѣе раннимъ представителемъ Пиѳагорействующаго Платонизма былъ современникъ Христа Филонъ Іудейскій, вмѣстѣ и самый крупный представитель Іудейско-эллинской философіи, объединившей греческую философскую мысль съ библейской.

У Филона философія совпадаетъ съ богословіемъ и нравственнымъ ученіемъ. Онъ считаетъ суетнымъ всякое знаніе кромѣ богопознанія и самопознанія. Это послѣднее открываетъ нашу немощь какъ въ познавательной, такъ и въ нравственной областяхъ. Мы не можемъ полагаться ни на наши ощущенія, ни на наши мнѣнія, ни на наши разсужденія, такъ какъ всѣ эти разновидности знанія вводятъ насъ въ заблужденіе. Всѣ люди заражены грѣхомъ, всѣ порочны отъ самаго рожденія. Вѣра въ Бога единственный прочный устой жизни, благодать божія единственная твердая опора нравственности. Философъ—руководитель въ богопознаніи, врачъ, призванный этимъ средствомъ исцѣлять людей отъ грѣха и порока.

Богопознаніе черпается изъ Писанія, которое боговдохновенно и требуетъ духовнаго толкованія. Богъ не имѣетъ человѣческаго облика, ему не свойственны человѣческіе органы, онъ не можетъ ни ходить, ни говорить, ни клясться, ни раскаиваться, ни гнѣваться. Понимать все это буквально, тѣлесно, было бы неразумно и нечестиво. Писаніе принаравливается во всемъ подобномъ къ уровню большинства, способнаго мыслить о Богѣ лишь въ чувственныхъ образахъ. Пособіемъ для духовнаго толкованія служитъ греческая философія, заимствовавшая, по Филону, все цѣнное изъ еврейскихъ священныхъ книгъ.

Аллегорической методой Филонъ пользуется настолько широко, что одному и тому же мѣсту даетъ различныя толкованія и все Писаніе превращается у него въ сплошную аллегорію, хотя въ большинствѣ случаевъ онъ на ряду съ иносказательнымъ признаетъ и буквальный смыслъ.

Космологія для Филона лишь отдѣлъ богословской и нравственной проповѣди. Богъ настолько выше міра, что единственно правильное для него обозначеніе—Сущій. Всѣ остальныя не соотвѣтствуютъ его природѣ. Помня объ этомъ несоотвѣтствіи, можно назвать его существомъ блаженнымъ, совершеннымъ, источникомъ дѣятельности, формы, порядка, жизни, свѣта. Зло и несовершенство, царящія въ мірѣ, отъ него исходить не могутъ. Должно быть поэтому другое начало, отъ Бога отличное. Это начало—вещество. Оно опредѣляется признаками, противоположными божественнымъ. Вещество начало не сущее, косное, безформенное, безпорядочное, безкачественное, во всемъ нуждающееся, въ раздорѣ съ собою, основа смерти и тьмы. Съ такимъ нечистымъ началомъ Богу не подобаетъ соприкасаться непосредственно. Посредникомъ между Богомъ и міромъ служитъ божественное Слово, божественный Логосъ, вмѣстѣ и обособляющій Бога отъ міра и его съ нимъ соединяющій. Логосъ или Слово есть божественный Разумъ, божественная сила, объединяющая въ своей благости и мощи всѣ остальныя силы. Онъ первородный сынъ божій, не рожденный, но и не нерожденный, божественный человѣкъ, второй богъ, облекающійся міромъ какъ ризой, намѣстникъ Бога на землѣ, его посланникъ, верховный ангелъ, толмачъ, первосвященникъ, предстатель за міръ предъ Богомъ, образъ божій, идея идей, первообразъ, по которому Богъ создалъ міръ, орудіе творенія, міровой законъ, связывающій и распредѣляющій вещи. Въ противоположность Богу, Логосъ познаваемъ.

Міръ есть образъ Логоса, подобно тому, какъ Логосъ—образъ Бога. Міръ произошелъ вмѣстѣ съ временемъ, но не во времени. Какъ у Платона, такъ и у Филона, Богъ находитъ вещество уже существующимъ и потому не столько творецъ міра, сколько его зодчій. Сначала Богъ создаетъ міръ идей, а затѣмъ по образцу ихъ мірозданіе. Идеи пребываютъ въ Умѣ божіемъ, Логосѣ, и подобно ему вмѣстѣ личныя и безличныя существа. Онѣ—ангелы, божьи копьеносцы, окружающіе Бога какъ его стража (какъ въ херувимской пѣснѣ Царь всѣхъ невидимо дориносимъ—отъ греческаго δόρυ копье—ангель-

скими чинами), посредники между Богомъ и міромъ, ходатаи за міръ, въ то же время онѣ и міровыя силы, части и истеченія божественной силы.

Въ подробности мірообразованія и мірового строя Филонъ не входитъ. Семь дней творенія онъ толкуетъ иносказательно, обращая временную послѣдовательность въ логическую, въ открываемый разумомъ распорядокъ. Созданіе и существованіе міра есть обнаруженіе божественной дѣятельности, всеблагого Промысла, которымъ Богъ вездѣсущъ. Все между собою Промысломъ связано, между всѣмъ существуетъ сочувствіе.

Душа разлита всюду, міръ полонъ душами. Всѣ души отпрыски единой, которая въ нихъ растягивается. Чѣмъ высшую ступень занимаетъ душа, тѣмъ менѣе тяготѣетъ къ земному. На высшей стоятъ свѣтила небесныя, существа чисто разумныя, божественныя, которыхъ Филонъ, не смотря на свое еврейское единобожіе, не стѣсняется называть богами. Такую же ступень занимаютъ ангелы Моисеева закона, а у грековъ демоны и герои. Стоящія на низшей ступени влекутся къ земному, погружаются въ водоворотъ чувственной жизни, изъ котораго лишь немногихъ спасаетъ философія. Только эти облеченныя тѣломъ души могутъ быть злыми: злые демоны и ангелы—злыя человѣческія души. Всѣ души въ своей исконной, чистой, свободной отъ чувственности природѣ, иначе—въ своемъ разумѣ и нераздѣльной отъ него свободной волѣ, части божественной силы и стоятъ съ Богомъ въ неразрывной связи.

Человѣкъ—малый міръ на грани между смертной и безсмертной природой. Создатель вложилъ въ него лишь безсмертную душу—разумъ и свободную волю, это и есть истинный человѣкъ въ насъ, тѣло и смертная сторона души образованы Богомъ при содѣйствіи низшихъ духовъ (по слову Писанія: сотворимъ человѣка и т. д.), чтобы Богъ не былъ повиненъ въ человѣческой порочности. Повинна въ ней свободная воля, одинаково способная обращаться и къ началу благому, Богу, и къ началу злому, тѣлу. Первообразомъ при созданіи человѣка была идея человѣка, небесный человѣкъ, сотворенный Богомъ раньше перстнаго. До соединенія съ тѣломъ душа созерцала божественное, обремененная тѣломъ она на это не способна. Тѣло скверна и зло, причина всѣхъ золъ для духа, отвратительная темница, изъ которой душа стремится, подобно Израилю изъ Египта, влачимый духомъ трупъ, могила или гробъ, изъ котораго

послѣ смерти мы пробудимся для новой жизни. Чувственная жизнь—преграда для богопознанія, ощущенія—темничные стражи души.

Задача жизни—освободиться отъ тѣла, мѣшающаго общенію съ Богомъ, и чистой и непорочной душою слиться съ Богомъ. Безъ помощи божіей эта цѣль не подъ силу человѣку. Для достиженія ея нужна благодать, влекущая человѣка къ Богу. Благодать—свободный даръ божій: однихъ Богъ избираетъ, другихъ нѣтъ. Благодать обнаруживается въ доблести, которая есть восхожденіе къ Богу черезъ уподобленіе ему. Разумѣніе, сдержанность, мужество, справедливость различныя вѣтви одной общей доблести, коренящейся въ божественной благости, или что то же—въ божественномъ Словѣ, Логосѣ, Мудрости. Доблесть ведетъ къ Богу черезъ три ступени. Низшая—упражненіе въ уподобленіи Богу, аскетическая. Она не столь постоянна и прочна, какъ непосредственно высшая, основанная на обученіи, тоже несовершенная. Совершенная доблесть лишь въ единеніи съ Богомъ чрезъ богопознаніе. Бога можетъ познать лишь тотъ, кому Богъ откроется, въ кого входитъ своимъ свѣтомъ. Тьма передъ этимъ свѣтомъ исчезаетъ, бренное преходитъ, вѣчное восходитъ, озаренный божественнымъ свѣтомъ становится сыномъ божіимъ, подобнымъ Логосу и ему равночиннымъ. Свѣтъ естественнаго познанія меркнетъ въ свѣтѣ вѣчномъ, умъ въ божественномъ восторгѣ выходитъ изъ своихъ предѣловъ, объемлемый такимъ восторгомъ обращается въ безсмысленнаго и безсловеснаго ребенка, но въ то же время получаетъ пророческій даръ: духъ божій играетъ на объятой Богомъ душѣ какъ на струнномъ инструментѣ, и она безсознательно пророчествуетъ.

бб) Плутархъ.

46. Другимъ крупнымъ представителемъ Пиѳагорействующихъ Платониковъ былъ знаменитый своими жизнеописаніями Плутархъ изъ Херонеи (48—125). Для него, точно такъ же какъ для Филона, философія совпадаетъ съ религіей и нравоученіемъ.

Главное для него отношеніе человѣка къ Богу, остальное получаетъ значеніе лишь поскольку соприкасается съ этимъ вопросомъ. Богъ для Плутарха существо личное, всеблагое, вседовольное, чистый разумъ. Онъ единъ и безконечно выше міропознанія. Онъ не можетъ быть выраженъ ни въ какомъ чувственномъ образѣ. Единственно достойное его почитаніе—чистая жизнь. Міръ произошелъ

не только черезъ него, но въ томъ, что въ мірѣ неизмѣннаго и совершеннаго, изъ него. Съ измѣнчивымъ и несовершеннымъ Богъ не можетъ соприкасаться, тѣмъ менѣе можетъ быть причиной зла и несовершенства. Зло и несовершенство коренятся въ столь же вѣчномъ, какъ Богъ, съ нимъ сосуществующемъ началѣ—въ злой міровой душѣ. Необходимо признать еще и третье вѣчное начало, само по себѣ ни доброе, ни злое, но способное быть мѣстилищемъ того и другого. Это—вещество, матерія, женское божественное начало, тяготѣющее къ добру.

При мірообразованіи Богъ привелъ въ стройность безпорядочно волновавшуюся міровую душу и сдѣлалъ ее разумной. Черезъ нее онъ общается съ міромъ. Какъ въ этой міровой душѣ, такъ и повсюду въ мірозданіи, добро перемѣшано съ зломъ, порядокъ съ безпорядкомъ, неизмѣнность съ измѣнчивостью. Небу неподвижныхъ звѣздъ съ правильнымъ движеніемъ противоположно небо планетъ съ запутаннымъ движеніемъ. Свѣтила—божественныя существа, солнце—наивысшее обнаруженіе божественнаго. Ниже этихъ боговъ стоятъ демоны, существа среднія между богами и людьми, испытывающія радость и печаль, не совсѣмъ смертныя, но и не безсмертныя, склонныя къ добру и злу. Они обитаютъ на границѣ между неизмѣнной и измѣнчивой областями. Подобно міровой душѣ, и они посредники между Богомъ и міромъ. Чрезъ нихъ Богъ открываетъ людямъ свою волю и обнаруживаетъ себя въ управленіи міромъ.

Вмѣстѣ съ Аристотелемъ Плутархъ признаетъ пять элементовъ. Каждому изъ нихъ долженъ соотвѣтствовать отдѣльный міръ, изъ него происшедшій. Міровъ поэтому нѣсколько, наиболѣе правдоподобно пять. Послѣ разрушенія возникаетъ на мѣсто прежняго новый.

Душа горняго происхожденія, отъ лучшей части міровой души она получаетъ разумъ и свободную волю, отъ худшей—неразумные порывы и чувственность. Нашъ разумъ—божественное существо, живущее не столько въ насъ, сколько внѣ насъ. Въ божественной природѣ души залогъ ея безсмертія, которое доказывается сверхъ того необходимостью получить въ будущей жизни возмездіе за зло текущей и тѣмъ, что вѣра въ безсмертіе вноситъ въ жизнь отрадную надежду встрѣтиться въ загробномъ мірѣ съ намъ близкими и безпрепятственно общаться съ Божествомъ. Необходимость совмѣстна съ свободой. Ею Богъ пользуется какъ орудіемъ для разума,

какъ средствомъ для выполненія своей воли. Отвѣтственность за зло лежитъ не на Богѣ, а на свободной волѣ, не способной стать выше несчастій, выпадающихъ на нашу долю. Творецъ даетъ только верховные законы. Созданіе живыхъ существъ и попеченіе о нихъ—дѣло зримыхъ боговъ, свѣтилъ небесныхъ, сообразующихся въ этомъ дѣлѣ съ верховными законами. Поступками и судьбой людей руководятъ и завѣдуютъ демоны. Въ общемъ все направляется Провидѣніемъ. Судьба—его отпрыскъ, данный Богомъ міровой законъ, носителемъ котораго служитъ упорядоченная міровая душа. Законъ этотъ ненарушимый, но не безусловный. Онъ опредѣляетъ лишь послѣдствія дѣйствій, не самыя дѣйствія. Послѣднія свободны, но каждое изъ нихъ вплетается въ общую цѣпь причинъ и слѣдствій. Поэтому, если все совершается Провидѣніемъ, то не все зависитъ отъ судьбы.

Высшимъ благомъ Плутархъ признаетъ благочестіе, такъ какъ оно вноситъ въ жизнь радость и успокоеніе. Во всѣхъ религіяхъ лежитъ одна и таже истина, только различно выраженная. Какъ всѣмъ людямъ свѣтитъ одно и тоже солнце и одна и таже луна, такъ во всемъ мірозданіи царитъ одинъ и тотъ же Разумъ, одно и то же Провидѣніе, одинѣ и тѣ же служебныя имъ силы; лишь имена и способы ихъ почитанія различны. Всѣ символы и обряды, какъ направляющіе душу къ Божеству, въ этомъ отношеніи одинаковы и отличаются только большей или меньшей ясностью. Однако благочестіе соприкасается съ нечестіемъ. Вопреки укрѣплявшемуся въ то время религіозному христіанскому сознанію, полагавшему въ страхѣ Божіемъ устой жизни, Плутархъ считаетъ богобоязнь нечестіемъ, равнозначительнымъ отрицанію Божества. Вмѣстѣ съ нѣкоторыми Стоиками онъ различаетъ троякаго рода религію: поэтовъ, законодателей и философовъ. Въ истинный смыслъ религіи можетъ ввести лишь философія.

Признавая всѣ религіи выраженіемъ одной и той же истины, философъ въ каждомъ миѳѣ видитъ намекъ на эту истину и аллегорическимъ толкованіемъ открываетъ ее. Сообразно съ этимъ, Плутархъ пользуется широкимъ аллегорическимъ толкованіемъ греческихъ и восточныхъ миѳовъ и этимъ идетъ на встрѣчу, самъ того не сознавая и даже противъ своего желанія оставаться вѣрнымъ отеческому благочестію, повсемѣстному въ то время въ Римской имперіи сліянію различныхъ культовъ, или иначе—религіозному син-

кретизму. Философія даетъ, по Плутарху, и разумное основаніе для вѣры въ пророчество и предзнаменованія, указывая отчасти на божественную природу души, способной по этой своей природѣ знать сокровенное, отчасти на содѣйствіе во всѣхъ этихъ случаяхъ демоновъ, какъ посредниковъ между Богомъ и людьми. Но откровеніе Бога во внѣшнихъ формахъ неясно и неполно, ярко онъ открываетъ себя человѣческой душѣ въ ея божественномъ восторгѣ, когда поражаетъ ее своимъ свѣтомъ внезапно и сильно, словно молнія.

вв) Нуменій и Герметическія книги.

47. На почвѣ Пиѳагорействующаго Платонизма возникли также построенія Нуменія, жившаго при Маркѣ Авреліи (121—180) и составителей Герметическихъ книгъ, возникшихъ около конца III в. по Р. Х. и идущихъ будто бы отъ Гермеса Трижды-величайшаго. Заслуживаютъ вниманія эти построенія главнымъ образомъ по ученію о Троичности божіей, пролагавшему себѣ въ то время пути въ различныхъ направленіяхъ. Основой для этого ученія служила противоположность между горнимъ и дольнимъ міромъ и стремленіе ее примирить въ третьемъ, среднемъ, началѣ, а также Пиѳагорейская символика, видѣвшая въ трехъ начало, середину и конецъ сущаго.

По Нуменію, Богъ безусловное благо, идея блага, вѣчный, неизмѣнный, неподвижный, внѣвременный, недѣятельный, чистый созерцающій себя разумъ, единый. Ему противоположно вещество— безпредѣльное, неупорядоченное, безжизненное, основа слѣпой необходимости и всякой скверны, неопредѣленная двоица. Съ этимъ противоположнымъ началомъ Богъ не можетъ соприкасаться. Міръ строится не верховнымъ Богомъ, но низшимъ, благимъ по участію въ Верховномъ. Міроздатель принадлежитъ вмѣстѣ и къ сверхчувственному, и къ чувственному міру, совмѣщаетъ въ себѣ эти двѣ природы, созерцаетъ и верховнаго Бога, и вещество, пребываетъ своимъ существомъ въ сверхчувственномъ, а дѣятельностью въ чувственномъ мірѣ. Въ этой своей дѣятельности онъ сливается съ міромъ, въ немъ распространяется, разбивается, вплетается въ его движенія, становится его душой. Міръ, оживляемый и направляемый слившимся съ нимъ Богомъ, есть третій Богъ, тождественный со вторымъ, но въ то же время и отличный отъ него. Матеріи изначально присуща злая міровая душа, противоборствующая благой. Въ человѣкѣ точно

также двѣ противоборствующія души, чувственная и разумная. Чувственная гнѣздится въ тѣлѣ, источникѣ золъ. Соединеніе души съ тѣломъ есть отпаденіе отъ ея подлиннаго существа и потому грѣхопаденіе. Верховное благо души—разумѣніе, пріобщающее ее къ божеству. Для такого пріобщенія необходимо отреченіе отъ чувственности и тихое и уединенное, одинъ на одинъ, общеніе съ Первоначаломъ. Души, тяготѣющія къ тѣлу, перевоплощаются.

Нуменій высоко цѣнилъ Пиѳагорейцевъ и Платона, но еще выше—іудеевъ, египтянъ, браминовъ и маговъ. Отъ всѣхъ нихъ Пиѳагорейцы и Платонъ заимствовали будто-бы свои воззрѣнія. Платона онъ называлъ говорящимъ по аттически Моисеемъ. Свое ученіе Нуменій широкимъ аллегорическимъ толкованіемъ еврейскихъ пророковъ, раввинскихъ преданій и евангельской исторіи пытался сблизить съ этими обнаруженіями религіознаго сознанія.

48. Герметическія сочиненія учатъ о Богѣ какъ безконечномъ, единомъ и единственномъ, корнѣ и началѣ всѣхъ вещей, основѣ бытія и знанія. Какъ стоящій выше всего, онъ непостижимъ, не можетъ быть выраженъ никакимъ именемъ, но, какъ Отецъ всего сущаго, все собою полагающій, всеименяненъ. Его дѣятельность—мышленіе обо всемъ и хотѣніе быть всѣмъ. Міросданіе его откровеніе. Съ Богомъ неразрывно связанъ, какъ съ солнцемъ свѣтъ, божественный Умъ, стоящій ниже его и отъ него отличный. Съ Умомъ такимъ же образомъ связана Душа. Вещество—какъ бы уплотненный Богъ. Воздухъ—самое разрѣженное вещество, самое разрѣженное въ воздухѣ—Душа, самое разрѣженное въ Душѣ—Умъ, самое разрѣженное въ Умѣ—Богъ. Вещество существуетъ отъ вѣчности и упорядочено и оживлено Богомъ. Міръ произошелъ, но вѣченъ. Какъ созданіе божіе, получившее отъ Бога и существованіе, и жизнь, и дѣятельность, онъ есть второй Богъ. Всѣ части его божественны, боги. Выше зримыхъ боговъ стоятъ незримые. Земные боги низшіе изъ зримыхъ. Къ зримымъ принадлежатъ свѣтила. Съ неба, ихъ обители, изливается божественная жизнь. Отъ нихъ зависитъ земная жизнь и имъ подобаетъ поклоненіе. Низшую ступень занимаютъ божества—демоны. Надъ всѣмъ этимъ сонмомъ боговъ и божествъ безпредѣльно возвышается внѣмірный Единый. Міръ, насколько возможно, наилучшій, лучше его нѣтъ, не былъ и не будетъ. Хула на него—богохульство, тяжкій грѣхъ. Все въ немъ подчинено бо-

жественной закономѣрности, тождественной съ Провидѣніемъ. Человѣкъ разумомъ пріобщается къ богамъ. Онъ третій Богъ, не только не низшій по сравненію съ остальными, кромѣ Верховнаго, но даже имѣетъ передъ ними то преимущество, что принадлежитъ и небу, и землѣ. Объединяя въ себѣ все, онъ можетъ быть всѣмъ. Тѣло затемняетъ его божественное существо, обременяетъ душу желаніями и порывами, влечетъ къ порочному и бренному. По смерти тѣла душа или перевоплощается сообразно съ прежней жизнью въ человѣческій или животный обликъ, или же становится безплотнымъ существомъ, демономъ или даже Богомъ. Пріобщеніе къ Божеству достигается богопознаніемъ, совпадающимъ съ истинной философіей. Необходимое условіе для этого чистая жизнь. Чистотой жизни не предполагается полное отреченіе отъ чувственности. Дѣторожденіемъ земныя существа увѣковѣчиваютъ жизнь и такимъ путемъ приближаются къ вѣчно живущимъ безсмертнымъ. Истинное богопочтеніе въ правильномъ взглядѣ на божество, благодарности ему и праведной жизни. Высшему Богу не нужны жертвы и впѣшній культъ, подобающіе только божествамъ низшимъ. Въ божественныя изваянія, образы и иконы вселяется божественная сила, способная отгонять злыхъ демоновъ и исцѣлять болѣзни.

γ) Новоплатоники.

49. Въ Новоплатонизмѣ различаются три направленія: александрійское, сирійское и аѳинское. Основателемъ александрійскаго былъ Плотинъ (III в. по Р. Х.); основателемъ сирійскаго—Ямвлихъ божественный (IV в.); наиболѣе крупнымъ представителемъ аѳинскаго—Проклъ (въ V вѣкѣ). Сирійское и аѳинское направленія были переработкой ученія Плотина.

Новоплатоники учатъ о Первоначалѣ, о мірѣ мыслимомъ, мірѣ духовномъ, мірѣ тѣлесномъ, который разсматривается какъ отпаденіе отъ Первоначала, и о возвращеніи къ Первоначалу.

аа) Плотинъ.

50. Первоначало по Плотину (204—270) выше бытія и знанія. Оно поэтому неопредѣлимо и непознаваемо. О немъ можно утверждать лишь то, что ему несвойственно: всѣ положительные признаки, какъ принадлежащіе существующему, не примѣнимы къ тому, что выше существующаго. Но такъ какъ все существующее имѣетъ

источникъ въ Первоначалѣ, въ немъ коренится, мыслится какъ имъ порожденное, то отъ порожденнаго можно заключать къ Первоначалу. Съ такой точки зрѣнія, оно единое: все отъ него и помимо него нѣтъ ничего. Оно поэтому первое. Какъ дающее начало всему, оно—причина или сила. Какъ единое, оно должно быть самодовлѣющимъ, полагающимъ все для себя, и наоборотъ, все положенное имъ должно имѣть цѣль въ немъ. Оно поэтому для всего существующаго есть благо. Единое, первое, причина, сила, благо—таковы допустимыя положительныя опредѣленія Первоначала.

Единствомъ Первоначала исключается въ немъ двойственность, а потому и сознаніе, мышленіе и дѣятельность, такъ какъ сознаніе, мышленіе, дѣятельность не могутъ быть безъ объектовъ и, слѣдовательно, безъ двойственности.

Хотя Первоначало непостижимо, оно умомъ предполагается. Умъ первое непосредственное произведеніе Единаго. Умомъ подразумѣвается Душа—второе порожденіе Первоначала черезъ Умъ. Душа въ свою очередь указываетъ на оживляемое ею тѣло,—Природу, порожденную Первоначаломъ черезъ Умъ и Душу.

Порожденіе нельзя понимать какъ выхожденіе, истеченіе. Первоначало какъ бы расширяетъ или растягиваетъ себя, оно во всемъ и все въ немъ, нераздѣльно, но въ то же время и несліянно, единосущно и вмѣстѣ различно. Это растяженіе вѣчно, внѣ времени и внѣ пространства, возникающихъ лишь на крайнемъ предѣлѣ растяженія, въ мірѣ тѣлесномъ или Природѣ.

Сущее во всей его полнотѣ Плотинъ уподобляетъ кругу. Какъ въ кругѣ все идетъ отъ центра и въ немъ сходится, такъ все получаетъ бытіе отъ Первоначала, въ немъ сходится и вершится. По другому сравненію, Первоначало есть какъ бы источникъ свѣта, горящій въ центрѣ круга. Первый около этого источника наиболѣе яркій кругъ—Умъ, второй, менѣе яркій, свѣтъ отъ свѣта,—Душа, третій кругъ, тусклый—Природа, погруженная въ тьму—вещество или матерію. Первоначало, центръ, неподвижно, кругъ Ума—неподвижный около этого центра, кругъ Души—подвижный около Ума, кругъ Природы область разнообразнаго движенія.

Первоначало, Умъ, Душа—боги, божественная Троица, напоминающая христіанскую, въ особенности католическую. Какъ по католической догмѣ Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца, Духъ отъ Сына, такъ по Плотину, Умъ, котораго онъ называетъ чадомъ бо-

жіимъ, предвѣчно рождается отъ Отца, а Душа отъ Ума. Понятіе божественной Троицы Плотинъ еще не вводитъ, хотя имъ и пользуется. Позднѣйшіе Новоплатоники, напротивъ, въ основу ученія о развитіи божества полагаютъ троичность и вполнѣ опредѣленно говорятъ о божественныхъ Троицахъ. Сходство съ христіанской догмой о Троицѣ увеличивается еще и тѣмъ, что Плотинъ три верховныя божества разсматриваетъ какъ ипостаси, сущности.

Въ Природѣ Душа воплощается, облекается въ тѣло, нисходитъ до вещества, однако для того, чтобы снова отъ него отрѣшиться, возвратиться къ себѣ. Нисхожденіе и восхожденіе Души процессъ вѣчный, полагающій мірозданіе.

Три ипостаси вмѣстѣ съ Природой образуютъ какъ бы нисходящую лѣстницу. Чѣмъ дальше отъ Первоначала, тѣмъ меньше совершенства; единство смѣняется множествомъ и наконецъ дробностью. Въ Умѣ множество еще всецѣло проникнуто единствомъ, въ Душѣ оно уже готово вылиться въ дробность, въ тѣлесномъ мірѣ въ нее выливается. Въ Умѣ и Душѣ единство связано съ множествомъ въ гармонію, въ нихъ единство во множествѣ и множество въ единствѣ, въ Природѣ начинается противоположность, разногласіе, раздоръ и борьба. Первоначало всецѣло по себѣ благое, Умъ заимствуетъ благость отъ Первоначала, Душа—отъ Ума. Природа насквозь проникнута лучами блага, но она въ тоже время и область зла. Первоначало—чистый свѣтъ безъ тѣни, жизнь Ума и Души свѣтлая, жизнь тѣлесная—темная, свѣтъ свѣтитъ въ этой темнотѣ, но тьма его объять не можетъ. Первоначало чуждо всякаго измѣненія, въ Умѣ оно намѣчено какъ идея движенія, Душа уже кроетъ въ себѣ движеніе, въ Природѣ движеніе становится измѣненіемъ.

Умъ безсиленъ принять въ себя всѣ излученія Первоначала, и чтобы усвоить ихъ, дробитъ себя на множество умовъ, нераздѣльно объединенныхъ. Эти умы—идеи вещей. Идеи входятъ одна въ другую и такимъ образомъ объединяются. Для всего есть въ Умѣ первообразы, не только для родовъ и видовъ, но и для отдѣльныхъ вещей. Такъ какъ идея и умъ одно и то же, то сколько въ верховномъ Умѣ идей, столько и умовъ. Умъ есть мышленіе, потому дѣятельность, жизнь. Но верховный Умъ не разсуждаетъ, не ищетъ рѣшенія, онъ только созерцаетъ. Бытіе есть завершенная умственная дѣятельность, законченная въ себѣ, остановившаяся мысль. Всѣ умы или идеи связаны въ верховномъ Умѣ въ одно цѣлое и обра-

зуютъ единый міръ—мыслимый. Этотъ мыслимый міръ – есть живое существо, объемлющее идеи всѣхъ живыхъ существъ, первообразъ мірозданія. Въ противоположность Первоначалу, Умъ обладаетъ сознаніемъ, которое есть слѣдствіе созерцанія имъ Первоначала.

Идея то же, что образующая форма. Ею подразумѣвается образуемое, формируемое. Образуемое, формируемое есть вещество. Если Умъ содержитъ въ себѣ идеи, то въ немъ должно быть и вещество. Оно предполагается и множественностью обнимаемыхъ Умомъ идей. Идея сама по себѣ едина, объединяетъ, не обособляетъ. Обособленность, множественность указываетъ на отличное отъ идеи начало—вещество. Лежащее въ Умѣ вещество есть первообразъ чувственнаго вещества. Оно истинно сущее, божественное, живое.

Какъ Умъ, міръ мысли, объемлетъ множество неразъемлемо связанныхъ съ нимъ умовъ, такъ Душа, міръ жизни—множество неразъемлемо связанныхъ съ нею душъ. Въ Душѣ живетъ стремленіе обнаружить себя во множествѣ. Она какъ бы бременѣетъ этимъ множествомъ и порождаетъ Природу, вторую низшую душу, съ верховной нераздѣльно связанную. Верховной душѣ свойственно самосознаніе и сознаніе того, что есть и происходитъ въ мірозданіи. Природа—мысль неясная, словно сонная греза. Она—художница, безсознательно воплощающая эти свои видѣнія, смутные облики божественныхъ идей, въ чувственномъ веществѣ, и такимъ образомъ творящая прекрасное цѣлое—тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ. Чувственное вещество есть какъ бы погасшій свѣтъ Первоначала, тѣнь Разума, отъ него отпаденіе, безусловное небытіе, безусловная нищета, лишеніе бытія, лишеніе блага, недочетъ, неустанное безпокойство. Оно безкачественно, безтѣлесно, не масса, но призрачная пріемница призраковъ, призрачное зеркало, въ которомъ призрачно отображаются призрачныя грезы природы, истинная ложь, познаваемая не разумомъ, а только мнимая незаконнорожденнымъ разсужденіемъ. Какъ лишеніе блага, недочетъ въ немъ, оно есть зло, при томъ верховное, причина всякаго зла. Оно участвуетъ въ идеяхъ, не участвуя въ нихъ, чудеснымъ для самого Плотина способомъ. Каждая вещь отображаетъ въ себѣ идею, но такъ, что идея остается единой и въ веществѣ призрачно дробится. Эта идея есть дѣйствующій въ вещи ея сѣмянной разумъ, логосъ, законъ, по которому она происходитъ и развивается. Мірозданіе въ цѣломъ есть отображеніе верховнаго Ума. Какъ въ этомъ первообразѣ, этомъ вселенскомъ жи-

вомъ существѣ, все объединено, такъ мірозданіе—живой организмъ, въ которомъ все между собою связано, между всѣмъ существуетъ сочувствіе, все находится въ закономѣрномъ соотношеніи. Эта закономѣрность есть Провидѣніе. Закономѣрность есть Провидѣніе въ томъ смыслѣ, что Умъ предшествуетъ природѣ, имъ полагается ея строй; но Провидѣніе не есть дѣло свободнаго выбора, а необходимое дѣйствіе Первоначала, столь же необходимо обнаруживающаго себя въ Природѣ, какъ въ Умѣ и Душѣ.

Образованіе мірозданія, соединеніе души съ веществомъ, есть душепаденіе. Это душепаденіе вѣчно и необходимо. Свѣтъ не можетъ не окружаться тьмою и не освѣщать ее своими лучами. Душа по своему среднему положенію между безтѣлеснымъ, мыслимымъ міромъ, и міромъ вещественнымъ, не можетъ не общаться съ міромъ тѣлеснымъ и о немъ не заботиться. Это необходимое соприкосновеніе въ тоже время и добровольное: душа влечется и къ горнему, и къ дольнему міру, колеблется между тѣмъ и другимъ, можетъ въ различные періоды либо всецѣло отдаваться горнему міру, либо всецѣло погружаться въ міръ тѣлесный. Восхожденіе и нисхожденіе души совершается періодически. Вслѣдствіе царящей повсюду закономѣрности, каждый періодъ въ точности соотвѣтствуетъ предшествующимъ и послѣдующимъ.

Въ мірѣ вещественномъ Душа изливается прежде всего на небо. Небо—божественное живое существо, какъ и его обитатели, свѣтила небесныя. Доказательствомъ ихъ божественности служитъ правильность ихъ движеній. Свѣтила ведутъ блаженную гармоническую жизнь, свободную отъ всякихъ заботъ, и вѣчно, хотя издали, созерцаютъ Бога. Они одарены сознаніемъ и чувствами, воспринимаютъ все, что въ нихъ и подъ ними. Жизнь ихъ внѣ времени. Имъ поэтому несвойственно воспоминаніе, нѣтъ у нихъ и свободы выбора, имъ не изъ чего выбирать, они всегда и неизмѣнно блаженны по необходимости. Въ земную жизнь они не вмѣшиваются. Но связь между ними и всѣмъ происходящимъ на землѣ несомнѣнна: въ мірозданіи все тѣсно связано, и поэтому положенію свѣтилъ на небѣ соотвѣтствуетъ связь событій на землѣ. Свѣтила какъ бы письмена, по которымъ можно опредѣлить настоящее и будущее. Они порождены высшей Душой, отпрыскомъ Ума. Низшей, Природой, которая есть отображеніе высшей Души, порождены демоны, живущіе въ подлунной области—существа среднія между богами и людьми. По-

добно богамъ, они безсмертны, созерцаютъ умопостигаемое, подобно людямъ, облекаются въ тѣло, не только ощущаютъ, но и подвержены страстямъ. Низшую ступень занимаютъ земныя существа. Земля, подобно остальнымъ свѣтиламъ, существо божественное, живое, одаренное самосознаніемъ и чувствами, осязаетъ, видитъ и слышитъ. Отсутствіе органовъ чувствъ не можетъ служить противопоказаніемъ ея способности чувствовать: не у всѣхъ живыхъ существъ эти органы одинаковы. Свѣтила могутъ воспринимать способами, отличными отъ нашихъ. Вселенная созерцаетъ планетную область звѣздами, планетами она созерцаетъ землю, земля созерцаетъ себя, планеты, звѣзды, и, какъ и всѣ остальныя свѣтила, и міръ умопостигаемый. Одушевленность земли очевидна изъ ея производительной силы, свойственной ей какъ цѣлому и наглядно обнаруживающейся въ растеніяхъ, изъ нея выходящихъ. Мертвенность той или другой части не доказываетъ мертвенности цѣлаго. Въ общей сложности земли все живо.

Человѣкъ въ земной жизни есть часть земли, но въ то же время и міра мыслимаго. Въ каждомъ изъ насъ три человѣка: 1) человѣкъ горній, умопостигаемый, отпрыскъ божественнаго Ума, 2) подобіе этого человѣка, созданное Природой, чувствующая, хотящая, волнующаяся душа, 3) оживляемое этой душой тѣло. Горній человѣкъ пребываетъ въ божественномъ Умѣ, тѣло на землѣ, душа объединяетъ горняго съ тѣломъ. Подлинный, настоящій человѣкъ только горній, чистый разумъ, чистая мысль. Все остальное—лишній придатокъ, облекающій и затемняющій это божественное зерно. Душа не столько въ тѣлѣ, сколько внѣ его, пользуется имъ какъ своимъ орудіемъ. Волнуется, страдаетъ, радуется, желаетъ не душа, а тѣло: душа только сознаетъ происходящее въ оживляемомъ ею тѣлѣ. Страданіе тѣла вызывается отщепленіемъ его отъ души, удовольствіе—объединеніемъ съ ней. Самосознаніе принадлежитъ душѣ, а не уму. Умъ свободенъ, не подчиненъ необходимости, можетъ выбирать по своему усмотрѣнію, но дѣйствія, нами производимыя, вплетаются въ общую міровую связь—взглядъ, впослѣдствіи усвоенный и развитый Кантомъ. По Плотину, какъ и по Канту, человѣкъ стоитъ на грани міра мыслимаго и чувственнаго, или иначе, міра свободы и міра необходимости, и ихъ собою объединяетъ. Нашъ разумъ живетъ въ мірѣ мыслимомъ, мірѣ свободы, тѣло—въ мірѣ чувственномъ, мірѣ необходимости.

Подобно міровой Душѣ, человѣческая соединяется съ тѣломъ и по необходимости, и по свободному влеченію. Въ опредѣленный срокъ она неизбѣжно должна воплотиться, но отъ нея зависитъ, отдаться ли плотской жизни, или по воплощеніи отрѣшиться отъ тѣлесной жизни для высшей. Влекущаяся къ тѣлесной жизни перевоплощается сообразно со своими господствующими склонностями. Будущая жизнь всегда подготовляется текущей по роковому закону возмездія око за око и зубъ за зубъ. Сбросивъ послѣ смерти тѣла человѣческій обликъ, душа можетъ воплотиться и въ растеніе, и въ животное, и опять въ человѣка, въ точномъ соотвѣтствіи съ прежнимъ образомъ жизни, или же, если не отдавалась чувственности, переселиться на сродную ей планету. Души самыя чистыя возносятся въ мыслимый міръ и живутъ въ немъ какъ боги. Притупившія бездѣятельностью чувства перерождаются въ растенія и деревья, преданныя чувственности, сластолюбію и обжорству—въ прожорливыхъ животныхъ, обуреваемыя необузданными страстями—въ дикихъ звѣрей, хищныя—въ хищныхъ звѣрей, страстные любители музыки—въ пѣвчихъ птицъ, поверхностные астрономы—въ высоко парящихъ птицъ, неразумные цари—въ орловъ, мирные граждане—въ пчелъ и другія общежительныя существа, злые рабовладѣльцы—въ рабовъ, расточители—въ нищихъ, матереубійцы—въ убиваемыхъ дѣтьми матерей, опозорившіе женщину въ опозоренныхъ женщинъ и т. д.

Во чтобы душа ни воплотилась, всякое тѣло для нея посторонній наростъ, тяжелое бремя, отъ котораго чѣмъ скорѣе освободиться, тѣмъ лучше. Оттого Плотину христіанское ученіе о воскресеніи казалось непріемлемымъ. Воскресеніе, на его взглядъ, можетъ быть отъ тѣла, но не съ тѣломъ. Въ освобожденіи отъ тѣла залогъ счастья. Для каждаго существа счастье въ свойственной ему дѣятельности, для существа съ многообразной дѣятельностью—въ дѣятельности верховной. Душа по исконной природѣ—чистая мысль, остальныя ея стороны - осложненія, налагаемыя тѣломъ. Поэтому верховная дѣятельность души—мышленіе, а счастье въ возвращеніи ея къ изначальной природѣ—къ чистой, ничѣмъ не обременяемой и не стѣсняемой мыслительной дѣятельности.

Все то, что обыкновенно признается за благополучіе и злополучіе, затрогиваетъ только тѣло и идущія отъ него осложненія, а не наше подлинное внутреннее существо, не имѣетъ поэтому для него значенія. Мудрый ничего не желаетъ и не ищетъ, кромѣ еди-

ненія съ верховнымъ Умомъ, а чрезъ него—съ Первоначаломъ, равнодушенъ поэтому ко всему внѣшнему и, насколько возможно, всецѣло преданъ созерцательной дѣятельности. Все человѣческое въ его глазахъ суетно и ничтожно. Опасенія, страхъ, ему не извѣстны. Смерть для него—освобожденіе отъ оковъ тѣла, или, въ худшемъ случаѣ перемѣна облика. Болѣзни, несчастья—только для неразумныхъ частей его существа. За доблесть онъ считаетъ не то, что къ жизни привязываетъ, а то, что отъ жизни отвязываетъ.

Доблесть есть очищеніе души отъ тѣла: сама душа чиста и ни въ какомъ очищеніи не нуждается. Въ очищеніи нѣсколько степеней. Низшую занимаютъ доблести политическія и нравственныя въ ихъ разновидностяхъ. Эти доблести пріучаютъ къ умѣренности и сдержанности, но слишкомъ погружаютъ въ практическую жизнь, чтобы очищать для мыслительной дѣятельности. Выше ихъ доблесть теоретическая, мыслительная, но цѣнность ея не одинакова, смотря по тому, на что мышленіе опирается и направляется. Наименѣе цѣнно мышленіе тогда, когда имѣетъ дѣло съ ощущеніями, этими смутными отображеніями божественныхъ идей. Въ мірѣ чувственномъ выше всего красота, способная увлекать къ сверхчувственному, къ идеѣ красоты. Съ идеями душа общается размышленіемъ въ формѣ діалектики, возводящей, путемъ сравненія и различенія, отъ менѣе общаго до самаго общаго, до всеобщаго, и распредѣляющей это всеобщее на соотвѣтствующіе идеямъ виды и роды. Размышленіе выше ощущеній, но ниже созерцательной дѣятельности, которая объединяетъ душу съ верховнымъ Умомъ непосредственно, минуя сравненія и различенія. Однако и созерцаніе, сколь ни возвышаетъ надъ чувственнымъ міромъ и ни приближаетъ къ Первоначалу, не есть послѣдняя степень къ нему приближенія. Верховная ступень достигается въ изступленіи, экстазѣ, когда душа, отъ всего отвлекаясь и упрощаясь, сливается съ верховнымъ Началомъ и становится Богомъ. Въ этомъ состояніи нѣтъ, какъ и въ Первоначалѣ, ни сознанія, ни мышленія, ни какой либо дѣятельности. Состояніе это доступно лишь въ исключительныхъ случаяхъ и немногимъ, и всегда мимолетно. Душа какъ бы пугается той пустыни, въ которой она сливается съ Первоначаломъ, не различая его, такъ какъ она и Первоначало—одно. Погруженіе души въ Первоначало есть погруженіе ея въ себя, самоуглубленіе. Состояніе это нельзя выразить никакими словами: чтобы понять его, нужно его

испытать. Иносказательно можно назвать его созерцаніемъ Бога, но это несказанное созерцаніе совсѣмъ не то, что подъ созерцаніемъ обыкновенно подразумѣвается. Кто возвратится къ себѣ послѣ единенія съ Богомъ, тотъ пробуждаетъ въ себѣ доблесть, сознаетъ себя ею всячески украшеннымъ, возвышается ею опять до общенія съ Умомъ, а чрезъ это общеніе, черезъ мудрость—съ Богомъ. Такова—заключаетъ Плотинъ—жизнь божественныхъ блаженныхъ людей—отрѣшеніе отъ всего здѣшняго, чуждая здѣшнихъ удовольствій, бѣгство одного къ Одному.

Въ свѣтѣ Единаго меркнутъ всѣ остальные боги. Но многобожіе необходимо полагается Единымъ. Кто позналъ силу божію, тотъ не станетъ стягивать божественное въ единство, но будетъ показывать его множественность, на сколько Богъ себя показываетъ. Въ единобожіи Плотинъ видитъ приниженіе божественной силы, многообразно себя проливающей. Онъ различаетъ между богами незримыми и зримыми, и отъ тѣхъ и другихъ отличаетъ божества низшія, демоновъ. Верховный незримый Богъ—Первоначало, второй, низшій богъ—Умъ, объемлющій собою сонмъ умовъ, третье незримое божественное существо—Душа, со всѣмъ сонмомъ объемлемыхъ ею душъ. Зримые боги—свѣтила небесныя. На грани между божественнымъ и небожественнымъ стоятъ полубоги или демоны. Всѣ эти божественныя существа Плотинъ истолковываетъ примѣнительно къ миѳологическимъ вѣрованіямъ, широко пользуясь, по введенному Стоиками обычаю, аллегорической методой. Миѳъ, на его взглядъ, излагаетъ въ исторической послѣдовательности, раздѣльно во времени, то, что въ сущемъ дано одновременно и нераздѣльно. Поэтому, какъ миѳологія можетъ быть истолкована философски, такъ и наоборотъ, философское содержаніе открыто въ миѳахъ. Изъ множества приводимыхъ Плотиномъ сближеній особаго вниманія заслуживаетъ отождествленіе Гермеса, посланника боговъ и бога плодородія, съ Логосомъ, который такимъ образомъ оказывается и посредникомъ между Богомъ и міромъ, и дарующей жизнь силой.

Ученіе о всеобщемъ міровомъ сочувствіи даетъ Плотину возможность найти философскую основу для молитвы, для обращенія за помощью къ божественнымъ изваяніямъ, притягивающимъ, какъ себѣ подобное, божественную силу, для предсказаній и проч. Во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ усматриваетъ магію, которая есть дѣйствіе внѣшняго на внутреннее. Съ такой точки зрѣнія, любовь, ненависть, желаніе,

отвращеніе, состраданіе, дѣйствіе музыки, тѣлодвиженій, театральныхъ представленій относятся къ магіи. Любовь—чародѣй изъ чародѣевъ. Вся жизнь въ концѣ сводится для Плотина къ магіи.

У Плотина нѣтъ того служебнаго отношенія философіи къ религіи, которое ярко выступаетъ у его послѣдователей и превращаетъ философію въ подобіе средневѣковой схоластики, нашедшей для себя первообразъ въ построеніяхъ этихъ послѣдователей. Его философское ученіе, по существу религіозное, объединяетъ человѣка съ Первоначаломъ, приравниваетъ его Богу. Боговъ народной вѣры Плотинъ признаетъ какъ обнаруженіе Первоначала, но въ нихъ не нуждается. Не нужны ему и храмы божіи: его собственная душа для него храмъ. Когда одинъ изъ его приближенныхъ приглашалъ его въ храмъ принести жертву, Плотинъ отвѣтилъ: „Боги пусть придутъ ко мнѣ, а не я къ нимъ".

Какъ всѣ боги меркнутъ въ свѣтѣ Единаго, такъ земной міръ, въ которомъ мы живемъ, передъ божественнымъ. Въ сравненіи съ послѣднимъ онъ несовершенный, но самъ по себѣ настолько прекрасенъ, на сколько для міра низшаго возможно. Со всѣми его недостатками онъ заложенъ въ породившемъ его разумѣ. Этотъ разумъ не верховный, но его отпрыскъ, менѣе совершенный, чѣмъ верховный. Какъ положеніе этого разума, нашъ міръ не могъ быть инымъ, чѣмъ каковъ онъ теперь. Множественность, намѣченная уже въ мірахъ горнихъ, переходитъ въ нашемъ мірѣ въ дробность, подразумѣваемое множественностью различіе—въ противоположности, въ раздоръ и борьбу. На землѣ все существуетъ чрезъ противоположности: благо, какъ противоположность злу, красота—безобразію и т. д., и наоборотъ. Разнообразіемъ обусловлена красота и стройность мірозданія. Безъ противоположностей не было бы ни гармоніи, ни красоты. Міръ есть какъ бы великолѣпная симфонія, слаженная изъ разнообразныхъ звуковъ. Въ отдѣльности звуки могутъ казаться и недостаточными, но въ гармоніи даютъ прекрасное цѣлое. Зло нужно въ мірозданіи какъ темныя краски въ картинѣ. Неразумно требовать, чтобы музыкальное построеніе состояло только изъ одного звука, или картина нарисована одной краской. Жизнь, какъ бы играя, проливаетъ разнообразіе, руководствуясь порядкомъ и красотою. Каждая вещь имѣетъ свое мѣсто и значеніе, служитъ полнотѣ, разнообразію, гармоніи, красотѣ цѣлаго. Но и сама въ себѣ каждая вещь прекрасна. При оцѣнкѣ вещей надо смотрѣть не только на отноше-

ніе ихъ къ міровому цѣлому, но и на внутреннюю природу каждой. Съ этой послѣдней точки зрѣнія, каждая настолько совершенна, насколько возможно въ нашемъ мірѣ.

Въ особенности міръ животныхъ и растеній блещетъ разнообразіемъ, пестротой, красотой. Нарожденіемъ, продолженіемъ рода, они подражаютъ вѣчной жизни божества. Ни одно изъ живыхъ существъ на землѣ не вѣчно, каждое въ концѣ умираетъ. Свойственное людямъ опасеніе смерти свидѣтельствуетъ о томъ, что жизнь есть благо. Для кого жизнь не благо, для того желанна смерть. Зломъ смерть не можетъ быть ни въ какомъ отношеніи. Она есть либо перемѣна облика, либо возвратъ души къ ея изначальной чистотѣ. Жизнь подобна драмѣ: актеръ, сбросившій одежду или маску, чтобы надѣть другую, не дѣлается отъ того несчастнымъ, и желанное время наступаетъ для него тогда, когда, оставивъ послѣ игры всѣ чуждыя ему личины, онъ становится самъ собою. Что для актера чуждая ему личина, то для души тѣло. Освободиться отъ него для человѣка, познавшаго существо жизни и смерти, не менѣе, а болѣе отрадно, чѣмъ для актера отъ его театральнаго наряда. Не для души, а для тѣла всякія внѣшнія бѣдствія и злополучія: безплотная душа ихъ не знаетъ. Потребностями тѣла вызвана борьба между живыми существами, доходящая до истребленія однихъ другими. Для обремененныхъ тѣломъ это необходимо. Если животныя пожираютъ другъ друга, то смерть все равно неизбѣжна, и лучше умереть съ пользой для другого, чѣмъ безполезно и для себя, и для другихъ.

Человѣческое существо совершеннѣе остальныхъ въ нашемъ мірѣ. На немъ, какъ на небѣ звѣзды, сіяетъ лучъ божественнаго Разума. Среди людей есть хорошіе и дурные, справедливые и злодѣи, счастливые и несчастные, угнетатели и угнетенные, богатые и нищіе. Все это входитъ какъ необходимое въ драму жизни. Роли этой драмы созданы Творцомъ, но избираетъ ту или иную каждый по своему усмотрѣнію. Творецъ не даетъ ихъ вполнѣ законченными, всякій разрабатываетъ свою по своему, становится въ извѣстной мѣрѣ ея творцомъ. Хорошо или дурно исполненіе, зависитъ отъ исполнителя. Жизнь каждаго слагается изъ того, что заложено въ его предыдущей жизни, такъ что за свою роль каждый самъ отвѣтственъ.

Впрочемъ, земныя счастье и несчастье только призрачныя, вся наша земная жизнь не болѣе, какъ тѣнь, все въ ней хрупко и преходяще. Скорбитъ ли кто о потерѣ имущества? Пусть вспомнитъ,

что раньше этимъ имуществомъ обладалъ другой, его также утратившій. Сожалѣетъ ли о разрушеніи своего дома, отечества? Пусть утѣшится тѣмъ, что вмѣсто разрушенныхъ возникнутъ новые, которые точно также разрушатся. Сѣтуетъ-ли на обиды, притѣсненія, на то, что лучшіе подчиняются худшимъ, захватывающимъ власть? Пусть подумаетъ, что жизнь подобна дѣтской игрѣ, въ которой участники борятся между собою. Тѣ изъ нихъ, которые упражняли для борьбы духъ и тѣло, не дадутъ себя въ обиду, если же будутъ жаловаться на исходъ борьбы слабые и неподготовленные, если они будутъ плакать, когда у нихъ отнимаютъ сильные, то это только смѣшно. Жизнь человѣческая, хотя въ общемъ и суетная, важнѣе дѣтской игры. Къ борьбѣ въ ней надо готовиться. Не молиться только, а бороться слѣдуетъ для успѣха въ жизни. Кто не умѣетъ найти себѣ мѣста въ общемъ хороводѣ жизни, будетъ раздавленъ, какъ попавшая подъ ноги плясуновъ черепаха. Такой человѣкъ можетъ сѣтовать только на себя.

Внѣшнія счастье и несчастье не идутъ въ ровень съ доблестью и порокомъ: хорошій можетъ быть несчастливъ, а дурной пользоваться земными благами. Роптать на это значитъ забывать, что корень текущей жизни во всѣхъ прежнихъ, за которыя расплачивается текущая. Сверхъ того надо помнить, что несчастье даетъ возможность обнаружить доблесть, ставящую ни во что преходящее передъ вѣчнымъ; что если среди людей много несовершенствъ и зла, то ничего другого нельзя отъ нихъ и требовать. Они не боги и не полубоги, а люди, существа близкія къ звѣрямъ, съ необходимо присущими имъ, какъ низшимъ существамъ, недостатками.

Такимъ образомъ мірозданіе безупречно во всѣхъ отношеніяхъ. Иначе и не можетъ быть: оно подобіе вѣчныхъ боговъ.

Ученіе Плотина, какъ и остальныхъ Новоплатониковъ, столько же философское, какъ и религіозное. Душа нисходитъ изъ горняго міра на землю, здѣсь воплощается и изъ чуждой ей земной обители стремится вознестись въ горній міръ, сбросивъ съ себя тѣлесную оболочку. Порывомъ вверхъ, къ міру божественному, опредѣляется общій тонъ философіи Плотина. Полный и чистый свѣтъ для него только въ Первоначалѣ. Земная жизнь не болѣе, какъ смутный и зыбкій, хотя и въ смутности и зыбкости прекрасный отблескъ жизни божественной. Какъ и все земное, ученіе его не вполнѣ ясно и опредѣленно. Оно, подобно легкому туману, то стелется по землѣ,

покрываетъ дымкой ея неприглядныя стороны, то причудливыми облаками уносится къ небесамъ, оттѣняя ихъ великолѣпную, глубокую, незапятнанную лазурь. Въ этомъ ученіи отходящая древность собрала послѣднія силы, чтобы озарить свой закатъ роскошными лучами. Теодицея Плотина, бодрая и жизнерадостная, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ смиреннымъ и угнетеннымъ духомъ христіанскаго ученія къ тому времени уже широко распространеннаго. Не противься злу и молись, такъ учитъ евангеліе; борись, а не молись только—говоритъ Плотинъ.

За то въ другихъ отношеніяхъ сходство Плотинова міровоззрѣнія съ евангельскимъ несомнѣнно: тотъ же отрицательный взглядъ на земную дѣйствительность въ сравненіи съ божественной, единственно по истинѣ цѣнной, то же ученіе о текущей жизни какъ подготовленіи къ будущей, о верховной цѣли какъ единеніи съ Богомъ.

По образу жизни Плотинъ напоминаетъ христіанскихъ угодниковъ. Полное отреченіе отъ себя шло у него въ ровень съ преданностью божественному, любовью и снисходительностью къ ближнимъ. Такими же были и другіе Новоплатоники. На своемъ закатѣ греческая философія создала праведниковъ, не уступавшихъ доблестью христіанскимъ.

бб) Порфирій.

51. Изъ ближайшихъ послѣдователей Плотина наименѣе уклонился отъ него Порфирій, (род. 232), издавшій его сочиненія и изложившій въ сжатомъ очеркѣ его философію. Въ отличіе отъ Плотина онъ ставитъ философію въ служебное отношеніе къ благочестію. Задачу ея онъ полагаетъ въ душеспасеніи, подъ которымъ подразумѣваетъ очищеніе души отъ тѣла. Философъ есть врачъ душевныхъ недуговъ, идущихъ отъ тѣла.

По руководству этого взгляда, Порфирій съ особымъ вниманіемъ останавливается на опредѣленіи души и тѣла и ихъ взаимоотношеніи. Какъ здѣсь, такъ и повсюду, у него замѣтно стремленіе къ ясности и раздѣльности. Онъ былъ выдающимся логикомъ, толкователемъ логическихъ сочиненій Аристотеля. Эти его толкованія были для ранняго средневѣковья однимъ изъ главныхъ источниковъ знакомства съ логическими теоріями.

Тѣло есть вещество, а вещество—угасшій божественный свѣтъ. Въ противоположность душѣ, простой, вѣчной, неизмѣнной, внѣпространственной, вещество сложно, преходяще, измѣнчиво, занимаетъ пространство. Пространственность—главное опредѣленіе вещества въ отличіе отъ духа. Тѣлесно все, занимающее пространство, и наоборотъ, все, не занимающее пространство, безтѣлесно. Душа, по своей исконной природѣ, чистая мысль, которая есть въ то же время свободная воля, способная по своему выбору обращаться и къ горнему, и къ дольнему. Ея чувственныя и желательныя стороны коренятся въ облекающемъ ее тѣлѣ. Остальныя—видоизмѣненія мыслительной дѣятельности, принимающей различные виды, смотря по тому, въ какой области она вращается. Въ области тѣла эта дѣятельность становится ощущеніями, въ области души—размышленіемъ, въ области ума—созерцаніемъ, въ области сверхразумной—сверхразумной дѣятельностью. Основы, законы или формы всѣхъ вещей лежатъ въ ней, составляютъ ея исконное содержаніе. Она поэтому кроетъ все знаніе въ себѣ, ни откуда его не пріобрѣтаетъ. Общеніе съ вещественнымъ даетъ лишь толчекъ къ пробужденію дремлющаго въ ней знанія.

По сравненію съ душой, тѣло есть низшая ступень сущаго, отпаденіе отъ души. Оно уподобляется душѣ въ мѣру возможности, и душа имъ пользуется какъ своимъ орудіемъ. Въ земной жизни оно есть органъ души. Какъ непространственная и потому недѣлимая, душа не можетъ быть въ той или иной части тѣла только отчасти, она всюду на лицо цѣликомъ и вполнѣ. Душа поэтому не въ тѣлѣ, а скорѣе тѣло въ душѣ.

Изначально душа обитаетъ на звѣздахъ. При воплощеніи она проходитъ черезъ семь планетныхъ сферъ, отягощая себя въ каждой изъ нихъ тѣлеснымъ наслоеніемъ. Земное тѣло—послѣдняя ступень этого осложненія. Души, особенно обремененныя, погружаются подъ землю. Наиболѣе чистыя облечены эфирнымъ тѣломъ, иныя—луннымъ, другія—солнечнымъ. На землѣ душа подобна странницѣ, прибывшей изъ далекой родины. Въ чужбинѣ она носитъ несвойственныя ей одѣянія и живетъ не по своему. Вернуться на родину она можетъ не иначе, какъ сбросивъ съ себя чужестранные нарядъ и обычаи, то есть тѣло и все то, что идетъ отъ тѣла.

Отрѣшеніемъ отъ тѣла подразумѣвается отказъ отъ всего, способствующаго тѣлесной жизни. Порфирій требуетъ воздержанія отъ

половыхъ сношеній, отъ мясной пищи, отъ зрѣлищъ и увеселеній. Въ половомъ общеніи душа порабощается чувственностью, которой здѣсь закладывается вдобавокъ новая тѣлесная жизнь; мясная пища возбуждаетъ чувственность; увеселенія и зрѣлища потворствуютъ чувственнымъ удовольствіямъ.

Душа, неспособная побороть тѣла, воплощается послѣ смерти тѣла въ новое. Всѣ души—проявленія единой божественной души. Но каждому виду живыхъ существъ соотвѣтствуетъ своя душа. Поэтому человѣческая не можетъ воплотиться въ животное, но ей открытъ путь возвышенія до божества. Съ душами животныхъ человѣческая роднится разумомъ. Разумность животныхъ въ глазахъ Порфирія одинъ изъ доводовъ противъ кровавыхъ жертвоприношеній.

Путь возвышенія до божества есть путь четырехстепенной доблести. Первая, низшая ступень, есть доблесть практическая, политическая и нравственная, противоборствующая страстямъ,—умѣренность и сдержанность; вторая, болѣе высокая, доблесть очистительная, полное равнодушіе ко всему чувственному, совершенное безстрастіе; третья, еще высшая, доблесть теоретическая, дѣятельность чисто разумная; четвертая, самая высокая, парадигматическая (отъ греч. παράδειγμα—образецъ), ставящая себѣ образцомъ верховный Умъ и съ нимъ объединяющая. Человѣкъ, достигшій первой ступени—праведникъ, достигшій второй—божественный, достигшій третьей—богъ, достигшій четвертой—отецъ боговъ.

Собственными силами душа не можетъ быть совершенной: чувственность постоянно ее соблазняетъ. Для борьбы съ нею необходима божественная помощь. Поэтому Порфирій выступаетъ ревностнымъ защитникомъ благочестія. Многобожіе для него, какъ и для Плотина, есть раскрытіе Единаго, проливающаго свою полноту во множествѣ божественныхъ существъ. Многобожіе необходимо и потому, что до Первоначала душа не можетъ возвыситься сразу и нуждается на этомъ пути въ посредствующихъ звеньяхъ. Эти звенья—верховный Умъ, верховная Душа, зримые боги и демоны. Чистота и святость жизни единственный достойный Божества культъ. Единаго нельзя почитать ничѣмъ чувственнымъ, ни даже словами, Умъ и Душу можно просить о дарованіи блага, не опредѣляя его, зримымъ богамъ дозволительно приносить безкровныя жертвы. Среди демоновъ есть добрые и злые, каждый изъ этихъ отрядовъ стоитъ подъ особымъ главою. Отъ злыхъ демоновъ идетъ всякая порча, ими

искажена и религія. Все, что въ народныхъ вѣрованіяхъ соблазнительнаго, есть ихъ дѣло. Въ остальномъ эти вѣрованія находятъ разумное оправданіе. Миѳы—иносказательная оболочка философскихъ истинъ; изображенія боговъ—символы сверхчувственнаго; прорицаніе есть истолкованіе естественныхъ примѣтъ; магія и теургія—воздѣйствіе на низшія силы души, на природу и на демоновъ. Настолько убѣжденъ былъ Порфирій въ разумныхъ основахъ народной вѣры, что въ ея защиту написалъ противъ христіанъ объемистое сочиненіе, полное ѣдкихъ нападокъ.

вв) Ямвлихъ.

52. Ямвлихъ (ум. около 330 г.) слылъ за человѣка близкаго къ богамъ, праведника и чудотворца. Какъ эта его слава, такъ и его обходительность, общительность и дружелюбіе пріобрѣли ему обильныхъ сторонниковъ. За нимъ укрѣпилось названіе „божественный“, чередующееся съ другимъ, не менѣе почетнымъ, „великій“. Такимъ кажется онъ и нѣкоторымъ христіанскимъ писателямъ.

Сознанная Порфиріемъ необходимость божественной помощи для борьбы со зломъ была для Ямвлиха еще очевиднѣе. Душа, по его ученію, изначально обременена чувственностью, соблазнъ лежитъ въ ней самой, и она безсильна бороться съ собою. Помощь божественная тѣмъ обезпеченнѣе, чѣмъ боговъ больше. Указанныхъ Плотиномъ и его ближайшими послѣдователями звеньевъ, отдѣляющихъ Единаго отъ міра, кажется Ямвлиху недостаточно, и онъ ихъ въ нисходящей отъ Единаго лѣстницѣ усиленно умножаетъ. Руководясь взглядомъ, что между каждымъ единствомъ и тѣмъ, чему оно сообщается, должно быть посредствующее звено, онъ отъ Единаго непостижимаго отличаетъ второе единство, стоящее на грани между Единымъ и множествомъ. Верховный Умъ онъ раздѣляетъ на мыслимый и мыслящій. Первый изъ нихъ распадается нераздѣльно, но и несліянно, на троицу, расчленяющуюся въ свою очередь на три троицы; второй точно также распадается на три троицы, изъ которыхъ низшая развѣтвляется въ седмерицу. Міръ мыслимый объемлетъ прообразы, міръ мыслящій—идеи. Верховной Душой полагаются двѣ низшія, отъ которыхъ обособляются принадлежащіе имъ низшіе умы. За этими сверхмірными божествами идутъ внутримірныя въ трехъ разрядахъ: 12 небесныхъ боговъ, умножающихся сначала въ 36, а затѣмъ въ 360, далѣе—72 сонма боговъ поднебесныхъ, и сообразно

съ 21 богомъ главенствующимъ, 42 сонма боговъ природы. Ниже послѣднихъ—ангелы, демоны и герои. Еще ниже человѣческія души, возвышающіяся однако надъ душами животныхъ. Подобно Порфирію, Ямвлихъ не допускаетъ воплощенія человѣческой души въ животное, но признаетъ возможность возвышенія до ангельской.

Впрочемъ, истинное богопознаніе, по Ямвлиху, открывается только для вѣры. Оно дается сказаніями о богахъ. Чѣмъ сказаніе непонятнѣе и страннѣе, тѣмъ болѣе глубокій смыслъ оно кроетъ.

Божественная помощь нужна не только людямъ въ ихъ борьбѣ съ порокомъ, но и всей природѣ. Природа и судьба для Ямвлиха одно и тоже. Судьба есть міровая связь, налагаемая верховной причиной. Эта связь не столь совершенна, чтобы быть самостоятельной. Для поддержанія мірового порядка необходимо вмѣшательство боговъ.

Человѣкъ въ земной жизни изъ оковъ судьбы можетъ освободиться не иначе, какъ съ помощью божіей. Средствомъ общенія съ божествомъ служитъ молитва, обращаемая къ божествамъ или непосредственно, или же къ ихъ изваяніямъ. Хотя эти послѣднія изготовлены человѣческими руками, они по сочувствію между ними и изображаемыми божествами притягиваютъ божественную силу и потому могутъ быть чудотворными. Нѣкоторыя изъ нихъ, впрочемъ, по Ямвлиху, небеснаго происхожденія. Молитвѣ приписывалъ Ямвлихъ сверхъестественную силу. Боги могутъ внимать молитвѣ и безъ органовъ чувствъ, такъ какъ вездѣсущи; особенно близки они къ тѣмъ, кто для воспріятія божественнаго очищается священными обрядами. Для всемогущества божія нѣтъ ничего невозможнаго. Въ вездѣприсутствіи и всемогуществѣ боговъ верховное объясненіе всего чудеснаго.

Божественная помощь выпадаетъ на долю тѣхъ, кто ея достоинъ, людей доблестныхъ. Къ четыремъ ступенямъ доблести, о которыхъ говоритъ Порфирій,—практической, очистительной, теоретической, парадигматической,—Ямвлихъ прибавляетъ пятую, жреческую, объединяющую душу съ Первоначаломъ.

Подъ очищеніемъ Ямвлихъ подразумѣваетъ господство надъ чувственными сторонами души, а не очищеніе души отъ тѣла. Въ противоположность Плотину и Порфирію, у него нѣтъ отрицательнаго взгляда на тѣло. Онъ различаетъ между земнымъ и эфирнымъ тѣломъ. Послѣ смерти разрушается только земное тѣло, а эфирное

остается оболочкой, охраняющей душу. Эфирное тѣло связываетъ душу съ земнымъ тѣломъ. Воплощается душа въ земное тѣло не столько въ наказаніе, сколько въ испытаніе ея свободной воли, дающей ей одинаковую возможность тяготѣть къ дольнему и горнему міру. Нѣкоторыя души воплощаются по человѣколюбію, на благо человѣческаго рода.

Въ теоретической области Ямвлихъ особенно высоко ставилъ математику. Занятіе ею очищаетъ душу и пріобщаетъ божественному и неизмѣнному. Только при ея помощи возможно точное изученіе природы. Особенно она важна потому, что въ ея числахъ и построеніяхъ открывается природа Божества, для которой эти числа и построенія служатъ символами. Сообразно съ этимъ, Ямвлихъ усердно занимался математической символикой въ духѣ древняго Пиѳагорейства, которое высоко цѣнилъ.

Изъ послѣдователей Ямвлиха наиболѣе выдаются Ѳеодоръ изъ Асины, разработавшій ученіе о божественной троичности, которое онъ пытался провести по всему разнообразному міру божественныхъ существъ, и Ипатія, женщина философъ, новоплатоническая мученица, растерзанная христіанскою чернью въ Александріи въ 415 году. Въ кругу Ямвлиха возникъ также принадлежащій неизвѣстному автору трактатъ „О мистеріяхъ“, гдѣ на почвѣ Новоплатоническаго богословія различными доводами отстаиваются и истолковываются многобожіе, символы и обряды и вѣра въ чудесное. У большинства послѣдователей Ямвлиха Новоплатонизмъ утрачиваетъ философскую окраску и становится религіей.

Этой религіей былъ увлеченъ Юліанъ, который въ свое короткое царствованіе (361—363) пытался возстановить древнее многобожіе. Въ лицѣ Юліана Новоплатонизмъ оставилъ замѣтный, хотя и мимолетный, слѣдъ въ политической исторіи Римской имперіи.

гг) Проклъ.

53. Послѣднимъ крупнымъ представителемъ Новоплатонизма былъ Проклъ (410—485). Онъ былъ вмѣстѣ и религіозный дѣятель, и ученый, и философъ. Глубокая вѣра совмѣщалась въ немъ съ исчерпывающимъ знаніемъ всѣхъ религій и культовъ и съ подвижничествомъ. Въ своемъ религіозномъ рвеніи онъ посвятилъ себя во всѣ мистеріи и желалъ быть гіерофантомъ, религіознымъ учителемъ всего міра. Согласно съ требованіями каждой религіи онъ соблюдалъ

посты, бденія, омовенія и другіе обряды. Долгіе годы онъ провелъ надъ изученіемъ различныхъ оракуловъ и другихъ священныхъ изреченій и считалъ ихъ настолько душеспасительными, что желалъ на долгое время исчезновенія всякихъ другихъ книгъ, какъ для благочестія опасныхъ. За благочестіе ему былъ ниспосланъ даръ вѣщихъ сновъ и видѣній, исцѣлять больныхъ и творить другія чудеса. Его религіозность шла въ ровень съ ученостью: не было области тогдашняго знанія, въ которой онъ не былъ бы свѣдущъ. Какъ философъ, онъ объединялъ въ себѣ противоположныя качества: смуту мысли и большую логическую сноровку, дававшую ему возможность соединять и расчленять понятія и вкладывать въ ясныя формы неясное содержаніе.

Не смотря на обиліе матеріала, которымъ располагалъ Проклъ, его ученіе не богато своеобразностью. Онъ желалъ быть не столько творцомъ новаго, сколько истолкователемъ и систематизаторомъ даннаго предшествующими Новоплатониками. Это данное онъ пытался изложить и обосновать въ разработанномъ по опредѣленному плану построеніи. Онъ былъ родоначальникомъ философскаго направленія, получившаго въ средніе вѣка названіе школьной мудрости или схоластики. Направленіе это разсматриваетъ данное содержаніе какъ незыблемую и непреложную истину, мѣру всякой другой, замыкаетъ себя въ предѣлы этого содержанія, но въ этихъ предѣлахъ пользуется всѣми согласными съ нимъ средствами и способами для его разработки, систематизаціи, доказательства, защиты отъ возраженій.

Свою систему Проклъ строитъ по закону троичнаго развитія, намѣченному однимъ изъ его предшественниковъ, Сиріаномъ. Производное вмѣстѣ и подобно производящему, и отъ него отлично. Вслѣдствіе отличія оно изъ производящаго выходитъ, вслѣдствіе сходства опять къ нему возвращается. Каждое единство полагаетъ собою множество, которое опять съ единствомъ сливается. Сущее представляетъ собою поэтому замкнутый рядъ связанныхъ между собою спиралей. Первоначало высится надъ сущимъ и знаніемъ. Оно не можетъ быть обозначено никакимъ словомъ, оно не есть ни сущее, ни несущее, ни причина, ни непричина и т. д. Имъ полагаются самодовлѣющія единицы, отдѣляющія его отъ области Ума. Эта область раздѣляется на три: мыслимую, мыслимую-мыслящую и мыслящую. Первая—область бытія, вторая—жизни, третья—мышленія. Первыя двѣ об-

ласти распадаются каждая на три троицы, третья—на семь седьмериць. Верховная Душа обнимаетъ три разряда душъ: божескія, демоническія и человѣческія. Божескія души опять распадаются на три сонма: на четыре троицы главенствующихъ боговъ, на столько же троицъ отрѣшенныхъ отъ міра боговъ, и на два сонма внутримірныхъ боговъ—боговъ звѣздъ и боговъ стихій. За богами идутъ низшія божества, распадающіяся на троицу ангеловъ, демоновъ и героевъ. Наконецъ, слѣдуютъ души, временно облекающіяся въ земное тѣло.

Вещество, лежащее въ основѣ тѣлесности, Проклъ переноситъ въ одну изъ троицъ мыслимаго міра и считаетъ ни добрымъ, ни злымъ. Зло лежитъ исключительно въ душѣ. Вмѣстѣ съ Ямвлихомъ онъ учитъ, что она изначально обременена чувственной и желательной сторонами. Причина зла въ уклонѣ къ чувственности. Свобода выбора между добромъ и зломъ—неотъемлемое достояніе души, но безъ божьей помощи этотъ выборъ не можетъ быть правильнымъ. Несмотря на эту немощь, человѣческая душа выше животной и воплотиться въ животное можетъ развѣ временно. Спасеніе отъ зла—въ доблестной жизни, которая есть восхожденіе души къ Богу. Для такого восхожденія необходимы любовь, истина и вѣра. Любовь ведетъ чрезъ красоту къ истинѣ, истина—къ сверхчувственному міру, но вступленіе въ него возможно только чрезъ вѣру. Слѣдуетъ поэтому пользоваться всѣми тѣми средствами, которыми вѣра располагаетъ: молитвой, соединяющей таинственными символами человѣка съ богомъ, теургіей, способной лучше всякой человѣческой доблести привлекать на землю горнія силы, таинствами, очищающими божественнымъ огнемъ душу отъ ея скверны, пророчествами и пр. Самое единеніе происходитъ не низшими сторонами души и не разумомъ, но особой, сверхразумной способностью, которою Проклъ, въ отличіе отъ другихъ Новоплатониковъ, надѣляетъ душу. Въ этой объединяющей способности коренится высшая доблесть, соотвѣтствующая объединяющей доблести у Ямвлиха.

Въ этикѣ Проклъ слѣдуетъ за Плотиномъ и Ямвлихомъ. Вмѣстѣ съ послѣднимъ онъ учитъ объ извѣстныхъ уже намъ пяти ступенямъ доблести. Но всѣ эти ступени сглаживаются въ его глазахъ передъ вѣрой, какъ ничтожной кажется ему человѣческая мудрость передъ божественнымъ откровеніемъ. Это откровеніе Проклъ видитъ въ миѳахъ, которые онъ и беретъ подъ свою защиту. Миѳы скрываютъ истину

отъ тѣхъ, кто ея недостоинъ, и открываютъ тѣмъ, кто способенъ прозрѣть сквозь ихъ оболочку. Какъ природа отображаетъ сверхчувственное въ чувственномъ, вѣчное во временномъ, нераздѣльное въ дробномъ, такъ миѳы указываютъ противоестественнымъ на естественное, противоразумнымъ на сверхразумное, безобразнымъ на сверхпрекрасное. Всѣ возраженія противъ нихъ исчезаютъ, какъ скоро выясняется ихъ подлинный смыслъ.

Подобно Плотину, Проклъ строитъ разработанную теодицею, не прибавляя однако къ сказанному Плотиномъ ничего новаго. Старательно отстаиваетъ онъ божественность свѣтилъ. Свѣтилсущества не только разумныя, но и чувствующія. Они чувствуютъ непосредственно, безъ органовъ чувствъ. Имъ свойственны только зрѣніе и слухъ, между собою совпадающіе. Ихъ чувственное воспріятіе поэтому отлично отъ нашего.

Воплощеніе Проклъ разсматриваетъ какъ необходимость. Душа одинъ разъ необходимо должна облечься въ тѣло, но дальнѣйшія воплощенія—обыкновенно слѣдствія неправедной жизни. Только нѣкоторыя праведныя души добровольно воплощаются на благо людямъ. Связью души съ земнымъ тѣломъ Проклъ, подобно Ямвлиху, признаетъ эфирное тѣло, покрываемое многими другими. Эти послѣднія душа при восхожденіи къ Божеству съ себя сбрасываетъ, но съ эфирнымъ не разлучается никогда.

Къ одушевленнымъ существамъ Проклъ относилъ пространство. Тѣло его невещественное, состоитъ изъ свѣта, душа—верховная часть міровой души. Какъ невещественное, пространство вмѣщаетъ вещественное не дробясь. Оно проникаетъ собою все вещественное, такъ что тѣло міра двоякое, невещественное, свѣтлое, и проникнутое имъ вещественное. Въ свѣтлое невещественное тѣло облекаются боги въ своихъ явленіяхъ людямъ.

д) Новые Стоики.

54. Новые Стоики отличаются отъ древнихъ и среднихъ склонностью толковать общее для всѣхъ Стоиковъ ученіе о различіи между силой и веществомъ въ сторону противоположности души и тѣла и болѣе отрицательнымъ отношеніемъ къ внѣшней дѣйствительносто. Все внѣшнее казалось имъ суетнымъ и ничтожнымъ. Наше подлинное существо не тѣло, но живущее въ насъ божество, нашъ

разумъ, совпадающій съ свободной волей. Тѣло лишь оковы для духа. Истинная жизнь начинается со смертью тѣла. О внутреннемъ нашемъ божествѣ мы должны радѣть и ему подчиняться. Кто не слѣдуетъ этому долгу, тотъ заблуждается, дѣлаетъ ошибки, или иначе грѣшитъ, такъ какъ заблужденія, ошибки, грѣхъ для Стоиковъ одно и тоже. Подчиненіемъ разуму подразумѣвается борьба со страстями, отклоняющими отъ его путей. Для большинства людей эта борьба непосильна. Отсюда у новыхъ Стоиковъ проповѣдь о всеобщей грѣховности, переплетающаяся съ другой—о необходимости снисхожденія къ людской слабости, всепрощенія и взаимопомощи. Не только по грѣховности всѣ люди равны и братья, но и потому, что всѣ они—члены божественнаго мірового цѣлаго, всѣ сыны божіи. Спасеніе отъ зла въ отвращеніи отъ внѣшняго и сосредоточенности на внутреннемъ. Въ душѣ наше единственное убѣжище отъ невзгодъ, въ ней мы свободны: всецѣло въ нашей власти только наши мысли. Вызванное отвращеніемъ отъ внѣшней дѣйствительности самоуглубленіе обнаруживаетъ для новыхъ Стоиковъ повсюду такую нравственную порчу, что только полная перемѣна душевнаго строя могла бы освободить людей отъ порока. Безъ помощи божіей это не осуществимо. На Бога въ концѣ вся наша надежда. Необходимая божественная помощь дана въ философіи. Философъ—вѣстникъ, посланникъ, служитель божій, врачеватель душъ, ихъ воспитатель, наставникъ и руководитель.

Въ такомъ духѣ учили Мусоній и Сенека въ I вѣкѣ по Р. Х., Епиктетъ и Маркъ Аврелій во II в. На всеобщей грѣховности съ особой силой настаивалъ Сенека, на суетности всего внѣшняго Маркъ Аврелій, на божественной природѣ человѣка и въ особенности философа—Епиктетъ, на врачующемъ свойствѣ философіи—Мусоній. Для всѣхъ новыхъ Стоиковъ философія была, по опредѣленію Сенеки, искусствомъ жить, для всѣхъ книжная мудрость казалась малоцѣнной. Наиболѣе ученымъ изъ нихъ былъ Сенека, наиболѣе презиралъ ученость Маркъ Аврелій. „Брось книги“—одна изъ его заповѣдей.

Ученіе Сенеки порой на столько приближается къ ученію ап. Павла, что возникло сказаніе объ общеніи между ними и ихъ подложная переписка, до сихъ поръ сохранившаяся. Не менѣе выразительно совпаденіе нѣкоторыхъ мѣстъ у Епиктета съ евангельскимъ ученіемъ. Особаго вниманія заслуживаетъ, по сходству съ евангель-

скимъ, общее всѣмъ Новымъ Стоикамъ ученіе о необходимости для достиженія счастья, которое ими всегда опредѣляется духовно, коренной перемѣны образа мыслей. Эта ихъ проповѣдь въ точности соотвѣтствуетъ призыву Іоанна Крестителя перемѣнить образъ мыслей въ преддверіи Царствія небеснаго (μετανοεῖτε—измѣните образъ мыслей, а не „покайтесь“, какъ переводится обыкновенно). О какомъ либо заимствованіи здѣсь не можетъ быть рѣчи: на столько значительно среди сходства различіе. Сходство объясняется сходствомъ причинъ, вызвавшихъ параллельныя теченія въ еврейскомъ и греческомъ мірѣ.

е) Оцѣнка построеній заката.

55. Душеспасительная и благочестивая философія заката подготовила родственную по духу раннюю христіанскую философію и ее широко оплодотворила. Наибольшее значеніе въ этомъ отношеніи принадлежитъ Филону Іудейскому, котораго можно считать не только крупнѣйшимъ представителемъ іудейско-эллинской философіи, но и родоначальникомъ христіанской. Центральное для этой послѣдней ученіе о Богѣ Словѣ, первородномъ Сынѣ божіемъ, орудіи творенія, посредникѣ между Богомъ и міромъ, намѣчено имъ. Могучимъ потокомъ вторгся въ раннюю христіанскую мысль и Стоицизмъ; его слѣды замѣтны у такихъ крупныхъ представителей ранней христіанской философіи, какъ Юстинъ Мученикъ и Климентъ Александрійскій на греческой почвѣ и Тертуліанъ и Арновій на римской. Крупнѣйшій изъ раннихъ западныхъ отцовъ церкви, а вмѣстѣ главный философскій руководитель ранняго западнаго средневѣковья, Августинъ, былъ столь многимъ обязанъ Новоплатонизму, что въ философскихъ вопросахъ трудно найти грань, отдѣляющую его творчество отъ заимствованія у Новоплатониковъ, которыхъ онъ высоко цѣнилъ за близость ихъ ученія къ христіанскому. Еще большимъ обязаны Новоплатонизму греческіе отцы. Современникъ Плотина, Оригенъ, проводилъ гностическія воззрѣнія близкія къ Новоплатоническимъ, а современникъ Августина Синесій стоялъ на почвѣ чистаго Новоплатонизма. Въ V вѣкѣ передовымъ представителемъ Новоплатонизма былъ лже-Діонисій Ареопагитъ. Его ученіе о небесной іерархіи, признанное церковью, есть передѣлка Новоплатоническаго ученія о божественныхъ троицахъ. Разница лишь въ томъ, что вмѣсто боговъ онъ говоритъ объ ангелахъ, распредѣляемыхъ имъ

на три троицы: 1) серафимы, херувимы, престолы, 2) господства, силы, власти, 3) начала, архангелы, ангелы. Въ IX вѣкѣ воспроизвелъ Новоплатонизмъ въ широкомъ синтезѣ первый изъ схоластиковъ, Іоаннъ Скотусъ Еріугена, къ которому прямо или косвенно примкнули крайніе реалисты и мистики XII и XIII вв. Около IX в. Новоплатонизмъ, смѣшенный съ ученіемъ Аристотеля, создалъ магометанскую философію и наложилъ яркую окраску на одинъ изъ крупнѣйшихъ памятниковъ еврейскаго философскаго творчества, Каббалу. На основахъ Новоплатонизма и родственной съ нимъ Каббалы строили ученіе теософы и натурфилософы Возрожденія, о которыхъ была рѣчь выше и будетъ еще впереди. Въ новое время по руководству Плотина написалъ свою „Теодицею“ Лейбницъ, тусклую копію съ яркаго образца. Новоплатоническіе отзвуки можно прослѣдить у Мальбранша въ его ученіи о созерцаніи идей въ Богѣ и другихъ его гносеологическихъ воззрѣніяхъ. Многимъ обязанъ Новоплатоникамъ и Кантъ. Его ученіе объ апріорныхъ формахъ близко къ ученію Порфирія о томъ, что душа есть разумъ, изначально крюющій въ себѣ законы или формы всѣхъ вещей; его нравственная теорія, по которой наша воля принадлежитъ міру умопостигаемому и потому свободна, а наши поступки вплетаются въ мірѣ явленій въ общую цѣпь причинъ и слѣдствій, есть воспроизведеніе такого же взгляда у Плотина. Не лишенъ значенія Новоплатонизмъ и для оцѣнки натурфилософіи и теософіи Шеллинга: своеобразность ихъ выясняется лишь изъ сопоставленія съ родственными Новоплатоническими и Гностическими воззрѣніями. Діалектическая метода Гегеля, какъ уже было замѣчено въ „Онтологіи“, есть видоизмѣненная метода Прокла. Взглядъ Гегеля на природу какъ отпаденіе отъ Первоосновы—Новоплатоническій. Шумящій въ наши дни своимъ ученіемъ Бергсонъ обязанъ имъ Новоплатоникамъ и другимъ философамъ заката больше, чѣмъ самому себѣ. Его ученіе о матеріи какъ уплотненномъ духѣ, о бѣгущей потокомъ жизни, о схватываніи ея въ неподвижныхъ идеяхъ, о душѣ, какъ облекающей тѣло, о мозгѣ какъ ея органѣ, не болѣе какъ видоизмѣненіе Новоплатоническихъ взглядовъ, съ которыми Бергсонъ сроднился, читая въ Сорбоннѣ курсъ о Новоплатонизмѣ.

56. Философія заката есть въ то же время и богословіе, а Новоплатонизмъ въ лицѣ своихъ послѣднихъ представителей скорѣе богословіе, чѣмъ философія. Какъ богословіе многобожія, Новоплато-

низмъ занимаетъ исключительное положеніе. Многобожіе съ христіанской точки зрѣнія кажется превзойденнымъ и отжившимъ; такимъ же оно представляется и для научной и философской мысли. Нашъ умъ стремится свести многообразіе къ единству, и потому для тѣхъ, кто подчиняетъ религію разуму, единобожіе единственно пріемлемая форма религіи. Но душевная жизнь многообразна, требуетъ множества не меньше, чѣмъ единства. Оттого въ живомъ и непосредственномъ религіозномъ сознаніи многобожіе находитъ не только твердую опору, но даже болѣе прочную, чѣмъ единобожіе. Въ своихъ зачаткахъ это сознаніе колеблется между единобожіемъ и многобожіемъ. Фетишъ, первоначальный семейный богъ, если одинъ, можетъ оставаться и единымъ богомъ рода и племени; но въ семьѣ можетъ быть нѣсколько фетишей, которые въ родовой и племенной жизни образуютъ сонмъ божественныхъ существъ. Уклонъ къ многобожію можно прослѣдить и въ развитомъ религіозномъ сознаніи. Изъ древнихъ религій единобожіе наиболѣе рѣзко выражено въ еврейской. Первоначально многобожная, она, послѣ упорной внутренней борьбы, стала единобожной. Въ основѣ ея лежитъ взглядъ, что евреи избранный народъ, которому должны быть подчинены всѣ остальные. Еврейскій Богъ долженъ быть поэтому повелителемъ всего міра, при томъ единовластнымъ, такъ какъ раздѣлять съ кѣмъ нибудь власть значитъ ее ослаблять въ пользу другого. Отсюда нетерпимость еврейскаго Бога ко всѣмъ остальнымъ богамъ. „Да не будутъ тебѣ боги иные, кромѣ меня“—этотъ боевой кличъ еврейскаго Бога проходитъ по всей библіи. Магометанство, усвоившее еврейское единобожіе, требуетъ нераздѣльнаго господства ислама и проповѣдуетъ войну противъ всѣхъ невѣрныхъ. Христіанство, хотя и выросло еще непосредственнѣе изъ еврейства, чѣмъ магометанство, коренится не столько въ еврейскомъ богосознаніи, сколько въ связанной съ нимъ нравственной проповѣди, начатой ветхозавѣтными пророками и нашедшей окончательное выраженіе въ евангеліяхъ. Для кроткаго и любвеобильнаго христіанскаго религіознаго сознанія строгое и исключительное единобожіе кажется узкимъ и черствымъ. Тяготѣніе въ сторону божественной множественности обнаруживается въ ученіи о Троичности, занимающей, по вѣрному замѣчанію Григорія Нисскаго, середину между единобожіемъ и многобожіемъ, и еще рѣзче въ культѣ ангеловъ и святыхъ. Иконопись ярко обрисовываетъ это тяготѣніе въ изображеніяхъ небеснаго Царствія. На

облакахъ за престоломъ Богъ Отецъ, по сторонамъ Сынъ и его Матерь, далѣе апостолы, святые, мученики, сонмы ангеловъ, херувимы, серафимы. Ни евангелія, ни посланія, ни отцы церкви, ни богословы не только не проповѣдуютъ многобожія, но даже не допускаютъ и предположенія о возможности для христіанъ такой проповѣди. Ученые богословы съ критической, различающей точки зрѣнія правильно объясняютъ, что апостолы, сонмы ангеловъ и святыхъ не боги, а лишь служители божіи, предстатели и молитвенники за грѣшныхъ. Но въ народномъ сознаніи подобныя различенія ускользаютъ; святые и ангелы для него боги, быть можетъ, низшіе, чѣмъ Троица, Отецъ, Сынъ и Духъ, но все таки боги. Единый непостижимый неизмѣнно внѣ поля такого сознанія. Напротивъ, Спаситель, Матерь божія, Николай угодникъ, Екатерина великомученица и пр. всегда въ его предѣлахъ, близки и доступны. Оттого житія святыхъ въ развитіи христіанскаго сознанія среди народныхъ массъ по значенію первенствуютъ даже надъ библіей и евангеліями.

На сколько близокъ культъ святыхъ къ многобожію, ясно изъ удостовѣреннаго новѣйшими изслѣдователями факта, что нѣкоторые изъ святыхъ преобразованные боги, или, какъ мѣтко выразился одинъ изъ изслѣдователей, наслѣдники боговъ, тѣхъ самыхъ, противъ которыхъ церковь боролась. Нельзя не отмѣтить и того, что выставляемые христіанскими вѣроучителями доводы въ пользу культа ангеловъ и святыхъ какъ предстателяхъ передъ Богомъ сходятся съ доводами философовъ заката о необходимости поклоненія не только Единому, но и всему неисчислимому сонму божественныхъ существъ.

57. Единобожіе въ своемъ отношеніи къ многобожію неизмѣнно воинственно и запальчиво. Согласно съ использованнымъ еще Аристотелемъ въ ученіи о единствѣ божіемъ изреченіемъ Гомера „нѣтъ въ многовластіи блага, да будетъ единый властитель“, у единобожія для многобожія всегда на готовѣ не только слово осужденія, но и другія болѣе суровыя мѣры для его искорененія. Съ своей стороны и многобожіе склонно видѣть въ единобожіи (какъ это ясно изъ укоровъ римскихъ писателей христіанамъ) пагубное заблужденіе, граничащее съ безбожіемъ и подлежащее искорененію.

Для широкаго взгляда на жизнь многобожіе и единобожіе въ ихъ субъективномъ значеніи равноцѣнны какъ выраженіе субъективной жизни, но съ объективной точки зрѣнія, считающейся съ запросами народныхъ массъ, многобожіе сильнѣе коренится въ жизни,

больше ее захватываетъ и удовлетворяетъ, чѣмъ единобожіе. Взглядъ Плотина, что Божество проливаетъ свою полноту во множествѣ и что поэтому слѣдуетъ не стягивать божественное въ единство, а напротивъ, показывать его множественность, на сколько оно само себя показываетъ, съ такой точки зрѣнія глубже проникаетъ въ запросы религіознаго сознанія, чѣмъ запальчивое обличеніе многобожія.

58. Эти замѣчанія о многобожіи для оцѣнки космологическихъ построеній не маловажны. Отрицаніе многобожія ведетъ къ отрицанію божественности свѣтилъ и, слѣдовательно, къ взгляду на нихъ какъ на мертвыя, бездушныя глыбы. Живыми, одушевленными и небожественными свѣтила быть не могутъ, такъ какъ свѣтила какъ живыя существа выше человѣка, а въ лѣстницѣ живыхъ существъ выше человѣка только Божество. Для обезбоживающей свѣтила космологіи возникаетъ трудный вопросъ о происхожденіи жизни. Космологіи безбожныя пытаются рѣшить здѣсь невозможную задачу—объяснить живое изъ мертваго. Признающія единаго Бога либо призываютъ его на помощь какъ Творца всяческихъ, либо, если желаютъ избѣжать чудеснаго, поступаютъ въ вопросѣ о происхожденіи жизни какъ безбожныя. Особаго рода многобожіе есть всебожіе или пантеизмъ, который, послѣдовательно проведенный, неизбѣжно приводитъ къ взгляду на свѣтила какъ существа божественныя и потому живыя, такъ какъ для пантеизма божественно и потому живо все. Для многобожной космологіи, точно такъ же какъ для всебожной, вопросъ о происхожденіи жизни отпадаетъ. Свѣтила для нея существа живыя, жизнь есть ихъ изначальная принадлежность. Для нея могутъ быть затрудненія лишь при разграниченіи всеобщей жизни отъ единичной.

Древность стояла на почвѣ многобожія и всебожія и, за исключеніемъ лишь Анаксагора, Демокрита и Епикура, утверждала божественность свѣтилъ. Христіанская проповѣдь единобожія подорвала эту вѣру, которая для нея была однимъ изъ худшихъ заблужденій. Математическое истолкованіе вселенной, начавшееся съ XVII вѣка, довершило этотъ подрывъ. Сколь ни различны и даже противоположны эти два потока мысли—христіанская проповѣдь и математическое объясненіе мірозданія,—въ обезбоженіи свѣтилъ они сходятся. Съ торжествомъ математическаго міровоззрѣнія обостряется и вопросъ о происхожденіи жизни, не существовавшій для древности и

легко рѣшавшійся всемогуществомъ Творца въ средневѣковье. Подробности этого обостренія выяснятся изъ послѣдующаго.

7) Средневѣковыя построенія.

а) Общая характеристика.

59. Философія заката стоитъ на рубежѣ древности и средневѣковья и потому совмѣщаетъ въ себѣ черты какъ древней, такъ и средневѣковой мысли. Древняя мысль была свободная, средневѣковая въ плѣну у церковной догмы. Философія заката, сначала независимая, къ IV вѣку закрѣпощаетъ себя въ Новоплатонизмѣ ею же созданной догмой. Философія средневѣковья подчиняется установленной церковнымъ авторитетомъ догмѣ. Роднятся обѣ тѣмъ, что та и другая были во власти религіознаго сознанія. Вслѣдствіе этой родственности грань въ исторіи мысли между закатомъ древности и средневѣковьемъ неопредѣленная: закатъ здѣсь сливается съ средневѣковьемъ. Вполнѣ обрисовывается отличительная черта средневѣковой мысли лишь съ тѣхъ поръ, когда она отдаетъ себя всецѣло на служеніе церкви. Средневѣковая философія есть христіанская церковная философія. Къ тому времени, когда Востокъ и Западъ становятся христіанскими, и плѣнъ мысли у церкви—всеобщимъ. Въ космологіи, какъ и во всемъ остальномъ, мѣра истины полагается церковнымъ ученіемъ. Допускается согласное съ нимъ его разъясненіе, толкованіе, равнымъ образомъ все по отношенію къ нему безразличное, для него безобидное, а все несогласное съ нимъ разсматривается какъ ересь, которая сурово, порою жестоко, каралась. Космологическое творчество при такихъ условіяхъ заглохло.

б) Библейско-евангельское повѣствованіе.

60. Въ церковномъ ученіи надо различать между библейско-евангельскимъ повѣствованіемъ и установленной на его почвѣ церковной догмой. Захватывающая сила христіанства не въ церковной догмѣ, а въ библейско-евангельской проповѣди. Космологія входитъ въ эту проповѣдь какъ основаніе и устой.

Космологія эта какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ, настолько хорошо извѣстна, что воспроизводить ее здѣсь вполнѣ не за чѣмъ. Нужно лишь выдвинуть тѣ ея своеобразности, благодаря которымъ она господствовала надъ Европой почти безраздѣльно въ те-

ченіи четырнадцати вѣковъ и теперь не перестаетъ плѣнять милліоны сердецъ.

Своеобразности эти различныя: художественныя, нравственныя, соціальныя, религіозныя, настолько между собою переплетающіяся, что обособить ихъ нельзя.

Библейско-евангельская исторія вполнѣ закопченное повѣствованіе отъ созданія міра и до его послѣднихъ судебъ. Этимъ она сближается съ наиболѣе разработанными греческими космологіями, но далеко превосходитъ ихъ всѣ внутренней связностью, органическимъ развитіемъ объединяющей всѣ частности мысли о божественномъ руководительствѣ міровыми судьбами по заранѣе установленному, предопредѣленному плану. Превосходитъ она ихъ и разнообразіемъ содержанія, такъ что и въ этомъ отношеніи съ нею не можетъ сравняться ни одно связное построеніе, къ какому бы виду творчества ни принадлежало. Крупнѣйшія творенія различныхъ народовъ на всемъ протяженіи всемірной исторіи, одинаково религіозныя, художественныя, философскія, по своему богатству ничтожны въ сравненіи съ неисчерпаемымъ сокровищемъ библейскаго содержанія.

Она объединяетъ въ себѣ всѣ виды словеснаго творчества. Идиллія перемѣшивается въ ней съ суровымъ эпосомъ, лирика съ сухимъ дѣловымъ изложеніемъ. Надъ всѣмъ господствуетъ драма, завершающаяся безпримѣрной по неотразимому дѣйствію трагедіей крестныхъ страданій. Повсюду, гдѣ только возможно, художество самой высокой пробы, вызывающее нѣсколькими штрихами богатыя эмоціональнымъ содержаніемъ картины. По этимъ качествамъ библейско-евангельская исторія такъ же не имѣетъ себѣ равныхъ, какъ и по разнообразію содержанія. Зендъ-Авеста кажется по сравненію съ ней грубой и неуклюжей, буддійскія сказанія безформенными и однообразными, браминская проповѣдь сухой и утомительной, ученіе Конфуція невыразительнымъ и блѣднымъ, коранъ черствымъ и безсвязнымъ. Картины, рисуемыя величайшимъ художникомъ мысли, Платономъ, тускнѣютъ передъ библейско-евангельскими. Настолько глубокъ родникъ художества въ библейско-евангельскомъ повѣствованіи, что служитъ для искусства неисчерпаемымъ источникомъ. Благодаря своему несравненному художеству, большинство библейско-евангельскихъ сценъ внѣдряются въ сознаніе, становятся его неотъемлемымъ, незабвеннымъ достояніемъ.

Дѣйствіе усиливается тѣмъ, что въ библіи и евангеліяхъ чудесное сливается съ историческимъ. При неопредѣленности грани между тѣмъ и другимъ, исторія становится чудесной, чудесное принимаетъ обликъ историческаго, миѳъ и дѣйствительность оказываютъ другъ другу поддержку, своеобразную и безпримѣрную. Не мало способствуетъ силѣ захвата необычайная простота, наивность, общедоступность повѣствованія. И здѣсь библейско-евангельская исторія стоитъ на недосягаемой высотѣ. Повышаетъ дѣйствіе и увѣренный, исключающій всякія колебанія и сомнѣнія тонъ. Творческое „да будетъ“ царитъ надъ всѣмъ неуклонно и безраздѣльно.

Отъ начала и до конца библейско-евангельское повѣствованіе назидательное, дающее правила для жизни. Эти правила покоятся на сверхъестественномъ и потому незыблемомъ устоѣ, идутъ непосредственно отъ Бога, могущество котораго безпредѣльно, а пути неисповѣдимы. Они въ полной мѣрѣ отвѣчаютъ какъ личнымъ, такъ и общежительнымъ требованіямъ. Понятіе о личности, въ древней греческой мысли смутное и неопредѣленное, въ библейскомъ ученіи вырисовывается ярко и отчетливо. Но личное всегда связывается здѣсь съ общественнымъ, личность всегда членъ общины. Въ библіи это избранный народъ, разсматриваемый какъ одно цѣлое, какъ излюбленный сынъ или отрокъ божій, въ евангеліяхъ—вѣрные Христу, его церковь въ изначальномъ значеніи этого слова (собраніе вѣрующихъ). Въ общинномъ, соціальномъ, церковномъ характерѣ крупное преимущество библейско-евангельскаго ученія передъ всѣми остальными, религіозными, философскими, научными. Синагога и христіанская церковь шли на встрѣчу общежительнымъ запросомъ больше, чѣмъ какія либо другія религіозныя сообщества, не говоря уже о философскихъ и научныхъ, которыя удовлетворяютъ этимъ запросомъ главнымъ образомъ на почвѣ умственныхъ потребностей и потому односторонне. Ни одна община не давала столько разносторонняго утѣшенія, сколько для евреевъ синагога, для христіанъ церковь.

Общежительными склонностями подсказаны и самыя правила библейско-евангельскаго ученія, сводящіяся къ тремъ верховнымъ, быть совершеннымъ какъ Отецъ небесный, любить Бога всѣмъ сердцемъ своимъ, всею своею крѣпостью и всѣмъ достояніемъ своимъ, и ближняго какъ самаго себя. Христіанскій Богъ—отецъ справедливый и милосердый. Непокорныхъ и потому неправедныхъ онъ караетъ, по-

корныхъ и потому праведныхъ награждаетъ. Въ ветхомъ завѣтѣ онъ обѣщаетъ вѣрнымъ землю обѣтованную, изобилующую всѣми земными благами, господство надъ всѣми невѣрными, блаженный вѣкъ, когда волкъ будетъ жить мирно съ ягненкомъ, мечи перекованы на орала, въ новомъ—Царствіе небесное.

Концу міра предшествуетъ судъ, на которомъ каждому будетъ воздано по дѣламъ его и тѣмъ удовлетворено чувство правды, такъ часто попираемой на землѣ. Послѣдній день настанетъ скоро, конецъ близокъ, но когда—извѣстно только Богу. По евангеліямъ, конецъ увидитъ современное Христу поколѣніе. „Образъ міра проходитъ, Господь близко“, говоритъ въ свою очередь ап. Павелъ. Надо быть всегда къ суду готовымъ и всегда на сторожѣ отъ неправды. Суду предшествуютъ разныя знаменія на землѣ и небѣ. Какъ молнія исходитъ съ востока и видна до запада, такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго. Солнце померкнетъ, луна не дастъ свѣта, здѣзды спадутъ съ неба, силы небесныя поколеблются, восплачутся всѣ племена земныя и увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ великою силою и славою. Онъ пошлетъ ангеловъ своихъ съ громогласною трубою, и соберутъ избранныхъ его отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ. Земля и небо прейдутъ и на мѣсто ихъ будутъ новыя.

Царствіе небесное—полная противоположность земному. Въ немъ не женятся, не выходятъ замужъ, не умираютъ. Въ немъ первые на землѣ будутъ послѣдними и послѣдніе первыми. Оно не для праздныхъ и беззаботныхъ, но для трудящихся и обремененныхъ. Отверженные, грѣшные, если будутъ достойны, предупредятъ остальныхъ. Кто много любилъ, тому многое и простится. Блудницы войдутъ въ Царствіе раньше довольныхъ своею праведностью.

Для входа въ Царствіе необходима полная перемѣна настроенія, образа мыслей, поступковъ: никто не вливаетъ новаго вина въ старые мѣхи. Надо признать, что блаженны нищіе духомъ или просто нищіе, плачущіе, кроткіе, алчущіе и жаждущіе правды, милостивые, чистые сердцемъ, миротворцы, изгнаные за правду, поносимые, гонимые, неправедно злословимые, такъ какъ все это—наслѣдники грядущаго Царствія. Не слѣдуетъ противиться злому. Если кто ударитъ въ щеку, надо подставить другую. Отнимающему верхнюю одежду надо отдать и рубашку. Кто даетъ, тому и дается: мѣрою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплется въ лоно даю-

щаго. Какою мѣрою мы мѣримъ, такою и намъ отмѣрится. Не слѣдуетъ судить и осуждать: надо помнить, что мы видимъ сучекъ въ глазу ближняго и не чувствуемъ бревна въ своемъ. Надо прощать, любить враговъ, благословлять проклинающихъ, благотворить ненавидящихъ, молиться за обижающихъ. Передъ Богомъ всѣ равны. Вселюбящій Отецъ благъ къ неблагодарнымъ и злымъ, повелѣваетъ солнцу своему восходить надъ добрыми и злыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Заботиться надо о небесномъ, не о земномъ, собирать сокровища не на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ, но собирать сокровища на небѣ, гдѣ ни моль не истребляетъ, ни ржа, и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ. Богатѣть можно только въ Бога. За образецъ нестяжанія и беззаботности о земномъ надо принять птицъ небесныхъ, которыя ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и полевыя лиліи, которыя не трудятся и не прядутъ. Если Отецъ небесный питаетъ птицъ, одѣваетъ лиліи, то тѣмъ болѣе печется онъ о людяхъ. Надо искать прежде всего Царствія небеснаго и правды его, а все остальное приложится. Отъ всего земного надо оскопить себя ради Царствія божія. Если будетъ соблазнять глазъ, надо его вырвать, если рука, надо ее отсѣчь. Это тѣмъ выполнимѣе, что въ ожиданіи близкаго конца теряютъ силу всѣ земныя прельщенія.

Заблужденія, ошибки не закрываютъ доступъ въ Царствіе. Заблудшій, но покаявшійся, цѣннѣе сознающаго свою непорочность гордеца. Впрочемъ, гордость и праведность взаимно себя исключаютъ. Исключается праведностью и богатство, сытость и довольство. Богатому труднѣе пройти въ Царствіе, чѣмъ верблюду сквозь игольныя уши. Горе вамъ, богатые: вы уже получили свое утѣшеніе. Горе вамъ, пресыщенные: вы взалкаете. Горе вамъ, смѣющіеся: вы восплачете и возрыдаете. Несовмѣстима съ Царствіемъ и заносчивая ученость, видящая въ себѣ достаточную для жизни опору. Горе вамъ, книжники: кто возвышаетъ себя, тотъ униженъ будетъ, а кто унижаетъ себя, тотъ возвысится.

Не знаніе, а вѣра должна быть устоемъ жизна. Вѣра двигаетъ горы. Кто по вѣрѣ не уподобится дѣтямъ, не можетъ войти въ Царствіе. Богъ открылъ младенцамъ то, что утаилъ отъ мудрыхъ. Вѣра измѣряется безоглядочностью. Возложившій руку на плугъ и озирающійся назадъ не благонадеженъ для Царствія.

Великій судъ передъ концомъ міра есть отдѣленіе призваныхъ отъ отверженыхъ. Картина этого суда дополняетъ ученіе о Царствіи.

Когда придетъ Сынъ человѣческій въ своей славѣ и всѣ святые ангелы съ нимъ, тогда сядетъ на престолѣ своей славы, и соберутся предъ нимъ всѣ народы, и отдѣлитъ однихъ отъ другихъ, какъ пастырь отдѣляетъ овецъ отъ козловъ, и поставитъ овецъ по правую сторону, а козловъ по лѣвую. Тогда скажетъ царь тѣмъ, которые по правую сторону его: пріидите благословенные Отца моего, наслѣдуйте Царство, уготованное вамъ отъ созданія міра. Алкалъ я, и вы дали мнѣ ѣсть, жаждалъ, и вы напоили меня; былъ странникомъ, и вы приняли меня; былъ нагъ, и вы одѣли меня; былъ боленъ, и вы посѣтили меня; въ темницѣ былъ и вы пришли ко мнѣ. Тогда праведники скажутъ ему въ отвѣтъ: Господи, когда мы видѣли тебя алчущимъ и накормили, или жаждущимъ и напоили? Когда мы видѣли тебя странникомъ и приняли, или нагимъ и одѣли? Когда мы видѣли тебя больнымъ, или въ темницѣ, и пришли къ тебѣ? И Царь скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ такъ какъ вы сдѣлали это одному изъ братьевъ моихъ меньшихъ, то сдѣлали мнѣ. Тогда скажетъ и тѣмъ которые по лѣвую сторону: идите отъ меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный дьяволу и ангеламъ его. Алкалъ я, и вы не дали мнѣ ѣсть, жаждалъ, и вы не напоили меня; былъ странникомъ, и не приняли меня; былъ нагъ и не одѣли меня; боленъ и въ темницѣ, и не посѣтили меня. Тогда они скажутъ ему въ отвѣтъ: Господи, когда мы видѣли тебя алчущимъ, или жаждущимъ, или странникомъ, или нагимъ, или больнымъ, или въ темницѣ, и не послужили тебѣ? Тогда скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ, такъ какъ вы не сдѣлали этого одному изъ этихъ меньшихъ, то не сдѣлали мнѣ, и пойдутъ эти въ муку вѣчную, а праведники въ жизнь вѣчную.

До наступленія Царствія головы должны быть склонены, при его приближеніи слѣдуетъ восклониться и поднять головы. Немощь и нищета, кротость и смиреніе этимъ ученіемъ выдвигаются передъ противоположными качествами. Единственная сила, которая признается—сила воли, необходимая для достиженія Царствія. Подобно всему остальному, и оно силою берется и люди силы похищаютъ его. Но эта сила—отрицаніе внѣшней, сила отвращенія отъ нея, сила непротивленія злу и дѣланія добра, сила вѣры въ Бога и

упованія на него, сила терпѣнія въ ожиданіи Царствія. Претерпѣвшій до конца спасенъ будетъ. Надо искать Царствія, просить его, толкаться въ его двери, пока онѣ откроются, въ увѣренности, что онѣ отворятся прежде всего для меньшихъ братьевъ. Въ Христѣ Богъ разсѣялъ надменныхъ, низложилъ сильныхъ съ престоловъ и вознесъ смиренныхъ, алчущихъ исполнилъ благъ, а богатящихся отпустилъ ни съ чѣмъ. По Павлу, сила Христа совершается въ немощи. Онъ обнищалъ ради насъ, чтобы мы обогатились его нищетой. Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, немощное, чтобы посрамить сильное, незнатное, уничиженное, ничего не значущее, чтобы упразднить значущее. Когда міръ своею мудростью не позналъ Бога въ премудрости божіей, то Богу благоугодно было глупостью (μωρία—глупость) проповѣди спасти вѣрующихъ. Слово о крестѣ для погибающихъ глупость, а для спасаемыхъ сила божія. Кто желаетъ быть въ этомъ вѣкѣ мудрымъ, пусть будетъ безумнымъ, такъ какъ мудрость міра безуміе передъ Богомъ. Слывущіе мудрыми оказались глупцами. Разумъ надмеваетъ, любовь созидаетъ.

Какъ царство обездоленныхъ, трудящихся и обремененныхъ и нищихъ духомъ, Царствіе божіе всенародное. Общечеловѣческое трудно поддается опредѣленію: такъ велики своеобразности отдѣльныхъ расъ, народовъ, особей при различныхъ условіяхъ и въ различныя времена. Но повсюду и всегда угнетенныхъ, бѣдныхъ, трудящихся и обремененныхъ больше, чѣмъ угнетателей, богатыхъ, довольныхъ, бездѣльныхъ. Повсюду и всегда родъ человѣческій, какъ выразился одинъ изъ поэтовъ, подобенъ стаду, запряженному въ колесницу, на которой сидятъ немногіе избранные, выѣзжающіе на труждающихся и обремененныхъ. Повсюду и всегда нищихъ духомъ больше, чѣмъ имъ богатыхъ. Повсюду и всегда вѣра господствуетъ надъ знаніемъ. Повсюду и всегда она окрыляется чаяніемъ лучшаго. Повсюду и всегда терпѣливыхъ больше, чѣмъ не терпѣливо рвущихся къ цѣли. А для всего несмѣтнаго множества отверженныхъ, угнетенныхъ, несчастныхъ что можетъ быть лучше того грядущаго Царствія, которое принадлежитъ имъ, а не теперешнимъ счастливцамъ и угнетателямъ, въ которомъ всѣ одинаково блаженны и равны, никто не будетъ заботиться о томъ, что ѣсть и пить и во что одѣваться.

Во всенародности великая сила Царствія. Отъ малыхъ зачатковъ оно ростетъ и ростетъ, какъ изъ малаго сѣмени большое де-

рево, все больше захватываетъ своимъ неводомъ, и настанетъ время, когда покроетъ всю землю. Наступаетъ оно незамѣтно. Оно идетъ отъ внутренняго міра къ внѣшнему, а не наоборотъ. Никто не можетъ сказать: вотъ оно здѣсь или вотъ тамъ. Оно внутри насъ, дѣйствуетъ какъ закваска, которая извнутри поднимаетъ тѣсто, малая большое. Кто внутренно къ нему присоединился, для того оно наступило, а кто его обрѣлъ, для того оно величайшее сокровище, драгоцѣннѣйшая жемчужина, передъ которой ничтожны всѣ остальныя сокровища. Не всѣ войдутъ въ Царствіе: много званныхъ, мало избранныхъ. Но не бойся, малое стадо, Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ Царство. Эти избранники—свѣтъ міра, на который идутъ остальные. Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы, и зажегши свѣчу, не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникъ, чтобы свѣтила всѣмъ въ домѣ.

Подобно всѣмъ великимъ творческимъ построеніямъ, библейско-евангельское повѣствованіе слажено только въ цѣломъ, а не въ частностяхъ. Въ частностяхъ оно гибко, разнообразно, даже противорѣчиво, даетъ на всѣ руки все, чего желать можно. Оно поэтому отвѣчаетъ всѣмъ запросамъ, способно въ той или другой мѣрѣ удовлетворять всѣмъ требованіямъ.

Эта его всеобщность коренится въ томъ, что оно созданіе не одного какого-либо лица или народа въ извѣстное время, но плодъ творчества многихъ народовъ и временъ. Каждый народъ и каждое время вложили въ эту общую сокровищницу кое-что цѣнное отъ себя. Отъ того и богатство этой сокровищницы ни съ чѣмъ не сравнимо.

При всей разнородности содержанія и гибкости, повсюду внутреннее, духовное царитъ надъ внѣшнимъ. Культъ признается, въ пятикнижіи даже переходитъ въ мелочную законность, тяжкую и неудобоносимую. Но уже у пророковъ внѣшній культъ ничто передъ внутреннимъ. „Къ чему мнѣ множество жертвъ вашихъ? говоритъ Господь. Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ, и агнцевъ, и козловъ не хочу. Когда вы приходите предстать предъ лицо мое, кто требуетъ отъ васъ, чтобы вы топтали дворы мои? Не носите больше даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть; беззаконіе и празднованіе. Новомѣсячія ваши и праздники ненавидитъ душа моя; они бремя для меня; мнѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки ваши,

я закрываю отъ васъ глаза мои; и когда вы умножаете моленія ваши, я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злыя дѣянія ваши отъ очей моихъ; перестаньте дѣлать зло; научитесь дѣлать добро; ищите правды; спасайте угнетеннаго; защищайте сироту; вступайтесь за вдову. Тогда придите и разсудимъ. Если будутъ грѣхи ваши, какъ багряное, какъ снѣгъ убѣлю; если будутъ красны какъ пурпуръ, какъ волну убѣлю... Такой-ли постъ, который я избралъ,—день въ который томитъ человѣкъ душу свою, когда гнетъ голову свою, какъ тростникъ, и подстилаетъ подъ себя рубище и пепелъ? Это-ли назовешь постомъ и днемъ, угоднымъ Господу? Вотъ постъ, который я избралъ: разрѣши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенныхъ отпусти на свободу и расторгни всякое ярмо; раздѣли съ голоднымъ хлѣбъ твой и скитающихся бѣдныхъ введи въ домъ; когда увидишь нагого, одѣнь. Тогда откроется, какъ заря, свѣтъ твой и исцѣленіе твое скоро возрастетъ, и правда твоя пойдетъ предъ тобою, и слава Господня будетъ сопровождать тебя... Милости хочу, а не жертвы, боговѣдѣнія больше, нежели всесожженій... Удали отъ меня шумъ пѣсней твоихъ, звуковъ гуслей твоихъ не буду слушать. Пусть, какъ вода течетъ судъ и правда, какъ сильный потокъ... Я пошлю на землю голодъ, не голодъ хлѣба, не жажду воды, но жажду слушанія словъ Господнихъ. И будутъ ходить отъ моря и до моря, и скитаться отъ сѣвера къ востоку, ища слова Господня, и не найдутъ его. Въ тотъ день истаявать будутъ отъ жажды красивые дѣвы и юноши".

Такъ говоритъ ветхозавѣтный Богъ, уже обѣщающій новый завѣтъ, который будетъ написанъ въ сердцахъ. Этотъ новый, чисто сердечный завѣтъ, намѣченный въ ученіи о Царствіи, выражается въ посланіи отъ Іоанна въ трехъ словахъ: Богъ есть любовь. Христіанскій Богъ такая же воплощенная общая для всѣхъ и ко всѣмъ любовь, какъ воплощенный общій для всѣхъ разумъ. Для него нѣтъ разницы между іудеемъ и еллиномъ. Но ветхозавѣтный Богъ былъ любовью только къ избранному имъ народу. Противниковъ этого народа онъ, по образнымъ и сильнымъ словамъ пророка, топталъ, какъ въ точилѣ, въ гнѣвѣ своемъ и попиралъ въ ярости своей, такъ что кровь брызгала на его ризы, и онъ запятналъ все свое одѣяніе. Но избранный его, къ которому благоволитъ его душа, обрисованъ въ чисто христіанскомъ обликѣ кротости, смиренія, уничиженія, долготерпѣнія, всепрощенія. Онъ не возопіетъ и не возвы-

ситъ голоса своего, трости надломленной не переломитъ и льна курящагося не угаситъ, нѣтъ въ немъ ни вида, ни величія. Онъ презрѣнъ и умаленъ былъ передъ людьми, былъ истязуемъ, но страдалъ добровольно, и не открывалъ устъ своихъ; какъ овца, веденъ былъ на закланіе и какъ агнецъ передъ стригущимъ его безгласенъ, такъ онъ не отверзалъ своихъ устъ. Онъ предалъ душу свою на смерть и былъ причтенъ къ злодѣямъ, тогда какъ понесъ на себѣ грѣхъ многихъ и за преступниковъ сдѣлался ходатаемъ.

Заповѣдавъ Царство любви и милосердія, Христосъ вознесся на небо. Его второго пришествія ожидали въ первое время со дня на день. Но проходили годы, а Сынъ Человѣческій не появлялся на облакахъ. Потребовалось объясненіе этой отсрочки. По одному изъ толкованій, конецъ міра долженъ былъ наступить въ 1000 г. по Р. Х. Въ этомъ году весь христіанскій міръ напряженно ожидалъ послѣдняго часа—такъ же напрасно, какъ и въ прежніе годы. Но если Христосъ медлилъ низойти на землю, то мѣсто его Царствія спѣшила занять церковь. Къ II вѣку складывается убѣжденіе, что внѣ церкви нѣтъ спасенія и что не можетъ имѣть отцомъ Бога тотъ, для кого церковь не мать. Для Христа былъ найденъ намѣстникъ, церковная іерархія провозглашена продолженіемъ небесной. Она была, однако, далека отъ совершенствъ небесной; не только славословила Христа, но и распинала его на своихъ страстяхъ, шла часто по пути, прямо противоположному намѣченному Христомъ. По заповѣди Христовой, она за это не подлежитъ осужденію. Къ ней примѣнима молитва Христа за его распинавшихъ: „прости имъ, Отче, они не вѣдаютъ, что творятъ“.

в) Осложненіе философіей.

61. Народы, среди которыхъ сложилась библейско-евангельская исторія (племена аравійскія, хананскія, вавилоняне, персы, египтяне), были чужды философіи и науки. Одни только халдеи занимались астрономіей, и вѣяніе звѣзднаго неба неоднократно даетъ себя чувствовать въ различныхъ мѣстахъ Писанія. Но когда эта исторія сдѣлалась достояніемъ народовъ, богатыхъ философіей и наукой, столкновеніе ея съ той и другой стало неизбѣжнымъ. Во II вѣкѣ до Р. Х. возникла Іудейско-эллинская философія, къ исходу I в. по Р. Х.—философія христіанская. Въ посланіяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ Павла, она едва намѣчена, но въ евангеліи отъ Іоанна

пышно цвѣтетъ въ метафизикѣ Бога Слова, воплощеннаго Логоса или Разума, нашедшей въ прологѣ къ этому евангелію великолѣпное выраженіе. Въ противоположность первымъ тремъ евангеліямъ, въ которыхъ Христосъ выступаетъ не какъ Богъ, но лишь какъ одаренный особой силой возлюбленный Сынъ божій, въ евангеліи отъ Іоанна онъ Богъ, чрезъ котораго произошло все, что произошло, и тогда какъ въ первыхъ трехъ евангеліяхъ проповѣдь носитъ явно выраженный еврейскій отпечатокъ, примыкая къ проповѣди ветхозавѣтныхъ пророковъ, ученіе Христа въ четвертомъ евангеліи въ своихъ основахъ всеобщее, раціоналистическое. Разумъ здѣсь еще не разлученъ съ вѣрой, но права его ярко намѣчены. Христосъ требуетъ, чтобы истинные поклонники поклонялись Отцу въ духѣ и истинѣ, и своимъ вѣрнымъ обѣщаетъ, что онъ пошлетъ имъ Утѣшителя, Духа истины, и что они познаютъ истину и истина освободитъ ихъ. При неопредѣленности понятія истины, разумъ впослѣдствіи выступитъ во имя истины противъ вѣры, чтобы ее убить и стать единоличнымъ владыкой. Значеніе этого памятника для дальнѣйшихъ судебъ христіанства необъятно: на него, какъ на евангеліе истины и разума, опираются какъ защитники, такъ и противники христіанства. Появленіе его свидѣтельствуетъ о существованіи раціоналистическихъ теченій въ раннемъ христіанствѣ, когда еще не обозначился разладъ между знаніемъ и вѣрой.

Во II в. по Р. Х. философія настолько сблизилась съ библейско-евангельскимъ ученіемъ, что для Юстина мученика и другихъ раннихъ отцовъ оно казалось единственно спасительной философіей. По руководству философіи сложилась христіанская догматика, впослѣдствіи на долго закрѣпостившая философію. Съ IX в. философія въ схоластикѣ становится служанкой богословія. Порой служанка измѣняетъ своей госпожѣ; но госпожа, въ то время уже очень сильная, суровыми мѣрами ставитъ служанку на свое мѣсто. На всемъ протяженіи средневѣковья личность была подавлена авторитетомъ церкви, допускавшей только одинъ, церковный, образъ мысли. Во всемъ остальномъ, не церковномъ, мысль дремала. Къ XV вѣку, вслѣдствіе разнообразныхъ причинъ, начинается пробужденіе личности, достигшее къ XVI в. наибольшаго расцвѣта. Слѣпая вѣра въ авторитетъ къ этому времени смѣняется духомъ критики. Въ Писаніи онъ обращается сначала на критику текста. Сличеніе рукописей, въ которыхъ дошло Писаніе, обнаруживаетъ въ нихъ разногласіе, „разночтеніе“. Очевидно по-

этому, что если Писаніе и боговдохновенно, оно не свободно отъ искаженія руками человѣческими. Найти чтеніе правильное можно не иначе, какъ изученіемъ контекста, общей связности, которая только одна способна выяснить истинный духъ Писанія. Это изученіе приводитъ къ выводу, что въ Писаніи не мало между собой несогласованнаго, даже болѣе—противорѣчиваго. Устранить эти несогласованности и противорѣчія можно только углубленіемъ въ самый смыслъ Писанія. Однако, чѣмъ больше разумъ углубляется въ этотъ смыслъ, тѣмъ болѣе для него оказывается непонятнаго. Непонятное для разума можетъ быть или сверхразумнымъ, или неразумнымъ. До XVIII в. держится первая точка зрѣнія, къ XVIII начинаетъ заявлять свои права другая. Въ XIX вѣкѣ за критику Писанія взялись первостепенные умы и таланты, руководимые единственною цѣлью доискаться до первоисточниковъ Писанія, а потому и всего христіанскаго ученія. Писаніе оказывается для этихъ критиковъ всецѣло дѣломъ рукъ человѣческихъ, однимъ изъ документовъ творчества различныхъ народовъ въ различныя времена. Рядомъ съ научнымъ толкованіемъ Писанія идетъ такое же научное, во имя истины, низверженіе основанныхъ на Писаніи религіозныхъ цѣнностей. Съ тридцатыхъ годовъ прошлаго вѣка появилась обильная литература, которая можетъ быть названа низверженіемъ Христа. Христосъ низводится то до простого человѣка, то становится полумиѳомъ, то всецѣло миѳомъ. Христіанская нравственность объявлена нравственностью рабовъ, идеалу Христа противопоставляется какъ наиболѣе цѣнный идеалъ антихриста.

62. Христіанская церковь построеніе не отдѣльныхъ лицъ, но широкихъ общественныхъ круговъ, цѣлыхъ народныхъ массъ. Ея устои глубоко заложены въ условіяхъ соціальныхъ, политическихъ, экономическихъ, эмоціональныхъ, и она будетъ держаться до тѣхъ поръ, пока этимъ условіямъ соотвѣтствуетъ. Въ духовной жизни широкихъ народныхъ круговъ эмоціональная сторона всегда преобладаетъ надъ теоретической. Академики, профессора, учителя не могутъ для нихъ замѣнить Спасителя, Богоматерь, угодниковъ, „храмы науки“—храмовъ божіихъ, ученые труды—библію, псалтырь, евангелія, житія. Отрицательное теченіе идетъ пока по верхамъ, среди „книжниковъ“. Для нихъ сбылось обѣщаніе, данное Христомъ въ евангеліи отъ Іоанна, что люди по-

знаютъ истину и истина освободитъ ихъ; однако для „книжниковъ“ въ смыслѣ совсѣмъ отличномъ отъ подразумѣваемаго евангеліемъ. Истина, какъ понимаютъ ее „книжники“, освободила ихъ отъ вѣры во Христа. Это паденіе вѣры среди „книжниковъ“ не колеблетъ величія библейско-евангельскаго повѣствованія. Изъ всѣхъ космологическихъ построеній, разсматривающихъ наиболѣе важные для жизни вопросы объ отношеніи міра и человѣка къ Богу и о задачахъ и путяхъ жизни, оно по своему значенію для европейской исторіи выше всѣхъ остальныхъ. Многое въ немъ для критической мысли непріемлемаго, но подъ ударами такой мысли разсыпаются и самые прославленныя философскія произведенія. Платонъ, Аристотель, Плотинъ, Кантъ, Гегель, Шопенгауеръ, Гартманнъ, въ наши дни Бергсонъ говорятъ для нея не болѣе пріемлемое. Ихъ преимущество передъ евангельско-библейскимъ повѣствованіемъ только въ большей отвлеченности, меньшей наивности и меньшей понятности. Это преимущество только кажущееся. Еще Сократъ замѣтилъ, что человѣческая мудрость въ основныхъ вопросахъ ничего не стоитъ и что слывущіе за самыхъ простыхъ здѣсь наиболѣе мудры, а слывущіе за наиболѣе мудрыхъ— мудры наименѣе. По какому бы пути наша мысль ни шла къ рѣшенію этихъ вопросовъ, она неизмѣнно терпитъ крушеніе. Наиболѣе цѣнно то рѣшеніе, которое наиболѣе наибольшіе круги удовлетворяетъ. По этой оцѣнкѣ въ умственномъ обиходѣ Европы ни одна книга не можетъ сравняться съ библіей и евангеліями, ни одна не можетъ съ большимъ правомъ сказать: „Придите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и я упокою васъ, во мнѣ вы найдете покой душамъ вашимъ, иго, налагаемое мною, благо и бремя легко“. Субъективная оцѣнка въ духовной области рѣдко бываетъ одинаковой. Здѣсь каждый строитель наиболѣе цѣнитъ имъ самимъ построенное, погоня за новизной заставляетъ нерѣдко дурное или сомнительныхъ качествъ новое ставить выше хорошаго стараго. Но духовная жизнь не во всѣхъ своихъ отрасляхъ идетъ одинаково торопливо. Знаніе внѣшняго міра неустанно подвигается, отметая отжившее какъ негодный хламъ, опирающаяся на знаніе техника дѣлаетъ все новыя завоеванія, съ которыми безсильны состязаться наивныя изобрѣтенія прежнихъ дней. Напротивъ, вопросы, касающіеся нравственныхъ устоевъ жизни, въ наши дни такіе же открытые, какъ и въ тѣ времена, когда слагалось библейско-евангельское повѣствованіе. Какъ руководство для жизни, оно до сихъ поръ не замѣнимо.

Однако на землѣ нѣтъ ничего вѣчнаго. Работа отрицающей мысли, идущая пока по верхамъ, понемногу спускается въ низины. Сильная вѣра крѣпнетъ въ этомъ испытаніи, слабая колеблется и падаетъ. Разрушеніе прекраснаго всегда печально, а въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе, что нѣтъ болѣе великолѣпнаго построенія, чѣмъ христіанское вѣроученіе съ его сказаніями и культомъ. Но мысль, сила необоримая, идетъ своимъ путемъ, сметая все для нея непріемлемое. Съ разрушеніемъ ею цѣннаго и прекраснаго приходится мириться такъ же, какъ со всякой смертью. Не слѣдуетъ, впрочемъ, забывать, что не для всѣхъ христіанское вѣроученіе одинаково цѣнно. Рядомъ мыслителей, начиная съ Епикура, отвергается цѣнность всѣхъ вообще религій, какъ заблужденій, тормозящихъ жизнь на ея пути къ счастью. Съ другой стороны, христіанское религіозное сознаніе не единственное. Современный буддизмъ и магометанство вмѣстѣ взятые насчитываютъ больше сторонниковъ, чѣмъ христіанство. Для буддистовъ и магометанъ ихъ вѣроученіе можетъ казаться такимъ же прекраснымъ, какъ для христіанъ христіанское. Наконецъ, можно быть религіознымъ, не исповѣдуя никакой положительной, т. е. основанной на внѣшнемъ авторитетѣ, религіи. Каждый философъ, если только не безбожникъ, религіозенъ по своему.

г) Возникновеніе догматовъ

63. Библейско-евангельское повѣствованіе даетъ заповѣди, правила жизни, но въ немъ можно найти развѣ намеки на вполнѣ опредѣленное вѣроученіе, на догматы. Самое философское изъ евангелій—отъ Іоанна требуетъ поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ, но предложенный Пилатомъ вопросъ о томъ, что есть истина, оставляетъ безъ отвѣта. Остальныя евангелія въ основу жизни кладутъ вѣру въ Бога, Христа и любовь къ Богу и ближнимъ. Содержаніе христіанской вѣры ни въ одномъ изъ этихъ основныхъ памятниковъ вполнѣ точно не опредѣлено. Евангеліе отъ Матѳея переноситъ высшій авторитетъ въ церковь; на такой же точкѣ зрѣнія стоятъ и посланія Павла. Но сама церковь на первое время могла опираться лишь на Писаніе и на преданіе, еще менѣе опредѣленное, чѣмъ Писаніе. Не догматы, не вѣроисповѣдныя формулы, а мистика, таинственное и чудесное общеніе съ Богомъ въ любви къ нему и дѣйствіе его благости составляютъ душу ранней христіанской проповѣди. Догматы сложились лишь какъ

внѣшній покровъ, защитный снарядъ и орудіе для самообороны. Этотъ внѣшній покровъ вскорѣ заслонилъ внутреннее существо, но мистическая струя никогда не пересыхала. До IV вѣка догматика и мистика шли нераздѣльно, съ первой четверти IV вѣка догматика выступаетъ какъ порабощающая сила.

Въ первые вѣка, когда церковь еще слагалась, Римская имперія была наводнена всякаго рода ученіями, не только философскими, вышедшими изъ Греціи, но главнымъ образомъ восточными—египетскими, халдейскими, сирійскими, фригійскими, персидскими и другими, которыя выступали и отдѣльно, и въ смѣшанной формѣ. Одной изъ такихъ формъ была религія Митры, широко распространенная по всей Римской имперіи и грозившая одно время оттѣснить христіанскую. Эта послѣдняя не могла противостоять напору постороннихъ ей теченій и быстро стала ими осложняться. Обнаружился разладъ мнѣній, произошли „ереси“, подрывавшія единство церкви. Точная и вполнѣ опредѣленная формулировка христіанскаго вѣроученія стала поэтому необходимой. За это дѣло взялись церковные соборы, установившіе догматы. На Никейскомъ соборѣ въ 325 г. былъ выработанъ символъ вѣры для всѣхъ христіанъ обязательной. Вскорѣ за тѣмъ начинается планомѣрное искорененіе язычества. Эдиктомъ 381 г. Ѳеодосій запрещаетъ посѣщеніе языческихъ храмовъ. Въ 392 г. исполненіе языческихъ обрядовъ подводится подъ законъ оскорбленія величества. Въ 529 году Юстиніанъ наноситъ языческой старинѣ послѣдній ударъ—закрываетъ философскія школы. Надъ развалинами древняго міра нераздѣльно воцаряется христіанскій крестъ.

И боговъ старинныхъ рой любимый
Новой вѣры сила изгнала,
И надъ всѣмъ царитъ одинъ Незримый,
Одному Распятому хвала.
Агнцы болѣ тутъ
Жертвой не падутъ
По людскія жертвы безъ числа.

Но боги отошли не безслѣдно. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ уже было сказано, преобразовались въ святыхъ, храмы иныхъ—въ христіанскіе храмы. Своими культами и таинствами они подготовили христіанскіе культъ и таинства. Въ особенности важны въ этомъ отношеніи боги восточные—Адонисъ, Аттисъ, Озирисъ, рождающіеся,

цвѣтущіе жизнью, страдающіе, умирающіе и воскресающіе, ихъ матери—восточныя богоматери Астарта, Кибела, Изида, и непобѣдимый Митра. Черты сходства между культами этихъ божествъ и христіанскимъ настолько велики, что древніе христіанскіе отцы видѣли въ совпаденіяхъ дьявольское подражаніе и искаженіе культа христіанскаго—мнѣніе ошибочное, такъ какъ эти культы или древнѣе христіанскаго, или ему современны.

д) Гностическія космологіи.

аа) Лженимянный Гносисъ.

64. Натискъ многобожія на раннее христіанство выразился въ ученіи Гностиковъ. Гностиками называются теософы первыхъ двухъ вѣковъ нашего лѣтосчисленія, объединившіе въ своихъ построеніяхъ библейскія и евангельскія вѣрованія съ халдейскими, сирійскими, персидскими, египетскими, греческими и, повидимому, индійскими. Гностикъ значитъ познавшій. Содержаніемъ гностическаго знанія было строеніе мірозданія въ его божественной части и способы общенія съ этимъ горнимъ міромъ. Построены гностическія космологіи по господствовавшему на закатѣ типу, полагающему между Богомъ и міромъ посредствующія звенья.

Какъ представители многобожія, Гностики смотрятъ враждебно на еврейскаго Бога, не терпящаго на ряду съ собой никакихъ другихъ боговъ. Ненавистенъ онъ былъ имъ и за то, что подчинялъ жизнь мелочной законности. Поэтому большинство Гностиковъ видѣло въ еврейскомъ Богѣ виновника зла въ мірѣ. Мудрый не нуждается ни въ какомъ законѣ: онъ самъ себѣ законъ. Еврейской нравственности, основанной на мелочномъ исполненіи закона, Гностики противопоставили нравственную свободу — нравственное противозаконіе или антиномизмъ (отъ греч. ἀντί противъ и νόμος законъ).

Гностики различали двоякое ученіе Христа, явное и тайное. Явное изложено въ евангеліяхъ и посланіяхъ, тайное сообщено Христомъ тѣмъ ученикамъ, которымъ, по евангелію, дано знать тайны небеснаго Царствія. Гностики считали себя обладателями этого тайнаго ученія, которое они будто бы получили по преданію отъ ближайшихъ учениковъ Христа. Опору для вѣры въ существованіе такого тайнаго знанія они видѣли и въ тѣхъ мѣстахъ у

ап. Павла, гдѣ онъ противопоставляетъ слово мудрости и слово знанія вѣрѣ, и въ его похвалѣ Коринѳянамъ за то, что они обладаютъ всякимъ словомъ и всякимъ знаніемъ.

Для Гностиковъ въ космологіи главное—вопросы о природѣ зла и о путяхъ избавленія отъ него. Вопросы эти они въ общемъ рѣшали одинаково, расходясь въ частностяхъ.

Они противополагали два міра: горній, небесный, и дольній, земной. Горній область верховныхъ божествъ, свѣтлый, благой, дольній—область низшихъ божествъ, мрака и зла. Горній иногда называется божественной Полнотою. Во главѣ его стоитъ непостижимый и неисповѣдимый Отецъ, съ соотвѣтствующими именами—Глубина, Бездна и т. п. Съ нимъ, а равно и съ другими горними божествами, сочетаются иногда женскія божества—Молчаніе, Мудрость, Жизнь и т. д.

Дольній міръ созданъ не верховнымъ Богомъ, а божествомъ низшимъ, Деміургомъ или мироздателемъ. Этотъ мироздатель существо ограниченное, несовершенное, склонное къ злу. Нерѣдко онъ отождествляется съ іудейскимъ Богомъ. Въ иныхъ случаяхъ онъ одинъ изъ семи владыкъ планетнаго царства, правящихъ подлунной областью.

Верховный Богъ связанъ съ дольнимъ міромъ и отдѣленъ отъ него цѣпью вѣчныхъ, предвѣчно рожденныхъ Отцемъ, божественныхъ существъ—эоновъ, подъ которыми подразумѣваются какъ небесныя сферы, такъ и ихъ владыки. Число этихъ сферъ доходитъ порою до 365 по числу дней въ году. Земля въ центрѣ самой нижней изъ этихъ сферъ.

По мѣрѣ отдаленія отъ Первоначала убываютъ благо и свѣтъ, а зло и тьма возрастаютъ. Причина зла въ этомъ отдаленіи отъ Всеблагого, которое разсматривается Гностиками вмѣстѣ и какъ отпаденіе отъ него. Вещество, матерія, крайняя грань этого отдаленія и отпаденія. Въ иныхъ случаяхъ матерія противополагается Верховному какъ самостоятельное Царство, съ Сатаной во главѣ.

Горній міръ отдѣляется отъ дольняго небесной твердью, замыкающей его отъ горняго, въ иныхъ случаяхъ эта твердь замѣняется пограничной областью, средней по положенію и качествамъ. Горняя область духовная, средняя—душевная, нижняя—плотская.

Душа для всѣхъ Гностиковъ существо горнее, павшее на землю изъ божественнаго царства, тѣло—ея гробница и темница. Порою

душа отождествляется съ божественнымъ или небеснымъ Человѣкомъ, порою—съ божественной Мудростью, такъ что паденіе ея есть также и паденіе божественнаго Человѣка и божественной Мудрости. Паденіе и воплощеніе объясняются различно, но всегда въ видѣ міровой драмы. Душа начало міровое, и она своимъ паденіемъ вызываетъ смуту какъ въ горнемъ, такъ и въ дольнемъ мірѣ. Въ дольнемъ мірѣ душа мятется, бьется между жизнью и смертью, стенаетъ и рыдаетъ, порывается на небесную родину, но не можетъ собственными силами освободиться изъ тѣлеснаго плѣна, въ которомъ ее держитъ владыка дольняго міра. Горній міръ не остается безучастнымъ зрителемъ этихъ страданій своего отпрыска, въ немъ то же идетъ тревога, пока неисповѣдимый Отецъ не пошлетъ Спасителя для освобожденія души. Этотъ Спаситель—Христосъ, одинъ изъ эоновъ. На землю онъ нисходитъ либо въ призрачномъ тѣлѣ и вмѣсто него крестныя муки принимаетъ другое лицо, либо вселяется въ Іисуса какъ божественный Умъ, который покидаетъ его при крестныхъ страданіяхъ и возносится къ Отцу, а на крестѣ погибаетъ простой смертный человѣкъ.

Христосъ приноситъ тайны Царствія и таинственныя печати. Тайны Царствія—строеніе и порядокъ небесныхъ сферъ и имена завѣдующихъ ими владыкъ. Знать это строеніе и эти имена необходимо, что бы душа могла найти путь на небесную родину и получить пропускъ у владыки каждой сферы. Таинственными печатями Христосъ налагаетъ въ особыхъ таинствахъ на душу знакъ какъ на уготованную для небесной родины.

Подобно тому какъ во всѣхъ гностическихъ ученіяхъ Богъ расщепляется на высшаго и низшаго, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ расщепляется и Спаситель. Сообразно тремъ мірамъ, горнему, среднему и дольнему, различается порой и особый для каждаго Спаситель, для горняго божественный Умъ, для средняго горній Іисусъ, для дольняго воплотившійся въ сына Маріи эонъ Іисусъ.

Освобожденіе души отъ тѣлесныхъ узъ главная цѣль жизни. Не всякій можетъ найти спасеніе: для этого необходимо носить въ себѣ зачатокъ духа. Люди дѣлятся на тѣлесныхъ, душевныхъ и духовныхъ, сообразно тремъ мірамъ—дольнему, горнему и пограничному между ними. Спасеніе удѣлъ только духовныхъ. Гностики—люди духовные. Носители духа выше всего существующаго, для нихъ

нѣтъ закона, они свободны, могутъ общаться съ небесными мисила, обладаютъ поэтому даромъ творить чудеса, они—маги. Подготовленіемъ для спасенія служитъ на взглядъ однихъ отреченіе отъ чувственности, приковывающей душу къ тѣлу, на взглядъ другихъ, наоборотъ, чувственная жизнь: кто испыталъ всѣ ея соблазны, тотъ подъ конецъ отъ нихъ свободенъ, такая душа не привязывается къ земному міру.

При вознесеніи на небо душа возвращается туда безплотной и чистой. Это вознесеніе есть воскресеніе души изъ ея тѣлесной жизни, которая для нея смерть. Воскресеніе тѣла, по смыслу гностическаго ученія, было бы для души смертью, погребеніемъ, заключеніемъ въ темницу, наказаніемъ.

Гностицизмъ, пытавшійся осложнить христіанское ученіе многобожіемъ, встрѣтилъ среди церковныхъ учителей сильный отпоръ. Онъ былъ названъ лжеимяннымъ, и противъ него былъ направленъ рядъ рѣзкихъ обличеній. Тѣмъ не менѣе онъ, вмѣстѣ съ другими ранними ересями, оказалъ христіанскому богосознанію услугу, такъ какъ въ борьбѣ съ нимъ выработалось и оформилось христіанское богословіе. Въ космологіи его значеніе также немаловажное. Онъ признаетъ творцомъ и владыкой нашего міра не верховнаго Бога, а низшаго, склоннаго ко злу, и проводитъ взглядъ на душу какъ на чуждое міру начало. Въ противоположность древнимъ, считавшимъ міръ живымъ, одушевленнымъ и прекраснымъ, для Гностицизма онъ обитель смерти и зла. Платонъ, Новопиѳагорейцы, Платоники, новые Стоики, хотя учили о тѣлѣ какъ гробницѣ души, видѣли во вселенной живое, одушевленное, прекрасное существо, зло и смерть въ ихъ глазахъ заслонялись великолѣпіемъ вселенскаго цѣлаго. Для Гностиковъ жизнь на землѣ такое же чуждое ей начало, какъ и благо. Они были согласны съ Павломъ, что на землѣ вся тварь стенаетъ и мучится. Вмѣстѣ съ этимъ апостоломъ ими было положено въ христіанскую мысль зерно пессимизма, принесшаго въ рядѣ вѣковъ обильный плодъ. На сколько этотъ пессимизмъ былъ чуждъ древней философіи даже на ея закатѣ, видно изъ того, что Плотинъ счелъ себя вынужденнымъ выступить противъ Гностиковъ въ защиту великолѣпія мірозданія. Въ древней Греціи мрачный взглядъ на жизнь не былъ рѣдкостью, но въ основу космологіи ни однимъ изъ древнихъ мыслителей положенъ не былъ.

бб) Христіанскій Гносисъ.

65. Отъ неправовѣрнаго или лжеимяннаго Гносиса отличается христіанскій. Подобно лжеимянному, онъ требуетъ на ряду съ вѣрой въ христіанскую истину ея познанія. Но тогда какъ лжеимянный противопоставляетъ библейскаго Бога истинному и въ ученіи о Христѣ уклоняется отъ евангельскаго повѣствованія въ сторону своеобразной миѳологіи, христіанскіе Гностики такого противопоставленія не дѣлаютъ и стараются, хотя не всегда успѣшно, держаться воззрѣній согласныхъ съ евангельскими преданіями.

66. Ранній памятникъ такого Гносиса въ евангеліи отъ Іоанна. Христосъ въ немъ—сшедшій съ небесъ божественный Разумъ, Логосъ, принявшій человѣческую плоть. Его земная жизнь колеблется между небомъ и землей. По смерти тѣла онъ отходитъ къ Отцу. Онъ знаетъ небесное, для людей непонятное. Онъ требуетъ поклоненія Отцу въ духѣ и истинѣ, проповѣдуетъ о познаніи освобождающей истины, обѣщаетъ послѣ своего отшествія къ Отцу послать Утѣшителя, Духа истины. Онъ истинный свѣтъ, освѣщающій всякаго, приходящаго въ жизнь, свѣтъ жизни и свѣтъ міра. Этотъ свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, но тьма его не понимаетъ. Его царство не отъ здѣшняго міра. Въ нашемъ мірѣ царитъ князь вѣка сего. Идущіе за Христомъ будутъ имѣть скорбь, но пусть дерзаютъ, такъ какъ онъ побѣдилъ міръ. Въ домѣ Отца его обителей много. Поэтому не должно смущаться ничье сердце. Противоположность между міромъ божественнымъ и дольнимъ въ этомъ евангеліи выступаетъ не менѣе рѣзко, чѣмъ у „лжеимянныхъ“ Гностиковъ.

67. Изъ раннихъ христіанскихъ отцовъ-Гностиковъ самымъ выдающимся былъ Оригенъ въ III в., первый систематизаторъ христіанской истины. Христіанское вѣроученіе для него завершеніе греческой философіи, которая отжила свой вѣкъ и должна быть оставлена. Священное Писаніе боговдохновенно. Ветхій завѣтъ есть ступень къ новому, но и новый не верховная ступень христіанскаго богосознанія. Онъ есть лишь намекъ на то, что будетъ открыто при второмъ пришествіи Христа. Евангеліе преходяще и измѣнчиво и будетъ замѣнено вѣчнымъ евангеліемъ. Въ Писаніи надо различать духовный, иносказательный смыслъ отъ душевнаго и тѣлеснаго. Только духовный смыслъ истинный.

Во главѣ всего сущаго Оригенъ ставитъ вѣчнаго и непостижимаго Отца, отъ котораго вѣчно рождается Сынъ, идея идей, прообразъ міра и орудіе творенія. Въ развитіи божественнаго существа Сынъ второе звено, Духъ третье. Сынъ—второй богъ. Онъ настолько ниже Отца, насколько мы ниже Сына. Ниже Духа безчисленное множество безплотныхъ душъ, созданныхъ Богомъ. Благость и всемогущество божіи не могутъ оставаться безъ обнаруженія, поэтому творческая дѣятельность божія не имѣетъ ни начала, ни конца. Но міры не вѣчны, возникаютъ и разрушаются, на мѣсто разрушающихся становятся новые. Вещество не существовало, пока Богъ не призвалъ его къ бытію. Души первоначально были всѣ одинаковы. Отвратившіяся отъ Бога или блага были въ наказаніе облечены въ тѣло. Зло есть отвращеніе отъ полноты божественнаго бытія къ пустотѣ и ничтожеству. Рѣшеніе выбирать между добромъ и зломъ для каждой души дѣло свободное. Въ божественномъ Логосѣ всякая душа можетъ имѣть часть въ мѣру своей любви къ нему. Причина отвращенія отъ Бога въ свободномъ выборѣ, а не въ Богѣ. Богъ этого выбора не предопредѣляетъ. Въ загробной жизни душа получаетъ возмездіе, награду или наказаніе. Зло не вѣчно, прекращается съ міровымъ періодомъ. Божественный Логосъ есть міроискупляющая сила, которая ведетъ всѣ вещи въ концѣ къ Богу, съ нимъ ихъ объединяетъ, такъ что Богъ становится все во всемъ. При этомъ великомъ возстановленіи и исправленіи зло и грѣхъ уничтожаются, все неразумное, недуховное, тѣлесное превращается въ первобытное ничто. Хотя міровыхъ періодовъ безконечное множество, но только въ одинъ изъ нихъ Логосъ снизошелъ какъ Спаситель, чтобы вести все къ Богу.

Церковь признала это ученіе неправовѣрнымъ, и Юстиніанъ, закрывшій Новоплатоническія школы, осудилъ его въ девяти анаѳемахъ.

е) Церковный плѣнъ.

68. Церковь, выросшая изъ синагоги, хотя и порвала съ еврействомъ, осталась вѣрной его нетерпимости. Въ то время какъ многобожныя религіи мирно уживались между собою и ни одна не заботилась о своемъ распространеніи, раннее христіанство враждовало со всѣми и разослало всюду своихъ посланниковъ, апостоловъ, заповѣдавъ имъ научить и крестить всѣ языки. Сначала она пролагала себѣ путь мирной проповѣдью, но когда почувствовала свою

силу, стала, по словамъ самихъ церковныхъ писателей, воинствующей. Отъ остальныхъ религій и отъ „лжеученій“ она оградила себя догматами, а догматы защищала огнемъ и мечемъ. Владычества надъ душами было ей мало, и она захотѣла быть владычицей и надъ міромъ внѣшнимъ. Съ раннихъ поръ она обнаружила стремленіе подчинить себѣ государство, вмѣсто гражданскаго воздвигнуть государство божіе. Самое кроткое изъ ученій въ рукахъ его ревнителей стало деспотическимъ. Считая себя исключительными обладателями истины, они жестоко обрушились на многобожную древность: уничтожали памятники ея художества, стирали для священныхъ книгъ или совсѣмъ истребляли рукописи, опустошали цѣлыя библіотеки. Этимъ средневѣковье обрекло себя на духовную нищету, которая, впрочемъ, требовалась евангельскимъ ученіемъ.

Если-бы философія къ тому времени не изнемогла, она могла-бы религіозной силѣ противопоставить свою, какъ въ XVIII вѣкѣ противопоставила ее суевѣрію и деспотизму; но еще на закатѣ древности она сознала свою немощь, закрѣпостила себя религіознымъ сознаніемъ, а когда окрѣпла христіанская церковь, добровольно отдала себя ей въ плѣнъ. Въ средневѣковомъ порабощеніи мысли церковью сама мысль повинна больше, чѣмъ церковь. Слабый неизбѣжно попадаетъ подъ власть сильнаго; если онъ отдается ему самъ, то подчиненіе бываетъ полнымъ.

69. Средневѣковая философія обыкновенно опредѣляется какъ рабыня богословія. Это опредѣленіе, въ общемъ вѣрное, не покрываетъ всей средневѣковой мысли. Изъ двухъ теченій, сливающихся въ христіанскомъ богосознаніи, мистическаго и догматическаго, только второе было всецѣло подчинено церкви, мистическое шло болѣе свободнымъ русломъ. На ряду съ рабствующей мыслью были и порывы свободной, выражавшіеся въ ересяхъ, изъ которыхъ однѣ выросли на почвѣ разсужденія, другія—на почвѣ мистицизма. Въ общемъ однако свободная мысль едва влачила существованіе. Не было ни сильныхъ и оригинальныхъ мыслителей, ни источниковъ, изъ которыхъ можно было-бы черпать содержаніе. Знакомство съ древностью въ раннее средневѣковье было слабое, ограничивалось тѣмъ, что можно было почерпнуть изъ отцовъ церкви, изъ латинскихъ переводовъ нѣкоторыхъ логическихъ сочиненій Аристотеля, изъ нѣсколькихъ, переведенныхъ на латинскій, комментаріевъ къ нимъ, изъ отрывочнаго перевода Платонова „Тимея“, изъ толкованія

Макробія на одинъ изъ отрывковъ сочиненія Цицерона „О Государствѣ“ („Сонъ Сципіона“) и изъ составленнаго Марціаномъ Капеллой руководства „О семи свободныхъ искусствахъ“, подъ которыми подразумѣвались, діалектика, грамматика, реторика геомстрія, астрономія и музыка. Этотъ учебникъ былъ для ранняго средневѣковья главнымъ источникомъ общеобразовательныхъ знаній.

70. Воспитаніемъ на церковномъ ученіи и отцахъ и малымъ знакомствомъ съ древностью объясняется заблужденіе, общее всему раннему средневѣковью — смѣшеніе религіи съ философіей. Такъ какъ представители ранней средневѣковой мысли знали только религіозную философію и почти исключительно изъ религіозныхъ писателей, то имъ казалось, что религія и философія одно и тоже. Логическія сочиненія Аристотеля, по ихъ чисто формальному содержанію, дававшія орудіе для всякой мысли, не могли вывести изъ этого заблужденія. Какъ сливалась въ сознаніи ранняго средневѣковья религія съ философіей, такъ религія—съ церковнымъ ученіемъ. Для ранняго средневѣковья существовала только одна философія—церковная. Такой взглядъ окрѣпъ послѣ Никейскаго собора, а къ IX в. въ схоластикѣ становится руководящимъ. До Никейскаго собора догма еще вырабатывалась, религіозное творчество ставилось въ извѣстные предѣлы только прямымъ смысломъ Писанія, согласнымъ съ Писаніемъ преданіемъ и церковными постановленіями, а въ остальномъ было свободно. Послѣ Никейскаго собора, когда догматы были установлены, религіозное творчество прекращается, отцовъ церкви созидателей догмы смѣняютъ отцы систематизаторы и толкователи. Съ IX в. на ихъ мѣсто становятся школьные ученые — схоластики, продолжающіе ихъ работу. Разница между построеніями отцовъ систематизаторовъ - обоснователей и построеніями схоластическими въ большей закрѣпощенности послѣднихъ: тогда какъ отцы были закрѣпощены Писаніемъ, преданіемъ и догматами, схоластическія построенія кромѣ того и авторитетомъ отцовъ, а съ XII в. еще и Аристотеля.

Отъ смѣшенія философіи съ церковнымъ ученіемъ заставило схоластиковъ отказаться знакомство съ философіей магометанъ и евреевъ, а черезъ нихъ—съ полнымъ объемомъ философіи Аристотеля, обнаружившее, что церковное ученіе одно, а философія другое. Знакомство это восходитъ къ XII вѣку. Съ этого времени

начинается отмежеваніе философіи отъ церковнаго ученія, завершающееся къ XV в. Философія перестаетъ быть служанкой богословія.

ж) Магометанская и еврейская философія.

аа) Магометанская философія.

71. Знакомствомъ съ магометанской философіей христіанскіе ученые обязаны столкновеніемъ христіанства съ исламомъ, какъ и наоборотъ, магометане своей философіей обязаны христіанамъ. Исламъ возникъ въ юго-западной Аравіи на исходѣ VI вѣка, когда въ европейскомъ духовномъ творчествѣ былъ наибольшій застой. Въ Аравіи въ это время скрещивались различныя религіозныя теченія—древнее многобожіе съ его культомъ камней, деревьевъ, животныхъ, свѣтилъ, еврейская вѣра, персидское ученіе и нѣсколько христіанскихъ сектъ. Господствующимъ было многобожіе, роднившееся съ еврействомъ уклономъ къ единобожію, обрѣзаніемъ, запретомъ свинаго мяса и многоженствомъ. Магометъ отъ многобожія перешелъ къ еврейскому единобожію. Его плѣнилъ еврейскій Богъ своимъ обѣщаніемъ дать вѣрнымъ господство надъ всѣми народами, чисто земнымъ опредѣленіемъ божественнаго царствія, противоположнаго божественному царствію свѣтилъ, и своей грозной воинственностью, какъ Господь силъ. Возвѣщеннаго библіей Мессію Магометъ истолковалъ какъ всемірнаго завоевателя, который въ его смутной мысли слился съ обѣщаннымъ въ евангеліи Утѣшителемъ, а тотъ и другой съ нимъ самимъ. По одной изъ основныхъ заповѣдей магометанства, существуетъ только одинъ Богъ, а Магометъ—его пророкъ. Другая, не менѣе важная,—распространеніе ислама огнемъ и мечемъ. Эта заповѣдь подкрѣпляется ученіемъ о предопредѣленной для каждаго судьбѣ, такъ что и идущій на битву остается невредимымъ, и спокойно живущаго въ опредѣленный часъ ожидаетъ смерть, и обѣщаніемъ для вѣрныхъ лицезрѣнія Бога въ райскихъ кущахъ среди черноокихъ гурій. Чувственная сторона сглаживается предписаніемъ постовъ, воздержанія отъ вина и благотворительности. Могучій откликъ нашла въ Магометѣ общая персамъ и христіанамъ вѣра въ грядущій страшный судъ, проповѣдью о которомъ Магометъ началъ свою дѣятельность. Свое ученіе онъ выдавалъ за откровеніе архангела Гавріила. По смерти Магомета (632) его изреченія были объединены въ священномъ для магометанъ коранѣ.

72. Исламъ удовлетворялъ запросамъ широкихъ народныхъ массъ и быстро сдѣлался одной изъ господствующихъ религій Азіи, захватилъ сѣверную Африку и разлился по Европѣ. Свободной мысли онъ открыто враждебенъ, возбраняетъ всякія сомнѣнія въ области религіи, а рѣшеніе тревожащихъ вопросовъ отлагаетъ до будущей жизни. Этимъ ограниченіемъ работа мысли стѣсняется, но не устраняется. На почвѣ ислама возникла религіозная философія двухъ направленій. Одно, неправовѣрное, отстаивало свободу воли, а предопредѣленіе толковало какъ божественное предвидѣніе. Противоположное ему правовѣрное получило названіе Каламы. Впослѣдствіи, на почвѣ Новоплатонизма возникло мистическое ученіе суфизмъ.

Расцвѣтъ магометанской философіи былъ вызванъ знакомствомъ съ греческой и ею обусловленъ, такъ что магометанская философія лишь передѣлка греческой. Посредниками въ распространеніи греческой философіи среди магометанъ были сирійскіе христіане, еще до возникновенія ислама дѣйствовавшіе въ Аравіи какъ врачи. Философія въ то время еще отождествлялась съ наукой. Обособились лишь математика, астрономія и медицина. Всѣ онѣ сплетались съ философіей, и наоборотъ, она съ ними. Философія считалась врачевательницей душъ и давала теоретическую основу для врачеванія тѣлесныхъ недуговъ. Наглядным показателемъ тѣсной связи философіи съ медициной была философско-медицинская школа въ Гандисапорѣ, гдѣ въ основу преподаванія было положено изученіе Аристотеля. Въ геометріи наибольшимъ авторитетомъ пользовался Евклидъ, въ астрономіи Птоломей, въ медицинѣ Галенъ и Гиппократъ. Сочиненія этихъ авторитетовъ были сначала переведены на сирійскій, а затѣмъ на арабскій языки. Съ греческаго были также переведены сочиненія по алхиміи, зародившейся въ Египтѣ, и, по всему вѣроятію, счетная таблица абакъ, основа древней и средневѣковой ариѳметики. Самымъ крупнымъ авторитетомъ считался всеобъемлющій Аристотель. Для его изученія и толкованія были учреждены особыя школы. Здѣсь онъ излагался по руководству его Новоплатоническихъ толкователей. Эти толкованія пользовались тѣмъ большимъ почетомъ, что подъ именемъ Аристотеля появился къ тому времени рядъ сочиненій Новоплатоническаго содержанія, одно изъ важнѣйшихъ даже въ видѣ буквальныхъ выписокъ изъ Плотина. Отсюда и магометанская философія была сплетеніемъ Аристотелевскихъ и Новоплатоническихъ воззрѣній.

Магометанское духовенство было сначала къ Аристотелю такъ же враждебно, какъ и ко всѣмъ остальнымъ философамъ, но впослѣдствіи, при ближайшемъ съ нимъ знакомствѣ, было подкуплено его единобожіемъ. Наиболѣе благосклонной къ изученію греческой философіи была династія Аббассидовъ. Въ царствованіе Алмамуна и по его порученію были переведены сочиненія Аристотеля съ сирійскаго на арабскій. Въ Багдадѣ была учреждена даже особая школа переводчиковъ. Стараніями ихъ переведены и наиболѣе выдающіеся толкователи Аристотеля. Въ X в. были сдѣланы новые переводы Аристотеля и его толкователей. Переведено было также и сочиненіе Платона „О Государствѣ“.

Магометанская философія была наносная и отцвѣла столь же быстро, какъ расцвѣла. Ничего оригинальнаго въ космологіи сравнительно съ греческой философіей, изъ которой она черпала, она не построила. Но она важна потому, что косвенно содѣйствовала освобожденію философіи отъ церковной опеки. Благодаря ей возникъ взглядъ, что существуютъ два богословія, одно естественное, другое откровенное. Подобно средневѣковой христіанской философіи, она все возводила къ Богу и изъ него объясняла. Основные вопросы, на которыхъ она сосредоточивалась, были тѣже, на какихъ останавливалась и христіанская философія: бытіе Бога и его природа, отношеніе къ нему міра и человѣка, душа въ этой и будущей жизни и т. д. Рѣшеніе ихъ предлагалось ею такое, которое было пріемлемо и для христіанской мысли, и было даже ею отъ магометанъ усвоено. Но откровенной религіей у христіанъ считалась только еврейская и христіанская. Если магометане въ своемъ богословіи могли придти къ взглядамъ, пріемлемымъ для христіанскаго богословія, то лишь естественнымъ путемъ. Въ нѣкоторыхъ вопросахъ можетъ быть поэтому достаточнымъ и естественное богословіе. Напротивъ, въ вопросахъ чисто христіанскихъ естественное богословіе оказалось безпомощнымъ. Какъ ни билась христіанская мысль постигнуть ихъ естественнымъ путемъ, она отъ этихъ попытокъ должна была отказаться. Когда ихъ непостижимость была признана окончательно, философія сосредоточилась на доступномъ разуму, а недоступное въ религіи отодвинула въ область откровенія, вѣры. Разумъ, знаніе, были отмежеваны отъ вѣры.

73. Изъ магометанскихъ философовъ наиболѣе крупнымъ былъ Аверроесъ, жившій въ Испаніи въ XII в. (1126—1198). Всего важ-

нѣе его ученіе о двоякой истинѣ. Религія, по его ученію, содержитъ философскую истину подъ кровомъ образовъ. Къ глубокому проникновенію въ ея смыслъ ведетъ ея иносказательное толкованіе. Въ религіи надо различать между тѣмъ, что всѣмъ ясно, и тѣмъ, что требуетъ толкованія. Ясное для всѣхъ есть и для всѣхъ обязательное: это — налагаемыя религіей обязанности. Толкованіе неяснаго надо предоставить ученымъ. Неученые должны держаться буквы и не смущаться толкованіями ученыхъ. Полную истину можно обрѣсти лишь въ философіи. Доступно это немногимъ, для большинства необходимо откровеніе. Въ богословіи можетъ быть цѣннымъ то, что не пріемлемо въ философіи, и наоборотъ, существуютъ философскія истины, непріемлемыя для богословія. Философское знаніе верховное. Философская религія есть углубленное знаніе. Наиболѣе достойный Бога культъ—познаніе его твореній, ведущее къ познанію полноты его существа. Это ученіе Аверроеса нашло среди схоластиковъ столь-же многихъ послѣдователей, какъ и его взглядъ на Аристотеля. Аристотель для него—правило и образецъ, данные природой для того, чтобы показать, до какихъ предѣловъ можетъ быть доведено человѣческое совершенство. Ученіе Аристотеля высшая истина, такъ какъ его разумъ предѣлъ человѣческаго разума. Онъ созданъ Провидѣніемъ, чтобы мы знали, что можемъ знать. Этотъ взглядъ былъ усвоенъ крупнѣйшими схоластиками XIII в. Большой шумъ вызвало ученіе Аверроеса о единомъ для всѣхъ людей разумѣ. По этой теоріи, образовавшейся изъ слія-нія ученія Аристотеля о живущемъ въ насъ творческомъ разумѣ съ Новоплатоническимъ о верховномъ Умѣ, объемлющемъ всѣ умы, человѣческій разумъ возникаетъ отъ соприкосновенія заложеннаго въ человѣкѣ предрасположенія къ разумной дѣятельности съ божественнымъ Разумомъ, который обусловливаетъ нашу разумную дѣятельность такъ же, какъ солнце—зрѣніе. Своими лучами онъ дробно присутствуетъ во многихъ умахъ, но самъ остается единымъ и нераздѣльнымъ. Только онъ безсмертенъ, а воспринимающая его душа погибаетъ. Отмѣтить слѣдуетъ также, что Аверроесомъ подготовлено ученіе о двухъ природахъ, порождающей и порожденной: первая есть Богъ, вторая та, среди которой мы живемъ. Ученіе это было усвоено сначала нѣкоторыми схоластиками, затѣмъ въ XVI вѣкѣ Бруно и въ XVII Спинозой.

бб) Еврейская философія.

74. Подобно магометанамъ, были въ средніе вѣка увлечены философіей и евреи. Ихъ философія точно также была наносной, точно также быстро расцвѣла и отцвѣла, точно также не дала ничего оригинальнаго. Одни изъ еврейскихъ философовъ замыкались въ кругъ нравственныхъ вопросовъ, другіе подыскивали разумныя основанія къ библейскому ученію, наиболѣе выдающіеся строили схоластическія системы по руководству Аристотеля и Новоплатониковъ. Точно такъ же какъ къ магометанамъ, и къ евреямъ Новоплатонизмъ проникалъ подъ кровомъ Аристотеля. Точно такъ же какъ для магометанъ, Аристотель былъ для еврейскихъ философовъ верховнымъ авторитетомъ. Наиболѣе крупный изъ еврейскихъ средневѣковыхъ философовъ, Моисей Маймонидъ (XI в.), считаетъ Аристотеля послѣ еврейскихъ пророковъ самымъ свѣдущимъ во всемъ, что есть въ подлунномъ мірѣ, и только вопросы божественные должны рѣшаться не по его авторитету, а по библейскому. Если что нибудь въ библіи окажется не соотвѣтствующимъ доказанной по руководству Аристотеля истинѣ, то необходимо иносказательное толкованіе соотвѣтствующаго библейскаго мѣста. Этотъ взглядъ Маймонида приводитъ къ ученію о двоякой истинѣ такъ же, какъ ученіе Аверроеса. Въ этомъ крупное значеніе Маймонида. Другое значеніе его въ томъ, что главнымъ образомъ благодаря ему евреи стали изучать арабскіе переводы и толкованія Аристотеля и впослѣдствіи помогли христіанамъ въ переводѣ этихъ сочиненій съ арабскаго на латинскій.

Изъ еврейскихъ Новоплатоническихъ построеній особенно важны ученія Ибнъ Габирола или Авицеброна (половина XI в.) и Кабалла.

75. Ибнъ Габиролъ считаетъ пропасть между Богомъ и міромъ такой неизмѣримой, что между ними должны быть посредствующія звенья, ведущія отъ Бога нисходящей лѣстницей къ міру. Первое и главное звено—божья воля, творящая міръ и его движущая, которую Ибнъ Габиролъ изображаетъ то какъ личное существо, то какъ божью силу. Дальнѣйшія ступени—всеобщая матерія и всеобщая форма, міровой духъ, міровая душа въ ея трехъ видахъ—растительная, животная и мыслящая, и наконецъ природа или зримый міръ, который есть отображеніе духовнаго, такъ что для всего въ зримомъ мірѣ есть соотвѣтствіе въ духовномъ. Ученіе это, возникшее изъ передѣлки взглядовъ Аристотеля и Новоплатони-

ческихъ, важно потому, что подъ его воздѣйствіемъ сложилось болѣе важное, Кабалла, въ томъ видѣ, въ какомъ она стала извѣстной на исходѣ средневѣковья.

76. Каббалистическое ученіе изложено въ двухъ книгахъ, Езира и Зогаръ. Въ первой идетъ рѣчь о буквахъ и соотвѣтствующихъ имъ цыфрахъ какъ выраженіяхъ слова божія. Такъ какъ все произошло по слову божію, то буквы и цыфры лежатъ въ основѣ вещей. Каждая буква и цыфра имѣетъ помимо прямого иносказательное значеніе, каждая служитъ символомъ основы вещей. Кто позналъ эти символы, позналъ и основы мірозданія.

Зогаръ учитъ о Богѣ и мірозданіи. Богъ, ветхій днями, есть тайна изъ тайнъ. Онъ открываетъ себя въ мірѣ, но не есть что нибудь изъ міра, и есть поэтому ничто. Все произошло изъ него и, слѣдовательно, изъ ничего. Какъ неопредѣлимый, Богъ безконеченъ. Его первое откровеніе—его слово, его сынъ, первый человѣкъ, Адамъ Кадмонъ, который объемлетъ десять разумныхъ началъ или силъ, называемыхъ сефирами. Эти сефиры—вѣнецъ, мудрость, разсудительность, милость, судъ, красота, твердость, великолѣпіе, основаніе, царствіе. Сефиры исходятъ изъ Бога какъ лучи отъ источника свѣта. Бога поэтому можно уподобить свѣту, а сефировъ—десяти свѣтлымъ кругамъ. Они образуютъ высшій міръ, за которымъ слѣдуетъ еще три: умопостигаемый міръ чистыхъ формъ или простыхъ разумныхъ сущностей, далѣе міръ душевный—небесныхъ сферъ, душъ или ангеловъ, и наконецъ міръ чувственныхъ вещей. На первый дѣйствуютъ три первые сефиры, на второй слѣдующіе три, на третій седьмой, восьмой и девятый. Въ человѣкѣ изъ перваго міра безсмертная душа, изъ второго — дыханіе жизни, изъ третьяго — духъ жизни. Души переживаютъ рядъ воплощеній, но въ концѣ очищаются и возносятся въ высшій міръ. Послѣдняя душа, которая испытаетъ воплощеніе,—душа Мессіи.

Не трудно видѣть соприкосновеніе Кабаллистической космологіи съ Новоплатонической и Гностической, а ученія объ Адамѣ Кадмонѣ съ Филоновымъ и евангельскимъ о Словѣ. Адамъ Кадмонъ, первый человѣкъ, сынъ божій, слово божіе одинаково напоминаетъ и ученіе Филона о Логосѣ, первомъ небесномъ человѣкѣ и первородномъ сынѣ божіемъ, и христіанское о Человѣкѣ съ неба, Логосѣ и Сынѣ Божіемъ.

Впервые о Каббалѣ изъ христіанскихъ мыслителей заговорилъ Раймундъ Луллій на грани XIII и XIV в. Послѣ этого она была забытой до XV в., когда всплыла съ такой силой, что лишь немногіе теософы этого и слѣдующаго вѣковъ не были увлечены ею.

ж) Отмежеваніе философіи отъ церковнаго ученія.

77. Къ тому времени, когда Луллій заговорилъ о Каббалѣ, грань между философіей и религіей была точно установлена. Установленію этой точной грани содѣйствовало изученіе Аристотеля, сначала по переводамъ съ арабскаго, а затѣмъ и съ греческаго. Самые ранніе переводы главныхъ сочиненій Аристотеля появились около 1150, а почти полностью въ латинскихъ переводахъ стали общедоступными между 1210—1225 г. Вскорѣ послѣ этого начали появляться и переводы съ греческаго, о которыхъ заботились передовые схоластики. По руководству Аверроеса и Маймонида, и христіанскіе вѣроучители считали Аристотеля въ философіи верховнымъ авторитетомъ. Въ познаніи естественнаго на него смотрѣли какъ на предтечу Христа, подобно тому какъ Іоаннъ Креститель былъ предтечею въ благодати. Подобно Аверроесу, и христіанскіе поклонники Аристотеля видѣли въ немъ предѣлъ человѣческой мудрости, мѣру истины и совершенство человѣческаго разумѣнія. Однако и эта верховная человѣческая мудрость оказалась недостаточной передъ божественной. Никакими усиліями мысли нельзя было, пользуясь Аристотелемъ, доказать истину чисто христіанскихъ догматовъ. Здѣсь обнаружили свою непригодность не только его физика и метафизика, вѣнецъ его творчества, но и самое орудіе его мысли, его „Органонъ“, логика, при помощи которой можно доказать все разумное. Наибольшимъ препятствіемъ была Троичность. Доказать, что одно и три тоже самое, что существуетъ единый Богъ въ трехъ лицахъ, изъ которыхъ каждое вмѣстѣ есть и не есть особь и т. д., было въ концѣ признано недоступнымъ даже для высшаго человѣческаго разума. Не въ лучшемъ положеніи оказался самый совершенный разумъ и относительно другихъ догматовъ, воплощенія, воскресенія, вознесенія и т. д. Если для предѣла человѣческаго разума эти истины недоступны, то онѣ для разума запредѣльны, онѣ область не разума, а вѣры.

78. Отмежеваніе вѣры отъ знанія шло постепенно. Начало положилъ Альбертъ Великій (1193—1280), объявившій недоказуемость

Троичности, воплощенія, и воскресенія. Его ученикъ, Ѳома Аквинатъ (1225—1274), одинъ изъ столповъ католическаго правовѣрнаго богословія, прибавилъ къ этимъ догматамъ еще твореніе во времени, первородный грѣхъ, таинства, чистилище, судъ, вѣчное наказаніе и блаженство. Еще дальше пошелъ Дунсъ Скотъ (1274—1308), считавшій недоказуемыми кромѣ перечисленныхъ еще твореніе изъ ничего и безсмертіе души. Наконецъ, въ XIV в. Оккамъ (ум. 1347) призналъ недоказуемымъ бытіе и единство божіе. По неспособности служить церковному ученію, философія къ концу XIII вѣка была уволена отъ этого служенія. Изданнымъ въ 1271 г. для Парижскаго университета декретомъ возбранялось профессорамъ философскаго факультета обсуждать чисто богословскіе вопросы. Единственно, что философамъ церковью предоставлялось—доказывать неопровержимость догматовъ и опровергать дѣлаемыя противъ нихъ возраженія.

Еще нагляднѣе, чѣмъ въ исключеніи изъ области философіи христіанскихъ истинъ, сказывается отмежеваніе философіи отъ религіи въ ученіи о двоякой истинѣ, религіозной и философской. Ученіе это, заимствованное отъ Аверроеса и Маймонида, въ XIII в. нашло такое распространеніе, что папа Іоаннъ XXI счелъ нужнымъ его отвергнуть какъ еретическое.

79. Увольненіе отъ служенія церкви было для схоластики смертью. Церковная философія не могла существовать, какъ скоро перестала служить церкви. Но если бы она и не была уволена отъ этого служенія, она погибла бы отъ истощенія. Область обсуждаемыхъ ею вопросовъ была не велика, способъ доказательствъ однообразенъ. Что бы расширить эту область и найти иныя доказательства, Раймундъ Луллій (1235—1315) изобрѣлъ машину, которая строила положенія и доказательства механически. Машина эта состояла изъ семи концентрическихъ круговъ, вращавшихся на общей оси. На кругахъ были написаны различныя понятія, которыя при вращеніи круговъ входили во всевозможныя сочетанія. При такомъ способѣ доказательствъ изобрѣтатель не желалъ признать чего либо недоказуемымъ и отвергъ ученіе о двоякой истинѣ.

80. Отщепленіе философіи отъ догматики не было на первое время отщепленіемъ отъ религіи. Философія освободилась отъ служенія церковной догмѣ, но не изъ подъ власти религіознаго сознанія. Почти до XVIII вѣка она въ лицѣ многихъ своихъ предста-

вителей остается религіозной. Мѣсто догматики занимаетъ въ ней мистика. Отставленная отъ служенія догмѣ, она глубоко погрузилась въ мистику, которая, вслѣдствіе привычки мыслить въ христіанской формѣ, по внѣшности обыкновенно примыкаетъ къ христіанскому вѣроученію.

81. Столь же мало это отщепленіе обозначаетъ и свободу мысли. За отступничествомъ отъ церковнаго ученія зорко слѣдила не только церковная, но и государственная власть. Сколь ни часто и сильно онѣ враждовали между собой, въ стѣсненіи свободной мысли онѣ были единодушны. Гражданская власть при этомъ не рѣдко шла впереди церковной, прятавшейся въ искорененіи ересей за гражданскую. Она передавала еретиковъ гражданской власти съ лицемѣрной просьбой поступать съ ними возможно снисходительнѣе, безъ пролитія крови, а гражданская жгла ихъ на кострахъ. Опорой служили слова Христа въ евангеліи отъ Іоанна: „кто не пребудетъ во мнѣ, извергнется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ, а такія собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ“. Какъ широко сумѣли использовать этотъ текстъ Филиппъ II Испанскій, инквизиція и іезуиты, всѣмъ извѣстно. Лишь къ XVIII вѣку мысль, вслѣдствіе сложныхъ политическихъ и соціальныхъ условій, отвоевываетъ себѣ свободу. Отъ „безумцевъ свободы“ идетъ въ это время кличъ „свить изъ кишекъ священника веревку, что бы удавить на ней королей“. Къ концу XVIII в. подъ ея напоромъ повсюду въ Европѣ заколебались алтари и троны. Но только во второй половинѣ XIX вѣка свобода мысли становится обезпеченной, хотя далеко не вездѣ.

в) Типы средневѣковой космологіи.

82. Отличительнымъ признакомъ средневѣковой мысли была, кромѣ узости кругозора, со всѣхъ сторонъ ограниченнаго церковью, книжность. Она черпала не изъ оригинальныхъ источниковъ и не изъ общенія съ природой, но изъ книгъ—Писанія, отцовъ, а съ XII в. также и изъ Аристотеля. Исключеніемъ были только мистики, руководившіеся религіознымъ вдохновеніемъ, но по глубокой вѣрѣ въ церковное ученіе, они рѣдко выходили за его предѣлы.

Средневѣковая космологія была не сложной. Въ центрѣ мірозданія покоилась неподвижно земля, вокругъ нея вращались по Пто-

ломеевской системѣ небесныя сферы, облекавшія ее прозрачными сводами. Движителями ихъ были безплотные духи—ангелы. За предѣлами неба, въ горней области, въ огненномъ кругѣ, эмпиреѣ, обитель Бога. Мірозданіе распадается на рай, чистилище, адъ и земную поверхность. Рай начинается на землѣ и продолжается по небеснымъ сферамъ до обители Бога. Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ жизнь блаженнѣе. Чистилище и адъ расположены въ преисподней (только у Данта чистилище на землѣ) и раздѣлены, подобно раю, на нѣсколько поприщъ. Все создано для земли и ея владыки—человѣка, а человѣкъ и земля для Бога. Во всемъ подчиняться установленной Богомъ церкви—верховный долгъ. Кто свято исполняетъ этотъ долгъ, тотъ наслѣдуетъ рай. Остальныхъ ожидаетъ чистилище или адъ. Земля и весь міръ произошли какъ разсказано въ библіи.

83. Отъ этого типа уклонялись лишь Новоплатоническія космологіи, которыхъ было немного. Изъ нихъ самымъ выдающимся было построеніе Іоанна Скотуса Еріугены въ IX в. Въ сочиненіи „О раздѣленіи природы“ онъ различаетъ четвероякую природу: творящую и нетворимую, творящую и творимую, не творящую и творимую, не творящую и не творимую. Первая есть Богъ, разсматриваемый какъ первооснова, вторая—Сынъ или Логосъ, орудіе творенія, посредникъ между Богомъ и міромъ, третья—зримая и ощутимая природа, въ которой мы живемъ, четвертая—Богъ какъ цѣль мірового процесса. Міровой процессъ есть постепенное нисхожденіе верховнаго всеобщаго бытія, Бога, чрезъ менѣе общее, Сына, до дробности въ природѣ, и возвращеніе всего дробнаго черезъ Сына въ лоно Отца. Верховное общее, Богъ, открываетъ себя въ Логосѣ какъ совокупность родовъ и видовъ или идей. Роды и виды чрезъ опредѣленіе частными признаками становятся единичными вещами. При возвратѣ въ Бога вещи объединяются въ идеяхъ, идеи въ Богѣ, такъ что все становится Богомъ, обоготворяется. Бытіемъ вещей подразумѣвается бытіе божіе, ихъ распорядкомъ по родамъ и видамъ его мудрость, движеніемъ—его жизнь. Бытіе есть Богъ Отецъ, мудрость—Сынъ, жизнь—Духъ. Богъ по своему существу непознаваемъ, такъ какъ оно выше всего существующаго. Мы познаемъ его изъ природы. Богъ и природа одно и тоже. Наша жизнь есть жизнь Бога въ насъ. Богопознаніе изъ природы есть богоявленіе. Это богоявленіе есть вмѣстѣ и религія, и философія между собой совпадающія. Вещество

не имѣетъ самобытнаго существованія: оно лишь сплетеніе качествъ самихъ по себѣ невещественныхъ. Причина зла не въ Богѣ, а въ отвращеніи отъ него. Оно есть слѣдствіе грѣхопаденія, въ которомъ человѣкъ обратился не къ Богу, а къ себѣ. Ученіе это было осуждено церковью какъ еритическое.

Въ XII в. воспроизвелъ Новоплатоническое ученіе Бернгардъ изъ Тура въ сочиненіи „О вселенной“, не построивъ ничего своеобразнаго. Съ XIII в. на почвѣ Новоплатонизма возникаютъ крупныя мистическія системы, въ которыхъ теософія всецѣло вытѣсняетъ космологію.

i) Періоды схоластики.

84. При книжномъ кругозорѣ схоластическихъ построеній исторію ихъ наиболѣе удобно распредѣлить на періоды по отношенію къ вопросамъ книжнымъ: доказуемости догматовъ, философскимъ авторитетамъ, спору объ универсалахъ, слаженности книжнаго содержанія въ системы. Въ первомъ отношеніи въ схоластикѣ наблюдаются три періода. Въ первый, отъ IX до половины XII в., когда философія отождествлялась съ религіей, догматы считались доказуемыми. Во второй, отъ половины XII до конца XIII в., они признавались недоказуемыми, но и неопровержимыми. Въ третій, отъ начала XIV в., они исключаются изъ вѣдѣнія разума. По отношенію къ философскимъ авторитетамъ различаются также три періода. Въ первый, до XIII в., преобладаетъ Платонизмъ. Во второй, на всемъ протяженіи XIII в., господствуетъ Аристотель. Съ XIV в. начинается критическое отношеніе къ авторитетамъ. По отношенію къ вопросамъ объ универсалахъ обозначаются опять три періода. Въ первый, до XII в., мысль колеблется между номинализмомъ и реализмомъ. Во второй, обнимающій XII в., преобладаетъ реализмъ. Въ третій, съ XIII по XIV в., устанавливается примирительное ученіе о троякомъ существованіи универсаловъ—до вещей, въ вещахъ и послѣ вещей. Въ четвертый, съ конца XIII в., господствуетъ номинализмъ. По отношенію къ систематической законченности построеній тоже обнаруживается четыре періода. Въ первый, въ IX в., законченная система у Іоанна Скотуса Еріугены на почвѣ Новоплатонизма. Во второй, между XI и XII в., слабыя попытки къ построенію системъ. Въ третій, въ XIII в., разработанныя системы по руководству философіи Аристотеля. Въ четвертый, съ XIV в.,

снова упадокъ построительной дѣятельности за отсутствіемъ руководящаго авторитета.

85. Всѣ схоластическія системы, какъ хорошо, такъ и дурно построенныя, отошли въ прошлое безплодно для послѣдующаго времени. Съ XV в. и до нашихъ дней онѣ, для всей передовой мысли во всѣхъ ея направленіяхъ, не болѣе, какъ хламъ, заставляющій сожалѣть о даромъ потраченныхъ умственной силѣ и времени. Среди схоластиковъ были крупные умы и таланты, но узость кругозора, повсюду стѣсненнаго ограниченіями, дозволяла имъ развернуться только въ формальныхъ ухищреніяхъ. Кромѣ системы Іоанна Скотуса Еріугены, который, впрочемъ, былъ скорѣе мистикъ, чѣмъ схоластикъ, ни одна изъ схоластическихъ системъ, ни даже самая совершенная изъ нихъ, Ѳомы Аквината, не смотря на ея крупное богословское значеніе, не требуетъ въ очеркѣ космологическихъ построеній хотя бы поверхностнаго разсмотрѣнія.

8) Поворотъ къ новому времени.

а) Общая характеристика.

86. Пробужденіе отъ средневѣковаго оцѣпенѣнія выразилось въ космологіи въ порывѣ на просторъ, отказѣ отъ авторитетовъ или свободномъ къ нимъ отношеніи, стремленіи къ оригинальному творчеству и желаніи замѣнить или пополнить книжную мудрость непосредственнымъ изученіемъ природы. Стремленіе къ оригинальному творчеству обнаружилось въ переплетавшихся между собой теософіи, т. е. религіозной философіи, и натурфилософіи. Первая строилась на различныхъ основахъ: на почвѣ непосредственнаго откровенія, на почвѣ откровенія въ библіи, на почвѣ откровенія въ философіи, главнымъ образомъ, Новоплатонизмѣ и Каббалѣ, на почвѣ откровенія въ природѣ, осложненнаго Новоплатонизмомъ и Каббалой. Натурфилософія шла тремя направленіями. Одно, научное, настаивало на опытномъ знаніи и на математическомъ истолкованіи опытныхъ данныхъ. Другое сливалось съ теософіей и отличалось отъ нея лишь тѣмъ, что теософія была для него не столько самостоятельной цѣлью, какъ средствомъ для постиженія природы. Теософская натурфилософія опять распадалась на два теченія. Одно, просвѣщенное, видѣло во всемъ Бога, но безъ уклона или съ малымъ

уклономъ къ таинственному и чудесному. Другое, суевѣрное, повсюду искало таинственнаго и чудеснаго. Для научной натурфилософіи, довольствовавшейся постиженіемъ мірозданія только съ его внѣшней стороны, верховное знаніе сводилось къ механикѣ, основанной на изученіи внѣшнихъ силъ и на математикѣ, и дававшей возможность этими силами пользоваться при помощи различнаго рода открытій и изобрѣтеній. Для просвѣщенной теософской натурфилософіи знаніе вершилось въ Богѣ, поскольку онъ обнаруживаетъ себя въ открытой для всѣхъ природѣ, и въ природѣ какъ откровеніи Бога, для суевѣрной—въ наукахъ тайныхъ, магіи, астрологіи, алхиміи, пользующихся тайными силами для подчиненія явныхъ. Оттого это направленіе получило отъ одного изъ крупнѣйшихъ его представителей, Агриппы изъ Неттесгейма, названіе тайной или оккультной философіи. Натурфилософія научнаго направленія шла впереди суевѣрнаго большинства, искавшаго въ природѣ не столько естественнаго, сколько чудеснаго, и ожидавшаго отъ тайныхъ наукъ больше, чѣмъ отъ механики и математики. Третье направленіе примыкало къ средневѣковому взгляду на Аристотеля какъ вѣнецъ мудрости. Одни держались такого взгляда больше по внѣшности. Отвергая схоластическія толкованія Аристотеля какъ неправильныя, они взамѣнъ ихъ предлагали новыя, настолько расходящіяся съ подлинной мыслью Аристотеля, что его философія служила для нихъ лишь опорой для проведенія ихъ собственной. Другіе оставались во всемъ главномъ ему вѣрными. Тѣ и другіе, въ противоположность схоластикамъ, утверждали непримиримость его ученія съ церковнымъ. Считаясь съ двумя авторитетами, церкви и Аристотеля, они учили о двухъ исключающихъ себя истинахъ, богословской и философской, лукаво на показъ подчиняли первую второй, а на дѣлѣ—вторую первой. По противоположности этого Аристотелизма схоластическому, его можно назвать противосхоластическимъ Аристотелизмомъ.

б) Призывъ къ опытному знанію.

87. Призывъ къ отказу отъ книжнаго знанія и обращенію къ непосредственному опыту идетъ уже отъ Рожера Бакона въ XIII в. (1214—1294). Онъ былъ энциклопедистомъ своего времени, зналъ языки латинскій, греческій, арабскій, еврейскій, изучилъ математику, механику, астрономію, оптику и химію частью изъ греческихъ, араб-

скихъ и еврейскихъ источниковъ, частью по собственнымъ изысканіямъ. Эта его широкая ученость выходила за узкіе предѣлы обычной школьной мудрости того времени, и онъ предложилъ новую классификацію наукъ, составляющихъ философію. Метафизика въ его глазахъ не наука, но ученіе объ основахъ наукъ. Философскихъ наукъ три: математика, физика, мораль. Математика служитъ устоемъ научнаго образованія. Она распадается на геометрію, ариѳметику, астрономію, музыку, частью теоретическія, частью практическія. Практическая геометрія даетъ возможность дѣлать разныя остроумныя изобрѣтенія, напримѣръ, летательныя машины, приспособленія, посредствомъ которыхъ можно передвигаться безъ помощи животныхъ, безъ парусовъ и веселъ, при томъ скорѣе, чѣмъ обычнымъ способомъ. Въ физику входятъ ученіе о зрѣніи, астрологія, наука о вѣсахъ, алхимія, земледѣліе, медицина, экспериментальная наука. Эта послѣдняя—вершина естествознанія. При ея помощи можно изготовлять жизненный элексиръ. Моральная философія состоитъ изъ шести частей: первая часть—о богопочитаніи, вторая—о благѣ общественномъ, третья—о благѣ частномъ, четвертая и пятая—о дѣлахъ церковныхъ, шестая—о судоговореніи для возстановленія правды. Грамматика и логика только преддверіе философіи. На ряду съ внѣшнимъ опытомъ Баконъ признаетъ внутренній, божественный, откровенный. Внѣшній безъ откровеннаго недостаточенъ. Высшая ступень внутренняго откровенія—экстазъ.

88. Опытное знаніе не нашло сторонниковъ въ XIV вѣкѣ, за то не мало приверженцевъ начиная съ поворота отъ XV в. къ XVI в. Леонардо да Винчи (1452—1519) проводитъ взглядъ, что наше знаніе опирается на опытъ, который долженъ быть обработанъ разумомъ. Достовѣрнымъ можетъ быть лишь то знаніе, которое оправдывается математически. Механика—рай математическихъ наукъ. Естествознаніе зиждится на изученіи матеріи и на математическихъ доказательствахъ. Задача его—искать причины къ слѣдствіямъ и наоборотъ. Основнымъ свойствомъ всѣхъ вещей Леонардо да Винчи считалъ стремленіе къ самосохраненію. Подобные же взгляды на задачи знанія проводитъ Людовикъ Вивесъ (1492—1549). Вмѣсто схоластическихъ споровъ онъ требуетъ самостоятельнаго изслѣдованія и молчаливаго изученія природы, вмѣсто метафизическихъ тонкостей—наблюденія надъ явленіями и размышленія надъ ними.

Такимъ же путемъ слѣдуетъ изучать и душу. Не существо души мы должны стремиться постигнуть, но ея свойства и дѣятельность по нашимъ наблюденіямъ. По фактическимъ даннымъ надо изучать и оцѣнивать и философію. Вивесу принадлежитъ первый очеркъ исторіи философіи подъ заглавіемъ „О началахъ, сектахъ и достохвальностяхъ философіи“ (1518). Одновременно съ нимъ настаивалъ на необходимости опытнаго изученія природы Телесій (1508—1588). Изъ себя самого разумъ можетъ почерпать развѣ только предчувствіе истины; умозаключенія нуждаются въ опытной провѣркѣ. Въ космологіи Телесій примыкалъ къ Пармениду въ его ученіи о видимости. Основными началами онъ считалъ тепло и холодъ. Тепло—источникъ жизни и движенія, холодъ—косности и покоя. Начала эти чувствуютъ, стремятся къ самосохраненію и борются между собою. Изъ взаимодѣйствія ихъ образовались сначала небо и земля, а затѣмъ и все остальное. Подобно началамъ, ощущаетъ и стремится къ самосохраненію и все изъ нихъ происшедшее. Въ человѣкѣ надо различать тѣло, духъ и душу. Духъ—тонкое вещество, сосредоточенное въ мозгу и распространяющееся оттуда по нервамъ. Душа—„надбавочная“ форма тѣла и духа, существо безсмертное, даруемое Богомъ. Духъ стремится не только къ самосохраненію, но и къ самосовершенствованію. Все, способствующее этимъ цѣлямъ, хорошо, дурно—имъ препятствующее. Доблесть такое свойство духа, посредствомъ котораго онъ достигаетъ этихъ цѣлей, порокъ—свойство противоположное. Для изученія природы Телесій основалъ ученое сообщество (academia Telesiana или Consentina).

в) Теософское направленіе.

89. Теософія на рубежѣ новаго времени была продолженіемъ средневѣковой Новоплатонической мистики, но примыкаетъ не столько къ этой послѣдней, сколько къ древнему Новоплатонизму съ его уклономъ къ астрологіи и магіи, хотя такой уклонъ наблюдается не у всѣхъ теософовъ этого періода. Отличается эта теософія отъ средневѣковой еще и тѣмъ, что осложняется Каббалой, а въ своемъ отпрыскѣ, теософской суевѣрной натурфилософіи, и алхимическими теоріями.

аа) Новоплатоническая основа.

90. Въ эпоху возрожденія выдвинули Платонизмъ и Новоплатонизмъ какъ основу богопознанія Гемистій Плеѳонъ и еще больше

Марсиліо Фичино. Первый, хотя и былъ участникомъ на соборахъ во Флоренціи и Феррарѣ (1438) для содѣйствія объединенію церквей, былъ въ душѣ многобожнымъ Новоплатоникомъ и однажды даже неосторожно обмолвился, что вскорѣ всѣ религіи уступятъ мѣсто одной, которая не будетъ отличаться отъ языческой. Марсиліо Фичино (1433—1499) перевелъ Платона и Новоплатониковъ на латинскій языкъ, былъ главой Новоплатоническаго кружка, „Платонической академіи“, во Флоренціи и въ своемъ „Платоническомъ богословіи“ проводилъ взглядъ, что философія Платона и Платониковъ самая надежная для обоснованія христіанской вѣры. Точно также и въ такомъ же духѣ служенія христіанству увлекался Платонизмомъ и его горячій послѣдователь Пико де Мирандола (1463—1494). Послѣднимъ отзвукомъ этого взгляда на Платонизмъ какъ на философію христіанству единственно сродную была система Патриці (1529—1597), который, воспроизводя старыя Новоплатоническія воззрѣнія, считалъ свою философію новой и настолько удобной для христіанскаго ученія, что въ посвященіи ея папѣ Григорію XIV просилъ сдѣлать ее для всѣхъ христіанъ обязательной. Единственно новое въ этой „Новой философіи“ (такъ называетъ Патриці свою систему) ея своеобразная терминологія и ученіе о свѣтѣ какъ о началѣ животворящемъ и кроющемъ въ себѣ сѣмена всѣхъ вещей. Смутныя замѣчанія Патриці о безконечности вселенной и движеніи земли обнаруживаютъ знакомство съ новой астрономіей.

бб) Каббалистическая основа.

91. У Пико де Мирандола впервые на рубежѣ новаго времени сказывается увлеченіе Каббалой, которую онъ ревностно проповѣдовалъ какъ высшую откровенную мудрость. Одновременно съ нимъ и вслѣдствіе встрѣчи съ нимъ съ такимъ же увлеченіемъ проповѣдовалъ ее въ Германіи Рейхлинъ (1455—1522). Оба черпали свѣдѣнія о Каббалѣ изъ мутныхъ источниковъ, оба видѣли въ ней древнѣйшую откровенную мудрость, оба осложнили Каббалистическое ученіе Новоплатоническими подробностями. Мирандола нашелъ въ Каббалѣ всѣ основные христіанскіе догматы—Троичность, воплощеніе, божественность Мессіи, первородный грѣхъ, искупленіе Христомъ, паденіе ангеловъ и т. д. и думалъ, что евреевъ въ ихъ отрицаніи христіанскаго ученія можно опровергнуть изъ ихъ же откро-

венной философіи. Въ изложеніи Рейхлина Каббала представлена какъ душеспасительная философія, ведущая человѣка къ единенію съ Богомъ и потому обоготворенію, въ основу которой положено ученіе о возстановленіи Мессіей изначальной человѣческой природы, извращенной грѣхопаденіемъ, а каббалистъ какъ магъ, способный творить чудеса. Это Рейхлину казалось тѣмъ болѣе возможнымъ, что, по излагаемой имъ Каббалѣ, человѣкъ умомъ, отличающимся отъ разума и тождественнымъ съ непоколебимой вѣрой, принадлежитъ божественному міру и стоитъ поэтому выше естественныхъ силъ. Но для власти надъ естественными силами нужны святая жизнь, сообщаемыя Каббалой знаніе чудотворныхъ именъ и умѣнье пользоваться ими, и, помимо неразлучной съ разумомъ сильной вѣрой, еще и живое воображеніе. Его труды „О Каббалистическомъ искусствѣ“ и „О чудотворномъ имени“ были для послѣдующихъ теософовъ и натурфилософовъ Каббалистическаго направленія главнымъ источникомъ знакомства съ Каббалой. Изложенныя ниже построенія Агриппы изъ Неттесгейма, Парацельса и Кардана полны отзвуковъ Каббалы въ толкованіи Рейхлина.

вв) Оккультная основа.

92. Астрологія, магія, алхимія настолько врѣзываются въ теософскія и натурфилософскія построенія разсматриваемаго періода, что безъ знакомства съ ними нѣкоторыя изъ этихъ построеній не могутъ быть ни поняты, ни оцѣнены какъ слѣдуетъ. Всѣ эти тайныя науки были на закатѣ древности усвоены греками отъ восточныхъ народовъ. Отъ грековъ ихъ переняли въ средніе вѣка магометане и христіане, послѣдніе впрочемъ главнымъ образомъ отъ магометанъ вмѣстѣ съ остальною ихъ ученостью. Астрологіей особенно славились халдеи и египтяне, магіей персы и египтяне, алхимія зародилась у египтянъ.

93. Астрологія есть искусство по положенію свѣтилъ предсказывать грядущее. Въ основѣ ея лежитъ вѣра въ зависимость земного отъ небеснаго не только въ главномъ, но и въ мелочахъ. Каждый часъ со всѣмъ въ немъ происходящимъ во власти соотвѣтствующихъ ему планеты и созвѣздія, каждое событіе поэтому опредѣляется положеніемъ свѣтилъ, или, говоря языкомъ астрологіи, гороскопомъ (отъ греч. ὥρα часъ и σκοπεῖν смотрѣть). Какъ можно предсказать

теченіе свѣтилъ, такъ и связанныхъ съ нимъ событій. Гороскопомъ при рожденіи человѣка намѣчается его дальнѣйшая судьба.

94. Подъ магіей подразумѣвается искусство для достиженія чудеснаго дѣйствовать зримымъ и ощутимымъ на незримое и неощутимое, явнымъ на тайное, и наоборотъ. Она раздѣляется на естественную, небесную и божественную. Первая имѣетъ дѣло съ скрытыми земными силами, вторая—съ небесными, планетъ и звѣздъ, и сливается съ астрологіей. Божественная магія или теургія указываетъ способы дѣйствовать на силы божественныя, начиная съ силъ служебныхъ, ангеловъ, и кончая самимъ Богомъ.

Теоретическое обоснованіе астрологія и магія нашли въ построеніяхъ Новоплатониковъ и другихъ философовъ заката, учившихъ, по руководству древнихъ Стоиковъ, о связности и сочувствіи всего существующаго, вслѣдствіе чего каждое мгновеніе предопредѣляетъ послѣдующія и каждой вещью можно дѣйствовать на всякую другую. Теософскіе натурфилософы на переломѣ средневѣковья и новаго времени усвоили и развили эту теорію какъ въ общемъ, такъ и примѣнительно къ астрологіи и магіи.

95. Алхимія первоначально ставила цѣлью превращеніе дешевыхъ металловъ въ дорогіе—въ золото и серебро. Впослѣдствіи къ этой цѣли присоединились двѣ другія—полученіе драгоцѣнныхъ камней и изготовленіе жизненнаго эликсира, исцѣляющаго всякіе недуги и обезпечивающаго долгую и безболѣзненную жизнь.

Изъ всѣхъ тайныхъ наукъ алхимія была наиболѣе заманчивой, но и наиболѣе отвѣтственной. Астрологическія предсказанія могли случайно въ той или иной мѣрѣ оправдаться, искусство маговъ могло сводиться къ ловкому фокусничеству или, по новѣйшимъ объясненіямъ, къ умѣнью пользоваться внушеніемъ и гипнозомъ. Но золото и серебро цѣнятся въ житейскомъ обиходѣ на столько высоко, что поддѣлка ихъ не можетъ на долгое время оставаться незамѣченной и безнаказанной. Не въ лучшемъ положеніи былъ и жизненный эликсиръ. Случайно онъ могъ облегчить или исцѣлить ту или другую болѣзнь, но могъ также оказаться бездѣйственнымъ и даже вреднымъ, а долгой и безболѣзненной жизни не могъ дать никому. Алхимія поэтому еще больше чѣмъ астрологія и магія нуждалась въ помощи силъ тайныхъ. Древнѣйшая алхимія искала опоры въ астро-

логіи и магіи, средневѣковая въ благочестіи, а на исходѣ средневѣковья—въ своеобразной теософіи.

Смотря по цѣлямъ, которыя алхимія себѣ ставила, она въ позднѣйшій періодъ различала два средства, великое и малое. Великое, при помощи котораго предполагалось возможнымъ претворять всякіе металлы въ золото и изготовлять жизненный эликсиръ, называлось философскимъ камнемъ, краснымъ львомъ, великимъ эликсиромъ, великимъ мастерствомъ, красной тинктурой, панацеей жизни; малое, называвшееся бѣлымъ львомъ, бѣлой тинктурой, малымъ эликсиромъ, малымъ мастерствомъ, считалось пригоднымъ только для превращенія дешевыхъ металловъ въ серебро. Великому средству приписывалась въ средніе вѣка искупляющая грѣхи сила.

Центромъ алхимическихъ занятій на закатѣ древности была Александрія. Здѣсь появились и древнѣйшія дошедшія до насъ греческія сочиненія по алхиміи. Въ средніе вѣка верховнымъ авторитетомъ въ ней былъ Абу Абдаллахъ Джабиръ ибнъ Гаджанъ или Геберъ (испорченное Джабиръ, ум. въ 776), пытавшійся обосновать вѣру въ превращеніе металловъ ученіемъ объ ихъ составѣ. Всѣ они, по его мнѣнію, состоятъ изъ ртути и сѣры, отличающихся, впрочемъ, отъ сомненныхъ общеизвѣстныхъ тѣлъ. Усиливая или ослабляя одну изъ этихъ составныхъ частей, можно металлы претворять одинъ въ другой. Въ XIII в. передовыми алхимиками слыли Альбертъ Великій и Рожеръ Баконъ. Первый изъ нихъ поставилъ алхимію подъ кровъ христіанскаго благочестія и тѣмъ избѣжалъ обвиненія въ колдовствѣ. Менѣе счастливъ былъ Рожеръ Баконъ, поплатившійся за свои алхимическія занятія заключеніемъ въ тюрьмѣ какъ колдунъ. На рубежѣ XIII и XIV в. выдающимися алхимиками были врачъ Арнольдъ изъ Вилла Нова, написавшій болѣе 20 алхимическихъ сочиненій, и Раймундъ Луллій, которому приписывалось ихъ до 500. Завершеніе алхимическое ученіе нашло въ своеобразной теософской теоріи бенедектинскаго монаха Василія Валентина (нач. XV в.), который для эпохи возрожденія былъ по алхиміи такимъ же авторитетомъ, какъ Геберъ для средневѣковья. Земная жизнь съ ея скорбями ему казалась перевариваніемъ и очищеніемъ чрезъ броженіе, могила—тѣмъ мѣстомъ, гдѣ гніеніемъ уничтожаются неблагородныя составныя части нашего существа, а безсмертіе души — возгономъ благороднаго существа. Къ двумъ указаннымъ Геберомъ со-

ставнымъ частямъ металловъ, ртути и сѣрѣ, онъ прибавилъ еще третью—соль.

Насколько заманчиво было занятіе алхиміей, видно изъ того, что въ XV, XVI и XVII в. многіе государи были увлечены ею. Англійскій король Генрихъ VI и одновременно съ нимъ его противникъ французскій Карлъ VII при помощи алхимиковъ наводнили свои королевства поддѣльнымъ золотомъ. Фридрихъ III датскій истратилъ на занятіе алхиміей многіе милліоны. Особенно покровительствовалъ алхимикамъ Рудольфъ II (1576—1612), казна котораго опустошалась ими такъ нещадно, что онъ не могъ другимъ своимъ служащимъ уплачивать жалованья. Также увлекались алхиміей коронованныя особы въ Берлинѣ, Дрезденѣ и другихъ городахъ, не только мущины, но и женщины, напр. вдова императора Сигизмунда Варвара, и еще ревностнѣе жена курфюрста Августа Саксонскаго.

Покровители алхиміи добросовѣстно въ нее вѣрили, но были ею обмануты. То же справедливо и о большинствѣ алхимиковъ. Но нѣкоторые изъ нихъ были сознательными обманщиками и должны были платиться за свой обманъ заточеніемъ и даже смертью, вынужденной или добровольной. Такъ одинъ изъ нихъ, нѣкій Каетано, болѣе извѣстный подъ именемъ графа Руджіеро, былъ въ 1709 г. повѣшенъ въ Вѣнѣ на обклеенной фольгой висѣлицѣ, другой, англичанинъ Джэмсъ Прайсъ, за невозможностью оправдаться въ шарлатанствѣ, вынужденъ былъ отравиться (1783).

Въ стремленіи найти философскій камень алхимики испробовали всѣ извѣстныя имъ вещества во всѣхъ доступныхъ въ то время соединеніяхъ и разъединеніяхъ и благодаря этому, хотя и ощупью, сдѣлали крупныя открытія въ химіи, родоначальниками которой были. Не меньшимъ обязано имъ и современное искусство составлять лѣкарства или фармація. Изъ за ихъ погони за несбыточнымъ нельзя забывать объ ихъ крупныхъ заслугахъ въ этихъ двухъ областяхъ.

Если алхимія въ промежутокъ между XV и XVII в. была передовой тайной наукой, то не въ маломъ почетѣ была и астрологія. У многихъ государей и знатныхъ лицъ были придворные астрологи. Маги не пользовались такимъ уваженіемъ, но ихъ боялись, какъ колдуновъ. Впрочемъ, всѣ эти званія—астрологъ, магъ, алхимикъ переплетались.

г) Николай Кузанскій.

96 Первой разработанной космологіей на зарѣ новаго времени была система Николая Кузанскаго (1401—1464).

Дѣятельность Николая Кузанскаго одной стороной принадлежитъ средневѣковью, другой новому времени. Онъ былъ крупный церковный сановникъ, кардиналъ, вѣрный служитель церкви, но въ то же время и выдающійся ученый, стоявшій на высотѣ современныхъ ему знаній, между прочимъ знатокъ математики и астрономіи, и эти его широкія знанія не вмѣщались въ границы церковнаго ученія. Его поэтому правильно сравниваютъ съ двуликимъ Янусомъ, одно лицо котораго смотритъ назадъ, а другое впередъ. Свое ученіе онъ считалъ особымъ божественнымъ откровеніемъ, полученнымъ во время одной изъ поѣздокъ. Схоластику онъ отрицаетъ, призываетъ отказаться отъ перетряхиванія книжнаго хлама и обратиться къ живому изученію великой книги природы, начерченной самимъ Богомъ. Богъ и природа для него сливаются. Богъ есть существо, природа обнаруженіе. Богъ во всемъ и все въ немъ. Какъ обнимающій собою все и во всемъ сущій, Богъ въ себѣ кроетъ, но въ тоже время и снимаетъ, всѣ противоположности: его существо внѣ ихъ, природа ихъ обнаруживаетъ. Богъ есть свернутая, мірозданіе развернутая природа. Наиболѣе яркія, доступныя нашему уму противоположности—великое и малое. Богъ—то и другое: онъ самое великое, потому что все въ немъ, и самое малое, потому что онъ въ каждой вещи. Если Богъ самое великое, то онъ безконеченъ, а такъ какъ мірозданіе его обнаруженіе, то и мірозданіе безконечно. Мысль о безконечности вселенной, намѣченная древними атомистами и Епикуромъ и заглохшая въ средніе вѣка, Николаемъ выдвигается какъ устой міровоззрѣнія. Другой устой, не менѣе важный—ученіе о мірозданіи какъ живомъ. Богъ есть источникъ жизни, и излившаяся изъ него вселенная, обнаруженіе божіе, можетъ быть только живой. Гдѣ жизнь, тамъ и движеніе. Во вселенной нѣтъ ничего неподвижнаго. Въ противоположность церковной космологіи, полагавшей землю неподвижнымъ центромъ вселенной, Кузанскій отрицаетъ неподвижность земли и ея центральное положеніе. Земля движется двояко: во первыхъ, вокругъ своей оси, во вторыхъ, эта ея ось движется вокругъ міровой, лежащей въ плоскости экватора. Только при такомъ двоякомъ движеніи объяснимы, по Кузанскому,

наклонъ эклиптики и предвареніе равноденствій. Для объясненія суточнаго движенія звѣздъ онъ признавалъ движеніе небеснаго свода въ противоположномъ направленіи и съ удвоенной скоростью.

Въ разлитой повсюду безконечной жизни различіе между землей и небомъ исчезаетъ. Въ безконечномъ нѣтъ ни центра, ни окружности. Или вѣрнѣе, центръ и окружность совпадаютъ въ Богѣ. Богъ, центръ, вездѣ, повсюду и окружность. Каждое существо стягиваетъ въ себѣ вселенную, и потому безконечность, хотя и не столь совершенно, какъ Богъ. Каждая вещь въ своемъ родѣ есть Богъ. Полнѣе, чѣмъ въ другихъ существахъ, отображается вселенная въ человѣкѣ, котораго поэтому и слѣдуетъ разсматривать какъ малый міръ въ большомъ, или даже какъ бога: человѣкъ есть богъ по человѣческому способу, человѣческій богъ. Задача наша—самосовершенствованіе, развитіе заложенныхъ въ насъ задатковъ, неустанное обогащеніе нашего жизненнаго содержанія. Такъ какъ стремленіе къ самосовершенствованію безконечно, то имъ предполагается безсмертіе.

Жизнь не только движеніе, но и взаимодѣйствіе. Въ живомъ міроздапіи все во взаимодѣйствіи: гибель отдѣльныхъ частей только кажущаяся, только перемѣна въ способѣ существованія, и смерть не что иное, какъ разрушеніе для содѣйствія и умноженія жизни.

Богъ есть безусловное могущество, въ которомъ совпадаетъ возможность съ дѣйствительностью, безусловное знаніе и безусловная доблесть. Онъ могъ создать только лучшій изъ міровъ. Каждая вещь въ своемъ родѣ и на своемъ мѣстѣ совершенна. Мы должны поэтому любить все и всѣхъ. Любовь къ Богу есть единеніе съ нимъ. Полное единеніе бываетъ лишь тогда, когда Богъ озаряетъ насъ своимъ свѣтомъ. Въ этомъ свѣтѣ душа входитъ въ божественное единство, различіе между нею и Богомъ исчезаетъ; какъ Богъ есть единое и все, точно также и душа становится въ Богѣ единое и все, человѣкъ обоготворяется, становится сыномъ божіимъ.

Только въ такомъ единеніи съ Богомъ, въ „умственномъ созерцаніи“, истинное знаніе. Все остальное наше знаніе не болѣе, какъ мнѣніе, догадка. Мудрость въ томъ, чтобы признаться въ незнаніи. Согласно съ этимъ, Кузанскій главное свое сочиненіе называетъ „Ученое невѣдѣніе“. Наиболѣе достовѣрное въ этомъ невѣдѣніи то знаніе, которое опирается на измѣреніе. Кузанскій поэтому высоко цѣнилъ математику. Математическими символами пытается онъ объяс-

нить и самое темное въ своемъ ученіи—совпаденіе въ Богѣ противоположностей. Кругъ и прямая кажутся противоположными, но по мѣрѣ увеличенія радіуса окружность все болѣе совпадаетъ съ касательной. Уменьшая безпредѣльно радіусъ, мы дойдемъ до точки—элемента, образующаго прямую. Тупой уголъ противополагается острому, но при уменьшеніи остраго и увеличеніи тупого образующія ихъ линіи сливаются въ прямую. Сливается съ прямой линіей и треугольникъ, если безпредѣльно увеличивать противолежащій основанію уголъ и т. д. Въ безконечномъ примиряются и движеніе и покой: безконечно скоро двигающееся по кругу тѣло кажется неподвижнымъ.

Измѣреніемъ предполагается основная единица, къ которой все сводится, и счисленіе, число. Эта основная единица—математическая точка. Точка развивается въ линію, линія въ плоскость, плоскость въ тѣло. Въ тѣлѣ точкѣ соотвѣтствуетъ атомъ. Числовая единица есть наименьшее неизмѣнное, на которое опирается счетъ.

Широта взглядовъ Кузанскаго прорываетъ установленныя церковью формы. Въ сочиненіи „О мирѣ или согласіи вѣры“ онъ проводитъ мысль, что существуетъ только одна религія, различны лишь обряды. Къ народамъ Богъ послалъ различныхъ пророковъ, чтобы каждаго наставить въ религіи сообразно съ строемъ его мыслей. Народы разбились на противоположныя религіозныя сообщества потому, что среди различія не усматриваютъ единства и забываютъ изъ за формы о содержаніи. И однако греки, итальянцы, арабы, скиѳы, іудеи почитаютъ одну и туже истину, даже многобожники въ своихъ многихъ богахъ почитаютъ единое божество. Поэтому для мудрыхъ и просвѣщенныхъ людей было бы не трудно достигнуть единенія религій. Не слѣдуетъ только требовать согласія во внѣшнихъ обрядахъ: можно, напримѣръ, допустить обрѣзаніе и даже оставить многобожникамъ ихъ идоловъ, лишь бы они на идоловъ смотрѣли только какъ на образы.

Во всѣхъ разсужденіяхъ Кузанскаго вѣетъ духъ новаго времени. Порывъ къ новому обнаруживается у него и въ предложенной имъ на Базельскомъ соборѣ въ 1431 году реформѣ календаря, сходной съ той, какую Григорій XIII провелъ полтораста лѣтъ спустя въ 1582 г. Насколько Кузанскій въ вопросахъ религіи опередилъ своихъ современниковъ, видно изъ того, что папа, проведшій ре-

форму календаря, приказалъ, въ разрѣзъ съ мнѣніемъ Кузанскаго о религіозномъ единомысліи, служить благодарственный молебенъ по случаю искорененія враговъ Христа во время Варфоломеевской ночи въ 1572 г.

д) Коперникъ и его сторонники.

аа) Коперникъ.

97. Намѣченную Кузанскимъ мысль о движеніи земли обосновалъ, быть можетъ, независимо отъ него, но несомнѣнно въ зависимости отъ древнихъ, всѣми извѣстными въ то время данными Коперникъ въ своемъ трудѣ „О вращеніи свѣтилъ небесныхъ“ (1543). Въ противоположность основанному на чувственной очевидности стародавнему и освященному библіей взгляду, что земля стоитъ неподвижно въ центрѣ мірозданія, а солнце, планеты и весь небесный сводъ вокругъ нея движутся, онъ доказываетъ, что въ центрѣ находится не земля, а солнце, что земля не стоитъ, а движется вокругъ своей оси и вмѣстѣ съ другими планетами вокругъ солнца. До мысли о безконечности мірозданія Коперникъ еще не возвысился, но признаетъ его безпредѣльность, такъ какъ, не смотря на перемѣщеніе земли, ея полюсы, въ предѣлахъ доступнаго каждому наблюденія, всегда обращены къ однимъ и тѣмъ же звѣздамъ, а это можно объяснить лишь огромнымъ разстояніемъ звѣздъ отъ солнца и земли, передъ которымъ земной путь около солнца величина ничтожная.

Хотя Коперникъ руководствовался въ своемъ трудѣ только астрономическими соображеніями и былъ въ сторонѣ отъ всякихъ религіозныхъ вопросовъ, его ученіе получило въ области религіи такое огромное значеніе, что проводитъ безповоротную границу между средневѣковымъ и новымъ міровоззрѣніемъ. Если земля не средоточіе вселенной, если не все около нея вращается, то и всѣ событія на землѣ не могутъ имѣть для вселенной центральнаго значенія и нельзя утверждать, что все существуетъ для земли и для ея владыки—человѣка. Христіанская религія низводится такимъ взглядомъ въ разрядъ одной изъ религій на одной изъ планетъ, основное ея ученіе о Христѣ какъ Спасителѣ міра утрачиваетъ почву и во всякомъ случаѣ суживается и осложняется затрудненіями. Съ другой стороны, если земля одна изъ планетъ, кружащихся около солнца, то она въ небѣ, она небесное существо, небо повсюду на землѣ. Въ

такомъ случаѣ что значатъ нисхожденіе Бога на землю и его восшествіе на небеса? Еще меньше съ новымъ ученіемъ вяжется вѣра, что все создано для человѣка. Въ общемъ строѣ міросданія земля не занимаетъ особаго положенія, она просто одна изъ планетъ, при томъ даже не изъ большихъ. Церковныя воззрѣнія на Бога, на міръ и человѣка отодвигаются въ область вѣры. Наука, знаніе, съ ними считаться не могутъ и не должны.

Подобные выводы были сдѣланы лишь впослѣдствіи, а на первое время сочиненіе Коперника, посвященное папѣ, было принято куріей благосклонно. Къ началу XVII вѣка взглядъ куріи измѣнился. Декретомъ отъ 5 марта 1616 г. запрещено ученіе о вращеніи земли. Оно названо ложнымъ мнѣніемъ, созданнымъ на погибель католической истины и вполнѣ противоположнымъ священному Писанію. „Утвержденіе, говорится въ этомъ декретѣ, что солнце стоитъ неподвижно въ серединѣ міра, глупо, философски ложно, и такъ какъ рѣшительно противорѣчитъ священному Писанію, прямо еретично. Утвержденіе, что земля не стоитъ въ серединѣ міра и имѣетъ даже собственное ежедневное вращеніе, философски ложно и есть во всякомъ случаѣ заблужденіе.“ Лишь въ 1822 году былъ отмѣненъ этотъ декретъ, съ которымъ къ тому времени никто не считался.

Не лучше было встрѣчено новое ученіе и въ протестантскомъ мірѣ. „Дуракъ—говоритъ Лютеръ о Коперникѣ—хочетъ перевернуть все астрономическое искусство. Но священное Писаніе намъ говоритъ, что Іисусъ велѣлъ остановиться солнцу, а не землѣ.“ Писаніе онъ считалъ такой непреложной истиной, что опасности для церкви отъ ученія Коперника не подозрѣвалъ. Дальновиднѣе былъ Меланхтонъ, сгоряча объявившій новый взглядъ на міръ безбожнымъ и подлежащимъ искорененію. Впослѣдствіи онъ менѣе сурово отзывался объ этомъ новомъ взглядѣ, но все таки признавалъ его заблужденіемъ.

По новизнѣ, отвергаемой и непосредственнымъ свидѣтельствомъ чувствъ, и подавляющимъ и грознымъ авторитетомъ церкви, ученіе Коперника осталось бы на долгое время мертвеннымъ, если бы за его проповѣдь, обоснованіе, толкованіе, развитіе не взялись передовые умы конца XVI и начала XVII вѣковъ Джіордано Бруно, Галилей и Кеплеръ, и если бы первые два не обратили на него своими судебными

процессами общее вниманіе. Изъ этихъ горячихъ сторонниковъ новаго ученія Бруно былъ теософскій натурфилософъ, отстаивавшій новыя астрономическія воззрѣнія не фактами и вычисленіями, но пламенемъ своего философскаго и поэтическаго вдохновенія, Кеплеръ и Галилей натурфилософы, опиравшіеся на факты и математическія данныя.

бб) Джіордано Бруно.

98. Ученіе Джіордано Бруно (1548—1600) можно разсматривать какъ объединеніе ученій Николая Кузанскаго и Коперника по руководству Новоплатоническихъ воззрѣній и собственнаго философскаго творчества Бруно. Подобно Кузанскому, онъ ищетъ той основной единицы, изъ которой можетъ быть объяснено все разнообразіе сущаго. За такую единицу онъ принимаетъ наименьшее, которому даетъ вмѣстѣ и метафизическое, и физическое, и математическое толкованіе. Съ метафизической точки зрѣнія наименьшее есть монада, основной элементъ, вмѣстѣ тѣлесный и духовный, начало и источникъ всякой дѣятельности; съ физической—оно атомъ, съ математической—точка, образующая линію, а чрезъ нее плоскость и всякое геометрическое тѣло. Всѣ эти различія снимаются въ основной всеединой субстанціи, которая во всемъ и въ которой все. Она поэтому самая великая и самая малая. Она—монада монадъ, Богъ. Сама по себѣ простая, она развертывается во множество опредѣленій и совмѣщаетъ въ этомъ своемъ множественномъ проявленіи всѣ противоположности, примиряемыя въ общей гармоніи.

Какъ для Кузанскаго, такъ и для Бруно, Богъ сливается со вселенной. Богъ есть порождающая природа, а та, въ которой мы живемъ, порожденная. Богъ безконеченъ и потому запредѣленъ для нашего постиженія. Для его познанія нуженъ былъ бы сверхъестественный свѣтъ, которымъ мы не обладаемъ. Порожденная Богомъ природа такъ же безконечна, какъ Богъ. Вселенная не имѣетъ ни начала, ни конца ни въ пространствѣ, ни во времени. Безконечная вселенная объемлетъ безконечное множество конечныхъ міровъ, въ томъ числѣ и нашъ. Связываетъ всѣ міры божественный эфиръ, все собою оживляющій и одушевляющій. Наше солнце не единственное. Каждая звѣзда есть солнце, подобное нашему. Какъ около нашего солнца вращаются планеты, въ ихъ числѣ и земля, точно такъ

же вращаются другія планеты около другихъ звѣздъ. При разлитой повсюду жизни, эти планеты не могутъ быть не населенными. Обитатели планетъ образуютъ безконечную лѣстницу живыхъ существъ во всѣхъ возможныхъ степеняхъ совершенства. Человѣка нельзя считать самымъ совершеннымъ изъ существъ, но онъ не безпомощный и уничтожающійся членъ вселенной, а живая часть живого цѣлаго. Жизнь и движеніе повсюду: нѣтъ ничего ни безусловно мертвеннаго, ни безусловно неподвижнаго. Солнце, вокругъ котораго движется земля и другія планеты, само движется, такъ же и другія звѣзды. Общаго центра, около котораго все вращается, нѣтъ. Въ общемъ строѣ безконечной вселенной, наша планета лишь атомъ, но она не хуже, чѣмъ остальныя міровыя тѣла. Между землей и небомъ нѣтъ безусловнаго различія; какъ для насъ другія планеты—свѣтила небесныя, точно такъ же наша земля—небесное свѣтило для обитателей другихъ планетъ; у каждаго свѣтила есть свое небо. Во всѣхъ мірахъ и на всѣхъ небесныхъ свѣтилахъ тѣже вещества, какъ на землѣ; особаго, небеснаго вещества не существуетъ. Ни одинъ изъ міровъ не ограниченъ прозрачнымъ сводомъ, всѣ купаются въ безграничномъ эфирѣ, ихъ со всѣхъ сторонъ окружающемъ и направляющемъ ихъ пути. Этотъ эфиръ есть вмѣстѣ и живая душа. Смерть существуетъ только для отдѣльныхъ частей, но не для вселенной въ цѣломъ. Смерть всегда есть начало новой жизни. Безконечная вселенная объемлетъ всѣ формы жизни, но въ развитіи конечныхъ міровъ онѣ выступаютъ не вдругъ, а постепенно. Поэтому для каждаго существа есть срокъ наслаждаться жизнью.

Въ живомъ потокѣ вещей повсюду взаимодѣйствіе и закономѣрность. Самое великое отображается въ маломъ, самое малое въ самомъ великомъ; все единичное стремится къ цѣлому, а цѣлое довлѣетъ себѣ и слагаетъ самого себя присущею ему внутреннею художественной дѣятельностью. Во вселенной есть свѣтъ и тѣни, борьба и страданія, но все это сливается въ одну общую гармонію и красоту. Въ великомъ, прекрасномъ и слаженномъ цѣломъ получаютъ смыслъ и значеніе самое малое и ничтожное, такъ какъ безъ нихъ это цѣлое не было бы полнымъ и разнообразнымъ. Совершенство человѣческое въ познаніи гармоніи безконечнаго. Душа человѣка въ конечномъ основаніи едина съ міровой душой, съ Богомъ, и обособлена отъ него лишь покровомъ чувственности, разъединяющей существа. Отъ этого бремени освобождаетъ вдохновенный порывъ въ высь,

стремленіе узрѣть единое во многомъ и многое въ единомъ, все въ одномъ и одно во всемъ. Съ этой свободной вершины открывается просвѣтъ въ безусловное—въ истину, красоту и благо. Кто способенъ на такое созерцаніе, тотъ героическій энтузіастъ. Такой человѣкъ возвысился до предѣловъ человѣческаго блаженства и спокойно съ недосягаемой для другихъ высоты смотритъ на людскую мелочность, зависть и вражду.

При широтѣ своего кругозора Бруно не оставляетъ безъ вниманія волновавшую его современниковъ магію. Въ общемъ онъ идетъ противъ суевѣрныхъ объясненій и пытается истолковать магическія дѣйствія изъ душевныхъ состояній, получившихъ въ наше время названіе гипнотическихъ, и только въ вопросѣ объ общеніи съ душами умершихъ стоитъ на почвѣ ученія о душѣ какъ безсмертномъ существѣ, переживающемъ тѣло.

Въ ученіи Бруно не мало произвольнаго, неяснаго, неопредѣленнаго, сбивчиваго, но оно подкупаетъ порывомъ къ безконечному. Этотъ порывъ былъ у Бруно настолько силенъ и искренъ, что исключалъ возможность уступокъ и сдѣлокъ. Сначала доминиканскій монахъ, онъ скоро сбросилъ монашескую рясу и выступилъ открытымъ противникомъ церковнаго ученія. Ему казалось въ этомъ ученіи непріемлемымъ какъ многое другое, такъ въ особенности воплощеніе Сына божія, такъ какъ безконечное не можетъ вмѣститься въ конечномъ. Тѣмъ не менѣе онъ считался съ церковными догматами и толковалъ ихъ иносказательно. За нападки на христіанство, а равно и за ученіе о безконечности вселенной и о множествѣ міровъ, онъ былъ всенародно сожженъ въ Римѣ на кострѣ 17 февраля 1600 г.

Восторженное ученіе Бруно могло плѣнить только восторженные умы, а для трезвыхъ казалось неубѣдительнымъ. Въ открытомъ выступленіи противъ церковнаго ученія онъ нашелъ только одного подражателя, Ванини, который былъ также сожженъ на кострѣ въ Тулузѣ въ 1616 г. Не желавшіе подвергнуться подобной участи выступали противъ религіи безымянными обличителями. Въ 1589 г. появилась рѣзкая книга „О трехъ обманщикахъ“, подъ которыми подразумѣвались основатели трехъ великихъ извѣстныхъ въ то время религій—Моисей, Христосъ, Магометъ.

Но и астрономическіе взгляды Бруно способны были увлечь немногихъ. Ученіе Коперника обнаруживало въ частностяхъ такія

несовершенства, что выдающійся астрономъ второй половины XVI в. Тихо де Браге счелъ себя вынужденнымъ построить другую систему, среднюю между Птоломеевой и Коперниковой. По этой системѣ, солнце движется вокругъ земли по эксцентрическому кругу, а другія платены вокругъ солнца. Съ ученіемъ о безконечности вселенной въ то время никто не считался какъ со взглядомъ не доказаннымъ, какимъ онъ остается и въ наши дни.

вв) Галилей.

99. Рядъ убѣдительныхъ астрономическихъ доводовъ въ пользу системы Коперника выставилъ Галилей (1564—1641). Доводы эти частью фактическіе, основанные на сдѣланныхъ самимъ Галилеемъ открытіяхъ, частью теоретическіе, отстаивающіе преимущества новой системы передъ старой.

Одновременно съ іезуитомъ Шейнеромъ Галилей открылъ солнечныя пятна, изъ наблюденій надъ которыми онъ убѣдился въ движеніи солнца вокругъ оси. Если солнцу свойственно такое движеніе, то нѣтъ основанія отрицать его возможность и для земли. Не менѣе важно, какъ доводъ въ пользу Коперниковой системы, открытіе Галилеемъ спутниковъ Юпитера, вращающихся около этой планеты. Земля и другія планеты по отношенію къ солнцу тоже, что луна по отношенію къ землѣ или спутники Юпитера по отношенію къ этому свѣтилу. Еще важнѣе открытіе фазъ у планетъ. Эти фазы не могутъ быть объяснены иначе, какъ движеніемъ вокругъ солнца. Если другія планеты движутся вокругъ солнца, нельзя оспаривать и возможности движенія земли около солнца.

Эти фактическія данныя подкрѣпляются теоретическими, изложенными Галилеемъ въ его „Разговорѣ о двухъ величайшихъ системахъ міра, Птоломеевой и Коперниковой". Птоломеева система предполагаетъ движеніе всего небеснаго свода вокругъ земли. Это невѣроятно уже потому, что земной шаръ ничтожная величина передъ всей небесной сферой. Если бы звѣздное небо дѣйствительно вращалось около земли въ теченіе сутокъ, то скорость такого вращенія была непомѣрная. Съ ней мало бы согласовалось сравнительно медленное вращеніе планетъ, которое къ тому же по Птоломеевой системѣ предполагается въ обратномъ направленіи, чѣмъ движеніе неба неподвижныхъ звѣздъ, не отъ востока къ западу, а отъ запада къ востоку. Всѣ эти затрудненія для Коперниковой системы отпа-

дают. Вдобавокъ, Птоломеева система не удовлетворяетъ требованіямъ постепенности въ скорости вращенія небесныхъ сферъ. Въ планетной области чѣмъ больше сфера, тѣмъ больше и время ея вращенія. Сатурнъ совершаетъ свой путь въ тридцать лѣтъ, Юпитеръ въ двѣнадцать, Марсъ въ два года, луна въ одинъ мѣсяцъ. Также и относительно спутниковъ Юпитера, которые вращаются тѣмъ медленнѣе, чѣмъ ихъ путь длиннѣе. Если бы земля была неподвижной, то за короткимъ оборотомъ луны слѣдовалъ-бы болѣе продолжительный Марса, затѣмъ еще болѣе продолжительный двѣнадцатилѣтній оборотъ Юпитера, далѣе тридцатилѣтній Сатурна и наконецъ вдругъ суточное обращеніе неба неподвижныхъ звѣздъ. Въ Коперниковой системѣ нѣтъ такой непослѣдовательности: въ ней за самой медленной сферой Сатурна слѣдуетъ сфера неподвижныхъ звѣздъ. Затрудненія для Птоломеевой системы увеличиваются еще тѣмъ, что сферы неподвижныхъ звѣздъ должны вращаться съ различными скоростями: ближайшія къ полюсамъ медленно, наиболѣе отдаленныя съ огромной быстротою. Еще запутаннѣе становится эта система отъ того, что неподвижныя звѣзды, хотя и медленно, измѣняютъ свое положеніе. Тѣ изъ нихъ, которыя раньше стояли на экваторѣ и описывали поэтому наибольшіе круги съ большою скоростью, теперь отстоятъ отъ него на нѣсколько градусовъ и потому должны описывать меньшіе круги съ меньшею скоростью. Возможенъ даже и такой случай, что подвижныя теперь звѣзды окажутся со временемъ у полюса и будутъ неподвижными. Подобныя затрудненія въ Коперниковой системѣ невозможны. Но самымъ вѣскимъ доводомъ въ ея пользу служитъ то, что стоянія и повороты свѣтилъ, представляющія для Птоломеевой системы неодолимыя трудности, оказываются для Коперниковой прямымъ слѣдствіемъ годичнаго движенія земли.

Противники Коперника возражали, что если бы земля двигалась, то брошенный съ башни камень не падалъ бы у ея подножія, а уносился бы въ сторону, и что вещи, находящіяся въ мѣстахъ отдаленныхъ отъ полюсовъ, силою движенія земли отъ нея бы отрывались. На первое возраженіе Галилей отвѣчалъ указаніемъ, что вмѣстѣ съ землею движется и находящаяся на ней башня, подобно тому, какъ съ кораблемъ движутся и его мачты, и что поэтому брошенный камень уноситься въ сторону не можетъ, легкія же уклоненія при паденіи съ высоты объясняются сопротивленіемъ воздуха; на второе

тѣмъ, что сила притяженія земли больше, чѣмъ развиваемая движеніемъ отталкивающая.

Противъ старой астрономіи Галилей выступилъ не только поддерживая ученіе Коперника, но и опровергая предразсудокъ о неизмѣнности неба. Эта неизмѣнность казалась особенно непоколебимой по руководству Аристотеля, противополагавшаго надлунную область подлунной какъ неизмѣнную измѣнчивой. Галилей ставитъ на видъ, что и въ надлунной происходятъ измѣненія. Въ этомъ убѣждаютъ измѣнчивыя солнечныя пятна, появляющіяся и исчезающія звѣзды, приходящія и уходящія кометы. Появляющіяся и исчезающія звѣзды открыты имъ впервые, одна въ 1572, другая въ 1604 г. Въ разрѣзъ съ господствовавшимъ въ древности и средневѣковьи мнѣніемъ, что неизмѣнное лучше измѣнчиваго, Галилей отдаетъ предпочтеніе измѣняемости передъ неизмѣнностью, движенію передъ застоемъ. Земля ему кажется особенно цѣнной именно вслѣдствіе совершающихся на ней измѣненій. Подобныя же измѣненія надо, по его мнѣнію, предполагать на лунѣ, Юпитерѣ и другихъ небесныхъ тѣлахъ. Въ этой оцѣнкѣ измѣняемости Галилей предваряетъ наше время, объявившее измѣняемость верховнымъ закономъ жизни.

На происхожденіе солнечной системы Галилей держался наивныхъ взглядовъ. Сначала Творецъ создалъ и утвердилъ солнце. Потомъ изъ его рукъ вышли планеты. Творецъ двинулъ ихъ съ возрастающею скоростью къ солнцу, а затѣмъ въ опредѣленномъ мѣстѣ отклонилъ отъ прямого пути въ круговой, сохранивъ за каждой достигнутую къ тому времени скорость. Чѣмъ глубже паденіе, тѣмъ большую скорость развиваетъ планета. Сатурнъ, наиболѣе отдаленный отъ солнца, движется съ наименьшей скоростью.

Вопреки церковному осужденію ученія Коперника, Галилей былъ убѣжденъ, что оно для библіи безопасно. Библія, на его взглядъ, приноровлена къ пониманію того времени, когда была написана, а для послѣдующихъ временъ требуетъ иносказательнаго толкованія. Буквальное ея пониманіе непріемлемо часто даже въ самыхъ простыхъ случаяхъ: нельзя, напримѣръ, думать, что у Бога есть глаза, руки, что онъ гнѣвается и т. д. Тѣмъ болѣе недопустимо оно въ вопросахъ астрономическихъ, толпѣ недоступныхъ. Если бы библія говорила о движеніи земли и неподвижности солнца, то это было бы выше пониманія толпы. Противъ достовѣрныхъ фактовъ идти нельзя: нужно согласовать ихъ съ библіей, но отрицать ихъ, ссы-

лаясь на нее, значитъ подрывать ея авторитетъ. Запрещеніе науки противорѣчило бы библіи, многократно указывающей, что слава и величіе Бога явны изъ его твореній и больше всего изъ открытой книги неба.

Къ подобнымъ доводамъ церковь была глуха, и Галилей долженъ былъ предстать передъ судомъ инквизиціи. Участи Бруно онъ избѣжалъ лишь потому, что подписалъ требуемое отъ него отреченіе. Текстъ этого отреченія ярко освѣщаетъ тотъ гнетъ, которымъ церковь пыталась задушить свободную мысль. „Склоняю колѣна передъ досточтимой генеральной инквизиціей, прикасаюсь къ святому евангелію и удостовѣряю, что вѣрую и впредь буду вѣровать во все, что церковь признаетъ за истину и чему она учитъ. Мнѣ святой инквизиціей повелѣно, чтобы я не вѣрилъ и не училъ ложному мнѣнію о движеніи земли и неподвижности солнца, какъ противному священному Писанію. Не смотря на это, я написалъ и даже напечаталъ книгу, въ которой проклятое ученіе излагаю и съ большой силой привожу въ его пользу доводы. Поэтому я объявленъ заподозреннымъ въ ереси. Чтобы отнять у всякого католическаго христіанина это по праву объявленное противъ меня подозрѣніе, клятвенно отвергаю и проклинаю только что упомянутыя заблужденія и еретическія мнѣнія, а равно и всякое другое заблужденіе и мнѣніе церковному ученію противное. Вмѣстѣ съ тѣмъ клянусь впередъ ни устно, ни письменно не выражать ничего такого, за что меня можно было бы держать въ подобномъ же подозрѣніи, и даже желаю, если гдѣ нибудь найду или заподозрю ересь, тотчасъ же доносить объ этомъ святому суду". Изъ этого документа видно, что хотя церковь уволила философію отъ служенія себѣ, она не переставала смотрѣть на людей какъ на рабовъ, обязанныхъ не только дѣлать все то, что она повелѣваетъ, но и вѣровать во все, во что приказываетъ. Галилей посмотрѣлъ на требуемое отъ него отреченіе какъ на грубую силу, противъ которой идти неразумно, и безъ оговорокъ его подписалъ. Знаменитой фразы: „а все таки она вертится" онъ не произносилъ, но и послѣ отреченія остался при своихъ взглядахъ.

Сколь ни убѣдительны приведенные Галилеемъ доводы въ пользу новой астрономіи, они дѣлаютъ ее только болѣе вѣроятной, чѣмъ старая, но не неопровержимой. Прочный устой нашла новая система міра въ открытыхъ Галилеемъ законахъ механики—косности, свобод-

наго паденія, равномѣрно ускореннаго движенія, параллелограмма движеній. Подробности этихъ открытій и того, какъ ими воспользовалась астрономія, принадлежатъ исторіи механики и астрономіи и здѣсь могутъ быть обойдены. Открытія эти стоятъ въ прямой связи съ общимъ міровоззрѣніемъ Галилея и не были имъ разработаны въ цѣляхъ одной только астрономіи. По Галилею, мірозданіе доступно нашему знанію только съ внѣшней, пространственной или геометрической стороны и со стороны происходящихъ въ немъ движеній. Философія казалась ему написанной въ книгѣ вселенной на математическомъ языкѣ, треугольниками, кругами и другими геометрическими фигурами, и сообразно съ этимъ всѣ доступные изученію процессы въ природѣ сводились для него къ движеніямъ, то есть прежде всего перемѣщеніямъ матеріи. Тѣмъ не менѣе движеніе онъ опредѣлялъ не чисто форономически или кинематически, какъ простое измѣненіе геометрическаго положенія, но и динамически, какъ силу. Онъ былъ поэтому, родоначальникомъ и современной кинематики, и современной динамики. Необходимой принадлежностью матеріи считалъ онъ то, что каждое тѣло ограничено, имѣетъ извѣстную фигуру, обладаетъ относительной величиной, находится въ данное время въ томъ или иномъ мѣстѣ, движется или покоится, соприкасается или не соприкасается съ другими тѣлами, есть единое, многое или малое. Вмѣстѣ съ древнимъ Демокритомъ, котораго высоко цѣнилъ, въ основу матеріи онъ полагалъ безпредѣльно многіе и малые атомы, соединеніе которыхъ есть происхожденіе, а разъединеніе прехожденіе вещей, вмѣстѣ съ нимъ настаивалъ на обусловленности чувственныхъ качествъ чувственнымъ воспріятіемъ. Сами по себѣ тѣла ни красны, ни бѣлы, ни горьки, ни сладки, ни звучны, ни беззвучны, ни благовонны, ни зловонны—всѣ эти качества коренятся исключительно въ чувствующихъ существахъ, а въ вещахъ существуютъ столь же мало, какъ ощущеніе щекотки въ вызывающемъ его тѣлѣ. Знаніе имѣетъ дѣло не съ этими качествами, а съ той матеріальной основой, которая своими движеніями ихъ въ насъ вызываетъ. Оно поэтому должно опираться на внѣшній опытъ. Однако показанія опыта могутъ быть достовѣрными лишь тогда, когда обоснованы математически. Математическое знаніе единственно вполнѣ достовѣрное. Его методы должно держаться и естествовѣдѣніе. Какъ математика при рѣшеніи задачъ опирается на анализъ и синтезъ, сначала анализируетъ данныя задачи, а затѣмъ пользуется

ими при рѣшеніи, которое есть выводъ или синтезъ изъ данныхъ задачи, точно такъ же и естествознаніе должно пользоваться разлагающей и складывающей методой. Безъ разумно поставленныхъ опытовъ естествовѣдѣніе невозможно, но математика, служащая устоемъ опытнаго знанія, сама ни въ какой опытной опорѣ не нуждается, такъ какъ ея положенія самоочевидны. Эту самоочевидность Галилей объяснялъ тѣмъ, что математическія основныя положенія исконная принадлежность нашего духа. Матеріалистъ въ объясненіи внѣшняго міра, Галилей при истолкованіи высшихъ основъ знанія былъ спиритуалистомъ.

гг) Кеплеръ.

100. Важную поправку въ ученіе Коперника внесъ Кеплеръ (1571—1630). Коперникъ, хотя и отказался отъ стародавняго предразсудка, что земля стоитъ въ центрѣ мірозданія, и поставилъ на ея мѣсто солнце, былъ вѣренъ другому, считавшемуся точно также за непреложную истину, что свѣтила движутся по кругамъ равномѣрнымъ движеніемъ. Кеплеръ доказалъ, что планеты, въ томъ числѣ и земля, движутся не по кругамъ, а по эллипсамъ, въ одномъ изъ фокусовъ котораго находится солнце, и что движеніе ихъ не равномѣрное, но тѣмъ быстрѣе, чѣмъ ближе къ солнцу, и тѣмъ медленнѣе, чѣмъ отъ него дальше. Пришелъ онъ къ этому убѣжденію послѣ долгихъ и кропотливыхъ трудовъ, предпринятыхъ имъ по руководству его основного убѣжденія, что міровой строй есть гармонія, въ которой все опирается на простыя, незапутанныя отношенія. Сознаніе этихъ отношеній нашей душѣ врождено и направляетъ ее въ изученіи природы. Такъ какъ матерія въ природѣ повсюду и всегда подчинена геометрическимъ простымъ опредѣленіямъ, то на эти простыя опредѣленія должна опираться и астрономія. Система Коперника внесла въ мірозданіе стройность, какой не могла дать ни одна прежняя, но не согласовалась вполнѣ стройно съ данными наблюденія. Разладъ между теоріей и этими данными въ нѣкоторыхъ случаяхъ былъ на столько значителенъ, что не могъ быть объясненъ изъ ошибокъ при наблюденіи и требовалъ поэтому пересмотра самой теоріи.

Какъ для Птоломеевой, такъ и для Коперниковой системы особенно трудно было справиться съ Марсомъ. Противъ этой пла-

неты Кеплеръ и началъ, по его выраженію, свой астрономическій походъ. Круговой путь онъ сначала пытался замѣнить овальнымъ, но попытка оказалась неудачной. Когда же онъ заставилъ Марса двигаться по эллипсу, въ одномъ изъ фокусовъ котораго было солнце, теорія вполнѣ совпала съ данными наблюденія. Такіе же результаты получились, при предположеніи эллиптической орбиты, и для другихъ планетъ. Всѣ планеты оказались покорными тремъ найденнымъ Кеплеромъ законамъ, которые нельзя не признать однимъ изъ наиболѣе блестящихъ образцовъ научнаго творчества. По первому изъ нихъ, орбита каждой планеты есть эллипсъ, въ одномъ изъ фокусовъ котораго находится солнце; по второму, при движеніи вокругъ солнца радіусъ векторъ планеты (т. е. прямая, соединяющая центръ солнца съ центромъ планеты) описываетъ въ равныя времена равныя площади; по третьему, квадраты временъ обращенія планетъ относятся какъ кубы ихъ среднихъ разстояній отъ солнца. Этими законами Кеплеръ далъ достовѣрное доказательство правильности геліоцентрической точки зрѣнія, такъ какъ они совпадаютъ съ данными наблюденія и съ геоцентрической оправданы быть не могутъ. Первый изъ этихъ законовъ Кеплеръ открылъ въ 1609 г., второй и третій въ 1619.

Кеплеръ не только установилъ законы движенія планетъ, но былъ на пути къ рѣшенію вопроса о причинѣ ихъ движенія вокругъ солнца. За такую причину онъ сначала принималъ одушевленіе свѣтилъ, но впослѣдствіи отказался отъ этого взгляда и объявилъ причиной взаимное тяготѣніе, свойственное всѣмъ тѣламъ во вселенной. Онъ разсматривалъ это тяготѣніе какъ магнитизмъ и представлялъ его какъ тянущія нити. Тяжесть, по его мнѣнію, дѣйствуетъ обратно пропорціонально разстоянію. Если бы въ этой формулѣ онъ вмѣсто „разстоянію“ поставилъ „квадрату разстоянія“, онъ предварилъ бы открытый Ньютономъ законъ всемірнаго тяготѣнія. Но, хотя онъ зналъ, что сила свѣта обратно пропорціональна квадрату разстоянія и былъ готовъ примѣнить этотъ законъ ко всѣмъ силамъ солнца, какъ простого тѣла, онъ разсматривалъ солнце въ его отношеніи къ планетамъ не какъ простое тѣло, а какъ тѣло движущееся и двигающее, и потому при опредѣленіи тяготѣнія между небесными тѣлами сталъ, по этому не совсѣмъ ясному соображенію, на ложный путь. Несомнѣнно однако, что онъ былъ близокъ къ правильной формулировкѣ закона всемірнаго тяготѣнія.

Своими законами Кеплеръ внесъ въ мірозданіе ту стройность, какая подсказывалась его руководящей мыслью и какой никто до него на математическихъ основаніяхъ установить не могъ. Но гармонія казалась ему несовмѣстимой съ безконечностью. Поэтому онъ держался стариннаго, отвергнутаго Кузанскимъ и Бруно, взгляда на вселенную какъ замкнутое со всѣхъ сторонъ цѣлое.

101. Время дѣятельности Кеплера было однимъ изъ самыхъ темныхъ. Успѣхи въ астрономіи были отдѣльными свѣтлыми точками среди общаго мрака. Уклонъ къ таинственному и чудесному, или, иначе, къ суевѣрію, былъ господствующимъ. Все хорошее возводилось къ Богу. Для злого искали объясненія въ козняхъ дьявола и его слугъ, демоновъ. Вѣра въ дьявола и его силы, вторгнувшаяся изъ Персіи едва замѣтно въ ветхозавѣтныя книги и рѣзко въ евангелія, дала миѳотворческому воображенію тѣмъ болѣе обильную пищу, что не стѣснялась церковными постановленіями, не предусмотрѣвшими для этой вѣры канона или правила. Вслѣдствіе того, что зло сознается ярче, чѣмъ добро, мысль во время смутъ и войнъ, наполнявшихъ XVI и XVII вѣка, особенно охотно обращалась къ дьявольскимъ силамъ. Протестанты здѣсь не отставали отъ католиковъ. Если еретиковъ жгли главнымъ образомъ въ католическихъ странахъ, то колдуновъ и вѣдьмъ повсюду. Къ вѣдьмамъ была причислена и мать Кеплера, избѣжавшая сожженія только благодаря самоотверженному заступничеству сына. Запросамъ суевѣрнаго большинства не могла удовлетворить ни научная, ни даже просвѣщенная теософская натурфилософія. Ближе подходили къ общему уровню оккультныя системы, но и онѣ были выше его, такъ какъ, хотя и опирались на вѣру въ тайныя силы, исключали изъ своего вѣдѣнія область дьявола, предоставляя ее колдовству, которое противополагалось какъ черная магія бѣлой или философской.

Въ противоположность научной натурфилософіи, по преимуществу итальянской, теософская натурфилософія въ ея двухъ развѣтвленіяхъ была общеевропейской. Большинство изъ ея представителей вели странствующую жизнь, учились, учили и печатали свои труды въ различныхъ странахъ Европы.

e) Просвѣщенная теософская натурфилософія.

102. Образцами просвѣщенныхъ теософско-натурфилософскихъ космологій могутъ служить изложенныя выше системы Кузанскаго и

Бруно. Первый совсѣмъ свободенъ отъ суевѣрія, Бруно хотя и вѣритъ въ магію, говоритъ о ней вскользь, и вѣра въ нее не стоитъ у него во внутренней связи съ общимъ его міровоззрѣніемъ.

Бо́льшую уступку господствующему суевѣрію дѣлаетъ третій и послѣдній представитель разсматриваемаго направленія, Кампанелла (1568—1639). Но и у него порывъ къ ясному міровоззрѣнію на столько силенъ, что заслоняетъ эту уступку. Основной взглядъ Кампанеллы можетъ быть выраженъ его словами, что міръ—живая статуя Бога. Все оживлено, одухотворено, не исключая элементовъ и пространства. Міръ—огромное животное, планеты и звѣзды—тоже живыя существа, міровой духъ разлитъ всюду. Живущія въ міровомъ животномъ существа не воспринимаютъ этого духа, превышающаго ихъ чувства, подобно тому, какъ живущіе въ насъ черви не воспринимаютъ нашихъ чувствъ и волн. Было бы неразумно думать, что міръ не ощущаетъ, такъ какъ у него нѣтъ органовъ чувствъ, свойственныхъ другимъ животнымъ. На такомъ основаніи можно было бы отрицать, что вѣтеръ движется и огонь пожираетъ, такъ какъ у перваго нѣтъ ногъ, у второго—зубовъ. Богъ, источникъ жизни и разума, не обладаетъ органами чувствъ. Для передвиженія міровому животному достаточна его круглая форма; его руки—свѣтовые лучи, пронизывающіе далекія пространства, его глаза—звѣзды. Природа—живое зеркало, въ которомъ отображается ликъ Божества, книга, написанная верховнымъ Разумомъ. Человѣческія книги—мертвыя копіи съ этой живой книги. Надо изучать книгу живую, а не мертвыя. Въ ученіи о разлитой повсюду жизни Кампанелла развиваетъ взгляды Телесія, сторонникомъ котораго онъ былъ. За нимъ же слѣдуетъ онъ и въ ученіи о мірообразованіи изъ двухъ началъ, темнаго и холоднаго, и въ нѣкоторыхъ другихъ подробностяхъ. Кромѣ природы Богъ открываетъ себя и въ библіи. Знаніе природы поэтому не можетъ идти въ разрѣзъ съ библіей. Знаніе должно опираться на воспріятіе и на вѣру: изъ вѣры выростаетъ богословіе, изъ воспріятія—философія. Верховная достовѣрность—наше собственное существованіе; сознаваемое нами съ такою же достовѣрностью столь же достовѣрно. За такую достовѣрную истину надо признать бытіе божіе. Идею безконечнаго существа не можетъ создать существо конечное. Какъ достовѣрно то, что эта идея въ насъ существуетъ, такъ достовѣрно и то, что она порождена Богомъ, а слѣдовательно и бытіе божіе

достовѣрно. Въ астрономіи Кампанелла держится взгляда сходнаго съ Тихо де Браге: планеты вращаются около солнца, а солнце съ планетами вокругъ земли.

ж) Оккультная натурфилософія.

аа) Общая характеристика.

103. Основателемъ оккультной философіи на рубежѣ новаго времени былъ, какъ уже сказано, Агриппа изъ Неттесгейма. У него какъ вся эта философія, такъ и каждая изъ подразумѣваемыхъ ею наукъ съ магіей во главѣ, подчинены только одной верховной цѣли—расширенію могущества человѣка, а въ остальномъ самостоятельны. Но уже у его младшаго современника, Парацельса, оккультное знаніе отказывается отъ этой всеобъемлющей цѣли для болѣе скромной—служенія человѣку въ его заботахъ о здоровьѣ, становится помощницей медицины. Въ послѣдующее время независимо отъ медицины астрологія еще продолжаетъ предсказывать будущее, алхимія превращать металлы; но первая въ концѣ XVII в. вытѣсняется астрономіей, изъ алхиміи выростаетъ убивающая ее химія и отщепляется руководимая химіей фармація; въ свою очередь и оккультная медицина превращается постепенно въ научную. Не выдерживаетъ научнаго натиска и магія и къ концу XVII в. какъ философское ученіе исчезаетъ.

Всѣ оккультныя системы строятъ ученіе о знаніи по руководству Рейхлиновой Каббалистики. Всѣ видятъ въ умѣ живущую въ человѣкѣ верховную божественную силу, противопоставляютъ его разсуждающему разуму, полагаютъ его существо въ непоколебимой вѣрѣ и дополняютъ вѣру воображеніемъ.

Увлеченіе Каббалистикой было противовѣсомъ схоластикѣ. Схоластика знала лишь одинъ способъ доказательствъ и разсужденій—силлогистическій. Силлогизмъ былъ для нея не только орудіемъ разума, но и его существомъ. Такъ какъ силлогизмъ въ заключеніи даетъ не больше, чѣмъ въ посылкахъ, эти же послѣднія схоластика черпала только изъ Писанія, Отцовъ и съ второй половины XII вѣка также и изъ Аристотеля, то она въ силлогизмахъ перетряхивала одно и тоже и къ исходу средневѣковья настолько надо что стала вытѣсняться мистикой, а силлогистика—непосредственнымъ умозрѣніемъ, сливавшимся съ вѣрой. Вмѣстѣ съ силлогисти-

кой былъ отвергнутъ и ея источникъ, разумъ. Съ высокаго положенія, которымъ онъ пользовался у схоластиковъ, онъ былъ низведенъ до одной изъ низшихъ познавательныхъ способностей. На его мѣсто былъ поставленъ умъ, начало божественное, созерцающее въ непосредственной вѣрѣ истину. Въ помощь уму было дано воображеніе, не находившее въ схоластикѣ мѣста. Мудрецомъ признавался тотъ, кто обладалъ одинаково сильными вѣрой и воображеніемъ. Разумъ не только не считался пособникомъ вѣры, а наоборотъ, противополагался ей какъ сила враждебная: чѣмъ больше разума, то есть способности разсуждать, тѣмъ меньше вѣры, и наоборотъ. Но тогда какъ одни для постиженія явнаго и тайнаго не требуютъ для ума особыхъ состояній, по другимъ верховная истина открывается только въ экстазѣ.

Наиболѣе типичныя оккультныя построенія принадлежатъ Агриппѣ, Парацельсу и Кардану. Первый былъ представителемъ маговъ, второй—оккультныхъ врачей, третій, подобно Агриппѣ, былъ магъ и, подобно Парацельсу, оккультный врачъ, но ученіемъ объ экстазѣ и другими чертами уклоняется отъ нихъ обоихъ. По нѣкоторымъ своеобразностямъ выдаются также построенія Флудда и Ванъ-Гельмонта старшаго.

бб) Агриппа изъ Неттесгейма.

104. Во главѣ своей „Оккультной философіи“ Агриппа (1486—1535) ставитъ ученіе о Богѣ. Богъ для него безусловное единство, трехличное и многоименное, излучающее изъ себя эти имена. Языческіе философы называютъ ихъ богами, еврейскіе—сефирами, новые—свойствами. Этими сефирами Богъ нисходитъ, словно своими органами, во всѣ вещи, даетъ имъ бытіе, форму и силу, не измѣняясь въ своемъ существѣ. Онъ создаетъ міръ изъ ничего и присутствуетъ во всемъ отображеніями своихъ идей.

Во вселенной, сообразно божественной Троицѣ, надо различать три міра: міръ элементовъ, міръ небесный и міръ умопостигаемый. Первый—міръ вещей, созданныхъ изъ четырехъ элементовъ, небесный—міръ свѣтилъ, умопостигаемый—міръ безплотныхъ духовъ, ангеловъ. Всѣ эти міры въ живомъ взаимообщеніи. Два высшихъ міра постоянно дѣйствуютъ на низшій, который въ свою очередь притягиваетъ это дѣйствіе. Взаимообщеніе подобно взаимообщенію частей натянутой струны: колебаніе въ одномъ мѣстѣ распростра-

няется по всей струнѣ. Какъ въ струнѣ всѣ части созвучны, такъ между всѣмъ въ мірозданіи сочувствіе.

Основа этого сочувствія міровая душа, разлитая всюду и все собою связывающая. Вселенная въ цѣломъ совершеннѣе объемлемыхъ ею существъ, и нельзя думать, что бы существа низшія душу имѣли, а существо высшее было ея лишено. Да и какимъ образомъ могли бы быть неодушевленными и безжизненными небо, свѣтила и элементы, если они даютъ другимъ существамъ жизнь и душу? Вмѣстѣ съ душой повсюду разлитъ умъ. Всѣ души—части единой вселенской души, которая участвуетъ въ божественномъ Умѣ. Поэтому всѣ души одарены умомъ, хотя и не въ одинаковой степени. Чѣмъ совершеннѣе тѣло, тѣмъ совершеннѣе и душа. Самыя совершенныя тѣла—тѣло вселенной и тѣла небесныхъ свѣтилъ. Эти существа наиболѣе одарены умомъ. За разлитой повсюду умъ говоритъ то, что во вселенной повсюду порядокъ, всѣ движенія совершаются правильно и гармонически слажены.

Посредникъ между душою и тѣломъ міра—міровой духъ (spiritus). Душа начало самоподвижное, тѣло—неподвижное. Эти противоположности примиряются въ міровомъ духѣ, одинаково сродномъ и душѣ, и тѣлу. Онъ состоитъ не изъ элементовъ, но есть нѣкотораго рода пятая сущность, квинтъ-эссенція, существующая независимо отъ элементовъ. Духомъ жизни міровая душа связана съ тѣломъ міра такъ же, какъ и всѣ остальныя души съ оживляемыми ими тѣлами. Міровая душа и міровой духъ какъ бы русла, по которымъ высшіе міры дѣйствуютъ на низшій. Идеи, заложенныя въ божественномъ Умѣ какъ единство, проливаются въ міровую душу какъ множество. Изъ міровой души онѣ въ свою очередь нисходятъ въ безплотныя души, расчленяясь еще больше, и наконецъ оттуда въ природу какъ сѣмена отдѣльныхъ формъ, осуществляющихся въ матеріи смутно и неясно. Для того, чтобы идея могла осуществиться въ матеріи, въ послѣдней должно быть предрасположеніе къ принятію идеи. Это предрасположеніе зависитъ отъ дѣйствія свѣтилъ. Если предрасположеніе надлежащее, форма осуществляется въ матеріи какъ слѣдуетъ; въ противномъ случаѣ бываетъ разладъ между матеріей и формой. Въ этомъ разладѣ корень зла.

Вещамъ свойственны двоякаго рода силы: явныя и тайныя. Первыя заложены въ идеяхъ, дѣйствующихъ въ вещахъ. Такія силы тѣмъ дѣйственнѣе, чѣмъ менѣе погружены въ матерію соотвѣтствую-

щія имъ идеи. Полное дѣйствіе принадлежитъ поэтому только чистымъ формамъ. Тайныя силы исходятъ отъ міровой души и безплотныхъ духовъ черезъ посредство мірового духа. Въ распредѣленіи силъ властвуютъ свѣтила. Все зависитъ отъ того, подъ какимъ созвѣздіемъ возникаетъ существо. Гороскопомъ существа полагаются его отличительныя свойства.

Всѣ три міра сосредоточены въ человѣкѣ, соединяющемъ въ себѣ раздробленное въ другихъ существахъ. Онъ малый міръ въ большомъ, микрокосмъ въ макрокосмѣ. Онъ—яркій образъ божій. Нѣтъ ничего въ Богѣ, чего не было-бы въ человѣкѣ, и нѣтъ ничего въ человѣкѣ, что не было бы отображеніемъ Божества. Если Богъ все познаетъ, то человѣкъ все можетъ познать, такъ какъ все въ себѣ заключаетъ. Существо его троично, какъ троиченъ Богъ и міръ. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и связующаго ихъ духа жизни. Душа тоже троична. Верховная ея способность умъ, ниже ума разумная душа, и еще ниже—душа чувствующая. Богъ облекаетъ душу сначала въ эфирное, а затѣмъ въ грубое тѣло. Ея мѣстилище сердце. Отсюда она распространяется по всему тѣлу. Умъ получаетъ свѣтъ отъ Бога, разумъ отъ ума, а чувствующая душа отъ разума. Умъ познаетъ сверхчувственное и божественное. Это постиженіе называется вѣрой и дается сразу въ озареніи, открывающемъ въ божественной истинѣ, словно въ вѣчномъ зеркалѣ, всѣ состоянія, основы, причины и знанія въ области смертнаго и безсмертнаго. Умъ безошибоченъ и непогрѣшимъ. По принадлежности міру небесному, онъ не подчиненъ сплетенію причинъ и слѣдствій въ чувственномъ мірѣ. Познаніе черезъ вѣру настолько выше познанія черезъ разумъ, насколько чувственное знаніе ниже разумнаго. Однако вѣра не есть легковѣріе, которое ниже знанія. Умъ по природѣ безсмертенъ. Разумная душа по природѣ не безсмертная, но можетъ быть безсмертной, если будетъ слѣдовать за умомъ и ему подчиняться. При полномъ единеніи съ умомъ, можетъ и чувствующая душа пріобщиться безсмертію. Если душа слѣдуетъ руководительству ума и живетъ въ его свѣтѣ, она послѣ смерти тѣла возносится въ своемъ свѣтломъ эфирномъ одѣяніи на небо и дѣлается причастной созерцанію божества. Въ этомъ высшее блаженство. Душа, предававшаяся чувственности, низвергается вмѣстѣ съ эфирнымъ тѣломъ въ преисподнюю. Здѣсь она лишается блаженства созерцать Бога и отъ этого страдаетъ. По привычкѣ къ тѣлесной жизни она въ преиспод-

ней создаетъ себѣ грубое тѣло, въ которомъ мучится отъ огня и холода. Подобно всѣмъ остальнымъ существамъ, и человѣкъ зависитъ отъ свѣтилъ. Его судьба и личныя качества опредѣляются его гороскопомъ.

Космологія служитъ для Агриппы преддверіемъ къ самому для него цѣнному—къ магіи, дающей человѣку возможность пользоваться высшими тайными и явными силами для достиженія чудесныхъ дѣйствій. Магія захватываетъ всѣ три міра и раздѣляется на естественную, небесную и божественную. Первая учитъ какъ достигать чудесныхъ дѣйствій земными средствами. Вторая занимается математическими и астрономическими формулами, которыми можно привлекать для тѣхъ же цѣлей силы свѣтилъ. Божественная магія есть искусство творить чудеса при помощи божественныхъ силъ. Совершенный магъ долженъ быть свѣдущъ не только въ строеніи и распорядкѣ трехъ міровъ, но также и въ физикѣ, математикѣ и богословіи. Кромѣ того онъ долженъ обладать сильной вѣрой и не менѣе сильнымъ воображеніемъ. Духъ, творящій чудеса, живетъ не въ преисподней и не на звѣздахъ, а въ насъ. Безъ твердой вѣры и сильнаго воображенія чудесныя дѣйствія достижимы столь же мало, какъ и безъ знаній въ физикѣ, математикѣ и богословіи. Для успѣха въ божественной магіи необходима еще и святая жизнь, полное отреченіе отъ страстей и безраздѣльное подчиненіе уму.

Агриппа даетъ подробныя указанія по всѣмъ отраслямъ магіи: говоритъ о предсказаніяхъ по землѣ, воздуху, огню, водѣ, о дѣйствіи математическихъ и астрономическихъ знаковъ, о гаданьи по рукѣ, о способахъ вызывать духовъ и мертвецовъ, о чудодѣйственной силѣ имени божьяго и т. д. Къ магіи принадлежитъ и алхимія, превращающая дешевые металлы въ золото. Чтобы превратить въ золото другой металлъ, нужно выдѣлить изъ золота живущій въ немъ духъ и этимъ духомъ дѣйствовать на другой металлъ. Агриппа признается, что хотя онъ и сумѣлъ изловить духъ золота, но всѣ его попытки увеличить посредствомъ этого духа количество золота остались безуспѣшными. Однако онъ не сомнѣвается, что если не этимъ, то другимъ способомъ претвореніе металловъ достижимо.

Подъ конецъ жизни Агриппа разочаровался въ знаніи какъ явномъ, такъ и тайномъ. Въ сочиненіи „О тщетѣ и недостовѣрности наукъ“ онъ проводитъ взглядъ на знаніе какъ на язву человѣческаго рода. Оно уничтожаетъ невинность, повергаетъ душу въ мракъ

грѣха и смерти, гаситъ свѣтъ вѣры и возводитъ на тронъ ошибки и заблужденія. Въ особенности ополчается Агриппа противъ схоластиковъ, которыхъ называетъ софистами, теософистами, продавцами слова божія, насильниками Писанія, дѣлающими святую вѣру позорной и смѣшной въ глазахъ всего міра. Примѣшивая свою лжемудрость къ слову божію, они создаютъ уродливое центавроподобное ученіе. Слово божіе не нуждается ни въ объясненіяхъ, ни въ силлогизмахъ. Логика и словопренія изобрѣтеніе дьявольское. Пока не было наукъ и искусствъ, христіанская вѣра была крѣпкой, съ ихъ расцвѣтомъ она падаетъ. Не больше, чѣмъ въ схоластикѣ, нуждается слово божіе въ пышныхъ обрядахъ и церемоніяхъ, въ папахъ, епископахъ и монахахъ. Не знаніемъ и не обрядами надо руководиться, а вѣрой. Только немудрствующая вѣра въ слово божіе ведетъ къ истинѣ. Нападая на церковныя установленія, Агриппа дѣлаетъ видъ, что идетъ только противъ злоупотребленій. Разочарованіе въ знаніи было, однако, у Агриппы поверхностнымъ и не помѣшало ему позаботиться о томъ, чтобы его „Оккультная философія“ вышла исправленнымъ изданіемъ. Свѣдѣнія, сообщаемыя въ этой книгѣ, онъ, не смотря на разочарованіе въ знаніи, считаетъ для себя и для другихъ поучительными.

вв) Парацельсъ.

105. Парацельсъ (1493—1541) желалъ быть такимъ же преобразователемъ медицины, какимъ Лютеръ былъ въ богословіи. Какъ Лютеръ сжегъ публично въ Виттенбергѣ папскую буллу, такъ Парацельсъ въ Базелѣ сочиненія Галена, Гиппократа, Авиценны. Жажда новизны и знанія перекидывала его изъ города въ городъ, изъ страны въ страну. Онъ изъѣздилъ всю Европу, входя въ общеніе съ самыми разнообразными людьми, отъ верховъ до подонковъ. Повсюду среди врачей онъ возбуждалъ недоброжелательство рѣзкими выходками противъ господствующей медицины и успѣшными врачеваніями. Свою особенность видѣлъ онъ въ томъ, что вошелъ въ медицину не книжными дверями, но дверью природы, изучалъ врачебное искусство не при свѣтѣ аптекарской лампы, а при свѣтѣ природы.

Парацельсъ излагалъ свои мысли отрывочно и безсвязно языкомъ неуклюжимъ, темнымъ, пестрящимъ странными терминами, но часто вдохновеннымъ и образнымъ. Въ нижеслѣдующемъ очеркѣ его безпорядочныя мысли приведены, на сколько возможно, въ порядокъ.

Верховная книга, изъ которой мы должны научиться—Богъ. Онъ открываетъ себя трояко: и непосредственно нашей душѣ, озаряя ее своимъ свѣтомъ, и въ библіи, и въ природѣ. Вселенная—библіотека, начертанная гіероглифами божьими, вещами, постижимыми лишь въ Богѣ и изъ Бога. Поэтому богословіе—устой всякой мудрости, божественное озареніе—ея руководитель. Все наше знаніе дано намъ Богомъ изначально; то, что мы называемъ пріобрѣтеніемъ знанія, есть лишь развитіе уже даннаго. Для того, чтобы лежащее въ насъ зерно знанія развернулось, необходимъ опытъ. Все наше знаніе должно на него опираться. Только при такомъ условіи можемъ мы оградить себя отъ обольщенія вымысломъ. Теорія должна находить оправданіе въ практикѣ, а практика въ теоріи; теорія есть спекулятивная практика, а практика—прикладная теорія. Объединеннымъ путемъ теоріи и практики идетъ философія. Ея предметъ вся природа. Природа есть зримая и осязаемая философія, а философія—незримая и неощутимая природа. Ближайшая задача философіи—постиженіе основы вещей. Отъ познанія великаго міра или макрокосма она переходитъ къ познанію малаго, микрокосма. Этотъ микрокосмъ—человѣкъ. Все, что есть во вселенной, есть и въ человѣкѣ, и наоборотъ, и потому можно сказать, что философія есть знаніе того, какъ вселенная отображается въ человѣкѣ, а человѣкъ во вселенной.

Богъ—источникъ не только всякаго знанія, но и всякаго бытія. Всѣ вещи призваны къ существованію творческимъ „да будетъ“ изъ нѣкотораго непостижимаго первовещества, неосязаемаго, безформеннаго, безкачественнаго, для котораго подходятъ лишь два названія—ничто и великая тайна. Изъ этого первовещества выдѣлились сначала четыре элемента. Огонь направился кверху и образовалъ эфиръ, вода слилась въ жидкость и стала моремъ, земля устремилась внизъ и сплотилась въ сушу, воздухъ занялъ середину. Затѣмъ изъ огня произошли свѣтила, изъ воздуха духи природы, изъ воды—водяныя существа, изъ земли существа неодушевленныя и растенія и животныя. Это было маемъ великаго міра. Наконецъ былъ созданъ человѣкъ по образу божію и какъ микрокосмъ поставленъ въ центръ макрокосма. Онъ—цѣль творенія; все создано для него.

Вселенная замкнутое цѣлое, обнимающее три міра—божественный, звѣздный и элементарный, неразрывно между собою связанные. Это цѣлое можно уподобить яйцу, въ которомъ скорлупѣ соотвѣт-

ствуетъ небесный сводъ, состоящій изъ первой матеріи, бѣлку—звѣздныя сферы, желтку—земля, а сидящему въ яйцѣ цыпленку—человѣкъ. Всѣ части вселенной гармонически слажены: горній міръ отображается въ дольнемъ, всеобщее въ единичномъ, изъ него возникающемъ. Нѣтъ ничего единичнаго, что не находило бы подобія въ общемъ, въ макрокосмѣ. Вселенная едина, но обнимаемыхъ ею міровъ безчисленное множество. Каждый изъ нихъ созданіе одного и того же божественнаго творчества. Оттого повсюду и между всѣмъ полное соотвѣтствіе. Каждому минералу, камню, растенію, животному на землѣ соотвѣтствуетъ звѣзда на небѣ, и наоборотъ. Въ человѣкѣ каждый его органъ сродни какому нибудь свѣтилу: сердце солнцу, мозгъ лунѣ, печень сатурну, почки юпитеру. Такое же сродство между этими органами и минералами, растеніями, запахами, цвѣтами и пр., въ свою очередь сродными со свѣтилами. По соотвѣтствію и сродству все во вселенной во взаимодѣйствіи. На землѣ все постоянно испытываетъ дѣйствіе горняго міра и свѣтилъ, низшее всегда притягиваетъ къ себѣ высшее, высшее нисходитъ на низшее.

Хотя четыре элемента выдѣлились первыми, ихъ нельзя считать первичными. Богъ, создавшій міръ, троиченъ; поэтому и основныхъ началъ должно быть три. Начала эти—сѣра, соль и ртуть. Всѣ три они всегда на лицо во всѣхъ вещахъ. Безъ сѣры не можетъ быть роста и созрѣванія, безъ соли—твердости, безъ ртути—жидкости. Они незримы и неощутимы и ихъ нельзя отождествлять съ обыкновенными сѣрой, солью и ртутью. При надлежащемъ ихъ распредѣленіи и единеніи тѣло бываетъ здоровымъ, при ненадлежащемъ—въ тѣлѣ происходитъ борьба и разладъ, болѣзнь. Огонь, вода, земля, воздухъ сложены изъ нихъ такъ же, какъ и все остальное.

Вещественныя начала не единственныя. Въ нихъ и надъ ними господствуютъ духовныя. Если бы все было только вещественнымъ, все было бы бездѣйственнымъ. Въ элементахъ дѣйствуетъ жизненная сила Вулканъ, своеобразно обособляющаяся въ каждомъ изъ нихъ. Земля управляется гномами или пигмеями, вода ундинами или нимфами, воздухъ—сильфидами, огонь—саламандрами. Въ сложенныхъ изъ элементовъ вещахъ господствуетъ особый для каждой правитель, архей. Эта сила не личная и дѣйствуетъ безсознательно, подобно инстинкту. Архей подготовляетъ для каждой вещи соотвѣтствующую ей матерію, направляетъ къ опредѣленной цѣли и упорядочиваетъ

развитіе вещи. Какъ повсюду въ мірозданіи вещество, такъ повсюду и духъ. Все одушевлено, во всемъ біеніе жизни. Каждый элементъ носитъ въ себѣ жизнь и смерть. Все происходитъ изъ элементовъ и въ нихъ возвращается. Они вмѣстѣ и зерно, откуда вещи выростаютъ, и могила, которая ихъ принимаетъ, однако для того лишь, чтобы изъ нея выросла новая жизнь.

Подобіе вселенной, міръ въ маломъ, человѣкъ, такъ же троиченъ, какъ и вселенная, міръ большой. Онъ состоитъ изъ души, звѣзднаго духа и тѣла. Душа кроетъ въ себѣ божественную искру, вложенную самимъ Богомъ. Искра эта—умъ, образъ божій, божій ангелъ, существо безсмертное. Умъ—средоточіе души. Вокругъ него располагаются ея низшія способности. Умъ въ непосредственномъ созерцаніи, которое называется вѣрой, постигаетъ божественное и вѣчное. Его область богопознаніе, религія и доблесть. Звѣздный духъ—источникъ разума, наукъ и искусствъ. Тѣло сложено изъ элементовъ. По тремъ частямъ нашего существа намъ даны три свѣта, естественный, звѣздный, божественный. Первый направленъ на земное, второй—на звѣздное, третій на божественное. Поэтому человѣкъ долженъ пройти три школы: естественнаго свѣта, учащую о земномъ, объ удовлетвореніи насущныхъ потребностей, звѣзднаго свѣта, преподающую свѣтскія науки и искусства, и божественную, просвѣщающую о божественномъ и вѣчномъ.

Тѣло питается окружающими элементами; въ немъ коренится наша животная природа—жизнь растительная, ощущенія, чувственныя желанія, инстинкты и проч. Звѣздный духъ питается изъ звѣзднаго міра незримыми и неощутимыми духовными воздѣйствіями и тайными общеніями. Онъ способенъ покидать грубое тѣло, говоритъ во снѣ, отъ него, вслѣдствіе его общенія съ сроднымъ ему духомъ міра, идутъ вѣщіе сны и предсказанія. Безсмертная душа питается непосредственно отъ Бога вѣрой въ его слово и причастіемъ. Богъ открывается ей и непосредственно, и посредствомъ видѣній, голосовъ и вѣстниковъ. Чрезъ нее Богъ пророчествуетъ. Каждая изъ этихъ частей стремится къ ей сродному: безсмертная душа къ божественному, звѣздный духъ къ мудрости, наукѣ, искусству, тѣло—къ чувственнымъ удовольствіямъ. Безсмертной душѣ, какъ средоточію всего нашего существа, принадлежитъ власть надъ другими частями. Ее отовсюду тревожатъ духи добрые и злые, но она, подобно судьѣ и владыкѣ, можетъ выбирать свободно между

различными рѣшеніями. Для этого она вооружена божественной мудростью.

Части нашего существа сочеталъ Богъ въ брачномъ союзѣ, и онѣ должны жить въ согласіи по данному ими обѣту. Помня объ этомъ союзѣ, надо заботиться одинаково и о безсмертной душѣ, и объ астральномъ духѣ, и о тѣлѣ. Изъ положенныхъ Богомъ предѣловъ не должны выходить ни астральный духъ въ стремленіи къ разумѣнію, наукамъ и искусствамъ, ни тѣло въ потворствѣ чувственнымъ желаніямъ.

Гармонія нашего существа нарушена грѣхопаденіемъ, когда человѣкъ, послушавшись чудовища, самъ сталъ чудовищемъ. Но въ безсмертной душѣ, незапятнанномъ образѣ божіемъ, дано зерно для возстановленія изначальной природы. Чрезъ эту душу человѣкъ долженъ возродиться, какъ Христосъ родился чрезъ Дѣву. Въ крещеніи мы облекаемся новой плотью, въ которой воскреснемъ, а наше земное тѣло обречено тлѣнію. Верховная наша задача въ томъ, чтобы возстановить утраченную гармонію. Задачу эту беретъ на себя врачеваніе. Оно поэтому должно быть признано верховной практикой, для которой вся предшествующая теорія служитъ лишь основой. Человѣкъ, малый міръ, столь же сложенъ, какъ міръ великій. Поэтому врачеваніе дѣло сложное. По принадлежности человѣка тремъ мірамъ, божественному, звѣздному и дольнему, оно опирается на богословіе, астрономію и философію. Богословіе—главная опора, такъ какъ въ человѣкѣ нѣтъ ничего безъ имени божія. Знаніе астрономіи необходимо потому, что одна изъ составныхъ частей человѣка звѣздный духъ и что жизнь наша въ зависимости отъ свѣтилъ. Звѣздное небо открываетъ просвѣтъ въ подобное же небо въ человѣкѣ. Кто знаетъ взаимодѣйствіе между этими двумя небесами, тотъ справится съ половиной человѣческихъ болѣзней. Философія есть та же вселенная, тотъ же макрокосмъ и микрокосмъ, откуда мы черпаемъ знаніе о земномъ и небесномъ, только незримая и неощутимая. Лишь тотъ можетъ быть основательнымъ ученымъ и врачемъ, кто совмѣщаетъ въ себѣ естествовѣда и философа, кто знаетъ природу элементовъ и ихъ значеніе для здоровья и болѣзни. Только при такомъ условіи природа можетъ совпадать съ искусствомъ и врачъ можетъ дѣйствовать цѣлесообразно, подобно творящему архею. Здоровье въ человѣкѣ при такомъ врачеваніи вырастаетъ такъ же естественно, какъ изъ земли растеніе.

Къ философіи принадлежатъ алхимія и магія. Знать ихъ врачу нужно не менѣе, чѣмъ богословіе и астрономію. Безъ алхиміи невозможно приготовленіе лѣкарствъ, такъ какъ природой нельзя пользоваться безъ искусства. Цѣль алхиміи не превращеніе металловъ, но извлеченіе изъ вещей квинтэссенціи. Эта квинтэссенція не пятый элементъ, какъ можно думать по названію и какъ думали прежде, но дѣйствующее въ вещахъ начало, носитель ихъ таинственныхъ цѣлебныхъ свойствъ. Въ одушевляемомъ единичной душой существѣ его квинтэссенція въ его душѣ. Изъ мертваго тѣла такого существа можно извлечь лишь умерщвленную и потому бездѣйственную квинтэссенцію. Живую можно получить только изъ такихъ соединеній, въ которыхъ элементы связаны не единичной душой, но заложенной въ элементахъ жизненной силой, продолжающей дѣйствовать и по нарушеніи даннаго соединенія. Не меньше, чѣмъ алхимія, нужна для врача и магія. Магію Парацельсъ опредѣляетъ какъ искусство пользоваться скрытыми таинственными силами, въ особенности дѣйствіемъ человѣческаго духа на другой человѣческій духъ и на духи природы, для достиженія неосуществимыхъ при другихъ условіяхъ цѣлей на пользу или вредъ человѣку. Магія въ собственномъ смыслѣ ставитъ лишь благодѣтельныя цѣли, а направленная на зло есть вѣдьмовство и колдовство. Корень чудесныхъ магическихъ дѣйствій въ духовной мощи, дарованной Богомъ людямъ для власти надъ природой. Въ той или иной мѣрѣ эта мощь свойственна всѣмъ людямъ, но нѣкоторымъ особенно. Верховное выраженіе она находитъ въ вѣрѣ и воображеніи, которыя въ ихъ высшемъ напряженіи способны творить чудеса. Для врача знать это тѣмъ болѣе необходимо, что многія болѣзни коренятся въ разстройствѣ этихъ душевныхъ силъ, и что бы вылѣчить въ такихъ случаяхъ больного, нужно лишь настроить должнымъ образомъ вѣру и воображеніе. На душу можно дѣйствовать только душою, какъ и вообще только подобнымъ на подобное. Это послѣднее правило устойное для медицины. Для исцѣленія болѣзни надо укрѣплять ослабѣвшій элементъ, вводя въ организмъ то, чего ему недостаетъ, и освобождая его отъ того, что его ослабляетъ. Многіе недуги коренятся въ душевныхъ причинахъ, и если одну половину болѣзней можно исцѣлить астрологіей и алхиміей, то другую — духовной магіей.

Выставивъ положеніе, что подобное исцѣляется подобнымъ, Парацельсъ былъ родоначальникомъ того направленія, которое легло въ основу гомеопатіи.

гг) Карданъ.

106. Карданъ (1501—1576), подобно Парацельсу, былъ теософъ и врачъ, но въ тоже время и математикъ, прославившійся извѣстной подъ его именемъ формулой. Подразумѣваемая математическимъ знаніемъ ясность мысли уживалась въ немъ съ суевѣріемъ, въ которомъ онъ былъ воспитанъ отцомъ. Онъ былъ увѣренъ, что ему данъ въ руководители никогда не покидающій его благорасположенный къ нему демонъ, направляющій его во всѣхъ путяхъ. Содѣйствіемъ этого духа Карданъ могъ вызывать видѣнія и ихъ устранять, предчувствовать и предугадывать будущее. Четыре раза на его долю выпало божественное озареніе для просвѣщенія и облегченія его жизни и для укрѣпленія въ мысли, что онъ отъ Бога и что Богъ для него все. Во всѣхъ его трудахъ, въ занятіяхъ науками и въ медицинской практикѣ оно ему помогало больше, чѣмъ прилежаніе и стараніе.

Божественному озаренію Карданъ обязанъ и своимъ космологическимъ ученіемъ. Въ противоположность Аристотелю, признававшему пять элементовъ, огонь, воду, землю, воздухъ и эфиръ, Карданъ признаетъ ихъ только три: воздухъ, воду и землю. Огонь не особый элементъ, но лишь обнаруженіе всепроникающаго тепла, проливающагося съ неба. Оно во всемъ какъ животворящее начало. Все поэтому одарено жизнью, начиная отъ небесныхъ свѣтилъ и кончая самыми низменными тѣлами, которыя намъ ошибочно кажутся мертвыми. Чѣмъ совершеннѣе тѣло, тѣмъ напряженнѣе въ немъ жизнь. Наиболѣе напряженная жизнь у свѣтилъ. Всеобщая жизнь связываетъ все въ одно цѣлое, между всѣми частями мірозданія сочувствіе. Въ нашей жизни отображается жизнь свѣтилъ, какъ и наоборотъ. При мірообразованіи земля заняла низшую область, воздухъ верхнюю, вода среднюю. Основы происхожденія существъ на землѣ—небесная теплота и земная влага. Первая формальная и дѣятельная, вторая—матеріальная и воспринимающая причина вещей.

Во главѣ земного стоитъ человѣкъ. Онъ существо особое. Его столь же мало можно причислить къ животнымъ, какъ животныя—

къ растеніямъ. Только онъ одинъ имѣетъ руки. Ими онъ отличается отъ животнаго, точно такъ же, какъ умомъ. Въ человѣкѣ надо различать душу и умъ. Душа обнимаетъ низшія стороны духовной жизни до разума включительно; умъ—начало божественное. Онъ однороденъ съ божественнымъ Умомъ, все создавшимъ, поэтому безсмертенъ, вѣченъ. Для всѣхъ людей онъ одинъ и тотъ же, не только для живущихъ теперь, но и для всѣхъ прежде жившихъ и для тѣхъ, которые будутъ жить. Онъ не дробится, не множится, не обособляется. Лишь по степени, въ которой онъ сообщается людямъ, и по особенностямъ чувственныхъ познавательныхъ способностей, служащихъ для ума орудіемъ, люди умомъ отличаются одинъ отъ другого. Какъ начало божественное, умъ способенъ сливаться съ Божествомъ. Это слiяніе бываетъ въ экстазѣ. Въ этомъ состояніи умъ отрѣшается отъ низшихъ душевныхъ способностей и озаряется, словно свѣточемъ, божественнымъ свѣтомъ. Низшія способности съ разумомъ во главѣ усыпляются, ихъ дѣятельность прекращается, умъ объединяется съ Богомъ, творитъ чудеса и пророчествуетъ. Состояніе ума въ экстазѣ есть вѣра. Она такое же усыпленіе естественныхъ познавательныхъ способностей, какъ сонъ—усыпленіе жизненныхъ силъ. Въ вѣрѣ умъ успокаивается, какъ жизненныя силы во снѣ. Такъ какъ въ экстазѣ дѣятельность разума прекращается, то можно сказать, что у человѣка тѣмъ меньше вѣры, чѣмъ больше разума. Пользованіе разумомъ для вѣры вредно. Только въ экстазѣ мы пріобщаемся истинной жизни, сливаемся съ Божествомъ.

Достигнуть верховнаго озаренія не легко. Оно даръ божій, но человѣкъ можетъ къ нему себя пріуготовить святой жизнью, презрѣніемъ земныхъ благъ, сознаніемъ грѣховъ и покаяніемъ, сосредоточенностью на божественномъ, любовью къ Богу и всѣмъ ближнимъ въ Богѣ. Кто выполнилъ эти условія и получилъ озареніе, тотъ становится божественнымъ свѣточемъ и остается имъ навсегда и при всѣхъ обстоятельствахъ.

Экстазъ, непосредственное общеніе съ Божествомъ—верховная цѣль жизни. Если оставить ее въ сторонѣ, какъ не для всѣхъ достижимую, то человѣкъ созданъ съ троякою цѣлью: во первыхъ, познавать Бога и божественныя вещи, во вторыхъ, быть посредникомъ между земнымъ и божественнымъ, и въ третьихъ, властвовать надъ земнымъ и имъ пользоваться. Смотря по тому, въ какой мѣрѣ человѣкъ тяготѣетъ къ божественному или земному, люди раздѣ-

ляются на три разряда: на божественныхъ, которые вслѣдствіе ихъ верховнаго знанія ни сами не обманываются, ни другихъ не обманываютъ, на разсудительныхъ, познающихъ только человѣческія дѣла и потому обманывающихъ и себя, и другихъ, и на животноподобныхъ, неспособныхъ познать даже человѣческаго и потому, хотя и не обманывающихъ другихъ, но себя обманывающихъ. Обманутые обманщики и обманутые не обманщики нуждаются въ государственной опекѣ въ вопросахъ политическихъ, нравственныхъ, религіозныхъ. Въ особенности опасно свободомысліе толпы въ области религіозной, влекущее мятежи. Необманутые необманщики, мудрецы, стоятъ выше закона. Они вполнѣ свободны и для нихъ не нечестіе во имя истины противиться законамъ.

дд) Флуддъ

107. Обиліемъ разнородныхъ знаній отличался Флуддъ (1574—1637). Его ученіе втройне оккультное: и потому, что онъ строилъ его на вѣрѣ въ тайныя силы, и потому, что писалъ смутно и мало понятно, и наконецъ потому, что его сочиненія по ихъ дороговизнѣ и малому числу экземпляровъ были и при его жизни доступны немногимъ, а въ настоящее время стали рѣдкостью. За первооснову Флуддъ принимаетъ Бога, въ которомъ совмѣщаются противоположности свѣта и тьмы. Свѣтъ есть божья воля, тьма—неволя. Свѣтомъ полагается духовный міръ, тьмой—вещественный. Гдѣ свѣтъ, тамъ и тьма, и потому гдѣ духъ, тамъ и тѣло. Поэтому все одушевлено. Высшее обнаруженіе одушевленности—міровая душа, связывающая все существующее сочувствіемъ и гармоніей. Наиболѣе выражена гармонія мірозданія въ гармоніи сферъ. На ней Флуддъ останавливается особенно часто. Изъ всѣхъ вещей выходятъ истеченія, которыми вещи общаются. Нѣтъ такого пространства, какого не могли бы преодолѣть эти истеченія. Такимъ образомъ между всѣмъ не только сочувствіе, но и связь. Однородныя истеченія при встрѣчѣ порождаютъ симпатію, разнородныя антипатію. Такія же истеченія исходятъ и изъ человѣческаго существа; въ нихъ корень любви и ненависти. Человѣкъ—малый міръ въ великомъ, въ себѣ великій отображающій. Въ человѣкѣ, какъ и во вселенной, есть магнитизмъ. Человѣческое тѣло—магнитъ. Спиннымъ хребтомъ оно раздѣляется на двѣ противоположныя полярныя области. На почвѣ этихъ теорій магнитизма

и истеченій Флуддъ основалъ свое врачебное искусство, которое примѣнялъ съ большимъ успѣхомъ.

ее) Ванъ Гельмонтъ старшій.

108. Въ исторіи космологическихъ ученій извѣстны два Гельмонта, отецъ, Іоаннъ Баптистъ, и сынъ, Меркурій. Къ разсматриваемому здѣсь періоду относится лишь построеніе отца, а ученіе Меркурія принадлежитъ новому времени и будетъ изложено ниже.

Ванъ Гельмонтъ старшій (1577—1644) выдавался среди другихъ оккультистовъ праведной жизнью, безкорыстнымъ, неустаннымъ стремленіемъ къ истинѣ, не покидавшемъ его до конца жизни, и большими дарованіями. Уже семнадцати лѣтъ онъ обладалъ такими познаніями, что ему была предложена степень магистра, но по скромности онъ ее не принялъ. Отъ одной науки онъ перебрасывался къ другой, жадно и безъ разбора перечитывая разнообразныя книги и нигдѣ не находя удовлетворенія. Въ тщетѣ всякаго знанія его убѣждали и видѣнія, посѣщавшія его часто. Изученіе сочиненій Парацельса заставило его сосредоточиться на медицинѣ. Въ ней, подобно Парацельсу, онъ желалъ проложить новые пути. Для расширенія знаній имъ были предприняты многочисленныя путешествія. Во время ихъ онъ близко познакомился съ алхиміей. Возвратившись на родину, онъ занялся врачеваніемъ, никому не отказывая въ помощи.

Подобно другимъ оккультистамъ, онъ не желаетъ видѣть въ разумѣ верховную познавательную способность. Разумъ принадлежитъ не безсмертной, а смертной сторонѣ души. Онъ не свѣтильникъ божій, но свѣтъ блудящій, способный открывать не многое и во многомъ обманывать. Онъ источникъ не знанія, а мнѣнія, обольщающаго призракомъ истины. Логика, орудіе разума, для знанія безполезна. Умозаключеніемъ нельзя обогатить знанія. Самое большее, что можетъ дать силлогизмъ — пояснить въ выводѣ то, что уже подразумѣвается посылками. Философія и богословіе, опирающіяся на силлогизмы, одинаково негодны.

Высшая познавательная способность — умъ. Онъ кроетъ въ себѣ истину и познаетъ ее непосредственно. Это непосредственное познаніе — вѣра. Для полноты знанія необходимо отказаться отъ самодѣятельности, заставить умолкнуть силы чувствующей души, изгнать

изъ нея чувственные облики, распять и умертвить разумъ, самоуничиженіемъ и самоуничтоженіемъ достигнуть состоянія небытія, непониманія, нежеланія, бездѣйствія, словомъ, отрѣшиться отъ своего я, сдѣлать изъ души гладкую, чистую доску и дать уму свободу самому собою озариться истиной. Въ такомъ состояніи умъ созерцаетъ Бога и въ немъ истину. Нѣтъ нужды думать, что этотъ свѣтъ сверхъестественный, возможно, что умъ зажигаетъ его своими силами. Такой путь труденъ. Есть другой, болѣе простой, но и менѣе совершенный—путь живого воображенія. Надо живо представить себѣ изслѣдуемое, сосредоточиться на этомъ обликѣ изображенія и предоставить ему безъ участія размышленія собственною силою развернуться въ знаніе.

Неизвѣстно, какимъ изъ этихъ путей Гельмонтъ дошелъ до своего космологическаго ученія. По этому ученію, существуютъ два элемента, вода и воздухъ. Изъ воды произошла земля и все земное, изъ воздуха небо. Подъ водой Гельмонтъ подразумѣваетъ влагу, такъ какъ всѣ тѣла тѣмъ или инымъ способомъ превратимы въ жидкость. Вода состоитъ изъ ртути, сѣры и соли, которыя въ ней всегда на лицо, будетъ ли она въ твердомъ, жидкомъ или газообразномъ состояніи. Названіе газъ введено Гельмонтомъ. Въ жидкой первоосновѣ дѣйствуетъ духовная сила, духъ жизни, архей. Архей—сѣмянной ферментъ, созидающій вещи изъ сѣмянной жидкости по заложенному въ немъ Богомъ образу. Эти сѣмянныя начала во всякой вещи, и ихъ нельзя смѣшивать съ сѣменемъ, которое есть лишь оболочка этихъ зиждительныхъ началъ. Камни, растенія, деревья произошли одинаково изъ такихъ сѣмянныхъ основъ.

Въ человѣческомъ существѣ множество археевъ, одинъ господствующій, другіе подчиненные. Въ каждомъ органѣ свой архей, но всѣ подчинены главному, находящемуся въ селезенкѣ. Каждый изъ подчиненныхъ заботится о своемъ органѣ, господствующій—обо всемъ человѣческомъ существѣ. Подобно археямъ въ другихъ существахъ, и человѣческіе дѣйствуютъ по вложенному въ нихъ образу. Если архей испытываетъ вредоносное, онъ приходитъ въ ужасъ и разстройство. Вслѣдствіе этого возникаетъ въ немъ представленіе или идея, навязывающая ему чуждый и искажающій его образъ. Изъ этого зерна выростаетъ болѣзнь. Болѣзнь поэтому есть самостоятельное существо, порождаемое изъ вещественныхъ и духовныхъ основъ навязаннымъ архею постороннимъ для него побужденіемъ. Для побужде-

нія Гельмонтъ ввелъ своеобразный терминъ дуновеніе (Blas отъ blasen дуть).

Архей подготовляетъ человѣческое тѣло для принятія формирующей его чувственной души, и въ этой душѣ какъ бы растворяется, отдается ей вполнѣ, становится ея орудіемъ. Обитель души и живущаго въ ней архея—желудокъ. Подобно тому, какъ для дерева мѣстилищемъ жизни служитъ корень, въ которомъ превращаются, перерабатываются, распредѣляются соки, такъ въ человѣкѣ корень желудокъ, перерабатывающій пищу. Отсюда посылаетъ душа при помощи архея по всему тѣлу свѣтовые и жизненные лучи и духовъ жизни, образуемыхъ изъ крови. Душа не субстанція и не свойство, она есть нѣкотораго рода свѣтъ и потому не безсмертна, но угасаетъ при смерти подобно свѣту.

Душѣ принадлежатъ память, воображеніе, воля и разумъ. Всѣ эти способности свойственны и животнымъ. Поэтому ошибочно думать, будто человѣкъ отличается отъ животнаго разумомъ. Отличается человѣкъ отъ животнаго тѣмъ, что въ нашей душѣ живетъ умъ. Этотъ умъ ограниченъ, не безконеченъ, и потому не тождественъ съ божественнымъ, но онъ образъ и подобіе Божества, безсмертенъ и вѣченъ. Онъ влагается Богомъ въ человѣка одновременно съ чувствующей душой, смерть которой его не касается. Въ немъ нераздѣльно объединяются умозрѣніе, воля и любовь. Онъ сливается съ душой, живетъ вмѣстѣ съ ней въ желудкѣ, но возвышаетъ ее до себя и пользуется ею какъ своимъ орудіемъ. Душа мыслитъ и желаетъ собственной силой, однако безсознательно, и получаетъ сознаніе отъ ума. Въ душѣ основа личной жизни, личности, я. Уму такое личное существованіе не только не свойственно, но противоположно. Душа животнаго, какъ чуждая уму, безсознательна.

До грѣхопаденія человѣкъ состоялъ изъ тѣла и ума, а души у него не было. Онъ не чувствовалъ, не мыслилъ, не разсуждалъ, не умозаключалъ и познавалъ истину непосредственно. Послѣ грѣхопаденія умъ уступилъ мѣсто душѣ. Она облекла его со всѣхъ сторонъ, словно скорлупа зерно, правитъ теперь человѣкомъ она, а не онъ. Человѣкъ сдѣлался рабомъ чувственности, страстей, утратилъ способность непосредственнаго знанія, сталъ разсуждать и умозаключать. Въ немъ теперь два противоборствующихъ закона, законъ плоти, коренящійся въ душѣ, и законъ ума. Второй настолько безсиленъ противъ перваго, что душа можетъ быть названа дьяволь-

ской. Разумъ есть тотъ позорный знакъ, который былъ на человѣка наложенъ при изгнаніи его изъ рая.

Вмѣстѣ съ другими оккультистами Гельмонтъ признаетъ магію и астрологію. Подъ магіей онъ подразумѣваетъ врожденное нашему уму, какъ образу Божества, верховное знаніе всѣхъ вещей и живущую въ немъ могучую силу дѣйствовать непосредственно на облекающее его тѣло и на разстояніи на другіе тѣла и умы. Эти знаніе и сила въ насъ теперь дремлютъ, но могутъ быть пробуждены святымъ духомъ, сатаной и нами самими посредствомъ тайныхъ наукъ. Магія какъ орудіе сатаны есть вѣдьмовство или колдовство. Возможность магическихъ дѣйствій основана на всеобщей одушевленности и симпатіи. Всѣ вещи чувствуютъ и одна другой сочувствуютъ, поэтому могутъ воспринимать издалека и дѣйствовать на дальнее разстояніе. По сочувствію между ними, происходящее въ одной отображается и въ другихъ. Магія такимъ образомъ разлита въ природѣ всюду и свойственна не одному только человѣку. Область астрологіи Гельмонтъ ограничиваетъ. Свѣтила не оказываютъ на жизнь міра прямого дѣйствія. Они только предвѣщаютъ грядущія событія въ подлунномъ мірѣ, но ихъ не вызываютъ. Эти предвѣщанія идутъ отъ Бога и вполнѣ надежны, такъ что на нихъ слѣдуетъ полагаться. Надъ человѣкомъ, образомъ божіимъ, свѣтила не властны. Они не принуждаютъ и не склоняютъ, не могутъ поэтому опредѣлять образованіе, нравъ и обычаи человѣка. Особенно усердно занимался Гельмонтъ алхиміей. Философскаго камня онъ собственными силами добыть не могъ, но получилъ небольшое его количество отъ другого алхимика, Бутлера. Одной части этого камня было, по увѣренію Гельмонта, достаточно, что бы превратить въ золото 1920 частей ртути. Эти опыты превращенія ртути въ золото Гельмонтъ повторялъ неоднократно при многихъ свидѣтеляхъ. Онъ былъ ими такъ обрадованъ, что въ ихъ воспоминаніе назвалъ своего сына Меркуріемъ, латинскимъ названіемъ ртути.

з) Противосхоластическій Аристотелизмъ.

109. По отмежеваніи философіи отъ богословія, послѣдователи Аристотеля сосредоточились на вопросѣ о безсмертіи души, оставшемся открытымъ. При обсужденіи этого вопроса обозначились, кромѣ большей или меньшей вѣрности Аристотелю, два теченія:

одно, примыкавшее къ коментатору Аристотеля Александру изъ Афродисіи (около 200 л. по Р. Х.), отрицало безсмертіе безусловно, другое, вслѣдъ за Аверроесомъ, отрицало безсмертіе индивидуальной души, но утверждало безсмертіе единаго для всѣхъ людей разума. Наиболѣе виднымъ представителемъ перваго направленія былъ Петръ Помпонатъ, второго—Цезальпинъ.

аа) Помпонатъ.

110. Помпонатъ (1462—1524) совмѣщалъ большую умственную силу съ астрологическимъ суевѣріемъ. Изученіе Аристотеля и другихъ философовъ убѣдило его въ правильности намѣченнаго Аверроесомъ и Маймонидомъ и широко распространеннаго въ то время взгляда, что существуютъ двѣ непримиримыя истины, богословская и философская. По руководству этого положенія онъ доказываетъ непріемлемость, съ философской точки зрѣнія, безсмертія души, чудесъ, совмѣщенія Промысла съ свободной волей. Всѣ эти вопросы онъ освѣщаетъ доводами за и противъ. По поводу вѣры въ безсмертіе онъ замѣчаетъ, что разрушеніе этой вѣры не колеблетъ устоевъ нравственности, такъ какъ человѣкъ живетъ не для себя только, но и для общественнаго организма, котораго онъ членъ. Какъ въ нашемъ организмѣ каждая часть существуетъ и для себя, и для цѣлаго, точно такъ же и въ общественномъ организмѣ. Благо этого послѣдняго въ томъ, что-бы каждый изъ его членовъ былъ доблестенъ. Въ этомъ основа нравственности, независимая отъ вѣры въ безсмертіе. Чудесное философской точкой зрѣнія совсѣмъ отвергается, но въ религіи для него есть мѣсто и время. Какъ все на землѣ, такъ и въ особенности самое важное, подчинено свѣтиламъ. Ихъ дѣйствіемъ религія возникаетъ, развивается, разрушается. Въ извѣстное время и въ извѣстныхъ мѣстахъ появляются люди, одаренные силой творить чудеса. Безъ такихъ людей переворотъ въ религіи былъ бы невозможенъ. За старое, особенно въ областяхъ для жизни наиболѣе важныхъ, люди цѣпко держатся, и въ религіи отжившее не могло бы смѣняться новымъ, если бы во главѣ новаго не стояли люди, обладающіе такой чрезвычайной, сверхъестественной силой, которая заставляетъ въ нихъ видѣть сыновъ божіихъ. Когда религія отживаетъ, прекращаются и порождаемыя ею чудеса. Древніе оракулы умолкли, прекратились и христіанскія чудеса. Конецъ христіанства

поэтому приближается. Впрочемъ, многія чудеса коренятся въ естественныхъ причинахъ, иныя надо разсматривать какъ слѣдствіе напряженной вѣры, сильнаго воображенія и пламеннаго желанія видѣть наши цѣли осуществленными. Въ особенности много значатъ эти три устоя чуднаго въ молитвѣ, которая, впрочемъ, какъ и всякое естественное дѣйствіе, не можетъ оставаться безъ естественныхъ послѣдствій. Если бы съ такой же вѣрой, воображеніемъ и желаніемъ, съ какимъ молятся мощамъ, молились костямъ собаки, послѣдствія былъ бы одинаковыя. Вопросъ объ отношеніи свободной воли къ Промыслу есть вопросъ объ отношеніи свободы къ необходимости. Безусловно убѣдительныхъ доводовъ за свободу такъ же не существуетъ, какъ и противъ нея. Изъ всѣхъ рѣшеній наиболѣе пріемлемо совершенно отвергающее свободу. Единственное затрудненіе стать на такую точку зрѣнія въ томъ, что Богъ тогда окажется виновникомъ всего, не только добра, но и зла. Не слѣдуетъ однако забывать, что зло такъ же необходимо для совершенства и красоты міра, какъ и добро. Не было бы зла, не было бы и добра. Какъ въ нашемъ организмѣ не всѣ части одинаково благородны, такъ же должно быть и во вселенной: небу съ его совершенствомъ должна противостоять область несовершенная, переполненная неблагородствомъ и зломъ. Отвѣтственность Бога за зло въ человѣческомъ мірѣ ничуть не больше, чѣмъ за зло въ мірѣ животныхъ: если люди другъ друга угнетаютъ, притѣсняютъ, даже пожираютъ, то это не болѣе жестоко, чѣмъ когда волкъ пожираетъ ягненка или змѣя убиваетъ своимъ ядомъ животное.

Выставляя эти и другія подобныя смѣлыя положенія, Помпонатъ дѣлаетъ видъ, что считаетъ за непреложную истину церковное ученіе и для него отрекается отъ философскаго, сколь бы убѣдительнымъ оно для разума ни казалось, такъ какъ церковь верховный авторитетъ, подчиняться которому нашъ долгъ и обязанность. Эти увѣренія не болѣе, какъ лукавая уловка, что бы безнаказанно вести недозволенную проповѣдь. Помпонатъ приводитъ соблазнительныя разсужденія будто бы для того, чтобы противопоставить ихъ какъ ложныя торжествующей истинѣ, на дѣлѣ же считаетъ такой истиной эти разсужденія, а не ту, которую выдаетъ за торжествующую, у него этими разсужденіями побиваемую. Лукавство это было замѣчено церковью, и ученіе Помпоната объявлено опальнымъ.

бб) Цезальпинъ.

III. Цезальпинъ (1519—1603) истолковалъ космологію Аристотеля въ пантеистическомъ духѣ. Вселенная—живое существо. Богъ ея первый движитель, ея душа и умъ. Все одушевлено, но такъ, что міровая душа не дробится между отдѣльными душами, а обнимаетъ ихъ какъ цѣлое, съ частями неразъемлемо связанное. Вещи, кажущіяся неодушевленными, одушевлены въ томъ смыслѣ, что слагаютъ одушевленное цѣлое и входятъ въ него какъ части. Какъ нераздѣльна душа, такъ нераздѣленъ и божественный Умъ. Всѣ единичные умы имъ полагаются, имѣютъ, въ немъ часть, имъ обнимаются, но онъ самобытенъ и отъ нихъ независимъ. По существу всѣ эти отдѣльные умы одинъ нераздѣльный Умъ. Допустить множество отдѣльныхъ умовъ нельзя потому, что они не могли бы ни познавать, ни не познавать другъ друга. Первое невозможно потому, что умъ, какъ начало безусловно дѣйствительное, не заключаетъ въ себѣ никакой возможности, а потому и возможности познанія чего либо отъ себя отличнаго, самъ же себя онъ познаетъ всегда и неизмѣнно. Съ другой стороны, если бы существовали непознающіе другъ друга умы, то между ними не было бы ничего общаго, и тогда получилось бы несвязное, не имѣющее ничего общаго множество, а это безсмыслица, такъ какъ всякое множество предполагаетъ для своихъ членовъ какую нибудь связь, что нибудь общее. Единичные умы входятъ въ верховный какъ малое число въ большое, треугольникъ въ четырехугольникъ и т. д. Они не смѣшиваются съ божественнымъ Умомъ, какъ не смѣшиваются одна съ другой области нашей души—напримѣръ, зрѣніе съ слухомъ. Какъ чрезъ всѣ эти области чувствуетъ единая душа, ихъ объемлющая, такъ чрезъ всѣ умы—единый Умъ, и какъ отдѣльныя области души чувствуютъ каждая по своему, такъ по своему мыслитъ каждый единичный умъ. Мірозданіе есть восходящая лѣстница существъ, завершающаяся Богомъ. Высшее существо отдѣлимо отъ низшихъ, но не наоборотъ. Поэтому Богъ обособленъ отъ міра, но не міръ отъ Бога. Всѣ существа связаны съ нимъ единымъ и непрерывнымъ движеніемъ, котораго онъ первоисточникъ. Связь между Богомъ и міромъ полагается еще и тѣмъ, что Богъ верховная цѣль, къ которой стремится все существующее. Наиболѣе близкія къ Богу существа свѣтила небесныя. Каждое изъ нихъ движется своимъ умомъ, причаст-

нымъ божественному вѣчно и неизмѣнно. Низшую, сравнительно съ ними, ступень въ умственной области занимаетъ человѣкъ. Человѣческіе умы объединены въ Богѣ, какъ и умы свѣтилъ, однако лишь послѣдовательно, по мѣрѣ возникновенія и прехожденія людей. Какъ начало божественное, человѣческій умъ безсмертенъ.

вв) Дальнѣйшая судьба этого направленія.

112. Цезальпинъ былъ послѣднимъ крупнымъ Аверроистомъ Противосхоластическаго Аристотелизма. Послѣднимъ выдающимся Александристомъ былъ Кремоній (ум. 1631), замѣчательный по умѣнью обходить щекотливые вопросы. Ему приписывали лукавое правило: „въ умѣ одно, на языкѣ другое“. Къ концу первой половины XVII вѣка Противосхоластическій Аристотелизмъ умираетъ, уступая мѣсто съ одной стороны основанной Меланхтономъ (ум. 1560) протестантской схоластикѣ, пользовавшейся Аристотелемъ въ своихъ цѣляхъ такъ же, какъ въ средніе вѣка пользовалась имъ католическая схоластика, а съ другой—выдвинутой Противореформаціей къ исходу XVI в. обновленной католической схоластикѣ, главнымъ представителемъ которой былъ Суарецъ (ум. 1617).

i) Чисто теософскія построенія.

aa) Классификація.

113. Построенія чисто теософскія могутъ быть въ очеркѣ космологическихъ ученій на поворотѣ къ новому времени приняты во вниманіе главнымъ образомъ по широтѣ религіознаго кругозора, опредѣляющаго космологическій. Они распадаются на четыре группы: на 1) ученія Нѣмецкихъ мистиковъ, 2) системы реформаторовъ Лютера, Цвингли и Кальвина, 3) построенія мистиковъ въ реформаціонный періодъ, 4) теоріи религіозной терпимости и индифферентизма. Наибольшей свободой кругозора отличались эти послѣднія, наименьшей—системы реформаторовъ. За исключеніемъ системъ этихъ реформаторовъ, вся остальная мистика тѣмъ свободнѣе, чѣмъ болѣе поздняго происхожденія.

бб) Мистика.

ааа) Общая характеристика.

114. Подъ мистикой подразумѣвается ученіе о непосредственномъ общеніи души съ Богомъ. Въ этомъ общеніи одни пытаются

изъ Бога постигнуть душу, другіе, наоборотъ, изъ души—Бога, но грань между этими разновидностями колеблющаяся, такъ какъ для мистики Богъ и душа въ концѣ одно и то же. Мистика, какъ было раньше пояснено, лежитъ въ самой основѣ христіанскаго богосознанія. Она его живая душа, мало стѣсняющаяся или совсѣмъ не стѣсняющаяся догматами, неистощимая закваска, неустанно поднимающая, на ряду съ свободной мыслью, изъ его нѣдръ разнородныя, правовѣрныя и неправовѣрныя ученія.

ббб) Ранніе періоды.

115. До начала XVII в. въ мистикѣ различаются шесть періодовъ, изъ которыхъ четвертый былъ преддверіемъ новаго времени, а пятый и шестой въ новое время входятъ. Обстоятельнаго разсмотрѣнія поэтому требуютъ только эти три послѣдніе періода. О болѣе раннихъ достаточно сказать лишь сколько нужно для пониманія трехъ позднѣйшихъ.

116. Первый періодъ—евангельское ученіе о троякомъ единеніи: Отца и Сына, всѣхъ вѣрныхъ съ Сыномъ, а чрезъ Сына съ Отцомъ, и ученіе объ искупленіи Христомъ въ письмахъ, извѣстныхъ подъ именемъ посланій ап. Павла. По этимъ посланіямъ, Христосъ до воплощенія—небесный человѣкъ, облекшійся при воплощеніи въ человѣческое тѣло, умершій для него и воскресшій какъ сила, духъ и образъ божій. Въ крещеніи мы облекаемся во Христа, въ его смерти умираемъ для грѣха, въ его воскресеніи воскресаемъ для вѣчной жизни. Мы искуплены отъ грѣха кровью Христа чрезъ вѣру въ него. Вѣра есть вмѣстѣ и захватъ Христомъ и захватъ Христа. Мы объемлемъ Христа, отсюда наша любовь къ нему и, какъ слѣдствіе вѣры и любви, соотвѣтствующія имъ добрыя дѣла. Въ этихъ добрыхъ дѣлахъ Христосъ изображается въ своихъ вѣрныхъ, въ своей церкви, которая есть его тѣло. Этихъ вѣрныхъ онъ предузнаетъ, предызбираетъ, предопредѣляетъ, призываетъ, прославляетъ. Въ каждомъ изъ насъ два человѣка: внѣшній, плотскій, и внутренній, который есть нашъ умъ. Сообразно съ этимъ въ насъ и два противоборствующіе закона: законъ плоти или грѣха и законъ ума, божественный. Въ нѣкоторыхъ изъ посланій Христосъ получаетъ, какъ въ евангеліи отъ Іоанна и у Гностиковъ, значеніе міровой искупляющей силы, Спасителя міра. Вѣрой, по Павлу,

мірская мудрость отвергается какъ безуміе и, наоборотъ, предполагается для божественной мудрости мірское безуміе. Ученіе Павла было руководящимъ при церковныхъ спорахъ вплоть до V вѣка, но затѣмъ до начала XVI вѣка оно почти забывается. Ссылаясь на евангеліе и преданіе, римскіе папы объявляютъ себя преемниками Петра, и этотъ апостолъ заслоняетъ апостола язычниковъ. Зато для Лютера и другихъ реформаторовъ Павелъ заслоняетъ не только Петра, но даже и Христа.

117. Второй періодъ, продолжавшійся отъ II до IX вѣка, былъ захватомъ христіанской мысли сначала Гностическими, а затѣмъ сродными съ ними Новоплатоническими ученіями. Климентъ Александрійскій во II в, Оригенъ на грани II и III, Августинъ на рубежѣ IV и V и его современникъ Григорій Нисскій и Синесій, лже—Діонисій Ареопагитъ на исходѣ V вѣка и Іоаннъ Скотусъ Еріугена въ IX в. были наиболѣе крупными представителями мистицизма этого направленія.

118. Съ X вѣка мистика вытѣсняется схоластикой. Различается мистика отъ схоластики главнымъ образомъ взглядомъ на отношеніе внѣшняго откровенія, какъ оно выражается въ Писаніи и церковныхъ установленіяхъ, къ внутреннему откровенію въ душѣ каждаго. Въ схоластикѣ внѣшнее господствуетъ надъ внутреннимъ, въ мистикѣ, наоборотъ, внутреннее надъ внѣшнимъ. Схоластика болѣе тяготѣетъ къ буквѣ Писанія, чѣмъ къ его духу, мистика, напротивъ, больше къ духу, чѣмъ къ буквѣ. Тоже различіе и въ отношеніи къ церкви: схоластика не знаетъ другого устоя религіозной жизни, кромѣ церковнаго, мистика видитъ его не столько въ церковномъ ученіи, сколько во внутреннемъ откровеніи. Для схоластики спасеніе возможно не иначе, какъ въ лонѣ церкви, для мистики оно главнымъ образомъ во внутреннемъ мірѣ вѣрующаго. Согласно съ преобладаніемъ внутренняго надъ внѣшнимъ, для мистики главное внутренняя убѣдительность, равнодушная къ внѣшнимъ, формальнымъ доводамъ, для схоластики—внѣшняя убѣдительность, основанная на силлогистическихъ доказательствахъ. Почти два вѣка схоластика единовластно господствуетъ надъ христіанскимъ богосознаніемъ, пока къ XII вѣку не встрѣчаетъ соперницы въ мистикѣ.

119. Въ противовѣсъ схоластикѣ мистика въ своемъ третьемъ періодѣ, обнимающемъ первую половину XII вѣка, возрождается съ

новой силой. Въ это время появляются мистическія ученія Бернарда Клервосскаго (1091—1153) и Викторіанъ (изъ монастыря св. Виктора) Гуго (ум. 1141) и Ришара (ум. 1173). Бернаръ учитъ о таинственномъ вознесеніи души на небо, сладостномъ возвратѣ изъ области тѣлъ въ область духовъ, погруженіи въ Бога, какъ океанъ безконечной истины. Викторіане строятъ разработанное ученіе о познаніи, начинающемся размышленіемъ о чувственномъ и ведущемъ чрезъ разсужденіе къ созерцанію, въ которомъ опять различаются три ступени: расширеніе духа, его подъемъ и отчужденіе отъ себя или безуміе. На этой верховной ступени личное сознаніе угасаетъ въ свѣтѣ божественнаго, въ которое входитъ.

120. Четвертый періодъ, извѣстный подъ именемъ Нѣмецкой мистики, подготовляется со второй половины XII вѣка, начинается съ мейстера Эккарта на грани XIII и XIV в. и продолжается до Реформаціи, съ которой сливается.

Съ второй половины XII вѣка вносится оживленіе какъ въ схоластику, такъ и въ мистику. Схоластика знакомится съ Аристотелемъ и вслѣдствіе этого вѣра постепенно отмежевывается отъ знанія. Одновременно обнаруживается съ новой силой рядъ подавлявшихся церковью теченій, вызванныхъ потребностью обновленія религіозной жизни.

Около 1150 г. югъ Франціи захватывается ересью Албигойцевъ, одной изъ отраслей широко распространенной ереси Катаровъ или чистыхъ, примыкавшей къ Манихеизму.

Основатель Манихеизма Мани родился (около 214) въ Вавилонѣ, но происходилъ изъ древняго царскаго персидскаго рода. Онъ построилъ разработанную религіозную систему космологическаго типа изъ соединенія персидскаго, вавилонскаго и христіанскаго вѣроученій. За первооснову онъ признавалъ два противоборствующія начала, свѣтъ и тьму, которые изображалъ какъ существа личныя. Первосвѣтъ, Богъ, объединяетъ въ своемъ свѣтломъ царствѣ десять доблестей (подобныхъ десяти Каббалистическимъ сефиротамъ): кротость, знаніе, разсудительность, тайну, разумѣніе, любовь, вѣру, вѣрность, благородство, мудрость. Царство тьмы опредѣляется противоположными качествами. Равновѣсіе между двумя царствами было нарушено вторженіемъ мрака въ обитель свѣта. Посланный для борьбы съ мракомъ Первочеловѣкъ былъ захваченъ мракомъ, но потомъ свѣтлымъ нача-

ломъ освобожденъ. Среди этой борьбы мракъ похитилъ часть свѣта. Изъ соединенія того и другого начала Богъ создалъ міръ—прекрасное цѣлое, гармонически слаженное изъ ряда сферъ, которыми управляютъ ангелы. Въ противоположность міру, созданному свѣтлымъ началомъ, человѣкъ есть созданіе мрака, но кроетъ въ себѣ искру свѣта. Начало мрака—его чувственность. Жена перваго человѣка, Ева, ея воплощеніе. Задача жизни въ освобожденіи отъ мрака, въ очищеніи отъ чувственности. Сообразно съ этимъ Мани проповѣдывалъ строгую нравственность, воздержаніе отъ мяса, вина, похоти, брака. Для облегченія этой задачи Богъ посылаетъ своихъ пророковъ. Величайшіе изъ нихъ Іисусъ и Мани. Ученіе Мани захватило широкія народныя массы, разлилось по Азіи вплоть до Китая и по сѣверу Африки, а оттуда проникло и въ Европу. За свою реформаторскую дѣятельность Мани былъ распятъ по приказанію персидскаго царя Бахрама. Въ 1905 г. были обнаружены раскопками развалины манихейскихъ монастырей съ богатой литературой, которая пока не изучена.

Видоизмѣняя ученіе Мани, Албигойцы учили о двухъ областяхъ мірозданія, небесной и земной, и о двухъ правящихъ ими владыкахъ. Міромъ небеснымъ правитъ царь свѣта, а міромъ земнымъ князь нашего вѣка, Луциферъ. Этотъ послѣдній завлекаетъ сыновей свѣта, ангеловъ, въ нашъ міръ, изъ котораго они ждутъ освобожденія Христомъ. Спаситель былъ на землѣ въ призрачномъ тѣлѣ, равно какъ и его мать, Марія, его отецъ Іосифъ и Іоаннъ. Наша душа начало свѣтлое. Для спасенія ея надо воздерживаться отъ потворства чувственности и вѣровать въ ученіе Албигойцевъ. Освобожденіе отъ грѣха доступно не всѣмъ сразу, нѣкоторыя души испытываютъ перевоплощенія, пока не очистятся праведной жизнью. Для искорененія ереси Албигойцевъ, не смотря на объявленный противъ нихъ крестовый походъ, потребовалось около восьмидесяти лѣтъ.

Въ 1177 году возникло въ Ліонѣ движеніе Вальденцевъ, прямыхъ предшественниковъ Реформаціи. Вопреки стараніямъ церкви отстоять за собою исключительное право на чтеніе и толкованіе Писанія, Вальденцы требовали свободной для каждаго проповѣди на почвѣ непосредственнаго знакомства съ Писаніемъ. Стоя на этой почвѣ, они проповѣдовали возвратъ къ изначальной евангельской бѣдности и отрицали преосуществленіе.

Въ самомъ исходѣ XII в. выступилъ противъ Албигойцевъ Доминикъ (род. 1170), проповѣдовавшій, подобно Вальденцамъ, возвратъ къ изначальному евангельскому ученію и требуемой имъ бѣдности. Нѣсколькими годами позже началъ свою дѣятельность Франциск Ассизскій, призывавшій, подобно Доминику, но съ уклономъ къ пантеизму и съ большей мягкостью и сердечностью, возвратиться къ бѣдности и изначальной христіанской жизни.

На ряду съ этими движеніями побѣдоносно пролагала себѣ путь ересь Амальриканъ, послѣдователей Амальрика изъ Бенни (ум. около 1206 г.). Амальрикане учили, что Богъ причина всѣхъ нашихъ мыслей, желаній и дѣйствій. Поэтому нѣтъ разницы между добромъ и зломъ, праведностью и грѣхомъ. Раскаяніе, угрызеніе совѣсти излишни. Познавшій въ себѣ Бога долженъ не горевать, а смѣяться Богъ Отецъ воплотился въ Авраамѣ, патріархахъ и Моисеѣ, Сынъ во Христѣ и всѣхъ христіанахъ, въ Амальриканахъ воплотился Духъ, отвергающій для знанія и любви церковное ученіе, таинства, вѣру и надежду. Воскресеніе и страшный судъ пустыя басни. Въ комъ живетъ Духъ, тотъ носитъ въ себѣ небо и свободенъ. Важны не дѣла, а любовь. Она несовмѣстима и съ грѣхомъ: кто любитъ, тотъ не грѣшитъ. Ученіе Амальриканцевъ слилось въ XIII вѣкѣ съ ученіемъ „свободныхъ сестеръ и братьевъ“, использовавшихъ свободу духа для оправданія распутства. Въ нѣкоторой связи съ ересью Амальриканъ стоитъ ученіе Іоахима изъ Флоры о вѣчномъ евангеліи, подъ которымъ онъ подразумѣвалъ просвѣтленное св. Духомъ пониманіе Христова евангелія, однако въ предѣлахъ церковнаго ученія.

Съ движеніями Доминиканцевъ и Францисканцевъ быстро справилась церковь. Она не только подчинила эти движенія себѣ, но въ основанныхъ ею на ихъ почвѣ двухъ монашескихъ орденахъ, Доминиканскомъ и Францисканскомъ, сдѣлала для себя послушное орудіе. Труднѣе была борьба съ Вальденцами и Амальриканами. Движеніе Вальденцевъ было настолько живучимъ, что противъ него былъ объявленъ крестовый походъ. Тѣмъ не менѣе еще въ 1680 году были истреблены многія тысячи его послѣдователей. Упорно держалась и ересь Амальриканъ. Она была подавлена заключеніемъ въ тюрьмы, казнями и сожженіями.

ввв) Нѣмецкая мистика.

121. Однако ни крестовыми походами, ни дипломатическими пріемами, ни казнями и заточеніями нельзя было остановить порыва къ обновленію. На рубежѣ XIII и XIV вѣковъ крупнымъ выразителемъ этого порыва былъ мейстеръ Эккартъ (1260—1327), основатель Нѣмецкой мистики.

Эккартъ различаетъ, впрочемъ совсѣмъ не строго, между Божествомъ и Богомъ. Божество вѣчно, Богъ рождается и умираетъ. Божество неопредѣлимо. Всякое его опредѣленіе ведетъ къ лжебожію. Оно непорожденная природа, три лица —порожденная, Богъ. Въ мірозданіи Божество себя изрекаетъ какъ существо всѣхъ вещей. Откровеніе Божества въ природѣ есть вѣчное бываніе, начало и конецъ котораго скрыты во тьмѣ. Какъ все произошло изъ Божества, такъ все въ него должно возвратиться. Бываніе должно завершиться отбываніемъ. Въ содѣйствіи этой цѣли назначеніе человѣка. Достигается она богопознаніемъ, въ которомъ мысль сливается съ Божествомъ. Существуетъ три рода познанія: чувственное, разумное, сверхразумное. Полная истина только въ послѣднемъ, свойственномъ высшей духовной силѣ. Эта сила есть самое существо души, ея центръ, божественная въ ней искра, влекущая отъ дробности къ безусловному единству, къ Богу. Богопознаніе не должно ставить никакой посторонней цѣли, не исключая достиженія Царствія божія, вѣчной жизни, блаженства. Всякія себялюбивыя заботы должны быть при влеченіи къ Богу оставлены. Искать общенія съ Богомъ для личнаго блага значитъ уподобляться торговцамъ, изгнаннымъ Христомъ изъ храма. Для общенія съ Богомъ необходимо объединить разрозненныя душевныя силы, сосредоточить душу въ себѣ. Въ ней тогда рождается Сынъ божій. Богъ сталъ человѣкомъ, что бы человѣкъ сталъ Богомъ. Въ комъ онъ родится, тотъ не подвластенъ грѣху. Однако, безусловное сліяніе души съ Богомъ недостижимо. Всегда остается маленькая точка, въ которой тварь отличается отъ Бога.

Объединенію душевныхъ силъ содѣйствуетъ отказъ отъ своей обособленности, отъ своего я, смиреніе. Въ Богѣ глубина и высота одно и тоже. Чѣмъ глубже смиреніе, тѣмъ больше возвышается душа и соприкасается наконецъ съ Богомъ. Страданіе, сокрушеніе ведутъ къ той же цѣли, такъ какъ принижаютъ сердце и пре-

пятствуютъ заносчивости. Грѣховность не мѣшаетъ сліянію съ Богомъ. Передъ неисповѣдимой божественной благостью грѣхи всѣхъ людей тоже, что капля передъ моремъ. Внѣшній культъ, обряды, посты, бдѣнія, истязанія и проч. не имѣютъ значенія. Мнѣніе, будто въ нихъ спасеніе, идетъ отъ дьявола. Не дѣло важно, а то, чѣмъ оно вызвано, порождающая его воля. Не молитва очищаетъ сердце, а сердце молитву. Вмѣсто того, что бы молиться мощамъ, мертвымъ костямъ, которыя не могутъ ничего ни дать, ни взять, надо искать живого исцѣленія въ живомъ общеніи съ Богомъ. Таинство причащенія величайшій даръ, но въ духовномъ рожденіи въ насъ Бога больше блаженства, чѣмъ въ тѣлесномъ причащеніи. Размышленіе о страстяхъ Христовыхъ ведетъ къ ложной чувствительности, препятствующей ясности знанія и силѣ дѣла. О Христѣ какъ человѣкѣ надо думать лишь до тѣхъ поръ, пока не найдемъ въ немъ Бога. Любовь къ ближнему выше всѣхъ остальныхъ заботъ. Если бы кто нибудь, подобно Павлу, былъ вознесенъ на третье небо и увидѣлъ бѣднаго, просящаго похлебки, то лучше было бы отказаться отъ божественнаго восторга для служенія неимущему. Общеніе съ Богомъ есть вмѣстѣ и любовь къ нему. Мы должны себя чувствовать его друзьями, а не рабами. Единственный страхъ, который слѣдуетъ испытывать предъ Богомъ—страхъ утратить его.

При такомъ внутреннемъ пониманіи религіи сглаживается разница между духовнымъ и мірскимъ. Людей нельзя подвести подъ одну мѣрку: что для однихъ жизнь, для другихъ смерть. Важно лишь, что бы все направлялось любовью. Она вмѣстѣ и прочная скрѣпа и сладкое бремя.

122. Ученіе Эккарта было признано церковью неправовѣрнымъ, но принесло обильные плоды въ дѣятельности его послѣдователей. Изъ нихъ особенно выдаются Таулеръ и Сузо въ Германіи и Рюсбрекъ въ Бельгіи. Таулеръ (ум. 1361) былъ краснорѣчивый проповѣдникъ, горячо распространявшій взгляды Эккарта, Сузо (ум. 1365)—поэтъ, облекавшій ихъ въ трогательную, особенно для женскихъ сердецъ, форму. Рюсбрекъ (ум. 1381) сосредоточивался на вопросахъ нравственныхъ. Подъ его воздѣйствіемъ было основано однимъ изъ его друзей „Братство общей жизни“, взгляды котораго нашли выраженіе въ „Подражаніи Христу“ Ѳомы Кемпійскаго (ум. 1471), одной изъ наиболѣе читавшихся и почитавшихся въ то время книгъ. Ѳома вдохновилъ между прочимъ Весселя (ум. 1489), который своими бо-

гословскими трудами, въ большинствѣ сожженными какъ еретическіе, предварилъ дѣятельность Лютера. На почвѣ воззрѣній Экарта написанъ неизвѣстнымъ авторомъ въ XIV в. трактатъ „Нѣмецкое богословіе“, направившій первые шаги Лютера въ его борьбѣ съ куріей.

ггг) Лютеръ.

123. Пятый періодъ въ исторіи мистики начинается съ Лютера (1483—1546). Въ противоположность предшествующимъ мистикамъ, которые, при всемъ различіи во взглядахъ, были согласны въ томъ, что для спасенія, кромѣ споспѣшествующаго дѣйствія благодати въ томъ или другомъ ея видѣ, необходима еще и личная дѣятельность по руководству слова божія, уясняемаго въ личномъ откровеніи или озареніи, Лютеръ выступилъ съ ученіемъ, что спасеніе есть слѣдствіе чудеснаго дѣйствія благодати внѣ зависимости отъ дѣятельности человѣка и его личнаго озаренія и что единственнымъ устоемъ христіанскаго вѣроученія должно быть Писаніе въ его прямомъ, буквальномъ смыслѣ.

Опираясь главнымъ образомъ на ученіе ап. Павла, которое Лютеръ толкуетъ, самъ того не замѣчая, по внушенію современныхъ ему Каббалистическихъ воззрѣній, онъ настаиваетъ на томъ, что человѣкъ послѣ грѣхопаденія утратилъ жившій въ немъ духъ, основу безпорочности и святости, и сдѣлался всецѣло плотскимъ и потому грѣховнымъ. Оправдаться передъ Богомъ въ грѣхахъ и отъ нихъ избавиться при такихъ условіяхъ личными усиліями нельзя. Въ этой невозможности Лютеръ убѣдился на собственномъ опытѣ. Сознавая свою грѣховность, онъ прилагалъ всѣ старанія очиститься и оправдаться, но все хуже погрязалъ въ порокахъ, такъ что въ концѣ его душа, по его выраженію, превратилась въ помойку. Тогда онъ понялъ, что оправданіе и исцѣленіе можетъ совершиться только помимо насъ вселяющимися въ насъ Христомъ и вмѣстѣ съ нимъ Духомъ божіимъ. Вселяется въ насъ Христосъ вѣрой въ него, посылаемой свыше и дѣйствующей какъ необоримая сила. Вѣра эта влагается Христомъ въ избранныхъ его благодатью. Кто избранъ ею и въ комъ поэтому Христосъ, тотъ не грѣшитъ. Неизбранные, напротивъ, не могутъ не грѣшить. Однихъ Богъ предопредѣлилъ для святой жизни, другихъ — для грѣшной. Какъ земля не порождаетъ дождь, а только его принимаетъ, точно такъ же и мы не можемъ создать свою праведность и можемъ ее только принять. Поэтому не столько мы заслуживаемъ

Царствія небеснаго, сколько оно насъ. Каждый человѣкъ есть вьючное животное: на однихъ, праведныхъ, ѣздитъ Богъ, на другихъ, грѣшныхъ, сатана. Свободной воли у насъ нѣтъ. Все въ насъ совершается Богомъ, который опредѣлилъ и нашу подвластность сатанѣ. Разумъ принадлежитъ животной нашей природѣ и прямо противоположенъ вѣрѣ. Онъ язва человѣческаго рода, источникъ неисчислимыхъ золъ и заблужденій. Тотъ истинный священнослужитель, кто ради вѣры его убиваетъ. Это убійство разума жертва, которую мы обязаны приносить Богу.

Единственнымъ устоемъ жизни должна быть вѣра въ слово божіе, Писаніе. Понимать его нужно по буквѣ. Всякія его толкованія излишни. Схоластика, занимавшаяся ими,—софистика. Заблужденіемъ надо признать и у Отцовъ церкви все, несоотвѣтствующее прямому смыслу Писанія. Дѣла и любовь для спасенія не нужны. Добрыя дѣла и любовь—слѣдствіе вѣры. Въ комъ живетъ Христосъ, тотъ добродѣтеленъ и любвеобиленъ. Точно также не нужны и обряды и церемоніи. По буквальному смыслу Писанія надо признать только три таинства: крещеніе, исповѣдь, причащеніе.

Послѣ грѣхопаденія извратился не одинъ только человѣкъ, но и весь міръ. Все подпало подъ власть дьявола, все полно зла и грѣха. Для обузданія людей нуженъ законъ и блюдущая его власть. Законъ—тиранъ, угнетающій человѣка, но онъ необходимъ, такъ какъ человѣкъ по плоти не грѣшить не можетъ. Христосъ отмѣнилъ законъ библейскій, но попустилъ, чтобы были гражданскіе законы, и имъ слѣдуетъ повиноваться. Надо молчать, страдать, терпѣть, выносить, помня, что по точному смыслу Писанія конецъ міра близокъ.

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ Лютера ясно замѣтны отзвуки ученія ап. Павла объ оправданіи черезъ вѣру, о захватѣ Христомъ, объ изображеніи Христа въ вѣрующихъ, о божественномъ предопредѣленіи, о противоположности между духомъ и плотью, о тщетѣ человѣческой мудрости и пр. Несомнѣнно также и воздѣйствіе Каббалистическихъ ученій. Взглядъ на вѣру какъ на необоримую сверхъестественную силу и общеніе черезъ нее съ міромъ божественнымъ—Каббалистическій. У Каббалистовъ встрѣчается и ученіе о духѣ, какъ верховномъ началѣ, затемнѣнномъ послѣ грѣхопаденія. Противоположеніе разума вѣрѣ тоже Каббалистическое. Всѣ эти точки зрѣнія намѣчены и у ап. Павла, но оттѣняетъ ихъ Лютеръ по Каббалистически. Впрочемъ, Каббалистическія воззрѣнія, сходныя съ уче-

ніями ап. Павла и Лютера, принадлежатъ не средневѣковой Каббаллѣ XIII в., а Рейхлиновской. Откуда взялъ ихъ Рейхлинъ, нѣтъ свѣдѣній. Если допустить, что онъ черпалъ ихъ изъ какого нибудь древняго, впослѣдствіи утраченнаго источника, то можно предположить и то, что они и сходныя съ ними ученія ап. Павла и Лютера о вѣрѣ и умѣ и евангельское о вѣрѣ отрыски одного и того же корня, который въ Гностицизмѣ и Новоплатонизмѣ далъ также сходные съ Каббалой побѣги. Полная оригинальность Лютера обнаруживается въ его требованіи руководиться исключительно буквальнымъ смысломъ Писанія. Этимъ онъ пытался закрѣпостить мысль еще больше, чѣмъ она была закрѣпощена старой церковью въ схоластикѣ. Послѣднюю онъ презиралъ именно за то, что, обсуждая тексты Писанія, она ставила разумъ выше буквы. Лютеръ, напротивъ, желалъ буквой убить разумъ. Буквальное пониманіе Писанія казалось ему единственнымъ надежнымъ оплотомъ противъ посягательствъ презираемаго имъ разума замѣнить собою непреложное слово божіе и противъ козней сатаны, направляющаго разумъ.

Насколько силенъ былъ разладъ Лютера со всей современной ему духовной средой, видно изъ его заявленія, что преобразованіе церкви невозможно, если не вырвать съ корнемъ и не уничтожить каноны, постановленія, схоластику, богословіе, философію, логику и не замѣнить ихъ новыми. Эта замѣна философіи обозначаетъ у него полную ея отмѣну. Устой философіи, разумъ, онъ поноситъ такъ же, какъ всѣхъ философовъ, и древнихъ, и схоластиковъ, и ему современныхъ. О какой либо космологіи кромѣ библейской съ его точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи. Коперника онъ, какъ уже было сказано, называлъ за его новую астрономію дуракомъ.

ггг) Цвингли и Кальвинъ.

124. На основахъ ученія Лютера Цвингли (1484—1531) и Кальвинъ (1509—1564) построили немного новаго. Цвингли значительно смягчилъ рѣзкости Лютера и пытался идти примирительнымъ путемъ съ уклономъ къ вѣротерпимости. Хотя онъ и ставитъ выше всѣхъ религій христіанскую, онъ признаетъ, что Богъ открываетъ себя не въ ней одной, но и во всѣхъ другихъ религіяхъ и даже философскихъ ученіяхъ, впрочемъ, не по врожденному душѣ естественному свѣту, но посредствомъ непрерывнаго дѣйствія благодати на избранныя души.

Апостолъ Павелъ, Сенека и Платонъ кажутся ему для утвержденія такого взгляда равноцѣнными свидѣтелями.

125. Въ противоположность Цвингли, Кальвинъ обострилъ еще больше выставленныя Лютеромъ положенія. Кальвинистская церковь, искавшая для себя, по своей изначальной мысли, согласно съ евангеліями и ученіемъ Павла, демократическихъ основъ, силою обстоятельствъ выработала въ себѣ уже при самомъ своемъ возникновеніи религіозную олигархію полицейскаго типа. Разсматривая всѣхъ своихъ вѣрныхъ, по Павлу, какъ одно тѣло и одинъ духъ, она не допускала никакой личной свободы ни во внутренней, ни во внѣшней жизни, и зорко наблюдала за поведеніемъ каждаго при помощи избранныхъ для этой цѣли членовъ. Узость Кальвинистскаго міропониманія идетъ въ ровень съ его безплодностью. Философія для Кальвина существуетъ еще меньше, чѣмъ для Лютера. На свободную мысль онъ смотрѣлъ какъ на преступленіе, караемое смертной казнью. По его настоянію былъ схваченъ знаменитый въ то время врачъ Серветъ, человѣкъ благочестивый и одушевленный любовью къ истинѣ, обмѣнивавшійся съ нимъ по религіознымъ вопросамъ письмами. Поводомъ къ его обвиненію была написанная имъ и изданная анонимно книга „Возстановленіе христіанства“. Кальвинъ усмотрѣлъ въ ней безбожіе и отрицаніе Христа. За это Серветъ былъ послѣ ряда допросовъ сожженъ на кострѣ какъ еретикъ въ 1553 г.

ддд) Послѣдствія Реформы.

126. Не смотря на наложенныя Лютеромъ на мысль оковы, онъ, помимо своей воли, указалъ путь къ ея освобожденію отъ этихъ оковъ. Ученіемъ о спасеніи, какъ о дѣлѣ для каждаго личномъ, онъ намѣтилъ основы религіознаго индивидуализма, которыя были еще при его жизни использованы въ противоположномъ его намѣреніямъ смыслѣ мистиками шестого періода.

Индивидуализмъ обнаружился прежде всего въ пониманіи Писанія. Смыслъ его далеко не всегда ясенъ. Еще хуже то, что въ немъ не мало несогласованнаго. Разномысліе въ его пониманіи было поэтому неизбѣжнымъ. Средневѣковая церковь настаивала на своемъ исключительномъ правѣ толковать Писаніе. Когда ея авторитетъ Лютеромъ былъ отвергнутъ, каждому предоставлялось понимать слово божіе по своему. Мнѣнія вскорѣ настолько разошлись, что Лютеръ

былъ вынужденъ объявить правоспособными толковать Писаніе только пасторовъ. Но такъ какъ пасторомъ могъ быть всякій, получившій надлежащее образованіе, то единства этимъ ограниченіемъ достигнуть было нельзя. Въ концѣ Лютеръ призналъ только себя въ пониманіи Писанія авторитетомъ, а несогласныхъ съ нимъ отвергалъ не менѣе рѣзко, чѣмъ схоластиковъ. Тѣмъ же считали себя въ правѣ отвѣчать ему съ нимъ несогласные. Эти разномыслія выяснили и безъ того ясное, что въ Писаніи важна не буква, а смыслъ, который каждой душѣ открывается особо, и что поэтому каждая душа въ истолкованіи Писанія, при отсутствіи направляющаго непреложнаго авторитета, и есть для себя судья.

127. Послѣдствія религіознаго индивидуализма обнаружились въ самомъ началѣ новой церкви. Одинъ изъ первыхъ ея членовъ, Андрей Оссіандеръ (ум. 1552 г.), былъ ею проклятъ за противопоставленіе внѣшняго откровенія въ словѣ божіемъ живущему въ насъ внутреннему слову, Богочеловѣку, въ которомъ залогъ нашего оправданія. Грубо оттолкнулъ Лютеръ и другого своего единомышленника, Швенкфельда (ум. 1561), за его возраженія противъ буквоѣдства въ Писаніи и противъ разграниченія пасторовъ отъ мірянъ, тогда какъ священство принадлежитъ всѣмъ, въ комъ живетъ Христосъ.

128. Особенно много безпокойства новой церкви доставили Анабаптисты, разнообразныя секты, объединявшіяся противопоставленіемъ внутренней стороны религіи, какъ единственно цѣнной, внѣшней, ненужной, признаніемъ рѣшающаго значенія за личнымъ откровеніемъ и требованіемъ возврата къ изначальной христіанской жизни, но расходившіяся въ частностяхъ, главнымъ образомъ въ болѣе или менѣе ярко выраженной революціонной окраскѣ: въ то время какъ однѣ довольствовались преобразованіемъ религіозной жизни, другія настаивали на переустройствѣ и гражданской на почвѣ всеобщаго равноправія, общности имущества и даже женъ.

eee) Вейгель.

129. Съ философскими доводами противъ закрѣпощенія религіознаго сознанія буквой выступилъ впервые Вейгель (1533—1588). Благочестивый пасторъ, алхимикъ и теософъ, онъ построилъ свою мистическую систему по руководству современныхъ ему космологи-

ческихъ ученій, главнымъ образомъ Парацельса. Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. До сотворенія міра всѣ вещи были незримы въ божественномъ Словѣ. Сначала Богъ создалъ ангеловъ. Въ нихъ, на подобіе того какъ въ зернѣ заключается все будущее дерево со всѣми его вѣтвями и побѣгами, были сокрыты всѣ вещи. Послѣ паденія Луцифера Богъ восхотѣлъ создать человѣка, ради него сотворилъ видимый міръ и поставилъ человѣка въ его центрѣ. Зримый міръ состоитъ изъ двухъ областей: изъ неосязаемаго неба съ его свѣтилами и осязаемой земли съ ея существами. Небесный элементъ—духовный. Земля со всѣмъ, что на ней, есть отбросъ, экскрементъ горняго міра, сгущенный чадъ нѣкотораго незримаго небеснаго свѣтила. Ея главныя составныя части сѣра, соль и ртуть.

Такимъ образомъ міротворческій процессъ протекаетъ въ трехъ моментахъ, изъ которыхъ каждый предыдущій для послѣдующаго внутренній: изъ Бога исходитъ его Слово, изъ Слова—міръ ангеловъ, изъ міра ангеловъ—міръ небесный, а изъ этого послѣдняго, какъ его отбросъ, міръ земной.

Подобно Парацельсу и другимъ Каббалистамъ, Вейгель учитъ о троякомъ составѣ человѣческаго существа и человѣческой души. Тѣло служитъ зримой оболочкой для звѣзднаго духа, который въ свою очередь облекаетъ душу, состоящую изъ чувственности, разума и ума. Разумъ принадлежитъ астральному духу, чувственность—тѣлу. Это послѣднее есть отбросъ астральнаго духа, какъ земля—отбросъ неба. Чувственность направляется на тѣлесное, разумъ есть источникъ наукъ и искусствъ, умъ носитъ въ себѣ образъ божій, божественную искру и познаетъ незримое и божественное.

По различію разума отъ ума надо различать двоякую мудрость, естественную, достояніе разума, и сверхъестественную, божественную, свойственную уму. Первая есть философія, вторая—богословіе.

Пути знанія въ этихъ двухъ областяхъ противоположны. Въ естественномъ знаніи или философіи не предметъ порождаетъ знаніе, а знаніе—предметъ. Въ знаніи сверхъестественномъ, наоборотъ, предметъ порождаетъ знаніе. Если бы въ естественномъ знаніи предметъ порождалъ знаніе, то для всѣхъ людей вещи представлялись бы одинаково и не было бы о нихъ различныхъ мнѣній. Мы пріобрѣтаемъ естественное знаніе не изъ предмета, но вкладываемъ его въ предметъ. Познающій субъектъ въ такомъ познаніи не страдателенъ, а дѣятеленъ. Не нашъ глазъ сообразуется съ предметомъ, а предметъ

съ нашимъ глазомъ. Предметы поэтому не порождаютъ знанія, а только пробуждаютъ нашу познавательную дѣятельность къ его достиженію. На сколько естественное знаніе дѣятельное, на столько-сверхъестественное—страдательное. Предметъ этого знанія—Богъ, и не онъ порождается знаніемъ, а знаніе имъ. Человѣкъ познаетъ здѣсь не самъ, но Богъ чрезъ человѣка. Какъ въ насъ члены нашего тѣла орудіе души, такъ мы сами въ сверхъестественномъ знаніи орудіе Бога. Богъ въ этомъ знаніи смотритъ нашими глазами, мы видимъ не то, что желаемъ, но что хочетъ Богъ. Однако и это знаніе такое же внутреннее, какъ естественное. Богъ живетъ въ насъ, въ нашемъ умѣ, который есть образъ божій. Знаніе и въ этомъ случаѣ не есть что либо для насъ внѣшнее, идетъ не изъ чего либо нашей душѣ посторонняго, но изъ нея самой.

Сказанное относится и къ знанію книжному. Не изъ книгъ черпаемъ мы знаніе прочитаннаго. Книги пишутся въ обличеніе людей недалекихъ, чтобы говорить имъ объ ихъ недалекости, побуждать къ познанію, напоминать о позабытомъ, подбодрять, наставлять, убѣждать, направлять. Если бы знаніе черпалось изъ книгъ, то каждый понималъ бы всякую книгу, на дѣлѣ же пониманіе книги всецѣло зависитъ отъ расчмѣнія читающаго. Тоже справедливо о Писаніи. Оно нужно для того, что бы пробуждать въ насъ божественный умъ и такимъ образомъ оживлять въ насъ истинное знаніе. Безъ руководства живущимъ въ насъ образомъ божіимъ оно ни къ чему не пригодно, или, вѣрнѣе, пригодно на все, такъ какъ оно двоерукое, даетъ на обѣ руки чего пожелаешь. Разногласія въ его пониманіи возникаютъ отъ пользованія при его чтеніи и толкованіи естественными познавательными способностями, а не божественнымъ умомъ, который для всѣхъ одинаковъ.

Грѣхопаденіе Вейгель объясняетъ какъ отпаденіе отъ жизни ума для плотской, какъ утрату присущаго человѣку въ его умѣ божественнаго образа. Возстановленіе этого образа и вмѣстѣ съ нимъ изначальной природы совершается черезъ вѣру въ Христа, который ею въ насъ вселяется по духу и плоти. Для принятія Христа необходимо отрѣшиться отъ самодѣятельности и при полномъ ея умерщвленіи ждать пока онъ придетъ. Человѣкъ долженъ умереть, чтобъ Богъ въ немъ сталъ человѣкомъ. Однако и послѣ вселенія въ насъ Христа остается наше прежнее тѣло, которымъ мы грѣшимъ.

жжж) Франкъ.

130. Еще рѣшительнѣе, чѣмъ Вейгель, и съ необычной для того времени широтой историческаго кругозора возражалъ противъ раболѣпства передъ буквой Себастіанъ Франкъ (1500—1545), одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ, въ области религіозной критики, предшественниковъ эпохи Просвѣщенія.

Онъ былъ вмѣстѣ и мистикъ, и историкъ. Его „Всемірная книга“, „Библія исторіи“ и „Нѣмецкая хроника“ знакомятъ со всѣми крупными событіями всемірной и нѣмецкой исторіи, а его „Космографія“ есть всемірная географія и этнографія. И въ исторіи, и въ географіи онъ сосредоточивается на религіозной жизни народовъ, на разнообразіи и смѣнѣ религіозныхъ воззрѣній. Каждая религія считаетъ себя за истинную. Греки, поклонявшіеся своимъ богамъ, были такіе же вѣрующіе, какъ разнаго рода христіанскіе еретики, и какъ католики, лютеране, послѣдователи Цвингли, Анабаптисты. При пестротѣ религіозныхъ вѣрованій нельзя признать ни за однимъ притязанія на исключительную истину. Всѣ истинны относительно, въ основѣ всѣхъ лежитъ откровеніе Божества, различнымъ образомъ выраженное. Все внѣшнее служитъ образомъ, фигурой внутренняго. Въ религіяхъ фигурно обнаруживается, какъ Богъ открываетъ себя въ нашей душѣ. Поэтому и Писаніе надо понимать фигурно, иносказательно. Необходимость такого пониманія очевидна уже съ первыхъ строкъ Писанія. Богъ не могъ сотворить міръ и затѣмъ почить отъ дѣлъ, такъ какъ Богъ безъ міра ничто. Точно также и грѣхопаденіе не есть какое нибудь единичное событіе, но вѣчное свойство человѣческой природы. Въ насъ объединены два начала, доброе и злое, Христосъ и Адамъ, и злое всегда склонно отпадать отъ благого. Искупленіе Христомъ тоже не относится къ какому либо опредѣленному времени, но есть внутреннее самоискупленіе людей дѣйствіемъ благодати. Христосъ не внесъ ничего новаго, но лишь выяснилъ то, что искони заложено въ душѣ каждаго. Благочестіе не въ вѣроисповѣданіи, не въ слѣдованіи тому или другому ученію, а въ жизни по любви къ Богу согласно съ внутреннимъ для каждаго откровеніемъ. Кто носитъ въ себѣ Бога, общается съ нимъ, тотъ истинный христіанинъ, хотя бы никогда не слыхалъ о Христѣ и не говорилъ о Богѣ. Закрѣпощать себя буквой Писанія значитъ создавать себѣ вмѣсто римскаго папы новаго, бумажнаго. Буквоѣды

Писанія тѣже паписты, только по своему; вмѣсто одного авторитета они связываютъ себя другимъ. Возводить букву Писанія въ законъ нельзя уже потому, что происхожденіе книгъ, изъ которыхъ оно состоитъ, неизвѣстно: никто не знаетъ когда и кѣмъ онѣ написаны. Къ тому же Писаніе изобилуетъ противорѣчіями, на которыя Франкъ указывалъ въ особомъ сводѣ библейскихъ мѣстъ. Этими противорѣчіями каждое христіанское вѣроисповѣданіе пользуется для своихъ цѣлей, но ни одно отъ этого не становится истиннѣе, чѣмъ другое.

Три главныя современныя Франку религіозныя теченія—Лютеранское, Цвинглійское, Анабаптистское онъ считаетъ предвареніемъ четвертой вѣры, которая, по его мнѣнію, уже на пути. Эта четвертая вѣра упразднитъ все внѣшнее—проповѣдь, таинства, церемоніи, священническое званіе и объединитъ безъ всякаго внѣшняго посредства въ незримой духовной церкви всѣ народы незримымъ словомъ божіимъ.

Франкъ настолько цѣнилъ свободу мысли, что не желалъ закрѣпощать себя никакой системой и никакой школой, хотя бы имъ самимъ созданными. Онъ стоялъ выше всякихъ системъ и школъ. Свои воззрѣнія онъ изложилъ въ „Парадоксахъ, или 288 удивительныхъ рѣчахъ изъ св. Писанія“ (1534)—одной изъ излюбленныхъ книгъ въ Реформаціонный періодъ.

ззз) Яковъ Бэме.

131. Послѣднимъ крупнымъ теософскимъ построеніемъ на закатѣ XVI и зарѣ XVII в. была система Якова Бэме (1575—1624), изложенная имъ въ рядѣ сочиненій, изъ которыхъ главныя „Утренняя заря“ и „Великая тайна“. Онъ былъ сапожникъ въ Герлицѣ, не получилъ школьнаго образованія, но былъ свѣдущъ въ Писаніи и начитанъ въ современныхъ ему Каббалистическихъ ученіяхъ. Свое ученіе онъ считалъ откровеніемъ свыше и грозилъ адомъ тому, кто пойдетъ противъ говорящаго черезъ него Духа. Хотя его построеніе въ основахъ оригинальное, въ частностяхъ оно навѣяно Каббалистическими ученіями, главнымъ образомъ Парацельсомъ. Бэме пишетъ какъ проповѣдникъ, въ назидательномъ тонѣ, многорѣчиво и образно. Сжатый очеркъ его ученія, передающій только основныя положенія, не можетъ поэтому не быть, по сравненію съ оригиналомъ, сухимъ и безцвѣтнымъ.

По Бэме, Богъ въ своемъ существѣ непостижимая и неопредѣлимая бездна. Онъ не то и не это, ни добро, ни зло, ни свѣтъ, ни мракъ и т. д., словомъ не есть что нибудь и потому ничто. Но это ничто есть въ тоже время воля, жаждущая отобразиться сама въ себѣ и выразиться въ иномъ, чѣмъ она, въ нѣчто, въ ставимомъ ею передъ собою предметѣ.

Воля есть Богъ Отецъ, отображеніе ея въ себѣ—Сынъ, а ея выраженіе—Духъ. Эта Троица вѣчно творится. Боготворческій процессъ есть вмѣстѣ и міротворческій. Бездна открываетъ себя въ творимомъ ею Богѣ, а Богъ въ своемъ обнаруженіи, мірозданіи, но такъ, что всѣ эти откровенія нераздѣльны. Открывая себя, Бездна открываетъ и вѣчно лежащія въ ней противоположности—свѣтъ и мракъ, любовь и гнѣвъ, добро и зло. Въ Безднѣ онѣ скрыты, но необходимы для ея обнаруженія, такъ какъ безъ противоположности не было-бы различенія и потому и откровенія.

Боготворческій и міротворческій процессъ протекаетъ въ трехъ внѣвременныхъ ступеняхъ.

Первая ступень—обнаруженіе образовъ и источниковъ сотвореннаго. Ихъ семь: 1) мрачная терпкость, жесткость, твердость, 2) движеніе, сладкая основа жизни и ощущенія, 3) горькая мука безпокойства и страха, 4) огненный блескъ, рожденіе жизни, 5) кроткій свѣтъ и кроткая любовь, порождаемые огнемъ, 6) звукъ и тонъ какъ слѣдствіе радости свѣта, 7) объединеніе всѣхъ этихъ образовъ въ тѣлѣ божіемъ, неосязаемой, но зримой природѣ. Причина возникновенія образовъ и источниковъ—въ томленіи мрака по свѣту, побудившемъ силу божію отобразиться во тьмѣ. Во всѣхъ этихъ образахъ царитъ Троичность. Въ трехъ первыхъ облікахъ терпкое принадлежитъ Отцу, сладкое Сыну, горькое Духу, въ послѣднихъ трехъ—любовь-свѣтъ Отцу, радость Сыну, полное обнаруженіе въ природѣ Духу.

Вторая ступень—созданіе безплотныхъ духовъ, ангеловъ, для господства надъ образами и источниками. По божественной Троичности они распредѣлены на три главныхъ сонма, во главѣ которыхъ стоятъ три архангела, Михаилъ, Уріилъ и Луциферъ. Первый есть божественное спокойствіе, второй—божественная сила, неустанно творящая міръ, третій—божественная мощь въ блескѣ свѣта и красоты. Царство Михаила обнимаетъ первые три образа и соотвѣтствуетъ Отцу, огонь есть царство Луцифера, соотвѣтствующее Сыну

послѣдніе три образа входятъ въ царство Уріила, соотвѣтствующее Духу. Тремъ верховнымъ ангеламъ подчинены остальные, распредѣленные на семь сонмовъ. Ангелы созданы изъ огня и свѣта, объемлютъ въ себѣ семь образовъ, изъ которыхъ послѣдній есть ихъ тѣло. Начало мрака въ нихъ тоже заложено, но сдерживается свѣтомъ.

Третья ступень—твореніе нашего міра. Происхожденіе его есть слѣдствіе паденія Луцифера. Этотъ ангелъ въ сознаніи своей красоты отпалъ отъ Бога, чтобы стать центромъ и образовать противоположное Богу царство. Въ стремленіи къ самобытности или самости онъ развязалъ въ себѣ основу тьмы, поглотившую его свѣтлую природу. Эта тьма—тотъ адъ, въ который былъ онъ низвергнутъ гнѣвомъ божіимъ. Вмѣстѣ съ Люциферомъ пали и управляемые имъ образы. Обнаруживъ гнѣвъ, Богъ обнаружилъ и любовь, такъ какъ у Бога гдѣ гнѣвъ, тамъ и любовь. Возникли такимъ образомъ два противоположныя царства, царство Луцифера, гнѣва, мрака или ада, зла, сложенное изъ первыхъ четырехъ образовъ, и царство Бога—любви, свѣта, блага созданное изъ трехъ послѣднихъ. Во главѣ своего царства Богъ поставилъ Христа. Каждый изъ образовъ уже при самомъ возникновеніи стремился къ самостоятельности, но всѣ были примирены въ божественной температурѣ. Паденіе ангела свѣта вызвало въ нихъ разъединеніе. Гнѣвомъ божіимъ они были стянуты и такимъ образомъ произошла матерія. Незримое и духовное стало зримымъ, осязаемымъ, чувственнымъ, земнымъ. Луциферъ, стремившійся къ центру, былъ волею Бездны закованъ въ земные элементы. Для объединенія противоположныхъ царствъ свѣта и тьмы, добра и зла, былъ сотворенъ нашъ міръ, совмѣщающій въ себѣ оба царства. Владыкой этого міра былъ поставленъ человѣкъ.

Сотвореніе міра и человѣка Бэме излагаетъ по библіи, осложняя библейскій разсказъ плохо понятыми алхимическими терминами и аллегорическимъ толкованіемъ, главной основой котораго служитъ ученіе о наличности повсюду семи источниковъ или образовъ и божественной Троичности. Семь образовъ усматриваетъ онъ и въ міровомъ строѣ, и въ каждой вещи на землѣ. Говоря о міровомъ строѣ, онъ примыкаетъ къ Копернику. Солнце подобно огненному образу, вращающіяся около него шесть свѣтилъ—остальнымъ образамъ. Связью между образами въ каждой вещи служитъ восьмое качество, соотвѣтствующее Парацельсовскому архею, которое Бэме называетъ

первымъ. Въ человѣкѣ семь образовъ представлены семью главными частями его тѣла—туловищемъ, ногами, руками, сердцемъ, кровью, чувствами, головой. Прочность отображается какъ въ тѣлѣ, такъ и въ душѣ. Тѣло наше во первыхъ огненное, во вторыхъ свѣтлое, небесное, въ третьихъ земное. Въ огненномъ тѣлѣ живетъ огненная душа, въ свѣтломъ свѣтлая, въ земномъ животная. Огненная принадлежитъ царству Отца, мраку или аду, свѣтлая—царству Сына, животная—царству Духа. Огненная душа, адскій корень нашего существа, занимаетъ середину между свѣтлой и животной. Свѣтлая носитъ въ себѣ образъ божій. Разумъ свойственъ животной душѣ. Не смотря на троякій составъ души, она едина, троякая душа—три стороны одной и той же души. Тѣмъ не менѣе въ душѣ изначально заложено сѣмя раздора, какъ въ Богѣ изначально существуютъ противоположности. Человѣкъ можетъ руководствоваться каждой изъ трехъ сторонъ, адской, свѣтлой и земной.

При сотвореніи человѣка всѣ эти стороны были въ согласіи, но земная жизнь была въ раздорѣ, такъ какъ начало мрака послѣ паденія Луцифера не было окончательно подавлено. Раздоръ проникъ и въ душу человѣка и вызвалъ грѣхопаденіе. Оно произошло въ трехъ ступеняхъ. Человѣкъ отдался соблазну земной души и для него изъ этого соблазна выросло дерево искушенія. Этимъ воспользовался дьяволъ, проникъ въ огненную основу души и возбудилъ въ ней гордыню. Довершилось грѣхопаденіе вкушеніемъ запрещеннаго плода послѣ созданія первой жены изъ нѣдръ перваго человѣка. Змѣй соблазнитель былъ Луциферъ. До грѣхопаденія тѣло человѣка, хотя и трехсоставное, было не грубое, но просвѣтленное. Человѣкъ былъ ангелоподобнымъ, безполымъ, могъ размножаться силою живущаго въ немъ божественнаго образа. Существо свѣтлое, онъ излучалъ изъ себя свѣтъ и жилъ поэтому въ свѣтѣ или раю. Послѣ грѣхопаденія тѣло выросло изъ души какъ опухоль. Съ каждой ступенью грѣхопаденія образъ божій тускнѣлъ въ человѣкѣ и наконецъ совсѣмъ для него скрылся, хотя и не перестаетъ жить въ немъ. Потерявъ божественную жемчужину, человѣкъ сталъ на половину скотомъ, на половину чортомъ. Искупленіе отъ грѣха есть возстановленіе изначальной природы. Возстановленіе совершается вѣрой во Христа, который этой вѣрой въ человѣка вселяется. Надо различать двоякое рожденіе Христа, небесное и земное. На землѣ онъ воплотился чрезъ Дѣву, въ кото-

рую въ свою очередь воплотился образъ небесной Дѣвы. Для спасенія чрезъ Христа необходимо полное отреченіе отъ себя и отъ міра. Земной человѣкъ долженъ нести крестъ, чтобы расцвѣлъ человѣкъ небесный. Отъ человѣка зависитъ блаженство и мука: рай и адъ въ его душѣ.

Когда Бэме выступилъ съ своею проповѣдью, требованіе Лютера придерживаться буквы Писанія было забыто. Если предшествовавшіе теософы съ нимъ такъ или иначе считались, то Бэме всѣмъ своимъ построеніемъ его молчаливо обходитъ.

Для послѣдующихъ теософскихъ построеній система Бэме была основополагающей. Въ особенности многимъ ему обязаны теософы первой половины XIX в. Баадеръ и Шеллингъ. Замѣтный слѣдъ она, какъ раньше было сказано, оставила на построеніи Гегеля.

iii) Вѣротерпимость и индифферентизмъ.

132. Расколъ, извѣстный подъ именемъ Реформаціи, былъ вызванъ сложными и разнообразными причинами, но по своей теоретической природѣ коренится, подобно предшествовавшему отдѣленію восточной церкви отъ западной и болѣе мелкимъ расколамъ до отщепленія церквей и въ отщепившихся церквахъ, въ богатствѣ и недостаточной слаженности христіанскаго богосознанія, не укладывающагося въ замкнутыя формы. Для философской мысли возникла задача найти основу для примиренія враждебныхъ направленій. Такая основа указывалась взглядомъ на всѣ религіи какъ на различныя обнаруженія одного и того же божественнаго начала. Этимъ взглядомъ не исключается выборъ, а слѣдовательно и предпочтеніе одной религіи передъ другой, но имъ подразумѣвается терпимость ко всѣмъ религіямъ, отъ которой не далеко до признанія всѣхъ ихъ равноправными, а отсюда—до религіознаго индифферентизма или безразличія.

Съ ученіемъ объ откровеніи Бога во всѣхъ религіяхъ мы уже встрѣчались у Николая Кузанскаго, Гемистія Плеѳона и Цвингли. Изъ нихъ Гемистій стоялъ на почвѣ многобожія, Николай и Цвингли видѣли верховное откровеніе въ христіанствѣ. Индифферентизмъ наиболѣе ярко обнаруживается у Муціана Руфуса (ум. 1526). На взглядъ этого гуманиста, существуетъ только одинъ богъ и богиня, но различныя представленія о нихъ и различныя ихъ наименованія, напримѣръ, Юпитеръ, Солнце, Аполлонъ, Моисей, Христосъ, Юнона,

Церера, Прозерпина, Земля, Марія. Греческая миѳологія была въ его глазахъ равноцѣнна съ христіанской религіей. Въ этомъ взглядѣ Муціанъ былъ истолкователемъ мысли, высказанной Плотиномъ, что первоначало обнаруживаетъ себя во множествѣ божественныхъ существъ, и нашедшей опору въ Каббалѣ, сефироты которой можно было отождествлять съ богами, какъ это дѣлалъ старшій современникъ Муціана, Агриппа изъ Неттесгейма. Однако Муціанъ считалъ возможнымъ исповѣдовать такіе взгляды только въ кругу друзей. Для большинства, думалъ онъ, лучше быть обманутымъ религіей. Устой жизни онъ видѣлъ не въ религіи, а въ нравственномъ сознаніи. Терпимость отстаивалъ одновременно съ Муціаномъ Томасъ Моръ (1480—1535) въ своей „Утопіи“. По его мнѣнію, для общежитія опасно только безбожіе, но оно можетъ встрѣчаться лишь какъ исключеніе, а въ остальномъ государство не должно вмѣшиваться въ религіозную жизнь гражданъ. Если не прямо, то косвенно стоялъ на почвѣ терпимости и индифферентизма Франкъ, ученіе котораго было только что изложено. Передовыя воззрѣнія проводилъ Боденъ (1520—1596). Для счастья и спасенія нужны только разумъ и естественный законъ. Многообразные законы языческихъ и откровенныхъ религій для этой цѣли излишни. Всѣ религіи дочери одной, естественной, содержаніе которой сводится къ признанію Бога, нравственному сознанію, вѣрѣ въ свободу, безсмертіе и воздаяніе въ будущей жизни. Выраженіемъ такой естественной религіи служитъ еврейская съ ея десятью заповѣдями. Книга (Colloq'ium heptaplomeres), въ которой Боденъ развивалъ эти взгляды, считалась настолько опасной, что распространялась въ рукописяхъ и была напечатана полностью лишь въ 1857 г. Боденъ вѣрилъ не только въ Бога, но и въ чорта, злыхъ духовъ, вѣдьмъ и пр. Къ сторонникамъ вѣротерпимости надо причислить также Шаррона (1541—1603), не смотря на нѣкоторыя его колебанія. Онъ считаетъ единственно истинной религіей христіанскую, но ставитъ на видъ, что притязаніе на истину свойственно и другимъ религіямъ, указываетъ на противоположность и рознь религіозныхъ воззрѣній и объясняетъ эти отрицательныя стороны религіознаго сознанія тѣмъ, что въ религіи, какъ и повсюду, обнаруживается слабость и извращенность человѣческой природы. Онъ смотритъ безъ вражды не только на иновѣрныхъ, но и на безбожниковъ. Безбожіе, на его взглядъ, не мѣшаетъ обладать духовной мощью и вести жизнь праведную.

9) XVII вѣкъ.

а) Задачи и направленія.

133. Не смотря на стремленіе къ самостоятельности, простору, оригинальному творчеству, построенія XV и XVI в. освободились отъ религіознаго плѣна только отчасти. Христіанское богосознаніе, хотя и преломленное въ расколовшейся церкви, продолжало властвовать надъ умами. Церковь по прежнему оставалась грознымъ авторитетомъ. Сколь ни расходились ея католическая и протестантская половины, онѣ были согласны во взглядѣ на христіанскую вѣру какъ на единственно истинную и на неисповѣдующихъ ее какъ на подлежащихъ увѣщанію, а въ случаѣ упорства— осужденію и наказанію. Протестантская церковь проклинала иновѣрныхъ и неправовѣрныхъ не менѣе рѣшительно, чѣмъ католическая. На такой же почвѣ нетерпимости стояла и государственная власть. Католическіе правители считали „христіаннѣйшимъ“ долгомъ уничтожить протестантовъ, протестанскіе—католиковъ. Общую вѣротерпимость можно было встрѣтить только въ книгахъ философовъ. Въ государственной жизни съ половины XVI в. (Аугсбургскій міръ 1555 г.) начинаетъ пролагать путь частная вѣротерпимость для католиковъ и протестантовъ, и то медленно и съ колебаніями и поворотами въ сторону нетерпимости. Наибольшей терпимостью отличалась Голландія, дававшая пріютъ всѣмъ свободнымъ умамъ. Къ послѣдней четверти XVII в. выдвигается по вѣротерпимости Англія. Хотя въ ней католики получили полную свободу лишь съ 1779 г., но вынужденный въ 1694 г. законъ о свободѣ печати снялъ съ религіозной мысли оковы. Полная религіозная терпимость установилась въ передовыхъ государствахъ Европы только послѣ революціонныхъ бурь 1848 г. Она была слѣдствіемъ продолжительной и многообразной умственной и политической работы и стала возможной лишь когда улеглись религіозныя страсти. Въ XV, XVI, XVII в. онѣ были въ полномъ разгарѣ. Поэтому не вѣротерпимость, а религіозная ненависть, вѣроисповѣдныя смуты, распри и кровопролитныя войны были знаменемъ времени. Положительное значеніе этого разлада для философской мысли въ томъ, что онъ вынудилъ ее искать почву, свободную отъ религіозныхъ стѣсненій.

Къ исканію свободной почвы была вынуждена философская мысль и разладомъ въ умственной области. Въ противоположность

средневѣковой философіи, шедшей двумя руслами, схоластикой и мистикой, въ одномъ направленіи, философія XV и XVI вѣковъ разбилась, какъ видно изъ предшествующаго очерка, на нѣсколько теченій различныхъ направленій. Трудность разобраться въ путаницѣ мнѣній повела къ отрицанію возможности знанія, скептицизму, которымъ въ лицѣ Монтеня (1533—1592) завершилась къ концу XVI в. оцѣнка философскаго знанія. По Монтеню, высшая философія въ томъ, чтобы какъ можно меньше придавать значенія философіи. Философы во всемъ противорѣчатъ другъ другу и этими разногласіями особенно наглядно свидѣтельствуютъ о невозможности достовѣрнаго знанія, впрочемъ, и такъ очевидной. Изъ этого скептицизма впослѣдствіи оказался только одинъ выходъ—усомниться во всемъ и ту достовѣрность, съ которой мы сознаемъ себя сомнѣвающимися, признать за мѣрило всякой достовѣрности. На такую точку зрѣнія сталъ въ XVII в. Декартъ.

Это стремленіе освободиться отъ унаслѣдованныхъ ученій, теорій и воззрѣній—отличительная черта XVII в. Другая—исканіе положительныхъ познавательныхъ основъ. Отрицаніе для мыслителей этого вѣка есть лишь путь къ положенію. Однако XVII в. желалъ найти свободную почву главнымъ образомъ въ области теоретической, а съ вопросами религіозными, нравственными, политическими обходился сколь возможно осторожно. Дѣло XVII в. довершилъ XVIII, который смѣло и рѣшительно отказался отъ всякихъ историческихъ наслоеній и стряхнулъ всю пыль вѣковъ, одинаково теоретическую, религіозную, нравственную. политическую, чтобы перестроить всю жизнь на новыхъ основаніяхъ.

134. Изъ всѣхъ направленій XV и XVI в., если оставить въ сторонѣ чисто теософскія, наиболѣе расходились научная и оккультная натурфилософія. Первая всецѣло принадлежитъ новому времени, тяготѣетъ къ знанію ясному, основанному на опытѣ и доводахъ разума, вторая принадлежитъ столько же средневѣковью, какъ новому времени. Заря новаго времени еще меркнетъ въ ней въ унаслѣдованномъ отъ средневѣковья туманѣ вѣры и суевѣрія, но въ концѣ этотъ туманъ долженъ былъ разсѣяться въ яркомъ свѣтѣ разума. Средневѣковье жило вѣрой, мыслью необоснованной, бездоказательной, безотчетной, навязанной преданіемъ, исторіей; новое время ищетъ устоя въ разумѣ, мысли способной дать въ себѣ отчетъ, себя оправдать и доказать изъ себя самой. Подобно схоластикѣ, опиравъ-

шейся на вѣру въ откровеніе, оккультная натурфилософія тоже безъ этой вѣры обойтись не можетъ, но въ отличіе отъ схоластики, пользовавшейся разумомъ какъ орудіемъ вѣры и за это его почитавшей, она всецѣло отвергла разумъ для вѣры, которую дополнила воображеніемъ, возведеннымъ ею на высоту первостепенной силы, съ вѣрой равноправной. Она призывала къ опытному знанію, но подъ опытомъ подразумѣвала не столько то, что почерпается изъ наблюденія, сколько то, что строится воображеніемъ. Для нея природа превратилась въ обитель сверхъестественнаго и чудеснаго, всего того, отъ чего поставила себѣ задачей освободиться научная натурфилософія. Однако, сколь ни упорно отстаиваетъ въ жизни свои права воображеніе, оно еще менѣе устойчиво передъ разумомъ, чѣмъ вѣра. Поступательный ходъ исторіи не въ отреченіи отъ разума для вѣры и воображенія, а все возрастающемъ признаніи правъ разума. Впрочемъ, отреченіе отъ разума можетъ быть только мнимымъ. Всякое сужденіе, пусть даже отрицающее разумъ, есть все таки дѣло разума. Онъ можетъ заблуждаться, опираться на ложныя основанія, но въ концѣ остается верховнымъ судьей истины и заблужденія. Изгоняемый съ одного конца, онъ неизбѣжно появляется съ другого.

135. Возстановленіе разума въ правахъ противъ вѣры и воображенія начинается въ XVII вѣкѣ. Права его толкуются въ этомъ вѣкѣ неодинаково. Одни, представители опытнаго или эмпирическаго направленія, противополагаютъ разуму опирающійся на данныя чувства опытъ, въ которомъ видятъ источникъ знанія, а на разумъ смотрятъ какъ на руководителя въ опытѣ и его истолкователя. Для другихъ, представителей раціоналистическаго направленія, бытіе и мысль совпадаютъ, формы разума суть вмѣстѣ и формы бытія, разумъ есть и источникъ, и орудіе истины, а опытъ—затемненный разумъ, или только побудъ для дѣятельности разума, или же матеріалъ для этой дѣятельности. XVII вѣкъ не только возстановилъ разумъ въ правахъ, но и нашелъ по его указанію мѣрило истины. Этимъ мѣриломъ была признана ясность, отчетливость, очевидность. И эмпирики, и раціоналисты пытались по руководству этого критерія воздвигнуть зданіе новаго знанія взамѣнъ отжившаго средневѣкового. Тѣ и другіе считали необходимымъ расчистить для этого зданія почву, освободить умъ отъ всѣхъ предвзятыхъ мнѣній, воззрѣній, предразсудковъ и предубѣжденій, сдѣлать изъ всѣхъ унаслѣдован-

ныхъ теорій гладкую неисписанную доску, tabula rasa. Тѣ и другіе желали дойти до конечныхъ, предѣльныхъ положеній, дальше которыхъ идти некуда. Но одни, эмпирики, смотрѣли на нихъ какъ на завершеніе, другіе, раціоналисты, какъ на основаніе новаго зданія. Первые выводили положенія изъ фактовъ. вторые—факты изъ положеній. Для первыхъ положенія были тѣмъ достовѣрнѣе, чѣмъ больше приближались къ очевидности фактовъ, для вторыхъ факты были тѣмъ достовѣрнѣе, чѣмъ больше приближались къ очевидности общихъ положеній. Тѣ и другіе при объясненіи мірозданія, слѣдуя примѣру Коперника, Галилея и Кеплера, сосредоточивались только на его вполнѣ ясной внѣшней, пространственной сторонѣ въ ея вполнѣ ясныхъ геометрическихъ опредѣленіяхъ и на опирающихся на эти опредѣленія столь же ясныхъ законахъ движенія. Вселенная, живое существо для господствовавшаго міровоззрѣнія древности, заката, возрожденія, превращается въ огромный механизмъ, свѣтила, прежде живыя и одушевленныя—въ бездушныя, мертвыя глыбы, покорныя механическимъ законамъ. Жизнь кажется постороннимъ для вселенной насажденіемъ, идущимъ отъ Бога или неизвѣстно откуда. Вообще же темные вопросы о существѣ и происхожденіи жизни или вовсе не затрогиваются, или затрогиваются вскользь. Разсужденія о Богѣ и сверхъестественномъ отодвигаются въ область просвѣщенной теософской натурфилософіи, которая продолжаетъ существовать на ряду съ научной и даже находитъ въ XVII в. наиболѣе крупныхъ представителей, но въ отличіе отъ предшествующей ищетъ для себя, точно такъ же какъ механическая, гносеологическихъ основаній. На Бога механическая натурфилософія ссылается лишь какъ на первоисточникъ матеріи, движенія и жизни, а въ остальномъ выдвигается ученіе о всеобщей закономѣрности, которымъ вытѣсняется прежнее о всеобщей одушевленности и связности, его подсказавшее.

136. Ученіями Коперника, Галилея, Кеплера міровой строй былъ выясненъ, найдены и законы движенія свѣтилъ. Оставались нерѣшенными вопросы о происхожденіи мірового строя и причинахъ движенія небесныхъ тѣлъ. Этими вопросами занялись представители какъ эмпирическаго, такъ и раціоналистическаго направленія. Общія основы для эмпирическаго міропониманія были намѣчены въ

XVII вѣка Бэкономъ Веруламскимъ, для раціоналистическаго въ томъ же вѣкѣ Декартомъ.

Бэконъ разработалъ и выдвинулъ какъ руководящую индуктивную методу, идущую отъ слѣдствій къ основаніямъ, Декартъ верховной призналъ математическую дедукцію, ведущую отъ основанія къ слѣдствіямъ. Для той и другой опорой служитъ анализъ, разложеніе даннаго для отысканія въ немъ основанія, данное обусловливающаго; но индукція ищетъ основанія въ чувственномъ опытѣ, математическая дедукція не выходитъ изъ круга условій, полагаемыхъ разумомъ какъ схема для истолкованія опыта. При истолкованіи мірозданія въ цѣломъ математическій анализъ съ его дедукціей послѣ Галилея становится единственно научной методой, нашедшей блестящее оправданіе въ XVII вѣкѣ въпостроеніи Ньютона. Такое значеніе остается за нимъ и до нашихъ дней. Напротивъ, при объясненіи частныхъ данныхъ передовое значеніе послѣ Бэкона пріобрѣтаетъ постепенно индукція. Торжество современной намъ науки въ намѣченномъ Ньютономъ объединеніи этихъ двухъ методъ — въ математическомъ истолкованіи данныхъ, полученныхъ индуктивнымъ путемъ.

Крупнѣйшее построеніе механической космологіи на почвѣ раціонализма принадлежитъ въ XVII в. Декарту, на почвѣ эмпиризма— Ньютону. Середину между раціоналистическими и эмпирическими системами занимаютъ механическія построенія Гоббза и Гассенди. Первый, такъ же какъ Бэконъ и Ньютонъ, былъ англичанинъ, Гассенди подобно Декарту—французъ. По руководству этихъ выдающихся умовъ, эмпиризмъ былъ господствующимъ въ Англіи, раціонализмъ—на материкѣ. Гносеологическое обоснованіе и завершеніе эмпирическая теорія нашла въ сочиненіи соотечественника и современника Ньютона Локка „Опытъ о человѣческомъ умѣ“ (1690).

Изъ сказаннаго ясно, что гносеологическія основанія для космологическихъ построеній XVII вѣка устойныя. Но такъ какъ на одинаковыхъ гносеологическихъ основаніяхъ въ XVII вѣкѣ строятся космологическія системы различныхъ направленій, то удобнѣе расположить эти системы по различнымъ направленіямъ, а не по гносеологическимъ основамъ. Этихъ различныхъ направленій два: механическое и теософское.

б) Механическое направленіе.

аа) Францискъ Бэконъ Веруламскій.

137. Францискъ Бэконъ Веруламскій, лордъ и канцлеръ (1561—1626), не построилъ космологической системы, но, говоря его образнымъ языкомъ, описалъ умственный глобусъ, обозначилъ на немъ материки, намѣтилъ къ нимъ путь, преподалъ для кормчаго правила, познакомилъ съ встрѣчающимися на пути опасностями и миражами и далъ компасъ—указалъ руководительную цѣль знанія.

Изъ двухъ частей, на которыя распадается его главный трудъ „Великое возстановленіе“, первая „О достоинствѣ и умноженіи наукъ“ сосредоточивается на классификаціи наукъ, вторая „Новый Органонъ“— на новой методѣ знанія.

Умственный глобусъ двоякій—божественный и земной. Первый недоступенъ для нашего знанія. О Богѣ мы знаемъ лишь изъ Откровенія. Земное знаніе дается нашими чувствами. Подобно солнцу, освѣщающему землю и дѣлающему небо незримымъ, они открываютъ намъ землю, но закрываютъ отъ насъ божественное. Въ дѣлахъ божественныхъ должно отдать вѣрѣ, что ей принадлежитъ. Надо подчиняться догмѣ, сколь бы неразумной она ни казалась: нелѣпостью догмы возвышается заслуга вѣры.

Цѣль знанія прежде всего въ немъ самомъ, но его цѣнность возвышается приносимой имъ пользой. Въ знаніи наша мощь, и чѣмъ больше способствуетъ ей знаніе, тѣмъ оно цѣннѣе. Верховная задача—господство надъ природой при помощи открытій и изобрѣтеній.

Области знанія распредѣляются по нашимъ душевнымъ способностямъ: памяти, воображенію, разсудку. Памяти соотвѣтствуетъ исторія. Она дѣлится на естественную и гражданскую. Естественная распадается на описаніе нормальныхъ и ненормальныхъ произведеній природы, гражданская на исторію церкви, литературы, искусствъ, политическую. Область воображенія—поэзія въ ея трехъ видахъ, повѣствовательная, драматическая, параболическая или аллегорическая. Философія есть дѣло разсудка. Она раздѣляется на ученіе о Богѣ или естественное богословіе, на ученіе о природѣ или естественную философію и на ученіе о человѣкѣ. Этими частными науками предполагается наука всеобщая, заключающая истины общія всѣмъ наукамъ. Естественное богословіе ограничивается опроверженіемъ

безбожія и ученіемъ о добрыхъ и злыхъ духахъ. Все остальное въ вопросахъ божественныхъ принадлежитъ вѣдѣнію откровеннаго богословія. Естественная философія дѣлится на спекулятивную или теоретическую и на опирающуюся на нее оперативную или прикладную. Къ первой принадлежатъ физика, занимающаяся изученіемъ причинъ, и метафизика, изучающая цѣли. Прикладная физика есть механика, прикладная метафизика—магія. Ученіе о человѣкѣ разсматриваетъ человѣка съ двухъ точекъ зрѣнія: какъ единичнаго и какъ члена общества. Ученіе о тѣлѣ обнимаетъ медицину, атлетику, косметику, ученіе о наслажденіяхъ. Ученіе о душѣ распадается на отдѣлы о божественномъ существѣ души, о душѣ чувствующей, о душевныхъ способностяхъ, о пользованіи ими и объ ихъ объектахъ. Ученіе о пользованіи душевными способностями и объ ихъ объектахъ есть во первыхъ логика или искусство находить основанія, судить, запоминать, излагать, и во вторыхъ, этика или ученіе о нравственномъ образцѣ и согласованіи съ нимъ. Ученіе объ общеніи между духомъ и тѣломъ ближе опредѣляется какъ ученіе о личности и связи между духомъ и тѣломъ. Ученіе о человѣкѣ какъ членѣ общества ставитъ задачей облегчить человѣка въ его одиночествѣ, пособить ему въ его предпріятіяхъ, оградить отъ обидъ, и раздѣляется на ученіе о разговорѣ, о предпріятіяхъ и о власти.

Изъ всѣхъ отдѣловъ для Бэкона наиболѣе важны физика и основанная на ней механика, по двумъ причинамъ. Во первыхъ, только о природѣ у насъ можетъ быть знаніе прямое, не преломленное и не отраженное. Природа поражаетъ нашъ разумъ прямымъ лучемъ, тогда какъ Богъ преломленнымъ въ своихъ твореніяхъ, а сами себя мы познаемъ лучемъ отраженнымъ. Во вторыхъ, только при помощи физики и опирающейся на нее механики осуществима верховная задача знанія—господство надъ природой. Однако физика можетъ быть плодотворной лишь въ томъ случаѣ, если не уклоняется въ сторону метафизики, ищетъ только причинъ, а не цѣлей. Телеологическое объясненіе природы, изъ цѣлей, Бэконъ поэтому отвергаетъ. Механическое ученіе Демокрита въ его глазахъ выше всякаго другого, въ особенности—телеологическаго у Платона и Аристотеля. Слѣдуетъ сосредоточиться на матеріи, ея устройствѣ, происходящихъ въ ней движеніяхъ и его законахъ. Формы, если подъ ними не подразумѣвать этихъ законовъ, человѣческія измышленія. Въ математикѣ Бэконъ видитъ пособницу физики и механики и не одобряетъ

увлеченія ею ради ея самой. Всего меньше занимаютъ его вопросы богословскіе. Тѣмъ не менѣе библейская вѣра въ немъ крѣпко держится. Она застилаетъ ему глаза на ученіе Коперника, которое онъ считаетъ заблужденіемъ.

Въ соотвѣтствіи между познаваемымъ и познающимъ Бэконъ не сомнѣвается. Истина бытія и знанія для него одно и то же. Мы должны стремиться къ тому, чтобы наша душа была по возможности чистымъ зеркаломъ вселенной, наши знанія—точной копіей природы, а для этого заботиться о томъ, чтобы на зеркалѣ души не было налетовъ, затемняющихъ и искажающихъ лучи природы, и чтобы эти лучи душа должнымъ образомъ получала. Согласно съ этимъ, предлагаемая Бэкономъ новая метода раздѣляется на отрицательную и положительную. Отрицательная ставитъ на видъ тѣ призраки, которые осаждаютъ умъ на его пути къ знанію, и отъ нихъ предостерегаетъ, что бы онъ, воспользовавшись этими предостереженіями, сдѣлался, на сколько возможно, гладкой неисписанной доской. Положительная даетъ правила, по руководству которыхъ мы можемъ обогащаться знаніемъ.

Бэконъ раздѣляетъ призраки не четыре разряда—призраки расы, пещеры, рынка, театра.

Призраки расы заложены въ общечеловѣческой природѣ. Сюда относятся заблужденія, коренящіяся въ недостаточности познавательныхъ средствъ, склонность предполагать въ природѣ большій порядокъ и большее единообразіе, чѣмъ какіе существуютъ на дѣлѣ, предпочитать положительные примѣры отрицательнымъ, истолковывать дѣйствія природы изъ цѣлей, увлекаться страстями и желаніями, признавать за истину то, что нравится, гнаться за несбыточнымъ и т. д.

Призраки пещеры кроются въ особенностяхъ душевнаго склада каждаго. Каждая душа есть какъ бы пещера, своеобразно искажающая идущіе отъ природы лучи. У однихъ преобладаетъ способность къ сравненіямъ, у другихъ—къ различеніямъ, одни сосредоточиваются на частностяхъ, упуская общее, другіе, наоборотъ, изъ за общаго не останавливаются на частностяхъ, одни предпочитаютъ древность, другіе ею пренебрегаютъ, одни видятъ верхъ мудрости въ одной наукѣ, другіе въ другой и т. д.

Призраки рынка вторгаются въ насъ вмѣстѣ съ тѣми неясными, неточными и сбивчивыми словами, которыми мы общаемся въ повсе-

дневномъ обиходѣ. Для иныхъ вещей совсѣмъ нѣтъ наименованія, иногда слова подразумѣваютъ существованіе того, что на дѣлѣ не существуетъ, порою одно слово обозначаетъ разнородныя вещи и т. д. Мы только воображаемъ, будто нашъ умъ господствуетъ надъ словами, а на дѣлѣ они ополчаются противъ ума и возвращаютъ ему полученныя отъ него заблужденія.

Призраки театра—философскія ученія, выдающія, подобно театральнымъ представленіямъ, вымыселъ за дѣйствительность. Ученія эти распадаются на софистическія, эмпирическія, суевѣрныя. Первыя искажаютъ дѣйствительность по руководству излюбленныхъ теорій. Типичный образецъ—Аристотель, всюду втискивающій свои категоріи. Эмпирическая философія старается объяснить всю дѣйствительность изъ какихъ либо единичныхъ излюбленныхъ фактовъ. Такъ, алхимики видятъ корень всего въ алхиміи, увлекающіеся магнетизмомъ въ магнетизмѣ и т. д. Суевѣрная философія худшій врагъ правильнаго истолкованія дѣйствительности. Она ищетъ не ближайшихъ причинъ, а первопричины, и обоготворяетъ свои заблужденія. Иногда она вплетаетъ библію въ философію и такимъ смѣшеніемъ божественнаго съ человѣческимъ порождаетъ не только фантастическія и мечтательныя теоріи, но и ереси.

Съ призраками театра легче бороться, чѣмъ съ остальными. Отъ нѣкоторыхъ, лежащихъ въ свойствахъ общечеловѣческихъ, а равнымъ образомъ и въ личныхъ, и въ природѣ словъ даже совсѣмъ нельзя освободиться. Противъ нихъ можно быть только на сторожѣ.

Вообще, разобраться должнымъ образомъ въ окружающей природѣ не легко. Мірозданіе своего рода лабиринтъ съ множествомъ невѣдомыхъ путей, обманчивыхъ подобій, запутанныхъ узловъ и скрещивающихся по всевозможнымъ направленіямъ ходовъ и обходовъ. Выдающіе себя за проводниковъ не въ лучшемъ положеніи, чѣмъ другіе, и только увеличиваютъ число заблужденій и заблудшихся.

Однако, сколь ни велики затрудненія найти правильный путь, они не непреодолимы. Руководящая нить найдется, если будемъ должнымъ образомъ пользоваться нашими познавательными способностями. Нельзя полагаться ни на одни чувства, ни на одинъ умъ, но слѣдуетъ разбираться умомъ въ показаніяхъ чувствъ. Чувства насъ обманываютъ, многое скрываютъ, даютъ показанія безпорядочныя, единичныя и случайныя. Съ другой стороны, умъ слишкомъ самонадѣянъ, опрометчивъ, слишкомъ быстро уносится отъ единич-

наго къ общему, отъ случайнаго къ необходимому. Выходъ изъ лабиринта указывается не случайными наблюденіями и не широкими умствованіями, но планомѣрно построеннымъ опытомъ, въ которомъ чувства доставляютъ матеріалъ, а умъ извлекаетъ изъ него цѣнное. Не слѣдуетъ подражать ни тѣмъ философамъ, которые, подобно муравьямъ, складываютъ все въ кучу, ни тѣмъ, которые, подобно паукамъ, плетутъ изъ себя паутину, но должно уподобиться пчелѣ, собирающей съ полей и цвѣтовъ пищу и ее переваривающей и перерабатывающей. Естественная исторія должна давать физикѣ содержаніе, а послѣдняя, по опредѣленной методѣ, извлекать изъ него цѣнное. Это цѣнное—причинная связь явленій, ихъ основныя законы или формы и ихъ строеніе или „схематизмъ“.

Подробности этой методы излагаются въ „Новомъ Органонѣ“ и принадлежатъ исторіи логики. Здѣсь достаточно отмѣтить только главное. Бэконъ требуетъ чтобы факты, служащіе основаніемъ для обобщеній относительно изслѣдуемаго явленія, были взяты изъ естественной его исторіи и расположены въ таблицахъ, дающихъ возможность видѣть это явленіе въ различныхъ условіяхъ, въ различныхъ измѣненіяхъ, съ различныхъ сторонъ, и чтобы обобщенія восходили постепенно, безъ скачковъ, отъ менѣе широкихъ къ болѣе широкимъ. Нашъ умъ при обобщеніяхъ не только не требуетъ поощренія, но нуждается въ обузданіи. Его крылья всегда готовы къ полету, и къ нимъ долженъ быть придѣланъ свинецъ.

Свою методу Бэконъ называетъ „истинной“ индукціей и противопоставляетъ ее какъ силлогистикѣ, такъ и тѣмъ начаткамъ индукціи, которые были въ древности. Силлогистика не способна дать новаго и ведетъ къ словопреніямъ. Существовавшая до Бэкона индукція опиралась на простой перечень сходныхъ признаковъ и дѣлала обобщенія по случайному сходству. Въ противоположность безплодной силлогистикѣ и поверхностной индукціи, Бэконова метода обогащаетъ умъ раскрытіемъ закономѣрности явленій, ихъ причиннаго отношенія.

Метода Бэкона есть въ основѣ метода очищенія, исключенія, упрощенія. Субъектъ она очищаетъ отъ призраковъ, ихъ изъ него исключаетъ, его упрощаетъ, объектъ она очищаетъ отъ всего неискомаго, все остальное изъ объекта исключаетъ, объектъ поэтому упрощаетъ. Съ подобнымъ же пріемомъ мы сейчасъ встрѣтимся у Декарта, а ниже у Гоббза.

Какъ Аристотель былъ отцомъ дедуктивной логики, такъ Бэконъ отецъ логики индуктивной. Индуктивная логика Милля, крупнѣйшая работа по логикѣ XIX вѣка, зиждется на положенныхъ Бэкономъ основахъ. Четыре главные способа индукціи, выставленные Миллемъ—согласія, сопутствующихъ измѣненій, разницы, остатка, переработка намѣченныхъ Бэкономъ способовъ.

бб) Декартъ.

138. Декартъ (1596—1650), по латыни Картезій, откуда его послѣдователи получили названіе Картезіанцевъ, обезпеченный и знатный, получилъ воспитаніе въ образцовой іезуитской школѣ въ Анжу. Здѣсь онъ пріобрѣлъ обширныя и разнообразныя свѣдѣнія, но вышелъ изъ школы разочарованнымъ. Только одна математика казалась ему достовѣрной, а все остальное въ школьныхъ знаніяхъ шаткимъ и спорнымъ. Математикой онъ не переставалъ заниматься всю жизнь, обогатилъ ее открытіемъ аналитической геометріи и математическую методу положилъ въ основу своихъ философскихъ изслѣдованій. Не находя выхода изъ тревожившихъ его сомнѣній книжнымъ путемъ, онъ обратился къ самоуглубленію и къ изученію великой книги міра— наблюденію надъ жизнью и людьми. Ему казалось, что легче найти истину въ разсужденіяхъ каждаго объ его личномъ, близкомъ для него дѣлѣ, въ которомъ ошибка есть вмѣстѣ и наказаніе, чѣмъ въ оторванныхъ отъ жизни кабинетныхъ мудрствованіяхъ, льстящихъ тщеславію тѣмъ больше, чѣмъ дальше они отъ здраваго смысла. Для знакомства съ жизнью онъ принялъ добровольцемъ участіе въ тридцатилѣтней войнѣ. Равнодушный къ религіознымъ спорамъ, хотя искренно религіозный, онъ сначала служилъ въ протестантскихъ, а затѣмъ въ католическихъ войскахъ. Въ военныхъ дѣйствіяхъ ему пришлось мало участвовать, и годы, проведенные на войнѣ, были для него скорѣе образовательной прогулкой по различнымъ странамъ, чѣмъ военной службой. Сомнѣнія настолько его мучили, что онъ, сознавая свою безпомощность выбиться изъ нихъ собственными силами, далъ обѣтъ, если найдетъ желанный выходъ, совершить паломничество къ божіей Матери въ Лоретто. Подобно Архимеду, требовавшему только одной точки, чтобы сдвинуть землю, Декартъ искалъ только одного достовѣрнаго положенія, что бы выйти изъ сомнѣнія во всемъ. Наконецъ, въ германскомъ городкѣ Нейбургѣ 10

ноября 1619 года онъ сдѣлалъ, по его словамъ, удивительное открытіе, положенное имъ впослѣдствіи въ основу всей его философіи. Въ благодарность за него онъ исполнилъ впослѣдствіи данный имъ божіей Матери обѣтъ. Это открытіе—признаніе за безспорную истину существованіе нашего я. Нѣтъ болѣе несомнѣнной истины, чѣмъ эта. Въ этой истинѣ ключъ всякой достовѣрности. Если предшествовавшіе философы отправлялись обыкновенно отъ внѣшняго міра къ внутреннему, пытались объяснить я изъ вселенной, то Декартъ пошелъ противоположнымъ путемъ, отъ я къ познанію вселенной. Однако онъ не тотчасъ воспользовался своимъ открытіемъ, но путешествовалъ еще девять лѣтъ, наблюдая какъ зритель комедію жизни, научившей его считать ничего не стоющими всѣ человѣческія дѣла, затѣмъ удалился отшельникомъ въ Голландію и тщательно скрывалъ отъ знакомыхъ свое жительство, чтобы на полномъ досугѣ и въ совершенномъ покоѣ разработать свои философскія воззрѣнія, которыя впервые опубликовалъ лишь на девятомъ году своего отшельничества.

Декартъ былъ безкорыстный искатель истины ради нея самой. Славы онъ не только не искалъ, но избѣгалъ, опасаясь, что она лишитъ его самаго для него цѣннаго—необходимаго для сосредоточенной мысли покоя. Тѣмъ не менѣе онъ съ своими близкими не могъ не дѣлиться мыслями въ письмахъ, которыя посылалъ изъ вымышленныхъ мѣстъ, чтобы получать отвѣтъ черезъ довѣренныхъ лицъ. Благодаря этому, слава, помимо его желанія, шла за нимъ по слѣдамъ.

Первый его философскій трудъ „Разсужденіе о методѣ“ (1637)—исповѣдь, въ которой онъ излагаетъ исторію своего философскаго развитія. По искренности, чистосердечію, убѣжденности она находитъ себѣ не много равныхъ. Какъ этотъ, такъ и другіе философскіе труды Декартъ печаталъ неохотно, уступая требованіямъ совѣсти, не дозволявшей ему скрывать то, чѣмъ могутъ для раскрытія истины съ успѣхомъ воспользоваться другіе. За „Разсужденіемъ“ послѣдовали „Размышленія о первой философіи“, далѣе—„Принципы философіи“, „Письмо къ Воэцію“, „Замѣчанія къ нѣкоторой программѣ“, „О страстяхъ“—послѣднее напечатанное при жизни Декарта сочиненіе. Въ 1649 г. онъ принялъ, послѣ долгихъ колебаній, приглашеніе шведской королевы Христины переселиться въ Стокгольмъ для занятія съ нею его философіей, но вскорѣ умеръ. Послѣ его смерти опубликованы: „О мірѣ или трактатъ о свѣтѣ“, „Трактатъ

о человѣкѣ и образованіи зародыша", „Правила для руководства ума", „Изслѣдованіе истины естественнымъ свѣтомъ" и обширная переписка, важная для пониманія какъ взглядовъ Декарта, такъ и той умственной среды, въ которой онъ жилъ.

Объ этой средѣ можно судить по тому, что „Размышленія", не смотря на ихъ несомнѣнную религіозность, были внесены куріей въ списокъ запрещенныхъ книгъ, а въ протестантскихъ университетахъ Голландіи была возбуждена противъ Декарта такая травля, что онъ не считалъ себя въ этой странѣ въ безопасности и, не смотря на любовь къ простой и независимой жизни, предпочелъ отправиться къ Христинѣ въ Стокгольмъ, чѣмъ жить среди враговъ. Однимъ изъ наиболѣе сильныхъ его ненавистниковъ былъ профессоръ богословія Воэцій, на нападки котораго Декартъ отвѣчалъ названнымъ выше письмомъ. Какой то анонимный авторъ, сопроводившій текстъ „Размышленія" длиннымъ опроверженіемъ, но выразившій уклончивое одобреніе нравственнымъ правиламъ этого сочиненія, счелъ себя вынужденнымъ въ концѣ оговориться, что у него нѣтъ намѣренія защищать то, что можетъ быть не одобрено не только церковью, но даже и самымъ маленькимъ изъ университетовъ, и что лучше оставлять истину беззащитной, чѣмъ защищать ее въ ущербъ благодати, которая всегда терпитъ отъ споровъ. Начальству слѣдуетъ заботиться не только объ истинѣ, но и о церковномъ мирѣ, съ нарушеніемъ котораго обыкновенно бываетъ въ опасности у людей и истина. Такъ думали и поступали въ свободной Голландіи. Въ другихъ странахъ обходились съ независимыми мыслителями еще суровѣе. XVII в. въ вѣротерпимости пошелъ не много дальше средневѣковья. Знать это нужно, что бы оцѣнить должнымъ образомъ сдержанность Декарта въ проведеніи своихъ взглядовъ.

Открытая Декартомъ метода оформилась въ рядѣ правилъ частью гносеологическихъ, частью нравственныхъ.

Гносеологическіи касаются во первыхъ, устоевъ знанія, во вторыхъ, его состава и распорядка.

Устойныя гносеологическія правила слѣдующія.

1) Истина и бытіе одно и то же. Сознаваемое какъ истина и существуетъ по истинѣ. Объектъ мысли существуетъ тѣмъ формальнѣе, дѣйствительнѣе, реальнѣе (всѣ эти значенія для Декарта совпадаютъ), чѣмъ болѣе самобытное онъ подразумѣваетъ.

2) Разумъ носитъ въ себѣ естественный свѣтъ, которому нельзя не довѣрять не противорѣча себѣ. Напротивъ, чувства насъ обманываютъ, и ихъ показанія нуждаются въ провѣркѣ разумомъ.

3) Строимое единичнымъ разумомъ обыкновенно совершеннѣе, чѣмъ построенное совмѣстно многими. Построенія мысли можно сравнить съ построеніями архитектуры и инженернаго искусства. Зданіе, воздвигнутое всецѣло однимъ зодчимъ, обыкновенно болѣе стройно, чѣмъ возникшее на стѣнахъ прежняго; городъ, построенный по плану инженера, расположенъ правильнѣе, чѣмъ возникшіе постепенно изъ мелкихъ поселковъ старинные города съ ихъ кривыми улицами, перемѣшанными большими и малыми домами и т. д. Тоже справедливо и относительно жизни съ ея культурой, религіей, законодательствомъ. Дикіе народы, принявшіе образованіе отъ другихъ, не живутъ такой стройной жизнью, какъ сами изначально его выработавшіе. Совершенные религіозные законы исходятъ только отъ единаго истиннаго Бога. Спарта, процвѣтавшая не смотря на несовершенство отдѣльныхъ законовъ, была обязана расцвѣтомъ тому, что всѣ ея законы были дѣломъ одного законодателя. Каждый изъ насъ жилъ-бы лучше, если бы съ дѣтства могъ управляться своимъ собственнымъ единичнымъ зрѣлымъ разумомъ, а не получалъ бы, какъ теперь, руководящіе взгляды отъ своихъ желаній и отъ учителей, которые не всегда могутъ внушать только наилучшее.

4) Слѣдуетъ поэтому строить свои личные взгляды своимъ личнымъ разумомъ.

5) Для этого надо отказаться отъ всѣхъ пріобрѣтенныхъ мнѣній, въ нихъ усомниться, однако лишь для того, что бы отвергнутое разумомъ замѣнить тѣмъ, что имъ признано, старымъ ли, имъ оправданнымъ, или новымъ.

6) Основу достовѣрности искать въ самомъ фактѣ сомнѣнія, въ которомъ, какъ бы далеко ни шли сомнѣнія, нельзя сомнѣваться.

7) Разрушеніе должно ограничиваться областью личныхъ взглядовъ и не касаться жизни общественной — религіозной, государственной, школьной. Ея укладъ настолько сложенъ, что не можетъ быть передѣланъ единичнымъ умомъ, и его паденіе всегда тяжело для многихъ. Недостатки, свойственные всякому общественному укладу, сглаживаются привычкой, многое устраняется или улучшается само собой, такъ что старое почти всегда болѣе

сносно, чѣмъ новое. Жизнь, какъ она сама собой сложилась, подобна проторенной между горъ большой дорогѣ: удобнѣе идти по ней, чѣмъ прямо черезъ скалы и пропасти. Было бы страннымъ, если бы кто нибудь задумалъ по своему усмотрѣнію разрушить цѣлый городъ, что бы на его мѣсто построить болѣе совершенный, но частный владѣлецъ нерѣдко вынужденъ ломать и перестроивать свой домъ, въ особенности если фундаментъ не проченъ и зданіе грозитъ паденіемъ. Однако и ломка собственнаго умственнаго строя не для всѣхъ удобна. Не можетъ быть она одобрена для людей опрометчивыхъ, быстро и необдуманно признающихъ свою мысль за истинную, а равнымъ образомъ и для тѣхъ, кто по скромности сознается, что истину отъ лжи можетъ отличать не лучше другихъ. Декартъ причислилъ бы себя къ этимъ послѣднимъ, если бы еще въ школѣ не убѣдился, что нѣтъ такой нелѣпости, какой нельзя было бы встрѣтить у кого либо изъ философовъ, и если бы пестрота его наблюденій не привела его къ убѣжденію, что не только каждый народъ живетъ по своему, но и у одного и того же народа и даже у одного и того же человѣка взгляды мѣняются подобно нарядамъ, которые черезъ нѣкоторое время кажутся устарѣлыми, неудобными и смѣшными. Путь, найденный Декартомъ, онъ считаетъ обязательнымъ только для себя и никоимъ образомъ не желаетъ возводить въ общее правило.

Прежде чѣмъ ломать свой домъ для замѣны новымъ, нужно озаботиться планомъ для постройки новаго и временнымъ жилищемъ. Сообразно съ этимъ Декартъ сообщаетъ двоякія правила: методологическія, касающіяся постройки, т. е. состава и распорядка знанія, и нравственныя, касающіяся жизни.

Методологическія правила подсказаны логикой, алгеброй и геометріей. Въ обычной логикѣ не мало цѣннаго, но она на столько перегружена ненужнымъ, что извлечь изъ нея цѣнное не легче, чѣмъ статую Минервы изъ глыбы мрамора. Алгебра также отягощаетъ умъ множествомъ правилъ. Построенія геометровъ имѣютъ то преимущество, что отъ простѣйшихъ данныхъ доходятъ до самыхъ отдаленныхъ слѣдствій, но стѣсняютъ мысль фигурами. Освобождая логическую, алгебраическую и геометрическую методы отъ ихъ недостатковъ, Декартъ выставляетъ слѣдующія четыре руководящія правила, при помощи которыхъ философія можетъ, по его мнѣнію, идти въ своей области такъ же далеко, какъ геометрія въ своей.

Достоинство этихъ правилъ въ ихъ малочисленности. Обиліе законовъ служитъ оправданіемъ для пороковъ. Государство управляется тѣмъ лучше, чѣмъ меньше въ немъ законовъ и чѣмъ строже они выполняются.

Первое правило—признавать за истину только то, что сознается съ ясностью и отчетливостью, исключающими возможность сомнѣнія.

Второе правило—всякую трудную задачу по возможности разлагать на простыя.

Третье правило—мыслить по порядку, переходя постепенно отъ менѣе сложнаго и труднаго къ болѣе сложному и трудному.

Четвертое правило—перечнями и обзорами убѣждаться, что не сдѣлано пропусковъ.

Нравственныя правила ставятъ цѣлью обезпечить рѣшимость въ дѣйствіяхъ при нерѣшимости въ сужденіяхъ. Этихъ правилъ также четыре.

Во первыхъ, оставаться вѣрнымъ законамъ и обычаямъ своего отечества и религіи дѣтства; въ сознаніи недостовѣрности всѣхъ своихъ мнѣній руководствоваться мнѣніями наиболѣе разсудительныхъ изъ соотечественниковъ, а при выборѣ между различными мнѣніями предпочитать наиболѣе умѣренныя какъ наиболѣе выполнимыя и наименѣе уклоняющіяся отъ правильнаго пути; при шаткости всего человѣческаго не стѣснять свободную волю обѣщаніями.

Во вторыхъ, быть какъ можно болѣе рѣшительнымъ въ дѣйствіяхъ, безъ колебаній руководствоваться избраннымъ, хотя бы и сомнительнымъ, мнѣніемъ, какъ будто бы оно было вполнѣ достовѣрнымъ, подражая заблудившимся въ лѣсу, которые тѣмъ скорѣе найдутъ выходъ, чѣмъ неуклоннѣе будутъ идти въ одномъ направленіи и чѣмъ меньше будутъ останавливаться въ нерѣшимости или кидаться изъ стороны въ сторону. Жизнь часто не ждетъ, и хотя для каждаго случая много вѣроятностей, все таки надо дѣйствовать по какой нибудь одной, не сомнѣваясь въ пригодности избраннаго пути, въ увѣренности, что основаніе, по которому онъ избранъ, правильно. Такимъ способомъ можно избавиться отъ раскаяній и угрызеній, иначе обычныхъ.

Въ третьихъ, стараться побѣждать скорѣе себя, чѣмъ судьбу, пытаться измѣнять свои желанія, а не міровой порядокъ, пріучать себя къ убѣжденію, что всецѣло въ нашей власти только наши мысли, и что, если нами для достиженія чего либо внѣшняго сдѣлано все для

насъ возможное, то недостигнутое для насъ невозможно. Такой взглядъ предостерегаетъ отъ погони за несбыточнымъ и дѣлаетъ удовлетвореннымъ. Наша воля стремится къ тому, что разумъ представляетъ какъ возможное. Поэтому, если считать всѣ внѣшнія блага намъ одинаково неподвластными, то недостатокъ даже въ томъ, что кажется намъ принадлежащимъ по рожденію, будетъ насъ огорчать столь же мало, какъ то, что мы не цари Китая или Мексики. Сообразуя нашу волю съ необходимостью, мы не станемъ горевать о томъ, что наше тѣло бренно, а не подобно алмазу, какъ не станемъ огорчаться и тѣмъ, что у насъ нѣтъ крыльевъ, и наша болѣзнь, противъ которой мы безсильны, будетъ сокрушать насъ не больше, чѣмъ потеря свободы въ темницѣ, изъ которой нѣтъ выхода. При извѣстномъ упражненіи можно достигнуть той удовлетворенности, до какой дошли мудрецы древности, считавшіе себя полновластными въ самомъ цѣнномъ, въ своемъ внутреннемъ мірѣ, и поэтому самыми богатыми, могучими, свободными, счастливыми.

Въ четвертыхъ, сравненіемъ избранной цѣли жизни съ другими убѣждаться въ правильности выбора. Декартъ путемъ такого сравненія пришелъ къ выводу, что намѣченная имъ для себя цѣль—усовершенствовать свой разумъ и успѣвать по мѣрѣ силъ въ познаніи истины—наилучшая, такъ какъ даетъ высшее счастье и дѣлаетъ равнодушнымъ ко всему остальному.

Изъ всѣхъ этихъ гносеологическихъ и нравственныхъ правилъ для философіи Декарта верховное—отправляться отъ сомнѣнія, что бы такимъ путемъ найти мѣрило истины и по его руководству построить новое зданіе знанія. Путь этотъ короткій, и воздвигнутое Декартомъ зданіе столь же несложно, какъ и его метода.

Нельзя сомнѣваться въ томъ, что я сомнѣваюсь. Если я сомнѣваюсь, то мыслю, если мыслю, то существую. Я мыслю и, слѣдовательно, существую,—вотъ истина несомнѣнная, безспорная, вполнѣ достовѣрная. Разсматривая основаніе, по которому я признаю ее такой, я прихожу къ выводу, что за это основаніе надо признать ту ясность и отчетливость, съ которой я сознаю эту истину. Ясность и отчетливость и есть искомый критерій истины. Все то, что сознается съ такой же ясностью и отчетливостью, какъ то, что я существую, слѣдуетъ признать за истину.

По руководству этого критерія Декартъ строитъ ученіе о душѣ, Богѣ, и внѣшнемъ мірѣ.

Отъ я можно отмыслить все, кромѣ мышленія. Я могу мыслить себя безтѣлеснымъ, но не могу мыслить себя немыслящимъ. Мышленіе поэтому неотъемлемое мое свойство, мое существо. Я вещь мыслящая, то есть понимающая, сомнѣвающаяся, утверждающая, отрицающая, хотящая, не хотящая, воображающая, чувствующая, короче, сознающая. Пока я существую, я мыслю; съ прекращеніемъ мышленія можетъ прекратиться и мое существованіе. Въ я поэтому нѣтъ ничего кромѣ мышленія; мышленіе не только неотъемлемое свойство я, но и свойство единственное; ничего иного, кромѣ мышленія я не свойственно.

Объектомъ мышленія служатъ идеи. Онѣ трехъ родовъ: врожденныя, коренящіяся въ самой природѣ разума, 2) полученныя посредствомъ чувствъ, 3) сложенныя нами самими изъ полученныхъ путемъ чувствъ. Къ врожденнымъ принадлежатъ: идеи Бога, я, свободы, субстанціи, свойства, тѣла, мышленія, протяженія и т. д.— всего того, что мыслится необходимо и не можетъ быть отмыслено.

Разсматривая идею Бога, я прихожу къ выводу, что она вложена въ меня Богомъ и что поэтому Богъ существуетъ. Создать эту идею самъ я не могъ. Богъ есть существо всесовершенное, и если бы я создалъ эту идею, то я, какъ ея причина, долженъ былъ бы содержать въ себѣ всѣ тѣ совершенства, какія въ ней мыслю, такъ какъ въ причинѣ не можетъ быть меньше, чѣмъ въ слѣдствіи. Но всесовершенное существо не я, а Богъ, и потому не я, а Богъ причина этой идеи во мнѣ. Богъ не только причина этой идеи во мнѣ, но и самаго моего существованія. Если бы я могъ существовать чрезъ себя, то я могъ бы надѣлить себя всѣми тѣми совершенствами, какія мыслю въ идеѣ Бога. Возраженіе, что я произошелъ отъ родителей, не даетъ отвѣта на вопросъ о причинѣ моего существованія, но отодвигаетъ этотъ отвѣтъ въ безпредѣльность. Родители произошли отъ родителей, эти родители опять отъ родителей и т. д. Откуда же произошли первые родители? Допуская впрочемъ, что я могъ бы объяснить существованіе моего я помимо Бога, осталась бы непонятной продолжительность моего существованія. Изъ того, что я существую въ данный моментъ, не слѣдуетъ, что я буду существовать и въ слѣдующіе. Должна быть поэтому первопричина, которая полагаетъ и утверждаетъ мое существованіе, а сама ни въ чемъ не нуждается и существуетъ чрезъ себя. Существованіе Бога подразумѣвается и самой идеей Бога. Въ Богѣ, какъ существѣ

всесовершенномъ, не можетъ чего либо недоставать, не можетъ недоставать и бытія. Эта идея заключаетъ въ себѣ существованіе точно такъ же, какъ идея треугольника равенство суммы его угловъ двумъ прямымъ. Какъ несомнѣнно существованіе идеи Бога, такъ несомнѣнно и существованіе Бога.

Всѣ эти доказательства бытія Божія построены на отождествленіи мысли съ бытіемъ и могутъ быть названы онтологическими по примѣру Канта, укрѣпившаго это названіе за послѣднимъ изъ только что приведенныхъ. Кантъ, какъ было пояснено въ „Онтологіи", указалъ на ошибку, кроющуюся въ этомъ видѣ доказательствъ,— смѣшеніе бытія съ реальностью.

Декартъ видитъ преимущество доказательства бытія Божія изъ идеи Бога въ томъ, что мы постигаемъ изъ нея не только бытіе его, но и другія его свойства—что онъ вѣченъ, всевѣдущъ, источникъ всякаго блага и истины, создатель всѣхъ вещей, заключаетъ въ себѣ все, въ чемъ можно усмотрѣть безконечное, ничѣмъ неограниченное совершенство. Если Богъ всесовершенъ и источникъ всякой истины, онъ не можетъ не быть правдивымъ, а поэтому не могъ создать насъ такими, что бы насъ обманывалъ естественный свѣтъ нашего разума и найденное по указанію этого свѣта мѣрило истины— ясность и раздѣльность. Мѣрило истины находитъ поэтому верховное основаніе въ правдивости Бога.

Относительно всѣхъ этихъ выводовъ, добытыхъ Декартомъ по его методѣ, и относительно исходной точки этой методы надо замѣтить, что все это скорѣе казалось Декарту новымъ, чѣмъ было. Все это было, повидимому, давно усвоено имъ въ школѣ, затѣмъ позабыто и всплыло въ своеобразной переработкѣ. Какъ воспитанникъ іезуитской школы, начитанный въ Отцахъ и схоластикахъ, Декартъ не могъ не знать, что бл. Августинъ на грани IV и V в. мучился, подобно ему, сомнѣніями и за руководящую нить для выхода изъ сомнѣнія призналъ точно такъ же, какъ онъ, достовѣрность сомнѣнія и подразумѣваемыхъ имъ мышленія, жизни, существованія, точно такъ же высшую опору достовѣрности видѣлъ въ Богѣ, точно такъ же сосредоточивался на познаніи Бога и души; что въ XI в. Ансельмъ Кентерберійскій построилъ онтологическое доказательство бытія божія, сходное съ послѣднимъ изъ вышеприведенныхъ; что не за долго до Декарта Кампанелла стоялъ на такой же гносеологической почвѣ, какъ Августинъ, и, подобно Декарту, доказывалъ

бытіе божіе изъ невозможности для конечнаго существа быть виновникомъ идеи существа безконечнаго.

Правдивость Бога заставляетъ признать, что мы не обманываемся и въ существованіи внѣшняго міра, которое безъ опоры въ этой правдивости не можетъ быть доказано. Если бы мы не были созданы правдивымъ Богомъ, то могли бы думать, что все, признаваемое нами за внѣшній міръ, не болѣе, какъ сонъ, что, не смотря на всю убѣдительность, съ которой внѣшнія вещи утверждаютъ независимое отъ насъ существованіе, мы введены въ обманъ какимъ либо злымъ духомъ. Правдивость Бога служитъ порукой, что сомнѣваться въ реальности внѣшняго міра нельзя.

Размышляя о существѣ внѣшнихъ вещей, Декартъ приходитъ къ убѣжденію, что это существо протяженность, такъ какъ отъ тѣла можно отмыслить все, кромѣ протяженности, которую только одну и слѣдуетъ признать его неотъемлемымъ свойствомъ или существомъ.

Во всемъ этомъ разсужденіи о правдивости божіей очевидный кругъ: бытіе божіе доказывается по критерію истины, а критерій истины утверждается на бытіи божіемъ.

Изъ того, что Богъ насъ не обманываетъ, не слѣдуетъ, что мы сами не можемъ заблуждаться. Причина нашихъ заблужденій въ насъ самихъ. Каждая наша идея, взятая сама по себѣ, всегда истинна. Ошибки возникаютъ въ нашихъ сужденіяхъ, когда мы утверждаемъ или отрицаемъ соотвѣтствіе между идеями и вещами. Сужденіе дѣло не столько разума, сколько воли. Она свободна и можетъ не слѣдовать за разумомъ, выходитъ изъ предѣловъ сознаваемаго ясно и раздѣльно. Въ заблужденіяхъ повинна наша воля, а не Богъ.

На ряду съ врожденными идеями, вложенными въ насъ Богомъ, существуютъ и врожденныя вѣчныя истины, никогда насъ не обманывающія. Сюда принадлежатъ безспорныя положенія въ родѣ того, что изъ ничего само собою не можетъ произойти что нибудь; одно и тоже не можетъ вмѣстѣ быть и не быть; что сдѣлано, не можетъ быть не сдѣлано; тотъ, кто мыслитъ, не можетъ не существовать, пока мыслитъ.

Богъ, существо всесовершенное, есть и всецѣло самобытное. Самобытное существо есть субстанція. Поэтому Богъ есть субстанція въ полномъ смыслѣ слова—существо самодовлѣющее, не нуждающееся для своего существованія ни въ чемъ другомъ. Онъ безконеченъ,

всецѣло разумъ и нераздѣльная съ нимъ воля. Кромѣ Бога существуетъ еще двѣ субстанціи—духовная и тѣлесная. Мышленіе, существо души, и протяженіе, существо тѣла,—свойства, а свойства подразумѣваютъ субстанціи, которымъ принадлежатъ. Душа—мыслящая субстанція, а тѣло—протяженная. Эти субстанціи производныя, созданы Богомъ, и потому субстанціи не въ полномъ смыслѣ слова. Свойства субстанціи тоже что аттрибуты. Основное свойство или основной аттрибутъ у субстанціи только одинъ. Душа по основному свойству только мыслящая субстанція, тѣло—только протяженная. Видоизмѣненія аттрибутовъ суть ихъ модусы. Модусы протяженія—фигура и движеніе, модусы мышленія—воображеніе, ощущеніе, воля. Модусы могутъ измѣняться, но основной аттрибутъ субстанціи неизмѣненъ. Эти два понятія, аттрибутъ и модусъ, у Декарта не вполнѣ разграничены. За то онъ проводитъ рѣзкую грань между духовной и тѣлесной субстанціями. Идеи мышленія и протяженія не имѣютъ между собою ничего общаго. Поэтому нѣтъ ничего общаго и между душой и тѣломъ.

На ученіи о трехъ субстанціяхъ Декартъ строитъ космологію, „извлекая все изъ зеренъ истины, существующихъ естественно въ нашихъ душахъ“.

Богъ, верховная безконечная субстанція, первопричина всего сущаго, творецъ міра, едва постижимъ для нашей мысли. Не открываемое имъ въ естественномъ свѣтѣ нашего разума, онъ открываетъ вѣрѣ. Надо различать троякаго рода истины: однѣ принадлежатъ только вѣрѣ, другія вѣрѣ и разуму, третьи—только разуму. Философія не должна касаться первыхъ и имѣетъ дѣло лишь съ двумя послѣдними. Все, противорѣчущее Писанію и ученію церкви, должно быть отвергнуто какъ ложное. Космологія Декарта всецѣло подчиняется этому ограниченію.

Ученіе о мірозданіи Декартъ изложилъ въ самомъ раннемъ своемъ трудѣ „О мірѣ“, написанномъ еще до „Разсужденія о методѣ“. Онъ собирался уже приступить къ печатанью, но, узнавъ о судьбѣ Галилея, печатать не рѣшился. Содержаніе этого труда, опубликованнаго послѣ смерти Декарта, воспроизведено самимъ Декартомъ въ „Разсужденіи“ и „Принципахъ“. Предоставляя всецѣло землю ея распрямъ и не желая вступать ни съ кѣмъ въ столкновеніе, Декартъ изображаетъ происхожденіе не нашего міра, возникшаго по Писанію, а міра вымышленнаго, который Богъ могъ бы при-

звать къ бытію, если бы призналъ это нужнымъ. Однако и эту космологію вымышленнаго міра Декартъ заранѣе готовъ считать ложной, если церковь найдетъ ее несогласной съ своимъ ученіемъ.

Богъ по этой космологіи творитъ матерію, сообщаетъ ей движеніе, дѣлаетъ изъ нихъ величины постоянныя, подчиняетъ ихъ извѣстнымъ законамъ, создаетъ душу, а въ остальномъ предоставляетъ міру слагаться самому собою по этимъ законамъ. Мірозданіе строится чисто механически. Объясненіе изъ цѣлей Декартъ отвергаетъ не менѣе рѣшительно, чѣмъ Бэконъ. Ученіе о цѣляхъ умѣстно не въ физикѣ, а въ этикѣ. Какъ созданіе всесовершеннаго и всемогущаго Творца, міръ настолько прекрасенъ, насколько постижимо для нашей мысли, но это совершенство нельзя обсуждать по цѣлямъ, такъ какъ наши познавательныя средства слишкомъ ограничены, чтобы мы могли знать о цѣляхъ Творца. Совсѣмъ нельзя думать, будто человѣкъ цѣль творенія. Несомнѣнно, есть много такого, чего ни одинъ человѣкъ никогда не видѣлъ, не зналъ и чѣмъ никогда не пользовался. Вдобавокъ, мы не знаемъ, не населены ли и другія планеты. Говорить о томъ, что все существуетъ для человѣка, можно лишь въ томъ смыслѣ, что человѣкъ изъ всего можетъ извлечь пользу, хотя бы лишь упражненіемъ умственныхъ способностей.

Ученіе о мірообразованіи опирается непосредственно на два устоя: на отождествленіе тѣла, вещества, матеріи съ пространствомъ или протяженіемъ и на противопоставленіе пространства и, слѣдовательно, вещества, мышленію или духу.

Отождествленіемъ пространства съ веществомъ полагается рядъ слѣдствій.

Первое слѣдствіе—отсутствіе пустоты. Если повсюду, гдѣ пространство, тамъ и вещество, то пустого пространства нѣтъ, но все наполнено веществомъ. Когда мы говоримъ о пустотѣ, дѣло идетъ не о безусловной пустотѣ, а объ отсутствіи предполагаемаго или искомаго вещества, мѣсто котораго однако всегда занимаетъ другое. Второе слѣдствіе—безпредѣльная дѣлимость вещества. Для пространства нѣтъ предѣла дѣлимости, нѣтъ его и для матеріи. Декартъ поэтому стоитъ на точкѣ зрѣнія не атомизма, а корпускулярной теоріи. Третье слѣдствіе—единство вещества. Какъ пространство повсюду одно и тоже, такъ повсюду одно и тоже и вещество. Четвертое слѣдствіе сведеніе всѣхъ свойствъ вещества къ пространственнымъ, и слѣдовательно, геометрическимъ опредѣ-

леніямъ. Изъ этихъ опредѣленій должны быть объяснены всѣ разновидности вещества, начиная съ главныхъ—огонь, вода, воздухъ, земля. Пятое слѣдствіе—перенесеніе въ область чувствъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя не укладываются въ пространственныя опредѣленія и получили названіе чувственныхъ—зрительныхъ, обонятельныхъ, слуховыхъ, осязательныхъ, вкусовыхъ. Всѣ эти качества коренятся исключительно въ чувствующихъ существахъ, такъ что, если бы этихъ послѣднихъ не было, то не было бы и чувственныхъ качествъ. Шестое слѣдствіе—ученіе о движеніи какъ веществу изначально неприсущемъ. Пространствомъ, взятымъ самимъ по себѣ, движеніе не предполагается. Движеніе идетъ отъ Бога, безъ котораго одинаково непонятно какъ происхожденіе вещества, такъ и движенія. Седьмое слѣдствіе—отрицаніе въ веществѣ какихъ либо силъ, замѣна динамической точки зрѣнія, объясняющей всѣ процессы изъ силъ, форономической, объясняющей ихъ изъ толчка, такъ что ихъ изученіе сводится къ изученію перемѣщенія частей вещества въ пространствѣ. Восьмое слѣдствіе—единство и безграничность вселенной. Пространство повсюду едино, существуетъ только одно безграничное пространство. По тождеству между пространствомъ и матеріей существуетъ только одна безграничная матерія. Поэтому и вселенная въ ея матеріальной основѣ едина и безгранична, или иначе, существуетъ только одна безпредѣльная вселенная. Говоря о безграничности вселенной, Декартъ проводитъ различіе между безграничнымъ и безконечнымъ. Безгранично то, въ чемъ наша мысль не усматриваетъ предѣла какъ по величинѣ, такъ и по малости. Безконечно то, что само собой исключаетъ всякую ограниченность. Безконеченъ только Богъ.

Въ началѣ мірообразованія былъ хаосъ матеріальныхъ частицъ одинаковой средней величины и одинакового качества. Этотъ хаосъ крутился множествомъ вихрей, вращавшихся каждый около своей оси. Частицы вещества мало по малу отшлифовывались, вслѣдствіе тренія одна о другую, въ шарообразныя тѣльца. Такъ возникли два элемента, 1) шарообразный, который Декартъ называетъ вторымъ (производнымъ изъ первоначальнаго вещества), и 2) заполнявшій пространство между шарообразными тѣльцами, который Декартъ называетъ первымъ (остатокъ первоначальнаго) и считаетъ особенно мелкимъ и подвижнымъ. Этими качествами перваго элемента подразумѣвается для Декарта разрѣженность и жидкость, такъ какъ подвижность для него

совпадаетъ съ жидкостью, а жидкостью преполагается разрѣженность, какъ и наоборотъ сплоченность есть твердость, предполагающая неподвижность частицъ. Количество перваго элемента увеличивается по мѣрѣ возростающей шлифовки второго. Когда перваго элемента стало больше, чѣмъ сколько нужно было для заполненія пространства между частицами второго элемента, то остальная масса перваго направилась въ средину вихря и образовала центральное жидкое тѣло вихря. Процессъ этотъ облегчался тѣмъ, что частицы второго элемента величиной превосходили частицы перваго элемента и поэтому круговоротомъ относились къ окружности, а для частицъ перваго элемента освобождалось мѣсто въ центрѣ. Каждая частица вихря отталкивается, подобно камню въ пращѣ, къ окружности, и чѣмъ больше тѣло, тѣмъ это отталкиваніе значительнѣе. Однако отталкиванію полагается предѣлъ тѣмъ, что внутреннимъ частицамъ препятствуютъ внѣшнія, а самыя крайнія въ каждомъ вихрѣ оттѣсняются самыми крайними сосѣдняго вихря.

Вслѣдствіе взаимодѣйствія устанавливается между вихрями такой распорядокъ, при которомъ они мѣшаютъ другъ другу возможно меньше. Такое положеніе бываетъ въ томъ случаѣ, когда полюсъ одного находится вблизи экватора (или, какъ не точно выражается Декартъ, эклиптики) другого. При совпаденіи полюсовъ вихри или сливались бы другъ съ другомъ при движеніи въ одну сторону, или же мѣшали бы одинъ другому при вращеніи въ разныхъ направленіяхъ. Напоръ кнаружи въ каждомъ вихрѣ наибольшій на экваторѣ и наименьшій на полюсахъ. Поэтому при встрѣчѣ экваторіальныхъ областей одного вихря съ полярными другого, изъ первыхъ переносятся частицы въ полярныя области другого. Эти частицы обыкновенно перваго элемента, такъ какъ онѣ менѣе устойчивы и легко проникаютъ чрезъ промежутки шарообразныхъ тѣлецъ второго элемента.

Частицы перваго элемента, уносимыя вихремъ по направленію его оси, втискиваются въ трехгранные промежутки между шарообразными тѣльцами и получаютъ поэтому различную форму, и такъ какъ вихрь во время ихъ хода продолжаетъ вращаться, то онѣ движутся спирально и при томъ въ противоположныхъ направленіяхъ, смотря потому, съ какой стороны въ вихрь проникаютъ. Пока онѣ остаются въ промежуткахъ шарообразныхъ тѣлецъ, онѣ для вихря безразличны, но какъ скоро проникаютъ внутрь вихря, онѣ здѣсь скопляются и образуютъ твердое вещество, которое круговоротомъ

относится къ экватору. Происходятъ поэтому на окружности вихря твердыя пятна, которыя по мѣрѣ увеличенія могутъ превратиться въ облекающую вихрь скорлупу. Эти твердыя скопленія Декартъ называетъ третьимъ элементомъ.

Такимъ образомъ надо различать всего три элемента. Первый, состоящій изъ тонкихъ иглоподобныхъ частицъ, солнечный или огненный элементъ. Частицы его всегда находятся въ быстромъ движеніи. Второй элементъ, состоящій изъ шарообразныхъ частицъ, воздушное или небеснее вещество. Это вещество тоже въ быстромъ, хотя не столь скоромъ, движеніи. Третій элементъ—земной, вещество планетъ и кометъ, разной формы, не обладающее быстрымъ движеніемъ. Эти три элемента находятся съ наблюдаемыми огнемъ и воздухомъ въ такомъ отношеніи, что наблюдаемый огонь возникаетъ тогда, когда третій, земной, элементъ окружается первымъ, огненнымъ, наблюдаемый воздухъ—когда частицы земного окружаются частицами второго элемента. Вода содержитъ на ряду съ частицами второго элемента гибкія частицы третьяго.

Покрывающія вихрь твердыя пятна задерживаютъ напоръ внутреннихъ частицъ кнаружи. Вслѣдствіе этого уменьшается сопротивленіе вихря сосѣднимъ вихрямъ, которые въ него вторгаются и уносятъ своимъ круговоротомъ части его вещества. Вихрь, вполнѣ покрытый корою, можетъ быть всецѣло захваченъ сосѣднимъ вихремъ. Захваченное вихремъ твердое тѣло, если обладаетъ очень быстрымъ движеніемъ, можетъ вырваться изъ вихря и двигаться самостоятельно. Такъ происходятъ кометы. Въ противномъ случаѣ вихрь въ себѣ крутитъ захваченное твердое тѣло. Эти крутимыя вихремъ твердыя тѣла—планеты. Онѣ вращаются двоякимъ движеніемъ: сохраненнымъ отъ прежняго вихря вращеніемъ около оси и круговоротомъ около ядра захватившаго ихъ вихря. Подобнымъ же образомъ происходятъ спутники планетъ. Они отщепляются изъ ядра планеты такъ же, какъ планеты изъ ядра солнца.

Каждый вихрь образуетъ солнечную систему. Его центральное ядро, солнце, состоитъ изъ частицъ перваго элемента, пятна на солнцѣ и планеты изъ третьяго, оболочка или небо изъ второго. Земля, подобно остальнымъ планетамъ, движется своимъ прежнимъ движеніемъ около своей оси и крутится захватившимъ ее вихремъ около его центральнаго ядра или солнца, но въ самомъ вихрѣ остается неподвижной въ родѣ того, какъ неподвижно спитъ пассажиръ на плы-

вущемъ кораблѣ. Этимъ ученіемъ Декартъ примиряетъ Коперникову точку зрѣнія съ библейской и повседневной. Внутри земля сложена изъ перваго, огненнаго элемента, ея твердая оболочка—изъ третьяго, окружающій ее воздухъ изъ смѣшенія третьяго со вторымъ. Производимый движеніемъ земли напоръ ея внутреннихъ частей кнаружи сдерживается корой. Напротивъ, второй элементъ вырывается изъ твердыхъ частей. Такъ какъ пустоты нѣтъ, но все заполнено веществомъ, то на мѣсто выбивающихся частицъ второго элемента становятся менѣе подвижныя твердыя частицы третьяго элемента, которыя выбивающимися частицами второго элемента оттѣсняются по направленію къ центру земли. Такъ объясняется тяжесть. Она не есть ни вещество, ни сила, но напоръ удаляющихся частицъ второго элемента на становящіяся на ихъ мѣсто частицы третьяго элемента.

Теорія эта даетъ удовлетворительное объясненіе того, почему планеты движутся вокругъ солнца, почему это движеніе въ одномъ направленіи и почти одинаковыхъ плоскостяхъ, почему солнце и планеты вращаются въ одномъ направленіи около постоянныхъ осей, почему большинство звѣздъ видны по экватору, но не отвѣчаетъ и не можетъ отвѣтить на вопросы, почему орбиты планетъ эллиптическія, почему движеніе планетъ то ускоряется, то замедляется, почему времена вращенія находятся въ опредѣленномъ отношеніи къ разстояніямъ—словомъ, не объясняетъ всего того, что установлено законами Кеплера, которые Декарту не были извѣстны. Однако и то, что она поясняетъ, она поясняетъ только приблизительно: математическая опредѣленность въ ней отсутствуетъ. Въ своихъ основныхъ положеніяхъ она произвольна и мало отличается въ этомъ отношеніи отъ сродныхъ съ нею древнихъ построеній Анаксагора, Демокрита и Епикура. Но современникамъ Декарта она казалась настолько обоснованной и хорошо слаженной, что ея сторонники отстаивали ее противъ побѣдоносной теоріи Ньютона.

Отъ начала и до конца все мірообразованіе у Декарта совершается механически. Все подчинено толчку и внѣшней причинности. Духъ въ мірообразованіи не участвуетъ. Какъ хорошо построенный автоматъ, міровой механизмъ дѣйствуетъ безупречно. Этотъ великій автоматъ обнимаетъ безчисленное множество мелкихъ, растенія, животныхъ, наше живое тѣло. Душа въ растеніяхъ и животныхъ такъ же отсутствуетъ, какъ и въ міровомъ строѣ. Она живетъ исключительно

въ человѣкѣ. Ее создаетъ Богъ и влагаетъ въ автоматъ нашего живого тѣла. Въ противоположность тѣлу, она безсмертна. Въ дѣятельность тѣла она не вмѣшивается, какъ и тѣло въ ея дѣятельность. Она дѣйствуетъ по цѣлямъ, а тѣло по внѣшней причинности. Она такъ смѣшана съ тѣломъ, что одновременно съ происходящимъ въ тѣлѣ возникаетъ соотвѣтствующая идея въ душѣ, а одновременно съ возникающей въ душѣ идеей—соотвѣтствующее движеніе въ тѣлѣ. Причина этого соотвѣтствія не въ душѣ и не въ тѣлѣ, а въ Богѣ, который его установилъ. Тогда какъ въ тѣлѣ нѣтъ ничего, кромѣ протяженія и движенія, душа кроетъ въ себѣ врожденныя идеи и истины и обладаетъ способностью отвѣчать на происходящія въ тѣлѣ движенія всѣмъ тѣмъ, что даетъ зрѣніе, слухъ, вкусъ, обоняніе, осязаіе. Вся роскошь чувственнаго міра, весь нарядъ природы, создается душою и только ею. Если бы не было души, то были бы только матерія или пространство и перемѣщенія частей матеріи или пространства.

Противъ стариннаго взгляда, одухотворявшаго природу, Декартъ идетъ смѣло и рѣшительно. Природа для него въ ея существѣ мертвая. Но то, что теряетъ природа, пріобрѣтаетъ душа, щедро возвращающая природѣ у нея отнятое. Если вся роскошь чувственнаго міра переносится въ душу, то душа облекаетъ этимъ роскошнымъ покровомъ природу. За эту щедрость душа вознаграждается способностью подчинять себѣ природу, пронизывать ее своимъ свѣтомъ, дѣлать въ ней все понятнымъ, изгонять изъ нея все таинственное и чудесное. Все въ природѣ сводится къ пространству и перемѣщенію его частей, причина перемѣщенія — къ толчку, все поэтому можетъ быть опредѣлено геометрически, ко всему приложима математика, все можетъ быть учтено и выведено математически, для всего можетъ быть найдена ближайшая причина.

Этимъ открывается широкая возможность для разнаго рода открытій и изобрѣтеній. На важность ихъ для жизни Декартъ указываетъ точно такъ же, какъ Бэконъ. Подобно этому своему старшему современнику, онъ желаетъ, чтобы спекулятивная философія уступила мѣсто практической, способной сдѣлать жизнь болѣе счастливой. Преимущество своей физики онъ видитъ въ томъ, что при помощи ея основаній можно выяснить причины и дѣйствія огня, воды, воздуха, свѣтилъ, неба и всѣхъ окружающихъ насъ тѣлъ съ такою же отчетливостью, съ какой намъ извѣстна дѣятельность ре-

месленниковъ, приспособить эти причины и дѣйствія къ нашимъ цѣлямъ, и сдѣлаться господами и владыками природы, обезпечивая себѣ такимъ путемъ не только разныя удобства, но и средства къ достиженію и сохраненію главнаго блага, условія всѣхъ остальныхъ земныхъ благъ—здоровья и долголѣтія. Для достиженія этихъ цѣлей, по Декарту, какъ по Бэкону, необходимы многочисленные и разнообразные опыты, которые одному человѣку не подъ силу и возможны лишь при сотрудничествѣ многихъ и при большихъ средствахъ. Подобно Бэкону, Декартъ совѣтуетъ начинать съ опытовъ простѣйшихъ, постепенно восходя до болѣе сложныхъ. Взглядъ на задачи философіи сходенъ поэтому у него съ взглядомъ Бэкона. Коренная разница между этими мыслителями въ томъ, что Бэконъ отъ фактовъ идетъ къ принципамъ, Декартъ, наоборотъ, отъ принциповъ къ фактамъ.

На трудномъ вопросѣ объ отношеніи души къ тѣлу Декартъ подробно не останавливается, но его затрогиваетъ въ ученіи о животной сторонѣ нашего существа. Основу жизни онъ видитъ въ находящейся въ сердцѣ теплотѣ, природа которой таже, какъ въ возникающей въ сложенномъ влажномъ сѣнѣ. Теплотой испаряется изъ сердца кровь, и эти испаренія или жизненные духи разносятся изъ сердца по всему тѣлу. Средоточіемъ жизни служитъ головной мозгъ, въ особенности та его часть, которая называется шишковидной железой. Сюда идутъ жизненные духи по чувствующимъ нервамъ отъ поверхности тѣла и отъ органовъ чувствъ, чтобы затѣмъ направиться по двигающимъ нервамъ къ мускуламъ и вызвать движеніе. Все это совершается чисто механически. Живое тѣло подобно часамъ, двигающимъ колеса по механическимъ причинамъ. Наши жизненныя отправленія не измѣнились бы, если бы въ нашемъ живомъ автоматѣ не было души. Душа не есть основа жизни, но влагается Творцомъ уже въ живое тѣло. Не смотря на ея совершенное отличіе отъ тѣла, она такъ тѣсно съ нимъ связана, что при его жизни образуетъ одно съ нимъ существо и не только наблюдаетъ все то, что въ немъ происходитъ, но испытываетъ отъ него удовольствія и страданія. Она присутствуетъ во всемъ тѣлѣ, но ея главное мѣстилище въ средоточіи жизни—шишковидной железѣ. Здѣсь, въ этомъ общемъ чувствилищѣ, вызываются жизненными духами ощущенія. Если жизненные духи направляются отъ органовъ внѣшнихъ чувствъ, получаются ощущенія внѣшнихъ вещей, если внут-

ренними органами—ощущенія состояній тѣла, если сами собой, происходитъ воображеніе. Слѣды, оставляемые жизненными духами въ мозгу, образуютъ память. Оживленіе ихъ есть воспоминаніе. Особенно сильными ощущеніями жизненные духи отталкиваются къ мускуламъ и такимъ образомъ возникаютъ движенія.

Въ ощущеніяхъ душа обращается къ внѣшнему міру и зависитъ отъ тѣла, но она можетъ обращаться и на свои собственныя идеи, отъ тѣла независимыя. Въ первомъ случаѣ она чувствуетъ и воображаетъ, во второмъ она чистое разумѣніе. Въ томъ и другомъ случаѣ она—мышленіе, но во второмъ она мыслитъ свои собственныя идеи, въ первомъ то, что идетъ черезъ тѣло и отъ тѣла.

Мышленіе какъ способность дѣйствовать есть воля. Наши дѣйствія происходятъ не только вслѣдствіе внѣшнихъ причинъ, но могутъ вызываться и непосредственно самою душою исключительно потому, что она ихъ хочетъ. Отъ ея хотѣнія происходитъ прежде всего движеніе жизненныхъ духовъ въ шишковидной железѣ, а затѣмъ сообразное желанію движеніе тѣла. Такое согласованіе воли съ движеніемъ объясняется въ концѣ содѣйствіемъ божіимъ.

Насколько душа въ волѣ дѣятельна, настолько въ страстяхъ страдательна. Подъ страстями или аффектами подразумѣваются такія воспріятія, чувства или волненія, которыя относятся исключительно къ душѣ и вызываются не внѣшнимъ міромъ и не состояніями тѣла въ родѣ голода, жажды и пр., а только жизненными духами, порождающими особыя измѣненія въ шишковидной железѣ. Основныхъ страстей шесть: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, радость и печаль. Остальныя сводятся къ этимъ основнымъ. Иногда бываютъ и чисто душевныя волненія, не вызываемыя жизненными духами, но такіе аффекты всегда сопровождаются идущими отъ жизненныхъ духовъ.

Для всѣхъ нашихъ мыслей, желаній, дѣйствій первопричина Богъ. Тѣмъ не менѣе наша воля свободна. Идея этой свободы прирождена намъ и сознается такъ ясно и раздѣльно, что не можетъ не быть истинной. Свобода наша сводится къ тому, что мы можемъ по внутреннему основанію, безъ внѣшняго принужденія, выбирать одно дѣйствіе передъ другимъ. Этимъ основаніемъ служитъ ясное и отчетливое сознаніе, что надо дѣйствовать такъ, а не иначе. Но когда выборъ сдѣланъ, дѣйствіе наступаетъ необходимо. Передъ

наступленіемъ дѣйствія душа однако можетъ остановиться на иномъ рѣшеніи, и тогда дѣйствіе будетъ соотвѣтствовать этому послѣднему рѣшенію. Хотя все въ насъ отъ Бога, тѣмъ не менѣе онъ только предусматриваетъ наши дѣйствія, но насъ къ нимъ не принуждаетъ. Согласовать вполнѣ ясно это предвидѣніе божіе съ нашей свободой нельзя, но нельзя и отрицать нашей свободы, которая сознается нами ясно и раздѣльно.

Если свобода нашей воли полагается и опредѣляется безпрепятственнымъ выборомъ, то свобода воли божіей ничѣмъ не полагается и не опредѣляется, но все собою полагаетъ и опредѣляетъ. Мы выбираемъ то, что считаемъ за лучшее, мы признаемъ за необходимое то, что нашей мысли какъ необходимое предносится, идеи лучшаго и необходимаго опредѣляютъ нашу мысль. Напротивъ волей божіей лучшее и необходимое полагается и опредѣляется: не потому Богъ хочетъ, что выбираетъ лучшее или признаетъ необходимымъ, но онъ полагаетъ лучшее и необходимое потому, что хочетъ. Не потому Богъ восхотѣлъ создать міръ во времени, что полагалъ это лучшимъ, чѣмъ если бы создалъ его отъ вѣчности, или сумму угловъ треугольника равной двумъ прямымъ потому, что иначе не могло быть, а наоборотъ, такъ какъ онъ восхотѣлъ создать міръ отъ вѣчности, это и есть лучшее, и такъ какъ восхотѣлъ, чтобы сумма угловъ треугольника была равна двумъ прямымъ, это есть истина и необходимость.

Нравственные вопросы Декартъ затрогиваетъ только мимоходомъ, главнымъ образомъ въ письмахъ. Съ философской точки зрѣнія высшее благо для всѣхъ людей, взятыхъ въ цѣломъ, есть совокупность всѣхъ благъ души, тѣла и внѣшней жизни, но для каждаго человѣка въ отдѣльности верховное благо—доблесть, постоянное направленіе воли дѣйствовать правильно и происходящее отсюда спокойствіе духа. Верховная доблесть—любовь къ Богу, такъ какъ она даетъ высшій миръ душѣ. За свои поступки человѣкъ долженъ получить воздаяніе въ иномъ мірѣ. Какова будетъ потусторонняя жизнь, философія можетъ только догадываться. Обсужденіе этого вопроса—дѣло богословія; подходить къ подобнымъ вопросамъ съ доводами разума значитъ скорѣе терять, чѣмъ пріобрѣтать истину. Для философіи самымъ тяжелымъ наказаніемъ было бы обремененіе души такимъ тѣломъ, которое лишило-бы ее всякой свободы.

Декартъ принадлежитъ къ основополагающимъ мыслителямъ новаго времени, отмежевываетъ его своимъ ученіемъ не только отъ средневѣковья, но и отъ возрожденія.

Его руководящимъ требованіемъ признавать за истину только ясное и отчетливое отметается какъ неистинное все смутное и неясное, а потому и чудесное и таинственное, столь излюбленныя средневѣковьемъ и возрожденіемъ. Какъ этимъ правиломъ, такъ и вызваннымъ имъ отождествленіемъ вещества съ пространствомъ, свойствъ вещества съ геометрическими и механическими опредѣленіями, а отсюда — устраненіемъ изъ него всякихъ силъ какъ явныхъ, такъ и тайныхъ, сведеніемъ причинности къ механической и провозглашеніемъ всеобщей закономѣрности отнимается почва у суевѣрія и его отпрыска—оккультной философіи. Признаніемъ духовнаго начала только въ Богѣ и человѣческой душѣ отрицается общая древности и возрожденію вѣра въ одушевленность природы и намѣчается взглядъ на свѣтила какъ на бездушныя глыбы, на которыхъ душа имъ постороннее, идущее отъ Бога насажденіе.

Однако, изгоняя изъ вещественнаго міра неясное и неотчетливое, Декартъ незамѣтно для себя оставилъ ему мѣсто въ области духа—въ своемъ ученіи о врожденныхъ идеяхъ и въ удостовѣренной его личнымъ примѣромъ возможности извлекать изъ предполагаемыхъ въ насъ зеренъ истины цѣлыя построенія. Этимъ онъ открылъ широкій просторъ для умозрительныхъ ученій, отвергнувшихъ выдвинутое имъ механическое объясненіе вселенной какъ заблужденіе и взамѣнъ нагромоздившихъ другія, еще менѣе обоснованныя. Если справедливо считать Декарта родоначальникомъ современнаго механическаго міропониманія, то не менѣе справедливо видѣть въ немъ и основателя метафизики новаго времени.

Въ своемъ порывѣ къ ясности и раздѣльности онъ былъ основателемъ того направленія, которое стремилось пронизать всю дѣйствительность яркимъ свѣтомъ разума и получило для XVIII вѣка названіе просвѣтительнаго. Сколь ни глумился надъ нимъ наиболѣе боевой представитель Просвѣщенія, Вольтеръ, онъ, какъ и другіе сѣятели свѣта въ то время, былъ воспитанъ въ началахъ Декартовой методологіи.

Какой могучій отпоръ получило отъ этого направленія суевѣріе, видно изъ того, что самый рѣшительный ударъ вѣрѣ въ колдуновъ и вѣдьмъ былъ нанесенъ писателемъ изъ школы Декарта—

Валтасаромъ Беккеромъ, давшимъ въ своемъ „Очарованномъ мірѣ“ (1691) такое обстоятельное доказательство несостоятельности этой вѣры, что отъ нея вынуждены были отказаться наиболѣе упоенные ею изъ образованныхъ людей того времени. Костры, на которыхъ истребляли колдуновъ и вѣдьмъ, стали зажигаться все рѣже и наконецъ исчезли совсѣмъ. Послѣдняя вѣдьма была сожжена однако лишь на исходѣ XVIII вѣка въ Швейцаріи, въ Гларусѣ, въ 1782 г.

гг) Гоббзъ.

139. Гоббзъ (1588—1679) былъ личнымъ секретаремъ Бэкона, усвоилъ отъ него склонность къ опытному званію, но цѣнилъ его мало. Въ числѣ передовыхъ людей науки онъ называетъ Коперника, Галилея, Кеплера, Гассенди, о Бэконѣ умалчиваетъ. Подобно Декарту, Гоббзъ много и неоднократно путешествовалъ, привыкъ наблюдать людей съ внѣшней стороны, за которой не могъ разсмотрѣть ничего кромѣ себялюбія. Во время путешествій онъ вошелъ въ сношенія съ Галилеемъ и Декартомъ. Съ послѣднимъ вступилъ въ полемику. Въ годъ убійства Генриха IV Равальякомъ (1610) онъ былъ во Франціи. Это кровавое событіе неизгладимо въ него врѣзалось, внушивъ на всю жизнь отвращеніе отъ всякаго рода революціонныхъ выступленій. Событія въ Англіи (онъ былъ современникомъ революціи) сдѣлали его приверженцемъ не только несмѣняемой, но и неограниченной верховной власти. Какъ сторонникъ роялистовъ, онъ былъ приглашенъ въ воспитатели къ Карлу II и впослѣдствіи былъ обезпеченъ этимъ государемъ пенсіей. На сороковомъ году онъ случайно познакомился съ геометріей, которая до тѣхъ поръ ему была неизвѣстна. Онъ сталъ усердно ею заниматься, усвоилъ ея методу и возомнилъ себя, не смотря на посредственныя математическія способности, выдающимся геометромъ. За эту свою математическую заносчивость онъ вынужденъ былъ выслушивать отъ современныхъ ему математиковъ ѣдкія насмѣшки, противъ которыхъ неудачно защищался. Въ перепалкѣ съ математиками онъ провелъ послѣдніе годы жизни, послѣ того какъ его философская дѣятельность уже завершилась. Дѣятельность эта такъ тѣсно связана съ обстоятельствами его жизни, что безъ нихъ не можетъ быть вполнѣ понята.

Изъ всѣхъ вопросовъ для Гоббза самый важный—о существѣ верховной власти и отношеніи къ ней нравственной и религіозной

жизни гражданъ. Поэтому и первый напечатанный имъ трудъ былъ политическій—„О гражданинѣ“ (1632 г.). За нимъ въ 1640 году слѣдовалъ трактатъ „О человѣческой природѣ“. Десять лѣтъ спустя Гоббзъ напечаталъ самый выдающійся изъ своихъ политическихъ трудовъ „Левіаѳанъ“ или „О матеріи, формѣ, власти государства церковнаго и гражданскаго“. Въ 1655 г. были опубликованы „Элементы философіи“, которые въ методологическомъ порядкѣ должны были бы занять первое мѣсто. Изъ другихъ философскихъ трудовъ слѣдуетъ отмѣтить „О политическомъ тѣлѣ“ и „О свободѣ и необходимости“. Математическія работы Гоббза составляютъ объемистый отдѣлъ въ полномъ собраніи его сочиненій.

Философію Гоббзъ опредѣляетъ какъ познаніе чрезъ правильныя умозаключенія слѣдствій изъ причинъ и причинъ изъ слѣдствій. Вполнѣ доступно намъ знаніе причинъ и слѣдствій лишь въ томъ, что строимъ мы сами. Всецѣло строимъ мы сами только въ геометріи. Поэтому геометрія единственная совершенная наука. Въ остальномъ наши знанія тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ ближе къ геометрическимъ. Геометрическая метода должна быть образцомъ для всякого знанія. Геометрія опирается на опредѣленія ею самою установленныя и руководствуется ими въ своихъ построеніяхъ. При этомъ она отправляется отъ простѣйшихъ несводимыхъ основъ, до которыхъ доходитъ анализомъ, чтобы постепенно восходить путемъ синтеза до самыхъ сложныхъ построеній. Эти простѣйшія основы—пространство, движеніе, тѣло, время. Всякое геометрическое построеніе есть опредѣленіе пространства и предполагаетъ собою движеніе, движеніемъ въ свою очередь предполагается съ одной стороны то, что движется, или тѣло, а съ другой—время, порождаемое движеніемъ. Такъ какъ тѣломъ подразумѣвается пространство, а движеніемъ—время, то названныя четыре основы сводятся къ двумъ—тѣлу и движенію, а эти двѣ—къ одной, къ тѣлу, для котораго движеніе такое же свойство, какъ пространство.

На эти основы, и прежде всего на тѣло, указываетъ не только геометрія, но и все то, что строится или построено нами, а равно и все то, что строится или построено природой. Сообразно съ этимъ, предметъ философіи—всякое вообще тѣло, происхожденіе котораго можетъ быть объяснено, или иначе—все, что можетъ быть сложено и разложено. Цѣль философіи предусматривать причины и слѣдствія, которыми можно пользоваться для удобствъ жизни.

Полная система философіи должна обнимать четыре части: геометрію, механику, физику, ученіе о государствѣ и нравственности. Геометрія учитъ о происхожденіи тѣлъ изъ движенія линій, механика—о движеніяхъ, производимыхъ одними тѣлами въ другихъ, физика—о движеніяхъ, происходящихъ внутри тѣлъ и порождающихъ ощущенія, ученіе о государствѣ и нравственности должно служить завершеніемъ физики.

Какъ геометрія повсюду вѣрна своимъ основамъ и опредѣленіямъ, такъ философія Гоббза—своимъ, и какъ геометрія идетъ сначала путемъ анализа, а затѣмъ синтеза, точно такъ же и Гоббзъ. Посредствомъ анализа, исключая изъ даннаго все искомому постороннее, отъ доходитъ до первыхъ основъ—тѣла и движенія, и на нихъ строитъ свою систему.

Наше знаніе не выходитъ изъ предѣловъ тѣлеснаго. Субстанція, самобытное существованіе, и тѣло одно и тоже. Духъ есть тонкое незримое тѣло. Мы думаемъ, что въ насъ есть душа, но отъ мышленія нельзя заключать о душѣ какъ отличномъ отъ тѣла началѣ. Изъ того, что мысль можно разсматривать отвлеченно отъ тѣла, ея самобытность слѣдуетъ такъ же мало, какъ изъ возможности мыслить обособленно количество слѣдуетъ его отдѣльное отъ тѣла существованіе.

Самое сложное изъ строимыхъ нами тѣлъ—государство. Оно состоитъ изъ менѣе сложныхъ тѣлъ, людей, эти послѣдніе, равно какъ окружающія ихъ тѣла, изъ основныхъ. Основныя тѣла не сводимы ни къ какимъ другимъ, но не недѣлимы. У нихъ два свойства, порождающія всѣ остальныя—величина и движеніе. Движеніе причина всякаго соединенія и разъединенія, возникновенія и прехожденія. Оно единственная причинность, или иначе оно и причинность одно и то же. Слѣдствіе движенія есть также движеніе. Поэтому движеніе непрерывно. При непрерывности движенія связь между причиной и слѣдствіемъ необходимая: какъ скоро дана причина, дается и слѣдствіе, и наоборотъ, всякимъ слѣдствіемъ предполагается необходимая причина. Поэтому все совершается по необходимости. Первоисточникъ движенія—Богъ. Онъ же и верховная причинность: все отъ него и чрезъ него. Какъ источникъ движенія, Богъ не можетъ быть неподвижнымъ. Движеніе, занимающее пространство и время меньше всякой данной величины, есть стремленіе. Стремленія, хотя и безпредѣльно малыя, стоятъ между собою въ опредѣленныхъ отно-

шеніяхъ: одно стремленіе можетъ быть въ опредѣленное число разъ больше или меньше другого. Такъ измѣряется сила стремленій.

Отождествляя существованіе съ тѣлесностью, Гоббзъ вынужденъ былъ отрицать пустоту. Изъ затрудненій, въ которыя его ставили опыты, удостовѣряющіе пустоту, напримѣръ, въ барометрѣ или воздушномъ насосѣ, онъ выходитъ утвержденіемъ, что пустота только кажущаяся, такъ какъ всюду проникаетъ воздухъ. Излишней казалась ему пустота и для объясненія различія твердыхъ тѣлъ отъ мягкихъ и жидкихъ. Твердыми называются такія тѣла, которыя только въ цѣломъ легко уступаютъ движенію, мягкими и жидкими, наоборотъ, такія, которыя легко уступаютъ движенію лишь въ частяхъ, а не въ цѣломъ. Мягкое есть низшая степень по отношенію къ жидкому, а твердое—по отношенію къ мягкому. Поэтому разница между твердымъ, мягкимъ и жидкимъ только относительная.

Тѣло, движеніе, пространство существуютъ и сами по себѣ, и какъ „фантазмы“ или явленія для чувства, время только для чувства. Въ чувствѣ коренятся и всѣ остальныя свойства, приписываемыя вещамъ—цвѣта, звуки, запахи, вкусы и пр. Ни времени, ни всѣхъ этихъ свойствъ не было бы, если бы не было чувствующихъ существъ. О томъ, какимъ образомъ происходитъ претвореніе тѣла и движенія въ фантазмы или явленія, Гоббзъ ограничивается лишь заявленіемъ, что изъ всего удивительнаго самое удивительное явленія. Но механизмъ возникновенія явленій онъ поясняетъ. Отъ внѣшнихъ тѣлъ передается органамъ чувствъ движеніе, которое направляется сначала въ мозгъ, а затѣмъ въ сердце. Здѣсь оно встрѣчаетъ противодѣйствіе въ идущемъ изъ сердца жизненномъ движеніи, то есть разгоняемой имъ крови, и потому соотвѣтствующее всему этому процессу явленіе кажется внѣшнимъ, хотя на дѣлѣ оно внутри насъ. Фантазмы не исчезаютъ изъ мозга безслѣдно. Порождающія ихъ измѣненія мозгомъ сохраняются въ видѣ памяти.

Знакомъ ощущеній служатъ слова. Способность понимать слова называется разсудкомъ. Имъ до нѣкоторой степени одарены и животныя. Въ отличіе отъ животныхъ, способныхъ понимать только отдѣльныя слова или небольшія ихъ сочетанія, человѣкъ понимаетъ длинные ряды словъ. Слово можетъ обозначать либо единичный предметъ, либо рядъ сходныхъ вещей. Въ послѣднемъ случаѣ оно называется универсаломъ. На слова опирается разумъ. Разумная

дѣятельность, разсужденіе и умозаключеніе, сводится къ соединенію и откидыванію словъ или, что тоже, къ ихъ сложенію и вычитанію. Разумъ есть поэтому счисленіе или счетъ, такъ какъ сложеніе и вычитаніе основа всякаго счета: умноженіе есть повторительное складываніе, а дѣленіе основано на умноженіи и вычитаніи. Напримѣръ, когда мы издали видимъ что нибудь, мы говоримъ „это тѣло“, при ближайшемъ разсмотрѣніи мы прибавляемъ къ слову „тѣло“ слово „движущееся“, продолжая еще ближе разсматривать, мы присоединяемъ еще новое слово „живое“ и т. д. Все это—сложеніе. Отъ суммы „движущееся живое тѣло“ мы можемъ сначала откинуть „живое“, затѣмъ „движущееся“, въ остаткѣ получится „тѣло“. Это откидываніе или отвлеченіе есть вычитаніе. Умозаключеніе есть сводъ или сумма того, что дано въ посылкахъ.

Всякое наше знаніе коренится въ ощущеніяхъ. Но вполнѣ достовѣрное знаніе можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, когда опирается на строимыя нами опредѣленія, подъ которыя мы подводимъ обсуждаемыя вещи.

Движеніе, вызывающее ощущеніе, порождаетъ также удовольствіе и неудовольствіе. Первое испытывается когда движеніе содѣйствуетъ, второе—когда противодѣйствуетъ кровообращенію. Такъ какъ удовольствія и неудовольствія связаны только съ кровообращеніемъ, движеніемъ чисто внутреннимъ, то они испытываются, въ противоположность ощущеніямъ, какъ чисто внутреннія состоянія. Удовольствіемъ поддерживается, а неудовольствіемъ задерживается вызвавшее ихъ движеніе. Это поддерживаніе и задерживаніе чувствуется какъ желаніе и отвращеніе. Желанія и отвращенія напрягаютъ посредствомъ нервовъ мускулы и этимъ производятъ и направляютъ дѣйствія.

Желанія и отвращенія могутъ чередоваться и колебаться. Это чередованіе и колебаніе называется обдумываніемъ, выборомъ, волей. То, чего мы желаемъ, есть для насъ благо, то, отъ чего отвращаемся—зло. Добро и зло всегда соотносительны съ тѣмъ, кто ихъ испытываетъ: что для одного добро, то для другого — зло. Первое благо, къ которому каждый стремится,—самосохраненіе. Оно—условіе всѣхъ остальныхъ благъ, такъ какъ блага для насъ существуютъ лишь пока живемъ. Верховное благо въ этой жизни недостижимо. Наибольшее въ томъ, чтобы безпрепятственно стремиться все къ большимъ благамъ. Фантазмами добра и зла вызываются сильныя движенія въ крови. Такъ происходятъ аффекты—

разновидности желанія того, что кажется благомъ, и отвращенія отъ того, что кажется зломъ.

Какъ повсюду, такъ и въ человѣкѣ, все совершается по необходимости. Свобода обозначаетъ лишь безпрепятственное дѣйствіе. Каждое дѣйствіе наступаетъ неизбѣжно, какъ скоро на лицо всѣ условія для его возникновенія. Свобода и необходимость не исключаютъ другъ друга. Мы дѣйствуемъ такъ же свободно и необходимо, какъ свободно и необходимо течетъ рѣка. Рядъ причинъ и слѣдствій не можетъ быть безконечнымъ, конечная причина всѣхъ нашихъ желаній, отвращеній, дѣйствій—Богъ.

Постоянное предрасположеніе къ извѣстнымъ желаніямъ и отвращеніямъ, согласное съ разумомъ, называется нравомъ. Каждому, по его личному взгляду, его или чужой нравъ можетъ казаться хорошимъ или дурнымъ. Одинаковую для всѣхъ мѣру оцѣнки нравовъ даетъ общежитіе. По такой оцѣнкѣ хорошіе нравы называются доблестями, дурные—пороками. Доблести и пороки существуютъ только въ общежитіи. Доблесть то, что соотвѣтствуетъ законамъ даннаго общежитія, порокъ то, что этимъ законамъ противорѣчитъ. Ученіе о нравственности есть такимъ образомъ часть ученія объ общежитіи.

Въ ученіи объ общежитіи Гоббзъ отправляется отъ взгляда, что человѣкъ по природѣ существо не общежительное, но себялюбивое, заботящееся только о самосохраненіи. Въ первобытномъ состояніи человѣкъ человѣку волкъ, имѣетъ право на все, не исключая убійства другого человѣка. Единственное право, руководящее дѣйствіями—право сильнаго. Отсюда, первобытное состояніе война всѣхъ противъ всѣхъ. Эта война одинаково пагубна для всѣхъ, такъ какъ сильнаго можетъ истребить другой болѣе сильный, этого другого—еще болѣе сильный и т. д. безъ конца. Руководимый самосохраненіемъ, человѣкъ ищетъ выхода изъ этого положенія въ болѣе выгодное, чтобы стать для другого не волкомъ, а богомъ. Первый естественный или, что для Гоббза тоже, разумный законъ на этомъ пути—исканіе, если возможно, мира, или же по крайней мѣрѣ, помощи въ войнѣ. Средство къ этому указывается вторымъ естественнымъ или разумнымъ закономъ, по которому миръ и взаимопомощь могутъ водвориться лишь въ томъ случаѣ, если каждый отъ части своихъ правъ совсѣмъ откажется, часть же передастъ другому. Эта передача правъ ведетъ къ соглашенію, чтобы никто не нарушалъ

мира, а всякій нарушитель обуздывался усиліями всѣхъ. Изъ такого соглашенія возникаетъ общежитіе, называемое государствомъ.

Для прочнаго существованія общежитіе нуждается въ особомъ учрежденіи, способномъ внушать страхъ несоблюдающимъ соглашенія. Если бы такой страхъ внушалъ каждый всякому другому, то опять бы началась война всѣхъ противъ всѣхъ. Поэтому необходимо, чтобы всѣ передали свою волю одному лицу, обязавшись, по особому соглашенію, не противиться его волѣ, которая становится объединенной волей всѣхъ, и не отказывать ей своими силами и своимъ имуществомъ противъ тѣхъ, противъ кого ими воспользоваться она найдетъ нужнымъ. Такимъ однимъ лицомъ можетъ быть какъ единичный человѣкъ, такъ и собраніе нѣсколькихъ, разсматриваемыхъ какъ одно лицо. Такъ какъ въ государствѣ воля всѣхъ сосредоточивается въ одномъ лицѣ, то государство есть личность. Оно есть какъ бы большой человѣкъ, составленный изъ многихъ, въ которомъ душа—верховная власть.

Передавая свою волю стоящему во главѣ государства лицу, народъ передаетъ ему и всѣ свои права и всю свою власть. Власть и права главы государства поэтому неограничены. Верховная власть для гражданъ единственный источникъ всякихъ законовъ, стоитъ выше всякихъ человѣческихъ установленій, отвѣтственна только передъ Богомъ и несмѣняема. Граждане обязаны ей повиноваться во всемъ безусловно и безпрекословно, даже въ томъ, что можетъ казаться безнравственнымъ и нечестивымъ, помня, что за все, сдѣланное по ея велѣнію, будетъ отвѣчать передъ Богомъ только она. Она перестаетъ быть властью лишь когда сама себя упраздняетъ или уничтожается другой болѣе сильной властью. Въ такихъ случаяхъ народъ освобождается отъ данныхъ ей обѣщаній и воленъ призвать надъ собою другую власть.

Глава государства даетъ не только гражданскіе законы, но также и нравственные и религіозные. Если нравственность возможна только въ общежитіи, то религія свойственна и первобытному человѣку. Гоббзъ различаетъ между естественной и откровенной религіей. Естественная выростаетъ изъ четвероякаго корня: изъ вѣры въ призраковъ, незнанія причинъ, угодливости передъ страшнымъ, желанія знать будущее; откровенная основана на вѣрѣ въ особое данное Богомъ откровеніе. Эта вѣра есть вѣра въ того, или довѣріе къ тому, кто о такомъ откровеніи свидѣтельствуетъ. Устоемъ вѣры въ

откровеніе поэтому всегда бываетъ авторитетъ извѣстнаго лица или лицъ. Вопросъ объ этомъ авторитетѣ для откровенной религіи тѣмъ важнѣе, что ея истины непостижимы для разума, сверхразумны. Изслѣдовать ихъ своимъ разумомъ, ставить его здѣсь авторитетомъ, значило бы уподобляться больному, который сталъ бы разжевывать прописанныя ему пилюли: онъ ихъ не проглотитъ, а выплюнетъ, и такимъ образомъ будетъ не содѣйствовать, а противодѣйствовать своему спасенію. Даже вопросъ о существѣ божіемъ, признававшійся въ средневѣковье для естественнаго разума открытымъ, Гоббзъ считаетъ запредѣльнымъ. Чтобы спасительныя религіозныя истины были пріемлемы, онѣ должны исходить отъ верховнаго для всѣхъ авторитета. Такой авторитетъ—церковь, то есть собраніе вѣрующихъ. Въ каждомъ государствѣ вѣрующіе—его граждане. Такъ какъ всѣ граждане объединяютъ свою волю въ главѣ государства, то эта глава и есть собраніе вѣрующихъ, церковь и государство совпадаютъ, государственная власть есть вмѣстѣ и церковная, глава государства—глава церкви. Въ дѣлахъ вѣры, какъ и во всемъ остальномъ, государственная власть есть единственный авторитетъ. Личныя убѣжденія остаются при каждомъ, но каждый обязанъ подчиняться установленной въ государствѣ религіи.

Какъ гражданинъ англійскаго государства, Гоббзъ, согласно своей теоріи, долженъ былъ признавать ту религію, какая установлена верховною властью. Затрудненія, въ которыя ставили эту теорію колебанія англійской верховной власти между католицизмомъ и протестантскими сектами, онъ въ своихъ трактатахъ обходитъ тѣмъ, что разсматриваетъ христіанское ученіе только въ его существѣ, а не въ вѣроисповѣдныхъ различіяхъ.

Изъ богословскихъ взглядовъ Гоббза особаго вниманія заслуживаютъ два: на канонъ Писанія и на завѣтъ между Богомъ и людьми.

Христіанское ученіе есть ученіе откровенное. Нельзя не вѣрить тому, что Богъ открываетъ, но можно не довѣрять свидѣтельствамъ объ откровеніи. Христіанское откровеніе засвидѣтельствовано Писаніемъ, вѣра въ это откровеніе есть вѣра въ Писаніе. Важно поэтому выяснить происхожденіе Писанія. Рядомъ доводовъ Гоббзъ доказываетъ, что пятикнижіе не могло быть написано Моисеемъ, точно такъ же, какъ книга Іисуса Навина этимъ послѣднимъ, или книга судей—судьями, книга царствъ—царями и т. д. Болѣе поверхностныя

замѣчанія дѣлаетъ онъ о новозавѣтномъ канонѣ, не внося ничего оригинальнаго. Всѣ эти критическія соображенія, по его мысли, не могутъ подорвать авторитетъ Писанія, такъ какъ канонъ установленъ верховной государственной властью, которой одной принадлежитъ право рѣшать о немъ вопросы.

Ветхій и новый завѣтъ Гоббзъ толкуетъ по руководству своихъ государственныхъ теорій какъ соглашеніе между Богомъ и людьми. Богъ—всемогущій владыка, которому человѣкъ долженъ подчиняться, покоряясь необоримой силѣ. Тѣмъ не менѣе, Богъ правитъ людьми не по одной только силѣ, но также и по соглашенію съ ними. Первое соглашеніе было заключено съ Адамомъ и Евой. По этому соглашенію Адамъ и Ева обязывались слушаться Бога, а онъ имъ за это обѣщалъ вѣчную жизнь. Когда это соглашеніе было нарушено грѣхопаденіемъ, Богъ заключилъ новое съ Авраамомъ. Авраамъ далъ обѣтъ подчиняться Богу не только въ томъ, чего требуетъ естественный нравственный законъ, но и тѣмъ заповѣдямъ, которыя Богъ откроетъ путемъ сверхъестественнымъ, въ снахъ и видѣніяхъ, Богъ же съ своей стороны обѣщалъ дать Аврааму и его потомкамъ землю обѣтованную. Это соглашеніе было нарушено израильскимъ народомъ, пожелавшимъ, чтобы имъ правилъ не Богъ чрезъ своихъ священнослужителей, а царь, на подобіе того, какъ правятъ цари другими народами. Богъ снизошелъ къ этой просьбѣ, и заключенное съ Авраамомъ соглашеніе потеряло силу, однако лишь для того, чтобы замѣниться новымъ. Какъ первое соглашеніе было возобновлено во второмъ, такъ второе въ третьемъ и послѣднемъ—въ новомъ завѣтѣ. По этому новому соглашенію, царство снова переходитъ къ Богу, а участники царства освобождаются отъ грѣха и наслѣдуютъ жизнь вѣчную. Христосъ былъ посланъ для того, чтобы подготовить своей проповѣдью людей къ этому царствію и искупить ихъ своею смертью. Въ земной жизни онъ былъ спасителемъ и пророкомъ, въ грядущей будетъ также и царемъ. Существо христіанской религіи сводится къ одной заповѣди—вѣровать, что Іисусъ есть Христосъ, то есть обѣщанный Мессія. Всеостальное есть либо предположеніе, либо слѣдствіе этой вѣры и устанавливается верховной государственной властью.

Власть государства и его природу, дѣлающую изъ многихъ людей одного, Гоббзъ наглядно поясняетъ рисункомъ на заглавномъ листѣ своего „Левіаѳана“. Это библейское чудовище изображено

великаномъ, сложеннымъ изъ множества людей, съ заостреннымъ въ мечъ крестомъ въ одной рукѣ и пастырскимъ посохомъ въ другой. Великанъ возвышается надъ горами, долами, полями, рѣками, поселками и городами и противопоставленными символами гражданской и свѣтской власти: крѣпостью и монастыремъ, короной и тіарой, пушкой и перунами отлученій, побѣдными трофеями и силлогизмами, войсками и соборами. Надъ головой его надпись изъ Писанія: „съ властью его на землѣ ничто не сравнится“.

Если государство самое сложное тѣло, строимое людьми, то самое сложное изъ всѣхъ вообще тѣлъ—вселенная. Гоббзъ останавливается и на этомъ тѣлѣ. Вопросы о томъ, конечна вселенная или безконечна, существуетъ ли одинъ міръ, или многіе, произошла ли она, или существуетъ вѣчно, онъ считаетъ неразрѣшимыми. Въ астрономіи онъ примыкаетъ къ Копернику и Кеплеру, но строитъ также и свои гипотезы о суточномъ и годовомъ движеніи свѣтилъ, объ эксцентрицитетахъ, предвареніяхъ, свѣтѣ, теплѣ, приливахъ и проч. Ничего новаго эти гипотезы къ основнымъ взглядамъ Гоббза не прибавляютъ. Отмѣтить надо лишь гипотезу объ эфирѣ, наполняющемъ междуатомные и междупланетные промежутки. Гипотеза эта высказана однако только вскользь.

Ученіе Гоббза выдается какъ вполнѣ послѣдовательная, хотя, подобно всѣмъ матеріалистическимъ системамъ, и неудачная попытка объяснить всю дѣйствительность исключительно изъ внѣшнихъ, чисто механическихъ причинъ. Оно нашло откликъ въ различныхъ построеніяхъ XVII и XVIII в. Въ XVII вѣкѣ оно не осталось безслѣднымъ для современника Гоббза Спинозы. Въ религіозной области Гоббзъ былъ родоначальникомъ библейской критики, которую послѣ него болѣе смѣло продолжалъ Спиноза. Въ XVIII в. къ Гоббзу примыкаетъ руководящее для этого вѣка психологическое ученіе Кондильяка, имъ подсказаны матеріалистическія теоріи Ла Меттри, Гельвеція, Гольбаха и другихъ, отзвукъ его слышится и въ „Общественномъ договорѣ“ Руссо.

дд) Гассенди.

140. Гассенди (1592—1655) стоитъ вмѣстѣ съ Декартомъ и Гоббзомъ на почвѣ механическаго ученія, но, подобно Гоббзу, въ другихъ вопросахъ съ Декартомъ расходится и выступилъ противъ него съ еще болѣе многочисленными возраженіями, чѣмъ Гоббзъ.

Въ противоположность Декарту и Гоббзу, отрицавшихъ пустоту, онъ признаетъ ее на ряду съ атомами. Въ этомъ, а равно и во многомъ другомъ, онъ примыкаетъ къ Епикуру, ученіе котораго онъ изложилъ и истолковалъ какъ не противорѣчащее христіанству въ трудахъ: „О жизни, нравственности и ученіи Епикура“ и въ „Сводѣ философіи Епикура“. Атомы созданы Богомъ съ тремя основными свойствами—фигурой, величиной, тяжестью, и дѣлимы только математически, предположительно, но не физически. Формы ихъ безпредѣльно разнообразны, однако безконечнаго разнообразія предполагать незачѣмъ. Движеніе даровано имъ Богомъ какъ неотъемлемое достояніе, такъ что и покой есть лишь сдержанное движеніе. Разнообразіе вещей объясняется изъ различнаго положенія и сочетанія атомовъ различныхъ фигуръ. Душа не можетъ быть вполнѣ противоположна тѣлу, она отъ него только отлична. Способность чувствовать принадлежитъ тѣлу, но объяснить ее изъ атомовъ Гассенди отказывается. Разумная душа создается Богомъ. Пространство и время не субстанціи и не свойства вещей, но существа особаго рода. Они были бы, если бы не было ни міра, ни даже атомовъ. Мірозданіе—стройное цѣлое, сложившееся по механическимъ законамъ. На Бога можно ссылаться лишь какъ на первопричину, а для каждаго даннаго случая надо искать ближайшихъ причинъ. За систему Коперника говорятъ вѣскіе доводы, но такъ какъ она отвергнута церковью, то лучше признать систему Тихо де Браге.

ее) Ньютонъ.

141. Въ Ньютонѣ (1642—1727) надо различать между математикомъ, натурфилософомъ и богословомъ. На математической точкѣ зрѣнія онъ стоитъ въ своемъ главномъ трудѣ—„Математическіе принципы естественной философіи“ (1687), натурфилософскую намѣчаетъ въ „Общей схоліи“ въ концѣ третьей части этого труда и развиваетъ въ „Вопросахъ“, приложенныхъ къ „Оптикѣ“ (1704), и въ письмахъ къ Бентлею, богословомъ выступаетъ въ „Замѣчаніяхъ на пророчества Даніила и Апокалипсисъ Іоанна“ и въ „Историческомъ Отчетѣ о двухъ крупныхъ искаженіяхъ Писанія“. Оба эти богословскіе труда были имъ написаны подъ конецъ жизни.

Въ „Принципахъ“ Ньютонъ математически объясняетъ движенія свѣтилъ по индуктивнымъ даннымъ. Данныя эти, во первыхъ,

астрономическія, обобщенныя въ законахъ Кеплера, и во вторыхъ, открытый Ньютономъ законъ всемірнаго тяготѣнія.

Для яснаго пониманія методы Ньютона въ „Принципахъ“ необходимо установить точное опредѣленіе математическаго объясненія движеній. Такое объясненіе разсматриваетъ движеніе лишь какъ перемѣщеніе, то есть какъ измѣненіе положенія, и есть поэтому въ основѣ геометрическое. Но тогда какъ геометрія изучаетъ различныя опредѣленія пространства безъ отношенія къ вызвавшему ихъ движенію, математическое истолкованіе движенія сосредоточивается на этомъ послѣднемъ и противополагается поэтому геометріи какъ механика или наука о движеніяхъ. Механика можетъ изучать движеніе или безъ отношенія къ производящей его силѣ, и въ такомъ случаѣ она есть фороно́мія или кинематика, или по отношенію къ этой силѣ, и тогда она—динамика. Фороно́мія или кинематика распадаются на чистую и прикладную (машинную). Первая разсматриваетъ движенія какъ данныя и опредѣляетъ ихъ общія условія, вторая—выясняетъ частныя условія, при которыхъ можетъ наступить то или иное движеніе. Ни та, ни другая не касается вопроса о силѣ и неразлучной съ ней массѣ. Для фороно́міи или кинематики важно лишь то, что движенія происходятъ по извѣстному закону. Откуда выводится этотъ законъ, для нея столь же безразлично, какъ и причина движенія. Динамика, напротивъ разсматриваетъ движеніе какъ порожденное извѣстной силой, законъ движенія есть для нея законъ этой силы. Стоитъ ли механика на кинематической или динамической точкѣ зрѣнія, она не выходитъ изъ области внѣшней дѣйствительности, подъ механическими причинами всегда и непзмѣнно подразумѣваетъ внѣшнія, матеріальныя причины.

Точка зрѣнія Ньютона колеблется между динамической и фороно́мической, а фороно́мическая между чистой и прикладной. Ходъ его мысли сводится къ слѣдующему.

Всѣ планеты, ихъ спутники и кометы движутся такъ, какъ будто бы отъ сообщеннаго имъ прямолинейнаго движенія отклонялись тяготѣніемъ къ центральному тѣлу обратно пропорціонально квадрату разстоянія отъ него. Вслѣдствіе закономѣрнаго единства природы, тяжесть на землѣ должна быть тождественна съ этимъ тяготѣніемъ. Поэтому всемірное тяготѣніе должно дѣйствовать такъ же, какъ земное, то есть, пропорціонально массѣ, а земное—обратно пропорціонально квадрату разстоянія. Или иначе, притяженіе должно

быть свойственно всѣмъ частицамъ всѣхъ тѣлъ во вселенной, и потому тяжесть каждаго тѣла должна слагаться изъ тяжести всѣхъ его частицъ, т. е. равняться суммѣ всѣхъ ихъ тяжестей. Отсюда, должны тяготѣть не только планеты и кометы къ солнцу, но и солнце къ нимъ, и каждое изъ тѣлъ ко всѣмъ другимъ. Отъ этого должны происходить въ движеніи свѣтилъ неправильности, возмущенія. Законъ всемірнаго тяготѣнія, по индукціи утверждающій, что всѣ тѣла во вселенной тяготѣютъ другъ къ другу пропорціонально массѣ и обратно пропорціонально квадрату разстоянія, оправдывается дедуктивно тѣмъ, что изъ него выводятся Кеплеровы законы. Какъ общій ходъ свѣтилъ, такъ и неправильности въ ходѣ каждаго свѣтила могутъ быть опредѣлены по этому закону математически, точно или приблизительно. Подтверждается этотъ законъ и тѣмъ, что изъ него въ совершенствѣ объясняются дѣйствіемъ луны на землю приливы и отливы, для которыхъ на иномъ основаніи нельзя найти удовлетворительной причины. Въ сравненіи съ ученіемъ о всемірномъ тяготѣніи Декартова теорія вихрей оказывается неудовлетворительной какъ въ другихъ отношеніяхъ, такъ главное потому, что изъ нея законы Кеплера не выводимы. Вообще же крупное преимущество новаго ученія въ томъ, что оно основано на фактахъ, а не на измышленіяхъ. Ньютонъ въ „Общей схоліи“ заявляетъ, что онъ не измышляетъ гипотезъ, и это правило руководитъ имъ во всей математической части его труда.

Однако, это математическое объясненіе только часть болѣе широкаго. Фороно́мія Ньютона чисто математическое построеніе, но устоемъ ея служитъ динамика—ученіе о тяжести, динамика въ свою очередь опирается на натурфилософію типа просвѣщенной теософской натурфилософіи. Тяжесть въ каждомъ частномъ случаѣ—безспорный фактъ, удостовѣряемый наблюденіемъ и опытомъ, но всемірное тяготѣніе, равно какъ и его предпосылка—всеобщая закономѣрность—гипотезы, которыя хотя и подсказаны опытомъ, допускаютъ опытную провѣрку только въ узкихъ предѣлахъ нашего несовершеннаго знанія о вселенной. Сколь ни удобны эти гипотезы для объясненія мірового строя, вполнѣ понятными онѣ могутъ казаться только для поверхностнаго ума, а для пытливаго загадочны и требуютъ поясненія. Откуда общая всей природѣ закономѣрность? Что такое тяжесть? Рядъ соображеній приводитъ Ньютона къ заключенію, что нельзя найти полнаго объясненія мірового строя, оста-

ваясь въ предѣлахъ механическихъ причинъ, и что необходимо признать за первопричину Бога, Вседержителя и Творца вселенной.

Къ Богу приводитъ Ньютона прежде всего тяжесть. Яснаго взгляда на нее онъ установить не могъ. То онъ не считаетъ ее принадлежностью матеріи, то она ему кажется дѣйствующей въ матеріи силой. Сквозь эти колебанія пробивается убѣжденіе, что она не есть ни лежащее въ матеріи свойство, ни еще менѣе—дѣйствіе на разстояніи. Матерія обладаетъ только шестью свойствами—массивностью, твердостью, плотностью, подвижностью, величиной и формой. Среди этихъ свойствъ тяжесть не находитъ мѣста, а дѣйствіе на разстояніе, безъ матеріальнаго посредства, совсѣмъ непостижимо. Такъ какъ нельзя найти матеріальной среды, которая бы въ себѣ носила тяжесть и ее передавала, то для объясненія тяжести надо предположить духовное начало, при томъ, по всему вѣроятію, Бога, который свободно и по предустановленнымъ имъ цѣлямъ даруетъ матеріи это свойство. Относительно того, дѣйствуетъ ли Богъ здѣсь прямо или чрезъ какое либо посредство, взгляды могутъ расходиться, но прямое и непосредственное дѣйствіе Бога кажется Ньютону болѣе вѣроятнымъ.

Еще меньше, чѣмъ дѣйствіе тяжести, постижимо изъ чисто механическихъ причинъ возникновеніе мірового строя. Изъ этихъ причинъ можно было бы понять, предполагая безконечное пространство, въ различныхъ частяхъ его скопленія матеріи, но почему одни изъ этихъ скопленій свѣтлыя, а другія темныя, и правильнаго ихъ распорядка объяснить нельзя. Разсматривая міровой строй уже даннымъ, можно истолковать наблюдаемыя въ немъ движенія изъ механическихъ законовъ, но самое возникновеніе этого механизма не можетъ быть выведено изъ общихъ свойствъ матеріи. Въ этихъ свойствахъ нѣтъ отвѣта и на вопросы, почему планеты вращаются около солнца въ одну сторону по круговымъ линіямъ съ небольшимъ эксцентрицитетомъ, тогда какъ кометы движутся въ разныхъ направленіяхъ по параболамъ, почему вращеніе планетъ почти въ одинаковыхъ плоскостяхъ, почему скорость этого вращенія такая, а не иная, почему эклиптика наклонена такъ, а не иначе, почему міры раздѣлены такими огромными разстояніями, что столкновеніе между ними не происходитъ и т. д. Такое удивительное распредѣленіе солнца, планетъ и кометъ можетъ быть дѣломъ

только всевидящаго и всемогущаго Существа, Владыки міра, построившаго его по своему изволенію.

Безъ этого Владыки нельзя объяснить и возникновенія движеній. Матерія—начало косное, движеніями предполагается начало дѣятельное. Признать Творца за источникъ движеній необходимо и потому, что движенія, предоставленныя только себѣ, склонны къ ослабленію и прекращенію. Необходимъ поэтому для нихъ вѣчно живой источникъ. Но и своеобразности движенія свѣтилъ безъ Творца непонятны. Свѣтила движутся по кривымъ. Всякое такое движеніе слагается изъ двухъ: прямолинейнаго и направленнаго къ центру. Если второе объясняется тяжестью, безъ Бога однако непонятной, то первое предполагаетъ особую отъ тяжести причину. Эту причину можно видѣть только въ рукѣ божіей, давшей свѣтиламъ толчекъ по касательной къ ихъ орбитамъ.

Предполагается Создатель міра и устойчивостью міровой системы. Она можетъ существовать длинный рядъ вѣковъ. Но неправильности въ движеніяхъ небесныхъ тѣлъ, вызываемыя возмущеніями, хотя весьма незначительныя, все же дѣлаютъ время отъ времени необходимымъ ея исправленіе.

Наконецъ, необходимо признать Творца и потому, что цѣпь причинъ и слѣдствій не можетъ быть безконечной. При изученіи природы слѣдуетъ переходить отъ одной механической причины къ другой. Но одного механическаго объясненія недостаточно, неизбѣжно признать и дѣятельныя начала, напримѣръ, притяженіе, сцѣпленіе, броженіе. Въ концѣ мысль приводитъ къ Первопричинѣ, отъ которой и чрезъ которую все. Эта Первопричина—Существо безтѣлесное, живое, разумное, вездѣприсущее, созерцающее въ безконечномъ пространствѣ, какъ въ своемъ чувствилищѣ, самыя вещи въ ихъ внутренней природѣ и всегда въ себѣ ихъ обнимающее, тогда какъ наше мыслящее и чувствующее существо воспринимаетъ въ своемъ чувствилищѣ только образы вещей, доставляемые органами чувствъ. Этотъ Вседержитель, хотя все въ себѣ содержитъ и вѣчно существуетъ, самъ внѣ пространства и времени, въ немъ все движеніе, но самъ онъ отъ этого движенія ничего не испытываетъ. Онъ—весь глазъ, ухо, мозгъ, рука, чувство, разумѣніе и дѣятельность, однако совсѣмъ не по человѣческому и еще менѣе по тѣлесному образу. Его нельзя ни видѣть, ни осязать, ни вообще чувствовать. Если даже о тѣлесныхъ вещахъ наши знанія поверхностны, такъ

какъ внутренняя ихъ природа отъ насъ скрыта, то еще менѣе можемъ мы знать о существѣ божіемъ. Какъ у слѣпыхъ нѣтъ идеи о цвѣтахъ, такъ у насъ о томъ, какъ всемудрый Богъ чувствуетъ и познаетъ всѣ вещи. О Богѣ мы знаемъ только по мудрому и превосходному строенію вещей и по ихъ конечнымъ причинамъ. Мы удивляемся его совершенству и молимся ему и чтимъ его за его господство. Мы молимся ему какъ подданные, такъ какъ Богъ безъ Провидѣнія, безъ господства и безъ конечныхъ причинъ не что иное, какъ судьба и природа. По аналогіи съ нашимъ духовнымъ существомъ, въ насъ всегда себѣ тождественнымъ, мы заключаемъ о неизмѣняемости божіей. Изъ единства мірового порядка слѣдуетъ единство божіе.

Если бытіе единаго Бога несомнѣнно, то нельзя говорить о происхожденіи міра изъ хаоса по естественнымъ законамъ. Нельзя впадать и въ свойственное древнимъ заблужденіе, отождествлявшее Бога съ міромъ, части природы съ частями Божества. Міръ есть строеніе божіе, созданъ Творцомъ изъ матеріи, возникшей по его опредѣленію соотвѣтственно его цѣлямъ.

Вѣра въ Бога была для Ньютона руководящей во всемъ его трудѣ о міровомъ строѣ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ говоритъ, что въ „Принципахъ“ онъ имѣлъ въ виду такія основы, которыя могли-бы вызвать въ мыслящихъ людяхъ вѣру въ Бога, и что для него было бы высшей отрадой, если бы этотъ трудъ былъ полезенъ для этой цѣли, что, впрочемъ, если онъ сдѣлалъ обществу эту услугу, то обязанъ этимъ лишь прилежанію и терпѣливой мысли.

Уже изъ этого прямого заявленія видно, что бытіе Божіе для Ньютона не гипотеза, а самый достовѣрный изъ фактовъ. Впрочемъ, если онъ въ своемъ математическомъ построеніи стоитъ всецѣло на почвѣ фактовъ, то въ его натурфилософіи грань между фактами и гипотезой колеблющаяся. Заявленіе „гипотезъ не измышляю“ его натурфилософіей не только не подтверждается, но опровергается. Почти вслѣдъ за этимъ заявленіемъ онъ строитъ гипотезу о духовной субстанціи, проникающей всѣ вещи и во всѣхъ ихъ заключающейся. Силою и дѣятельностью этой субстанціи частицы тѣлъ на короткихъ разстояніяхъ притягиваются и при соприкосновеніи сцѣпляются. Чрезъ нее дѣйствуютъ на огромныя разстоянія электрическія тѣла, притягивая и отталкивая близлежащія тѣльца.

Посредствомъ этой духовной субстанціи свѣтъ истекаетъ, отбрасывается, отклоняется, преломляется и согрѣваетъ тѣла. Ея колебанія чрезъ внѣшніе органы чувствъ направляются по нервнымъ волокнамъ къ мозгу, а оттуда къ мускуламъ, и такимъ образомъ возбуждаются чувства животныхъ и двигаются по произволу ихъ члены. Въ существованіи этой субстанціи Ньютонъ настолько убѣжденъ, что не считаетъ возможнымъ о ней распространяться только за недостаткомъ опытовъ, которыми было бы можно точно опредѣлить и доказать ея законы. Это духовное начало заносится въ воздухъ кометами, въ хвостахъ которыхъ планеты находятъ также источникъ влаги для своихъ морей и питаемыхъ ими дождей.

Наибольшую свободу въ построеніи гипотезъ Ньютонъ даетъ себѣ въ приложеніи къ „Оптикѣ“, которая съ каждымъ новымъ изданіемъ обогащалась ими все болѣе. Гипотезы эти названы въ ней вопросами, но это не болѣе, какъ форма. Въ вопросахъ приводятся и доказательства бытія Божія, которое для Ньютона достовѣрная истина. Въ оптическомъ ученіи онъ выступаетъ противникомъ построенной Гюйгенсомъ (и въ настоящее время общепринятой) волнообразной теоріи свѣта. Ньютонъ отвергалъ эту теорію между прочимъ потому, что она предполагаетъ сплошное море эѳира, въ который погружены небесныя тѣла, а онъ допускалъ только разрѣженный эѳиръ. По Ньютону, свѣтъ объясняется испусканіемъ свѣтоносными тѣлами маленькихъ тѣлецъ. Эта свѣтовая матерія превратима въ остальную, такъ какъ природѣ вообще свойственны превращенія. Въ доказательство этого послѣдняго положенія Ньютонъ приводитъ наивные примѣры, заставляющіе сожалѣть, что его мысль съ небесныхъ высотъ, гдѣ она у себя дома, спустилась на мало знакомую ему земную поверхность и въ соотвѣтствіе съ нею стала поверхностной: онъ говоритъ о превращеніи яицъ въ животныхъ, головастиковъ въ лягушекъ, червей въ мухъ, о возникновеніи растеній, деревьевъ, амфибій, рыбъ и птицъ изъ влаги и превращеніи ихъ въ влагу и пр. Въ „Принципахъ“ его заявленіе „гипотезъ не вымышляю“ вызвано его отказомъ дать объясненіе тяжести. Въ „Оптикѣ“ онъ даетъ приведенное выше объясненіе ея изъ духовнаго начала. Здѣсь же онъ строитъ, вопреки своему ученію объ отсутствіи въ матеріи дѣйствующихъ началъ, гипотезу о свойственныхъ матеріи двухъ силахъ, сцѣпленія и отталкиванія, при чемъ первая переходитъ во вторую подобно тому, какъ въ алгебрѣ положи-

тельныя величины уменьшаются до нуля и затѣмъ становятся отрицательными. Существованіе отталкивающей силы доказывается истеченіемъ свѣта и его преломленіемъ, а также образованіемъ воздуха и пара.

Гипотеза объ этихъ силахъ широко использована физиками послѣ Ньютона. Не менѣе плодотворнымъ оказалось и его ученіе о происхожденіи зрительныхъ и другихъ ощущеній изъ колебаній, передаваемыхъ по нервамъ мозгу. Эта теорія и въ настоящее время господствующая. Въ ея современной обработкѣ ею утверждается, точно такъ же какъ теоріями Декарта и Гоббза, что вся чувственная окраска природы не въ самихъ вещахъ, а исключительно въ чувствующихъ существахъ, сама же природа безцвѣтна, нѣма и глуха, въ ней нѣтъ ничего кромѣ движеній безкачественной матеріи. Въ послѣднемъ отдѣлѣ „Космологіи“ намъ придется встрѣтиться съ противоположнымъ взглядомъ.

Натурфилософія Ньютона не стоитъ на высотѣ его математическаго построенія. Въ ней напрасно было бы искать отличающихъ это послѣднее оригинальности, послѣдовательности, ясности, обоснованности. Математическимъ языкомъ онъ владѣлъ въ совершенствѣ, философскій ему не давался. Нерѣдко онъ говоритъ на немъ какъ чужеземецъ, невнятно, сбивчиво, неловко подбирая непокорныя слова. Только главное его положеніе—необходимость признать верховное разумное начало обосновано имъ обстоятельно. Въ цѣломъ слабая, его натурфилософія настолько заслонялась прочнымъ математическимъ построеніемъ, что казалась ненужнымъ придаткомъ, а его ссылка на руку божію—печальнымъ для философа пріемомъ. Вопреки его мысли сложилось убѣжденіе, что послѣ него, говоря словами Шиллера, „обезбоженная природа стала, подобно мертвому часовому маятнику, рабски повиноваться закону тяжести“. Онъ обезбожилъ природу тѣмъ, что отодвинулъ Бога за ея предѣлы и отвергъ какъ заблужденіе взглядъ древнихъ на солнце, планеты, звѣзды и всѣ вещи какъ на части Божества. Обособляя Бога отъ природы, онъ не изгналъ изъ нея духовное начало: онъ говоритъ, неопредѣленно и туманно, о какой то всепроникающей духовной субстанціи, ученіе о которой навѣяно современными ему англійскими Платониками.

Входить въ подробности богословскихъ трудовъ Ньютона излишне. Достаточно отмѣтить, что въ нихъ онъ обнаруживаетъ крѣпкую вѣру въ Писаніе, которая не только не была поколеблена его

механикой мірового строя, но была основаніемъ всего воздвигнутаго имъ зданія. Зданіе это четырехъярусное: верхній ярусъ, математическая часть, опирается на динамику, динамика на натурфилософію, а эта послѣдняя на библейскую вѣру. Для Ньютона, какъ для большинства его современниковъ, единственный истинный Богъ—библейскій и единственная истинная религія—христіанская. Хотя основы ученія объ естественной религіи были еще въ первой половинѣ XVII вѣка намѣчены соотечественникомъ Ньютона, Гербертомъ Чербери, а начало библейской критики положено современниками Ньютона Гоббзомъ и Спинозою, Ньютонъ, если и зналъ относящіяся сюда ученія, съ ними не считался какъ съ явно съ его точки зрѣнія ложными. Въ религіозной критикѣ Гербертъ, Гоббзъ и Спиноза опередили свой вѣкъ. Крушеніе вѣры въ библію начинается лишь съ XVIII вѣка. Безбожниковъ XVII вѣкъ совсѣмъ не зналъ. Они начинаютъ выступать тоже лишь съ XVIII вѣка.

в) Локкъ.

142. Гносеологическія основы эмпиризма и примыкающей къ нему механической теоріи разработаны въ XVII вѣкѣ Локкомъ (1632—1704). Въ своемъ „Опытѣ о человѣческомъ умѣ“ (подробное разсмотрѣніе котораго относится къ гносеологіи) онъ отрицаетъ существованіе врожденныхъ идей и принциповъ. Душа при рожденіи подобна гладкой неисписанной доскѣ и получаетъ содержаніе изъ опыта, въ которомъ различаются двѣ стороны, ощущенія и рефлексія. Въ ощущеніяхъ душа обращена къ внѣшнему міру, въ рефлексіи—къ себѣ самой. Изъ этихъ источниковъ она получаетъ простыя идеи, изъ ощущеній—идеи о внѣшнихъ вещахъ, изъ рефлексіи—идеи объ ея собственныхъ состояніяхъ. Изъ простыхъ идей образуются сложныя. Къ сложнымъ принадлежатъ идеи субстанцій, духовной и тѣлесной. Реальность, соотвѣствующая этимъ идеямъ, намъ непостижима: мы одинаково не знаемъ, ни какова субстанція тѣла, ни какова субстанція духа. Говоря объ отношеніи духа къ тѣлу, Локкъ замѣчаетъ, что всемогущій Богъ могъ даровать матеріи способность мыслить. Существованіе божіе доказывается изъ природы человѣческаго существа. Человѣкъ не могъ произойти изъ ничего, нельзя также думать, что разумное существо возникло изъ неразумной матеріи. Поэтому должна существовать разумная причина,

призвавшая человѣка къ бытію. Эта причина обладаетъ всѣмъ разумѣніемъ и всею мощью и потому всевѣдущая и всемогущая. Хотя бытіе божіе доказывается доводами разума, однако религія дѣло не одного только разума, но и вѣры. Въ противоположность разуму, опирающемуся на себя самого, религіозная вѣра опирается на авторитетъ откровенія. Однако послѣднее можетъ обладать авторитетомъ лишь въ томъ случаѣ, если не противорѣчитъ разуму и имъ удостовѣряется. Противоразумныхъ истинъ нѣтъ, но есть истины сверхразумныя. Знаніе не выходитъ изъ области идей и есть не что иное какъ согласіе и различіе между ними.

Подобно Гоббзу, подъ воздѣйствіемъ котораго Локкъ находится, онъ обсуждаетъ вопросъ о религіи съ государственной точки зрѣнія. Государство возникаетъ на почвѣ соглашенія, которымъ члены первобытной общины устанавляютъ порядокъ для охраны личной свободы, жизни и имущества. Въ первобытномъ состояніи господствуютъ полныя равенство и свобода, но нѣтъ войны всѣхъ противъ всѣхъ, такъ какъ законъ природы или разума побуждаетъ людей смотрѣть на себя какъ на созданія божія и защищать другъ отъ друга. Вслѣдствіе соглашенія происходитъ раздѣленіе власти на законодательную, исполнительную и федеративную. Первыя двѣ заботятся о внутренней жизни государства, послѣдняя объ отношеніи его къ другимъ государствамъ. Законодательная и исполнительная власть должны быть въ однѣхъ рукахъ, такъ какъ законы совершенствуются на практикѣ. Источникомъ и верховнымъ носителемъ власти остается народъ, установившій соглашеніе. Передъ его приговоромъ должны склоняться всѣ власти съ королевской во главѣ. Соглашеніемъ не устраняются изначальныя права и вольности, за исключеніемъ лишь права быть своимъ собственнымъ судьей. Такимъ судьей не можетъ быть и король, судья надъ которымъ—народъ. Поэтому неограниченная королевская власть недопустима. Вѣроисповѣданія, убѣжденія и мнѣнія внѣ предѣловъ государственной власти, пока не угрожаютъ ея основамъ. По руководству этихъ взглядовъ Локкъ въ „Письмахъ о терпимости“ выступаетъ защитникомъ вѣротерпимости. Христіанская церковъ есть свободное собраніе вѣрующихъ. Принудить вступить въ нее нельзя, но она можетъ исключить изъ своей среды ей непокорныхъ. Основа христіанской религіи вѣра въ Іисуса-Мессію, освобождающаго людей отъ смерти во всеобщемъ воскресеніи. Необходимое условіе вѣчной жизни, кромѣ этой вѣры, покорность боже-

ственному закону, какъ онъ открытъ въ ветхозавѣтныхъ заповѣдяхъ, служащихъ выраженіемъ естественной нравственности, и даннымъ Христомъ заповѣдямъ.

Локкъ не строитъ космологической системы, но его гносеологія примыкаетъ къ механическому міропониманію. Какъ для этого міропониманія сложныя образованія возникаютъ изъ сочетанія простыхъ атомовъ, такъ для Локка сложное содержаніе духовной жизни—изъ сочетанія простыхъ идей. Для него душевная жизнь такая же мозаика изъ простыхъ идей, какъ для механической теоріи вселенная мозаика изъ простыхъ атомовъ.

г) Теософское направленіе.

аа) Англійская теософія и теософская натурфилософія.

143. Натурфилософія Ньютона была однимъ изъ развѣтвленій того смѣшаннаго теософскаго и натурфилософскаго потока, который изъ XVI в. перекинулся въ XVII, а затѣмъ въ XVIII и XIX в. Въ Англіи въ первой половинѣ XVII в. наиболѣе виднымъ представителемъ теософіи былъ Гербертъ Чербери, а изъ современниковъ Ньютона—теософскіе натурфилософы Гревиль лордъ Брукъ и представители Кембриджской школы Платоники Кудвортъ, Пэркеръ и Генрихъ Моръ.

Гербертъ Чербери (1581—1648) былъ родоначальникомъ англійскаго деизма. Подъ деизмомъ подразумѣвается направленіе, пытающееся для всѣхъ религій и исповѣданій найти общую естественную основу изъ немногихъ пріемлемыхъ для разума истинъ вмѣстѣ религіознаго и нравственнаго порядка. Попытка эта была вызвана утомленіемъ нескончаемыми религіозными спорами, возникшими на почвѣ реформаціоннаго движенія. Оформилось деистическое направленіе вполнѣ въ первой четверти XVIII в. Къ этому времени установилось и значеніе слова деистъ въ только что указанномъ смыслѣ, а до тѣхъ поръ деистъ означалъ тоже, что теистъ, то есть вѣрующаго въ Бога. Въ XVII в. направленіе деистическаго типа иногда отождествлялось съ атеизмомъ. Основныя религіозныя истины англійскій деизмъ считалъ изначальными, а исторически сложившіяся религіи ихъ затемненіемъ или извращеніемъ, такъ что въ исторіи религіознаго сознанія имъ предполагался не поступатель-

ный ходъ къ большему совершенству, а переходъ къ упадку. Чербери въ сочиненіи „Объ истинѣ", дополненіемъ къ которому служитъ „О религіи язычниковъ", насчитываетъ такихъ основныхъ истинъ пять: 1) бытіе верховнаго Существа, 2) долгъ почитать это Существо, 3) доблесть и благочестіе какъ устои богопочитанія, 4) раскаяніе при несоблюденіи этихъ требованій, 5) опредѣляемыя благостью и справедливостью божіей награды и наказанія въ этой и будущей жизни. Этими истинами исчерпываются основы религіознаго сознанія, такъ что все остальное въ религіяхъ ненужный придатокъ.

Гревиль лордъ Брукъ (1608—1643) въ трактатѣ „О природѣ истины" стоитъ на чисто спиритуалистической точкѣ зрѣнія. Пространство и время существуютъ только въ духѣ какъ его идеи. Внѣшнія вещи не имѣютъ поэтому самобытнаго, независимаго отъ духа существованія. Все сущее объединяется въ Богѣ, верховной причинѣ всѣхъ вещей, изъ нея исходящихъ или истекающихъ. Ближайшія причины вещей намъ непостижимы. Душа, познаніе и истина одно и тоже.

Изъ представителей Кембриджской школы Кудвортъ (1617—1688) поставилъ себѣ цѣлью борьбу съ безбожіемъ, какъ видно уже изъ заглавія его сочиненія „Истинная разумная система вселенной, опровергающая всякое основаніе и всякую философію атеизма". Въ противоположность механической натурфилософіи онъ отстаиваетъ необходимость телеологическаго истолкованія природы изъ цѣлей, а въ организмахъ признаетъ особую пластическую, ихъ образующую силу. Въ подобномъ же духѣ училъ Перкеръ (ум. 1688), отвергавшій атомизмъ и доказывавшій бытіе божіе изъ наблюдаемой въ природѣ цѣлесообразности. Каббалистическими воззрѣніями осложнилъ Платонизмъ Генрихъ Моръ (1614—1687). По его ученію, всюду разлитъ духъ. Этотъ духъ—міровая душа, отличная отъ Бога, но служащая орудіемъ его дѣятельности. Всѣ тѣла проникнуты духовнымъ началомъ, которое на низшихъ ступеняхъ дѣйствуетъ какъ сѣмянная форма, образующая тѣло, а на высшихъ становится душой. Какъ Богу, такъ и душамъ свойствена нематеріальная протяженность. Существованіе такой протяженности Моръ отстаивалъ въ полемикѣ съ Декартомъ. Подобно другимъ современнымъ ему Платоникамъ, Моръ ратовалъ ателеологическое міропониманіе противъ механическаго.

бб) Спиноза.

144. Наиболѣе крупное теософско-натурфилософское построеніе XVII вѣка—система Спинозы (1632—1677) „Этика, доказанная въ геометрическомъ порядкѣ“. Подготовленіемъ къ этому труду были его „Трактатъ о Богѣ и его блаженствѣ“, „Метафизическія размышленія“, „Короткое изслѣдованіе“, „Объ исправленіи разума“, а продолженіемъ—„Трактатъ политическій“ и „Трактатъ богословско-политическій“.

Вопросы, на которыхъ Спиноза сосредоточивается въ „Этикѣ“, намѣчены заглавіями пяти ея частей: о Богѣ, о природѣ и происхожденіи души, о происхожденіи и природѣ аффектовъ, о человѣческомъ рабствѣ или о силѣ аффектовъ, о могуществѣ разума или о человѣческой свободѣ. Метода разсужденія, какъ поясняетъ добавленіе „геометрическимъ порядкомъ“—геометрическая. Изложеніе разбито на опредѣленія, аксіомы, постулаты, положенія, доказательства, леммы, корольларіи, схоліи. Здѣсь однако только внѣшность геометрическая: отсутствуютъ свойственныя геометріи наглядность, опредѣленность, точность и убѣдительность. Хотя „Этика“ прославлена своей желѣзной логикой, такая логика встрѣчается только въ первой ея части, а въ остальныхъ преобладаютъ паралогизмы вслѣдствіе смѣшенія онтологической, гносеологической и нравственной точекъ зрѣнія. Построенный Спинозой геометрическій скелетъ великъ и громоздокъ: онъ состоитъ изъ 79 опредѣленій, 16 аксіомъ, 259 положеній, 70 схолій, 7 леммъ и 4 постулатовъ. Этотъ костякъ заполняетъ большую часть „Этики“, заслоняетъ содержаніе и затрудняетъ пониманіе.

Главныя предпосылки системы извѣстны уже изъ „Онтологіи“. Въ основу положено ученіе о Богѣ, какъ единой безконечной субстанціи, безконечной мощи, полагающей себя и все остальное самопричинѣ. Опредѣленность, ограниченность были бы отрицаніемъ единства, всемогущества и первопричинности. Самопричина необходимо мыслится вѣчной, такъ какъ вѣчность есть существованіе, слѣдующее изъ самаго опредѣленія вещи, а самопричиной существованіе предполагается. Въ противоположность вѣчности, время есть неопредѣленно долгое существованіе. У Бога безконечное множество свойствъ или аттрибутовъ. Онъ заключаетъ въ себѣ поэтому всю реальность. Реальность и совершенство одно и тоже. Какъ всереальный, Богъ всесовершенный. Изъ безконечнаго множества аттрибутовъ познаваемы для насъ только

два—мышленіе и протяженіе. Протяженность Бога не есть тѣлесность и мышленіе не есть умъ. Если и можно говорить о божественномъ умѣ, то онъ сходенъ съ человѣческимъ лишь въ названіи, а по существу отличается отъ него не менѣе, чѣмъ созвѣздіе Пса отъ лающей собаки. Точно также не свойственна Богу и воля. Сила не можетъ быть бездѣйственной. Богъ дѣйствуетъ неустанно, необходимо, по законамъ своей природы, никѣмъ непринуждаемый и потому свободно. Свобода и необходимость въ Богѣ совпадаютъ. Дѣйствіе и логическое слѣдствіе или выводъ одно и тоже. Что логически слѣдуетъ, то и существуетъ: логическимъ слѣдствіемъ полагается бытіе. Тожество мысли и бытія повсюду въ „Этикѣ“ подразумѣвается. Изъ безконечной природы Бога слѣдуетъ безконечно многое безконечно многими способами съ такою же необходимостью, съ какой въ геометріи положенія выводятся одно изъ другого. Нѣтъ ничего, изъ чего что либо необходимо не слѣдовало бы. Богъ есть причина не только существованія вещей, но и ихъ сущности, раскрываемой въ ихъ опредѣленіи. Цѣлесообразность дѣйствій Богу столь же мало свойствена, какъ разумъ и воля. Примѣнительно къ Богу все это—человѣческія измышленія. Почему протяженіе и мышленіе подлинныя свойства Бога, а не навязанныя ему, подобно разуму, волѣ, цѣлесообразности, человѣческими измышленіями, Спиноза не поясняетъ.

Совокупность всего, что слѣдуетъ изъ Бога—природа. Богъ и природа по существу одно и тоже. Богъ есть порождающая природа, природа—порожденная. Въ порожденной аттрибуты распадаются на разновидности—модусы. Модусы протяженія—тѣла. Они подраздѣляются на движущіяся, обладающія болѣе или менѣе быстрымъ движеніемъ, и покоющіяся. Тѣла, въ которыхъ всѣ части соприкасаются, а движенія взаимно себя опредѣляютъ, называются индивидами. Чѣмъ больше тѣло соотвѣтствуетъ этимъ условіямъ, тѣмъ совершеннѣе его индивидуальность. При измѣненіяхъ индивиды сохраняютъ свою природу и форму, когда 1) извѣстныя части отпадаютъ, а ихъ мѣста занимаютъ столько же частей того же рода; когда 2) части увеличиваются или уменьшаются, не измѣняя своей суммы и отношенія своихъ движеній; когда 3) нѣкоторыя части измѣняютъ направленіе своего движенія, но отношенія между движеніями остаются прежнія; когда 4) при движеніи въ любомъ направленіи или въ покоѣ сохраняется одно и тоже отношеніе между движеніями частей. Если части индивида сопротивляются разъединенію,

онѣ тверды, если легко подвижны одна относительно другой, то мягки или жидки. Чѣмъ большими поверхностями части тѣла соприкасаются, тѣмъ связь между ними крѣпче и тѣмъ тѣла тверже, чѣмъ меньшими—тѣмъ связь слабѣе и тѣла жиже; мягкія тѣла занимаютъ середину между твердыми и жидкими. Модусы мышленія—идеи или души. Ближе идея опредѣляется какъ понятіе ума, которое онъ образуетъ какъ вещь мыслящая. Понятіе отличается отъ перцепціи или воспріятія тѣмъ, что въ понятіи духъ дѣятеленъ, а въ перцепціи страдателенъ.

Единствомъ субстанціи полагается между модусами мышленія и протяженія соотвѣтствіе. Порядокъ и связь идей тотъ же, что порядокъ и связь вещей. Каждому тѣлу соотвѣтствуетъ идея, каждой идеѣ тѣло. Идея, соотвѣтствующая тѣлу, есть его душа. Поэтому все одушевлено, хотя и въ различныхъ степеняхъ, смотря по большей или меньшей сложности тѣла. Самое сложное тѣло—вселенной. Въ ней всѣ части соприкасаются и всѣ движенія взаимно опредѣляются. Она индивидъ высшаго порядка. Въ этомъ индивидѣ высшаго порядка заключаются индивиды низшихъ порядковъ. Какъ у вселенной самое сложное тѣло, такъ у нея и самая сложная душа. Душа вселенной, какъ совокупность всѣхъ идей, есть безконечный разумъ. Этотъ разумъ, по выраженію Спинозы въ одномъ изъ писемъ, есть ликъ всей природы. Духовность и тѣлесность, не свойственныя Богу, слѣдуютъ изъ него въ природѣ. Но воля и цѣлесообразность въ природѣ такъ же отсутствуютъ, какъ и въ Богѣ. Природа, точно такъ же какъ Богъ, дѣйствуетъ по необходимости, по законамъ, а не по цѣлямъ. Каждый модусъ имѣетъ основаніе въ другомъ модусѣ, каждое тѣло въ другомъ тѣлѣ, каждая идея въ другой идеѣ, и такъ до безконечности, но ни идея не имѣетъ основанія въ тѣлѣ, ни тѣло въ идеѣ. Верховное основаніе всѣхъ тѣлъ и идей Богъ. Изъ него слѣдуютъ какъ тѣла, такъ и идеи.

Существо вещи есть то, съ положеніемъ чего вещь необходимо полагается, а съ устраненіемъ устраняется, или то, безъ чего вещь, или обратно, что безъ вещи не можетъ ни существовать, ни быть понятымъ. Это существо выражается въ опредѣленіи. Всякая вещь вѣрна своему опредѣленію, утверждаетъ, а не отрицаетъ въ немъ себя, и потому стремится къ самосохраненію. Части, изъ которыхъ состоитъ вещь, могутъ разъединиться, но ея идея или душа пребы-

ваетъ въ Богѣ вѣчно, при томъ не только какъ объектъ мышленія, но и формально, какъ сущность, какъ мыслящая душа. Поэтому наша душа не можетъ погибнуть вмѣстѣ съ тѣломъ безусловно, но отъ нея остается нѣчто вѣчное.

Изъ всесовершеннаго существа божія можетъ слѣдовать только всесовершенное. Въ природѣ все одинаково дѣйствительно, необходимо, реально, совершенно. Различіе между хорошимъ и дурнымъ полагается только человѣкомъ по отношенію къ его пользѣ и вреду. Но природа произошла необходимо, а не ради человѣка.

Человѣкъ не государство въ государствѣ, а часть природы и подчиненъ общей необходимости и закономѣрности. Душа его, идея его тѣла, такъ же сложна, какъ тѣло, состоитъ изъ многихъ идей. Объектъ ея во первыхъ ея тѣло, во вторыхъ она сама, въ третьихъ дѣйствующія на нее тѣла, въ четвертыхъ аттрибуты протяженія и мышленія, въ пятыхъ Богъ. Все, что происходитъ въ тѣлѣ, воспринимается душой. Идея о себѣ самой, идея идеи, есть самосознаніе. Имѣть идею и сознавать, что ее имѣешь, одно и тоже. У кого есть истинная идея, тотъ это и знаетъ. Воспріятіе или перцепція дѣйствія другихъ тѣлъ на наше тѣло есть воображеніе. Связь воспринятыхъ тѣломъ идей есть память. Воля, мышленіе и познаніе одно о тоже. Воля, отсутствующая въ Богѣ и природѣ, обнаруживается въ человѣкѣ. Ближе воля опредѣляется какъ стремленіе души и тѣла продолжать существованіе. Поскольку это стремленіе относится только къ душѣ, оно есть воля, поскольку къ тѣлу и душѣ—оно вожделѣніе; сознательное вожделѣніе есть хотѣніе. Выражается воля въ утвержденіяхъ и отрицаніяхъ. Въ мышленіи, волѣ, познаніи, воображеніи нѣтъ ничего, кромѣ единичныхъ идей. Каждая идея обусловлена другой, другая—третьей и т. д. безъ конца, но Богъ, основа всѣхъ идей и соотвѣтствующихъ имъ объектовъ, ничѣмъ не обусловленъ. Свобода воли—вымыселъ, возникшій изъ незнанія причинъ нашихъ дѣйствій. Могущество и доблесть въ человѣкѣ одно и тоже. Тотъ могучъ и доблестенъ, кто въ себѣ находитъ полную причину своихъ дѣйствій или иначе—полное основаніе, изъ котораго дѣйствія вполнѣ слѣдуютъ или выводятся. Полная или адэкватная причина та, дѣйствіе которой можетъ быть ясно и отчетливо понято изъ нея самой, неадэкватная или частная та, дѣйствіе которой изъ нея одной не можетъ быть выведено. Въ мышленіи полныя причины

суть адэкватныя идеи, неполныя—идеи неадэкватныя. Первыя—ясныя, вторыя—смутныя.

На каждую вещь, а слѣдовательно, и на человѣка, можно смотрѣть двояко, какъ на конечное въ безконечномъ и какъ на безконечное въ конечномъ. Человѣкъ можетъ мыслить себя въ Богѣ и наоборотъ, Бога въ себѣ. Поскольку онъ себя разсматриваетъ какъ часть безконечнаго, онъ получаетъ безконечное множество воздѣйствій отъ другихъ безконечно многихъ частей безконечнаго. Эти воздѣйствія Спиноза называетъ аффектами и опредѣляетъ какъ воздѣйствія на тѣло, связанныя съ идеями этихъ воздѣйствій. Среди этихъ воздѣйствій человѣкъ можетъ быть рабомъ или свободнымъ, смотря по направленію его мысли. Если она направляется на частное, всегда входящее въ безконечную цѣпь причинъ и слѣдствій, онъ рабъ, такъ какъ подчиненъ причинности единичныхъ вещей. Напротивъ, если его мысль направлена на общее и въ концѣ на всеобщее, то она свободна, такъ какъ ея объектъ, Богъ, свободенъ, свободна поэтому и душа, тождественная съ мыслью, и, слѣдовательно свободенъ и самъ человѣкъ. Аффекты, въ которыхъ человѣкъ рабъ, Спиноза называетъ страстями, аффекты, въ которыхъ онъ свободенъ,—дѣятельными аффектами.

Основа всѣхъ аффектовъ—стремленіе къ самосохраненію. Соотвѣтствующее этому стремленію насъ радуетъ, противорѣчащее печалитъ. Къ радости и печали сводятся всѣ остальные аффекты и прежде всего—любовь и ненависть. Мы любимъ то, что насъ радуетъ и ненавидимъ то, что насъ печалитъ. Любовь есть радость, сопровождаемая идеей о причинѣ радости, ненависть есть печаль, сопровождаемая идеей о причинѣ печали. Изъ радости, печали, любви и ненависти слѣдуютъ всѣ остальные аффекты, какъ изъ линій объясняются всѣ геометрическія фигуры. Спиноза самъ указываетъ, что такой способъ объясненія человѣческихъ пороковъ и нелѣпостей долженъ показаться удивительнымъ, но въ природѣ все подчинено однимъ и тѣмъ же законамъ и происходитъ по одной и той же методѣ. Геометрія страстей проведена у Спинозы съ большимъ остроуміемъ, но она мнимая. Переходы однихъ аффектовъ въ другіе у него не слѣдуютъ изъ аксіомъ и опредѣленій, а подсказаны наблюденіемъ надъ жизнью. Она занимаетъ значительную часть „Этики“. Входить въ подробности этой геометріи здѣсь излишне.

Стремленіе къ самосохраненію есть вмѣстѣ и стремленіе къ увеличенію могущества. Могущество, совершенство и доблесть одно и тоже. У насъ есть образецъ, нами составленный, по которому мы опредѣляемъ совершенство и несовершество. Средство для достиженія этого образца называется благомъ, противоположное—зломъ. Или иначе, добро есть то, что по нашему достовѣрному знанію полезно, зло—то, что по такому же знанію, намъ препятствуетъ обладать какимъ нибудь благомъ. Наша мощь въ разумѣніи или знаніи. Поэтому знаніе намъ полезно, есть для насъ благо и доблесть. Дѣйствовать безусловно по доблести значитъ дѣйствовать, жить, сохранять свое бытіе (все это одно и то же) по руководству разума на почвѣ исканія собственной пользы. Чѣмъ совершеннѣе, полнѣе наше знаніе, тѣмъ большую отъ него мы получаемъ пользу, тѣмъ становимся могущественнѣе и доблестнѣе. Самое полное, совершенное или высшее знаніе есть высшее благо, высшая польза, высшее могущество и высшая доблесть. Высшая доблесть есть вмѣстѣ и высшее блаженство, такъ какъ блаженство есть обладаніе благомъ, а высшее блаженство есть обладаніе высшимъ благомъ. Высшее знаніе есть знаніе полноты всего бытія и его первопричины, т. е. Бога. Поэтому высшее могущество, высшая польза, высшая доблесть, высшее блаженство есть богопознаніе.

Наше знаніе трехъ родовъ. Знаніе перваго рода опирается на идеи объ единичныхъ вещахъ. Оно неполное, неадэкватное, такъ какъ всякая единичная вещь обусловлена безконечнымъ множествомъ другихъ единичныхъ вещей и сама изъ себя не можетъ быть вполнѣ познана. Какъ не полное, оно—смутное. Знаніе второго рода основано на идеяхъ о самыхъ общихъ свойствахъ вещей, о томъ, чѣмъ всѣ вещи сходны, различны, противоположны. Знаніе третьяго рода ставитъ объектомъ самого Бога. Знаніемъ перваго рода мы познаемъ Бога чрезъ единичныя вещи, смутно и неполно, знаніемъ второго рода—въ его основныхъ свойствахъ, но все же не его самого, знаніемъ третьяго рода—непосредственно самого Бога. Это послѣднее знаніе непосредственное, интуитивное, самое совершенное, адэкватное, ясное. Въ знаніи перваго рода мы порабощены единичными вещами, рабы аффектовъ, страстей, въ знаніи второго рода мы освобождаемся отъ рабства отчасти, но полной свободы достигаемъ лишь въ знаніи третьяго рода. Стоя на вершинѣ этого знанія, мы смотримъ на все подъ угломъ вѣчности, наша душа

охватываетъ всю безконечную цѣпь причинъ и слѣдствій, постигаетъ необходимость всего сущаго и становится безстрастной и спокойной. Богопознаніе даетъ поэтому высшую радость. Мы сознаемъ Бога причиной этой радости и потому (по опредѣленію любви) его любимъ. Такъ какъ мы часть Бога или иначе Богъ отчасти, то въ этой любви Богъ любитъ чрезъ насъ самого себя. Эта любовь высшая. Она не знаетъ ни зависти, ни ревности, ни ненависти. Она интеллектуальная любовь. Въ ней наше блаженство, свобода и спасеніе, она же и наша доблесть. Блаженство не есть награда за доблесть, но самая доблесть, и не потому мы имъ наслаждаемся, что сдерживаемъ вождѣленія, а наоборотъ, сдерживаемъ вожделѣнія потому, что имъ наслаждаемся. Спиноза сознаетъ трудность указаннаго имъ пути къ блаженству. Но все самое прекрасное столь же трудно, какъ и рѣдко.

Этими словами Спиноза заканчиваетъ свою „Этику“, которая по основной своей задачѣ—указать правильный путь жизни—есть ученіе нравственное и о нравственности. Всѣ остальные, разсматриваемые въ этомъ трудѣ вопросы—онтологическіе, психологическіе, гносеологическіе, космологическіе имѣютъ для Спинозы значеніе не столько сами по себѣ, сколько какъ основа для рѣшенія главнаго.

Въ „Трактатѣ богословско-политическомъ“ Спиноза обсуждаетъ религію въ ея существѣ и отношеніи къ государству. На первомъ мѣстѣ стоитъ для него вопросъ объ откровеніи или пророчествѣ. Подъ откровеніемъ или пророчествомъ въ широкомъ смыслѣ подразумѣвается всякое истинное знаніе, такъ какъ въ такомъ знаніи Богъ себя открываетъ. Но этотъ способъ откровенія по его обычности и всеобщности цѣнится людьми меньше, чѣмъ способъ особый, которымъ Богъ открываетъ себя только нѣкоторымъ посредствомъ словъ или образовъ, дѣйствительныхъ или воображаемыхъ. Такой особый способъ есть откровеніе въ тѣсномъ смыслѣ слова. По какимъ естественнымъ законамъ это происходитъ, Спиноза дать объясненіе отказывается. Достовѣрно лишь, что лица, которымъ Богъ себя такъ открываетъ, отличаются особенно живымъ воображеніемъ, которое и слѣдуетъ признать необходимой принадлежностью пророковъ въ тѣсномъ смыслѣ слова. У каждаго пророка откровеніе сообразуется съ его физической природой, свойствами его воображеніе и унаслѣдованными взглядами. Если пророкъ человѣкъ радостный, ему открываются побѣды, миръ и все, способствующее радости;

если меланхоликъ,—войны, наказанія и всякія бѣдствія; сострадательному, кроткому открывается одно, суровому, гнѣвному другое. По свойствамъ воображенія одинъ воспринимаетъ Бога въ пзящныхъ образахъ, другой—въ грубыхъ. Селянину представляются быки, коровы и проч., воину—полководцы и войска, царедворцу—царскій тронъ и т. п. Волхвамъ, вѣрившимъ въ астрологическія бредни, рожденіе Христа было открыто воображеніемъ звѣзды, восшедшей на востокѣ; жрецамъ Навуходоносора—опустошеніе Іерусалима по внутренностямъ животныхъ. По знаніямъ пророки стоятъ въ ровень со своими современниками, раздѣляютъ ихъ заблужденія и предразсудки. Такъ, Іисусъ Навинъ, или авторъ, написавшій его исторію, думалъ, что солнце движется вокругъ земли, а земля находится въ покоѣ, и что солнце нѣкоторое время остается неподвижнымъ. Знаменіе отступавшей тѣни было открыто Исаіи сообразно съ его пониманіемъ, какъ отступленіе солнца. Особое положеніе среди пророковъ занимаетъ Христосъ, воплощенная мудрость божія. Ему Богъ открывался не словами и образами, а непосредственно.

Считать евреевъ исключительными носителями откровенія и противополагать ихъ въ этомъ отношеніи другимъ народамъ значитъ становиться на предвзятую точку зрѣнія, не оправдываемую Писаніемъ, на которое это мнѣніе опирается. Изъ Писанія ясно, что Богъ открывалъ себя такимъ же способомъ, какъ евреямъ, и египтянамъ, моавитянамъ и пр. Евреи считаютъ себя избраннымъ народомъ по презрѣнію къ остальнымъ, по высокомѣрію, вслѣдствіе котораго они отъ всѣхъ другихъ обособились. Этимъ они возбудили противъ себя всеобщую ненависть, заставившую ихъ замкнуться еще больше, и содѣйствовавшую этой обособленностью сохраненію ихъ національности. Какъ народъ жестокій и непокорный, они могли сплотиться въ общежитіе лишь при особыхъ установленіяхъ и законахъ, о которыхъ говоритъ Писаніе. Но по разуму и доблести ни одна народность отъ другой не отличается и не избирается Богомъ предпочтительно предъ другой.

Еврейскіе законы, какъ равно и законы другихъ народностей, нельзя считать всеобщими, для всѣхъ людей обязательными. Всеобщій законъ, открываемый въ естественномъ свѣтѣ разума, опредѣляется четырьмя признаками: 1) онъ одинаковъ для всѣхъ людей, 2) не нуждается въ вѣрѣ въ историческіе разсказы, 3) не нуждается

въ религіозныхъ обрядахъ, 4) высшая награда за него въ немъ самомъ. Законъ этотъ—познаніе Бога и любовь къ нему свободная, отъ полноты сердца и постоянная. Наказаніе за нарушеніе этого закона въ лишеніи такого познанія и такой любви, въ рабствѣ тѣлу и душевномъ непостоянствѣ и колебаніяхъ.

Естественному противополагается чудесное. Спиноза не признаетъ чудеснаго ни въ смыслѣ сверхъестественнаго, ни въ смыслѣ противоестественнаго. Онъ подробно доказываетъ, что ничто не совершается вопреки природѣ, но что она сохраняетъ вѣчный, прочный и неизмѣнный порядокъ; что изъ чудесъ, если бы они и существовали, нельзя было бы познать ни существа, ни бытія, ни промысла божія, но что все это понимается изъ прочнаго и неизмѣннаго порядка природы; на нѣсколькихъ примѣрахъ изъ Писанія онъ поясняетъ, что Писаніе подъ рѣшеніями и велѣніями Бога, а слѣдовательно, и подъ Промысломъ, разумѣетъ не что иное, какъ порядокъ природы, необходимо полагаемый ея вѣчными законами; наконецъ, онъ ставитъ на видъ, что при толкованіи тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ идетъ рѣчь о чудесахъ, слѣдуетъ держаться опредѣленныхъ правилъ, подсказываемыхъ особымъ строемъ еврейской рѣчи и умственнымъ складомъ тѣхъ людей, къ которымъ она была обращена.

Вопросъ о толкованіи Писанія приводитъ Спинозу къ другому—о происхожденіи Писанія. Доводами, взятыми изъ Писанія, онъ обстоятельно доказываетъ, что Пятикнижіе, книги Іисуса Навина, Судей, Руѳи, Самуила и Царствъ не оригиналы, написаны не тѣми лицами, имена которыхъ носятъ и о которыхъ повѣствуютъ, и приведены въ настоящій видъ и распорядокъ Ездрой; что то же самое должно утверждать и о другихъ книгахъ ветхаго завѣта; что, между прочимъ, книга Іова написана слогомъ, свойственнымъ не человѣку тяжко болящему и сидящему въ пеплѣ, но размышляющему на досугѣ въ кабинетѣ; что пророчества, содержащіяся въ книгахъ пророковъ, были собраны изъ другихъ книгъ и не всегда списаны въ томъ порядкѣ, въ какомъ были высказаны или написаны самими пророками, и содержатъ не всѣ пророчества, но только тѣ, которыя можно было найти въ каждомъ данномъ случаѣ. Въ общемъ, по мнѣнію Спинозы, ветхозавѣтныя книги написаны не однимъ какимъ нибудь лицомъ и не для народа одной эпохи, но многими людьми различнаго дарованія, жившими въ разные вѣка на протяженіи не

менѣе двухъ тысячъ лѣтъ; онѣ содержатъ ошибки, пропуски, подѣлки, несогласны съ собой и отрывочны; подлинники ихъ погибли. Спиноза высказываетъ всѣ эти мысли смѣло, хотя и знаетъ, что тѣ, которые разсматриваютъ библію, какъ она есть, за письмо божіе, ниспосланное съ неба, возопіютъ противъ него, какъ богохульника, грѣшащаго противъ святого Духа. Отъ критики Новаго завѣта онъ воздерживается, ссылаясь на свое недостаточное знаніе греческаго языка и на то, что въ этой области есть люди болѣе свѣдущіе, чѣмъ онъ.

Писаніе для него есть слово божіе лишь поскольку содержитъ въ себѣ основы общей всему человѣческому роду, каѳолической религіи. Основы эти слѣдующія: 1) существуетъ Богъ, всеправедный и всемилостивый, который долженъ быть образцомъ жизни; 2) Богъ единъ; 3) онъ вездѣсущъ; 4) ему принадлежатъ верховное право и господство надъ всѣмъ; 5) почитаніе его и повиновеніе ему состоитъ исключительно въ справедливости и доброжелательности или любви къ ближнему; 6) спасеніе удѣлъ только тѣхъ, кто подражаетъ Богу и ему повинуется; 7) Богъ прощаетъ грѣхи кающимся.

Этотъ законъ написанъ въ душахъ и дошелъ въ Писаніи неискаженнымъ. Неискаженнымъ слѣдуетъ признать въ Писаніи и историческіе разсказы въ ихъ существѣ. Остальное надо считать приноровленнымъ къ пониманію измѣнчивой еврейской толпы. Впрочемъ, нельзя ни Писаніе подчинять философіи, ни философію—Писанію. Область Писанія—вѣра въ то, въ чемъ и какъ надо повиноваться Богу. Эта вѣра основана на историческихъ разсказахъ и требуетъ догматовъ не столько истинныхъ, сколько благочестивыхъ, побуждающихъ къ повиновенію; среди нихъ могутъ быть и такіе, въ которыхъ нѣтъ даже и тѣни истины, лишь бы тотъ, кто ихъ пріемлетъ, не зналъ, что они ложны и вслѣдствіе этого имъ не противился. Напротивъ, область философіи—истина, а ея основы—общія понятія, заимствованныя исключительно изъ природы. Кто приспособляетъ Писаніе къ философіи, навязываетъ ему то, о чемъ его составители не думали, и превратно толкуетъ его содержаніе; кто дѣлаетъ философію служанкой богословія, вынужденъ признать за божественныя вещи предразсудки древней черни. Спиноза не можетъ надивиться, что разумъ, величайшій даръ и божественный свѣтъ, истинный подлинникъ слова божія, хотятъ подчинить мертвымъ буквамъ, которыя могли быть искажены человѣческой недобросовѣст-

ностью, и что не считаютъ за преступленіе возводить на него хулу и его поносить какъ испорченный, слѣпой, развращенный, но вмѣняютъ въ тяжкій грѣхъ думать подобное о буквѣ и изображеніи слова божія, какъ будто оно отпечатки, бумага и чернила.

Хотя Писаніе нельзя толковать изъ философіи, тѣмъ не менѣе оно понимается только въ общемъ для всѣхъ естественномъ свѣтѣ разума. Великая польза Откровенія въ томъ, что не всѣ живутъ по руководству разума, но большинство обуревается аффектами; поэтому для большинства благотворна основная истина Откровенія, что спасеніе людей въ повиновеніи. Эта истина не можетъ быть доказана при помощи естественнаго свѣта. Отсюда необходимость Откровенія.

Въ вѣрѣ или благочестіи надо различать внутреннюю сторону отъ внѣшней. Въ своемъ мышленіи каждый себѣ господинъ, свободенъ. Но обнаруженія мышленія въ дѣйствіяхъ и поступкахъ должны сообразоваться съ законами государственнаго строя. Возникновеніе государства Спиноза вслѣдъ за Гоббзомъ объясняетъ изъ соглашенія, въ которое вступаютъ первобытные люди, но въ частностяхъ съ Гоббзомъ расходится. По Спинозѣ, государственное соглашеніе состоитъ въ томъ, что каждый передаетъ часть своего права, тождественнаго съ мощью, всѣмъ остальнымъ участникамъ соглашенія. Поэтому всенародное или демократическое государство самое естественное. Власть государственную Спиноза признаетъ такъ же полно и широко, какъ Гоббзъ. Никакого другого права, кромѣ государственнаго, онъ въ государствѣ не допускаетъ. Религіозная жизнь опредѣляется этимъ правомъ такъ же, какъ и все остальное. Справедливо, благочестиво то, что соотвѣтствуетъ государственнымъ законамъ. Но цѣль государства онъ усматриваетъ не въ томъ, чтобы править людьми страхомъ, а въ томъ, чтобы освободить ихъ отъ страха и обезпечить имъ свободную жизнь. Какъ бы далеко человѣкъ ни шелъ въ уступкѣ своихъ правъ, отъ права свободной мысли и неразлучнаго съ ней свободнаго слова онъ отказаться не можетъ. Умы не подчинены никакой внѣшней власти и никакимъ внѣшнимъ ограниченіямъ. Нельзя заставить человѣка имѣть тѣ или иныя убѣжденія. Можно, правда, при умѣньи вселять предразсудки, но никогда не удастся сдѣлать такъ, что бы каждый думалъ только угодное властямъ. При стѣсненіи свободы думаютъ одно, а говорятъ другое. Отсюда лицемѣріе, лесть, вѣроломство, обманы, порча всѣхъ хорошихъ житейскихъ привычекъ, беззаконіе.

Кто считаетъ мнѣнія, осужденныя закономъ, здравыми, тотъ не въ состояніи подчиняться законамъ, осуждающимъ эти мнѣнія, а тѣ, которые отвергаютъ такія мнѣнія какъ ложныя, принимаютъ осуждающіе ихъ законы какъ привиллегіи и настолько ликуютъ ими, что власть становится безсильной отмѣнить ихъ, если бы и пожелала. Извѣстно вдобавокъ, что чѣмъ больше стараются лишить людей свободы, тѣмъ упорнѣе они за нее держатся. Для государства нѣтъ большаго зла, чѣмъ то, когда люди считаются за враговъ и изгоняются и даже ведутся на смерть не за какое либо преступленіе или безчестный поступокъ, но за то, что обладаютъ свободнымъ умомъ, и когда эшафотъ, страшилище дурныхъ людей, становится самымъ красивымъ театромъ, на которомъ показывается высшій примѣръ терпѣнія и доблести вмѣстѣ съ крайнимъ безславіемъ величества.

Но если невозможно совсѣмъ лишить людей свободы, то гибельно и допускать ее безъ всякихъ ограниченій. Мятежническими рѣчами надо признать направленныя противъ государственнаго соглашенія, по которому каждый поступился правомъ дѣйствовать по собственному изволенію. Если умы свободны, то дѣйствія должны сообразоваться съ существующими законами. Оспаривать законы, возражать противъ нихъ, способствовать ихъ отмѣнѣ убѣждающимъ словомъ всякій вправѣ, но никто не вправѣ дѣйствовать противъ нихъ или несогласно съ ними. Пока законъ существуетъ, необходимо его исполнять. Любовь къ отечеству—самая высшая любовь. Самое высшее благочестіе—въ заботахъ о мирѣ и тишинѣ государства; но государство не можетъ существовать, если каждый будетъ жить по своему. Спиноза признаетъ, что отъ проповѣдуемой имъ свободы должны иногда происходить неудобства, но нѣтъ такихъ мудрыхъ установленій, отъ которыхъ не могло бы произойти что либо неудобное. Кто хочетъ опредѣлить все законами, тотъ скорѣе насадитъ пороки, чѣмъ предотвратитъ ихъ. Что не можетъ быть запрещено, должно быть допущено, хотя бы отъ этого и послѣдовалъ неизбѣжный вредъ.

Политическія воззрѣнія, изложенныя въ „Трактатѣ религіозно-политическомъ“, Спиноза развиваетъ въ „Трактатѣ политическомъ“, оставшемся незаконченнымъ. Здѣсь онъ пишетъ знаменитыя слова, что къ политическимъ вопросамъ приступалъ съ такой свободой духа, какая обычна въ математикѣ, и заботливо старался человѣческія дѣйствія не осмѣивать, не оплакивать, не ненавидѣть, но по-

нимать, и потому такіе человѣческіе аффекты какъ любовь, ненависть, гнѣвъ, зависть, тщеславіе, сострадательность, а равно и остальныя движенія духа, разсматривалъ не какъ пороки человѣческой природы, но какъ ея свойства, принадлежащія ей такъ же, какъ природѣ воздуха зной, холодъ, буря, громъ и другое подобное; хотя эти свойства и неудобны, они необходимы и имѣютъ опредѣленныя причины, изъ которыхъ умъ старается понять ихъ природу, и правильнымъ ихъ разсмотрѣніемъ такъ же радуется, какъ и пріятныхъ для чувства вещей. Подробности этого трактата не прибавляютъ ничего къ выясненію общаго міровоззрѣнія Спинозы, относятся къ исторіи политическихъ ученій и здѣсь могутъ быть обойдены.

Спиноза—совершеннѣйшій типъ философа по призванію. Свободная мысль была содержаніемъ и цѣлью его жизни. Чахоточный еврей, онъ жилъ въ нищетѣ, добывая пропитаніе шлифовкой стеколъ. За свое свободомысліе онъ былъ отвергнутъ одинаково и евреями, и христіанами какъ безбожникъ. Но по своему онъ былъ искренно и глубоко религіозенъ и въ этой религіозности и соотвѣтствующей ей праведности находилъ высшую отраду, передъ которой ему казались ничтожными внѣшнія блага. На себѣ онъ показалъ, что святыхъ можетъ создавать не только религія, но и философія. По чистотѣ жизни онъ не уступалъ ни одному изъ общепризнанныхъ святыхъ, по глубокой обдуманности основаній святости превосходилъ многихъ, если только не всѣхъ.

Въ исторіи мысли онъ принадлежитъ къ основополагающимъ умамъ. Какъ было пояснено въ „Онтологіи“, къ нему примыкаетъ рядъ мыслителей новаго времени и современное намъ психофизическое направленіе. Въ религіи онъ былъ родоначальникомъ деистическаго направленія на материкѣ Европы, какъ Гербертъ Чербери въ Англіи. Но для современниковъ и въ ближайшее къ нему время онъ былъ мало замѣтенъ. Крупное его значеніе становится общепризнаннымъ лишь сто лѣтъ послѣ его смерти. Однимъ изъ первыхъ выдвинулъ это значеніе въ концѣ XVIII в. Якоби. Въ настоящее время ему отводятъ почетное мѣсто и представители библейской критики, считающіе его въ этой области, въ извѣстныхъ предѣлахъ, первостепенной величиной.

вв) Мальбраншъ.

145. На сходной со Спинозой точкѣ зрѣнія стоитъ Мальбраншъ (1638—1715), подобно Спинозѣ, Картезіанецъ. Его сочиненія: „Разслѣдованія истины", „Размышленія христіанскія и метафизическія", „Трактатъ о любви божіей" и пр. Свою систему онъ строитъ на гносеологической основѣ. Непосредственно мы познаемъ только наше я, а все остальное чрезъ идеи. Идеи не могутъ ни получаться отвнѣ, ни создаваться нами. Если бы онѣ получались отвнѣ, то надо было бы допустить непріемлемое, что отъ вещей отдѣляются ихъ подобія, проникающія въ душу; создавать же идеи сами мы не въ силахъ. Идеи мы созерцаемъ въ Богѣ. Онъ—мѣсто всѣхъ душъ, его безконечность—общее поле зрѣнія всѣхъ вещей, протяженіе безконечнаго, умопостигаемаго, неизмѣннаго, неизмѣримаго. Чрезъ созерцаніе этого безконечнаго мы образуемъ объекты идей—все зримое въ насъ и внѣ насъ. Всѣ вещи сотворены Богомъ по вѣчно сущему въ немъ міру идей. Каждая изъ нихъ есть ограниченіе безконечнаго. Изъ идей двѣ главныя—мышленія и протяженія. По идеѣ мышленія созданы души, по идеѣ протяженія—тѣла. Существо души—мышленіе, тѣла—протяженіе. Между тѣломъ и душою нѣтъ ничего общаго. Въ противоположность тѣлу, душа безсмертна. Связь между духомъ и тѣломъ обнаруживается въ познаніи. Какъ чувственное, такъ и разумное познаніе есть взаимоотношеніе между идеями. Идея открывается намъ, когда мы, волею божіей, обращаемъ на нее вниманіе. При ощущеніи идея въ насъ возникаетъ по случаю движенія тѣла. Подобно Гелинксу (о которомъ было сказано въ „Онтологіи") Мальбраншъ стоитъ на почвѣ окказіонализма. Ни въ духовномъ, ни въ тѣлесномъ мірѣ ничего не происходитъ безъ Бога. Ни тѣло не дѣйствуетъ на тѣло, ни душа на душу. Повсюду и всегда дѣйствуетъ только Богъ, единственный источникъ всѣхъ дѣйствій и движеній. Наша воля есть воля божія, такъ что наши заблужденія и грѣхи въ концѣ отъ Бога. Тѣмъ не менѣе у насъ есть свобода выбора. Мірозданіе, твореніе всесовершеннаго Бога, во всѣхъ отношеніяхъ прекрасно. Зло въ немъ—его необходимая принадлежность. Все опредѣляется законами, по которымъ Богъ дѣйствуетъ. Какъ повсюду въ мірозданіи господствуетъ порядокъ, такъ и человѣческая жизнь должна руководиться любовью къ порядку. Высшая доблесть—любовь къ Богу, въ ней и высшее блаженство. Любовью къ Богу предпо-

лагается любовь къ человѣку, которая однако должна быть подчинена любви къ Богу, а иначе становится грѣховной.

Отличіе своего ученія отъ ученія Спинозы Мальбраншъ усматриваетъ въ томъ, что для него вселенная въ Богѣ, а для Спинозы — Богъ во вселенной.

гг) Ванъ Гельмонтъ младшій.

146. Своеобразную систему построилъ Меркурій Ванъ Гельмонтъ (1618—1699) въ „Мелкихъ философскихъ трудахъ", „Странныхъ рѣчахъ" и др. Въ противоположность отцу, Ванъ Гельмонту старшему, отрицавшему разумъ и опиравшемуся на оккультныя основы, онъ былъ убѣжденъ, что должна существовать система разумныхъ принциповъ и истинъ, такъ какъ иначе не можетъ быть устоя ни для знанія, ни для вѣры. Всякимъ знаніемъ и всякой вѣрой предполагается разумный принципъ, которымъ измѣряется достовѣрность. Вѣра, несогласная съ разумомъ, неразумна.

За первооснову Гельмонтъ признаетъ Бога. Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. Міръ настолько противоположенъ Богу, что между ними долженъ быть посредникъ. Этотъ посредникъ Христосъ, начало космическое. Богъ есть свѣтъ, жизнь, духъ безконечно мудрый, благой, праведный, всевѣдущій, вездѣсущій, всемогущій. Въ немъ нѣтъ времени, измѣненія, частей, дробности. Онъ не имѣетъ формы, но въ немъ есть образъ неисповѣдимаго, по существу съ нимъ тождественный, и духъ или воля, которыми онъ творитъ мірозданіе. Это творчество вѣчно, но созданія божіи не вѣчны, ведутъ начало отъ Бога. Міръ созданъ Богомъ по благости, добровольно. Поэтому Богъ одарилъ свободой и міръ. Свобода не тоже, что произволъ или безразличіе, которые суть несовершенства и основа измѣнчивости и гибель существъ. Безконечной мудростью и благостью божіей подразумѣвается безконечность вселенной въ пространствѣ и времени и безконечное множество въ ней существъ и частей. Существо божіе отлично отъ существа сотворенныхъ вещей, но отъ нихъ неотдѣлимо. Богъ существуетъ не въ сотворенныхъ имъ вещахъ и сотворенныя вещи не части Бога и въ него не превратимы. Въ противоположность Богу, вещи измѣнчивы. Измѣнчивость бываетъ двухъ видовъ: къ добру и злу и къ все большему добру. Измѣняемость второго вида—средина между божественной неизмѣнностью и измѣнчивостью вещей. Эта средина—посредникъ между Богомъ и міромъ, Христосъ.

Ничто, изъ котораго Богъ сотворилъ міръ, есть вмѣстѣ и вещество и духъ. Въ основѣ всѣхъ вещей лежитъ одно и тоже существо. Роды и виды—его расчлененія. Всѣ вещи поэтому члены единаго цѣлаго и между собою братья, связанные Богомъ взаимнымъ сочувствіемъ и любовью.

Каждая вещь совмѣщаетъ въ себѣ дѣятельное и страдательное начало, матерію и духъ. Матерія начало женское, духъ—мужское. Всѣ вещи произошли изъ соединенія этихъ двухъ началъ. Духъ есть свѣтъ, тѣло—тьма. Свѣтъ нуждается въ тьмѣ какъ въ своей опорѣ. Нельзя видѣть своего лица въ прозрачномъ стеклѣ, въ зеркалѣ должна быть темная сторона. Точно также духъ нуждается въ темной опорѣ, способной удерживать его отображенія. Эта способность женская. Женское сѣмя удерживаетъ въ себѣ мужское и тѣмъ полагаетъ новое существо, которое можетъ быть мужскимъ или женскимъ, смотря по преобладанію въ немъ мужескаго или женскаго начала. Темное, женское начало нужно и для нашихъ мыслей. Онѣ—наши дѣти, и не могли бы въ насъ держаться, если бы не было темной стороны, на которой онѣ отображаются. Какъ и все остальное, и мысли могутъ быть мужскими и женскими. Хотя тѣлесность, тьма, женственность для существованія вещей необходимы, онѣ не благо, а зло, и чѣмъ больше перевѣшиваютъ, тѣмъ меньше совершенства.

Повсюду, гдѣ тѣло, тамъ и духъ, и наоборотъ. Организмъ есть связанное въ единство безчисленное множество тѣлъ, упорядоченныхъ извѣстнымъ способомъ. Оживляющій организмъ духъ есть соединенное въ одно цѣлое безчисленное множество духовъ, связанныхъ между собою такимъ подчиненіемъ, что отъ главнаго правителя идетъ постепенными переходами нисходящая лѣстница правящихъ и правимыхъ до послѣдняго подчиненнаго. Этотъ правитель—центральный духъ, къ которому всѣ остальные сходятся и изъ котораго выходятъ. Такой духъ существуетъ въ каждомъ тѣлѣ.

Каждое тѣло по внутреннему существу есть духъ, жизнь и свѣтъ, начало представляющее, обладающее чувствомъ, познаніемъ, любовью, желаніемъ, удовольствіемъ, страданіемъ, способное къ самодѣятельности и самоподвижности, и только темной внѣшностью отличается отъ духа. Чѣмъ темнѣе тѣло, тѣмъ ниже его духовность, и чѣмъ свѣтлѣе, тѣмъ выше. Различіе между духомъ и тѣломъ поэтому не въ существѣ, а въ формѣ существованія. Вслѣдствіе этого

они могутъ превращаться другъ въ друга. Превратимость тѣла въ духъ безпредѣльна, превратимость духа въ тѣло ограничена. Чѣмъ больше въ тѣлѣ духа, свѣта, блага, тѣмъ ближе оно къ Богу. Это приближеніе къ безпредѣльному безпредѣльно. Но безконечное отдѣленіе отъ Бога, безконечное погруженіе въ тьму, зло, тѣлесность предполагало бы безусловную противоположность Богу, которой не существуетъ. Поэтому для тѣлесности, мрака, зла есть предѣлъ, и они не могутъ быть ни безграничными, ни вѣчными. Они слѣдствіе грѣха, за него наказаніе, которымъ грѣхъ очищается, такъ что въ концѣ зло должно уступить мѣсто благу.

Если съ веществомъ неразрывенъ духъ, то жизнь повсюду, и смерть можетъ обозначать лишь распадъ болѣе сложнаго живого существа на менѣе сложныя. Чѣмъ прочнѣе связь между частями существа, тѣмъ оно долговѣчнѣе. Части человѣческой души связаны неразрушимо. Поэтому она безсмертна. Ея безсмертіе предполагается и требованіемъ справедливости, такъ какъ всякая душа должна получить награду или наказаніе за всю свою жизнь, то есть послѣ смерти тѣла. Души людей святыхъ и праведныхъ по смерти тѣла становятся ангелами, души безбожныхъ—дьяволами, тяготѣвшія къ животной жизни сохраняютъ это тяготѣніе и послѣ смерти и воплощаютъ образъ животнаго, который въ себѣ носили, въ соотвѣтствующее этому образу животное, т. е. превращаются при новомъ воплощеніи въ животныхъ.

Основные элементы вещей, вмѣстѣ тѣлесные и духовные, Гельмонтъ называетъ монадами. Ученіемъ о томъ, что все сложено изъ монадъ, онъ предваряетъ (извѣстную уже изъ „Онтологіи“) „Монадологію“ Лейбница, который его цѣнилъ и былъ съ нимъ друженъ.

дд) Шеффлеръ.

147. Изъ теософскихъ ученій XVII вѣка слѣдуетъ отмѣтить также мистику Іоанна Шеффлера (1624 — 1657), болѣе извѣстнаго подъ именемъ Силезскаго Ангела. Въ стихотворномъ сборникѣ своихъ изреченій, „Херувимскомъ Странникѣ“, онъ во всевозможныхъ оттѣнкахъ настойчиво проводитъ одну и ту же мысль—о тѣсномъ взаимоотношеніи между Богомъ и человѣкомъ. Какъ человѣкъ нуждается въ Богѣ, такъ и Богъ въ человѣкѣ. Человѣкъ такъ же великъ, какъ Богъ, а Богъ такъ же малъ, какъ человѣкъ. Богъ не можетъ быть выше человѣка, а человѣкъ—ниже Бога. Безъ человѣка Богъ не

можетъ жить ни мгновенія; если бы превратился въ ничто человѣкъ, то не стало бы и Бога. Эти мысли Шеффлеръ только повторяетъ, но не развиваетъ и не обосновываетъ.

ее) Янсенъ.

148. Среди чисто богословскихъ построеній XVII вѣка выдается ученіе Янсена (1583—1638). Въ противоположность католическому церковному взгляду на спасеніе какъ на слѣдствіе не одной только избирающей благодати, но и личныхъ усилій каждаго, добрыхъ дѣлъ и вѣрности ученію церкви и ея обрядамъ, Янсенъ, по руководству бл. Августина (IV в.), въ своемъ „Августинѣ“ разсматриваетъ спасеніе какъ дѣйствіе только предызбирающей благодати. Такъ какъ каждый вѣрующій во Христа можетъ быть избранъ, то каждый долженъ себя къ этой возможности подготовить чистотой и глубиной вѣры. Такой точкой зрѣнія суживается или даже устраняется значеніе внѣшняго культа и обрядовъ, а мірская жизнь не разсматривается какъ препятствіе къ спасенію. Мірянинъ можетъ быть такъ же предызбранъ, какъ и духовный. Ученіе Янсена нашло горячихъ сторонниковъ и вызвало сильное противодѣйствіе іезуитовъ. Центромъ дѣятельности Янсенитовъ былъ монастырь Поръ-Рояль. Наиболѣе знаменитымъ изъ нихъ былъ Паскаль, съ ученіемъ котораго сейчасъ встрѣтимся.

д) Колебанія между вѣрой и разумомъ.

аа) Общая характеристика.

149. Возстановленіе въ правахъ разума противъ вѣры вызвало отпоръ со стороны какъ вѣры, такъ и самого разума. Возникло колеблющееся между мистицизмомъ и скептицизмомъ направленіе, распавшееся на три теченія. Въ одномъ, представителемъ котораго былъ Паскаль, разумъ ограничиваетъ себя для вѣры; въ другомъ, представленномъ Де-ла-Мотъ-ле-Вайе, Гюэ и Пуарэ, вѣра выступаетъ противъ разума; въ третьемъ, у Пьера Бэйля, разумъ разрушаетъ какъ себя, такъ и вѣру.

бб) Паскаль.

150. Паскаль (1623—1622, его философское сочиненіе „Мысли“) былъ крупный математикъ и страстно вѣрующій христіанинъ. По

себѣ онъ зналъ, что могутъ дать для жизни наука и вѣра. Тяжелый недугъ, подтачивавшій его съ юности и рано пресѣкшій его жизнь, породилъ въ немъ мрачное настроеніе, заставившее его искать утѣшенія въ вѣрѣ. Разумъ освѣщаетъ скорбь, но ее не устраняетъ. Освободить отъ страданій можетъ только вѣра въ Христа. Вѣрующій въ него съ нимъ сливается, съ нимъ страдаетъ и умираетъ, чтобы побѣдить страданія и смерть.

Человѣкъ занимаетъ середину между безконечностью и ничтожествомъ и совмѣщаетъ въ себѣ то и другое. Онъ вмѣстѣ великъ и жалокъ. О величіи человѣка Паскаль говоритъ вскользь, на его жалкомъ положеніи останавливается подробно. Наше существо сложно, разнородно, неслажено, неустойчиво. Чувства намъ говорятъ одно, разумъ другое. У сердца есть свой разумъ, непонятный для разума. Наша воля колеблется между противоположными стремленіями. Воображеніе насъ постоянно обольщаетъ призраками лучшаго. Что у насъ есть, насъ не удовлетворяетъ, чего нѣтъ, намъ кажется привлекательнымъ, но какъ скоро мы достигаемъ желаннаго, достигнутое опять насъ не удовлетворяетъ, и мы опять стремимся къ новому, чтобы снова разочароваться. Мы никогда не живемъ, а всегда только собираемся жить, никогда не бываемъ, а только хотимъ быть счастливыми. Нѣкоторый устой для нашей жизни даетъ привычка, обычай, но это—сила для насъ посторонняя. Наша внутренняя природа, наше я, отъ насъ неизмѣнно ускользаетъ. Конечная цѣль нашихъ стремленій—будетъ ли то слава, почести, удовольствіе, наука, власть — отвлечься, убѣжать отъ себя, забыться. Наше сердце бездонная пропасть, безконечная пустота, стремящаяся себя наполнить. Міръ даетъ намъ только конечныя вещи, мимолетныя въ нашей пустотѣ. Мы перебѣгаемъ отъ одной къ другой, никогда не достигаемъ удовлетворенія, сознаемъ себя причиной нашей муки и отъ себя убѣгаемъ. Напрасно: убѣжать отъ себя нельзя. Наше я, какъ бы мы отъ него ни пытались избавиться, останется при насъ, нашимъ внутреннимъ существомъ.

Въ чемъ отказала намъ природа, мы стараемся возмѣстить искусственно. Мы создаемъ, какъ опору для жизни, право, нравственность, занимаемся философіей. Но и здѣсь таже зыбкость, отъ какой мы желаемъ освободиться. Хорошо это право, опредѣляемое географическими границами: что для однихъ законно, то для другихъ незаконно. Еще хуже то, что, при невозможности сдѣлать изъ

права силу, мы дѣлаемъ изъ силы право. Что такое собственность? Это—захватъ, память о которомъ утрачена. Что такое государево право? Не что иное, какъ вооруженная сила, штыки и охрана. Не лучше и нравственность. Мы думаемъ, что знаемъ, что такое добро. Но стоитъ только разспросить людей о томъ, что они называютъ благомъ, и они назовутъ звѣзды, небо, землю, элементы, капусту, груши, быковъ, змѣй, любодѣйство, кровосмѣшеніе, даже самоубійство. Изъ нравоучителей по призванію одни, Стоики, приказываютъ сравняться съ Богомъ, другіе, Епикурейцы, считаютъ за благо скотоподобную жизнь. Въ области нравственности философія столь же несостоятельна, какъ и въ другихъ. Она опирается на разумъ, считаетъ его владыкой и не замѣчаетъ того, что онъ игрушка чувства и воображенія, что онъ не только владыка, но и рабъ.

Философія распадается на два противорѣчивыя направленія: догматиковъ и скептиковъ. Первые думаютъ, что истина для насъ открыта, вторые это отрицаютъ. Тѣ и другіе одинаково правы. Мы вѣримъ въ истину, но не можемъ ее открыть. Мы чувствуемъ, что созданы для достовѣрности, но къ ней не способны. Правда, науки, и прежде всего математика, даютъ намъ достовѣрныя знанія, но эти знанія касаются только внѣшнихъ вещей и безполезны для нашего внутренняго міра. Въ философіи больше чѣмъ гдѣ нибудь обнаруживается тщета попытки примирить человѣка съ самимъ собою. Она не только не разрѣшаетъ противорѣчій нашей природы, но обнаруживаетъ что они существенны и необходимы. Она заставляетъ насъ видѣть въ себѣ непонятное смѣшеніе величія и ничтожества, достоинства и низости. Человѣкъ великъ, такъ какъ стремится соединиться съ Богомъ, и жалокъ, такъ какъ не можетъ ни познать Бога, ни приблизиться къ нему. Въ желаніи нашей души превзойти себя сказывается ея благородство, въ ея сосредоточенности на себѣ—ея низость. Въ человѣкѣ безконечное и конечное и нераздѣльны, и непримиримы.

Выхода изъ противорѣчій человѣкъ ищетъ въ религіи. Даетъ его только одна христіанская вѣра. Христосъ совмѣщаетъ въ себѣ Бога и человѣка. Какъ Богъ, онъ великъ, даже само величіе. Въ то же время онъ человѣкъ, при томъ самый скромный и жалкій—темный, бѣдный, беззащитный рабочій. Онъ припялъ на себя грѣхи всѣхъ людей и терпитъ жестокія и позорныя муки. Этими страданіями онъ насъ искупилъ. Крестъ, которымъ Богъ наказываетъ и награждаетъ, который низменное превращаетъ въ славное, насъ

учитъ, что Богъ вмѣстѣ справедливъ и милосердъ, справедливъ къ гордымъ, милосердъ къ отверженнымъ. Онъ освобождаетъ и отъ стоической надменности, приравнивающей человѣка къ Богу, и отъ отчаянія, въ которое мысль о ничтожествѣ повергаетъ безбожниковъ. Онъ—путь, истина и жизнь. Вѣра во Христа черпается изъ Писанія и зиждится на двухъ неразъемлемыхъ основахъ — на открываемыхъ въ Писаніи истинахъ и на предрасположеніи къ вѣрѣ. Въ противоположность другимъ религіямъ, христіанская сама по себѣ доказательна своими исполнившимися пророчествами и прообразованіями. Однако въ Писаніи не все одинаково доказательно. На встрѣчу Писанію должно идти предрасположеніе принять его истины. Это предрасположеніе есть вмѣстѣ дѣло разума, привычки и озаренія. Разумъ безсиленъ доказать божественныя истины, но устраняетъ препятствія къ вѣрѣ и подготовляетъ къ ней пути. Онъ удостовѣряетъ, что въ дѣлѣ вѣры доводы за и противъ равносильны, но въ концѣ вынужденъ признать, что вѣровать въ Бога безпредѣльно выгоднѣе, чѣмъ не вѣровать: Богъ есть безконечное благо, передъ которымъ ничто всѣ земныя блага. Если вѣрѣ противятся страсти, то ихъ можно осадить привычкой къ опредѣленнымъ дѣйствіямъ, воспользоваться ея силой, одинаково создающей и разрушающей наши желанія, привязанности и нерасположенія. Кто не вѣруетъ, но желаетъ вѣровать, пусть поступаетъ такъ, какъ будто вѣруетъ, пусть принимаетъ святую воду, слушаетъ обѣдни. Это ослабитъ страсти и отупитъ. Опасаться здѣсь нечего: человѣческая мудрость не болѣе какъ ложь. Только возвращаясь къ природѣ, себя опрощая, человѣкъ становится способнымъ воспринимать истину. Но самое верховное условіе вѣры—благодать. Она устраняетъ всѣ препятствія къ вѣрѣ, дѣлая очевиднымъ, что нельзя вмѣнять себѣ въ заслугу подчиненіе разуму и природѣ, но что высшее совершенство достижимо лишь для того, кто жертвуетъ для Бога и своимъ разумомъ, и своей природой.

вв) Де-ла-Мотъ-ле-Вайе, Гюэ и Пуарэ.

151. Де-ля-Мотъ-ле-Вайе (1586—1673) въ рядѣ сочиненій на основаніи историческихъ и антропологическихъ данныхъ развиваетъ мысль объ относительности и измѣнчивости всѣхъ человѣческихъ мнѣній и знаній, указываетъ на шаткость даже принциповъ разума

и видитъ единственный незыблемый устой въ вѣрѣ, сообщаемой благодатью.

Гюэ (1630—1719) въ „Оцѣнкѣ Картезіанской философіи“ и въ „Трактатѣ о слабости человѣческаго ума“ главный доводъ противъ достовѣрности нашихъ познавательныхъ средствъ усматриваетъ въ противорѣчивости философскихъ ученій. Ни разуму, ни чувствамъ нельзя довѣрять уже потому, что ихъ дѣятельность связана съ мозгомъ и отъ его состояній зависитъ. Сколь ни недостовѣрны показанія чувствъ, все таки чувственный опытъ надежнѣе разума, который на этотъ опытъ опирается. Однако и чувства обманываютъ и ведутъ сверхъ того къ матеріализму, безбожію и безнравственности. Остается одна только опора—вѣра съ ея богооткровенными догматами.

Пуарэ (1646—1719) въ „Оцѣнкѣ тевтонской философіи“ и „О троякой учености“ считаетъ человѣка настолько немощнымъ, что чѣмъ меньше онъ полагается на свою самодѣятельность, тѣмъ лучше. Истина постигается не самодѣятельностью, а воспріимчивостью. Отъ дѣятельнаго разума надо отличать страдательный. Верховное обнаруженіе дѣятельнаго разума, математика, даетъ только пустыя формы, тѣни, общается только съ трупомъ природы, но не способна проникнуть въ ея живое существо. Страдательный разумъ получаетъ содержаніе отъ чувствъ и просвѣщается богооткровеннымъ знаніемъ. Сколь ни шатко чувственное знаніе, оно все таки достовѣрнѣе мнѣній, строимыхъ дѣятельнымъ разумомъ. Полная истина дается только божественнымъ откровеніемъ.

гг) Пьеръ Бэйль.

152. Пьеръ Бэйль (1647—1706) былъ однимъ изъ самыхъ крупныхъ, неустанныхъ, никогда и ничѣмъ не удовлетворенныхъ искателей истины въ религіи и знаніи. Онъ родился и былъ воспитанъ въ религіи Кальвина, но съ цѣлью познать таинства христіанства, перешелъ на двадцатомъ году въ католичество. Онъ не нашелъ здѣсь того, чего искалъ, и вскорѣ возвратился къ прежней религіи. Испытавъ на себѣ два исповѣданія, одинаково его разочаровавшія, онъ сталъ свободно присматриваться ко всѣмъ религіямъ и исповѣданіямъ съ пламеннымъ желаніемъ найти гдѣ либо религіозную истину. Столь же пламенно стремился онъ отыскать истину и въ знаніи. Въ этихъ поискахъ имъ исчерпанъ весь объемъ современнаго ему знанія. По своимъ обширнымъ и многообразнымъ свѣдѣ-

ніямъ онъ былъ настоящимъ энциклопедистомъ. Изданный имъ „Историческій и критическій словарь“, главный его трудъ, наглядно свидѣтельствуетъ объ изобиліи его знаній. Оно не успокаивало, но раздражало его мысль. Чѣмъ настойчивѣе искалъ онъ истины, тѣмъ больше она отъ него ускользала. Религіозныя ученія казались ему и внутренно неслаженными, и несогласованными другъ съ другомъ. Поэтому настаивалъ онъ на полной религіозной терпимости. Достовѣрности не открывалъ его критическій взоръ и въ научныхъ и философскихъ ученіяхъ. Въ сомнѣніи онъ шелъ дальше Декарта. Въ противоположность этому философу, онъ не считалъ достовѣрнымъ и свидѣтельство самосознанія. Еще менѣе безспорными были въ его глазахъ математическія положенія. Истины вѣры и знанія казались ему не только внутренно несостоятельными, но и взаимно себя отрицающими. Примирить ихъ нельзя: или знаніе, или вѣра. Кто желаетъ сидѣть за круглымъ столомъ, не долженъ пріобрѣтать четырехугольнаго. Самъ онъ не могъ помѣститься ни за какимъ. Единственную опору, по его мнѣнію, можно видѣть въ фактахъ, пока они не опровергаютъ другъ друга. Въ разумѣ напрасно искать устоя. Онъ силенъ открывать заблужденія, но не истину. Подобно Пенелопѣ, распускавшей ночью сотканное ею днемъ, онъ разрушаетъ то, что создаетъ. Образецъ такой работы въ изданномъ Бэйлемъ словарѣ. Здѣсь въ примѣчаніяхъ разрушается то, что дается въ текстѣ.

Кромѣ словаря, снискавшаго Бэйлю особую знаменитость, имъ написанъ рядъ другихъ работъ. Въ наиболѣе ранней изъ нихъ, въ „Различныхъ мысляхъ о кометѣ“, онъ намѣчаетъ развитую имъ впослѣдствіи мысль о независимости нравственности отъ религіи. Корни нравственности не въ религіи, а въ склонности къ извѣстнымъ удовольствіямъ, вкусамъ, въ желаніи нравиться, привычкахъ, создаваемыхъ общеніемъ или въ иныхъ какихъ либо естественныхъ предрасположеніяхъ. Столь различными путями идутъ религія и нравственность, что и безбожники могутъ быть нравственными и вѣрующіе безнравственными. Въ древности Епикуръ, а въ новое время Ваннини были прекрасные люди, хотя и прославлены своимъ безбожіемъ. Христіанство столь же мало обезпечиваетъ нравственность своихъ послѣдователей, какъ остальныя религіи неизмѣнно ведутъ къ безнравственности. Не мало безнравственныхъ христіанъ и высоко нравственныхъ язычниковъ. Правда, еслибы исполнять въ точ-

ности христіанскія заповѣди, то о безнравственности нельзя было бы говорить, такъ какъ такое исполненіе оторвало бы людей отъ земли для неба и въ этомъ случаѣ земная человѣческая жизнь прекратилась бы. Однако, сама природа противъ этого, и потому никто не бываетъ христіаниномъ всецѣло. Религія не больше повинна въ хорошемъ, чѣмъ въ дурномъ. Если ее нельзя считать источникомъ зла, то нѣтъ основанія считать и источникомъ добра.

Сомнѣнія, высказанныя Бэйлемъ по поводу благости божіей при наличности зла на землѣ, были для Лейбница однимъ изъ побудовъ написать „Теодицею", пытающуюся устранить эти сомнѣнія. Обильную жатву религіозная критика Бэйля принесла въ XVIII в., когда широко ею воспользовались сначала англійскіе деисты, а потомъ Вольтеръ для нападокъ противъ христіанства. Самъ Бэйль не только не хотѣлъ разрушать христіанской вѣры, но желалъ быть искренно вѣрующимъ. Подобно жившему во II в. Тертулліану, онъ пытался усыпить тревогу своей мысли правиломъ „вѣрую, потому что нелѣпо", но сдѣлать этого не могъ. Съ вершины своихъ сомнѣній онъ смотрѣлъ на жизнь какъ на пеструю драму, комедію или трагедію, въ которой предпочиталъ быть зрителемъ, а не дѣятелемъ. Свобода мысли была для него дороже всего, и этой свободой онъ ни за какія блага не соглашался поступиться.

c) Объединительное теченіе.

aa) Общая характеристика.

153. Разнообразныя философскія направленія XVII вѣка нашли почву для сліянія въ Германіи, которая тогда была безплодна въ философіи и усваивала выработанное въ другихъ странахъ.

Одно изъ такихъ объединяющихъ ученій принадлежитъ Чирнгаузену, другое, болѣе крупное—Лейбницу.

bb) Чирнгаузенъ.

154. Чирнгаузенъ (1651 — 1708) въ своей „Медицинѣ духа" объединилъ раціонализмъ съ эмпиризмомъ, дедукцію съ индукціей, математическое постиженіе природы съ теософіей. За основу знанія онъ принимаетъ опытъ, но подъ опытомъ подразумѣваетъ изначальныя и неопровержимыя данныя сознанія. Этихъ данныхъ четыре. 1) Мы сознаемъ различныя вещи. Отсюда почерпается понятіе о

сознающемъ духѣ. 2) Мы сознаемъ, что одно намъ пріятно, а другое непріятно. Отсюда получается понятіе о волѣ, познаніе добра и зла, основа для нравоученія. 3) Мы сознаемъ, что одно понимаемъ, а другое нѣтъ. Вслѣдствіе этого у насъ возникаетъ понятіе о разсудкѣ, возможность различать истину отъ заблужденія, основаніе разсудочнаго знанія. 4) Мы сознаемъ, что посредствомъ чувствъ, воображенія и душевныхъ движеній получаемъ знаніе о внѣшнихъ вещахъ. Этимъ дается понятіе о тѣлахъ, основа опытнаго знанія. Опираясь на эти данныя, разсудокъ восходитъ до понятій и умозаключеній и создаетъ такимъ образомъ науку, которая, хотя и отправляется отъ воспріятій, состоитъ не изъ нихъ, а изъ понятій и умозаключеній. Мѣрой истины служитъ понятность: что понятно, то истинно, что не понятно, то ложно. Подъ понятностью подразумѣвается полное и совершенное пониманіе не однимъ кѣмъ нибудь а всякимъ разумнымъ человѣкомъ. Какъ скоро понятія сложились, знаніе должно развиваться по математической методѣ. Изъ разложенія понятій и опредѣленій должны получаться аксіомы, изъ соединенія опредѣленій положенія. Постиженіе вселенной возможно только математическимъ способомъ, опытъ здѣсь можетъ имѣть лишь служебное значеніе. Всѣ науки зиждутся на физикѣ, она наука божественная, ея предметъ — дѣятельность Бога въ мірозданіи и божественные въ немъ законы. На физику въ концѣ опирается и нравственность: изучая физику, человѣкъ сознаетъ свою полную зависимость отъ Божества и въ этой зависимости находитъ оплотъ отъ порабощенія страстями.

вв) Лейбницъ.

155. Далеко по пути объединенія пошелъ Лейбницъ (1646—1716), который въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ („Монадологія“, „Новые Опыты о человѣческомъ умѣ“, „Теодицея“, „Новая система природы“ и друг.) пытался примирить не только различныя философскія теченія XVII вѣка, но и всѣ вообще философскія направленія и даже религіозныя секты. По его словамъ, онъ одобрялъ почти все, что читалъ, находилъ, что большинство ученій правы въ томъ, что утверждаютъ, и не правы только въ томъ, что отрицаютъ. Онъ желалъ примирить Платона съ Демокритомъ, Аристотеля съ Декартомъ, схоластиковъ съ новыми философами, богословіе и нравственность съ разумомъ. Изъ новыхъ для него были руководящими Бэконъ и

Декартъ. Съ первымъ онъ готовъ былъ идти путемъ опыта, со вторымъ стоялъ на почвѣ раціонализма. Спиноза, Мальбраншъ, Гассенди, Локкъ, Бэйль, оккультисты и теософы, Ньютонъ, одни прямо, другіе косвенно содѣйствовали направленію и обогащенію его мысли. Онъ пользовался всѣмъ, чѣмъ могъ, не пренебрегая ни однимъ изъ своихъ предшественниковъ и современниковъ. Ко всѣмъ онъ относился критически, но отрицалъ лишь для того, чтобы найти положительное. Это положительное онъ надѣялся установить на такихъ широкихъ основаніяхъ, на которыхъ могли бы отчасти объединиться всѣ системы.

Вмѣстѣ съ матеріалистами онъ за первооснову принимаетъ недѣлимыя единицы, но въ противоположность матеріалистамъ признаетъ ихъ началами духовными и называетъ не атомами, а вслѣдъ за Платономъ, монадами. Отъ Платона, Аристотеля и Спинозы онъ усвоилъ взглядъ на сущее какъ на силу и сообразно съ этимъ опредѣляетъ субстанцію какъ то, что способно дѣйствовать или страдать. Каждая монада есть такая субстанція, существо каждой въ ея силѣ. Эта сила обнаруживается въ перцепціяхъ или представленіяхъ и въ стремленіи переходить отъ однихъ представленій или перцепцій къ другимъ. Примыкая къ Платону, Аристотелю, Стоикамъ, Новоплатоникамъ, Каббалистамъ и другимъ оккулистамъ, онъ видитъ во вселенной связное цѣлое, живой организмъ. Каждая часть этого организма въ свою очередь органическое, живое цѣлое, такъ что, какъ бы далеко ни идти въ дѣленіи существующаго, повсюду оказываются только живые организмы.

Нѣтъ ни одной монады внѣ связи съ другими, но каждая вполнѣ индивидуальна, сама въ себѣ замкнута и въ этой замкнутости обособлена. Монадъ безконечное множество и безконечное разнообразіе. По выставленному Лейбницемъ закону тождества безразличнаго, ни одна монада не можетъ совпадать съ другой: тождественныя монады были бы одною и тою же монадой. Разнообразіе монадъ увеличивается тѣмъ, что по закону неустаннаго измѣненія каждая монада непрерывно становится иной, такъ что ни одно изъ предыдущихъ ея состояній не совпадаетъ съ предшествующими. Различіе отчасти сглаживается закономъ постепенности, исключающимъ возможность скачковъ. Во всемъ царитъ постепенность, повсюду незамѣтные переходы. Устраняются рѣзкія грани и закономъ причинности, по которому каждое данное выростаетъ изъ предыдущаго и

намѣчаетъ послѣдующія, такъ что все происходящее въ монадѣ смыкается въ ней въ безконечную цѣпь.

Всѣ монады—излученія Бога и объединяются его первопричинностью. Онъ создалъ ихъ всѣ одновременно и предустановилъ между ними такую гармонію, что все происходящее въ каждой находитъ соотвѣтствіе во всѣхъ остальныхъ, и каждая есть живое зеркало вселенной, то есть всей совокупности монадъ, отображающее ее съ своей особой точки зрѣнія.

Богъ не только причина всего существующаго, но и цѣль, къ которой все направляется. Каждая монада стремится къ божественному совершенству, но ни одна его вполнѣ не достигаетъ. Монады приближаются къ этому совершенству въ восходящихъ степеняхъ, опредѣляемыхъ ясностью перцепціи. Перцепція — единственная дѣятельность монадъ; поэтому чѣмъ яснѣе перцепціи, тѣмъ полнѣе дѣятельность монады, и чѣмъ онѣ тускнѣе, тѣмъ стѣсненнѣе монада въ своей дѣятельности, тѣмъ она страдательнѣе. Полная ясность перцепціи и потому совершенная полнота дѣятельности свойственны только Богу. Ближе другихъ къ нему стоятъ монады мыслящія, ниже ихъ монады чувствующія, самую низшую ступень занимаютъ монады нагія, почти лишенныя сознанія. Какъ въ этой лѣстницѣ монадъ каждая ступень ведетъ незамѣтно къ слѣдующей, такъ и въ самыхъ монадахъ неясныя перцепціи постепенно возвышаются до ясныхъ, становятся апперцепціями. Въ неспособности монадъ къ вполнѣ яснымъ перцепціямъ основаніе матеріальности, существующей только для неясныхъ перцепцій. Эту неспособность Лейбницъ называетъ первой матеріей, а представленіе о матеріи—второй матеріей. Точно также и пространство и время существуютъ только для неясныхъ перцепцій. Время есть послѣдовательность въ существованіи монадъ, пространство—порядокъ въ ихъ сосуществованіи. Пространство не имѣетъ самобытнаго существованія, оно только явленіе для монадъ, но явленіе хорошо обоснованное.

Различіе между матеріей и духомъ, подобно всѣмъ другимъ различіямъ, только относительное. Душа есть завершеніе тѣлесной дѣятельности, высшая ея степень. Душа—наиболѣе ясно сознающая монада, тѣло — наименѣе. Монада, настолько ясно сознающая происходящее въ другихъ монадахъ, что изъ нея можно объяснить ихъ состоянія, есть опредѣляющій центръ этихъ другихъ монадъ, ихъ душа, а онѣ по отношенію къ ней ея тѣло. Такъ какъ по-

всюду среди темныхъ монадъ есть свѣтлыя, одаренныя яснымъ сознаніемъ происходящаго въ темныхъ, то повсюду, гдѣ тѣло, тамъ и душа, и наоборотъ. Поэтому мертваго, безжизненнаго нигдѣ нѣтъ, но повсюду душа и жизнь. Каждое существо есть живой организмъ болѣе или менѣе совершенный, смотря по ясности сознанія опредѣляющей его души. Въ растеніяхъ душа дремлетъ, въ животныхъ достигаетъ чувственныхъ перцепцій, въ человѣкѣ возвышается до разума, становится духомъ. Какъ существуютъ души ниже человѣческихъ, такъ должны существовать и высшія. Этого требуетъ законъ постепенности. Безъ такихъ посредствующихъ формъ была бы незаполненная пропасть между человѣкомъ и Богомъ.

Богъ—центральная монада, монада монадъ, верховный Духъ, связывающій въ предустановленной гармоніи всѣ монады. Онъ не соединенъ ни съ какимъ тѣломъ, ни даже съ міровымъ, и поэтому не есть душа міра. Остальныя монады всегда связаны съ тѣмъ или инымъ тѣломъ. Эта связь существенная, ненарушимая, изначальная, настолько тѣсная, что по предустановленной Богомъ гармоніи происходящее въ тѣлѣ соотвѣтствуетъ происходящему въ душѣ и наоборотъ, на подобіе того, какъ въ парѣ одинаково установленныхъ часовъ стрѣлки показываютъ одно и тоже. Всѣ монады созданы одновременно, каждая съ соотвѣтствующимъ тѣломъ, и будутъ существовать съ нимъ до конца міра. Тѣло поэтому, не лишній придатокъ души, но ея неотъемлемое достояніе. При его посредствѣ она познаетъ вселенную. Каждая душа представляетъ себѣ прежде всего свое тѣло, а черезъ него и все остальное. Каждое тѣло всегда примыкаетъ къ другому, пустоты не существуетъ. Представляя то, что происходитъ въ облекающемъ ее тѣлѣ, душа представляетъ и происходящее въ другихъ, и такимъ образомъ становится зеркаломъ вселенной. Душа всегда состоитъ изъ одной монады, а тѣло изъ множества. Какъ Богъ—центральная монада всѣхъ монадъ, такъ душа—центральная монада оживляемаго ею тѣла. Монады, составляющія тѣло, располагаются вокругъ души, по отношенію къ ней онѣ периферическія. Въ каждомъ органѣ есть своя центральная монада, но надъ всѣми монадами слагающими живое существо, господствуетъ одна—душа существа. Монады, образующія тѣло, въ непрерывномъ потокѣ: однѣ изъ тѣла выходятъ, другія въ него входятъ. Живое существо поэтому непрестанно мѣняется. Его тождество только кажущееся,

подобно кораблю Тезея, который аѳиняне изъ года въ годъ подновляли, не переставая считать древнимъ, хотя въ немъ все было новымъ кромѣ только его формы. Также измѣняется и живое существо, неустанно замѣняя старое новымъ и сохраняя лишь форму. Однако и форма не остается неизмѣнной. Рожденіе и смерть двѣ ея главныя перемѣны. Смерть есть свертываніе, инволюція, окружающихъ душу монадъ, рожденіе—развертываніе, эволюція. Мертвое всегда кроетъ въ себѣ свернутую душу—зерно будущей жизни. При рожденіи это зерно развертывается. Какъ бабочка вылетаетъ изъ кокона, въ которомъ былъ погребенъ образующій ее червь, такъ изъ кажущагося мертвымъ, выростаетъ новая жизнь. Безсмертіе души этимъ ученіемъ подразумѣвается, но Лейбницъ безъ оговорокъ признаетъ безсмертной только человѣческую душу. Душепереселеніе, перевоплощеніе души изъ человѣка въ животное и наоборотъ, онъ отрицаетъ, такъ какъ душа связана неразрывно только съ своимъ тѣломъ.

Хотя между духовнымъ и физическимъ міромъ нѣтъ различія по существу, тѣмъ не менѣе каждый изъ нихъ управляется особыми законами. Въ мірѣ тѣлесномъ царитъ причинность, всѣ событія въ немъ объясняются изъ внѣшнихъ, механическихъ причинъ; въ мірѣ духовномъ господствуетъ цѣлесообразность, здѣсь все происходитъ по цѣлямъ. Эта противоположность примиряется тѣмъ, что причинность подчинена цѣлесообразности. Каждое движеніе совершается механически, но такъ какъ Богъ есть верховная цѣль, къ которой направляются всѣ движенія, то законы движенія обусловлены телеологически. Міръ есть единое царствіе божіе и только по способу управленія распадается на двѣ половины—область духовъ и цѣлей и область внѣшнихъ причинъ, природу. Первой Богъ управляетъ какъ государь, второй какъ инженеръ. Оба эти способа слажены гармонически. Внѣшнія событія, хотя и сплетаются въ цѣпь причинъ и слѣдствій, всегда направляются цѣлями. Природа есть осуществленіе того, что требуется міромъ духовнымъ.

Излученіе монадъ изъ Бога Лейбницъ разсматриваетъ какъ твореніе мірозданія. Вмѣстѣ съ Платономъ онъ утверждаетъ, что всесовершенный Творецъ могъ создать только лучшій изъ міровъ. Это положеніе онъ развиваетъ въ „Теодицеѣ“. Здѣсь онъ выступаетъ послѣдовательнымъ оптимистомъ противъ возраженій, построенныхъ на существованіи въ мірѣ зла. Его пространныя разсужденія по этому вопросу сводятся къ немногому. Богъ, создавая міръ, имѣлъ въ

своемъ разумѣ безконечное множество образцовъ мірозданія. Изъ нихъ онъ выбралъ наисовершеннѣйшій и создалъ изъ міровъ наилучшій. Однако, и этотъ наисовершеннѣйшій изъ образцовъ, и этотъ наилучшій изъ міровъ все же не всесовершенны, такъ какъ всесовершенъ одинъ только Богъ. Во всемъ, кромѣ Бога, есть недостатки. Какъ противоположность совершенству, они—зло. Зло поэтому коренится не въ достаточной причинѣ, а въ причинѣ недостаточной—въ ограниченности всего существующаго помимо Бога. Эта ограниченность есть зло метафизическое. Изъ него, какъ изъ корня, выростаютъ два зла производныя—физическое и нравственное. Сколь ни высоко стоитъ человѣкъ на лѣстницѣ живыхъ существъ, онъ все же ограниченъ и потому не можетъ не страдать физически и не грѣшить. Впрочемъ, въ цѣломъ добро преобладаетъ надъ зломъ. Зла не больше, чѣмъ сколько нужно, чтобы оттѣнить положительныя стороны мірозданія и сдѣлать возможными его богатство, разнообразіе и красоту. Чѣмъ богаче творчество, тѣмъ разнообразнѣе его произведенія, а разнообразіемъ всегда предполагаются противоположности. Ни одна картина не можетъ быть безъ темныхъ красокъ, ни одна гармонія безъ разнообразныхъ звуковъ. Пусть жизнь изобилуетъ страданіями, нѣтъ такихъ мученій, которыхъ нельзя было бы побѣдить силою духа. Утѣшеніемъ должно служить и то, что зло лежитъ на пути къ достиженію блага. Если бы не согрѣшилъ Адамъ, не было бы спасенія Христомъ.

Въ разсужденіяхъ о нравственномъ злѣ Лейбницъ дѣлаетъ широкія отступленія въ область богословія—о попущеніи Богомъ грѣхопаденія, промыслѣ, вѣчныхъ мукахъ и т. д., стараясь согласовать свою точку зрѣнія съ церковной. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ желаетъ идти и навстрѣчу нравственнымъ требованіямъ. Трудно примириться съ тѣмъ, что въ наилучшемъ изъ міровъ доблестные часто несчастны, а порочные благоденствуютъ. Казалось бы, лучше было бы помѣняться имъ мѣстами. Это невозможно, такъ какъ въ міропорядкѣ каждое существо занимаетъ свое опредѣленное мѣсто, на данномъ мѣстѣ можетъ быть существо только даннаго качества, и потому, если бы одно существо заняло мѣсто другого, то оба остались бы прежними, и міропорядокъ не перемѣнился бы.

Чтобы убѣдиться въ превосходствѣ нашего міра надъ другими, можно уподобить совокупность всѣхъ возможныхъ міровъ пирамидѣ съ безконечно большимъ основаніемъ и замыкающейся на вершинѣ

только однимъ міромъ—нашимъ. Возможныхъ міровъ безконечное множество, но надъ всѣми ими высится, всѣхъ ихъ превосходитъ нашъ міръ. И однако, и въ немъ изобиліе зла.

Въ ученіи о мірообразованіи Лейбницъ намѣчаетъ лишь руководящія положенія, а въ подробности не входитъ. Въ основѣ онъ отстаиваетъ динамическую точку зрѣнія. Всякое движеніе вызывается силой. Количество живой силы величина постоянная; напротивъ, количество движенія и покоя, вопреки мнѣнію Декарта, измѣнчиво. Хотя сила и присутствуетъ во всякомъ движеніи, она въ каждомъ данномъ случаѣ должна учитываться не по существу, а только по производимому ею движенію. За несоблюденіе этого правила Лейбницъ одинаково порицаетъ и Платониковъ, ссылающихся непосредственно на Бога, и схоластиковъ съ ихъ сокровенными качествами, и Каббалистовъ съ ихъ археями, и Ньютона съ его закономъ всемірнаго тяготѣнія. Приписывать вмѣстѣ съ Ньютономъ матеріи силу притяженія, дѣйствующую на разстояніи, значитъ допускать или непрерывное чудо, или просто—нелѣпость и химеру. Каждое движеніе должно объясняться изъ другого движенія, все внѣшнее изъ внѣшнихъ причинъ. Причину тяжести и сродныхъ съ нею явленій магнитизма и электричества надо видѣть въ томъ, что отъ солнца отдѣляется потокъ эфира или свѣта, кружащійся около земли и вызывающій разнообразныя явленія, смотря по свойствамъ тѣхъ веществъ, съ которыми онъ соприкасается.

Тѣмъ не менѣе Лейбницъ не сочувствуетъ чисто механическому міропониманію, считая его опаснымъ для вѣры въ Бога. Онъ настолько былъ озабоченъ неприкосновенностью этой вѣры, что не постѣснялся въ письмѣ къ принцессѣ Уэльской предостеречь англичанъ отъ ученія Ньютона, которое ведетъ будто бы къ безбожію. По мысли Лейбница, въ ученіи о мірозданіи надо идти среднимъ путемъ между богословіемъ и механикой: надо неизмѣнно полагать первопричину въ Богѣ, а все внѣшнее толковать изъ механическихъ причинъ.

Ближе отношеніе между Богомъ и міромъ опредѣляется такъ, что Богъ и содержитъ въ себѣ всю вселенную, и раскрываетъ ее самымъ совершеннымъ способомъ. Онъ есть источникъ бытія и верховный законъ, а всѣ частные законы—частныя выраженія верховнаго. Всѣ дѣйствія, сколь бы самостоятельными ни казались, исходятъ отъ него. Каждая монада стремится подражать ему по возможности

полно, быть наиболѣе совершеннымъ зеркаломъ вселенной, но каждая, по своей ограниченности, отображаетъ ясно лишь немногое, а всю безконечность смутно и неясно. Въ одномъ только Богѣ открывается эта безконечность во всей полнотѣ.

Средній путь считаетъ Лейбницъ наилучшимъ и въ ученіи о познаніи. Въ „Новыхъ Опытахъ“ онъ пытается примирить раціоналистовъ съ эмпириками. Локкъ заблуждается, отождествляя душу съ гладкой неисписанной доской. Такая доска—вымыселъ: совершенной пустоты не существуетъ, и на всякой доскѣ всегда есть что нибудь. Вѣрнѣе сравнить душу съ глыбой мрамора, въ которой есть извилины, дѣлающія ее пригодной для изготовленія изъ нея статуи. Нѣтъ вполнѣ тождественныхъ глыбъ, не существуетъ и тождественныхъ душъ. Эмпирики забываютъ о природныхъ свойствахъ души. Ихъ формула: „Нѣтъ ничего въ умѣ, чего бы не было раньше въ чувствѣ“ требуетъ дополненія, „кромѣ самого ума“. Чувственность есть лишь неразвитый, смутный разумъ, ступень въ его развитіи. Поэтому все, что есть въ чувственности, есть и въ разумѣ. Въ душѣ нѣтъ оконъ, черезъ которыя въ нее могло бы проникнуть что нибудь; все ея содержаніе ей прирождено, она черпаетъ его изъ своихъ нѣдръ. Всякому уму изначально свойственна идея я, а вмѣстѣ съ нею и такія идеи какъ бытіе, субстанція, длительность, измѣняемость и т. д. Врожденной надо признать и идею Бога. Въ ней согласны всѣ люди, а такое согласіе было-бы необъяснимо, если бы она не была врождена. Точно также и чувственныя идеи душа черпаетъ изъ себя: опытъ служитъ лишь побудомъ для этой дѣятельности. Между идеей и ея объектомъ точное соотвѣтствіе: идея есть непосредственный внутренній объектъ, служащій выраженіемъ природы и качества вещей. Однако не всѣ идеи одинаково совершенны. Надо различать между идеями темными и свѣтлыми; эти послѣднія опять распадаются на смутныя и отчетливыя. Отчетливая идея та, которая ясно различаетъ свое содержаніе и свое отношеніе къ другимъ идеямъ. Смутная не обладаетъ этими качествами. Отчетливыя идеи занимаютъ верхъ лѣстницы идей, темныя—ея низъ. Лѣстница эта идетъ незамѣтными переходами, рѣзкихъ скачковъ и здѣсь, какъ и повсюду, нѣтъ. Неясно сознанныя или даже совсѣмъ несознанныя перцепціи способны возвышаться до яснаго сознанія, до апперцепціи. Несознаваемыя перцепціи Лейбницъ называетъ иногда малыми, иногда нечувствуемыми. До него о такихъ перцепціяхъ никто не училъ. Онъ

поэтому можетъ считаться родоначальникомъ въ новой философіи ученія о безсознательномъ. Раньше его о безсознательномъ говорилъ Платонъ.

Вмѣстѣ съ идеями врождены и принципы, логическіе, метафизическіе, математическіе и нравственные, выражающіе всеобщее и необходимое. Эти принципы не могутъ происходить изъ опыта, такъ какъ опытъ даетъ лишь случайное и единичное, а не всеобщее и необходимое. Они поэтому изначально живутъ въ душѣ. Подробно Лейбницъ останавливается на двухъ: на законѣ тождества или противорѣчія и на законѣ достаточнаго основанія. Оба эти закона захватываютъ какъ область бытія, такъ и область знанія. Первый опредѣляетъ въ бытіи возможность, а въ знаніи истинность. Возможно и истинно то, что себѣ тождественно, или иначе—не заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Отсюда, дѣйствительность или реальность можетъ не совпадать съ истиной: истина не всегда дѣйствительна или реальна, иногда она только возможна. Дѣйствительность или реальность опредѣляется закономъ достаточнаго основанія. По этому закону дѣйствительно или реально то, что достаточно обосновано въ предустановленной Богомъ гармоніи. Полное знаніе о такой гармоніи доступно лишь верховному разуму, а человѣкъ вынужденъ признавать за дѣйствительность гармонически согласованное съ данными его опыта. Въ области знанія достаточное основаніе во всеобщихъ и необходимыхъ принципахъ. Эти принципы заложены въ божественномъ разумѣ, слѣдовательно вѣчно и неизмѣнно истинны и, какъ истинные, утверждаютъ въ сказуемомъ то, что уже заключается въ подлежащемъ. Поэтому неизмѣнно истинны и выведенныя изъ нихъ по закону тождества положенія. Въ нихъ такъ же, какъ и въ основныхъ принципахъ, подлежащее связано со сказуемымъ закономъ тождества. Противорѣчить имъ, не допуская внутренняго противорѣчія, можно столь же мало, какъ и основнымъ принципамъ.

Свойственная всѣмъ такимъ принципамъ и выводамъ необходимость безусловная, метафизическая. Она существуетъ только въ области разума. Ей противополагается необходимость условная или моральная, которой подчинена область бытія. Положеніе, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, обусловлено существованіемъ треугольника, но самое это существованіе не безусловно необходимое, такъ какъ въ общемъ строѣ мірозданія треугольникъ могъ бы и отсутствовать. Верховное основаніе бытія въ тѣхъ цѣляхъ,

которыя Богъ предопредѣлилъ въ предустановленной имъ гармоніи. Предполагаемая цѣлесообразностью необходимость обусловлена цѣлями и потому только моральная, а не метафизическая. Она лежитъ не въ божественномъ разумѣ, а въ божественной волѣ. Такой моральной необходимости подчинено все мірозданіе со всѣми его законами. Законы эти не незыблемы: въ своихъ цѣляхъ Богъ можетъ ихъ отмѣнять, измѣнять, нарушать. Въ естественный порядокъ всегда возможно вторженіе порядка высшаго, сверхъестественнаго. Такое вторженіе называется чудомъ. Нашъ разумъ вынужденъ чудо признать, но понять его не можетъ.

Въ религіи Лейбницъ пытается примирить разумъ съ откровеніемъ. Онъ въ полной мѣрѣ признаетъ откровенныя истины и утверждаетъ, что онѣ не могутъ противорѣчить разуму. Если онѣ непонятны, то это значитъ, что онѣ сверхразумны, но неразумными быть не могутъ. Доказать ихъ нельзя, но можно опровергнуть выставляемыя противъ нихъ возраженія. Сверхразумными слѣдуетъ признать и чудеса. Напротивъ, истина бытія Божія лежитъ въ предѣлахъ нашего разума. Лейбницъ приводитъ три доказательства этого бытія: онтологическое, космологическое и телеологическое. Онтологическое онъ принимаетъ отъ Декарта, но считаетъ его не полнымъ. Оно было бы полнымъ, если бы была доказана возможность идеи всереальнѣйшаго существа. По Лейбницу, такая возможность несомнѣнна. Въ всереальнѣйшемъ существѣ нѣтъ никакихъ отрицаній и, слѣдовательно, противорѣчій, а возможно все, не заключающее въ себѣ противорѣчія. Космологическое доказательство отправляется отъ случайности мірозданія. Для всего, что есть въ мірѣ, существуетъ въ его предѣлахъ ближайшая причина, но въ самомъ мірозданіи нѣтъ причины, по которой оно необходимо такое, а не иное. Эта причина можетъ быть только внѣмірной—Богъ. На Бога, какъ виновника мірозданія, указываетъ и согласованность всѣхъ частей мірового цѣлаго. Оно состоитъ изъ множества замкнутыхъ въ себѣ монадъ, въ которыхъ нѣтъ основанія для той гармонической согласованности, какая наблюдается въ мірѣ. Причина ея въ Богѣ, предустановившемъ между монадами гармонію.

Свойства мірозданія говорятъ о свойствахъ Творца. Цѣлесообразность мірового строя объяснима лишь при предположеніи единства его причины. Богъ поэтому одинъ. Онъ долженъ обладать высочайшимъ разумомъ, такъ какъ только такой разумъ можетъ знать

всѣ возможные образцы міросданія, изъ безконечно многихъ возможныхъ міросданій избрать надлежащее, наилучшее. Такимъ выборомъ предполагается и высочайшая благость: наилучшее можетъ быть дѣломъ только наилучшаго. Наконецъ, твореніе міросданія свидѣтельствуетъ о божественномъ всемогуществѣ: только всемогущее способно осуществить наисовершенное.

Если откровеніе примиряется съ разумомъ, то разумъ долженъ найти почву для объединенія всѣхъ истолкованій откровенія—различныхъ вѣроисповѣданій. Въ особенности старался Лейбницъ примирить католичество съ протестантизмомъ. Эта забота не покидала его въ теченіи двадцати лѣтъ. Объ его попыткахъ въ этомъ направленіи здѣсь достаточно лишь упомянуть, тѣмъ болѣе, что онѣ остались безплодными.

Нравственное ученіе Лейбница примыкаетъ къ религіозному. Руководителемъ его въ этой области былъ Спиноза. Подобно ему онъ учитъ, что верховное назначеніе человѣка—блаженство въ Богѣ. Живыя существа по самой природѣ стремятся къ удовольствію и отвращаются отъ страданія. То, что доставляетъ удовольствіе—добро, а то, что доставляетъ страданіе,—зло. Богъ есть верховное благо. Къ нему поэтому необходимо стремятся всѣ существа. Богъ не только верховное, но и безконечное благо. Безконечное достижимо лишь въ безконечномъ прогрессѣ. Высшее блаженство есть поэтому безконечный переходъ къ все большимъ наслажденіямъ. Такимъ переходомъ исключается полная удовлетворенность, которая впрочемъ была бы отсутствіемъ всякихъ желаній, притупленіемъ. Достиженіе совершеннаго возможно только для совершеннаго. Чѣмъ совершеннѣе существо, тѣмъ ближе оно къ Богу. Путь къ блаженству въ Богѣ есть поэтому самосовершенствованіе. Это самосовершенствованіе—доблесть.

Единственная свойственная монадамъ дѣятельность—перцепція. Чѣмъ совершеннѣе перцепціи, тѣмъ онѣ яснѣе и тѣмъ монада доблестнѣе. Монада съ ясными перцепціями ясно отображаетъ въ себѣ Бога и всѣ остальныя монады—всю вселенную. Она наслаждается этими ясными перцепціями и любитъ поэтому то, что въ нихъ отображается, то есть Бога и всѣ остальныя монады. Ничто не становится для нея постороннимъ, но какъ свое испытываетъ она и блаженство Бога, и другихъ монадъ. Любовь, возникающая отъ сознанія чужого блаженства какъ своего собственнаго, есть высшая лю-

бовь. Такая любовь безкорыстна, но это безкорыстіе не мѣшаетъ сознанію благихъ ея послѣдствій—награды отъ Бога. Эту награду, а равно и наказаніе за отсутствіе доблести, душа получаетъ въ будущей жизни. Безъ будущей жизни доблесть была бы безпочвенна. Перцепціями исчерпывается вся наша дѣятельность, какъ въ ея существѣ, такъ и въ направленіи и цѣляхъ. Радость, которую душа испытываетъ отъ ясныхъ перцепцій въ себѣ и въ другихъ, побуждаетъ ее содѣйствовать ясному сознанію и въ себѣ, и въ другихъ, то есть содѣйствовать просвѣщенію. Просвѣщеніе и есть поэтому доблесть. Она не только путь къ совершенствованію и блаженству, но и ихъ осуществленіе. Доблесть и благо въ концѣ совпадаютъ: кто доблестенъ, тотъ и обладаетъ благомъ, и кто обладаетъ благомъ, тотъ доблестенъ. Верховное благо, Богъ, есть вмѣстѣ и верховное знаніе, мудрость. Отсюда, обладаніе мудростью и блаженство одно и тоже.

Наша дѣятельность, подобно всему остальному, подчинена закону достаточнаго основанія. Такое основаніе для нея въ наибольшемъ благѣ. Неясныя перцепціи вводятъ въ заблужденіе относительно наибольшаго блага, но дѣйствія всегда вызываются сознаніемъ этого послѣдняго. Необоснованныхъ, безпричинныхъ дѣйствій нѣтъ. Свобода воли сводится къ наклонности дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи. Эта наклонность наша, и потому мы отвѣтственны за наши дѣянія. Въ основѣ однако все отъ Бога, первоисточника всѣхъ монадъ и всей ихъ дѣятельности. Какъ примирить эту божественную причинность съ свободой воли,—для выхода изъ этого затрудненія, какъ и многихъ другихъ, въ которыя запутывается Лейбницъ, онъ не указываетъ сколько нибудь яснаго пути.

Лейбницъ считается однимъ изъ крупнѣйшихъ передовыхъ мыслителей XVII в. Этой славой онъ обязанъ прежде всего многосторонности, богатству, примирительной склонности и общедоступности своего ученія. Во всѣхъ этихъ качествахъ сказывается его выдающаяся даровитость, которую не могутъ не признать и его противники. Философія была отображеніемъ его жизни столь же разносторонней, богатой содержаніемъ, гибкой и искавшей признанія, какъ и его ученіе. Онъ былъ не только философъ, но и ученый, прославившійся открытіемъ дифференціальнаго счисленія, юристъ, дипломатъ, всегда готовый на должность царедворца кандидатъ, богословъ. Славы и почестей искалъ онъ не меньше, чѣмъ истины. Въ фило-

софіи онъ былъ не оригинальный мыслитель, но ловкій подражатель и компиляторъ, сумѣвшій въ своей системѣ объединить разнообразныя точки зрѣнія и ученія. Эти подражанія и заимствованія дали ему такое богатое содержаніе, что его ученіе отвѣчаетъ едва ли не на всѣ вопросы и кажется поэтому цѣльнымъ и законченнымъ. Соглашаясь, какъ онъ самъ заявляетъ, почти со всѣми, кого онъ читалъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ не соглашался вполнѣ ни съ кѣмъ. Оттого кажется, будто онъ стоитъ выше другихъ и говоритъ новое. На дѣлѣ это новое сводится къ искусству идти повсюду среднимъ путемъ, умѣло выбирать и съ разборомъ подражать. Положенное имъ въ основу ученіе о монадахъ имѣетъ позади себя длинную исторію, идетъ отъ древнихъ Пиѳагорейцевъ и Платона, находитъ даровитаго представителя въ концѣ XVI в. въ Бруно и сторонника въ другѣ Лейбница Ванъ Гельмонтѣ младшемъ, отъ котораго Лейбницъ, повидимому, его непосредственно и усвоилъ. Не болѣе оригинальна и прославленная предустановленная гармонія. Взглядъ на мірозданіе какъ на гармонію стародавній, встрѣчается уже у древнихъ Пиѳагорейцевъ и Гераклита и затѣмъ многократно у позднѣйшихъ вплоть до Кеплера съ его „Гармоніей міра“, а ученіе о предустановленномъ Богомъ міропорядкѣ—обычное церковное ученіе о предопредѣленіи, примѣненное къ міровому строю. Старъ и избранный Лейбницемъ средній путь, который былъ признанъ уже Аристотелемъ въ выборѣ между хорошимъ и дурнымъ за наиболѣе удобный. Несомнѣнна оригинальность Лейбница въ способѣ изложенія его взглядовъ. Въ противоположность своимъ современникамъ и предшественникамъ, писавшимъ обыкновенно на тяжеломъ латинскомъ языкѣ, онъ предпочитаетъ пользоваться легкимъ французскимъ языкомъ, на которомъ выражается хотя часто и неуклюже, но всегда общедоступно. Выставленный Декартомъ критерій истины, ясность и отчетливость, для Лейбница неизмѣнно руководящій. Однако онъ пользуется имъ своеобразно: избѣгаетъ углубляться въ темные вопросы и предпочитаетъ давать на нихъ вмѣсто сложныхъ разсужденій простые и ясные, хотя часто непродуманные и поверхностные, отвѣты. Извѣстность, которую онъ стяжалъ себѣ математическими работами, отстраняла отъ него укоръ въ легкомыслiи: можетъ ли быть легкомысленъ изобрѣтатель дифференціальнаго счисленія. Это изобрѣтеніе много содѣйствовало его славѣ какъ крупнѣйшаго ума XVII в. Оригинальность здѣсь, однако, не полная. Лейбницъ само-

стоятельно развилъ то, что раньше намѣтилъ Ньютонъ. Споръ между этими двумя математиками о первенствѣ въ этомъ изобрѣтеніи обрисовываетъ въ такомъ неприглядномъ свѣтѣ нравственный обликъ Лейбница, что возможность съ его стороны плагіата какъ въ этомъ, такъ и въ другихъ случаяхъ, не кажется для суровыхъ его критиковъ невѣроятной.

Значеніе Лейбница не въ новизнѣ и оригинальности его ученія—ихъ нѣтъ—, а въ томъ, что онъ объединилъ въ немъ многообразное и пытался и въ цѣломъ, и въ частяхъ строить свою систему по критерію ясности и раздѣльности, отождествилъ, согласно съ этимъ критеріемъ, доблесть съ просвѣщеніемъ, и былъ такимъ образомъ провозвѣстникомъ того руководящаго въ богатомъ умственной и политической жизнью XVIII вѣкѣ направленія, которое дало ему названіе вѣка Просвѣщенія.

10) XVIII вѣкъ.

а) Общій очеркъ.

156. Въ XVIII вѣкѣ философія продолжала начатое въ XVII в. расчищеніе почвы для новой созидательной работы. Но тогда какъ въ XVII в. она не выходила изъ области теоріи, въ XVIII в. она ворвалась въ жизнь какъ разрушающая и созидающая сила. Передовые умы XVIII в. предвидѣли близость крупнаго переворота, его опасались, но ему помимо желанія своею дѣятельностью способствовали. Завершеніемъ этихъ разрушительныхъ и созидательныхъ стремленій была великая французская революція (1789—1801), подготовленная философскими ученіями не меньше, чѣмъ условіями политическими, соціальными и экономическими.

Разрушительная и созидательная работа велась въ двухъ главныхъ направленіяхъ: со стороны разума и со стороны чувства, раціонализма и сенсуализма. Къ раціонализму примыкало математическо-механическое направленіе, къ сенсуализму эмпиризмъ, къ раціонализму и сенсуализму—матеріализмъ. Сенсуализмъ выступилъ въ двухъ видахъ: одинъ, грубый сенсуализмъ, опирался на внѣшнія чувства и животныя потребности, другой, утонченный сенсуализмъ, который можетъ быть названъ философіей сердца, на внутреннее чувство, на просвѣтленную идеализмомъ чувственность. Раціонализмъ и сенсуализмъ одинаково отрицали прошлое и потому исторію. Вмѣсто исторически сложившихся устоевъ они пытались

утвердить жизнь на основахъ изначальныхъ, которыя опредѣляли противоположно. Раціонализмъ усматривалъ эти основы въ самоочевидныхъ, ясныхъ и раздѣльныхъ истинахъ разума, ему прирожденныхъ какъ его естественный свѣтъ. Данная въ опытѣ, исторически образовавшаяся дѣйствительность казалась ему извращеніемъ разумнаго изначальнаго порядка. Сенсуализмъ, наоборотъ, видѣлъ изначальное въ данныхъ чувственной природы, а въ томъ, что создано разумомъ, уклоненіе отъ изначальнаго, осложненіе и искаженіе жизни. Эмпиризмъ указывалъ на ощущенія какъ на основаніе для дѣятельности разума, который изъ нихъ вырабатывается. Разсматривая ощущенія и возникающія изъ нихъ простыя и сложныя идеи какъ состоянія и содержаніе духа, нѣкоторыя формы эмпиризма обнаружили уклонъ къ спиритуализму, а такъ какъ подъ духомъ подразумѣвался разумный духъ, то и къ раціонализму, для котораго (какъ уже отчасти у Декарта и вполнѣ у Лейбница) чувственныя идеи заложены въ разумѣ. Матеріализмъ вмѣстѣ съ сенсуализмомъ отстаивалъ исконныя права чувственности, а вмѣстѣ съ раціонализмомъ опирался на критерій ясности и раздѣльности. Онъ склонялся по этому критерію къ математическо-механическому направленію, которое въ свою очередь по той же причинѣ тяготѣло къ матеріализму. Какъ выраженіе полной свободы духа возникло теченіе, извѣстное въ Германіи сначала подъ названіемъ „бури и натиска“, а затѣмъ въ болѣе опредѣленной формѣ подъ именемъ романтизма или романтики, видѣвшее въ безграничномъ произволѣ творческой личности верховный расцвѣтъ жизни, для котораго ни въ чемъ установленномъ и условномъ не должно быть ни правила, ни препятствія.

Во Франціи впереди шли раціонализмъ и философія сердца. Они враждовали между собою, но на пути къ общей цѣли, разрыву съ прошлымъ и замѣнѣ его новымъ, переплетались и даже сливались. Прошлое крушили они оба, строительство велось отъ имени разума, который однако въ политической борьбѣ незамѣтно для себя шелъ на поводахъ философіи сердца и внушаемые ею призраки и химеры выдавалъ за свои принципы и такъ широковѣщательно, съ такихъ отвлеченныхъ и общихъ точекъ зрѣнія ихъ развивалъ и отстаивалъ, что раціонализмъ заслонилъ всѣ остальныя направленія и торжествовалъ побѣду. Наглядным свидѣтельствомъ этого торжества былъ культъ разума, объявленный во Франціи 10 ноября 1793 г., и нѣсколько позже, тоже на раціоналистическихъ основахъ, культъ верховнаго

Существа. На тѣхъ же основахъ была составлена американская декларація правъ, а затѣмъ по ея образцу французская декларація правъ человѣка и гражданина, преобразованъ во Франціи государственный строй и измѣненъ календарь.

Торжествомъ разума подсказывалось жизнерадостное настроеніе. Казалось, что побѣдоносное шествіе разума разсѣетъ тьму, уничтожитъ предразсудки, сокрушитъ гнетъ, устранитъ несправедливость и водворитъ золотой вѣкъ просвѣщенія, свободы, равенства и братства. Оптимизмъ былъ господствующимъ настроеніемъ XVIII вѣка.

По преобладанію раціонализма, опиравшагося на естественный свѣтъ разума, философія XVIII вѣка получила названіе просвѣтительной, а ея вѣкъ—вѣка Просвѣщенія. Передъ свѣтомъ разума должна была померкнуть наивная вѣра. Цѣпко за нее державшіяся исторически сложившіяся религіи были отождествлены съ фанатизмомъ и невѣжествомъ. Мѣсто религіи должна была занять философія, мѣсто церкви—„святое сообщество“ философовъ, враговъ фанатизма и тираніи. Вѣкъ Просвѣщенія былъ вѣкомъ философовъ, торжествомъ философіи. По разрушительной цѣли, которую себѣ ставила философія XVIII в., она можетъ быть названа разрывомъ съ прошлымъ.

Философіей были прежде всего увлечены верхи общества, не только аристократы мысли, но и крупные государственные дѣятели, напр. Помбаль въ Португаліи, Шуазель во Франціи, Аранда въ Испаніи и даже главы государствъ—Фридрихъ II прусскій, Густавъ III шведскій, Карлъ III испанскій, у насъ Екатерина II. Событія въ философской жизни, раздоръ или примиреніе философовъ, получали для общественныхъ верховъ не меньшее значеніе, чѣмъ событія политическія, война и миръ между государствами.

До послѣдняго десятилѣтія XVIII вѣка философія не спускалась съ этихъ верховъ въ народныя низины, но затѣмъ захватила и ихъ. Здѣсь разрушительныя ученія нашли во Франціи подготовленную почву и разнуздали звѣря, желавшаго „изъ кишекъ послѣдняго попа свить веревку, чтобы на ней удавить послѣдняго короля.“

Вторженіе соціальныхъ, политическихъ и экономическихъ теченій въ теоретическій потокъ было вызвано могучимъ подъемомъ жизни, начавшимся въ вѣкъ возрожденія съ его открытіями и изобрѣтеніями и выдвинувшимъ ея разнообразныя стороны. Религіозныя движенія въ реформаціонный періодъ быстро осложнялись, а затѣмъ и заслонялись движеніями политическими, соціальными и эко-

номическими. Въ XVII в. философія намѣчала во всѣхъ этихъ вопросахъ руководящія точки зрѣнія, но изъ теоретическаго русла въ практическую жизнь не выходила. Въ XVIII в. она шла въ общемъ и главномъ по руслу, проложенному условіями политическими, соціальными, экономическими, принимая отъ него окраску и направленіе.

Старый строй былъ въ основѣ религіозный, церковный. На эту основу опиралась какъ духовная, такъ и остальная жизнь. До XVIII в. религіозные вопросы были главнымъ бродиломъ жизни. На ихъ почвѣ возникла реформація, осложнившаяся политическими смутами, которыя завершились въ Англіи въ половинѣ XVII в. англійской революціей. Въ XVIII в. надъ религіозными первенствуютъ условія экономическія, соціальныя, политическія. По ихъ преимущественно вызову произошла великая французская революція. Опрокинувъ всѣ средневѣковые устои, она опрокинула и религіозные. Во Франціи философія приняла участіе въ общемъ революціонномъ движеніи. Разрушеніе старыхъ религіозныхъ устоевъ было одной изъ главныхъ ея задачъ. Церковь держала мысль въ оковахъ, и нельзя было приняться за созиданіе новой жизни, не разбивъ этихъ оковъ. Философія XVIII в. во Франціи, какъ, впрочемъ, и въ другихъ странахъ, была въ общемъ противоцерковная. Въ каждой изъ нихъ она шла своимъ особымъ русломъ, сообразно съ особенностями мѣстныхъ условій, повсюду однако болѣе или менѣе сохраняя, за исключеніемъ ученій чисто теоретическихъ, проповѣднической, боевой, революціонный отпечатокъ.

Началось освободительное движеніе въ Англіи, отсюда направилось во Францію, изъ нея разлилось по всей Европѣ и въ концѣ, насыщенное французскими революціонными ученіями, опять перекинулось въ Англію. Здѣсь въ началѣ просвѣтительная философія была революціонной главнымъ образомъ въ религіи, нравственности и познаніи, рушила старые устои непосредственно въ этихъ областяхъ, а въ остальныхъ косвенно чрезъ эти области. Только въ самомъ концѣ XVIII в. появились внушенныя французской революціей крайнія политическія теоріи. Во Франціи философія была одинаково революціонной почти во всѣхъ областяхъ. Въ Германіи явно революціонной она была лишь въ художественномъ творчествѣ. Разрывъ съ прошлымъ подготовлялся въ нѣмецкомъ народѣ прежде всего чрезъ это творчество, а затѣмъ главнымъ образомъ проведе-

ніемъ въ широкіе круги раціоналистической точки зрѣнія, по которой разумъ съ его требованіями ясности, очевидности, отчетливости и обоснованности на всеобщихъ принципахъ единственный судья и рѣшитель всѣхъ вопросовъ жизни, религіозныхъ не меньше, чѣмъ остальныхъ. Фридрихъ Великій, „философъ изъ Санъ-Суси", высказывалъ въ религіи передовые для того времени взгляды.

Въ чисто теоретическихъ границахъ, въ сторонѣ отъ текущей жизни, держались только немногія ученія. Изъ нихъ наиболѣе выдаются механически-математическое во Франціи и Германіи и появившееся одновременно въ Англіи, Франціи и Германіи біологическое натурфилософское. Однако и эти направленія не только не шли въ разрѣзъ съ просвѣтительнымъ, но даже были въ немъ передовыми, такъ какъ рушили самый устой церковнаго ученія, замѣнивъ библейское сказаніе о началѣ міра естественной исторіей земли, человѣка и животныхъ. На чисто теоретической почвѣ стояли въ Англіи Беркли, Шотландскіе психологи, а также Гертли и Пристли, но всѣ эти ученія были въ духѣ времени, содѣйствовали разрыву съ прошлымъ. Въ Англіи и Германіи практическое направленіе философіи не было въ ущербъ теоретическому и даже влило въ него новую жизнь и силу: XVIII в. былъ особенно плодотворенъ для философіи въ Англіи и Германіи. Во Франціи, напротивъ, практическое направленіе почти заслоняетъ теоретическое: теорія здѣсь часто имѣетъ не самостоятельное, а служебное значеніе.

Наиболѣе полное практическое осуществленіе освободительное движеніе нашло во Франціи, наибольшей теоретической высоты достигло въ Германіи. Этотъ теоретическій расцвѣтъ выразился въ созданіи всеобъемлющихъ философскихъ построеній. Первое по времени и значенію среди нихъ—критическая философія Канта, сложившаяся въ исходѣ XVIII вѣка. Въ послѣднее десятилѣтіе этого вѣка выдвинулось построенное на основахъ этой философіи „Наукословіе" Фихте. Къ этому же времени относятся начало философской дѣятельности Шеллинга и Гегеля и расцвѣтъ примыкавшей къ Фихте и Шеллингу романтики. Но хотя дѣятельность Канта лежитъ всецѣло въ предѣлахъ XVIII в., а въ „Наукословіи" Фихте и въ романтикѣ этотъ вѣкъ сказалъ свое послѣднее слово, тѣмъ не менѣе „Критикой чистаго разума" Кантъ намѣчаетъ новый періодъ исторіи философіи, отграничивающійся отъ философіи XVIII в. Поэтому

критическая философія Канта и возникшія на ея почвѣ ученія входятъ въ обзоръ этого новаго періода, а въ обзоръ философіи XVIII вѣка лишь докритическія построенія Канта.

Въ каждой изъ названныхъ странъ философія выразилась своеобразно и потому требуетъ отдѣльнаго для каждой страны разсмотрѣнія. Всюду, въ общемъ стремленіи къ одной цѣли, направленія настолько переплетаются, что точный распорядокъ ученій по направленіямъ затруднителенъ, а порою и невозможенъ.

б) Англія.

аа) Общій очеркъ.

157. Въ Англіи освободительное движеніе обнаружилось въ деизмѣ и тѣсно связанномъ съ нимъ нравственномъ автономизмѣ и еще ярче въ ученіи Юма, подготовленномъ какъ этими теченіями, такъ и шедшей по чисто теоретическому руслу философіей Беркли. Какъ преддверіе будущихъ біологическихъ ученій, сокрушившихъ старую библейскую вѣру, обращаетъ на себя вниманіе зоологическое ученіе Эразма Дарвина, предка знаменитаго въ наши дни Чарльза Дарвина. Къ концу XVIII в. къ деизму и нравственному автономизму примкнули крайнія политическія теоріи. Среди передовыхъ мыслителей XVIII в. видное мѣсто занимаетъ также основатель новой политической экономіи Адамъ Смитъ, пролагавшій новые пути и въ нравственной области. Къ передовымъ ученіямъ надо отнести и примирительныя, пытавшіяся въ вопросахъ религіи и нравственности держаться середины между новыми и старыми воззрѣніями. Крупными представителями такого направленія были знаменитый въ свое время проповѣдникъ Самуэль Клэркъ и не менѣе прославленный Іосифъ Бэтлеръ.

бб) Деизмъ

ааа) Общая характеристика.

158. Англійскій деизмъ XVIII вѣка примыкаетъ къ изложеннымъ выше ученіямъ Герберта Чербери и Локка. Устоемъ служило ученіе Локка объ естественныхъ источникахъ знанія, внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ. Истина и ея цѣнитель, разумъ, происходятъ—такъ толковали деисты ученіе Локка—изъ этихъ источниковъ, и потому не можетъ быть ни противоразумной, ни сверхразумной истины. Въ

этомъ отрицаніи сверхразумной истины деисты расходились съ Локкомъ, который ее признавалъ. Для деистовъ разумное и истинное одно и тоже. Эмпиризмъ Локка такимъ образомъ у деистовъ переродился въ раціонализмъ.

Деистическое движеніе, какъ уже сказано, было вызвано желаніемъ найти выходъ изъ религіозныхъ смутъ, возникшихъ на почвѣ англійской реформаціи. Тогда какъ господствующая епископальная церковь требовала подчиненія религіи государству, пресвитеріане желали, чтобы церковь управлялась особымъ синодомъ, дальше ихъ шли индепенденты, отстаивавшіе самостоятельность каждой церковной общины, еще дальше—левеллеры, считавшіе священство достояніемъ каждаго вѣрующаго, а католики отвергали всѣ протестантскія ученія какъ одинаково еретическія. Примирить эти враждующія стороны казалось возможнымъ не иначе, какъ доказавъ одинаковую ихъ несостоятельность. Для этого нужно было найти общее всѣмъ религіямъ и исповѣданіямъ разумное основаніе, состоящее изъ немногихъ истинъ, объявить эти истины естественной и потому единственно истинной религіей, а все выходящее изъ предѣловъ ея ненужнымъ и вреднымъ осложненіемъ и искаженіемъ. Найти такое основаніе казалось возможнымъ чрезъ исключеніе изъ христіанской вѣры всего того, что не можетъ быть понято, обосновано и доказано въ свѣтѣ естественнаго разума. Пока увѣренность въ такой возможности не уступила противоположной, отношеніе деистовъ къ христіанскому ученію было положительнымъ, но постепенно смѣняется отрицательнымъ, а въ концѣ—насмѣшливо-враждебнымъ.

Расцвѣтомъ англійскаго деизма была первая четверть XVIII в. Затѣмъ онъ замираетъ, чтобы въ концѣ XVIII в. кратковременно вспыхнуть въ наиболѣе яркой формѣ. Руководящими его представителями были Толандъ, Тиндаль, Коллинзъ, Вульстонъ, Миддельтонъ. За ними слѣдовали Чоббъ, Болингброкъ, Морганъ, Пэнъ. На деистической почвѣ стоялъ также извѣстный историкъ Гиббонъ.

ббб) Толандъ.

159. Толандъ (1670—1772) въ своемъ первомъ сочиненіи „Христіанство безъ таинствъ“ необходимымъ условіемъ истиннаго богосознанія полагаетъ свободную мысль, покорную только себѣ и не зависимую ни отъ какого внѣшняго авторитета. Свободомысліе онъ

желалъ ограничить лишь тѣснымъ кругомъ образованныхъ людей, а для толпы находилъ опаснымъ. Христіанскія истины онъ считалъ откровенными, но не признавалъ ихъ ни противоразумными, ни сверхразумными. Если въ евангеліяхъ идетъ рѣчь о тайнахъ, то подъ ними подразумѣвается либо то, что Богомъ не открыто людямъ, либо то, что открыто, но ими позабыто, либо, наконецъ, то, что выше пониманія толпы. Таинства въ обычномъ, церковномъ, смыслѣ Толандъ разсматривалъ какъ языческое осложненіе, чуждое изначальному христіанству, которое было преобразованнымъ іудействомъ. Ранніе христіане были іудействующими, и лишь впослѣдствіи это іудействующее христіанство, распространяясь среди язычества, къ нему приспособилось, приняло его взгляды, формы и обряды, между прочимъ и таинства. Освобожденное отъ языческихъ осложненій христіанство заключаетъ въ себѣ однѣ лишь разумныя истины естественной религіи.

Въ письмѣ къ Сиренѣ (прусской королевѣ Шарлоттѣ) Толандъ объясняетъ искаженіе естественной религіи злонамѣренной дѣятельностью жрецовъ, пользующихся созданнымъ ими суевѣріемъ какъ средствомъ обирать народъ. Его несложныя разсужденія по этому вопросу сжато выражены въ четырехъ стихахъ:

Религія природы всѣмъ ясна,
Но баснями она затемнена,
Обрядами и жертвами, и вотъ
Насыщенъ жрецъ и голоденъ народъ.

Подъ конецъ жизни Толандъ отказался отъ христіанства для пантеизма. Его онъ исповѣдуетъ въ „Пантеистиконѣ“, какъ религію будущаго. Въ пантеизмѣ міровой порядокъ и красота мірозданія замѣняютъ Бога, а культъ устанавливаютъ „пантеистическіе братья“. Культъ этотъ придуманъ Толандомъ въ насмѣшку надъ христіанскимъ. Основой пантеизма служитъ для Толанда убѣжденіе, что матерія изначально одарена движеніемъ, а потому и жизнью. Гдѣ движеніе, тамъ и жизнь, а гдѣ жизнь, тамъ и душа. Однако мысль свойственна не всей матеріи, а только той ея части, которая находится въ мозгу. Напротивъ, непроницаемость, протяженіе и дѣятельность повсюду въ матеріи; всѣ эти свойства по существу тождественны, они лишь различныя точки зрѣнія на одно и тоже свойство.

ввв) Тиндаль.

160. Тиндаль (1656—1733) въ главномъ трудѣ „Христіанство столь же древне, какъ мірозданіе“ отождествляетъ религію съ нравственностью. Богъ, существо самодовлѣющее, не можетъ требовать ничего для себя и печется лишь о благѣ своихъ тварей. Верховное человѣческое благо—счастье. Оно въ возможно широкомъ пользованіи разумомъ, въ доставляемыхъ чувствами наслажденіяхъ и въ здоровьѣ. Правило, которымъ для достиженія счастья слѣдуетъ руководиться, лежитъ въ самихъ вещахъ, въ опредѣляющемъ ихъ разумномъ законѣ, въ „разумѣ вещей“. Этотъ разумъ открывается при изученіи взаимоотношенія вещей. Въ немъ религіозный и нравственный законъ совпадаютъ. Разница между религіей и нравственностью лишь въ томъ, что религія видитъ въ разумѣ вещей волю божію, а нравственность разсматриваетъ его какъ существующій по себѣ. Разумъ вещей вѣченъ и неизмѣненъ. Поэтому вѣчны и неизмѣнны и совпадающія съ нимъ религія и нравственность. Устои ихъ—слава божія и человѣческое благо. Положительныя, исторически сложившіяся религіи истинны лишь поскольку держатся исключительно на этихъ двухъ устояхъ. Тоже справедливо и о христіанствѣ. Христосъ не основалъ новой религіи, но возстановилъ изначальную, очистивъ ее отъ суевѣрія. Впослѣдствіи оно вторглось въ христіанство и его исказило. Тогда какъ существо христіанства, совпадающее съ разумомъ вещей, столь же старо какъ міръ, суевѣріе, закрывшее это существо,—позднѣйшій налетъ. Наиболѣе подлинное выраженіе существа христіанства въ нагорной проповѣди. Еще лучше существо изначальной религіи выражено въ ученіи Конфуція. Хотя разумъ вещей говоритъ изъ нихъ самихъ, источникомъ религіи надо признать и Писаніе. При пользованіи имъ необходима осмотрительность, такъ какъ многое въ немъ—баснословіе, которое Тиндаль высмѣиваетъ.

ггг) Коллинзъ.

161. Коллинзъ (1676—1729) въ „Разсужденіи о свободомысліи“ отстаиваетъ права свободной мысли еще рѣшительнѣе, чѣмъ Толандъ. Мысль поработить нельзя, такъ какъ она покорна только себѣ, но и не должно, такъ какъ иначе неизбѣжно лицемѣріе: при стѣсненіи свободы люди вынуждены думать одно, а говорить и дѣлать другое. Въ „Разсужденіи объ основахъ и доказательствахъ

христіанской религіи“ Коллинзъ пользуется свободомысліемъ для критической оцѣнки одного изъ устоевъ, на которыхъ зиждится вѣра въ божественность христіанства—ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Эта критика приводитъ его къ убѣжденію, что пророчества не выходятъ изъ круга современныхъ пророкамъ событій, а примѣнительно къ будущимъ могутъ быть истолкованы только иносказательно. Въ прямомъ смыслѣ не пророчествами опредѣляются событія, а наоборотъ, событіями пророчества. Предваряя новѣйшую критику, онъ ставитъ, напримѣръ, на видъ, что извѣстное пророчество „вотъ дѣва во чревѣ пріиметъ“ относится къ рожденію сына самого пророка, къ рожденію же Христа было приспособлено лишь впослѣдствіи. Въ подобномъ же духѣ объясняетъ Коллинзъ и остальныя пророчества. Цѣль, которой онъ руководится, очевидна: ему нужно подкопать одинъ изъ устоевъ христіанскаго, по его мнѣнію, суевѣрія, что бы на мѣсто этого суевѣрія поставить согласную съ свободной мыслью естественную религію.

ддд) Вульстонъ.

162. Вульстонъ (1669—1731) въ „Посредникѣ между невѣрующимъ и отступникомъ“ и „Разсужденіяхъ о чудесахъ нашего Спасителя въ виду современныхъ споровъ между невѣрующими и отступниками“ пытается рушить другой устой церковнаго ученія—вѣру въ чудеса. По мнѣнію Вульстона, буквальное пониманіе евангельскихъ разсказовъ о чудесахъ ведетъ къ невозможностямъ, нелѣпостямъ и внутреннимъ несообразностямъ и потому единственно допустимое толкованіе—иносказательное. Напримѣръ, чудо воскресенія Христова при буквальномъ пониманіи можно было бы объяснить лишь какъ подлогъ или обманъ. Въ дѣйствительности же оно обозначаетъ мистическую смерть Христа для буквы, закона и пророковъ и воскресеніе его изъ этой троякой гробницы, въ которой онъ провелъ три мистическіе дня и ночи сообразно съ этимъ троякимъ освобожденіемъ. Также плоско толкуетъ Вульстонъ и другія чудеса. Впрочемъ, всѣ разсказы о Христѣ для Вульстона не болѣе, какъ измышленія, искажающія подлинный смыслъ Христова ученія, которое совпадаетъ съ закономъ и религіей природы. Ничего общаго это подлинное христіанство не имѣетъ съ нагроможденнымъ на немъ систематическимъ богословіемъ. Если бы люди не строили этого богословія, не осложнили почитаніе Христа своими причудливыми выдумками и не поработили себя несносной тиранніи духовенства, они бы много были счастливѣе.

eee) Миддельтонъ.

163. Миддельтонъ (1683—1750) ведетъ борьбу съ церковной вѣрой съ различныхъ точекъ зрѣнія. Въ „Письмахъ изъ Рима“ онъ доказываетъ языческое происхожденіе церковныхъ обрядовъ. Святая вода и свѣтильники передъ иконами, отвергнутые ранними отцами, впослѣдствіи были усвоены церковью въ ихъ языческой формѣ. Ѳиміамы, посвященія, приношенія тоже продолженіе язычества. Христіанскіе богомольцы такъ же молятся передъ иконами и статуями, какъ прежде передъ изображеніями боговъ. Христіанскіе храмы—преобразованные языческіе, христіанскіе святые замѣнили боговъ. Мадонна стала на мѣсто Венеры, Козьма и Демьянъ—Ромула и Рема, Вакхъ превратился въ святаго Вакха. Невѣжество, не понимающее значеніе словъ vera icon, создало изъ сочетанія ихъ св. Веронику. Католическія процессіи видоизмѣненныя языческія. Реликвій и мощей въ христіанствѣ не меньше, чѣмъ въ язычествѣ. Продолженіе въ римскомъ папѣ верховнаго жреца (pontifex maximus) болѣе очевидно, чѣмъ преемство отъ Петра. Въ общемъ католичество оказывается перерожденнымъ язычествомъ. Въ другихъ трудахъ, въ особенности въ „Чудотворныхъ силахъ“, „Свободномъ изслѣдованіи“, „Размышленіи о различіяхъ, наблюдаемыхъ между четырьмя евангеліями“, Миддельтонъ обсуждаетъ общія всему христіанству основы—вѣру въ чудесное и вѣру въ Писаніе. Корень вѣры въ чудесное надо искать, по его мнѣнію, въ народномъ невѣжествѣ: иначе трудно объяснить отсутствіе въ позднѣйшее время чудесъ, столь обильныхъ въ ранней исторіи христіанства. Къ вѣрѣ въ чудесное относится и вѣра въ боговдохновенность Писанія. Несостоятельность ея видна изъ того, что въ писаніи не мало внутренне неслаженнаго, даже нелѣпаго, разногласіе есть и въ евангеліяхъ. Все это вполнѣ понятно, если смотрѣть на Писаніе какъ на историческій человѣческій документъ, но совсѣмъ не объяснимо при предположеніи, что составители Писанія были органами св. Духа. Эти разсужденія о христіанствѣ Миддельтонъ готовъ считать простой игрой ума, чуждой практическаго значенія. Та или иная установленная религія нужна; если бы христіанская религія и была обманомъ, то все таки преступно ее разрушать, такъ какъ она установлена закономъ, принята отъ предковъ, укрѣплена вѣрой и практикой многихъ вѣковъ.

жжж) Чоббъ.

164. Чоббъ (1679—1747), не получившій школьнаго образованія ремесленникъ, выступилъ въ „Истинномъ евангеліи Іисуса Христа“ и другихъ сочиненіяхъ проповѣдникомъ деизма для низшихъ классовъ. На его взглядъ, Христосъ былъ обыкновеннымъ человѣкомъ. Ученіе объ его божественности и о Троицѣ позднѣйшее искаженіе изначальнаго христіанскаго единобожія. Въ евангельскихъ свидѣтельствахъ объ Іисусѣ достовѣрно лишь то, что учитель подобный ему существовалъ, собралъ вокругъ себя учениковъ и основалъ особую секту. Смыслъ христіанской религіи въ томъ, что Христосъ есть разумный законъ, объединяющій ему вѣрныхъ въ цѣлое, въ которомъ этотъ законъ глава, а вѣрные — члены цѣлаго. Содержаніе закона исчерпывается двумя заповѣдями: 1) должно сообразовать жизнь съ вѣчнымъ и неизмѣннымъ разумомъ вещей, 2) при отклоненіи отъ этого правила искупать свой грѣхъ раскаяніемъ и исправленіемъ. Необходимость слѣдовать этимъ заповѣдямъ Іисусъ подкрѣплялъ ученіемъ о страшномъ судѣ, на которомъ каждый получитъ воздаяніе за свою жизнь. Вѣрѣ въ этотъ судъ Чоббъ не придаетъ значенія. Жизнь и безъ нея протекала бы не хуже. Вдобавокъ, она не убѣдительна, такъ какъ ею предполагается безсмертіе души, а о душѣ мы ничего не знаемъ, ни того, тѣлесна она или безплотна, связана съ тѣломъ или нѣтъ, ни того, что ожидаетъ ее послѣ смерти. Все цѣнное въ христіанствѣ совпадаетъ съ естественной религіей. Отрицать возможность особаго божественнаго откровенія нельзя, но, допуская ее, пришлось бы отрицать другую—возможность отличить въ свидѣтельствахъ объ откровеніи истину отъ самообмана или обмана. Вообще, достовѣрно лишь то, что объяснимо изъ естественныхъ причинъ. Сотворивъ міръ, Богъ въ естественный ходъ вещей не вмѣшивается. Нравственно или безнравственно живутъ люди, счастливы они или нѣтъ, во всемъ этомъ они предоставлены себѣ. Надѣяться на помощь божію безразсудно уже потому, что если бы такая помощь и была, мы не могли бы распознать, чѣмъ мы обязаны себѣ и чѣмъ Богу. Молитва естественной религіей не предполагается. Богъ не можетъ ни слышать насъ, ни заботиться о мелочахъ нашей жизни. Тѣмъ не менѣе нельзя за молитвой не признать нѣкоторой цѣнности, такъ какъ она способна пробуждать въ насъ добрыя чувства.

ззз) Болингброкъ.

165. Болингброкъ (1672—1751), знаменитый политическій дѣятель, входилъ въ столкновеніе съ различными людьми и партіями, испыталъ на себѣ превратность человѣческихъ отношеній и склоненъ былъ поэтому объяснять все человѣческое изъ себялюбивыхъ побужденій. Свои воззрѣнія онъ излагаетъ въ формѣ легкомысленной, полной противорѣчій, свѣтской болтовни, въ которой лишь немногія черты выступаютъ съ достаточной опредѣленностью. Его сочиненія получили за враждебное отношеніе къ христіанству названіе чумы общества и были осуждены. Важнѣйшія изъ нихъ: „Письма о занятіи исторіей“, „Письма и корреспонденція“, „Хронологія книгъ Моисея“, „Изслѣдованія о времени возникновенія новозавѣтныхъ книгъ“. Вмѣстѣ съ другими деистами онъ учитъ, что законъ, которому мы должны слѣдовать, данъ окружающей насъ природой. Въ ней Богъ открываетъ себя; какое либо особое, отличное отъ естественнаго, откровеніе, хотя и возможно, излишне и не доказуемо.

Изъ созерцанія природы мы убѣждаемся въ бытіи божіемъ. Природа свидѣтельствуетъ о разумѣ и могуществѣ Мироздателя, но не даетъ основанія заключать объ его справедливости и благости. Безбожники, указывая на избытокъ въ мірѣ зла, отрицаютъ существованіе Бога, а духовные на этомъ избыткѣ строятъ доказательства не только существованія, но и благости и справедливости Творца. Сколь ни краснорѣчиво говоритъ природа о Мироздателѣ, естественный законъ оставался бы для насъ верховнымъ руководящимъ правиломъ даже въ томъ случаѣ, если бы Бога и не было. Однако вѣра въ Бога служитъ могучимъ подспорьемъ для большинства людей.

Главное въ естественной религіи заповѣдь познавать верховное Существо въ его твореніи, ему служить, его почитать и подчинять ему свою волю. Язычество, іудейство, христіанство—искаженіе этой естественной религіи. Искаженіе—дѣло жрецовъ и правителей, подчиняющихъ религію практическимъ расчетамъ и пользующихся ею какъ удобнымъ средствомъ для достиженія корыстныхъ цѣлей. Естественный законъ и Провидѣніе одно и тоже. Законы природы неизмѣнны, хотя и объединяютъ множество самыхъ разнообразныхъ событій, кажущихся случайными. Объ отдѣльныхъ людяхъ природа не печется, попеченіе о всемъ человѣческомъ родѣ обнаруживается въ томъ, что людямъ дано себялюбіе, благодаря которому каждый заботится больше всего о самомъ себѣ. Ради этой

заботы люди собираются въ общества, учреждаютъ государства. Въ государствахъ мѣсто Провидѣнія занимаютъ гражданскія власти. Порядокъ водворяется и поддерживается наградами и наказаніями. Наши обязанности лежатъ въ границахъ земной жизни. Говорить о потустороннемъ мірѣ значитъ вдаваться въ области метафизики и богословія, сопредѣльныя съ безуміемъ. Заботы о наградахъ и наказаніяхъ въ иномъ мірѣ имѣли бы смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если бы можно было доказать безсмертіе души. Такое доказательство невозможно, способность мыслить и дѣйствовать существуетъ лишь пока мы живемъ; съ нашей смертью умираютъ и всѣ наши способности. Безплотные духи—измышленіе метафизиковъ и богослововъ. Утверждать, что мы будемъ вѣчно мыслить, какъ это подобаетъ безсмертному духу, не лучше, чѣмъ утверждать, что мы вѣчно будемъ ходить.

Болингброкъ высоко цѣнитъ вольнодумство, которое обнаруживаетъ въ своихъ трудахъ, но полагаетъ, что оно прилично только для верховъ общества, а въ низинахъ не допустимо.

iii) Морганъ.

166. Морганъ (ум. 1743), по образованію врачъ, принимаетъ въ „Нравственномъ философѣ“ за основу положеніе, что только нравственно безупречное можетъ быть божественнымъ. По этому правилу онъ оцѣниваетъ библейскую и христіанскую вѣру. Библія изобилуетъ безнравственнымъ и потому не можетъ быть божественнымъ откровеніемъ. Ея бытописатели не историки, а поэты, баснословы. Еврейскій богъ—мѣстный богъ одного племени, а не богъ всего міра. Нравственные и обрядовые законы Моисея опредѣляются свойствами племени, времени и мѣста и не могутъ имѣть всеобщаго значенія. Ветхозавѣтные пророки—проповѣдники философской нравственности и богословія. Давидъ, излюбленный еврейскій герой, выдавался поэтическимъ и музыкальнымъ даромъ, но не нравственными качествами: онъ былъ лицемѣръ и трусъ. Ученіе Христа кореннымъ образомъ отличается отъ еврейскаго. Христосъ проповѣдывалъ естественную религію въ ея изначальной чистотѣ. Это чистое вѣроученіе осложнилось фетишизмомъ, видящемъ во всемъ естественномъ присутствіе божественнаго, и измышленіями духовенства. По историческимъ условіямъ, въ которыхъ зародилось христіанство, оно слилось съ еврействомъ и усвоило его обряды и установленія, между

прочимъ священство, заимствованное, вмѣстѣ съ другими суевѣріями, евреями изъ Египта. Наиболѣе близкимъ къ первоначальному христіанскому ученію Морганъ считаетъ проповѣдь ап. Павла, который однако тоже отъ изначальной чистоты уклоняется, особенно въ ученіи объ искупленіи.

иии) Пэнъ.

167. Пэнъ (1737—1808), англійскій ревнитель и глашатай французскаго революціоннаго движенія конца XVIII в., обращается въ своемъ „Вѣкѣ разума“ съ проповѣдью не къ умѣреннымъ умамъ, какъ предшествующіе деисты, а къ революціонно настроенной толпѣ. Его книга полна такихъ глумленій надъ библейскимъ и христіанскимъ вѣроученіемъ, что вызвала въ Англіи возмущеніе, и ея послѣдняя часть появилась уже не въ Англіи, а въ Америкѣ. Вѣкъ разума, по мысли Пэна, наступитъ тогда, когда храмы превратятся въ развалины, а жрецы погибнутъ на плахѣ. Крайніе взгляды проводилъ Пэнъ и въ политикѣ. Для французскихъ революціонеровъ, среди которыхъ онъ дѣйствовалъ, онъ все же казался не достаточно крайнимъ и едва избѣжалъ гильотины. Подобно многимъ другимъ ожесточеннымъ противникамъ церковнаго ученія, онъ не былъ безбожникомъ. Его религія—тотъ культъ верховнаго Существа, который былъ провозглашенъ во Франціи въ 1793 г. Богъ открываетъ себя въ твореніи. Оно вѣчное его слово, свидѣтельствующее объ его могуществѣ, мудрости, благости, щедрости. Долгъ человѣка подражать этой благости и щедрости. Революціонное настроеніе уживалось у Пэна, какъ нерѣдко и у другихъ ненавистниковъ стараго уклада, основаннаго, по ихъ мнѣнію, на насиліи и лицемѣріи, съ проповѣдью кротости и любви къ обездоленнымъ и къ тѣмъ, кто ведетъ къ новой жизни.

ккк) Гиббонъ.

168. Гиббонъ (1737—1794), знаменитый историкъ „Упадка и разрушенія римской имперіи“, разсматриваетъ въ этомъ своемъ трудѣ распространеніе христіанства какъ погребальное шествіе культуры. Восхожденіе зари христіанства было началомъ заката древняго счастья. Счастливѣйшимъ временемъ всемірной исторіи надо считать періодъ отъ смерти Домиціана до воцаренія Коммода. Главныхъ причинъ побѣды христіанства надъ древней культурой Гиббонъ насчи-

тываетъ пять: непоколебимое, проникнутое нетерпимостью къ иновѣрнымъ, рвеніе первыхъ христіанъ, которое они унаслѣдовали отъ евреевъ, но освободили отъ національной исключительности и обратили поэтому на всѣ племена и народы; ученіе о будущей жизни; чудеса, приписываемыя невѣжествомъ церкви; чистота и строгость христіанской нравственности; организація „христіанской республики".

Объясненіе это, внѣ сомнѣнія, поверхностное, но верхоглядство—отличительный признакъ большинства мыслителей XVIII в. Философы „глубокіе", т. е. всесторонне обдумывающіе свою мысль и доводящіе ее до конца, въ Англіи и во Франціи въ этомъ вѣкѣ были исключеніемъ. Въ Германіи рядъ ихъ начинается съ Канта. Отсутствіе въ объясненіи Гиббона сверхъестественнаго другой отличительный признакъ, общій передовымъ умамъ того времени. О чудесномъ въ исторіи христіанства Гиббонъ говоритъ обыкновенно съ ироніей, порою ядовитой.

вв) Нравственный автономизмъ.

ааа) Общая характеристика.

169. Подъ нравственнымъ автономизмомъ подразумѣвается самозаконность, самостоятельность нравственности, ея зависимость только отъ ея собственныхъ основъ, лежащихъ либо въ общемъ строѣ мірозданія, либо въ нашей природѣ, но всегда и неизмѣнно естественныхъ, которыя открываются въ нравственномъ сознаніи и нравственномъ законодательствѣ. На такой точкѣ зрѣнія стояла древняя философія. Порою эта точка зрѣнія осложнялась въ ней религіозной; но религіозная не была преобладающей. На закатѣ древности нравственность подчиняетъ себя религіи, а въ средніе вѣка ею порабощается. Для средневѣковья нравственно то, что предписывается церковнымъ ученіемъ и ему не противорѣчитъ. Нравственный автономизмъ новаго времени отстаиваетъ независимость нравственности отъ церковной опеки. Религіозныя истины имъ не исключаются, но разсматриваются не какъ устой, а какъ подспорье или завершеніе нравственности. На взглядъ крайнихъ его представителей, религія не только не способствуетъ нравственности, но ей противодѣйствуетъ, такъ какъ оцѣниваетъ поведеніе не по его внутреннему достоинству, а по тѣмъ наградамъ или наказаніямъ, которыя его ожидаютъ отъ

Бога въ этой или будущей жизни. Нѣкоторые даже думаютъ, что вполнѣ чистое нравственное сознаніе возможно лишь у безбожниковъ.

Съ подобной мыслью мы уже встрѣчались у Бэйля въ XVII в. Англійскій нравственный автономизмъ скользитъ порою около этой мысли, но въ такой рѣзкой формѣ ее не проводитъ. Въ попыткахъ обосновать самостоятельность нравственности онъ отправляется отъ трехъ главныхъ точекъ зрѣнія: эстетической, логической и психологической. Представителемъ первой былъ Шефтсбери, второй Волластонъ, третьей Гетчесонъ и Адамъ Смитъ. Своеобразное положеніе занимаетъ Мандевилль, отстаивающій законность безнравственности. Подробный обзоръ этихъ попытокъ входитъ въ исторію этики. Здѣсь достаточно отмѣтить только главное, какъ выраженіе общаго міропониманія.

ббб) Шефтсбери.

170. Шефтсбери (1671—1713) въ „Изслѣдованіи о доблести и заслугѣ“ и въ „Характеристикахъ людей, обычаевъ, мнѣній, временъ“ различаетъ въ человѣкѣ троякія склонности: себялюбивыя, общежительныя и неестественныя. Противъ неестественныхъ надо бороться, а себялюбивыя и общежительныя должны быть гармонически объединены. Только тогда жизнь можетъ быть полной и естественной. При преобладаніи себялюбивыхъ надъ общежительными или наоборотъ жизнь становится односторонней и неестественной. Эта гармонія отображаетъ гармонію вселенной и такъ же прекрасна, какъ и міровая. Въ человѣкѣ она устанавливается порывомъ къ прекрасному, которое для нравственнаго сознанія совпадаетъ съ благомъ: благо есть душевная гармонія, влекущая внутренней красотой. Въ порывѣ къ прекрасному и благому источникъ всякой доблести и заслуги, а вмѣстѣ и блаженства. Для чуткаго къ прекрасному душевная нечистота противна такъ же, какъ тѣлесная. Такой человѣкъ старается освободиться отъ нѣрвой не меньше, чѣмъ отъ послѣдней, независимо отъ того, знаетъ ли объ этомъ кто нибудь, или нѣтъ. Какъ тѣлесная грязь распознается зрѣніемъ и обоняніемъ, такъ душевная—нравственнымъ чувствомъ. Религія для нравственности или безразлична, или даже вредна, если отвлекаетъ отъ обязанностей этой жизни для будущей.

Разсматривая нравственную гармонію какъ отблескъ гармоніи мірозданія, Шефтсбери пространно обсуждаетъ послѣднюю, останав-

ливается главнымъ образомъ на красотѣ нашего міра и проводитъ, подобно Лейбницу, взглядъ на него какъ на лучшій изъ возможныхъ. Существованіе зла не нарушаетъ гармоніи, а ее обусловливаетъ. Безъ разногласія не было бы и созвучія, безъ контрастовъ—красоты. Оцѣнивать мірозданіе надо въ его цѣлости. Единичное подчинено цѣлямъ общаго, низшее приносится въ жертву высшему. Въ общемъ строѣ мірозданія необходимо все то, что для насъ непріятно и даже ужасно. Передъ міровымъ цѣлымъ единичныя существа слишкомъ ничтожны, чтобы могли оцѣнивать его примѣнительно къ своему благополучію. Мірозданіе огромная машина, подобная строимымъ людьми, но въ противоположность имъ существуетъ вѣчно и дѣйствуетъ всегда правильно и непзмѣнно. Свой оптимизмъ Шефтсбери больше обосновываетъ пышной реторикой, чѣмъ разработанными доводами.

ввв) Волластонъ.

171. Волластонъ (1659—1724) по заглавію своего труда „Черты религіи Природы“,—надъ которымъ онъ работалъ долгіе годы, не успѣвъ его завершить,—могъ бы быть отнесенъ къ деистамъ, если бы деизмъ здѣсь не былъ выдвинутъ главнымъ образомъ какъ устой для нравственнаго міропониманія. Волластонъ пытается обосновать это послѣднее логически. Прежде чѣмъ дѣйствовать, мы размышляемъ, слѣдуетъ или не слѣдуетъ дѣйствовать, и какъ дѣйствовать. Эти размышленія или сужденія (такъ какъ размышлять значитъ судить) могутъ быть правильными и неправильными, то есть соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать дѣйствительности. Поступки, вызываемые правильными сужденіями, правильны и нравственны, противоположные—неправильны и безнравственны. Кто судитъ и дѣйствуетъ правильно, доблестенъ; неправильныя сужденія—корень порока. Доблесть требуетъ для себя награды, должна быть стезей къ счастью, блаженству. Однако жизнь переполнена зломъ, на яркое изображеніе котораго Волластонъ не скупится. Избытокъ зла на землѣ несовмѣстимъ съ торжествомъ здѣсь доблести. Поэтому воздаяніе должна она получить въ иномъ мірѣ, въ будущей жизни. Какъ необходимо возмездіе за наши поступки, такъ необходима и будущая жизнь. Необходимостью воздаянія полагается и самая вѣра въ Бога. Если бы воздаянія въ будущей жизни не было, то или не существовало бы Бога, отъ котораго мы зависимъ, или же онъ былъ бы су-

ществомъ неразумнымъ, или же наконецъ, не было бы ни одного человѣка, у котораго безъ вины съ его стороны страданія не превышали бы удовольствій. Но всѣ люди въ такомъ печальномъ положеніи. Бытіе божіе поэтому несомнѣнно. Вѣра въ Бога и безсмертіе души оказываются такимъ образомъ у Волластона нравственными требованіями, совпадающими съ „постулатами“, о которыхъ говоритъ въ своемъ нравственномъ ученіи Кантъ.

ггг) Гетчесонъ.

172. Гетчесонъ (1694—1747) въ „Изслѣдованіи о происхожденіи нашихъ идей о красотѣ и добродѣтели“ и въ „Системѣ нравственной философіи“ проводитъ взглядъ, что нравственная красота не можетъ быть объяснена ни изъ себялюбивыхъ, ни изъ дружелюбныхъ чувствъ, ни изъ тѣхъ и другихъ вмѣстѣ, и еще меньше изъ побужденій постороннихъ нравственности, напримѣръ, изъ выгоды, пользы, тщеславія и т. д. Мы одобряемъ нравственные поступки и порицаемъ безнравственные по особому, ни откуда не выводимому, нравственному чувству, свойственному нашей природѣ. На этой почвѣ Гетчесонъ строитъ разработанную систему, подробности которой общаго значенія не имѣютъ.

ддд) Адамъ Смитъ.

173. Адамъ Смитъ (1723—1790), знаменитый авторъ „Изслѣдованія о существѣ и причинахъ богатства народовъ“, проложившаго новые пути въ политической экономіи, былъ выдающимся изслѣдователемъ и въ ученіи о нравственности. Три своеобразности отмѣчаютъ его „Теорію нравственныхъ чувствъ“. Во первыхъ, онъ опредѣленнѣе, чѣмъ его современники и предшественники, выдвинулъ соціальное, общественное существо нравственности. Понять это существо нельзя ни изъ дѣйствій или побужденій одного только того лица, кому эти дѣйствія или побужденія принадлежатъ, ни совмѣстно и изъ чувства другого, предмета или объекта этихъ дѣйствій или побужденій, а надо вникнуть еще въ чувства третьяго лица, посторонняго наблюдателя надъ этими двумя лицами. Во вторыхъ, Смитъ видитъ корень нравственности въ томъ эмоціональномъ состояніи, которое называется симпатіей или сочувствіемъ и которое до него для объясненія нравственности было почти не использовано. Въ третьихъ, онъ изображаетъ ростъ нравственности изъ этого корня,

тогда какъ до него этого роста обыкновенно не замѣчали и говорили о нравственности какъ уже данной или готовой.

Этотъ ростъ обнимаетъ пять ступеней. Первая—самый корень, сочувствіе. Намъ свойственно входить въ чувства другого, испытывать ихъ какъ свои. Возникаетъ сочувствіе или вслѣдствіе обнаруженія другимъ чувства чертами лица, разговоромъ, или инымъ какимъ нибудь способомъ, или же вслѣдствіе знанія причинъ, вызвавшихъ чувство. Мы сочувствуемъ какъ радости, такъ и печали, и чаще всего—мелкимъ радостямъ и сильному горю. Не всѣ радости и не всякое горе вызываютъ сочувствіе, а только тѣ, которыя порождаются чувствами для всѣхъ привлекательными—любовью, привязанностью, доброжелательностью и т. д.; чувства непривлекательныя, напримѣръ, ненависть, недружелюбіе, холодность обыкновенно сочувствія не вызываютъ. Вторая ступень—оцѣнка чувствъ дѣйствующаго и испытывающаго дѣйствія постороннимъ наблюдателемъ. Въ основаніи ея лежитъ сравненіе наблюдателемъ его чувствъ съ тѣми, которыя онъ наблюдаетъ въ дѣйствующемъ и испытывающемъ дѣйствіе. Оцѣнка ведетъ къ различенію пристойнаго отъ нравственнаго. Пристойно то, что соразмѣрно съ чувствами наблюдателя. Крайности непристойны, но въ страстяхъ доброжелательныхъ прощается избытокъ, а въ себялюбивыхъ—недостатокъ: слишкомъ нѣжный человѣкъ порицается меньше, чѣмъ слишкомъ злой. Нравственно цѣнно то поведеніе, которое привлекательно, пріятно, желательно для всѣхъ людей; безнравственное опредѣляется противоположными признаками. Или иначе, нравственно то, что похвально, заслуживаетъ благодарности и награды, безнравственно то, что заслуживаетъ порицанія и наказанія. Третья ступень—замѣна посторонняго наблюдателя внутреннимъ, совѣстью. Такъ какъ мы постоянно наблюдаемъ и оцѣниваемъ другихъ и другіе дѣлаютъ то же съ нами, мы научаемся и привыкаемъ наблюдать и оцѣнивать самихъ себя. Въ насъ, какъ въ зеркалѣ, отображается оцѣнка другими нашихъ чувствъ, и нашъ внутренній зритель, совѣсть, оцѣниваетъ по этому зеркалу наши побужденія и поступки. Четвертая ступень—возникновеніе нравственныхъ правилъ. Сравнивая случаи оцѣнки, мы приходимъ къ общимъ правиламъ о нравственно хорошемъ и дурномъ и разсматриваемъ ихъ какъ для всѣхъ обязательныя. Уваженіе къ нимъ называется долгомъ. Верховное правило и вмѣстѣ верховный долгъ—чувствовать меньше за себя и больше за

другихъ, обуздывать себялюбіе и давать просторъ доброжелательству. Мы должны разсматривать наши побужденія и наше поведеніе такъ, какъ бы сталъ ихъ разсматривать безпристрастный сторонній наблюдатель. Это правило, выростающее естественно изъ нашей природы, совпадаетъ съ христіанскимъ: „поступай съ другими такъ, какъ ты желаешь, чтобы съ тобой поступали". Пятая и послѣдняя ступень—возвышеніе нравственныхъ правилъ до законовъ божественныхъ. Хотя нравственность и происходитъ изъ естественнаго корня, она укрѣпляется религіей—вѣрой въ высшаго Судью, воздаяніе въ иномъ мірѣ и безсмертіе души.

Смитъ былъ ревностнымъ противникомъ церковнаго гнета, видѣлъ въ католической церкви ненавистный союзъ, направленный противъ силы и устойчивости гражданскаго порядка и общечеловѣческихъ свободы, разума и благосостоянія, но это не исключало въ немъ вѣры въ Бога и безсмертіе. По религіознымъ убѣжденіямъ онъ примыкалъ къ умѣреннымъ деистамъ.

Построеніе Адама Смита изобилуетъ проницательными наблюденіями и замѣчаніями, цѣнными для психологіи и этики. Какъ по основѣ, такъ и по разработаннымъ подробностямъ оно имѣетъ самостоятельное крупное значеніе, но не маловажно также и какъ предвареніе нѣкоторыми чертами нравственнаго ученія Канта. Въ особенности слѣдуетъ отмѣтить сходство „посторонняго наблюдателя" Смита съ „категорическимъ императивомъ" Канта.

eee) Мандевилль.

174. Мандевилль (1670—1733) былъ представителемъ не столько нравственнаго, сколько безнравственнаго автономизма. Безнравственность имѣетъ, на его взглядъ, свои законныя права, не меньшія, но пожалуй, большія, чѣмъ нравственность. Эту мысль онъ проводитъ въ знаменитой «Баснѣ о пчелахъ», вызвавшей въ свое время среди ревнителей нравственности переполохъ. Содержаніе басни не сложно. Улей пчелъ, подъ которымъ подразумѣвается человѣческое общество, велъ обычную для культурныхъ государствъ жизнь. Въ немъ были и машины, и заводы, и корабли, и крѣпости, и торговыя учрежденія, и искусства, и науки, были и правящіе, и подвластные, и судьи, и адвокаты, и воины, и купцы, и священники, и врачи, и аптекари, и заводчики, и рабочіе и т. д., были также и разнаго рода страсти и коварства. У всякаго сословія былъ свойственный ему порокъ.

Тѣмъ не менѣе улей процвѣталъ довольствомъ и счастьемъ, его цѣнили и боялись другіе ульи. Вдругъ настроеніе улья измѣнилось: избытокъ порока вызвалъ отвращеніе отъ безнравственной жизни и желаніе замѣнить ее добродѣтельной. Всѣ стали добродѣтельны. Но вмѣстѣ съ порокомъ исчезло и благоденствіе. Торговля, промышленность, ремесла, суды—все остановилось. Ни у кого не было ни корысти, ни честолюбія, ни тщеславія, ни желанія нравиться и выдвигаться. Все пришло въ застой и упадокъ. Порокъ былъ побѣжденъ, но дорогою цѣною. Смыслъ басни ясенъ. Благоденствіе несовмѣстимо съ праведностью. Чтобы пожинать сладкіе плоды, нужны обманъ, расточительность, тщеславіе. Порокъ для процвѣтанія государства такъ же необходимъ, какъ голодъ для преуспѣянія человѣка. Безъ порока добродѣтель не можетъ сдѣлать народъ ни счастливымъ, ни славнымъ. Если бы мы пожелали вернуться къ золотому вѣку невинности, то должны были бы приготовиться къ тому, чтобы опять питаться желудями, какъ это дѣлали наши почтенные праотцы.

жжж) Къ оцѣнкѣ деизма и нравственнаго автономизма.

175. Англійскіе деизмъ и нравственный автономизмъ XVIII в. страдаютъ одинаковымъ недочетомъ—непониманіемъ историческаго процесса. Для нихъ цѣнное кажется изначальнымъ, а исторія—искаженіемъ этого изначальнаго. На дѣлѣ, цѣнное—одинъ изъ моментовъ развитія, обыкновенно его завершающій, за которымъ слѣдуетъ упадокъ временный или окончательный: Законъ, управляющій развитіемъ, раскрывается не въ началѣ процесса, а въ его цѣломъ. Непониманіе исторіи сказывается и въ одностороннемъ толкованіи ея причинъ. Исторія создается совмѣстнымъ дѣйствіемъ людей и тѣхъ внѣшнихъ условій, среди которыхъ они живутъ. Съ послѣдними деизмъ и нравственный автономизмъ совсѣмъ не считаются, человѣка же берутъ не въ полнотѣ его духовной жизни, а съ какой нибудь одной стороны—разума, себялюбія, симпатіи, эстетическихъ склонностей, не замѣчая, что жизнь направляется сложными побужденіями, среди которыхъ преобладаютъ то одни, то другія. Непониманіемъ исторіи объясняется и ложный взглядъ на происхожденіе религіи изъ отвлеченныхъ началъ. По тѣмъ даннымъ, которыми располагаетъ современное намъ знаніе, религія, какъ было объяснено въ своемъ мѣстѣ, выростаетъ изъ миѳотворческой дѣятельности, а отвлеченные

принципы вырабатываются въ процессѣ развитія философіи изъ религіи и науки изъ философіи. Было также объяснено, что религія имѣетъ самостоятельное значеніе на ряду съ философіей и наукой. Сводить ее къ отвлеченнымъ принципамъ значитъ ее уничтожать. Вопросъ объ отношеніи ея къ нравственности сложный. Достовѣрно во всякомъ случаѣ, что она съ нравственностью переплетается и что какъ нравственность ищетъ въ ней опоры, такъ и она испытываетъ воздѣйствіе нравственныхъ воззрѣній. Историческое пониніе религіи намѣчено почти одновременно Юмомъ въ Англіи, Лессингомъ и Гердеромъ въ Германіи.

гг) Примирительное направленіе.

ааа) Общая характеристика.

176. Ревнители старыхъ религіозныхъ и нравственныхъ вѣрованій не желали отставать отъ передовыхъ умовъ и пытались согласовать старое съ новымъ. Подобно всѣмъ примирительнымъ ученіямъ, эти попытки самостоятельнаго значенія не имѣютъ и служатъ лишь показателемъ силы новыхъ теченій, тревожащихъ или колеблющихъ старыя вѣрованія. Въ XVIII в. эта сила и безъ того настолько очевидна, что можно было бы оставить эти попытки безъ вниманія, если бы онѣ не принадлежали лицамъ, пользовавшимся не только общею широкою извѣстностью, но и уваженіемъ представителей новыхъ теченій. Такихъ лицъ было два: Клэркъ и Бэтлеръ.

ббб) Клэркъ.

177. Клэркъ (1675—1729), прославленный „Чтеніями“ проповѣдникъ, держался вмѣстѣ съ деистами взгляда, что для разума открыто не только существованіе Бога, но и его свойства. Рядомъ раціоналистическихъ доводовъ, имѣвшихъ въ глазахъ Клэрка и его единомышленниковъ математическую убѣдительность построеній Евклида, онъ доказываетъ бытіе, вездѣприсутствіе, всемогущество, всевѣдѣніе, безконечныя мудрость и щедрость Творца. Однако знаніе, достижимое разумомъ, нуждается въ высшей опорѣ и дополненіи. Устой и завершеніе оно находитъ въ особомъ божественномъ откровеніи, безъ котораго нельзя убѣдительно для всѣхъ доказать безграничное милосердіе божіе и безсмертіе души. Откровеніе есть дѣло божественнаго благоволенія, но не необходимости. Законы нрав-

ственности даны Творцомъ въ самомъ строѣ вещей и незыблемы. Основной нравственный законъ—сообразность съ вещами. Кто сообразуетъ свои дѣйствія съ вещами, тотъ поступаетъ правильно, кто не сообразуетъ, заблуждается, дѣлаетъ ошибки, грѣшитъ. Доблесть, этимъ закономъ опредѣляемая, служитъ залогомъ счастья, но встрѣчаетъ противодѣйствіе во всеобщей развращенности. Вѣра въ награды и наказанія въ будущей жизни служитъ для нея могучей поддержкой.

ввв) Бэтлеръ.

178. Бэтлеръ (1692—1752), епископъ, долгіе годы напряженно работалъ надъ своей „Аналогіей“, обдумывая каждое слово и пытаясь рядомъ постепенныхъ добавленій и исправленій обезоружить всякія противъ нея возраженія. Сосредоточенность мысли и своеобразное, тяжелое и неуклюжее, но привлекательное изложеніе, пріобрѣли этой книгѣ многочисленныхъ почитателей. На взглядъ автора, разумъ и откровеніе два параллельные источника богопознанія, такъ что все, открываемое непосредственно Богомъ, находитъ аналогію въ разумномъ богопознаніи и наоборотъ. Но согласовать откровеніе съ разумомъ Бэтлеру было не легче, чѣмъ всѣмъ остальнымъ, пытавшимся до него это сдѣлать, и для него, какъ и для его предшественниковъ, наиболѣе удобнымъ было вмѣсто того, что бы согласовать разумъ съ откровеніемъ, незамѣтно подчинить разумъ откровенію. Въ ученіи о нравственности, которое Бэтлеръ развиваетъ въ „Проповѣдяхъ о человѣческой природѣ“, онъ основой полагаетъ совѣсть, одобряющую или порицающую поступки по ихъ внутренней цѣнности независимо отъ послѣдствій.

дд) Гносеологическое направленіе.

ааа) Общая характеристика.

179. Только что изложенныя ученія деизма, нравственнаго автономизма и примирительнаго направленія не опираются на опредѣленную гносеологическую теорію. Въ нихъ спутываются выдвинутые въ XVII в. раціонализмъ и эмпиризмъ, и лишь по большему или меньшему уклону къ одному изъ нихъ можно говорить объ ихъ при-

надлежности къ тому или другому. Для нихъ, какъ для боевыхъ, казались пригодными всякіе пути, лишь бы вели къ цѣли. На вполнѣ опредѣленную гносеологическую точку зрѣнія становятся Беркли и Юмъ. Оба они отправляются отъ Локка, развивая его эмпиризмъ. Однако гносеологія не имѣла для нихъ самостоятельнаго значенія, но была ими построена главнымъ образомъ какъ устой для міровоззрѣнія въ собственномъ значеніи этого слова, то есть ученія о мірѣ внутреннемъ и внѣшнемъ и отношеніи его къ Богу. Главное для нихъ вопросы онтологическіе, психологическіе и космологическіе, а гносеологія—почва для ихъ обсужденія. Ученіе Юма было къ тому же боевое и пользовалось гносеологіей какъ орудіемъ борьбы. Онтологическій и космологическій отпечатокъ въ ученіи Беркли настолько очевиденъ, что лишь по увлеченію гносеологіей его разсматриваютъ какъ чисто гносеологическое. Юма обыкновенно причисляютъ къ чистымъ гносеологамъ также и потому, что его гносеологію обособляютъ отъ его психологическихъ, космологическихъ, религіозныхъ и нравственныхъ воззрѣній, въ которыя она служитъ введеніемъ. Вообще гносеологія какъ самостоятельная отрасль выдѣлилась окончательно только послѣ Канта, а до него была цѣлью въ себѣ для немногихъ. Къ подобному взгляду на нее приближались древніе скептики, если забывали о практическомъ значеніи своего ученія, а изъ новыхъ Локкъ въ „Опытѣ о человѣческомъ умѣ“. Даже у Канта, котораго вмѣстѣ съ Юмомъ обыкновенно относятъ къ чистымъ гносеологамъ, такъ какъ онъ, подобно Юму и Локку, поставилъ ученіе о познаніи на широкихъ основаніяхъ, предполагаемыхъ, на его взглядъ, всякимъ знаніемъ внѣ зависимости отъ той или иной системы, гносеологія не утратила служебнаго значенія для общаго міровоззрѣнія, для космологіи въ широкомъ смыслѣ. Оттого ученія Беркли, Юма и Канта не отнесены здѣсь, вопреки обычаю, въ разрядъ чисто гносеологическихъ, и излагаются частью въ онтологіи, частью въ космологіи, частью, наконецъ, въ гносеологіи при обзорѣ ея развѣтвленій. Въ отличіе отъ космологіи, которая есть ученіе о мірѣ въ его цѣломъ и охватываетъ поэтому въ извѣстной мѣрѣ всѣ общіе вопросы, относящіеся къ этому цѣлому, въ томъ числѣ и гносеологическіе, гносеологія изслѣдуетъ познавательную дѣятельность и знаніе внѣ ихъ служебнаго отношенія къ чему либо, не исключая и общаго міровоззрѣнія.

ббб) Беркли.

180. Ученіе епископа Беркли (1685—1753), подобно остальнымъ передовымъ XVIII вѣка, принадлежитъ къ освободительнымъ; однако исключительно въ теоретическомъ міропониманіи. По своимъ гносеологическимъ основамъ оно занимаетъ середину между ученіями Локка и Юма. Локкъ выводилъ все знаніе изъ опыта и тѣмъ косвенно исключалъ знаніе сверхопытнаго, метафизическаго. Юмъ, какъ ниже увидимъ, опираясь на опытъ, прямо отвергалъ метафизику. Беркли, хотя и не желаетъ выходить изъ границъ опыта, въ своихъ раннихъ трудахъ намѣчаетъ метафизику, а въ позднѣйшемъ видитъ въ ней устой знанія.

Уже въ своемъ первомъ сочиненіи, „Опытѣ новой теоріи зрѣнія“, Беркли проводитъ совсѣмъ новые взгляды. Здѣсь онъ доказываетъ, что зрѣніе даетъ лишь рядъ цвѣтныхъ пятенъ, а разстояніе, величину, фигуру мы познаемъ чрезъ осязаніе. Осязанію мы обязаны и идеями о трехъ измѣреніяхъ—длинѣ, ширинѣ, глубинѣ, а также о твердости и движеніи. Слѣпорожденный, если бы сдѣлался зрячимъ, испытывалъ бы всѣ вещи не иначе, какъ рядъ внутреннихъ состояній, каждая вещь ему была-бы столь же близкой, какъ идеи боли или радости.

Зрительныя ощущенія служатъ знаками осязательныхъ. Идеи зрѣнія — языкъ, которымъ Духъ божій предупреждаетъ о слѣдующихъ за ними осязательныхъ ощущеніяхъ. Когда мы говоримъ о разстояніи, отдѣляющемъ одну вещь отъ другой, то подразумѣваемъ движенія нашего тѣла, необходимыя для достиженія того или иного цвѣтного пятна. Напримѣръ, идея о разстояніи въ одну милю означаетъ, что необходимо пройти или пробѣжать этотъ промежутокъ. Если такимъ путемъ получается идея разстоянія, то и всѣ остальныя съ нею связанныя: ширины, глубины, движенія, направленія и т. д. Въ противоположность Локку и другимъ, считавшимъ возможнымъ полученіе одной и той же идеи различными чувствами, Беркли утверждаетъ, что каждымъ чувствомъ воспринимаются только свойственныя ему идеи—зрѣніемъ лишь цвѣтовыя, осязаніемъ—осязательныя и т. д. Только опытъ научаетъ насъ связывать и объединять идеи разныхъ порядковъ. Зрительное ощущеніе треугольника столь же мало похоже на осязательное, соотвѣтствующее этой фигурѣ, какъ мало похоже на нее слово треугольникъ, но въ опытѣ зрительное и осязательное ощущенія сливаются. Выраженіе „мы видимъ треугольникъ“ въ основѣ не болѣе точно, чѣмъ выраженіе „мы видимъ стыдъ или радость въ чьемъ

либо лицѣ". Подобно тому, какъ зрительныя ощущенія, получаемыя при взглядѣ на лицо, служатъ для насъ знаками испытываемыхъ этимъ лицомъ чувствъ, такъ зрительныя ощущенія, идущія отъ различныхъ фигуръ, объемовъ, плоскостей, разстояній, движеній служатъ для насъ знаками всѣхъ этихъ осязательныхъ ощущеній.

Основываясь на коренномъ различіи идей зрѣнія и осязанія, Беркли обсуждаетъ обратныя изображенія въ глазахъ. Эти изображенія обратны только для зрѣнія, но не для осязанія. Когда говорятъ, что въ глазу отображается человѣкъ кверхъ ногами, то подразумѣвается не зрительное воспріятіе земли, а осязательное. Для зрительнаго ощущенія земля надъ ногами, для осязанія—подъ ногами.

На отношенія идей къ дѣйствительности или, съ обычной точки зрѣнія, къ вещамъ, Беркли въ этомъ первомъ трактатѣ не останавливается. Несомнѣнно однако, что онъ здѣсь идеи отличаетъ отъ вещей. Несомнѣнно также, что ощущенія осязанія онъ считаетъ болѣе близкими къ дѣйствительности, чѣмъ ощущенія зрительныя: иначе онъ не называлъ бы послѣднія знакомъ первыхъ. На иной точкѣ зрѣнія онъ стоитъ въ „Основахъ человѣческаго знанія" и въ „Трехъ разговорахъ между „Гиласомъ (приверженцемъ вещества) и Филонусомъ" (приверженцемъ ума). Основное положеніе для него здѣсь то, что наше знаніе не выходитъ изъ границъ опыта. Въ опытѣ даны только идеи и отношенія между ними, а никакихъ вещей, отличныхъ отъ идей, въ опытѣ найти нельзя. Первичный элементъ, изъ котораго строится наше знаніе,—простыя идеи, доставляемыя нашими чувствами, каждымъ чувствомъ только ему свойственныя. Изъ простыхъ идей образуются сложныя. Изъ нихъ однѣ—вымышленныя, другія—вещи. Яблоко состоитъ изъ сочетанія идей зрѣнія съ идеями вкуса, обонянія и осязанія. Вымышленное яблоко отличается отъ дѣйствительнаго тѣмъ, что въ послѣднемъ идеи даны въ опредѣленномъ порядкѣ, независимомъ отъ нашего желанія, и болѣе живы, ярки, сильны, чѣмъ въ вымышленномъ.

Если идеи и вещи одно и тоже, нельзя говорить ни о сходствѣ между идеями и вещами, ни о различіи между ними. Нельзя также и противопоставлять, какъ это дѣлалъ изъ новыхъ Локкъ, первичныя качества, принадлежащія самимъ вещамъ, качествамъ вторичнымъ, существующимъ только въ нашихъ идеяхъ. За такія первичныя качества признаются протяженіе, фигура и движеніе. Ихъ дѣйствіемъ на душу будто-бы вызываются вторичныя—цвѣта, запахи, вкусы и т. д., въ самихъ вещахъ отсутствующія. По Беркли, эти

предполагаемыя первичныя качества такія же наши идеи, какъ и вторичныя. Вдобавокъ, первичныя непредставимы безъ вторичныхъ; нельзя, напримѣръ, ихъ представить безъ тѣхъ или иныхъ цвѣтовыхъ ощущеній.

Противопоставляя идеи вещамъ, на вещи смотрятъ какъ на первообразы, а на идеи какъ на подобія. Беркли доказываетъ непріемлемость такого противопоставленія. Первообразы или должны быть нашими идеями, и въ такомъ случаѣ вопросъ объ отношеніи вещей къ идеямъ сводится къ отношенію идей между собою, или они для нашихъ идей запредѣльны, и въ такомъ случаѣ о нихъ мы ничего не можемъ знать, ни того, что они съ идеями сходны, ни того, что отъ идей отличны. Такимъ образомъ противопоставленіе идей вещамъ только мнимое. Не всѣ идеи соотвѣтствуютъ указаннымъ выше признакамъ дѣйствительности или реальности, но какъ скоро эти признаки на лицо, между идеями и дѣйствительностью нѣтъ различія: идеи и вещи одно и тоже. Признать такое тождество мѣшаетъ предразсудокъ. Кажется нелѣпымъ говорить, что мы ѣдимъ, пьемъ идеи, одѣваемся въ идеи. Но дѣло не въ обычности выраженія, а въ истинѣ его содержанія. Никто не сомнѣвается въ томъ, что все, что мы ѣдимъ, пьемъ, во что одѣваемся—все это мы чувствуемъ, видимъ, осязаемъ. Если не въ этомъ удостовѣреніе дѣйствительности, то другого нѣтъ. Кусокъ воспринимаемаго чувствами хлѣба для нашего желудка достовѣрнѣе, чѣмъ десять тысячъ сверхчувственныхъ, для насъ непостижимыхъ.

Противопоставленію идей вещамъ обязаны происхожденіемъ двѣ вымышленныя идеи—матерія и матеріальная субстанція. Въ матеріи мы отвлекаемъ отъ идей ихъ содержаніе и противопоставляемъ это содержаніе идеямъ какъ ихъ внѣшнюю, независимую отъ нихъ причину, въ субстанціи—отвлекаемъ отъ нихъ существованіе и разсматриваемъ его какъ основу существованія идей.

Матерія опредѣляется шестью признаками: она безчувственная, косная масса, обладаетъ протяженіемъ, фигурой, движеніемъ, служитъ причиной нашихъ идей. Изъ этихъ признаковъ первые два отрицательные и потому ничего не говорящіе, слѣдующіе три получаются чрезъ осязаніе и, слѣдовательно, совпадаютъ съ идеями, послѣдній противорѣчитъ первымъ двумъ. Безчувственное, неспособное къ идеямъ, ихъ лишенное не можетъ быть ихъ причиной, какъ не можетъ быть причиною и косное бездѣятельное. Одно изъ двухъ, или матерія нами воспринимается, и тогда она не от-

лична отъ нашихъ идей, или она отлична отъ нашихъ идей, и тогда она для насъ не существуетъ.

Чтобы спасти это существованіе, придумана идея матеріальной субстанціи. Она есть нѣчто неизвѣстное, служащее носителемъ качествъ отъ нея отличныхъ, или иначе подлежащее, свободное отъ сказуемаго, никакимъ сказуемымъ не опредѣленное. Ясно однако, что если отъ вещи отнять всѣ ея качества, то отъ нея ничего не останется. Быть носителемъ чего нибудь возможно не иначе, какъ обладая протяженіемъ. Но субстанція, по предположенію, не обладаетъ пространственностью, а только ее носитъ, хотя безъ пространственности ношеніе и невозможно. Не болѣе постижимо и свободное отъ всякихъ сказуемыхъ подлежащее. Такое подлежащее было бы совсѣмъ безсодержательнымъ и не отличалось бы отъ ничто. Поэтому о матеріальной субстанціи мы знаемъ только то, что она „неизвѣстный носитель неизвѣстныхъ свойствъ“, т. е. не знаемъ ровно ничего.

Хотя субстанція столь же непостижима, какъ матерія, матерію объясняютъ чрезъ субстанцію: матерія, говорятъ, есть особаго рода субстанція. Въ нашемъ существѣ матеріальная субстанція дана намъ какъ наше тѣло. Его мы будто бы должны признать отличнымъ отъ идеи, такъ какъ идеи получаются при его посредствѣ чрезъ органы чувствъ. Но о тѣлѣ мы знаемъ лишь чрезъ ощущенія, т. е. идеи. Предположеніе какого либо посредства при ихъ полученіи лишено смысла. Какимъ образомъ духъ можетъ получать идеи посредствомъ того, что отъ него и отъ идей отлично? Мозгъ, на который обыкновенно указываютъ какъ на посредство, есть лишь часть тѣла и потому не болѣе, какъ идея. Несомнѣнно, конечно, что мы сознаемъ свое тѣло, но это сознаніе сводится къ тому, что мы обременены извѣстнымъ вѣсомъ и встрѣчаемъ нѣкоторое противодѣйствіе.

Матерія, субстанція, тѣло принадлежатъ къ тѣмъ идеямъ, которыя обыкновенно называются отвлеченными или общими. Существованіе отвлеченныхъ идей Беркли отрицаетъ. Каждая идея обладаетъ извѣстнымъ содержаніемъ, которое нельзя отвлечь отъ нея, не уничтоживъ ее. Не существуетъ и общихъ идей въ обычномъ значеніи слова. Каждая идея всегда и неизмѣнно единичная, но единичностью не исключается сходство съ другими идеями. Въ этомъ сходствѣ идей и заключается ихъ общность. Собственно говоря, общихъ идей нѣтъ, но есть общія слова, обозначающія рядъ сходныхъ

идей. Всѣ слова, за исключеніемъ именъ собственныхъ, общія. Напримѣръ, когда мы говоримъ „человѣкъ“, „треугольникъ“, то подразумѣваемъ всѣхъ людей, всѣ треугольники, по скольку они сходны между собой, оставляя въ сторонѣ различіе между ними. Какой нибудь особой идеи, соотвѣтствующей словамъ „человѣкъ вообще“, „треугольникъ вообще“, въ нашемъ духѣ нѣтъ, есть только идеи единичныхъ людей, треугольниковъ, сходныя между собою въ извѣстныхъ отношеніяхъ.

Не всѣ слова обозначаютъ что нибудь, есть и пустыя, не соотвѣтствующія никакой идеѣ. Къ такимъ пустымъ словамъ надо отнести безусловное пространство, свободное отъ всѣхъ тѣлъ, пустое, безконечное, неподвижное, недѣлимое, существующее само по себѣ; отрѣшенное отъ слѣдованія идей время; безусловное движеніе; безконечную дѣлимость. Все это вымыслы, призраки. Не существуетъ ни протяженности отличной отъ протяженныхъ идей, ни времени, независимаго отъ послѣдовательности идей, ни движенія, которое не было бы въ томъ или иномъ направленіи, ни безконечной дѣлимости. Ничто изъ этого не соотвѣтствуетъ воспріятію, а потому и не существуетъ. Математика цѣнна лишь тогда, когда имѣетъ дѣло съ дѣйствительными идеями, а не съ вымышленными. На этомъ основаніи Беркли отвергаетъ дифференціальное счисленіе, построенное на ученіи о безконечно малыхъ. Математики теоретической, къ жизни не примѣнимой, онъ не признаетъ. Однако онъ не отрицаетъ всеобщности математическихъ положеній. Эти общія положенія основаны не на отвлеченныхъ, то есть пустыхъ идеяхъ, а на идеяхъ общихъ въ указанномъ выше значеніи.

Пустота есть отсутствіе существованія. Существуетъ только то, что воспринимается, а воспринимается всегда что нибудь. Существовать значитъ быть воспринимаемымъ. Что никѣмъ не воспринимается, того совсѣмъ нѣтъ. Отождествленіемъ существованія съ воспріятіемъ ставятся три вопроса: во первыхъ, что воспринимается, во вторыхъ, кѣмъ воспринимается, и въ третьихъ, откуда идутъ воспріятія, гдѣ ихъ источникъ или причина.

Воспринимаются только идеи и отношенія между ними. Это ясно изъ того, что изъ границъ опыта выйти нельзя, а въ этихъ границахъ нѣтъ ничего, кромѣ идей и отношеній между идеями. Отвѣтъ на второй и третій вопросъ подсказывается тѣми основ-

ными свойствами идей, которыя Беркли настоятельно отмѣчаетъ. Этихъ основныхъ свойствъ три: несамобытность, неустойчивость и косность Ни одна идея не самобытна, но всегда чья нибудь, ни одна не постоянна, но каждая держится только извѣстное время, ни одна не можетъ быть причиной, но всякая ее для себя предполагаетъ. Идеи поэтому предполагаютъ для себя носителя, дающаго имъ устой и служащаго для нихъ источникомъ. Этотъ носитель есть духъ, который ихъ воспринимаетъ. Такъ велика зависимость идей отъ воспринимающаго духа, что ихъ можно разсматривать какъ его состоянія. Не было бы духовъ, воспринимающихъ идеи, не было бы и идей. Если Беркли ратуетъ противъ матеріальной субстанціи, то о духѣ онъ охотно говоритъ какъ о субстанціи и разсматриваетъ идеи какъ ея принадлежность. Матеріальная субстанція въ его глазахъ нелѣпость, но духовная находитъ полное оправданіе. По косности идеи не могутъ быть причиной чего нибудь, такъ какъ причинностью подразумѣвается дѣятельность. Дѣятельное начало есть духъ. Духъ и есть источникъ или причина идей. Такимъ источникомъ не можетъ быть нашъ духъ, который способенъ только сочетать идеи, и то въ извѣстныхъ предѣлахъ, но безсиленъ ихъ создавать. Длинный рядъ идей, все то, что мы называемъ дѣйствительностью, отъ нашего духа не зависитъ. Источникомъ идей мы должны признать Духъ божественный. Онъ открываетъ въ насъ идеи, такъ что наше знаніе можно признать за божественное откровеніе.

Началу дѣятельному не можетъ соотвѣтствовать косное, духу— идеи. Поэтому о духѣ у насъ нѣтъ идеи. Мы знаемъ о духѣ чрезъ понятіе. Въ объясненіе этого термина „понятіе“ Беркли не входитъ. Понятіе о нашемъ духѣ у насъ непосредственное. О другихъ духахъ мы знаемъ по тѣмъ дѣйствіямъ, которыя они, какъ существа дѣятельныя, обнаруживаютъ. Самихъ духовъ мы не воспринимаемъ, мы воспринимаемъ только идеи дѣйствій, ими производимыхъ, эти идеи и служатъ для насъ признакомъ, по которому мы заключаемъ о существованіи другихъ духовъ, отличныхъ отъ нашего. О своемъ духѣ мы знаемъ, что онъ непротяженъ, нетѣлесенъ, недѣлимъ, что онъ поэтому простое неразрушимое существо. Мы знаемъ далѣе, что ему свойственны двѣ способности: во первыхъ, получать идеи, ихъ воспроизводить и сочетать; во вторыхъ, дѣйствовать по желанію.

Первую способность мы называемъ разсудкомъ, вторую — волей. Эти способности мы предполагаемъ и въ другихъ духахъ.

О существованіи Духа божія мы заключаемъ прежде всего изъ того, что въ насъ есть идеи, которыхъ причиной мы себя признать не можемъ. О свойствахъ божіихъ мы судимъ по разнообразію и порядку воспринимаемыхъ нами идей. Эти данныя заставляютъ насъ признать мудрость, могущество и благость божіи. Мы строимъ образъ божій, приписывая Богу свойства нашего духа и расширяя и усиливая ихъ до безконечности. Какъ достовѣрно то, что существуетъ чувственный міръ, открытый намъ въ нашихъ идеяхъ, такъ достовѣрно и существованіе безконечнаго, вездѣсущаго Существа, которое эти идеи въ себѣ носитъ и въ насъ вызываетъ. Мы не можемъ сдѣлать ни шагу при объясненіи нашихъ идей, не предполагая бытія божія. Каждая вещь нами зримая, слышимая, чувствуемая и вообще воспринимаемая служитъ знакомъ могущества божія.

Тѣмъ не менѣе мы вынуждены сознаться въ недостаточности нашего знанія о духовномъ началѣ. Вполнѣ мы знаемъ только то, о чемъ у насъ есть идеи. О духѣ же не только божіемъ, но и о духахъ другихъ людей и даже о своемъ собственномъ, у насъ нѣтъ идеи. Всякая идея о духѣ есть только образъ и подобіе. Мы навсегда должны отказаться отъ мысли познать духъ такъ же ясно, какъ треугольникъ. Достовѣрно лишь то, что духъ постоянно мыслитъ, такъ какъ мысль и духъ нераздѣльны.

Если мірозданіе есть совокупность идей, открываемыхъ безконечнымъ духомъ въ конечныхъ духахъ, то и мірообразованіе сводится къ такому откровенію. Такъ Беркли и толкуетъ библейскій разсказъ о сотвореніи міра. Постепенность въ этомъ твореніи свидѣтельствуетъ о томъ, что Богъ открылъ конечнымъ духамъ идеи, составляющія міръ, не сразу, а въ извѣстномъ порядкѣ. Въ Богѣ все существуетъ вѣчно, начало міра есть лишь начало воспріятія конечными духами вѣчнаго въ Богѣ. Идеи въ Богѣ не тоже, что у насъ. Мы воспринимаемъ идеи чувствами, наше воспріятіе не дѣятельное, а страдательное. Въ Богѣ нѣтъ ничего страдательнаго, нѣтъ у него и воспріятія. Но такъ какъ для другихъ духовъ существуетъ только то, что воспринимается, и такъ какъ воспріятіе и бытіе одно и тоже, то и до созданія людей были духи, воспринимавшіе идеи. Богъ дѣйствуетъ однообразно и правильно. Поэтому

для всѣхъ одинъ и тотъ же міровой порядокъ. Соотвѣтствіе между духами Богомъ установлено точно такъ же, какъ и между идеями.

Знаніе есть воспріятіе отношенія между идеями. Отношеніе не есть идея, но понятіе. Подобно всякому воспріятію, и знаніе пассивно. Ближайшая задача знанія — воспріятіе тѣхъ постоянствъ въ соотвѣтствіи, согласіи, гармоніи идей, которыя называются законами природы. Объяснить что нибудь значитъ согласовать съ найденнымъ уже однообразіемъ. Дальше этого опытное знаніе не идетъ.

Настаивая на косности идей, Беркли считаетъ заблужденіемъ общераспространенное мнѣніе, будто знаніе природы сводится къ уясненію причинной связи между вещами, пониманію однихъ какъ причинъ или слѣдствій другихъ. На дѣлѣ идеи только слѣдуютъ другъ за другомъ, но ни одна не есть причина или слѣдствіе другой. Совершенно ложно убѣжденіе, будто въ вещахъ есть какія то силы или скрытыя качества. Опытъ не удостовѣряетъ ни тѣхъ, ни другихъ. Когда мы говоримъ, что земля притягиваетъ тѣла, что при паденіи тѣла движеніе ускоряется, мы только отмѣчаемъ извѣстную послѣдовательность — тѣло брошено вверхъ и затѣмъ оно на землѣ, движеніе сначала медленное, а затѣмъ ускоренное,—но никакія силы или скрытыя качества вещей въ этой послѣдовательности не заключаются. Или иначе, идеи лишь указываютъ другъ на друга, одна есть только знакъ другой. Огонь не есть причина теплоты, но только ея знакъ, т. е. воспріятіе, которое я называю огнемъ, указываетъ на обыкновенно слѣдующее за нимъ другое, которое я называю теплотой. Если мы говоримъ „огонь жжетъ“, то это неточное выраженіе, на подобіе того, какъ мы говоримъ, что солнце ходитъ вокругъ земли, хотя и знаемъ, что земля движется вокругъ солнца.

Причинность, дѣятельность, сила свойственна только духу. Знаніе о духѣ лежитъ за предѣлами естествовѣдѣнія, это область метафизики, сверхчувственнаго, а знаніе природы неизмѣнно опирается на ощущенія. Даже то, что въ природѣ кажется неощутимымъ, въ концѣ сводится къ ощутимому. Мы не видимъ, какъ земля движется, но если бы смотрѣли на нее съ дальняго разстоянія, мы бы это движеніе замѣтили. Съ солнца было бы видно что земля около него вертится.

Въ ощущеніяхъ мы находимъ вѣрное руководство для жизни. Чувства намъ даны такія, какія намъ наиболѣе пригодны. Каждое

наше ощущеніе само въ себѣ всегда правильно. Если погруженная въ воду палка воспринимается зрѣніемъ какъ преломленная, а осязаніемъ какъ прямая, и такой же кажется зрѣнію, когда изъ воды вынута, то всѣ эти три воспріятія сами по себѣ истинны. Заблужденія возникаютъ оттого, что одни ощущенія мы истолковываемъ изъ другихъ, тогда какъ каждое отвѣчаетъ только за себя. Нельзя ни зрѣнія истолковывать изъ осязанія, ни осязанія изъ зрѣнія. Дѣйствительность опредѣляется не сопоставленіемъ ощущеній, но, какъ уже было пояснено, ихъ независимостью отъ нашей воли, живостью, силой, закономѣрностью.

Цѣнность знанія прежде всего въ его служебномъ отношеніи къ жизни. Знаніе законовъ природы расширяетъ кругозоръ за предѣлы настоящаго и близлежащаго, даетъ возможность догадываться съ большой вѣроятностью о происходящемъ въ отдаленныхъ пространствахъ и временахъ, предсказывать грядущее. Однако эти законы лежатъ во власти божіей и нѣтъ основанія предполагать полную ихъ незыблемость. Исключенія изъ нихъ всегда возможны, хотя и рѣдки. Думать, что все происходитъ безъ всякаго отклоненія отъ однообразія, значитъ впадать въ крайность и заблужденіе. Природа говоритъ намъ особаго рода языкомъ, и какъ можно дѣлать ошибки, слишкомъ строго придерживаясь законовъ языка и не допуская изъ нихъ никакихъ исключеній, такъ же можно ошибаться и при истолкованіи вещей по руководству однообразной необходимости.

Знаніе находитъ завершеніе въ метафизикѣ. Она учитъ о духѣ какъ о началѣ дѣятельномъ, какъ о причинности, и о Богѣ какъ верховной причинѣ. Метафизика ведетъ къ Богу чрезъ созерцаніе природы. Противъ безбожниковъ Беркли выступилъ въ особомъ сочиненіи „Алкифронъ, или мелкій философъ“, гдѣ пространно развиваетъ мысль, что природа есть „зримый языкъ божій“. Красота, порядокъ, разнообразіе мірозданія, вынуждаютъ признать величіе, мудрость и благость божіи. Углубленное знаніе природы открываетъ въ ней смыслъ, внутреннюю цѣлесообразность. Въ познаніи этой цѣлесообразности высшее знаніе. Если ближайшая цѣль знанія польза отъ него, то конечная—прославленіе Бога и облагороженіе нашего духа.

Метафизическая точка зрѣнія особенно ярко выступаетъ въ позднѣйшемъ трудѣ Беркли „Сирисъ“ (цѣпь разсужденій). Здѣсь Беркли измѣняетъ свою систему въ сродную съ Платоновой. Чело-

вѣку свойственно стремленіе къ горнему, сверхчувственному. Тѣло приковываетъ нашу душу къ чувственному, земному; богословіе и философія способствуютъ ея освобожденію. Опытъ, изъ предѣловъ котораго Беркли не хотѣлъ выходить въ своихъ раннихъ трудахъ, оказывается въ „Сирисѣ“ низшей ступенью познавательной дѣятельности на пути къ сверхчувственному; идеи, устой знанія для прежней точки зрѣнія,—мимолетными явленіями, бѣгущими тѣнями. Ощущенія стоятъ ниже памяти, которую обогащаютъ образами. Образы даютъ работу воображенію. Воображеніе обсуждается разумомъ, а разумъ разсудкомъ. Лѣстница завершается Богомъ, вселенскимъ Духомъ, въ которомъ источникъ всего сущаго и основа всякой устойчивости, закономѣрности и гармоніи.

Своеобразность Беркли въ его попыткѣ рушить вѣру въ существованіе внѣшняго міра. Вѣра эта общечеловѣческая, самая стойкая и крѣпкая изъ всѣхъ, за исключеніемъ развѣ вѣры въ существованіе нашего я. Поколебать эту вѣру значитъ подорвать мѣру достовѣрности. Если мы обманываемся въ существованіи внѣшняго міра, очевидномъ и безспорномъ, то можемъ считать себя обманутыми во всемъ. Отрицаніе всякой достовѣрности, а потому и всякаго знанія, скептицизмъ, кажется необходимымъ слѣдствіемъ ученія Беркли. Самъ онъ съ этимъ не только не согласенъ, но даже разсматриваетъ свое ученіе какъ оплотъ противъ скептицизма. Не тотъ скептикъ, кто, подобно ему, отождествляетъ идеи съ вещами и вполнѣ довѣряетъ чувствамъ, а тотъ, кто вещи противопоставляетъ идеямъ и въ правдивости чувствъ сомнѣвается. Укоръ, что его ученіемъ вещи превращаются въ идеи и потому будто бы уничтожается всякая реальность, онъ отстраняетъ замѣчаніемъ, что онъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ—не вещи превращаетъ въ идеи, а идеи въ вещи, и что дѣйствительность остается одною и тою же, будемъ ли мы на нее смотрѣть какъ на вещи, или какъ на тождественныя вещамъ идеи.

Съ своей точки зрѣнія Беркли правъ. Если бы для него идеи, изъ которыхъ слагается мірозданіе, создавались каждымъ единичнымъ умомъ, то этимъ объективная (общечеловѣческая) дѣйствительность и достовѣрность отрицались бы, и тогда скептицизмъ былъ бы неизбѣжнымъ слѣдствіемъ. Но по Беркли эти идеи открываются въ конечныхъ духахъ безконечнымъ Духомъ божіимъ, въ которомъ нѣтъ ни лжи, ни обмана. Ученіе Беркли догматическое, не скептическое.

Онъ избѣжалъ скептицизма непослѣдовательностью. Въ опытѣ, изъ границъ котораго онъ не желалъ выходить, нельзя найти Духа божія, такъ что въ концѣ онъ верховнымъ знаніемъ вынужденъ былъ признать не опытное, а сверхопытное, метафизическое. Юмъ, отправляясь, согласно съ изначальной мыслью Беркли, отъ чисто опытной точки зрѣнія и сообразно съ этимъ сосредоточиваясь на данномъ въ опытѣ единичномъ умѣ и не пользуясь Духомъ божіимъ, пришелъ, какъ сейчасъ увидимъ, къ скептическимъ выводамъ.

Нельзя, однако, отрицать рѣзкой противоположности между точкой зрѣнія Беркли и обыденной. Смѣло пролагая путь для совсѣмъ необычнаго міровоззрѣнія, онъ былъ разрушителемъ стараго. По этому направленію онъ идетъ вровень съ остальными разрушителями XVIII вѣка. Въ религіи онъ стоялъ на деистической почвѣ. Хотя онъ и говоритъ о Духѣ божіемъ и толкуетъ по руководству своей системы библейское повѣствованіе о началѣ міра, въ ней не только нѣтъ ничего церковнаго, но она въ основѣ противоцерковная, такъ какъ откровеніе божіе сосредоточено для нея не въ Писаніи и не въ церкви, а обнаруживается во всей вселенной. Беркли былъ епископъ, но въ своемъ философскомъ міровоззрѣніи съ ученіемъ церкви не считался. Въ исторіи мысли крупное значеніе его въ томъ, что онъ былъ первымъ послѣдовательнымъ спиритуалистомъ. Все для него духъ, и кромѣ духа нѣтъ ничего.

ввв) Юмъ.

181. Юмъ (1711—1776)—крупнѣйшій изъ философовъ XVIII в. до Канта. По словамъ Канта, онъ былъ разбуженъ отъ догматической дремоты и поставленъ на критическій путь Юмомъ. Въ этомъ содѣйствіи возникновенію критической философіи Канта обыкновенно видятъ главное значеніе Юма. Однако и безъ отношенія къ Канту Юмъ по смѣлости и самостоятельности мысли былъ выдающійся мыслитель, едва ли менѣе крупный, чѣмъ Кантъ.

Основныя свои воззрѣнія Юмъ излагаетъ въ двухъ трудахъ, въ обширномъ „Трактатѣ о человѣческой природѣ“, его раннемъ трудѣ, и въ короткомъ, значительно позднѣйшемъ „Изслѣдованіи о человѣческомъ разумѣніи“. Въ главномъ оба эти труда сходятся, въ подробностяхъ не всегда. При очеркѣ міровоззрѣнія Юма приходится руководиться обоими трудами. Дополненіемъ къ этимъ трудамъ служатъ построенные на ихъ основахъ „Разговоры объ естественной религіи“

и „Естественная исторія религіи“, гдѣ Юмъ развиваетъ свои космологическіе и богословскіе взгляды. Сверхъ того надо отмѣтить „Очерки моральные, политическіе и литературные“. Юмъ написалъ также „Исторію Англіи“.

Юмъ называетъ себя скептикомъ. Подъ скептицизмомъ обыкновенно подразумѣвается отрицаніе возможности всякаго знанія. Юмъ отрицалъ возможность знанія только въ двухъ областяхъ — метафизикѣ и богословіи, а въ остальныхъ, математикѣ и опытныхъ наукахъ, ее признавалъ. Въ противоположность другимъ скептикамъ, онъ не только разрушалъ, но и строилъ. Его скептицизмъ въ метафизикѣ и богословіи построенъ на положительныхъ началахъ. По общему направленію онъ примыкаетъ одинаково къ Канту и къ современнымъ позитивистамъ, родоначальникомъ которыхъ онъ можетъ считаться. Вмѣстѣ съ Кантомъ и позитивистами онъ не выходитъ изъ предѣловъ опыта и отрицаетъ метафизику и богословіе, но онъ послѣдовательнѣе Канта и глубже позитивистовъ. Кантъ отрицалъ метафизику больше на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ: его основныя положенія о сознаніи вообще, о вещахъ въ себѣ, о противоположеніи чувственнаго и сверхчувственнаго міровъ, о полагающей необходимость свободѣ—сверхопытныя и потому метафизическія. Позитивисты въ отрицаніи сверхопытнаго послѣдовательны, но для такого отрицанія не приводятъ разработанныхъ доводовъ, а въ тѣхъ случаяхъ, когда ихъ приводятъ, стоятъ на положенныхъ Юмомъ теоретическихъ основахъ.

Отношеніе Юма къ знанію отчетливо выражено въ заключительныхъ словахъ его „Изслѣдованія“. „Если (говоритъ онъ), удостовѣрившись въ изложенныхъ въ „Изслѣдованіи“ принципахъ, мы пересмотримъ библіотеки, какое опустошеніе мы должны въ нихъ сдѣлать? Возьмемъ, напримѣръ, въ руки какую нибудь богословскую или схоластическую метафизическую книгу и спросимъ: содержитъ ли она какое нибудь отвлеченное разсужденіе о количествѣ или числѣ? Нѣтъ. Содержитъ ли она какое нибудь основанное на опытѣ разсужденіе о фактахъ или существованіи? Нѣтъ. Такъ бросьте ее въ огонь; въ ней не можетъ быть ничего кромѣ софистики и заблужденій“.

Объявить богословскія и метафизическія книги годными только для сожженія значитъ признать хламомъ тѣ устои, на которыхъ зиждится церковная культура. Для тѣхъ, кто въ этихъ устояхъ ви-

дитъ единственные, Юмъ былъ разрушителемъ всякихъ основъ. Отсюда оттѣнокъ недоброжелательства вызываемый нерѣдко его именемъ. Не слѣдуетъ однако забывать, что помимо церковныхъ устоевъ есть еще и другіе, которыхъ Юмъ не отрицалъ. Отвергая притязанія метафизики и богословія на знаніе, Юмъ оставлялъ нетронутой вѣру въ Бога. Въ этомъ, какъ и въ другомъ, его ученіе сходно съ Кантовымъ. По сравненію съ послѣднимъ, оно болѣе отрицательное. Юмъ отрицалъ какъ свои положенія, такъ и отрицанія. Онъ смотрѣлъ на свой скептицизмъ какъ на теоретическую игру, для практической жизни безразличную. По его мнѣнію, если религіозныя заблужденія опасны, то философскія только смѣшны. Повидимому, для него, какъ въ XVI в. для Монтэня, высшая философія была въ томъ, чтобы не придавать значенія философіи. Истинный скептикъ долженъ, на его взглядъ, не довѣрять не только своимъ философскимъ убѣжденіямъ, но и философскимъ сомнѣніямъ, никогда однако не отказываясь отъ того невиннаго удовольствія, которое могутъ ему доставить какъ тѣ, такъ и другія.

Сомнѣваться въ философіи во всемъ, даже въ своемъ скептицизмѣ, высшее обнаруженіе философскаго скептицизма. Если Юмъ смотрѣлъ на него какъ на отрѣшенную отъ жизни и потому для нея безобидную теоретическую забаву, то для своего времени онъ въ этомъ, вмѣстѣ съ другими передовыми умами XVIII в., заблуждался. Назрѣвавшій въ XVIII в. развалъ, завершившійся къ концу этого вѣка, хотя и былъ безспорно не столько вызванъ разрушительными ученіями, сколько, наоборотъ, эти ученія были порождены общимъ ходомъ жизни, однако и они принимали участіе въ разрушеніи старыхъ устоевъ. Какъ разрушитель этихъ устоевъ, Юмъ занимаетъ въ XVIII в. передовое мѣсто: никто изъ его современниковъ лучше его не показалъ ихъ шаткость.

Согласно съ Беркли Юмъ учитъ, что изъ области идей выйти нельзя. Все то, что мы называемъ внѣшнимъ, отъ насъ независимымъ, не что иное какъ наши идеи. Вселенная есть совокупность нашихъ идей, Богъ, о которомъ философія и религія говорятъ какъ о причинѣ мірозданія и нашего существованія,—опять наша идея, причинность—точно также. Но тогда какъ Беркли на ряду съ единичными духами признавалъ божественный, открывающій въ единичныхъ духахъ идеи, которыя суть вещи, Юмъ держится исключительно въ границахъ единичнаго человѣческаго духа.

Идеи воспринимаются или перцепируются чрезъ ощущенія и рефлексію и раздѣляются по яркости, живости, силѣ на впечатлѣнія и ихъ копіи, идеи въ обычномъ значеніи слова. Впечатлѣнія ярче, живѣе, сильнѣе, чѣмъ ихъ копіи. Разница эта только относительная, такъ какъ порою копіи по яркости, живости, силѣ не уступаютъ впечатлѣніямъ. Откуда получаются впечатлѣнія, непосредственно ли отъ предмета, производятся ли творческой дѣятельностью ума, или идутъ отъ Виновника нашего существованія, лежитъ за предѣлами нашего разумѣнія. Живая идея, соотвѣтствующая впечатлѣнію, есть вѣра; имѣть живую идею и вѣрить въ нее—одно и то же. Не всѣ идеи соотвѣтствуютъ впечатлѣніямъ, есть и вымышленныя, для которыхъ нельзя указать соотвѣтствующаго впечатлѣнія. Такъ какъ всѣ впечатлѣнія и идеи получаются чрезъ перцепціи, то Юмъ говорилъ безразлично о впечатлѣніяхъ, идеяхъ и перцепціяхъ.

Слѣдуя за Локкомъ, онъ раздѣляетъ идеи на простыя, сложныя и отвлеченныя. Сложныя трехъ родовъ: субстанціи, модусы, отношенія. Субстанція обозначаетъ совокупность качествъ, принадлежащихъ нѣкоторому неизвѣстному нѣчто, или же просто связанныхъ между собою смежностью и причинностью. Каждая вещь, какъ носитель тѣхъ или иныхъ качествъ, отъ самой вещи отличныхъ, можетъ, по мысли Юма, служить примѣромъ субстанціи. Модусы слагаются изъ идей качествъ, не связанныхъ ни смежностью, ни причинностью, или же и объединенныхъ, но такъ, что объединяющій принципъ не разсматривается какъ основаніе сложной идеи. Идея танца примѣръ модуса первой разновидности, красота — второй. Главныхъ отношеній семь: сходство, степень качества, противоположность, количественныя и числовыя отношенія, положеніе въ пространствѣ и времени, тождество, причинность. Отличительное свойство отношеній—легкость перехода въ соотносительныхъ идеяхъ отъ одной къ другой. Отвлеченныя идеи тѣ же единичныя, но обозначенныя общимъ именемъ, охватывающимъ множество сходныхъ идей.

Идеи или воспроизводятся памятью въ томъ порядкѣ, въ которомъ получались, или же болѣе или менѣе свободно сочетаются воображеніемъ. Это различіе между памятью и воображеніемъ сглаживается тѣмъ, что память не всегда воспроизводитъ первоначальный порядокъ, въ иномъ сбивается, путается, иное опускаетъ. Въ общемъ она живѣе воображенія. Однако и это различіе колеблющееся: по-

рой воображеніе живѣе и ярче памяти. Память и воображеніе принадлежитъ чувственной природѣ, не размышляющей и не разсуждающей. Размышленіе, разсужденіе, умъ, разумъ, разсудокъ Юмъ отмежевываетъ отъ чувственной природы колеблющейся гранью. Его ученіе обо всѣхъ этихъ сторонахъ душевной дѣятельности зыбко, неопредѣленно и поверхностно. Подробно онъ останавливается лишь на воображеніи, которое склоненъ разсматривать какъ устой познанія. Въ сравненіи съ воображеніемъ всѣ остальныя стороны духа въ его глазахъ маловажны. Воображеніе направляется двоякаго рода принципами: одни постоянны, неотразимы, всеобщи, другіе измѣнчивы, слабы, безпорядочны. Первые—основа всѣхъ нашихъ мыслей и дѣйствій, такъ что съ исчезновеніемъ ихъ человѣческая природа погибла бы или пришла въ упадокъ. Вторые не необходимы, не неизбѣжны и безполезны для жизни, наблюдаются въ слабыхъ умахъ. Необходимые, неотразимые, всеобщіе принципы даны намъ природой какъ инстинктъ и дѣйствуютъ какъ механическая сила. Не смотря на ихъ важность, Юмъ скользитъ мимо нихъ и даже не перечисляетъ. Повидимому, они совпадаютъ для него съ привычкой.

Привычка происходитъ отъ многократныхъ однородныхъ повтореній. Грань ея отъ инстинкта неопредѣленная: Привычку Юмъ называетъ великой руководительницей человѣческой жизни. Въ ней устой не только практики, но и теоріи. Изъ нея, какъ сейчасъ увидимъ, Юмъ объясняетъ главный руководящій принципъ при изученіи дѣйствительности—причинность. Въ привычкѣ для Юма главный корень того, что нами мыслится какъ всеобщее, необходимое, неизбѣжное, принудительное. Въ ней же, на ряду съ живостью впечатлѣнія, и корень вѣры: мы вѣримъ въ то, что для насъ обычно, къ чему мы привыкли.

Принципы, объединяющіе идеи, Юмъ называетъ ассоціаціями. Ассоціацій три: по сходству, по смежности въ пространствѣ и времени, по причинности. Портретъ напоминаетъ намъ оригиналъ; мысль объ одной комнатѣ тянетъ за собой мысли о другихъ комнатахъ; думая о ранѣ, мы думаемъ и о боли, которой она была причиной.

Этими принципами одинаково руководятся какъ память, такъ и воображеніе. Припоминаемое по сходству и по смежности въ пространствѣ и времени Юмъ называетъ опытомъ. Въ основѣ опыта лежатъ впечатлѣнія и соотвѣтствующія имъ идеи. Основа опыта и дѣйствительность одно и тоже. Такъ какъ опытъ опирается и на

впечатлѣнія, и на связанныя съ ними идеи, то надо различать и двоякую дѣйствительность: одна зиждится на предносящихся памяти внутреннихъ и внѣшнихъ воспріятіяхъ, другая на принудительно связанныхъ съ ними идеяхъ. Эта вторая дѣйствительность, дополняющая первую,—дѣйствительность сужденія или мысли. Дѣйствительность, называемая Римомъ, состоитъ не только изъ полученныхъ впечатлѣній отъ этого города, но и изъ связанныхъ съ ними идей объ его исторіи, политическомъ строѣ, религіи и т. д.

Дѣйствительность не слѣдуетъ смѣшивать съ существованіемъ. Существуетъ каждая идея, вымышленная такъ же, какъ соотвѣтствующая впечатлѣнію, но дѣйствительно существуетъ только то, что соотвѣтствуетъ впечатлѣнію и обладаетъ свойственными ему живостью, силою, яркостью, или иначе—сопровождается вѣрой или ее вызываетъ. Вѣра вмѣстѣ и порождается дѣйствительностью, и о ней свидѣтельствуетъ. То, что не соотвѣтствуетъ никакому впечатлѣнію, ни наличному, ни воспроизведенному памятью—вымыселъ.

На этомъ основаніи Юмъ считаетъ вымысломъ идею субстанціи. Онъ высмѣиваетъ тѣхъ философовъ, которые основываютъ свои разсужденія на различеніи субстанціи отъ ея свойствъ и думаютъ, что у насъ есть ясныя идеи того и другого. Пусть эти философы скажутъ, происходитъ ли идея субстанціи отъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ или же отъ впечатлѣній рефлексіи? Если эта идея доставляется чувствами, то какими и какъ? Если она воспринимается глазами, то она должна быть цвѣтомъ, если ушами, то звукомъ, если нёбомъ, то вкусомъ; то же должно сказать и примѣнительно къ остальнымъ чувствамъ. Однако не только никто не утверждаетъ, что субстанція есть цвѣтъ, звукъ, вкусъ, но она всегда противополагается всѣмъ этимъ качествамъ какъ ихъ основа. Впечатлѣнія рефлексіи сводятся къ страстямъ и эмоціямъ; ни одна изъ нихъ не можетъ сознаваться какъ субстанція. Такимъ образомъ идея субстанціи есть только идея совокупности отдѣльныхъ качествъ. Иногда пытаются выйти изъ затрудненія, опредѣляя субстанцію какъ то, что существуетъ по себѣ. Этотъ выходъ неудаченъ, такъ какъ каждая идея отлична отъ другой, каждая можетъ быть обособлена воображеніемъ и разсматриваться какъ существующая по себѣ.

Изъ соотвѣтствія съ впечатлѣніями объясняются и идеи пространства и времени. Идея пространства возникаетъ изъ воспріятія разстоянія и расположенія сосуществующихъ зримыхъ, цвѣтныхъ, и

осязаемыхъ точекъ, идея времени изъ воспріятія смѣны идей, слѣдованія одной за другой. Первая порождается исключительно зрительными и осязательными ощущеніями. Поэтому всѣ такія ощущенія пространственны; остальныя—слуха, обонянія, вкуса—непространственны. Но всѣ идеи чередуются, смѣняются, всѣ во времени. И пространство, и время одинаково опытнаго происхожденія и исключаютъ изъ себя то, что опытомъ не оправдывается. Не находитъ опоры въ опытѣ мнѣніе о пустотѣ и безконечной дѣлимости пространства и времени. На этомъ мнѣніи Юмъ останавливается подробно, но его разсужденія по этому поводу въ общемъ ходѣ его изслѣдованія имѣютъ побочное значеніе.

Въ направленіи причинности мы склонны разсматривать идеи какъ слѣдствія впечатлѣній, а впечатлѣнія какъ слѣдствія фактовъ, которые имъ, а тѣмъ болѣе идеямъ, противополагаются какъ ихъ причины. Факты поэтому кажутся чѣмъ то отличнымъ отъ идей.

Сообразно съ этимъ знаніе распадается на знаніе изъ идей и знаніе изъ фактовъ. Такъ какъ факты разновидность идей, то существо знанія одинаково для фактовъ и идей. Это существо—соотношеніе между идеями.

Достовѣрность знанія опредѣляется невозможностью, не опровергая себя, допустить противоположное. Такая достовѣрность существуетъ лишь для отношеній, усматриваемыхъ непосредственно между идеями въ ихъ наличности. Сюда принадлежатъ въ приведенномъ перечнѣ первыя четыре отношенія. Что бѣлое есть бѣлое, а не черное, что одно бѣлѣе, чернѣе другого, что одна величина больше мли меньше другой, чо два есть два, а не три, что два и три—пять, всѣ эти и подобныя отношенія усматриваются изъ сличенія идей непосредственно и всѣ они безусловно достовѣрны, такъ какъ имъ нельзя противорѣчить, не опровергая себя. Наивысшая достовѣрность свойственна математикѣ, прежде всего ариѳметикѣ и алгебрѣ, устанавливающимъ вполнѣ опредѣленныя отношенія между вполнѣ опредѣленными количествами. Менѣе достовѣрна, по „Трактату“, геометрія, вынужденная въ иныхъ случаяхъ довольствоваться простою наглядностью со свойственною ей неточностью. Въ „Изслѣдованіи“ Юмъ считаетъ и геометрію вполнѣ достовѣрной.

Ни одно изъ указанныхъ отношеній не выводитъ изъ настоящаго въ прошедшее и будущее, но всѣ держатся въ предѣлахъ наличности. Напротивъ, вопросами о положеніи въ пространствѣ и

времени, тождествѣ и причинности подразумѣвается выходъ въ область того, что не только дано, но и можетъ или должно быть дано. Одна и та же вещь можетъ существовать въ различныхъ мѣстахъ и въ различныя времена, оставаться и не оставаться себѣ тождественной, быть причиной или слѣдствіемъ. Какое положеніе вещь можетъ или должна занять въ пространствѣ и времени, при какихъ измѣненіяхъ остается себѣ тождественной, чего она причина или слѣдствіе, ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ сличеніе идей въ ихъ наличности не даетъ отвѣта. За отвѣтомъ надо обратиться къ опыту, то есть испытанному раньше, къ прошлому, къ памяти, и въ прошломъ искать указаній для объясненія настоящаго и будущаго. Что обыкновенно бываетъ, то и должно быть. Въ основѣ всѣхъ опытныхъ заключеній всегда лежитъ привычка къ извѣстному порядку идей и ожиданіе этого порядка въ будущемъ.

Устанавливаемыя опытомъ отношенія сводятся къ причинности, которую поэтому слѣдуетъ разсматривать какъ основное и руководящее отношеніе. Идетъ ли рѣчь о положеніи въ пространствѣ или времени, или о тождествѣ, всегда подразумѣвается вопросъ почему? Но это основное и руководящее отношеніе лежитъ не въ самихъ идеяхъ, впечатлѣніяхъ или фактахъ, а исключительно въ нашей привычкѣ къ извѣстному порядку и къ ожиданію этого привычнаго порядка. Многократная повторяемость вселяетъ вѣру, что если раньше что нибудь всегда бывало, то тоже будетъ всегда и впредь. Эта вѣра прирожденная, инстинктивная.

Въ опытномъ происхожденіи причинности не трудно убѣдиться. Безъ опоры въ опытѣ нельзя усмотрѣть, какія изъ идеи могутъ быть слѣдствія и какихъ причинъ она слѣдствіе. Если бы Адамъ былъ одаренъ самымъ проницательнымъ умомъ, то изъ взгляда на воду онъ не могъ бы заключить, что въ ней можно утонуть, или изъ взгляда на огонь, что въ немъ можно сгорѣть. Только испробовавъ воду и огонь, можно придти къ такимъ заключеніямъ. Изъ идеи брошеннаго вверхъ тѣла нельзя безъ руководства въ опытѣ сдѣлать выводъ, то оно, достигнувъ извѣстной высоты, упадетъ, или изъ идеи столкнувшихся билліардныхъ шаровъ, что одинъ шаръ передастъ движеніе другому, а не полетитъ вверхъ.

Когда мы замѣчаемъ, что за одними идеями неизмѣнно или обыкновенно слѣдуютъ другія, мы запоминаемъ эту привычную связь, и то, что всегда предшествуетъ въ обычной смѣнѣ идей, называемъ причиной

а то, что слѣдуетъ—слѣдствіемъ. Связь между причиной и слѣдствіемъ только временная, самимъ идеямъ посторонняя. Необходимость ея не въ идеяхъ, а въ принудительности привычки. Правда, обыкновенно предполагаютъ между причиной и слѣдствіемъ связь внутреннюю, въ причинѣ видятъ силу, а въ слѣдствіи дѣйствіе этой силы. Но идея силы одна изъ наиболѣе темныхъ и ничего не объясняетъ. Возникаетъ она изъ того, что наша воля кажется намъ силой, и такъ какъ мы дѣйствуемъ по волѣ, то и въ каждомъ дѣйствіи подразумѣваемъ силу. Однако мы не знаемъ, какъ воля дѣйствуетъ на тѣло. Здѣсь мы стоимъ передъ фактомъ для насъ совершенно непонятнымъ. Если бы мы могли по желанію двигать горами или удерживать планеты на ихъ путяхъ, то эта наша сила была бы ничуть не болѣе таинственной, чѣмъ та, изъ которой мы объясняемъ наши движенія. Ошибочно было бы думать, будто сила совпадаетъ съ тѣмъ напряженіемъ, которое мы испытываемъ, преодолѣвая что нибудь: мы говоримъ о силѣ и тогда, когда не подразумѣвается никакого напряженія, напримѣръ, о силѣ божіей, о силѣ духа надъ нашими мыслями. Причинное отношеніе между духомъ и тѣломъ, волей и движеніями то же, какъ повсюду въ нашемъ опытѣ: за однимъ фактомъ обычно возникаетъ другой, за желаніемъ движеній обычно возникаютъ и самыя движенія. Связь и здѣсь такая же внѣшняя, какъ и во всѣхъ остальныхъ случаяхъ. Но эта внѣшняя связь всегда и неизмѣнно тѣсная: причина примыкаетъ во времени и пространствѣ къ слѣдствію или непосредственно, или посредствомъ какихъ нибудь промежуточныхъ звеньевъ, непрерывно связанныхъ въ пространствѣ и времени между собою.

Заключеніе о причинномъ отношеніи важно не только въ теоретическомъ знаніи, но и для сохраненія жизни. Оно поэтому одинаково свойственно какъ людямъ, такъ и животнымъ. По важности его для жизни природа не могла довѣрить это заключеніе разуму съ его разсужденіями и доводами, но вложило его какъ инстинктъ. Животныя, сообразуясь съ причинностью, не разсуждаютъ, не разсуждаютъ, руководствуясь имъ въ повседневной жизни, и люди. Причинность свойство не разума, а воображенія. Это не исключаетъ широкаго пользованія ею и въ разсужденіяхъ. Но доходимъ мы до нея не разсужденіемъ, а по инстинкту чрезъ воображеніе.

Такое пониманіе причинности, повидимому, опровергается тѣмъ, что причиной необходимо подразумѣвается слѣдствіе, а слѣдствіемъ

причина. Какъ скоро дано слѣдствіе, необходимо предполагается причина, и наоборотъ. Можетъ поэтому казаться, будто причинная связь лежитъ въ самихъ идеяхъ и отъ опыта не зависитъ. Эта независимость только кажущаяся. Безспорно, что слѣдствіе необходимо связано съ причиной, но безспорно и то, что всякое существованіе можно разсматривать и внѣ причинной связи. Что между фактами существуетъ такая связь, это мы знаемъ только изъ опыта.

Причинность руководитъ въ границахъ опыта и изъ нихъ не выходитъ. Сложные факты мы пытаемся объяснять изъ простѣйшихъ, но эти попытки не безпредѣльны. Предѣльными причинами Юмъ считаетъ упругость, тяжесть, сцѣпленіе, сообщеніе движенія толчкомъ. Причина внѣопытная, причина всѣхъ причинъ или Первопричина, для насъ непостижима. Мы должны довольствоваться выводимыми изъ опыта причинными отношеніями между фактами,—тѣмъ, что называется всеобщими законами природы. Изъ этихъ законовъ причинность самый всеобъемлющій. Въ опытѣ нѣтъ ничего, что не было бы ему подчинено. Случайность, противопоставляемая причинности, есть отсутствіе не причины, а знанія о ней.

Точно также въ опытѣ нѣтъ ничего и чудеснаго. Хотя существуетъ не мало разсказовъ о чудесахъ, но нѣтъ ни одного, который былъ бы выше подозрѣнія. Во первыхъ, ни одинъ изъ нихъ не удостовѣренъ безупречно. Ни одно чудо не засвидѣтельствовано достаточнымъ числомъ людей настолько безспорно здравомыслящихъ, воспитанныхъ и образованныхъ, чтобы нельзя было допустить въ нихъ самообмана; настолько безспорно честныхъ, что бы поставить ихъ внѣ всякаго подозрѣнія въ желаніи обмануть другихъ; пользующихся такимъ довѣріемъ и такимъ почетомъ, что-бы они могли сильно потерять при обличеніи въ лжи; и въ то же самое время свидѣтельствующихъ о фактахъ, происшедшихъ такъ всенародно и въ такой извѣстной странѣ, чтобы раскрытіе обмана сдѣлалось неизбѣжнымъ. Всѣ эти условія необходимы для полной достовѣрности въ свидѣтельствахъ людей. Во вторыхъ, надо принять во вниманіе пристрастіе къ изумительному и удивительному, вслѣдствіе чего даже тѣ люди, которые не могутъ наслаждаться этимъ удовольствіемъ непосредственно, такъ какъ сами не вѣрятъ въ разсказы о чудесахъ, все же чувствуютъ гордость и удовольствіе, если имъ удается на почвѣ чудеснаго возбудить восторгъ другихъ. Въ третьихъ, сильнымъ доводомъ противъ всѣхъ резсказовъ о

сверхъестественномъ и чудесномъ служитъ ихъ изобиліе среди невѣжественныхъ и грубыхъ племенъ; если же чудеса признаются какимъ нибудь образованнымъ народомъ, то онъ навѣрное принялъ ихъ отъ невѣжественныхъ и грубыхъ предковъ, окружившихъ ихъ той неприкосновенной святостью и властностью, которыя всегда свойственны унаслѣдованнымъ вѣрованіямъ. Наконецъ, въ четвертыхъ, даже когда ложность чудесъ не прямо изобличается, они не подтверждаются ни однимъ такимъ свидѣтельствомъ, которому не противорѣчило бы безконечное множество другихъ свидѣтельствъ, такъ что не только чудо подрываетъ достовѣрность показанія, но и сами показанія уничтожаютъ другъ друга. За общее правило при оцѣнкѣ свидѣтельствъ о чудесахъ надо принять, что довѣрять можно только такому свидѣтельству, невольная или вольная лживость котораго была бы большимъ чудомъ, чѣмъ то, о которомъ оно повѣствуетъ.

Выводы изъ опыта не достигаютъ безусловной достовѣрности знанія изъ идей. Фактъ одинаково можетъ существовать и не существовать; его несуществованіе не заключаетъ въ себѣ противорѣчія и потому всегда допустимо. Изъ того, что солнце взошло сегодня, или что люди сегодня умираютъ, не слѣдуетъ, что солнце взойдетъ завтра и что люди будутъ и впредь умирать. Тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться, что и завтра солнце взойдетъ и что каждый человѣкъ умретъ. Въ такихъ случаяхъ опытная достовѣрность приближается къ совершенной.

Слѣдуетъ различать троякую достовѣрность: 1) достовѣрность знанія, выводимую изъ сличенія идей, полную и безусловную, 2) достовѣрность опытную, опирающуюся на причинное отношеніе и приближающуюся къ безусловной и 3) вѣроятность, когда предполагаются нѣсколько возможностей безъ опоры въ причинной связи, случайныхъ, или же по ея руководству, но безъ принудительности свойственной многократному сходному опыту. Чѣмъ чаще оправдывалось въ опытѣ то или иное предположеніе, тѣмъ оно вѣроятнѣе.

По этимъ гносеологическимъ даннымъ Юмъ обсуждаетъ вопросы о внѣшнемъ мірѣ, о душѣ, о Богѣ и отношеніи его къ міру.

Подъ внѣшнимъ міромъ подразумѣвается міръ отъ насъ отличный, существующій независимо отъ нашего воспріятія, не только тогда, когда мы его воспринимаемъ, но и тогда, когда его не воспринимаемъ, то

есть существующій постоянно. Вѣра въ такой міръ общечеловѣческая, и житейская практика устраняетъ здѣсь всякія сомнѣнія. Тѣмъ не менѣе они возникаютъ. Безспорно то, что внѣшній міръ—совокупность нашихъ идей, а также и то, что наши воспріятія прерывисты. Достовѣрно, значитъ, что, во первыхъ, нѣтъ ничего отъ нашихъ идей, а потому и отъ насъ, отличнаго, и что, во вторыхъ, нѣтъ ничего непрерывнаго и, слѣдовательно, постояннаго. Откуда же у насъ вѣра въ отличный отъ насъ пребывающій міръ?

Юмъ ставитъ на видъ, что опредѣленія „отличный", „независимый" и „пребывающій" соотносительны, такъ какъ, если міръ отличенъ отъ нашего воспріятія и отъ него независимъ, то онъ существуетъ и когда мы его не воспринимаемъ, то есть постоянно, и если онъ существуетъ постоянно, то независимо отъ нашего воспріятія. Не смотря на эту соотносительность, Юмъ для большей обстоятельности анализа разсматриваетъ обособленно два вопроса: 1) откуда у насъ вѣра въ отличный отъ насъ независимый міръ и 2) откуда у насъ вѣра въ постоянно существующій міръ.

Вѣра въ независимый отъ насъ міръ возникаетъ изъ противопоставленія двоякаго порядка идей. Въ одномъ, который мы называемъ внѣшними вещами, данное впечатлѣніе неизбѣжно тянетъ за собой рядъ другихъ, независимо отъ того, воспринимаемъ мы ихъ въ данный моментъ, или нѣтъ. Въ другомъ порядкѣ идей, который мы противополагаемъ внѣшнему міру какъ внутренній, эта принудительность отсутствуетъ. Если, напримѣръ, намъ приносятъ письмо изъ Америки, то этимъ впечатлѣніемъ необходимо подразумѣвается и принесшій письмо, и лѣстница, по которой онъ вошелъ въ домъ, и дверь въ этомъ домѣ, и самъ этотъ домъ, и Америка, откуда письмо получено, и отдѣляющія ее отъ Европы моря, и написавшій письмо и т. д. Все это необходимо должно быть, хотя въ данный моментъ нами воспринимается изъ всего этого только одно—письмо. Повсюду здѣсь причинная связь отъ нашего желанія независимая. Этому порядку идей можно, по мысли Юма, которую онъ только намѣчаетъ, но не развиваетъ, противопоставить мысли, желанія, чувства, вызванныя полученнымъ письмомъ. Здѣсь нѣтъ принудительной связи. Мысль о томъ, надо или не надо отвѣтить на письмо, и о содержаніи возможнаго отвѣта не связана принудительно съ мыслью о письмѣ: я могу отвѣчать такъ или иначе,

могу и совсѣмъ не отвѣтить, могу при чтеніи письма испытывать тѣ или иныя чувства.

Такимъ образомъ, вѣра въ независимый отличный отъ насъ міръ порождена связностью идей, вынуждающей признать по поводу даннаго воспріятія опредѣленный порядокъ другихъ.

Вопросъ о постоянствѣ внѣшняго міра распадается на четыре: 1) что такое тождество, подразумѣваемое постоянствомъ, 2) почему мы отождествляемъ прерывистыя воспріятія, 3) отчего отождествленныя воспріятія считаемъ длительными, т. е. пребывающими, 4) откуда живость и сила этой склонности.

Отвѣтомъ на первый вопросъ служитъ опредѣленіе себѣ тождественнаго. Тождественное себѣ не совпадаетъ съ численнымъ единствомъ, такъ какъ единство можетъ измѣняться и не быть себѣ тождественнымъ. Съ другой стороны можетъ быть тождественно себѣ и множество. Тождественно себѣ то, что существуетъ непрерывно и неизмѣнно въ различное время. Вопросъ о тождествѣ сводится поэтому къ вопросу о непрерывности.

Отождествленіе прерывистыхъ воспріятій объясняется изъ легкости перехода между соотносительными идеями. Въ нихъ отъ одной идеи мысль скользитъ къ другой, не замѣчая этого перехода. Въ особенности незамѣтенъ онъ при сходствѣ идей. Когда среди обычной обстановки мы закрываемъ глаза и потомъ ихъ открываемъ, воспріятія этой обстановки настолько схожи, что, даже при явной ихъ прерывности, мы сливаемъ ихъ въ одно и называемъ тождественными.

Идея длительности или пребыванія возникаетъ отъ сознанія противорѣчія между прерывностью и тождествомъ воспріятій. Это противорѣчіе насъ безпокоитъ, и мы освобождаемся отъ него тѣмъ, что изъ двухъ противоположностей откидываемъ одну, прерывность, и утверждаемъ тождество, благодаря незамѣтному сліянію сходныхъ воспріятій въ тождественныя. Однако полное объясненіе этого возможно лишь въ связи съ ученіемъ о тождествѣ личности, о чемъ рѣчь ниже.

Живость и сила вѣры въ независимый пребывающій внѣшній міръ—прямое слѣдствіе живости и силы тѣхъ впечатлѣній, которыя лежатъ въ основѣ этой вѣры.

Эти разсужденія о внѣшнемъ мірѣ Юмъ противополагаетъ съ одной стороны взгляду обычному нефилософскому, а съ другой философскому.

Нефилософскій взглядъ отождествляетъ воспріятія съ внѣшними нашему духу вещами. Цвѣта, звуки и пр. для него не идеи въ нашемъ духѣ, но внѣшнія вещи. Этотъ взглядъ вмѣстѣ и правиленъ, и ошибоченъ: правиленъ потому, что вещи и воспріятія одно и тоже, но ошибоченъ, такъ какъ ничего внѣшняго нашему духу нѣтъ, самая идея о внѣшнемъ есть идея нашего духа. Философскій взглядъ, желая примирить прерывность съ тождествомъ, отличаетъ, въ разрѣзъ съ нефилософскимъ, воспріятія отъ вещей, приписываетъ вещамъ непрерывность и тождество, а воспріятіямъ— прерывность и измѣняемость. Внѣшнія вещи онъ считаетъ причинами воспріятій и, опираясь на это причинное отношеніе, отстаиваетъ двоякое существованіе—во первыхъ, вещей, и во вторыхъ, воспріятій, которыя суть нхъ слѣдствіе. Этотъ философскій взглядъ раздѣляетъ ошибку нефилософскаго, признавая существованіе независимыхъ отъ духа вещей, и добавляетъ къ ней другую, ставя въ причинную связь воспріятіе и вещи. Если мы, какъ это и слѣдуетъ, отождествимъ вещи съ воспріятіями, то въ такомъ случаѣ можемъ говоритъ о причинномъ отношеніи между вещами и воспріятіями; но причиннаго отношенія между воспріятіями и тѣмъ, что отъ нихъ отлично, бытъ не можетъ.

Въ философскомъ взглядѣ двѣ разновидности. Одна, ссылаясь на причинное отношеніе между вещами и вызываемыми ими перцепціями, настаиваетъ на сходствѣ между тѣми и другими; другая признаетъ сходство между вещами и перцепціями только въ движеніи, протяженіи и твердости, а въ остальномъ отрицаетъ всякое сходство, такъ что нашимъ ощущеніямъ звука, цвѣта, вкуса, запаха въ самихъ вещахъ нѣтъ никакого подобія. Обѣ эти разновидности одинаково голословны, первая утверждая полное сходство, вторая сходство ограничивая. Первая вводится въ заблужденіе тѣмъ, что отъ однихъ отношеній воображеніе легко переноситъ къ другимъ, отъ причинности къ сходству. Мы поэтому незамѣтно для себя скользимъ отъ причинности къ сходству, смѣшиваемъ то и другое. Но причинность, хотя и принадлежитъ къ разряду отношеній такъ же, какъ и сходство, не есть сходство. Причина и слѣдствіе сходны между собою лишь тѣмъ, что и причина, и слѣдствіе, одинаково идеи, а въ остальномъ различны. Съ другой стороны, если воспріятія одно, а вещи совсѣмъ другое, то отъ вещей ничего не остается, такъ какъ вещи существуютъ для насъ только въ воспріятіяхъ. Движеніе, протяженіе,

твердость такія же воспріятія, какъ и всѣ остальныя; если вещамъ не соотвѣтствуютъ цвѣта, звуки, запахи, вкусы, то имъ не соотвѣтствуютъ и движеніе, протяженность и твердость. Въ основѣ, впрочемъ, споръ о соотвѣтствіи между вещами и воспріятіями праздный. Мы не знаемъ никакихъ вещей кромѣ нашихъ воспріятій, и когда говоримъ о сходствѣ или несходствѣ между вещами и воспріятіями, мы въ основѣ говоримъ о сходствѣ или несходствѣ однихъ воспріятій съ другими.

Ни одна изъ только что изложенныхъ теорій о внѣшнемъ мірѣ не кажется Юму вполнѣ удовлетворительной. Его собственная для него также неубѣдительна. Она основана на предположеніи, что мы должны безотчетно вѣрить чувствамъ. Но какъ имъ вѣрить, если они обманываютъ насъ призракомъ пребывающаго или тождественнаго себѣ существованія, тогда какъ разумъ намъ говоритъ, что существуютъ только прерывистыя перцепціи. Съ другой стороны, какъ довѣриться и разуму, который въ своихъ теоріяхъ самъ съ собою несогласенъ. Нѣтъ такой теоріи, съ помощью которой мы могли бы защитить свои внѣшнія чувства или свой умъ. Чѣмъ больше мы размышляемъ, тѣмъ сильнѣе становятся сомнѣнія. Только беззаботность и невнимательность могутъ намъ оказать здѣсь нѣкоторую помощь.

Отъ міра внѣшняго Юмъ переходитъ къ внутреннему, духовному. Свой взглядъ онъ предваряетъ критикой ученій непріемлемыхъ. Такихъ ученій три: матеріалистическое, спиритуалистическое, которое Юмъ называетъ богословскимъ, и ученіе Спинозы. Всѣ они опираются на идею субстанціи. Матеріалисты разсматриваютъ душу какъ матеріальную субстанцію, богословы какъ субстанцію духовную, а Спиноза считаетъ ввѣшній и внутренній міръ видоизмѣненіемъ одной и той же субстанціи. Всѣ эти ученія несостоятельны уже потому, что ихъ основное положеніе, субстанція, не соотвѣтствуетъ, какъ уже было пояснено, никакому впечатлѣнію и потому вымышленное. Но и помимо этого каждое изъ нихъ страдаетъ несообразностями. Матеріальностью подразумѣвается протяженность, пространственность, такъ какъ все матеріальное существуетъ гдѣ нибудь, т. е. занимаетъ какое нибудь пространства, имѣетъ какую нибудь фигуру и находится въ извѣстномъ положеніи, напр. вправо, влѣво отъ чего нибудь. Этимъ условіямъ удовлетворяютъ только наши цвѣтовыя и осязательныя идеи, чрезъ которыя получается идея пространства

Остальныя идеи, напр. запаха, вкуса, слуха, а равно наши желанія, эмоціи и проч. несовмѣстимы ни съ какими пространственными опредѣленіями: про нихъ нельзя сказать ни того, что у нихъ есть какая нибудь фигура, круглая, трехугольная или иная, ни того, что онѣ лежатъ по ту или другую сторону. Поэтому нельзя внутренній міръ отождествлять съ матеріальнымъ. Коренная ошибка матеріалистовъ въ томъ, что по ихъ мнѣнію все непремѣнно должно быть гдѣ нибудь. На дѣлѣ гдѣ нибудь только цвѣтовыя и осязательныя идеи, а все остальное, какъ это ни страннымъ можетъ показаться, хотя и существуетъ, но не существуетъ гдѣ либо. Если мы связываемъ непространственныя идеи съ пространственными, то лишь по ассоціаціи идей. Въ фигѣ нѣтъ сладкаго, а въ оливѣ горькаго вкуса, но видъ каждой изъ нихъ напоминаетъ соотвѣтствующій каждой вкусъ. Вмѣсто того, что бы сказать, что за идеей фиги, оливы слѣдуютъ идеи сладкаго, горькаго, мы переносимъ вкусъ въ самые плоды. Однако изъ того, что душа не матеріальна, никакъ не слѣдуетъ, что идеи, не исключая и идеи души, не могутъ быть слѣдствіемъ матеріи и свойственныхъ ей движеній. Причинное отношеніи сводится къ единообразной неизмѣнной послѣдовательности. При такомъ пониманіи причинности ничто не препятствуетъ разсматривать движенія какъ причину идей.

Тогда какъ матеріалисты не могутъ непространственное объяснить изъ пространственнаго, богословы, наоборотъ, не могутъ пространственнаго объяснить изъ непространственнаго. Если душа простая, нематеріальная, непространственная субстанція, то какъ въ ней могутъ быть пространственныя воспріятія. Весь зримый и осязаемый міръ принадлежитъ къ такимъ воспріятіямъ. Находится ли субстанція направо или налѣво отъ нихъ? Заключается-ли она въ той или иной ихъ части? Или она, не смотря на непротяженность, существуетъ во всѣхъ частяхъ? Или же, наконецъ, она вмѣстѣ только въ одной какой нибудь части и въ другихъ? Ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ нельзя дать иного отвѣта кромѣ нелѣпаго.

Ученіе Спинозы объ единой субстанціи ведетъ къ такимъ же несообразностямъ, какъ и ученіе богослововъ. По Спинозѣ, всѣ вещи—модусы единой субстанціи, по богословамъ—всѣ идеи измѣненія простой субстанціи. У Спинозы протяженіе—модусъ недѣлимой субстанціи, у богослововъ протяженная идея—измѣненіе непротяженной субстанціи. У Спинозы одна и таже субстанція въ одно и то

же время измѣняется въ круглую и другія фигуры, у богословъ — совмѣщаетъ въ себѣ идеи этихъ фигуръ.

Разрушивъ ученіе о субстанціальности души, Юмъ разрушаетъ и другое, съ нимъ соприкасающееся, о пребывающемъ, простомъ, тождественномъ себѣ я. Существуютъ философы, воображающіе, что мы каждое мгновеніе непосредственно сознаемъ то, что называемъ своимъ я; что мы чувствуемъ и его существованіе, и непрерывность этого существованія, и что наша увѣренность въ его совершенномъ тождествѣ и простотѣ выше очевидности всякаго доказательства. Самое сильное ощущеніе, самая буйная страсть, говорятъ они, не только не разрушаютъ такого взгляда, а, напротивъ, сильнѣе укрѣпляютъ его, заставляя насъ признать то дѣйствіе, которое они оказываютъ на я удовольствіями или страданіями. Пытаться обосновать это какимъ либо доказательствомъ значитъ лишь ослаблять очевидность, такъ какъ никакая другая очевидность не можетъ сравниться съ этой, и если здѣсь нѣтъ достовѣрности, то никакой достовѣрности быть не можетъ.

Всѣ эти утвержденія опровергаются тѣмъ опытомъ, на который они ссылаются. У насъ нѣтъ идеи я, полученной указаннымъ способомъ. Отъ какого впечатлѣнія могла бы она произойти? Безъ явныхъ противорѣчій и нелѣпостей нельзя отвѣтить на этотъ вопросъ, и однако отвѣтить надо, если хотимъ, что бы эта идея была ясной. Каждой реальной идеѣ должно предшествовать какое нибудь единичное впечатлѣніе. Но я не единичное впечатлѣніе, оно то, къ чему относятся всѣ впечатлѣнія и идеи. Не можетъ идея я порождаться впечатлѣніемъ также и потому, что я предполагается тождественнымъ втеченіи всей нашей жизни и, слѣдовательно, должно было-бы оставаться неизмѣннымъ и порождающее его впечатлѣніе, а между тѣмъ такого впечатлѣнія не существуетъ, такъ какъ всѣ впечатлѣнія и идеи смѣняются. Поэтому идея я не можетъ происходить отъ впечатлѣнія и, значитъ, она не реальная, а вымышленная.

Да и что было бы со всѣми нашими единичными перцепціями при реальности я? Всѣ онѣ различны и отдѣлимы, могутъ разсматриваться какъ самостоятельныя и не нуждаются ни въ какой опорѣ. Какимъ же образомъ онѣ могутъ принадлежать я и съ нимъ соединяться? „Когда я (говоритъ о себѣ Юмъ) самымъ непосредственнымъ образомъ вникаю въ то, что называю своимъ я, я всегда

наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцію—тепла или холода, свѣта или тѣни, любви или ненависти, страданія или удовольствія. Я никогда, ни въ какое время не могу поймать свое я безъ какой нибудь перцепціи и никогда не могу наблюдать ничего кромѣ перценціи. Если же мои перцепціи временно отсутствуютъ, какъ во время крѣпкаго сна, то въ этотъ промежутокъ я не чувствую своего я и по истинѣ могу считаться несуществующимъ. А если бы мои перцепціи совершенно прекратились съ моей смертью и если бы я послѣ разложенія моего тѣла не могъ ни думать, ни чувствовать, ни видѣть, ни любить, ни ненавидѣть, то я уничтожился бы вполнѣ, и я не понимаю, чтобы еще требовалось для превращенія меня въ совершенное небытіе. Если же кто нибудь послѣ внимательнаго и непредубѣжденнаго размышленія будетъ думать, что у него есть иное понятіе объ его я, я долженъ буду сознаться, что не могу больше разсуждать съ нимъ. Все, въ чемъ я могу уступить ему, это—что онъ можетъ быть такъ же правъ, какъ и я, и что мы существенно разнимся другъ отъ друга этой особенностью. Онъ, быть можетъ, и воспринимаетъ въ себѣ нѣчто простое и непрерывное, что онъ называетъ своимъ я, тогда какъ я увѣренъ, что во мнѣ никакого такого принципа нѣтъ".

Оставляя въ сторонѣ подобныхъ метафизиковъ, Юмъ рѣшается объ остальныхъ людяхъ утверждать, что они не что иное, какъ связка или совокупность различныхъ перцепцій, слѣдующихъ другъ за другомъ съ непостижимой быстротой въ неустанномъ теченіи и движеніи. Глаза наши не могутъ повернуться въ своихъ орбитахъ безъ того, что бы не измѣнились наши перцепціи. Наша мысль еще измѣнчивѣе, чѣмъ наше зрѣніе, и всѣ наши чувства и способности содѣйствуютъ ея перемѣнѣ. Нѣтъ ни одной душевной силы, которая бы оставалась неизмѣнно тождественной, если только не на мигъ. Духъ подобенъ театру, въ которомъ появляются однѣ за другими различныя перценціи; онѣ проходятъ, возвращаются, исчезаютъ и смѣшиваются между собою въ безконечно разнообразныхъ положеніяхъ и сочетаніяхъ. Въ духѣ нѣтъ простоты ни въ какое время и нѣтъ тождества въ различныя времена, какъ бы ни велика была наша естественная склонность воображать эти простоту и тождество. Сравненіе съ театромъ не должно вводить въ заблужденіе: духъ состоитъ изъ однѣхъ лишь смѣняющихся перцепцій, и у насъ нѣтъ даже отдаленнаго понятія ни о томъ мѣстѣ, въ которомъ пред-

ставляются эти сцены, ни о матеріалѣ, изъ которой театръ сложенъ.

Если такъ, то что же порождаетъ въ насъ такую сильную склонность приписывать тождество этимъ послѣдовательнымъ перцепціямъ и предполагать, что мы обладаемъ неизмѣннымъ и непрерывнымъ существованіемъ втеченіе всей нашей жизни?

Задача здѣсь подобна той, которую раньше предстояло рѣшить относительно внѣшняго міра. Но эта новая задача труднѣе прежней. Тогда нужно было объяснить тождество изъ смѣны сходныхъ идей. Теперь требуется объяснить тождество изъ смѣны не только сходныхъ, но и несходныхъ перцепцій. Вопросъ распадается на два: 1) совмѣстимо-ли тождество съ разнообразіемъ, 2) если совмѣстимо, какъ объяснить это совмѣщеніе?

Совмѣщеніе доказывается рядомъ случаевъ. Оно наблюдается при легкости, плавности, постепенности измѣненія. При такихъ условіяхъ измѣняющаяся вещь, хотя и становится иною, кажется тождественной. Общеизвѣстный примѣръ—рѣка. Не нарушается тождество и тогда, когда незначительно убавляется ли прибавляется что нибудь огромное. Если бы на планетѣ появилась или исчезла гора, то при такой перемѣнѣ планета осталась бы тою же самою. Не препятствуетъ измѣненіе тождеству и въ тѣхъ случаяхъ, когда измѣняющіяся части служатъ одной цѣли. Корабль, при замѣнѣ старыхъ частей новыми, остается все тѣмъ же. Храмъ, построенный изъ совсѣмъ новаго матеріала на мѣсто разрушеннаго, не перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ былъ раньше. Всего нагляднѣе совмѣщается тождество съ измѣненіемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда измѣняющіяся части связаны причиннымъ отношеніемъ, однѣ вырастаютъ изъ другихъ. Такъ измѣняются, сохраняя свое тождество, животныя, растенія, люди. Человѣкъ отъ младенчества и до старости остается тождественнымъ, хотя его обликъ становится совсѣмъ инымъ. Всѣ эти случаи, взятые изъ внѣшняго міра, вполнѣ примѣнимы и къ внутреннему, такъ какъ тотъ и другой одинаково совокупность нашихъ идей.

Совмѣщается тождество съ разнообразіемъ вслѣдствіе свойства идей сочетаться или ассоціироваться по смежности, сходству и причинности. По смежности онѣ объединяются въ сложное цѣлое, въ которомъ, не нарушая его тождства, могутъ происходить перемѣны. По сходству идеи сливаются въ ряды, кажущіеся непрерывными. По причинности однѣ идеи вызываютъ или устраняютъ другія.

Въ причинности главный корень тождества личности. Но причинность невозможна безъ памяти. Память въ концѣ концовъ есть основа тождества личности.

На вопросъ, кому принадлежатъ память, ассоціаціи, кому кажется личность тождественной, надо, съ точки зрѣнія Юма, отвѣчать: самимъ идеямъ, каждой изъ нихъ въ отдѣльности. Каждая изъ нихъ существуетъ самобытно и самостоятельно, есть субъектъ. Какого либо отличнаго отъ нихъ субъекта, объединяющаго ихъ ассоціаціями, не существуетъ. Духъ есть совокупность такихъ субъектовъ. Онъ своего рода республика, управляется законами, идущими отъ его же членовъ и смыкающими ихъ въ сообщество, которое кажется однимъ и тѣмъ же, не смотря на смѣну однихъ членовъ другими.

Это сообщество образуетъ связное цѣлое и потому кажется единымъ и простымъ. Простота эта такая же мнимая, какъ и тождественность.

Я кажется не только тождественнымъ и простымъ, но и свободнымъ въ своихъ желаніяхъ и дѣйствіяхъ. Тогда какъ вся внѣшняя дѣйствительность подчинена необходимости, я ей не подвластно. На дѣлѣ это свобода такая же призрачная, какъ неизмѣнность и простота. Необходимость не что иное, какъ причинность, а причинность,—свойство идей, привычка воображать повторяющуюся однообразную послѣдовательность какъ постоянную, неизмѣнную и потому необходимую. Если всѣ идеи подлежатъ причинности, то не можетъ быть исключеніемъ и та ихъ группа, которая называется „я“. Въ обнаруженіяхъ этой группы такая же однообразная повторяемость, какъ и въ дѣйствіи внѣшнихъ вещей. Въ этомъ мы убѣждаемся наблюдая другихъ людей. Мы предугадываемъ ихъ дѣйствія изъ ихъ склонностей, побужденій, ихъ характера. Безъ увѣренности въ однообразіи человѣческихъ дѣйствій практическая жизнь, сношеніе однихъ людей съ другими и пользованіе другъ другомъ, были бы невозможны. Но какъ скоро мы обращаемся къ себѣ, мы замѣчаемъ, что хотя нашимъ дѣйствіямъ и предшествуютъ побужденія, мы можемъ желать и дѣйствовать такъ и иначе. Отсюда возникаетъ призракъ, что наши дѣйствія подчинены нашей волѣ, но самая эта воля не подчинена ничему, т. е. свободна. Этотъ призракъ служитъ для насъ мотивомъ утверждать нашу свободу. Она сводится къ тому, что мы можемъ дѣйствовать

согласно съ нашими желаніями, если не препятствуетъ окружающее. Наши желанія и дѣйствія всегда обуслувлены побужденіями или мотивами, то есть причинно; но въ дѣйствіяхъ мы не такъ связаны, какъ узники въ темницѣ. Только въ этомъ смыслѣ мы свободны.

Подобныя воззрѣнія, несогласныя съ общепринятыми, ведутъ къ умственному одиночеству и вызываютъ недоброжелательство. Утѣшеніемъ служитъ то, что они не выдерживаютъ натиска повседневной жизни. Среди нея они забываются, уступаютъ мѣсто обычнымъ. Нельзя быть скептикомъ обѣдая, играя въ карты, болтая съ друзьями. Въ обыденной жизни философскія сомнѣнія кажутся сухими, ненужными и смѣшными. Но какъ скоро умъ предоставленъ себѣ, тревожные вопросы возникаютъ снова и при томъ съ такой настойчивостью, что приходится искать пути для отвѣта на нихъ. Такимъ путемъ не можетъ быть ни крайній скептицизмъ, ни крайній догматизмъ, взаимно себя ограничивающіе. Нельзя жить сомнѣваясь во всемъ, но нельзя также обойтись и безъ сомнѣній. Единственно пріемлемый путь—средній, умѣреннаго скептицизма или правильнаго сужденія. Такое сужденіе не выходитъ изъ предѣловъ обыденной жизни, круга повседневнаго опыта, а выспреннія области предоставляетъ воображенію поэтовъ, ораторовъ, политиковъ и духовныхъ. Отрицая достовѣрность философіи, оно все же отдаетъ ей предпочтеніе передъ суевѣріемъ, такъ какъ, въ противоположность суевѣрію, она не ведетъ къ крайностямъ и безвредна.

Къ выспреннимъ вопросамъ принадлежатъ богословскіе съ примыкающими къ нимъ космологическими—о Богѣ и его отношеніи къ мірозданію. Юмъ обсуждаетъ ихъ въ „Разговорахъ объ естественной религіи“ и въ „Естественной исторіи религіи“ съ точки зрѣнія умѣреннаго скептицизма, противополагая эту точку зрѣнія съ одной стороны ученію правовѣрному или мистическому, а съ другой—философскому. Бытіе божіе настолько несомнѣнно, что споръ можетъ идти лишь о свойствахъ божіихъ. Правовѣрное ученіе настаиваетъ на полной и совершенной непостижимости Божества, хотя, противорѣча себѣ, и отваживается дѣлать о Богѣ утвержденія. Поскольку оно признаетъ полную непостижимость Божества, оно совпадаетъ съ безбожіемъ, такъ какъ если о Богѣ мы совершенно ничего не знаемъ, то онъ для насъ не существуетъ. Поскольку же оно дѣлаетъ о Богѣ утвержденія, оно соприкасается съ философскимъ. Поэтому Юмъ

сосредоточивается на философскомъ ученіи, ограничиваясь о мистическомъ лишь немногими замѣчаніями.

Философское ученіе четвероякое. Одно судитъ о Богѣ по человѣческому подобію, а о мірозданіи по сходству съ человѣческими произведеніями, и потому получило отъ Юма названіе антропоморфизма (отъ ἄνθρωπος человѣкъ и μορφή образъ). Другое видитъ въ мірозданіи живое существо, а въ Богѣ душу этого живого существа, и можетъ быть названо зооморфизмомъ (отъ ζῶον животное и μορφή образъ). Третье, въ духѣ Епикура, пытается объяснить мірозданіе ихъ чисто вещественныхъ основъ, обходясь безъ Бога, антропоморфизма и зооморфизма. Четвертое, апріорное, опирается на идеи бытія, причинности, конечности, безконечности. Всѣ эти ученія Юмъ считаетъ недостаточными. Наиболѣе неудовлетворительнымъ кажется ему первое и четвертое, наименѣе—третье; второе, о которомъ онъ говоритъ не безъ иронія, выставляется имъ какъ образецъ произвольности.

Антропоморфное ученіе пользуется широкимъ сочувствіемъ и считается наиболѣе убѣдительнымъ. Поэтому Юмъ особенно на немъ останавливается. Оно называетъ себя опытнымъ, апостеріорнымъ, такъ какъ отправляется отъ созерцанія природы и отъ нея восходитъ къ Первопричинѣ, Богу. Опорой для него служитъ положеніе, что одинаковыми слѣдствіями предполагаются одинаковыя причины. Мірозданіе есть построеніе, механизмъ; какъ домъ, часы подразумѣваютъ для себя строителя, точно такъ же и мірозданіе; но насколько мірозданіе выше человѣческихъсозданій, настолько Мірозлатель выше человѣка. Это различіе безпредѣльно. Въ противоположность человѣку, Существо божіе безконечно, совершенно, всемудро, всеедино, всеблаженно и т. д.

Юмъ указываетъ прежде всего на неприложимость въ данномъ случаѣ этого основного положенія. Домъ, часы слишкомъ мало похожи на вселенную, чтобы можно было опираться здѣсь на сравненіе. Вдобавокъ, нельзя отъ части заключать къ цѣлому, отъ возникновенія дѣйствіемъ одной части на другую къ возникновенію того, чему принадлежатъ эти части. Нашъ разумъ занимаетъ ничтожное мѣсто въ общемъ строѣ мірозданія; мы даже не знаемъ, существуетъ-ли подобный ему на какой либо иной планетѣ, кромѣ нашей. Человѣческій разумъ поэтому не можетъ быть мѣрой всего существующаго. Если бы и было доказано существованіе верховнаго разума, то

было бы смѣло уподоблять его нашему. Нашъ разумъ, быть можетъ, не болѣе, какъ зачатокъ, зародышъ, и какъ нельзя по зародышу судить о развитомъ существѣ, такъ нельзя и по нашему разуму судить о верховномъ. Наконецъ, въ природѣ и помимо разума существуютъ способы дѣйствія, напримѣръ, тепло, холодъ, притяженіе, отталкиваніе и множество иныхъ, встрѣчающихся въ повседневномъ опытѣ. Почему же объяснять все изъ разума, а не изъ этихъ причинъ?

Однако, и признавая нашъ разумъ мѣрой всякаго существованія, антропоморфное ученіе о Богѣ и мірѣ не можетъ избѣжать затрудненій. По его предположенію, созданію міра предшествовалъ въ умѣ божіемъ опредѣленный планъ, то есть извѣстный распорядокъ идей. Гдѣ причина этого распорядка? Почему онъ не можетъ быть свойствомъ вещества? Развѣ въ строеніи растеній и животныхъ онъ не наблюдается? Говорить, что здѣсь онъ слѣдствіе разумной дѣятельности, значитъ предрѣшать вопросъ, который еще ставится. Единственный въ этомъ случаѣ выходъ изъ невѣдѣнія— ссылка на тайныя качества схоластиковъ, то есть отказъ отъ объясненія.

Обнаруживаетъ свою слабость антропоморфное ученіе и тѣмъ, что, опираясь на свое основное положеніе, не можетъ доказать того, къ доказательству чего направляется—безконечности, совершенства, единства, благости божіихъ. Нашъ опытъ не открываетъ безконечности мірозданія; мы поэтому не можемъ говорить о безконечности его причины. Не открываетъ онъ также и ссвершенства вселенной, а, напротивъ, указываетъ на ея недочеты. Объяснять ихъ мы можемъ различно. Быть можетъ, нашъ міръ упорядочился лишь постепенно, а нашему строю предшествовали менѣе совершенныя попытки. Возможно, что онъ созданіе не верховнаго, а какого нибудь младенческаго божества, которое впослѣдствіи его бросило, стыдясь своего произведенія, или же божества низшаго и подчиненнаго и служитъ предметомъ посмѣянія для высшихъ, а то и божества престарѣлаго, которое не успѣло его закончить и отдало на произволъ судьбы, разныхъ случайностей и приключеній.

Недоказуемо изъ созерцанія природы и единство ея Первоосновы, выводимое обыкновенно изъ единства плана природы. Если бы такой планъ и существовалъ, то онъ не доказывалъ бы единства строителя. При видѣ современнаго корабля мы восторгаемся умомъ изо-

брѣтателя и строителя, но восторгъ падаетъ, какъ скоро подумаемъ о томъ, что это прекрасное сооруженіе создавалось не однимъ, а многими, при томъ не только въ настоящемъ, но и въ прошломъ, что прежде корабли были далеко не такъ совершенны, какъ теперь, и что надъ улучшеніемъ корабля трудились многія поколѣнія, каждое понемногу совершенствуя сдѣланное предшествующими. Если люди совмѣстнымъ трудомъ могутъ создавать столь прекрасное, то тѣмъ большаго въ правѣ мы ожидать отъ совмѣстнаго труда боговъ. Разсуждая о нихъ по нашему подобію, нѣтъ основанія воображать ихъ безплотными, а скорѣе надо представлять тѣлесными, какъ это дѣлалъ Епикуръ. Слѣдовало бы также признать ихъ обоеполыми, мужскими и женскими, тѣмъ болѣе, что, говорятъ, мужское и женское начало представлено повсюду во вселенной. Количество боговъ можно опредѣлить по усмотрѣнію, напримѣръ, вмѣстѣ съ Гесіодомъ въ 30000. Въ подобныхъ сверхопытныхъ областяхъ воображенію полный просторъ.

Если міръ похожъ на человѣческое строеніе, то еще болѣе— на живое существо. Постоянный круговоротъ вещества не производитъ въ немъ безпорядка, а неустанная трата всюду мгновенно пополняется; между всѣми частями полное сочувствіе; каждая, исполняя свойственное ей дѣло, этимъ работаетъ для сохраненія и себя, и цѣлаго. Можно поэтому вмѣстѣ съ древними, напримѣръ, Платономъ, считать міръ живымъ существомъ, а Бога душой его оживляющей. Какъ живое существо, онъ долженъ и произойти соотвѣтственно этому. Можно уподобить вселенную дереву, которое, бросая сѣмена въ окружающій хаосъ, порождаетъ новые міры. Такимъ сѣменемъ можетъ быть, напримѣръ, комета. Блуждая отъ солнца къ солнцу, отъ звѣзды къ звѣздѣ, она наконецъ созрѣваетъ, падаетъ въ ту неоформленную среду, которая повсюду изобилуетъ во вселенной, и выростаетъ здѣсь въ новую систему. Или же можно сравнить міръ съ животнымъ, напримѣръ, устрицей. Тогда комета будетъ соотвѣтствовать яйцу устрицы: какъ эта послѣдняя кидаетъ яйцо въ песокъ и предоставляетъ ему самобытно развиваться въ новое существо, такъ изъ кометы могутъ возникать новые міры. Или можно съ браминами думать, что міръ возникъ изъ огромнаго паука, который выпустилъ его какъ паутину изъ своей утробы, что бы снова его поглотить. Эта космогонія, на нашъ взглядъ странная, не была бы такой на планетѣ, населенной исключительно пауками,

для которыхъ она казалась бы не менѣе естественной, чѣмъ намъ ученіе о мірозданіи какъ слѣдствіи разумѣнія. Во всякомъ случаѣ объясненіе мірообразованія изъ разумѣнія не убѣдительнѣе объясненія изъ рожденія. Судя по нашему ограниченному и несовершенному опыту, слѣдуетъ даже рожденію отдать преимущество передъ разумомъ, такъ какъ на нашихъ глазахъ разумъ ежедневно происходитъ изъ рожденія, но никогда—рожденіе изъ разума. Если стройная система можетъ возникнуть изъ разума, и, слѣдовательно, мозга, то нельзя видѣть, почему она не могла бы возникнуть и изъ утробы.

Можно пытаться объяснить мірообразованіе и безъ всякаго антропоморфизма или зооморфизма, изъ чисто вещественныхъ основъ. Видоизмѣняя ученіе Епикура, можно предположить не безконечное, а конечное число частицъ вещества. Въ такомъ случаѣ количество ихъ сочетаній должно быть опредѣленнымъ. Нашъ міровой строй можно разсматривать какъ одно изъ такихъ сочетаній. При движеніи частицъ отъ вѣчности онъ во всѣхъ его подробностяхъ долженъ безчисленное множество разъ возникать и разрушаться. Движущую причину незачѣмъ искать внѣ вещества: ею можетъ быть притяженіе, сцѣпленіе, электричество. Вѣчность движенія объясняется изъ постоянства его количества: сколько его утрачивается при сложеніи, столько возвращается при разложеніи. Первоначальное состояніе вещества можетъ быть только хаотическимъ. Возникавшій самобытно, вслѣдствіе сочетанія частицъ, порядокъ безчисленное множество разъ сметался хаосомъ, пока не водворился теперешній строй, въ которомъ непрестанное движеніе совмѣщается съ производимой имъ устойчивостью формъ. Возможность такого строя доказывается его существованіемъ, его устойчивость есть слѣдствіе его упорядоченности. Какъ скоро вещество уравновѣшено и распредѣлено такъ, что при неустанной подвижности сохраняется устойчивость формъ, возникаетъ та видимость планомѣрности, которая сейчасъ наблюдается. Въ каждой формѣ всякая ея часть въ опредѣленномъ отношеніи къ другимъ и къ цѣлому, а цѣлое въ свою очередь—къ другимъ частямъ вселенной, къ средѣ, въ которой форма существуетъ, къ веществу, изъ котораго она пополняетъ свои утраты, и ко всякой другой формѣ ей враждебной или дружественной. Недочетъ въ какой нибудь изъ частностей разрушаетъ форму; вещество, изъ котораго она слагается, распадается и входитъ въ без-

порядочное движеніе и броженіе пока опять не соединится съ какой нибудь опредѣленной формой. Если такой не окажется, если во вселенной большое количество распавшейся матеріи, то разлагается и вселенная, будетъ ли то слабый зачатокъ мірообразованія, или гнилой остовъ отжившаго мірозданія, изнемогающаго отъ дряхлости и болѣзни. Въ томъ и другомъ случаѣ наступаетъ хаосъ, продолжающійся до тѣхъ поръ, пока безчисленные, хотя и не безконечные перевороты не создадутъ такихъ формъ, въ которыхъ части прилажены такъ, что среди непрерывнаго потока вещества сохраняется форма.

По этому ученію міръ произошелъ вслѣдствіе причинъ, а не цѣлей. Его устойчивость въ его строѣ, который возникъ потому, что соединились въ извѣстномъ порядкѣ частицы вещества, а не для того, что бы былъ такой порядокъ. Также надо разсуждать и о происхожденіи животныхъ. Они существуютъ вслѣдствіе своей организаціи, но организація возникла не для того, что бы они жили. Дана организація, дана и жизнь. Жизнь есть слѣдствіе организаціи, но не предваряетъ ее, какъ цѣль, которой организація служитъ. Гдѣ для предвзятаго мнѣнія намѣреніе, тамъ можетъ быть простая необходимость какъ въ математикѣ. Сумма произведенія отъ 9 всегда равна или 9, или какому нибудь произведенію отъ 9. Напримѣръ, 2.9=18; 3.9=27; 4.9=36; 41.9=369. Каждое изъ первыхъ произведеній даетъ въ суммѣ 9, послѣднее—18 и т. д. Какъ нельзя говорить здѣсь о планѣ или намѣреніи, такъ неосторожно предполагать ихъ и при мірообразованіи.

Эта космогонія во многомъ недостаточна, не можетъ, напримѣръ, объяснить почему произошли тѣ, а не другія свойства, формы, но нѣтъ такой космогоніи, которая удовлетворяла бы всѣмъ требованіямъ. Одно изъ ея преимуществъ передъ антропоморфной въ томъ, что она, въ противоположность послѣдней, не извращаетъ естественнаго порядка въ отношеніи между вещами и идеями. Тогда какъ въ опытѣ вещи предшествуютъ идеямъ, которыя съ нихъ сколки, по антропоморфной космогоніи идеи предшествуютъ вещамъ, какъ ихъ первообразы, а вещи сколки съ идей.

Еще выгоднѣе отличается она отъ антропоморфной тѣмъ, что не вынуждена считаться съ міровымъ зломъ, главнымъ доводомъ противъ антропоморфной. Юмъ рисуетъ яркую картину его обилія въ животномъ и человѣческомъ мірѣ.

Среди всѣхъ живыхъ созданій идетъ неустанная война. Потребности, голодъ, нужда не даютъ покоя сильному и смѣлому; страхъ, тревога, ужасъ волнуютъ слабаго и безпомощнаго. Уже вступленіе въ жизнь приноситъ мученіе для рождающагося и его несчастной матери; слабость, безсиліе, горе неотдѣлимы отъ каждаго шага этой жизни, и свой конецъ она находитъ въ смертныхъ мукахъ и тоскѣ. Природа неистощима въ искусствѣ отравлять жизнь всякому живому существу. Сильные преслѣдуютъ слабыхъ и держатъ ихъ въ постоянномъ ужасѣ и трепетѣ. Слабые въ свою очередь часто преслѣдуютъ сильныхъ и неотступно ихъ безпокоятъ и тревожатъ. Безчисленныя разновидности насѣкомыхъ родятся на тѣлѣ животныхъ или, летая кругомъ, вонзаютъ въ нихъ свои жала. У этихъ насѣкомыхъ еще меньшіе враги, чѣмъ они сами, которые терзаютъ ихъ. И такъ всюду, спереди и сзади, сверху и снизу каждое живое существо окружено врагами, непрестанно ищущими его страданія и гибели.

Люди, объединяясь, могутъ преодолѣвать своихъ *дѣйствительныхъ* враговъ; но развѣ человѣкъ не создаетъ для себя враговъ *мнимыхъ*, воображаемыхъ имъ демоновъ, донимающихъ суевѣрными страхами и отравляющихъ всѣ радости жизни? Его наслажденіе становится въ ихъ глазахъ преступленіемъ; его пища и отдыхъ возбуждаютъ ихъ подозрѣніе и оскорбляютъ ихъ. Сонъ и грезы служатъ опять основаніемъ для трепетнаго страха, и даже смерть—убѣжище отъ всѣхъ прочихъ золъ—внушаетъ лишь боязнь безконечныхъ и неисчислимыхъ мукъ. Едва ли волкъ сильнѣе тревожитъ робкое стадо, чѣмъ суевѣрія—трепетную грудь злосчастныхъ смертныхъ. И то самое общество, благодаря которому человѣкъ одолѣваетъ внѣшнихъ враговъ, развѣ не вноситъ въ жизнь отраву? Какихъ новыхъ враговъ оно не создаетъ для насъ, къ какимъ бѣдствіямъ и несчастіямъ не даетъ повода? Человѣкъ—величайшій врагъ человѣка. Притѣсненія, несправедливости, позоръ, насиліе, обольщеніе, война, клевета, измѣна, коварство—всѣмъ этимъ люди терзаютъ другъ друга. Они давно бы отказались отъ созданнаго ими общества, если бы не боязнь еще большихъ золъ, которыя повлечетъ за собою ихъ разъединеніе.

Хотя всѣ только что перечисленныя посягательства на наше счастье даютъ жестокій перечень бѣдствій, они ничто въ сравненіи съ тѣми, которыя возникаютъ внутри насъ самихъ вслѣдствіе раз-

стройствъ нашего тѣла и духа. Сколько людей изнываютъ въ томительныхъ мукахъ болѣзней.

Вотъ внушительный перечень великаго поэта:

Увидѣлъ онъ мучительныя корчи,
Агонію, падучую болѣзнь,
Горячку, ракъ, водянку, воспаленье
И старческую немощь, худосочья,
Безуміе, ломоту, лунатизмъ.
Металися въ стенаніяхъ страдальцы,
И отъ одра къ одру переходило
Отчаянье, межъ тѣмъ какъ злая смерть
Копьемъ своимъ, ликуя, потрясала,
Но медлила удара нанесеньемъ,
Котораго несчастные молили.

Разстройства духа, хотя болѣе сокровенны, быть можетъ, не менѣе ужасны и мучительны. Раскаяніе, стыдъ, гнѣвъ, разочарованіе, страхъ, уныніе, отчаяніе: кто не знаетъ жестокихъ ударовъ этихъ палачей? Сколько людей едва ли испытывали когда либо иныя, лучшія чувства? Трудъ и бѣдность, которыхъ такъ страшится каждый,—вѣчный жребій подавляющаго большинства, а тѣ немногіе, которые поставлены въ лучшія условія и наслаждаются удобствами и избыткомъ, никогда не достигаютъ довольства и истиннаго благополучія. Всѣ соединенныя блага жизни не сдѣлали бы человѣка вполнѣ счастливымъ, но всѣ соединенныя горести—по истинѣ злосчастнымъ, и почти каждой изъ нихъ (а кто можетъ быть свободенъ отъ всѣхъ?), и часто даже отсутствія какого нибудь блага (а кто можетъ обладать всѣми?) достаточно, чтобы обезцѣнить жизнь.

Если бы пришелъ въ нашъ міръ обитатель другого, то ему можно было бы, какъ образчикъ золъ, показать госпиталь, переполненный больными, тюрьму, набитую преступниками и должниками, поле битвы, усѣянное костями, флотъ, тонущій въ океанѣ, народъ, изнывающій подъ бременемъ тиранніи, голода или мора. Но куда его повести, чтобы обернуть къ нему лицомъ радостную сторону жизни и дать ему представленіе о ея наслажденіяхъ? На балъ, въ оперу, ко двору? Онъ могъ бы смѣло подумать, что ему показываютъ только новыя разновидности бѣдствій и скорбей.

Съ тѣхъ поръ, какъ живутъ люди, они непрестанно жалуются на несчастія. Этого не было бы, если бы жизнь не была мучи-

тельна. Пусть на это не возражаютъ, что для жалобъ нѣтъ достаточнаго основанія, что онѣ слѣдствіе ничѣмъ не удовлетворяющагося, мятежнаго, безпокойнаго нрава. Такое возраженіе только подтверждаетъ то, противъ чего направлено, такъ какъ есть ли болѣе вѣрная основа для злополучія, чѣмъ такой злосчастный нравъ? Не всѣ люди одинаково требовательны къ благамъ жизни. Наиболѣе притязательны наиболѣе чувствительные къ радостямъ и печалямъ. Такіе люди переживаютъ все глубже и потому особенно несчастны. Они ни на чемъ не могутъ успокоиться: томительная скука сопровождаетъ ихъ праздность, разочарованіе, огорченія и тревоги—ихъ дѣятельность и честолюбіе.

Кто не чувствуетъ злополучія своего существованія, того можно только поздравить какъ счастливое исключеніе. За то другіе, на первый взглядъ наиболѣе благоденствующіе, открыто въ самомъ грустномъ тонѣ выражаютъ свои жалобы. Когда избалованный судьбой императоръ Карлъ V, утомившись отъ человѣческаго величія, передалъ свои обширныя владѣнія сыну, онъ въ послѣдней рѣчи, которую держалъ по этому случаю, признался, что къ величайшему благополучію, которымъ онъ когда либо наслаждался, примѣшивалось столько невзгодъ, что, говоря по совѣсти, никогда не былъ ни счастливъ, ни доволенъ. Но развѣ уединенная жизнь, въ которой онъ искалъ убѣжища, принесла ему большее счастье? По разсказу его сына, онъ началъ раскаиваться въ самый день своего отреченія. Цицеронъ, начавъ съ небольшого, достигъ величайшаго блеска и славы; но какъ горько онъ жалуется на жизнь въ письмахъ къ друзьямъ и въ философскихъ сочиненіяхъ, и согласно съ опытомъ своей жизни, образцомъ мудрости ставитъ великаго и прославленнаго Катона, объявившаго въ преклонномъ возрастѣ во всеуслышаніе, что если бы ему предложили новую жизнь, онъ отвергъ бы даръ.

Пусть спроситъ кто нибудь себя или знакомыхъ, желательно ли было бы имъ пережить снова послѣднія десять или двадцать лѣтъ своей жизни. „Нѣтъ“. Но слѣдующія двадцать, говорятъ, „будутъ лучше“.

На склонѣ лѣтъ мы ищемъ среди тины,
Чего не видѣли и горныя вершины.

Однако при всѣхъ злополучіяхъ жизни, люди скорбятъ объ ея краткости, не желая разстаться съ нею. Хотя

Жизнь не довольствуетъ, но смерть страшитъ.

Вотъ та скрытая цѣпь, которая приковываетъ насъ къ жизни. Страхомъ, а не милостью заставляютъ насъ продолжать наше существованіе.

Уже этихъ соображеній, не говоря о множествѣ возможныхъ другихъ, достаточно, чтобы убѣдиться въ несостоятельности антропоморфной точки зрѣнія. Становясь на нее, мы вынуждены предполагать въ Первопричинѣ не только сходный съ нашимъ разумъ, но и подобныя нашимъ нравственныя качества—справедливость, милость, благоволеніе и т. д. Но тогда существованіе зла необъяснимо. Богъ, по нашему признанію, всемогущъ. Все, чего бы онъ ни пожелалъ, приводится въ исполненіе. Но ни человѣкъ, ни другое какое существо не счастливы. Слѣдовательно, онъ не желаетъ ихъ счастія. Его мудрость безконечна: онъ никогда не ошибался въ выборѣ средствъ къ цѣли; но ходъ природы не считается съ благополучіемъ людей или животныхъ; слѣдовательно, онъ установленъ не съ этой цѣлью. Во всей области человѣческаго знанія нѣтъ заключенія болѣе достовѣрнаго и безошибочнаго, чѣмъ это. Въ чемъ же тогда благоволеніе и милость божіи похожи на благоволеніе и милость людей?

Старые вопросы Епикура все еще остаются безъ отвѣта: „Онъ хочетъ отвратить зло, но не въ состояніи? Тогда онъ безсиленъ. Онъ въ состояніи, но не хочетъ? Тогда онъ недоброжелателенъ. Онъ въ состояніи и хочетъ? Откуда же тогда зло?“ Оно не можетъ быть дѣломъ случая. Слѣдовательно, для него есть причина. Входитъ ли оно въ намѣренія Божества? Но Божество всецѣло благожелательно. Существуетъ ли оно вопреки его намѣренію? Но Божество всемогуще. Ничто не можетъ поколебать силы этого разсужденія, столь краткаго, столь яснаго, столь рѣшительнаго, кромѣ развѣ признанія—это и есть единственно правильный путь,—что эти вопросы не подъ силу человѣческимъ способностямъ и что наши обычныя мѣрила истины и лжи къ нимъ не примѣнимы.

Можно указать на четыре недочета земной жизни, служащіе причиной зла, для Божества легко устранимые.

Во первыхъ, можно было бы устроить такъ, чтобы ни животныя, ни люди не испытывали страданій. Какъ скоро возможно временное отсутствіе этихъ тяжелыхъ состояній, почему оно не могло бы быть и постояннымъ?

Во вторыхъ, мірозданіе могло бы управляться не неизмѣнными законами, но направленными ко благу божественными изволеніями. Въ такомъ случаѣ никогда бы, напримѣръ, не терпѣлъ крушенія флотъ, служащій на пользу общества, но всегда бы встрѣчалъ попутный вѣтеръ; хорошіе государи пользовались бы здоровьемъ и долголѣтіемъ; лица, рожденныя для власти, были бы одарены хорошими нравственными свойствами; незначительныя измѣненія въ мозгу Калигулы могли бы превратить его въ Траяна: волна могла бы поглотить Цезаря и избавить римское государство отъ порабощенія. Все подобное могло бы быть достигнуто и безъ нарушенія законовъ природы, а между тѣмъ жизнь человѣческая была бы счастливѣе.

Въ третьихъ, нельзя не замѣтить крайней бережливости, съ какой природа распредѣляетъ свои дары. Каждому роду существъ дано лишь сколько нужно для поддержанія его существованія, но не болѣе. Усиленіе какой либо способности всегда бываетъ на счетъ другихъ способностей. Животныя, отличающіяся быстротою, обыкновенно лишены силы. Обладающія обоими этими качествами страдаютъ или отъ несовершенства какого нибудь чувства или же отъ неудовлетворенія какихъ нибудь настоятельныхъ потребностей. Человѣческій родъ, превосходящій всѣхъ другихъ существъ разумомъ и проницательностью, наиболѣе обремененъ нуждами и обездоленъ тѣлесными преимуществами: безъ одежды, оружія, пищи, пристанища, какихъ либо удобствъ жизни, за исключеніемъ лишь тѣхъ, которыми онъ обязанъ своимъ собственнымъ ловкости и изобрѣтательности.

Словомъ, у природы строгій хозяинъ, а не благожелательный родитель. Если ужъ нельзя было обезпечить благополучія всѣхъ существъ, то было бы лучше создать животныхъ въ меньшемъ числѣ, но болѣе одаренныхъ тѣмъ, что нужно для ихъ сохраненія и счастья. Нельзя назвать разумнымъ строителя, руководствующагося планомъ, для выполненія котораго у него не хватаетъ средствъ. Было бы заносчивымъ требовать для человѣка слишкомъ многаго, напримѣръ, большихъ проницательности и разсудительности, болѣе тонкаго чувства красоты или большей чувствительности къ любви и дружбѣ, но нельзя не признать скромнымъ пожеланія, что бы у людей было меньше лѣни, отъ которой происходятъ разные пороки и злоключенія, а было какъ можно больше прилежанія и работоспособности.

Если бы всѣ люди отъ природы получили то, чего нѣкоторые достигаютъ привычкой и размышленіемъ, то благодѣтельныя послѣдствія этого тотчасъ же обнаружились бы. Теперь же человѣкъ вынужденъ бороться не только съ внѣшней средой и внѣшними врагами, но и съ своей собственной природой, преодолѣвая въ ней то, что мѣшаетъ ему противодѣйствовать многообразному осаждающему его злу.

Въ четвертыхъ, нельзя не отмѣтить неточную работу всѣхъ началъ великой машины природы. Хотя и мало такихъ частей во вселенной, которыя не служили бы какой нибудь цѣли и своимъ отсутствіемъ не повели бы къ какому нибудь ущербу въ цѣломъ, но ни одна изъ нихъ не вывѣрена на столько точно, чтобы держаться лишь въ границахъ полезнаго, но всѣ склонны изъ одной крайности переходить въ другую. Можно поэтому вообразить, что по природѣ, этому великому произведенію искусства, не прошлась въ послѣдній разъ рука ея творца: такъ мало отдѣлана каждая часть и такъ грубы пріемы исполненія. Вѣтры, напримѣръ, нужны для того, что бы гнать пары по земной поверхности и помогать людямъ въ мореплаваніи; но какъ часто они переходятъ въ бури и ураганы и дѣлаются гибельными. Дождь необходимъ для того, что бы питать растенія и животныхъ, но какъ часто въ немъ недостатокъ, какъ часто слишкомъ большой избытокъ. Тепло необходимо для всякой жизни; но оно не всегда на лицо въ должной мѣрѣ. Отъ смѣшенія и выдѣленія соковъ и жидкостей тѣла зависитъ здоровье и благоденствіе животнаго, но части не всегда выполняютъ свойственныхъ имъ отправленій. Что полезнѣе страстей,—честолюбія, тщеславія, любви, гнѣва? Но какъ часто онѣ выходятъ изъ должныхъ границъ и бываютъ причиной величайшихъ потрясеній въ обществѣ. Нѣтъ во вселенной ничего благотворнаго, что не становилось бы часто гибельнымъ по излишеству или недостаточности.

Отъ стеченія этихъ четырехъ недочетовъ зависитъ все естественное зло или большая его часть. Если бы живыя существа не были воспріимчивы къ страданію и міръ управлялся особыми каждый разъ воленіями, зло могло бы не получить доступа во вселенную; если бы живыя существа были надѣлены запасомъ силъ и способностей болѣе обильнымъ, чѣмъ того требуетъ строгая необходимость, или если бы различныя начала вселенной были прилаже-

ны настолько точно, что-бы сохранять должный характеръ и умѣренность, зло было бы очень рѣдко въ сравненіи съ тѣмъ, что мы наблюдаемъ теперь.

Окидывая взоромъ вселенную, безмѣрное обиліе существъ одушевленныхъ и организованныхъ, чувствующихъ и дѣятельныхъ, нельзя не изумляться ихъ поразительному разнообразію и плодовитости. Но если присмотрѣться ближе къ этимъ существамъ,—какъ враждебны и пагубны они другъ другу, какъ безсильны совладать съ своимъ собственнымъ счастьемъ, какое презрѣніе или отвращеніе внушаютъ зрителю,—то все наводитъ на мысль о слѣпой природѣ, оплодотворенной великимъ жизненнымъ началомъ и извергающей изъ своего лона безъ различія и материнской заботливости своихъ уродливыхъ, незрѣлыхъ дѣтей.

Здѣсь, казалось бы, могло выручить Манихейское ученіе, дающее правдоподобное объясненіе странной смѣси добра и зла, проявляющейся въ жизни. Однако, единообразіе и согласованность всѣхъ частей вселенной настолько велики, что нигдѣ не обнаруживается какихъ либо слѣдовъ борьбы зложелательнаго и благожелательнаго началъ. Правда, въ чувствующихъ созданіяхъ существуетъ противоположность страданія и наслажденія; но развѣ всѣ дѣйствія природы не выполняются противоположностью началъ теплаго и холоднаго, влажнаго и сухого, легкаго и тяжелаго? Правильнымъ заключеніемъ было бы лишь то, что изначальный источникъ всѣхъ вещей совершенно безразличенъ ко всѣмъ этимъ противоположностямъ и не болѣе предпочитаетъ добро передъ зломъ, чѣмъ тепло передъ холодомъ, сухость передъ влажностью, свѣтъ передъ мракомъ.

Четыре предположенія возможны относительно первыхъ причинъ вселенной: что онѣ совершенно благія; что онѣ совершенно злыя; что онѣ протувоположны, и благія, и злыя; что онѣ ни благія, ни злыя. Смѣшанныя явленія не могутъ удостовѣрить несмѣшанныхъ началъ, а единообразіе и непреложность общихъ законовъ, повидимому, противорѣчитъ третьему предположенію. Четвертое поэтому наиболѣе правдоподобно.

Сказанное объ естественномъ злѣ можетъ быть съ небольшими измѣненіями, а то и безъ нихъ, примѣнено къ нравственному. У насъ нѣтъ большого основанія заключать, что справедливость верховнаго Существа подобна человѣческой, чѣмъ что его благосклонность подобна нашей. Напротивъ, есть полное основаніе вовсе отри-

цать въ немъ нравственныя чувства сходныя съ тѣми, какія свойственны намъ, такъ какъ нравственное зло, по мнѣнію многихъ, гораздо сильнѣе преобладаетъ надъ нравственнымъ добромъ, чѣмъ естественное зло надъ естественнымъ добромъ. Но даже въ томъ случаѣ, если бы добродѣтель въ человѣческомъ родѣ превосходила порокъ, все таки, пока во вселенной есть хотя одинъ порокъ, нельзя указать причину для него, не прибѣгая къ Первопричинѣ. Такъ какъ каждое дѣйствіе должно имѣть причину, а эта причина—другую, то необходимо или продолжать это восхожденіе до безконечности, или же остановиться на томъ Первоначалѣ, которое есть послѣдняя причина всѣхъ вещей.

Остановиться на немъ значитъ признать нѣкоторое сходство между нимъ и нашимъ духомъ. Природа такъ походитъ на произведеніе искусства, что отъ сходства слѣдствій нельзя не заключить и къ сходству причинъ. Какъ наше искусство есть слѣдствіе нашей духовной дѣятельности, такъ и природа должна быть слѣдствіемъ подобной же дѣятельности. Но такъ какъ несомнѣнно и значительное различіе въ слѣдствіяхъ, то необходимо предположить соотвѣтственное различіе въ причинахъ, и въ частности мы должны приписать Высшей причинѣ много большіе могущество и разумъ, чѣмъ какіе наблюдались когда либо въ человѣческомъ родѣ. Для ближайшаго опредѣленія Первопричины нужно было бы установить, въ какой степени эти ея свойства выше нашихъ. Но въ степеняхъ качествъ нѣтъ возможности столковаться. Можно цѣлую вѣчность спорить о томъ, былъ ли Ганнибалъ человѣкъ великій, или очень великій, или необычайно великій; какой степенью красоты обладала Клеопатра; на какую похвалу имѣютъ право Ливій или Θукидидъ—не приводя однако разногласія къ какому либо рѣшенію. Качество не допускаетъ никакого ни математическаго, ни вообще сколько нибудь точнаго измѣренія, которое могло бы служить основаніемъ для сравненія. Споръ въ такихъ случаяхъ сводится къ словопренію, состязанію словами, не имѣющими опредѣленнаго смысла.

Къ такому разряду относится и споръ между признаніемъ во вселенной разумнаго начала и его отрицаніемъ, или иначе, между вѣрой въ Бога и невѣріемъ, теизмомъ и атеизмомъ. Если спросить теиста, не признаетъ ли онъ между человѣческимъ и божественнымъ духомъ великое, неизмѣримое различіе, онъ, несомнѣнно, отвѣтитъ

на этотъ вопросъ утвердительно, и чѣмъ благочестивѣе онъ, тѣмъ ревностнѣе будетъ отстаивать безконечность этого различія. Если затѣмъ обратиться съ вопросомъ къ атеисту, нѣтъ ли, по его мнѣнію, нѣкоторой связности и единства между различными сторонами природы и свойственными имъ дѣятельностями, и не вѣроятно ли, что принципъ, установившій и поддерживающій порядокъ во вселенной, имѣетъ нѣкоторую хотя бы отдаленную аналогію съ другими дѣйствіями природы и среди послѣднихъ съ укладомъ человѣческаго духа и мышленія, то онъ, хотя и не безъ борьбы, вынужденъ будетъ съ этимъ согласиться. Теистъ признаетъ, что изначальный Разумъ весьма различенъ отъ человѣческаго; атеистъ,— что изначальный Принципъ порядка имѣетъ нѣкоторую отдаленную аналогію съ нашимъ разумомъ. Первый превозноситъ несходство между высшимъ Существомъ и немощными, несовершенными, измѣнчивыми, мимолетными и смертными созданіями, второй допускаетъ аналогію между всѣми дѣйствіями природы въ каждомъ періодѣ, въ каждомъ положеніи. Въ чемъ же здѣсь коренное разногласіе?

Въ конечномъ выводѣ разсужденіе о Первопричинѣ уполномочиваетъ насъ лишь къ довольно зыбкому и неопредѣленному положенію—что причина или причины порядка во вселенной имѣютъ нѣкоторую отдаленную аналогію съ человѣческимъ разумѣніемъ. Къ этому положенію сводится все естественное богословіе. Только оно одно заслуживаетъ названія истинной религіи, и то лишь при условіи, если, во первыхъ, указанное основное положеніе будетъ признано не подлежащимъ расширенію, измѣненію, болѣе подробному объясненію; если, во вторыхъ, оно не повлечетъ за собою какихъ либо заключеній, затрагивающихъ человѣческую жизнь или способныхъ сдѣлаться источникомъ какого нибудь поступка или воздержанія отъ поступка; и если, въ третьихъ, аналогія между человѣческимъ и божественнымъ разумомъ не послужитъ основаніемъ для другихъ, хотя бы самыхъ отдаленныхъ, аналогій между человѣческимъ и божественнымъ духомъ.

Благоговѣніе Юма къ этой истинной религіи идетъ вровень съ его отвращеніемъ отъ простонародныхъ суевѣрій, и онъ не отказываетъ себѣ въ удовольствіи сводить такія суевѣрія то къ нелѣпости, то къ нечестію.

Защитники религіи ссылаются, какъ на одинъ изъ главныхъ доводовъ въ ея пользу, на вѣрованіе въ будущую жизнь, служащее

могучей опорой для нравственности и утѣшающее въ невзгодахъ. Если конечныя и временныя награды и кары имѣютъ большое значеніе, то насколько больше надо ждать отъ безконечныхъ и вѣчныхъ. И какое размышленіе можетъ быть утѣшительнѣе, чѣмъ то, что мы твореніе Существа совершеннаго, мудраго и могущественнаго, которое создало насъ для счастья и, внѣдривъ въ насъ безмѣрное желаніе блага, даруетъ намъ вѣчную жизнь, что бы удовлетворить это желаніе и сдѣлать наше блаженство полнымъ и непрекращающимся.

Основываясь на этомъ, защитники религіи утверждаютъ, что, какъ бы извращена религія ни была, она все же лучше отсутствія всякой.

На эти доводы Юмъ возражаетъ ссылкой на свидѣтельство исторіи объ отрицательномъ значеніи религіи для спокойствія общественной жизни, на противорѣчія, въ которыя запутываются ея защитники, на ея разлагающее дѣйствіе на нравственность, на ея неспособность дать предполагаемое утѣшеніе, на ея тяготѣніе къ мраку и порабощенію.

Если бы народныя религіи были такъ плодотворны для общества, какъ утверждаютъ ихъ защитники, то почему вся исторія до такой степени переполнена свидѣтельствами объ ихъ гибельномъ дѣйствіи на общественныя отношенія? Заговоры, гражданскія войны, гоненія, ниспроверженіе правительствъ, гнетъ, рабство—вотъ мрачныя слѣдствія ихъ владычества надъ духомъ людей. Когда въ историческомъ повѣствованіи идетъ рѣчь о взрывѣ религіозности, то можно быть увѣреннымъ, что послѣ этого встрѣтишься съ подробностями бѣдствій, сопровождавшихъ этотъ взрывъ, и ни въ какой періодъ не можетъ быть большаго счастья и благоденствія, чѣмъ когда о религіозности нѣтъ и помина. Есть ли болѣе вѣрное и безошибочное правило въ политикѣ, чѣмъ то, что какъ число, такъ и власть духовенства слѣдуетъ ограничить самыми узкими предѣлами, и что гражданскія власти должны держать свои преимущества какъ можно дальше отъ столь опасныхъ рукъ? Но если бы духъ народной религіи былъ благотворенъ для общества, то должно бы получить силу противоположное правило. Самое мудрое для государственной власти—по мѣрѣ возможности не связываться съ религіями и предупреждать ихъ гибельныя для общества послѣдствія.

Однако, каждое средство, которое она примѣняетъ для этой скромной цѣли, сопряжено съ неудобствами. Если она допускаетъ среди своихъ подданныхъ только одну религію, она должна отречься даже отъ гадательныхъ видовъ на спокойствіе, отъ всякаго вниманія къ общественной свободѣ, наукѣ, разуму, промышленности и даже къ своей независимости. Если она терпитъ различныя религіи (что наиболѣе разумно), она должна сохранять истинно философское безразличіе ко всѣмъ имъ и бдительно обуздывать притязанія сильнѣйшей; въ противномъ случаѣ она не можетъ ждать ничего, кромѣ безконечныхъ споровъ, распрей, бунтовъ, гоненій и гражданскихъ смутъ.

Ссылка на то, что если конечныя и временныя награды и наказанія имѣютъ большое значеніе, то безконечныя и вѣчныя должны имѣть еще большее, неправильна. Нельзя забывать о нашей привязанности къ настоящему и достовѣрному и о малой заботливости объ отдаленномъ и недостовѣрномъ. Когда служители религіи ратуютъ противъ общаго хода дѣлъ въ мірѣ, они всегда изображаютъ пристрастіе къ суетнымъ мірскимъ дѣламъ какъ самый сильный, какой только можно вообразить, принципъ (онъ таковъ въ дѣйствительности и есть), которому весь человѣческій родъ подчиненъ настолько, что погруженъ въ самое непробудное равнодушіе къ религіознымъ запросамъ; а когда тѣ же служители религіи опровергаютъ своихъ умозрительныхъ противниковъ, они предполагаютъ религіозныя побужденія столь могущественными, что безъ нихъ невозможно будто бы существованіе гражданскаго общества; и такое явное противорѣчіе нисколько не смущаетъ ихъ.

Не въ суевѣріяхъ и богословскихъ ученіяхъ опора нравственности и общественности, а въ нашихъ природныхъ склонностяхъ. Удостовѣрено опытомъ, что самая малая крупица природной честности и благожелательства оказываетъ большее дѣйствіе на поведеніе людей, чѣмъ самыя напыщенныя воззрѣнія, внушенныя богословскими теоріями и системами. Природная склонность человѣка непрестанно работаетъ надъ нимъ; она всегда на лицо въ его духѣ и примѣшивается къ каждому его мнѣнію и размышленію, тогда какъ религіозныя побужденія, гдѣ они вообще имѣются, дѣйствуютъ лишь урывками и съ промежутками и едва-ли могутъ

сдѣлаться неизмѣнной привычкой. Сила величайшей тяжести безконечно мала сравнительно съ силой малѣйшаго толчка; но самая незначительная тяжесть въ концѣ концовъ беретъ верхъ надъ сильнымъ толчкомъ, такъ какъ никакіе толчки или удары не могутъ повторяться съ такимъ постоянствомъ, какъ притяженіе и тяготѣніе.

Другое преимущество склонности въ томъ, что она привлекаетъ на свою сторону всю остроту и гибкость духа, и когда оказывается въ противорѣчіи съ религіозными правилами, ищетъ всякаго пути и способа, чтобы обойти ихъ, и въ этомъ всегда успѣваетъ. Кто не замѣчалъ тѣхъ странныхъ уловокъ и оговорокъ, которыми успокаиваютъ себя люди, когда слѣдуютъ своимъ склонностямъ вопреки религіозному долгу? Лишь глупцы могутъ смотрѣть съ недовѣріемъ на человѣка только потому, что онъ, по руководству философіи, придерживается нѣкоторыхъ умозрительныхъ сомнѣній въ богословскихъ вопросахъ. Напротивъ, если кто нибудь много распространяется о своемъ религіозномъ рвеніи, то не побуждаетъ ли это людей благоразумныхъ быть съ такимъ человѣкомъ на сторожѣ, что бы не быть имъ обманутымъ и обойденнымъ?

Нужно также помнить, что люди разума и размышленія мало нуждаются въ поощреніяхъ, чтобы держаться въ границахъ нравственности, а простой народъ менѣе всего способенъ къ той чистой религіи, которая сводитъ богопочтеніе къ добрымъ дѣламъ и нравственному поведенію. Въ большинствѣ случаевъ предполагается, что снискать милость божества можно или пустыми обрядностями, или неистовымъ изступленіемъ, или ханжескимъ легковѣріемъ. Незачѣмъ углубляться въ старину и отправляться въ далекія страны, чтобы найти примѣръ такого религіознаго извращенія. Среди насъ (укоряетъ Юмъ англійскихъ изувѣровъ) нѣкоторые оказались повинными въ неизвѣстной египетскимъ и греческимъ суевѣріямъ свирѣпости, безъ всякаго стѣсненія ратуя противъ исканія опоры въ нравственности и предвѣщая вѣрное лишеніе божеской милости въ случаѣ, если на нравственность будетъ возлагаться хотя какое либо довѣріе или упованіе.

Но если бы суевѣріе и изувѣрство и не ставили себя выше нравственности, всетаки отвлеченіе вниманія въ ихъ сторону, возникновеніе, благодаря имъ, новаго и суетнаго вида заслуги и согласно съ этимъ, превратнаго распредѣленія похвалы и порицанія

должны имѣть опасныя послѣдствія для нравственности и ослабить приверженность людей къ естественнымъ побужденіямъ справедливости и человѣчности. Уже одной постоянной заботы о вѣчномъ спасеніи довольно, что бы искоренить всѣ благожелательные порывы и породить узкое ограниченное себялюбіе, а когда такой религіозный нравъ поощряется, онъ легко устраняетъ всѣ предписанія милосердія и благожелательности

Вдобавокъ, такъ какъ религіозныя побужденія дѣйствуютъ только временно, то изувѣры, что бы оставаться довольными своимъ поведеніемъ, вынуждены поддерживать свою набожность путемъ неустаннаго усилія. Многіе религіозные обряды отправляются будто бы съ жаромъ, тогда какъ чувства остаются холодными и вялыми. Влѣдствіе этого постепенно усвоивается навыкъ къ лицемѣрію, и обманъ и ложь въ концѣ господствуютъ надъ всѣмъ поведеніемъ. Оттого величайшее рвеніе къ религіи и глубочайшее лицемѣріе не только не несовмѣстимы, но, какъ свидѣтельствуетъ повседневное наблюденіе, часто или обыкновенно сливаются въ одномъ и томъ же характерѣ.

Легко представить себѣ дурныя слѣдствія такихъ навыковъ въ простомъ житейскомъ обиходѣ; а гдѣ затрогивается самая религія, изувѣръ не считаетъ для себя обязательными никакія правила нравственности. Святость дѣла освящаетъ всѣ мѣры, которыя могутъ быть использованы для его преуспѣянія.

Такимъ образомъ религіозныя побужденія или пересиливаются нашими естественными нравственными склонностями, и въ такомъ случаѣ для нравственности безразличны, или, если преобладаютъ, для нея неблагопріятны.

Не больше, чѣмъ нравственности, содѣйствуютъ религіозныя суевѣрія и радости. Ужасы религіи берутъ обыкновенно верхъ надъ ея отрадными сторонами. Никогда люди не прибѣгаютъ такъ охотно къ набожности, какъ когда поражены горемъ или подавлены болѣзнью. Не есть ли это доказательство того, что религіозный духъ не такъ близокъ къ радости, какъ къ печали? Если подчасъ люди ищутъ утѣшенія въ надеждѣ на будущую жизнь, то это надежда призрачная, такъ какъ мысли объ этой жизни навѣваются мракомъ и тоской, царящими въ ихъ душѣ, и ея образы скорѣе наводятъ страхъ, чѣмъ радуютъ. Во всѣхъ религіяхъ число осужденныхъ на муки безконечно превышаетъ число избранныхъ, и еще не было народной

религіи, которая бы изображала состояніе оставившихъ міръ душъ въ такомъ свѣтѣ, что бы для человѣческаго рода стоило желать этого состоянія. Между этой и другой жизнью лежитъ смерть, и это событіе настолько потрясающее, что не можетъ не бросить тѣнь на все, что лежитъ за нимъ, и не внушить большинству людей образы Цербера и Фурій, дьяволовъ и потоковъ огня и сѣры.

Правда, въ религію входитъ не только страхъ, но и надежда Оба эти чувства въ различныя времена волнуютъ человѣческій духъ и создаютъ разновидности божества въ соотвѣтствіи съ собою. Но когда человѣкъ въ радостномъ настроеніи, то его тянетъ къ дѣлу, къ обществу или какому нибудь развлеченію, и онъ, естественно, отдается всему этому и не помышляетъ о религіи; когда же онъ грустенъ и удрученъ, ему не остается ничего, кромѣ какъ измышлять ужасы невидимаго міра и все глубже погружаться въ скорбь. Можетъ, конечно, случиться, что, послѣ того, какъ онъ внѣдрилъ религіозныя вѣрованія въ свой образъ мыслей, произойдетъ какое нибудь измѣненіе въ его здоровьи или обстоятельствахъ, способное возстановить его хорошее расположеніе духа и, развертывая манящія дали будущаго, толкнуть въ другую крайность радости и торжества. Но все же ужасъ преобладаетъ въ религіи и допускаетъ только короткіе промежутки наслажденія.

Однако и за эти короткіе промежутки приходится расплачиваться тѣмъ, что приступы чрезмѣрной, пламенной радости истощаютъ душу и подготовляютъ путь для равныхъ приступовъ суевѣрнаго ужаса и унынія и дѣлаютъ невозможнымъ единственное счастливое состояніе духа—ровное и спокойное. Нельзя поддерживать это состояніе, когда человѣкъ думаетъ, что его путь пролегаетъ въ глубокомъ мракѣ и неизвѣстности, между вѣчностью счастья и вѣчностью злополучія. Такая мысль терзаетъ человѣка и ввергаетъ его въ крайнюю степень смятенія. И хотя эта мысль не настолько постоянна, что бы подчинять себѣ всѣ поступки, тѣмъ не менѣе она способна значительно искалѣчить характеръ и породить ту мрачность и тоскливость, которыя бросаются въ глаза у всѣхъ набожныхъ людей.

Впрочемъ, ссылка на способность религіи давать утѣшеніе была въ ходу лишь въ прежнее время, когда излюбленнымъ богословскимъ пріемомъ было утвержденіе, что наша жизнь суетна и зло-

получна, и преувеличеніе всѣхъ золъ и страданій, которыя приходится терпѣть людямъ. Но въ послѣдніе годы служители религіи начинаютъ оставлять этотъ пріемъ и проводить, хотя и не безъ колебаній, тотъ взглядъ, что даже въ этой жизни больше благъ, чѣмъ золъ, и наслажденій, чѣмъ страданій. Когда религія держалась всецѣло на настроеніи и воспитаніи, считалось умѣстнымъ поощрять мрачное состояніе духа, такъ какъ никогда люди не прибѣгаютъ такъ охотно къ высшимъ силамъ, какъ при такомъ настроеніи. Но съ тѣхъ поръ, какъ люди научились доходить до принциповъ и извлекать слѣдствія, оказалось необходимымъ измѣнить родъ оружія и начать пользоваться такими доводами, которые могли бы выдержать хотя какое нибудь разсмотрѣніе и испытаніе.

Среди другихъ безсмыслицъ, которыми изобилуетъ суевѣріе, слѣдуетъ въ особенности отмѣтить опасеніе, что намъ грозитъ что либо на томъ свѣтѣ за свободное пользованіе нашимъ разумомъ. Такой взглядъ вмѣстѣ и нелѣпъ, и непослѣдователенъ. Нелѣпо вѣрить, что Божество имѣетъ человѣческія страсти и при томъ одну изъ самыхъ низменныхъ—неустанную жажду похвалы. Непослѣдовательно вѣрить, что, какъ скоро у него есть эта человѣческая страсть, у него нѣтъ и другихъ, а въ частности—презрѣнія къ мнѣнію созданій, безпредѣльно его низшихъ.

Знать Бога, говоритъ Сенека, значитъ чтить его. Всякое другое богопочитаніе нелѣпо, суевѣрно и даже нечестиво. Оно принижаетъ Бога до низкаго уровня человѣческаго рода, который находитъ удовольствіе въ просьбахъ, мольбахъ, дарахъ и лести. Обыкновенно оно низводитъ божество даже ниже этого уровня и изображаетъ его капризнымъ демономъ, осуществляющимъ свою власть неразумно и безчеловѣчно. Если бы божественное Существо дѣйствительно могло оскорбляться пороками и безумствомъ глупыхъ смертныхъ, которые дѣло его же собственныхъ рукъ, то плохо пришлось бы приверженцамъ большинства народныхъ суевѣрій. И никто изъ человѣческой расы не былъ бы достоинъ его милости, кромѣ очень немногихъ философствующихъ теистовъ, имѣющихъ или, вѣрнѣе, старающихся имѣть соотвѣтственныя представленія объ его божественныхъ совершенствахъ, и единственными лицами, имѣющими право на его состраданіе и снисходительность, были бы философствующіе скептики (почти столь же рѣдкая секта, какъ и

философствующіе теисты), которые по природному недовѣрію къ своимъ способностямъ воздерживаются или стараются воздерживаться отъ всякаго сужденія относительно столь возвышенныхъ вопросовъ въ томительномъ желаніи и ожиданіи, что бы небо разсѣяло или по крайней мѣрѣ, облегчило наше глубокое невѣдѣніе, ниспославъ болѣе подробное откровеніе человѣческому роду и раскрывъ природу свойствъ и образъ дѣйствія божественнаго предмета нашей вѣры. Человѣкъ, проникшійся должнымъ сознаніемъ несовершенствъ нашего разума, съ величайшей радостью и готовностью пойдетъ навстрѣчу откровенной истинѣ, тогда какъ высокомѣрный догматикъ, убѣжденный въ томъ, что онъ въ силахъ воздвигнуть совершенную систему богословія съ помощью одной только философіи, презираетъ всякую дальнѣйшую поддержку и не признаетъ этого пришлаго наставника. Быть философскимъ скептикомъ—первый шагъ къ тому, что бы быть здравымъ вѣрующимъ христіаниномъ.

Здравое „христіанство“, о которомъ говоритъ Юмъ, можетъ имѣть у него значеніе лишь свободнаго, разумнаго отношенія къ религіозной истинѣ или, говоря словами евангелія, „поклоненія Отцу въ духѣ и истинѣ“, а ниспосланное Небомъ откровеніе—просвѣтлѣнія нашего разума. Это ясно изъ всего содержанія только что разсмотрѣнныхъ „Разговоровъ“ и еще яснѣе изъ „Естественной исторіи религіи“, гдѣ Юмъ дополняетъ, обосновываетъ и завершаетъ свои мысли о религіи обсужденіемъ вопроса объ ея происхожденіи.

Въ разрѣзъ съ деистами, на взглядъ которыхъ религія была первоначально единобожной и лишь впослѣдствіи извратилась въ многобожную, Юмъ въ многобожіи видитъ религію изначальную, а въ единобожіи—позднѣйшую. Всѣ извѣстные намъ дикіе народы многобожники, такъ что, если бы о какомъ нибудь дикомъ племени получилось противоположное свѣдѣніе, оно показалось бы невѣроятнымъ. Думать, что первобытная религія была совершенной такъ же неразумно, какъ воображать, что люди первоначально обитали во дворцахъ, а затѣмъ стали жить въ хижинахъ, или что занимались геометріей раньше, чѣмъ земледѣліемъ. Мысль объ единомъ Богѣ могла бы возникнуть у первобытнаго человѣка лишь въ томъ случаѣ, если бы основой религіи было созерцаніе мірового строя, свидѣтельствующаго своимъ единствомъ объ единомъ его Виновникѣ.

Но такое созерцаніе первобытному человѣку несвойственно. Не объ общемъ строѣ мірозданія онъ заботится, а о томъ, что его непосредственно затрогиваетъ, о своихъ нуждахъ, пищѣ, питьѣ, отмщеніи, смерти, словомъ, о своемъ счастьи и несчастьи въ настоящемъ и будущемъ. Къ тому, что происходитъ обыкновенно, онъ равнодушенъ. Его вниманіе приковывается необычайнымъ, непредвидѣннымъ, неожиданнымъ, и прежде всего страшнымъ. Для всего подобнаго онъ подыскиваетъ причины. При общечеловѣческой склонности къ олицетвореніямъ, неизвѣстныя причины волнующихъ событій олицетворяются въ особыя божественныя существа. Счастливыя событія человѣкъ склоненъ принимать какъ должное и рѣдко задумывается объ ихъ причинахъ: напротивъ, несчастіе охотно допытывается до своихъ причинъ.

Въ ужасѣ передъ грозными событіями и въ надеждѣ ихъ отвратить главный корень религіи. Убѣдиться въ этомъ можно хотя бы уже изъ того, что люди бываютъ особенно религіозны въ несчастіяхъ; что наиболѣе богомольны существа слабыя, беззащитныя, робкія—женщины; и изъ того, что служители религіи для подъема религіознаго чувства охотно пользуются несчастьями.

При первомъ возникновеніи боги лишь незначительно разнятся отъ людей и считаются, какъ напримѣръ, у Гесіода, происшедшими изъ тѣхъ же началъ, какъ и люди. Взглядъ на нихъ какъ на мірозадателей или міроустроителей чуждъ ранней религіи. Ихъ отличительная черта—незримость и разумность. Какъ скоро создается вѣра въ незримыя существа, всякая вещь обоготворяется. Каждый изъ боговъ получаетъ въ вѣдѣніе извѣстную область, такъ что все становится переполненнымъ божествами. Подспорьемъ для ихъ умноженія служитъ аллегорія, руководящая воображеніемъ при созиданіи боговъ по сходству съ тѣми или иными сторонами жизни. Война, напримѣръ, олицетворяется въ Марсѣ, богѣ свирѣпомъ; въ соотвѣтствіи съ поэзіей и ея богъ Аполлонъ, изящный, плѣнительный, красивый; богъ торговли плутоватый, вороватый и т. д. Другая причина умноженія боговъ—обоготвореніе выдающихся людей. Вѣрѣ въ божества содѣйствуютъ ваятели и художники, дающіе людямъ ощутительное изображеніе предметовъ ихъ вѣры.

Изъ многобожія происходитъ единобожіе, когда одинъ какой нибудь богъ выдвигается передъ другими, потому ли, что въ немъ

видятъ особаго покровителя, или же что онъ считается за владыку надъ остальными богами. Такого бога особенно боятся и почитаютъ. Возрастающая лесть дѣлаетъ его и всемогущимъ, и безначальнымъ, и безконечнымъ, и совмѣщающимъ всѣ совершенства, хотя бы онъ, подобно Юпитеру, былъ отцеубійцей, насильникомъ и оборотнемъ для соблазненія женщинъ.

По тѣсной связи многобожія съ единобожіемъ, между ними тяготѣніе и колебаніе. Какъ изъ многобожія возникаетъ единобожіе, такъ единобожіе переходитъ въ многобожіе. На высотѣ единобожія религія не удерживается и уклоняется къ своей низшей формѣ. Евреи и магометане особенно чутки къ этому уклону, такъ что сознавая общечеловѣческую слабость къ идолопоклонству, запретили ваяніе и живопись и даже человѣческія изображенія въ краскахъ или мраморѣ. Тѣмъ не менѣе у магометанъ дервиши заняли мѣсто героевъ. У христіанъ героямъ соотвѣтствуютъ святые.

При всѣхъ своихъ преимуществахъ, единобожіе не свободно отъ злоупотребленій, ставящихъ его порой не выше, а иногда и ниже многобожія. Въ отличіе отъ многобожія, гостепріимнаго для чужихъ боговъ, единобожію неизмѣнно свойственна религіозная узость и нетерпимость. Примѣръ—евреи и магометане. Отъ нихъ не далеко ушли, а, пожалуй, ихъ и превзошли, католики. Противоположный примѣръ—римляне, готовность которыхъ къ принятію чужихъ боговъ хорошо извѣстна.

Другая отрицательная сторона единобожія въ томъ, что, возвышая непомѣрно бога надъ человѣкомъ, оно человѣка принижаетъ и порождаетъ въ немъ рабскія, угодливыя, заискивающія склонности, заставляетъ видѣть высшую доблесть въ самоуничтоженіи, раскаяніи, смиреніи, бездѣйственномъ страданіи, тогда какъ въ многобожіи боги не настолько возвышаются надъ человѣкомъ, что бы онъ не могъ имъ подражать или даже съ ними соперничать; отсюда предпріимчивость, бодрость, мужество, великодушіе, любовь къ свободѣ, всѣ вообще качества, дѣлающія народъ великимъ.

Хотя единобожіе и болѣе согласно съ разумомъ, чѣмъ многобожіе, однако и многобожіе совсѣмъ не такъ нелѣпо, какъ можетъ казаться съ перваго взгляда. Почему не допустить, что тѣ самыя силы или начала, каковы бы они ни были, которыя образовали зримый міръ, людей и животныхъ, не могли также произвести разум

ныхъ существъ болѣе тонкой природы и болѣе властныхъ, чѣмъ остальныя? Зная, что у насъ ничто такъ не способствуетъ порочности, какъ обычное для могущества своеволіе, не трудно понять капризность, мстительность, страстность и развратность подобныхъ высшихъ существъ. Въ общемъ, миѳологическая система такъ естественна, что едва-ли можетъ что либо препятствовать ея осуществленію въ широкомъ многообразіи планетъ и міровъ, входящихъ въ вселенную.

На нашей планетѣ существованіе миѳологическихъ божествъ не подтверждается ни убѣдительными доводами, ни авторитетами, и засвидѣтельствовано только шаткими и сбивчивыми преданіями жрецовъ и богослововъ. За то единобожныя религіи опираются на священныя книги и на авторитеты. Это ихъ преимущество сглаживается тѣмъ, что ихъ кажущеюся стройностью обольщается философія, которая становится ихъ помощницей и, превращаясь въ схоластику или богословіе, содѣйствуетъ умноженію суевѣрія. Помимо неизбѣжныхъ несогласованностей и противорѣчій, которыя приходится сглаживать, богословіе никогда не выходитъ изъ нелѣпостей и противорѣчій, по особому къ нимъ пристрастію. Оно вынуждено идти въ разрѣзъ съ здравымъ смысломъ, такъ какъ иначе его ученія казались бы слишкомъ простыми и знакомыми. Отсюда стремленіе къ необычайному, поразительному, таинственному, отсюда вмѣненіе въ заслугу вѣрить въ то, противъ чего особенно возмущается непокорный разумъ. Церковная исторія подтверждаетъ все это. При возникновеніи какого нибудь богословскаго разногласія, его исходъ предопредѣленъ: побѣждаетъ мнѣніе наиболѣе безсмысленное. Достаточно вспомнить объ Аріанахъ, Пелагіанахъ, Ерастіанахъ, Социніанахъ, Сабелліанахъ, Евтихіанахъ, Несторіанахъ, Монооелитахъ и т. д. Противодѣйствовать потоку схоластической религіи такими слабыми правилами, какъ тѣ, что одна и таже вещь не можетъ вмѣстѣ быть и не быть, что цѣлое больше его части, что два и три равны пяти, такъ же невозможно, какъ запрудить океанъ булыжникомъ. Желаете вы противопоставить права разума священной таинственности? Нѣтъ достаточнаго наказанія за такое нечестіе, и тѣ костры, которые раньше зажигались для еретиковъ, готовы и для уничтоженія философовъ.

Впрочемъ, ссылка на здравый смыслъ въ религіозныхъ разногласіяхъ мало умѣстна. Каждая религія обвиняетъ другія въ нелѣ-

пости. Юмъ поясняетъ это рядомъ примѣровъ. Верхомъ нелѣпости кажется ему католическое ученіе о преосуществленіи. Онъ подтверждаетъ свое мнѣніе оскорбительными для этого ученія разсказами.

Крѣпка ли у религіозныхъ людей вѣра? На словахъ да, на дѣлѣ нѣтъ. Она скорѣе показная, чѣмъ дѣйствительная, и по силѣ едвали приближается къ той, какая руководитъ насъ въ повсѣдневной жизни. Однако признаться даже себѣ въ религіозныхъ сомнѣніяхъ у большинства нѣтъ рѣшимости: безотчетная вѣра считается заслугой, и сомнѣнія прикрываются усерднымъ ханжествомъ. Но природа слишкомъ сурова къ такимъ пріемамъ и не допускаетъ, что бы тусклый свѣтъ, мерцающій въ этихъ областяхъ, шелъ вровень съ яркими впечатлѣніями отъ здраваго смысла и опыта. Обычное поведеніе религіозныхъ людей изобличаетъ во лжи ихъ слова и показываетъ, что ихъ образъ мыслей въ дѣлѣ религіи есть что то среднее между вѣрой и невѣріемъ и приближается скорѣе къ послѣднему, чѣмъ къ первой. Тѣмъ не менѣе въ общемъ ходѣ жизни суевѣріе повсюду торжествуетъ.

Соотвѣтственно этому обычныя представленія о божествѣ нечестивы. Такъ какъ религія возникаетъ главнымъ образомъ изъ страха передъ грозными событіями, то незримыя ихъ причины рисуются въ обликахъ мщенія, жестокости, свирѣпости, злобы. Охваченное ужасомъ воображеніе умножаетъ предметы страха, и среди того мрака или, скорѣе, того брежжущаго свѣта, который насъ окружаетъ, божество предносится въ самыхъ ужасныхъ, какіе только мыслимы, обликахъ. Нѣтъ того извращеннаго нечестія, которое объятый страхомъ ханжа не былъ бы готовъ, безъ всякаго смущенія, примѣнять къ своему божеству.

Въ такомъ видѣ оказывается обычная религія, если разсматривать ее въ одномъ освѣщеніи. Если же обратить вниманіе на тотъ духъ восхваленія и славословія, который, какъ слѣдствіе страха, составляетъ необходимую принадлежность всякой религіи, то можно ожидать преобладанія и другой системы богословія. Божеству приписывается всякая доблесть, всякое превосходство, такъ что никакое преувеличеніе не кажется достаточнымъ, что бы выразить божественныя совершенства. Словословіе и лесть признаются тѣмъ болѣе подходящими, чѣмъ съ большимъ великолѣпіемъ изображаются предметы нашего поклоненія.

Такимъ образомъ въ религіи сталкиваются различныя свойства нашей природы. Наши естественные ужасы рисуютъ дьявольское и злое божество, а наша склонность къ лести ведетъ къ признанію его всесовершеннымъ и по истинѣ божественнымъ. Религія колеблется между этими свойствами, но съ уклономъ въ сторону страха. Когда понятіе о божествѣ становится возвышеннымъ, выдвигаются только знаніе и могущество божіи, а не благость. По мѣрѣ расширенія этихъ свойствъ страхъ передъ божествомъ усиливается вѣрой, что ничто, даже сокровенныя мысли, отъ него не скрыты. Отсюда опасеніе выразить какое либо неодобреніе или порицаніе божества. Все должно быть предметомъ похвалы, восхищенія, восторга, даже то, что въ человѣческомъ общежитіи заслуживаетъ самаго сильнаго осужденія.

Если народное мнѣніе терпѣливо къ своеобразной нравственности земныхъ владыкъ, отличной отъ обязательной для частныхъ лицъ, то тѣмъ болѣе къ нравственности этихъ высшихъ существъ, которыхъ свойства, взгляды и природа совершенно неизвѣстны. „У существъ высшихъ, говоритъ поэтъ, особыя права.“ Можно поэтому утверждать, что народныя религіи—одинъ изъ видовъ дьявольщины. Чѣмъ выше божество по знанію и могуществу, тѣмъ ниже оно по благости, какими бы хвалебными словами ни украшали его трепещущіе передъ нимъ поклонники. У идолопоклонниковъ лживы только слова, опровергающія ихъ тайныя мысли, а у исповѣдующихъ возвышенную религію лживо самое ихъ мнѣніе, идущее въ разрѣзъ съ ихъ внутреннимъ чувствомъ. Сердце втайнѣ ненавидитъ мѣры жестокости и безпощадной мстительности, а разсудокъ осмѣливается лишь на то, что бы признать ихъ совершенными и заслуживающими поклоненія.

Не въ одномъ только лицемѣріи сказывается отрицательная сторона суевѣрія, но также и въ томъ, что оно отклоняетъ отъ жизни доблестной и полезной. Какъ бы ни была возвышена религія, многіе вѣрующіе, пожалуй даже большинство, стараются пріобрѣсти божественное расположеніе не доблестью и хорошей нравственностью, а пустыми обрядами, неумѣреннымъ усердіемъ, восторженіями и восхищеніями, вѣрой въ таинственное и нелѣпое. Если бы нашлась религія, въ которой было бы заявлено прямо, что только нравственностью можно снискать божественную милость, а на жрецовъ была бы возложена обязанность внѣдрять этотъ взглядъ ежедне-

ными проповѣдями, то, за отсутствіемъ другого суевѣрія, главнымъ считалось бы посѣщеніе этихъ проповѣдей, а не доблесть и добрые нравы.

Вѣроятное объясненіе этой склонности служить Богу для жизни безполезнымъ, ненужнымъ и даже вреднымъ въ томъ, что цѣнное для нея и ей способствующее считается для Бога не нужнымъ, для жизни ненужное и вредное — въ глазахъ Бога цѣннымъ. Такое служеніе кажется тѣмъ болѣе религіознымъ, что какъ будто свободно отъ постороннихъ побужденій. При вознагражденіи за трудъ или уплатѣ долга человѣкъ ничѣмъ не обязываетъ божество, такъ какъ подобныя справедливыя дѣянія онъ вынужденъ дѣлать и сталъ бы, вѣроятно, дѣлать, если бы совсѣмъ не было Бога. А если онъ постится или бичуетъ себя, то подобныя дѣйствія имѣютъ прямое отношеніе къ служенію Богу. Никакія иныя соображенія не могли бы побудить человѣка къ такимъ строгостямъ. Этимъ особымъ знакомъ набожности онъ пріобрѣтаетъ божественную милость и можетъ надѣяться получить въ награду покровительство и безопасность въ этомъ мірѣ и вѣчное блаженство въ будущемъ.

Отсюда, величайшія злодѣянія совмѣстимы съ суевѣрнымъ благочестіемъ и богопочитаніемъ. Отсюда же и оправданіе мнѣнія, что неосторожно заключать отъ религіознаго рвенія въ пользу нравственныхъ качествъ вѣрующаго. Однимъ изъ древнихъ историковъ замѣчено даже, что люди, идущіе на самыя преступныя и опасныя дѣянія, особенно суевѣрны. Угрызенія совѣсти, слѣдующія за злодѣяніями, только содѣйствуютъ суевѣрію. Отъ нихъ изувѣръ не успокаивается до тѣхъ поръ, пока не найдетъ облегченія въ искупающихъ обрядахъ и церемоніяхъ.

Вообще, суевѣрію способствуетъ все то, что разслабляетъ или разстраиваетъ нашъ внутренній складъ. А для разрушенія суевѣрія нѣтъ ничего лучше, чѣмъ мужественная, устойчивая доблесть, которая или предохраняетъ отъ несчастныхъ и печальныхъ случаевъ, или учитъ переносить ихъ. При спокойномъ солнечномъ свѣтѣ разума призраки ложнаго божества не возникаютъ. Если же мы предоставимъ себя естественнымъ, ничѣмъ не сдерживаемымъ внушеніямъ нашихъ робкихъ и безпокойныхъ сердецъ, то нашими ужасами приписываются верховному Существу всѣ виды варварства, какъ равно и всѣ возможные капризы—нашими способами его умилостивлять.

Обсуждая значеніе религіи, нельзя забывать, что добро всегда перемѣшено со зломъ, счастье съ несчастьемъ, мудрость съ безуміемъ, доблесть съ порокомъ. Нѣтъ ничего вполнѣ безупречнаго. Всѣ преимущества сопровождаются недочетами. Повсюду, во всѣхъ областяхъ бытія, одно существуетъ за счетъ другого, такъ что невозможно, даже при самыхъ пламенныхъ нашихъ желаніяхъ, вообразить состояніе или положеніе вполнѣ желательное.

Чѣмъ изысканнѣе благо, тѣмъ острѣе зло съ нимъ связанное. Изъ этого однообразнаго закона немного исключеній. Самый живой умъ граничитъ съ безуміемъ, высшія изліянія радости съ глубочайшимъ унынiемъ; самыя восхитительныя удовольствія съ самой жестокой усталостью и отвращеніемъ; самыя радужныя надежды уступаютъ мѣсто самымъ суровымъ разочарованіямъ. И вообще ни одинъ путь жизни такъ не надеженъ (такъ какъ о счастьи мечтать нельзя), какъ спокойный и умѣренный, на которомъ поддерживается, на сколько возможно, посредственность и нѣкоторая безчувственность во всѣхъ вещахъ.

Если благое, возвышенное, восхитительное заложено въ высокой степени въ истинныхъ началахъ единобожія, то, по противоположности, можно ожидать самаго низкаго, нелѣпаго, пошлаго, устрашающаго въ религіозныхъ вымыслахъ и химерахъ.

Всеобщее предрасположеніе вѣрить въ незримую силу—пусть и не врожденный инстинктъ, а лишь общій спутникъ человѣческой природы—можетъ разсматриваться какъ печать или знакъ, наложенный божественнымъ Создателемъ на свое твореніе, и ничто не способно такъ возвышать достоинство человѣка, какъ то, что онъ избранъ передъ остальными частями творенія носить образъ Творца. Но посмотрите на этотъ образъ, каковъ онъ въ народныхъ религіяхъ, какъ божество искажено въ нашихъ представленіяхъ о немъ, какіе капризы, нелѣпости, какая безнравственность считаются его принадлежностью, какъ оно принижено даже передъ тѣмъ характеромъ, который мы въ повседневной жизни естественно приписываемъ здравомыслящему и доблестному человѣку.

Какое благородное преимущество человѣческаго разума въ томъ, что онъ достигаетъ до познанія верховнаго Существа и способенъ отъ зримыхъ дѣлъ природы заключать къ такому возвышенному началу, какъ верховный Создатель. Но посмотрите на обратную сто-

рону. Прослѣдите религіозные принципы, фактически преобладающіе въ мірѣ. Вы едва-ли не придете къ убѣжденію, что они не грезы больного человѣка, или, быть можетъ, вы скорѣе станете разсматривать ихъ какъ игривыя причуды мартышекъ въ человѣческомъ обликѣ, чѣмъ какъ важныя, положительныя, догматическія утвержденія существа, которое считаетъ себя достойнымъ называться разумнымъ.

Послушайте завѣренія людей: нѣтъ ничего достовѣрнѣе ихъ религіозныхъ ученій. Прослѣдите за ихъ жизнью: едва-ли вы подумаете, что они хотя сколько нибудь довѣряютъ имъ.

Величайшее и искреннѣйшее религіозное рвеніе нисколько не обезпечиваетъ отъ лицемѣрія. Самое явное нечестіе сопровождается тайной богобоязнью и сокрушеніемъ.

Нѣтъ такихъ яркихъ богословскихъ нелѣпостей, которыя не были бы усвоены людьми самаго крупнаго и образованнаго ума. Нѣтъ такихъ строгихъ религіозныхъ предписаній, которыя не были бы приняты самыми развратными и потерянными людьми.

Невѣжество — мать набожности. Это правило, вошедшее въ пословицу, подтверждается всеобщимъ опытомъ. Посмотрите на народъ, совершенно лишенный религіи: если вы его найдете, то будьте увѣрены, что онъ лишь немногимъ отличается отъ скота.

Есть ли что нибудь чище нравственныхъ правилъ, содержащихся въ нѣкоторыхъ богословскихъ системахъ, и развращеннѣе той практики, которая этими системами вызвана?.

Утѣшительныя надежды, порожденныя вѣрой въ будущее, восхитительны и плѣнительны. Но какъ быстро онѣ исчезаютъ передъ страхомъ, господствующимъ надъ человѣческой душой особенно властно и продолжительно.

Все здѣсь загадка, вопросъ, неразгаданная тайна. Сомнѣніе, неувѣренность, воздержаніе отъ сужденія—единственный выводъ изъ самыхъ добросовѣстныхъ изслѣдованій въ этихъ областяхъ.

Такъ заканчиваетъ Юмъ свои размышленія о религіи. Какова бы ни была ихъ внутренняя цѣнность, безспорно то, что никѣмъ ни до, ни послѣ него отрицательныя черты религіи не были выслѣжены такъ старательно и освѣщены такъ ярко. Едва ли также можно не признать, что суровый приговоръ, вынесеный въ этихъ размышленіяхъ изувѣрству за его безграничныя притязанія, мрач-

ную нетерпимость ко всякой свободной мысли, за его костры для сожженія ея ревнителей вполнѣ пзувѣрствомъ заслуженъ.

XVIII вѣкъ былъ не даромъ торжествомъ философіи. Суевѣріе, такъ жестоко тѣснившее независимую мысль, получило, наконецъ, отъ нея отпоръ. Юмъ держится въ границахъ умѣренности и пристойности. Наслѣдница англійской свободной мысли XVIII в., французская просвѣтительная философія, выступила противъ суевѣрія съ глумленіемъ, порою непристойнымъ. Оцѣнивать эти выступленія слѣдуетъ въ свѣтѣ историческихъ условій, ихъ вызвавшихъ.

Указатель именъ.

Аббасиды—384
Абу Абдаллахъ Джабиръ ибнъ Гаджанъ—400.
Августинъ 127, 176, 308, 354, 442, 480, 532.
Аверроесъ 384—385, 388, 389, 437, 440.
Авицебронъ 386.
Авиценна 424.
Агриппа изъ Неттесгейма 391, 398, 419, 420—424, 461.
Адонисъ 265, 373.
Аквинатъ Ѳома 73, 389, 393.
Альбигойцы 443, 444, 445.
Александръ Великій 61.
Александръ изъ Афродисіи 437.
Алмамунъ 384.
Альбертъ Великій 388, 400.
Альфонсъ Кастильскій 272.
Амальрикане 445.
Амальрикъ 445.
Аміель 107.
Анабаптисты 452, 455, 456.
Анаксагоръ 2, 64, 155, 164, 263 276—278, 281, 358, 487.
Анаксимандръ 133, 136, 166, 266—267, 270, 272, 273, 276.
Анаксименъ 2, 267—268, 270, 272, 276, 281.
Андроникъ изъ Родоса 128.
Ансельмъ Кентерберійскій 480.
Антисѳенъ 186, 189.
Аранда 554.
Аристархъ 271, 317.
Аристотелизмъ противосхоластическій 394, 436—440.
Аристотель 2, 7, 59, 61, 99, 103, 105, 126, 127, 128, 131, 167, 169, 186—189, 190, 223, 236, 252, 271, 281, 304—309, 324, 328, 344, 355, 357, 371, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 392, 394, 419, 420, 436, 437, 439, 440, 443, 470, 472, 539, 540, 551.
Арновій 354.
Арнольдъ изъ Вилла Нова 400.
Архелай 281.
Архимедъ 64, 472.
Асклепіадъ 155.
Астарта 371.
Аттисъ 265, 373.
Аѳанасій Великій 87.

Баадеръ 469.
Байронъ 54, 55, 59, 61.
Баконъ Рожеръ 394—395, 400.
Баконъ Францискъ 3, 466, 467—472, 483 488, 489, 493, 539.
Бахрамъ 444.
Бэйль Пьеръ 302, 532, 536—538, 540
Беккеръ Вальтасаръ 493.
Бэме Яковъ 223, 456—460.
Бергсонъ 236—238, 355.
Беркли 195—196, 199, 234, 557, 576, 577—587, 589.
Бернардъ Клервосскій 443.

Бернгардъ изъ Тура 392.
Бэтлеръ Джозефъ 557, 574, 575.
Віасъ 1.
Бисмаркъ 106.
Боденъ 461.
Болингброкъ 558, 564—565.
Бруно Бауеръ 230.
Бруно Джіордано 22, 55, 61, 64, 89, 169, 172, 173, 186, 385, 406, 407—410, 413, 417, 418, 551.
Будда 22, 61.
Буддисты 71, 372.
Бурдильонъ 116.
Бутлеръ алхимикъ 436.
Бюхнеръ 157—158.
Валентинъ 168, 172.
Вальденцы 444, 445.
Ванини 409, 537.
Варвара, алхим. 401.
Василій Валентинъ 400.
Вейгель 452—454.
Весселъ 417.
Вивесъ Люд. 395—396.
Викторіане 301, 443.
Винчи Леонардо 395.
Волластонъ 568, 569—570.
Вольтеръ 300, 492.
Вольфъ 192.
Вульстонъ 558, 561.
Вундтъ 173, 235.

Галенъ 383, 424.
Галилей 64, 309, 406, 407, 410—415, 465, 466, 482, 493.
Гартманъ 119, 192, 199, 214—217, 371.
Гассенди 466, 493, 502—503, 540.
Геберъ 400.
Гегель 3, 73, 100, 103, 105, 114, 142, 167, 190, 192, 219, 220, 223—233, 234, 355, 371, 460, 556.
Гейне 62.
Геккель 174, 176—177.
Гексли 176.
Гелинксъ 166.
Гельвецій 502.
Гельдерлинъ 54.
Гельмонтъ Іоаннъ 420, 433—436, 529.
Гельмонтъ Меркурій 136, 433—436, 529—531, 551.
Гемистій Плеѳонъ 396, 460.
Генрихъ IV 495.
Генрихъ VI англійс. 401.
Гераклидъ Понтійскій 155, 271.
Гераклитъ 2, 101, 103, 114, 139—142, 166, 178, 179, 189, 223, 234, 272—273, 276, 316, 551.
Гербартъ 3, 186, 196—198, 199, 234.
Гердеръ 574.
Герметическія книги 331—332.
Геродотъ 262.
Гесіодъ 260, 261—262, 263.
Гете 29, 55, 57, 61, 70, 72, 85, 89, 99, 105, 113.
Гетчесонъ 568, 570.
Гиббонъ 558, 566—567.
Гикетъ 271.
Гиппархъ 271.
Гиппій 283.
Гиппократъ 383, 424.
Гностики лжеимянные 168, 169, 171 176, 221 300, 301, 355, 374—375 387, 441, 442, 450.
Гностики христіанскіе 378—379.
Гоббзъ 3, 155, 191, 466, 471, 493—502 503, 510, 511, 512, 525.
Гольбахъ 502.
Гомеръ 260—261, 262, 263, 357.
Гревиль лордъ Брукъ 513, 514.
Гуго Викторіанецъ 443.
Густавъ III швед. 554.
Григорій Нисскій 104, 356, 442.
Григорій XIII 404.
Григорій XIV 397.
Гюго В. 73, 109.
Гюйо 74.
Гюэ 532, 536.

Дантъ 73, 85, 99, 116.
Дарвинъ Ч. 142, 557.
Дарвинъ Эразмъ 557.
Декартъ 127, 155, 165—169, 191, 463, 466, 471, 472—493, 503, 510, 514, 537, 539, 540, 545, 548—551.
Де-ла-Мотъ ле Вайе 532, 535—536.

Демокритъ 148, 155, 256, 263, 266, 278—281, 310, 311, 358, 414, 487, 539.
Джэмсъ 235.
Джэмсъ Прайсъ 401.
Діогенъ изъ Аполлон. 281—282.
Діонисій 87
Діонисій-Лже 168, 354, 442.
Діонисъ-Вакхъ 264—265.
Доминиканцы 445.
Доминикъ 445.
Достоевскій 72—115.
Дунсъ Скотъ 389.

Евдоксъ 271, 305.
Евклидъ 64, 82, 92, 383, 574.
Еврейская философія 386—388, 420.
Екатерина II 554.
Екфантъ 155, 271.
Елейцы 94, 136, 139, 155, 263.
Емпедоклъ 155, 265, 273—276.
Епиктетъ 353.
Епикурейство 82, 99, 127, 256, 309, 317.
Епикуръ 2, 148, 149, 309—314, 358, 372, 402, 487, 503, 537.
Эразмъ 119.
Еріугена Скотусъ 168, 169, 355, 391—392, 393, 442.

Ибнъ-Габиролъ 386.
Изида 374.
Ипатія 349.
Ипполитъ 87.
Ириней 87, 101.

Іеремія 55.
Іоаннъ Дамаскинъ 55, 56.
Іоаннъ XXI папа 389.
Іоаннъ Креститель 354, 388.
Іоахимъ изъ Флоры 445.
Іудейско-александрійскіе философы 7, 263, 303, 354, 368.

Каббала 168, 169, 171, 172, 221, 355, 386, 387—388, 393, 396, 397 398, 419, 448, 449, 453, 461, 514, 540. 545.
Каетано 401.
Калиппъ 305.
Кальвинъ 440, 450, 451.
Кампанелла 169, 418—419, 480.
Кантъ 3, 64, 73, 82, 99, 100, 102, 103, 105, 114, 127, 128, 129, 192, 199—210, 217, 355, 371, 556, 557, 567, 570, 572, 576, 587, 588,
Карданъ 398, 420, 430—432.
Карнедъ 302.
Карлъ II англ. 493.
Карлъ III исп. 554.
Карлъ VII франц. 401.
Картезій 472
Картезіанцы 472, 528, 536.
Катары 443.
Католики 455.
Кембриджская школа 513, 514.
Кеплеръ 73, 271, 272, 309.
Кибела 374.
Киники 189, 190, 263.
Климентъ Александ. 87, 176, 354, 442.
Клэркъ Самуэль 557, 574—575.
Коллинзъ 558, 560—561.
Кондильякъ 502.
Контъ 3.
Конфуцій 360—560.
Коперникъ 22, 97, 200, 309, 405—407 409, 410, 411, 412, 415, 450, 458, 465, 487, 493, 502.
Кратилъ 179.
Кремоній 440.
Ксенофанъ 263.
Кудвортъ 513, 514.
Кузанскій Николай 169, 172, 402—405, 417, 460.

Ла Меттри 502.
Лапласъ 73, 135, 142.
Лассаль 230.
Лебонъ 158—159.
Левкиппъ 148, 155, 256.
Ленау 54.
Лейбницъ 3, 166, 186, 192—195, 198, 199, 355, 531, 538, 539—552, 569.
Лессингъ 574.
Локкъ 103, 191 466, 511—513, 540, 546, 557, 558, 576, 577, 590.
Лотце 186, 196, 198—199.
Лукрецій 85, 149.

Луллій Раймундъ 388, 389, 400.
Лютеране 455, 456.
Лютеръ 7, 406, 424, 440, 442, 448—450, 451, 452, 460.

Магометане 71, 356, 372, 384.
Магометъ 54, 382, 409.
Магометанская философія 382—385.
Макробій 381.
Максимъ Исповѣдникъ 87, 168, 176.
Мальбраншъ 355, 528—529, 540.
Мандевиль 568, 572—573.
Мани 443, 444.
Манихейство 443, 444.
Марія 376.
Маркъ Аврелій 330, 353.
Марксъ 230.
Марціанъ Капелла 381.
Меланхтонъ 406, 440.
Метродоръ 263.
Миддельтонъ 558, 562.
Милль 472.
Мистика 440—460.
Мистики въ Реформ. 440.
Мистики нѣмец. 440—443.
Митра 373, 374.
Моисей 331, 409, 445, 460, 500, 564.
Моисей Маймонидъ 386, 388, 389, 437.
Монтень 463, 589.
Морганъ 558, 565—566.
Моръ Генр. 513, 514.
Морусъ Томасъ 461.
Мусоній 353.
Муціанъ Руфусъ 461.
Мюссе 54.

Наполеонъ 61.
Ницше 54, 103.
Новопиѳагорійцы 265, 304, 314, 322, 323, 324, 377.
Новоплатонизмъ 354, 355, 359, 379, 383, 385, 386, 387, 391, 392, 393, 396, 397, 399, 442, 540.
Новоплатоники 7, 167, 168, 176, 190, 191, 221, 263, 265, 288, 300, 301, 304, 308, 322, 332—352.
Нуменій 303, 330—331.

Озирисъ 165, 373.
Окенъ 234.
Оккамъ 389.
Оригенъ 87, 176, 354, 378—379, 442.
Орфики 164, 264—266, 269, 283, 300.
Оссіандеръ 452.
Оствальдъ 177.

Павелъ ап. 7, 54, 61, 71, 116, 119, 301, 353, 362, 365, 372, 374, 377, 441, 442, 448, 450, 451, 556.
Парацельсъ 257, 398, 419, 420, 424, 432, 433, 453, 456.
Перменидъ 137—139, 142, 178, 179, 200, 223, 272—273, 276, 283, 305, 396.
Паскаль 532—535.
Патрици 397.
Паульсенъ 173.
Петръ ап. 273, 442.
Пико де Мирандола 397.
Пилатъ 372.
Питтакъ 1.
Пиѳагоръ 1, 2, 134, 269.
Пиѳагорейцы 119, 133—136, 169, 172, 185, 186, 234, 265, 268, 272, 273, 276, 283, 300, 305, 331, 551.
Пиѳагорействующіе Платоники 301, 304, 322, 324, 327, 330.
Платонъ 2, 7, 21, 46, 56, 61, 77, 82, 89, 90, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 113, 114, 115, 116, 119, 126, 127, 131, 139, 149, 164, 169, 176, 178—186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 200, 209, 211, 213, 223, 236, 265, 281, 283—304, 308, 324, 331, 360, 371, 377, 380, 384, 397, 451, 539, 540, 543, 547, 551, 585.
Платонизмъ 314, 321, 324, 396, 397
Платоники 377, 392, 510, 514, 545.
Плотинъ 167, 172, 173, 236, 332—344, 348, 351, 352, 354, 355, 358, 371, 377, 383, 461.
Плутархъ 303, 327—330.
Помбаль 554.
Помпонатъ 437—438.
Порфирій 190, 344—347, 348, 355.
Продикъ 283.

Проклъ 167, 223, 332 349—352. 355.
Протагоръ 64, 91.
Птоломей, 271, 309, 383, 390, 391, 410, 411, 415.
Пуарэ 532, 536.
Пушкинъ 106.
Пэнъ 558—566.
Пэркеръ 513, 514.

Равальякъ 493.
Рейхлинъ 297—298, 419, 450.
Ренанъ 82, 106.
Ришаръ Викторіанецъ 443.
Руджіеро 401.
Рудольфъ II 401.
Руссо 7, 502.
Рюсбрекъ 447.

Селевкъ 271.
Сенека 353, 451.
Серветъ 451.
Синесій 354. 442.
Сиріанъ 350.
Скептики 127, 317.
Смитъ Ад. 557, 568, 570—572.
Сократъ 2, 21, 54, 55. 61, 64, 103, 127, 142—146, 178, 282, 283, 302.
Солонъ 1.
Софисты 127, 283.
Спенсеръ 3, 73, 174, 175—176, 221.
Спиноза 61, 64, 89, 103, 114, 166, 169—171, 172, 173, 191, 221, 223, 234, 385, 502, 511, 515—527, 528, 529, 540, 549.
Стоики 2, 7, 99, 101, 102, 127, 154, 156, 157, 167, 172, 189, 190, 234, 256, 263, 273, 302, 309, 314—321, 329, 352, 353, 377, 399, 540.
Стоики новые 265, 322, 352—354.
Стоицизмъ 82, 354.
Суарецъ 440.
Сузо 447.
Суфизмъ, 383.
Схоластики 308, 350, 392—393, 394, 402, 420, 440, 442, 443, 449, 450, 463.

Тассо, 55.
Таулеръ 447.
Телесій 396, 418.
Тертулліанъ 119, 233, 301, 354, 538.
Тиндаль 558, 560.
Тихо де Браге 410, 419, 503.
Толандъ 558—559.
Толстой А. 55, 116.
Толстой Л. 69.

Фейербахъ 230.
Ферекидъ 263.
Фехнеръ 111, 234, 235.
Филиппъ II исп. 390.
Филонъ Іудейскій 101, 168, 189, 263, 302, 324—327, 354, 387.
Фихте 3, 73, 89, 100, 219—223, 234, 556
Фичино Марсиліо 191. 397.
Флуддъ 420, 432—433.
Франкъ Себ. 455—456, 461.
Францисканцы 445.
Францискъ Ассизскій 445.
Фридрихъ III датск. 401.
Фридрихъ II прусск. 554, 559.

Хилонъ 1.
Христосъ 7, 21, 55, 59, 71, 105, 119, 168, 263, 301, 324, 361, 362, 368, 369, 370, 372, 374, 376, 378, 388, 405, 409, 428, 441, 442, 444, 445, 447, 448, 449, 452, 454, 455, 458, 459, 460, 501, 513, 522, 529, 532, 533, 534, 544, 561, 563.

Цвингли 440, 450—451, 455, 456, 460.
Цезальпинъ 437, 439—440.
Цезарь 61.
Цицеронъ 282, 381.

Черберн Гербертъ 511, 513—514, 527, 557
Чирнгаузенъ 538—539.
Чоббъ 558, 563.

Шарлотта прусск. 559.
Шарронъ 461.
Швенкфельдъ 452.
Шейнеръ 410.
Шекспиръ 47.
Шеллингъ 3, 100, 106, 114, 168, 174—175, 223, 234, 355, 460, 556.

Шеффлеръ 531—532.
Шефтсбери 568—569.
Шиллеръ 61, 510.
Шопенгауеръ 3, 103, 111, 119, 192, 199, 210—213, 217, 256.
Шуазель 554.
Штраусъ 230.

Эббингаузъ 173.
Эккартъ 443, 446—447, 448.

Юліанъ 349.
Юмъ 103, 234, 537, 574, 576, 577, 587—637.
Юстиніанъ 373, 379.
Юстинъ Мученикъ 101, 354, 369.

Якоби 527.
Ямвлихъ 332, 347—349, 351.
Янсениты 532.
Янсенъ 532.

Ѳалесъ 2, 266.
Ѳеодоръ изъ Асины 349.
Ѳеодосій В. 373.
Ѳома Кемпійскій 447.

ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

Опечатки.

Строки считаются *сверху*, *вертикальная* черта обозначаетъ „слѣдуетъ“.

9 6 со всѣми нашими обнаруженіями | во всѣхъ нашихъ обнаруженіяхъ 14 11 форму | въ форму 16 17 самоутвежденіе | самоутвержденіе 23 38 Отсюда | 5 Отсюда 24 3 не совпадать | не совпадать между собою 34 30 внѣшнее раздраженіе | 1) внѣшнее раздраженіе 43 14 дѣятельности, представленія | дѣятельности представленія 54 37 Нитцше | Ницше 60 18 которая ее убиваетъ | который ее убиваетъ 75 36 гранью | грани 80 29 не ставя | и не ставитъ 80 30 не сводимое | несводимое 80 36 логикой | теоріей познанія, логикой 84 2 познавательная его | познавательная ею 116 18 въ евангеліи | въ посланіи 145 30 3) религіозная | 4) религіозная.

Начиная съ 166 и до 249 поставлены невѣрно цифры отдѣловъ. Вмѣсто 31 слѣд. 32 и т. д. до конца II главы, такъ что послѣдній отдѣлъ этой главы не 67, а 69. На 124 при перечнѣ основныхъ вопросовъ соціологическій долженъ быть поставленъ послѣднимъ.

168 24 качество | качества 170 10 душа тѣлу | душѣ тѣло 178 2 психологическое | психофизическое 225 36 безкоз | безко 225 38 чре- | чрезъ 234 21 Въ XVI | Въ XVII 243 12 текущее | текущая 271 34 Аристархъ изъ Самоса намѣтилъ въ III в. до Р. Х. | Гиппархъ изъ Никеи намѣтилъ во II в. до Р. Х. 309 14 5) Епикурейцы и Стоики | 6) Епикурейцы и Стоики 321 12 6) Космологіи Заката | 7) Космологіи Заката 355 30 уплотненномъ | разрѣженномъ 359 3 7 Средневѣковыя построенія | 8) Средневѣковыя построенія 366 25 Отъ того | Оттого 368 17 Къ II вѣку | Съ II вѣка 371 9 Многое | Много 386 25 Кабалла | Каббала | 387 2 Кабалла | Каббала 387 31 Кабаллистическій | Каббалистическій 392 26 опять три | опять четыре 393 16 8) Поворотъ къ новому времени | 9) Поворотъ къ новому времени 398 12 вѣрой | вѣры 398 7 не излагаемой | по излагаемой 403 38 Математическими | Математическими 443 24 Манихеизму | Манихейству 443 25 Манихеизма | Манихейства 449 35 затемнѣнномъ | затемненномъ 462 1 9) XVII вѣкъ | 10) XVII вѣкъ 552 15 10) XVIII вѣкъ. | 11) XVIII вѣкъ. 557 26 Іосифъ | Джозефъ.