М. В. БЕЗОБРАЗОВА.

№ 16922.

КРАТКІЙ ОБЗОРЪ

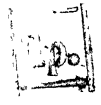
СУЩЕСТВЕННЫХЪ МОМЕНТОВЪ

ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ.

БИБЛІОТЕКА

МОСКВА.
Типографія А. И Снегиревой. Остоженка, Савеловскій пер., соб. домъ.
1894.

ПРО 957



499
38

§ 1. ВВЕДЕНІЕ.

Задачею краткаго обзора является дать общее понятіе о нѣкоторыхъ существенныхъ чертахъ исторіи философіи. Я хочу коснуться въ немъ не только главныхъ философскихъ ученій, но также только главныхъ чертъ этихъ ученій. Обзоръ этотъ не можетъ и не долженъ быть полнымъ, и чѣмъ менѣе будетъ въ немъ именъ, чѣмъ менѣе будетъ онъ походить на перечень, тѣмъ лучше. И потому ясно что отсюда нельзя будетъ вынести хотя сколько-нибудь полнаго ознакомленія съ исторіей философіи это не болѣе какъ курсъ подготовительный только пособіе къ введенію въ науку.

Но интересно отдать себѣ нѣкоторый отчетъ въ томъ, могу ли я достичь цѣли? Что собственно значитъ коснуться главнаго? Это вѣдь не что иное, какъ вникнуть въ сущность или сохранить объективность Но возможно ли это? Мыслимо ли изложить исторію философіи съ объективной точки зрѣнія? Вѣдь всегда освѣтишь то, что лучше понимаешь, а понимаешь всегда односторонне, всегда субъективно И можно ли, когда приходится излагать исторію философіи, довольствоваться тѣмъ, чтобы только понимать ея факты, т е. мысли философовъ, которыя и составляютъ эти факты?

Разъ, что нельзя не признать, что одна система обусловливаетъ другую, а потому, слѣдов , между ними устанавливается причинная связь—та нить, съ помощью которой эти факты получаютъ объясненіе, *уже неминуемо составляется теорія*. Всякая исторія философіи всегда теорія, и какъ теорія всегда одностороння, всегда субъективна. Никогда не было и не будетъ объективной исторіи философіи еще менѣе, пожалуй, чѣмъ объективной исторіи культуры, чѣмъ объективной философіи исторіи. *Исторія философіи не только исторія теорій, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и теорія сама.*

Знакомясь же съ исторіею философіи узнаешь что такое философія, и узнаешь это полнѣе и лучше, чѣмъ когда вникаешь только въ одну какую-нибудь систему *И это потому что исторія философіи обобщаетъ системы философовъ*. Она даетъ больше, чѣмъ то въ состояніи дать одна какая-нибудь система, какъ бы геніальна она ни была, но когда система эта выхвачена изъ цѣлаго и болѣе не звено его.

Можно смотрѣть на исторію философіи съ одной изъ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія. Такъ можно судить о другихъ системахъ, придерживаясь одного какого-нибудь міросозерцанія, которое признается непреложнымъ, можно считать, что не существуетъ одной единственно-истинной и незыблемой системы, и всякая изъ нихъ содержитъ въ себѣ долю правды, или можно наконецъ думать, что вся исторія философіи представляетъ не что иное, какъ только исторію заблужденій. Одного только нельзя и это отрицать ея существованіе. Замѣчательно то, что можно отрицать самую философію, но не ея исторію,

И передъ нами появляется опять этотъ старый и избитый но неминуемый для насъ вопросъ о томъ что такое сама философія? И тоже ли самое что философія метафизика? Въ какомъ отношеніи находятся къ философіи психологія, объясняющая явленія внутренней жизни человѣка, этика, имѣющая предметомъ нравственность, логика, излагающая законы мышленія? Самостоятельныя ли онѣ науки или нѣтъ?

Философію въ обширномъ смыслѣ слова надо назвать наукою о духѣ «человѣкъ разлагается въ ней на свои невидимыя части», если выразиться реалистическимъ языкомъ одного изъ нашихъ рукописныхъ памятниковъ *) и, понимая философію въ такомъ смыслѣ, въ нее и входятъ психологія, этика и логика Всѣ онѣ науки философскія, всѣ части того цѣлаго, которое составляетъ философію въ обширномъ смыслѣ слова, ту самую философію, въ которой есть и свое зерно. Зерно это является философіею въ узкомъ смыслѣ слова, тою первою философіею (*πρώτη φιλοσοφία*) Аристотеля, которая разбираетъ самые общіе признаки бытія, разсматриваетъ бытіе только какъ бытіе Зерно это называется иначе метафизикою, и характеристическая особенность первой философіи или метафизики заключается въ томъ, что она выходитъ изъ предѣловъ опыта и не довольствуется тѣмъ, что дается извнѣ. Это та область неразрѣшимыхъ вопросовъ, которые ка

*) № 950 по каталогу Ундольскаго въ Московскомъ Румянцевскомъ Музеѣ, Діалектика Іоанна Дамаскина, полууставомъ XVI в., л. 87–92.

саются первыхъ основаній бытія и мышленія, какъ гласитъ ставшее шаблоннымъ опредѣленіе, область тѣхъ коренныхъ вопросовъ жизни, которые всѣмъ намъ близки, можно бы сказать теперь: «Не тотъ философъ, кто мудръ, (σοφός), говоритъ Платонъ въ Пирѣ и Лизіѣ, не тотъ также, кто ничего не знаетъ (ἀμαθής), а только тотъ, кто стоитъ на распутьѣ между знаніемъ и незнаніемъ» (φιλόσοφος). Друзья мудрости это люди мыслящіе, но не знающіе, стремящіеся къ знанію, но имъ не обладающіе. Они стоятъ на распутьѣ, потому что передъ ними открыты всѣ дороги, но ни одна изъ нихъ имъ не по душѣ.—*Въ извѣстныя и это лучшія минуты жизни всѣ мы философы.* Кто не жаждетъ иногда выйдти изъ узкихъ рамокъ, въ которыя заключена наша обыденная жизнь. кто не хочетъ отдать себѣ отчета въ тѣхъ вѣчныхъ вопросахъ, которые одни поднимаютъ насъ надъ животнымъ міромъ, одни отрываютъ отъ этой жизни Сизифа.

И въ такія-то минуты намъ дороги тѣ, которые задумались надъ тѣмъ, что волнуетъ и мучаетъ насъ самихъ, близки люди, которые оставили намъ въ наслѣдство лучшее, что есть на землѣ—*тѣ геніальныя системы, сущность которыхъ составляетъ какъ бы частицу насъ самихъ.* Пусть мы отлично знаемъ, что системы эти только гипотезы! Гипотеза вѣдь, а не фактъ и весь міръ поэзіи, гипотеза и музыка, нашедшая ключъ къ нашему сердцу. Одними фактами мы довольствоваться не можемъ, а потому у насъ есть и философія.

Если кто думаетъ найдти въ какой-нибудь системѣ незыблемую истину, если кто требуетъ отъ философіи точныхъ и категорическихъ отвѣтовъ, то это значитъ, что онъ не вполнѣ еще вникъ въ ея сущность. Философія не можетъ давать точныхъ и категорическихъ отвѣтовъ, потому что она міръ стремленій и попытокъ, и тотъ, кто хочетъ готовыхъ отвѣтовъ и думаетъ на нихъ успокоиться не философъ. Друзья мудрости вѣдь стоятъ на распутьѣ—они хотятъ раздвинуть рамки потому что имъ тѣсно въ нихъ. Поучительна всякая такая попытка и поучительна потому и вся исторія философіи.

И если съ теченіемъ времени неминуема еще большая дифференціація или спеціализація наукъ, если еще болѣе развѣтвится и философія, и методы ея сдѣлаются разнообразнѣе, больше станетъ въ ней различныхъ направленій, тоньше ихъ оттѣнки и сложнѣе системы, никогда не перестанетъ существовать и метафизика. И она всегда останется тѣмъ, чѣмъ не можетъ не быть—покрываломъ, которое отъ глазъ юноши въ Саисѣ скрывало статую.

Отдернуть его нельзя потому что человѣкъ все понявшій не можетъ

уже жить. Жизнь на землѣ покажется ему слишкомъ узкою, и такой человѣкъ не будетъ уже человѣкомъ.

Попытки и стремленія философіи безплодны, если смотрѣть на нихъ съ точки зрѣнія результатовъ, съ той самой точки зрѣнія, съ которой, именно, и нельзя смотрѣть. Если же не судить настолько односторонне, если не забывать того, въ чемъ сущность философіи, нельзя не связывать въ нею глубокаго интереса. Нельзя относиться равнодушно къ попыткамъ столькихъ поколѣній рѣшить основные вопросы. Прообразомъ философіи всегда останется Прометей, *и онъ и Сизифъ никогда не поймутъ другъ друга.*

Можно даже сказать, что избранниками поколѣній были философы. Творчество ихъ умовъ выразилось въ формѣ, не всегда доступной сразу, а иногда еще болѣе недоступной, благодаря работѣ такихъ усердныхъ комментаторовъ или толкователей, которые стараясь объяснить, стираютъ лучшее и оставляютъ ненужное и несущественное, то самое, что было сказано мимоходомъ, чего не развилъ творецъ системы не потому что не съумѣлъ, а потому что не хотѣлъ, потому что развивать этого не слѣдовало. Это люди школы, тѣ послѣдователи философа, которые всегда остаются въ хвостѣ, идутъ по разъ указанной имъ дорогѣ и не въ состояніи пролить новаго свѣта на вѣчно-юные вопросы. Толкователи находятъ противорѣчія тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ, или хотятъ перерѣзать нервы геніальной системы, сгладить то, безъ чего она не мыслима. Вѣдь сгладить не значитъ еще примирить, а случается, что сгладить это только уничтожить дѣло творца, лишить систему того, въ чемъ заключается ея суть. Толкователи эти забываютъ, что можно примирять только, когда вносишь свое, и такое свое, которое крѣпче прежняго, потому что жизненнѣе, и гдѣ опять новыя противорѣчія, потому что бьется жизнь.

Трудно отдать себѣ отчетъ въ томъ, какъ создалась какая-нибудь система, понять ея генезисъ, т. е. происхожденіе. Это неразрѣшимая задача, надъ которою не мало трудятся современные изслѣдователи, и она тѣмъ болѣе не разрѣшима съ помощью черновыхъ, набросковъ и мельчайшихъ подробностей жизни, ибо такому то, именно, анализу и не поддается творчество.

Если исторію философіи нельзя вполнѣ отдѣлить отъ исторіи, если факторами ея являются, по мнѣнію маститаго нѣмецкаго историка философіи, автора монументальной «Философіи Греціи» Целлера *во первыхъ* общія условія просвѣщенія каждаго времени и народа, *во вторыхъ* предшествовавшія системы, *въ третьихъ* личность философа (Grundriss

§ 3), то все же приходится замѣтить, что въ исторіи философіи болѣе, чѣмъ въ исторіи играетъ роль личность, въ ней еще болѣе простора для индувидуальности, къ ней еще менѣе можно бы примѣнить всѣмъ извѣстное воззрѣніе гр. Льва Толстого на ходъ міровыхъ событій. *На нем еще болѣе, чѣмъ на исторіи, лежитъ отпечатокъ ея дѣятелей—геніевъ мысли.*

Можно, пожалуй, сказать, что каждый философъ сынъ своего времени и народа, младшій братъ тѣхъ философовъ, которые жили раньше, но онъ отецъ своей системы *Исторія философіи всегда останется исторіею философовъ.* Каждый философъ идетъ дальше, потому что развиваетъ то, что сдѣлано до него, по развиваетъ по своему. То направленіе, которому онъ слѣдуетъ, находится часто въ прямомъ противорѣчіи съ предшествующими, и отрицаніе оказывается иногда плодотворнѣе признанія. Но и прямая противоположность сама только зависимость, потому что ею вызвана Эта новая дорога продолженіе старой, и преемственная связь никогда вполнѣ не порвана. Таково отношеніе между Сократомъ и софистами, Локкомъ и Декартомъ, Кантомъ и Лейбницемъ. *Исторія философовъ никогда не перестанетъ быть исторіею философіи.*

Глубоко неправъ Гегель, заключившій исторію философіи въ логическія рамки тезиса, антитезиса и синтезиса, т. е. положенія, отрицанія и отрицанія отрицанія. Благодаря такимъ рамкамъ его исторія философіи потеряла всякую жизненность. Гегель отрицаетъ самое существованіе объективности, самую возможность такого идеала, и изъ его исторіи философіи нельзя научиться исторіи философіи. И всякая исторія философіи, которая начинается съ рамокъ, измышляетъ планъ и начертываетъ схему, не можетъ не подгонять подъ эти рамки, не вкладывать въ нихъ хотя бы насильно, и грѣшитъ потому тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе строитъ, чѣмъ болѣе приближается къ этому антиподу всякой дѣйствительности, къ этому верху искуственности самымъ яркимъ выразителемъ которой служитъ Гегель.

Но тѣ неминуемыя рамки, въ которыя приходится помѣщать исторію философіи, это три историческія эпохи.

У насъ есть философія древняя, которая называется и древнегреческою или греческою, потому что на ней лежитъ отпечатокъ народа, создавшаго философію. Древняя философія начинается съ незапамятныхъ временъ, съ философіи восточныхъ народовъ, если признавать ее философіею, а не религіею, и обрывается указомъ Юстиніана въ 529 году, когда закрывается послѣдняя греческая школа въ Аѳинахъ. Сред-

няя философія это другими словами философія среднихъ вѣковъ. Съ эпохи возрожденія въ XV в , когда обновляется вся народная жизнь, на смѣну ей выступаетъ новая философія.

Не смотр. , однако, на такое рѣзкое, повидимому, разграниченіе, послѣдній періодъ греческой философіи уже полонъ новыми вліяніями и не только въ XV и XVI вв , но и въ XVII в. еще живы средневѣковыя преданія. Не надо забывать, что всякое время является переходнымъ къ слѣдующему, и рѣзкія грани существуютъ только на бумагѣ. Жизнь всегда шире, и переходы ея иногда неуловимы

Приходится признаться, что содержаніе исторіи философіи не исчерпано тѣмъ, что мы знаемъ до сихъ поръ. Настоящіе и будущіе ея изслѣдователи откроютъ еще не мало чертъ, которыя сдѣлаютъ рисунокъ тоньше и полнѣе.

Трудно, конечно, охарактеризовать эпохи исторіи философіи въ нѣсколькихъ словахъ и въ каждой такой характеристикѣ есть всегда своя доля неправды. Такъ принято считать, что въ древней философіи духъ еще не отдѣлился отъ природы, или она характеризуется единствомъ духа и природы, признается, что въ новой философіи духъ и природа находятся въ равновѣсіи или что духъ получаетъ въ ней перевѣсъ надъ природою, а средняя философія считается временемъ междуцарствія, упадка философіи и торжества вѣры надъ разумомъ А когда выражаются еще короче, то говорятъ, что вопросы бытія составляютъ содержаніе древней философіи, вопросы мышленія или знанія содержаніе новой, въ средніе же вѣка философія обратилась въ служанку религіи.

И вѣдь, пожалуй, вѣрно, что природа была для грековъ всѣмъ, что средневѣковая философія подпала подъ власть религіи, что въ новой философіи духъ или разумъ восторжествовалъ надъ природою.

Но все же не надо забывать и того, что появленіе перваго дуалиста т. е. того мыслителя, который отдѣлилъ тѣло отъ души или духа, то-есть призналъ въ человѣкѣ существованіе двухъ началъ и пересталъ потому быть безсознательнымъ монистомъ, чтобы стать сознательнымъ дуалистомъ, было важнымъ шагомъ впередъ, и шагъ этотъ совершенъ уже въ 1-ю эпоху философіи. Уже тутъ, слѣдов., восторжествовалъ духъ надъ природою или сила разумная надъ неразумною.

Во время же упадка философіи или ея междуцарствія было разработано не мало весьма сложныхъ психологическихъ вопросовъ и получилъ первенствующее значеніе этотъ главный и до сихъ поръ вопросъ этики, составляющій ея крестъ, именно, вопросъ о свободѣ воли. А если средневѣковая философія была мелочна, если самое слово схола-

стика синонимъ всего мертвеннаго и сухаго, все же представители ея не всегда были только тѣмъ, чѣмъ они намъ кажутся теперь, а въ XIX в. схоластика еще не обойдена.

Въ новой же философіи духъ не всегда имѣетъ перевѣсъ надъ матеріей или сила разумная надъ неразумною. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить системы пессимистовъ XIX в.—создателей тѣхъ философскихъ системъ, во главѣ которыхъ стоятъ слѣпая воля и безсознательное Ученья эти вѣдь идутъ въ разрѣзъ со всѣмъ духомъ новой философіи, не вяжутся съ торжествомъ разума надъ природою и представляютъ рѣзкій диссонансъ тамъ, гдѣ знаменемъ всего времени служитъ раціонализмъ. Въ новой же философіи возродился опять монизмъ и монизмъ сознательный въ видѣ ли спиритуализма, признающаго одно духовное начало, въ видѣ ли матеріализма, вѣрующаго только въ матерію.

Обративъ вниманіе только на самыя крупныя черты исторіи философіи можно также сказать, что философія занималась происхожденіемъ и сущностью міра и духа *прежде*, занимается происхожденіемъ и сущностью сознанія *теперь*.

То что такое сознаніе для насъ теперь то самое, чѣмъ былъ вопросъ о мірѣ для родоначальника философіи, для Ѳалеса, и если Ѳалесъ и совершилъ тотъ важный шагъ впередъ, что *отвѣчалъ*, пусть онъ и ошибся, насъ отдѣляетъ отъ Ѳалеса то, что мы, съ своей стороны, не можемъ ошибиться, потому что не рѣшаемся отвѣчать. Мы знаемъ, что всякій нашъ отвѣтъ можетъ быть только отождествленіемъ. Сознаніе не что иное вѣдь какъ сущность человѣка или центръ его внутренней жизни. Мы мыслимъ, чувствуемъ, хотимъ, поскольку сознаемъ такія проявленія нашей внутренней жизни. Не будь у насъ сознанія мы бы не *знали*, что мыслимъ, чувствуемъ и хотимъ. Но это, конечно, не отвѣтъ, и больше мы сказать не въ состояніи.

Отвѣтить на этотъ вопросъ значило бы иначе разгадать, въ чемъ заключается сущность человѣка, сущность и бытія и мышленія. Сдѣлать этого мы не можемъ, потому что, если бы мы были въ состояніи это понять, то не могли бы уже продолжать жить. Наша жизнь утратила бы, въ такомъ случаѣ, весь свой смыслъ, а смыслъ ея одинъ—это наше стремленіе къ истинѣ, это наша жажда правды. Слишкомъ тѣсны показались бы намъ предѣлы жизни, если бы мы ихъ разгадали, и мы поэтому всегда останемся на рубежѣ.

Черезъ какія эпохи ни пройдетъ еще философія, въ какихъ новыхъ формахъ ни проявятся еще ея основные вопросы, всегда скажется

рубежъ. Формы философіи навѣрное обновятся, а сущность ея остается все тою же, все тѣмъ же незнаніемъ.

Какимъ образомъ можно изучать исторію философіи? Можно читать произведенія философовъ, которыя и являются *первоисточниками* при этомъ изученіи. *Источниками* же служатъ тѣ свѣдѣнія, которыя передаются историками философіи. 1-й опытъ систематическаго изложенія принадлежитъ Аристотелю. Такъ въ 1-й книгѣ своей знаменитой философіи, получившей названіе «Метафизика» (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*), подъ которымъ мы знаемъ ее теперь, потому что, приводя въ порядокъ произведенія Аристотеля, Андроникъ Родосскій въ I в по Р. Х. помѣстилъ ее послѣ физики, Аристотель начинаетъ съ того, что по каждому вопросу приводитъ все то, что было сдѣлано до него, и даетъ критическую оцѣнку всѣмъ этимъ мнѣніямъ. Ученики Аристотеля пошли по дороги компиляціи, которая не оставлена до сихъ поръ.

Само собою разумѣется, что пересказъ никогда не въ состояніи дать того, что можно вынести изъ подлинника. Есть такіе случаи (и это касается всей досократической философіи), когда произведенія философовъ или ихъ отрывки дошли до насъ изъ 3-хъ и 4-хъ рукъ. Но первоначальный текстъ не сохранился и тамъ, гдѣ передъ нами иногда и сами произведенія.

Такова участь нѣкоторыхъ сочиненій Аристотеля. Текстъ ихъ подвергался столькимъ измѣненіямъ, что нѣтъ возможности рѣшить, какъ, именно, его исказили и трудно придти къ какимъ-нибудь выводамъ относительно того, *что* въ этихъ такъ называемыхъ аристотелевскихъ сочиненіяхъ принадлежитъ самому Аристотелю.

Случалось чаще, чѣмъ случается, что подложныя сочиненія считались истинными, а теперь бываетъ и то, что подлинныя сочиненія объявляются подложными. Такова участь нѣкоторыхъ діалоговъ Платона. Это составляетъ одну изъ характеристическихъ чертъ XIX в., изнанку той критики, которая забываетъ, что она должна быть не только филологическою, но историко-философско-филологическою. Мы имѣемъ тутъ передъ собою кропотливую работу людей, вся жизнь которыхъ, (говоря съ извѣстною натяжкою, т. к. посвящается не жизнь, а только годы) посвящена отысканію смысла одной какой-нибудь частицы или счету придыханій въ діалогахъ Платона. Это та критика, которая только дробитъ, отрываетъ отъ зданія камень за камнемъ*) и не ви-

*) Хотя бы критика Ксенофонта Диндорфомъ и Крономъ. Archiv für die Geschichte der Philosophie B. IV, H. I. Doring Xenophon's Memorabilien als Hülfsmitel positiver Kritik.

дитъ изъ-за деревьевъ не только лѣса, лѣсъ давно изчезъ, перестали существовать не только деревья, но и сучки, и остался одинъ игольникъ.

И какъ бы ни была, слѣдовательно, кропотлива эта работа, мелочна полемика, которая поднимается изъ за одной какой-нибудь частицы, и необъятно все то остроумie, которое тратится на опроверженіе прежнихъ догадокъ и на составленіе новыхъ, все же безъ этого всяческаго оружія нельзя бы такъ смѣло отстаивать правду, нельзя бы доказать съ такою полной очевидностью, какъ это возможно въ нѣкоторыхъ случаяхъ теперь что, именно, хотѣлъ сказать авторъ И въ этомъ заключается заслуга нашего вѣка: это работа нѣмцевъ, отчасти англичанъ и французовъ. Мы русскіе всего болѣе потрудились въ области средневѣковой философіи, и тутъ у насъ есть цѣнные труды. Много предстоитъ еще поработать въ области философіи древней и новой и въ особенности философіи Россіи, возникшей не въ XVIII в., какъ это иногда думаютъ.

И только работая и ошибаешься, и всякая ошибка поучительна для тѣхъ, кто идетъ дальше, кто продолжаетъ дѣло, чтобы ошибаться, въ свою очередь, чтобы оставить потомству всего чаще одну громадную ошибку, а въ ней иногда и крупицу правды—искру того самаго прометеева огня, который одинъ заставляетъ мириться съ жизнью, одинъ освѣщаетъ ея пути.

I. Греческая философія.

§ 2. Вліяніе Востока на Грецію.

Откуда появилась у грековъ философія составляетъ одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, который занимаетъ видное мѣсто среди вопросовъ, раздѣляющихъ изслѣдователей на два лагеря. То мнѣніе, что греческая философія сложилась подъ вліяніемъ Востока и въ особенности сильно отразилась на ней близость Египта, что есть слѣды сношеній съ Персіей, Индіей и даже съ Китаемъ, что не безслѣдно прошло блестящее время Будды, Зороастра и Конфуція, жившихъ около 600 года до Р Х., мнѣніе это имѣетъ горячихъ приверженцевъ и въ XIX в (въ особенности Рота и Гладиша, отчасти Новицкаго), а существуетъ уже съ III в. до Р. Х. Оно само, по всей вѣроятности, восточнаго происхожденія (Zeller Grundr., 15), но это мнѣніе меньшинства. Большинство же изслѣдователей отрицаютъ такое вліяніе Востока и отрицаютъ не безъ основанія. Смѣлыя сопоставленія, сближенія и догадки восточниковъ разбиваются о тотъ неопровержимый доводъ, что на Востокѣ не существовало

вовсе цѣльныхъ философскихъ системъ, что и Будда и Зороастръ и Конфуцій были основателями религій. Доводъ этотъ подкрѣпляется тѣмъ другимъ, что греки не были знакомы съ языками восточныхъ народовъ и что до сихъ поръ не обнаружено никакихъ слѣдовъ, что философія ихъ заимствована (Grundr., 17). Но само по себѣ это не представляло бы еще доказательства, т. к. вѣдь несомнѣнно, что древнепеласгическая народность образовалась подъ вліяніемъ финикіянъ, вѣроятно, что письменные знаки были заимствованы іонійцами изъ Египта, астрономическія и геометрическія свѣдѣнія были вынесены оттуда же, ариѳметическія изъ Финикіи. А, слѣдов., для такихъ заимствованій и не было нужно владѣть языками. То же, что слѣды заимствованія греками ихъ философіи до сихъ поръ еще не обнаружены, не составляетъ еще доказательства или является доказательствомъ весьма слабымъ.

Но почему, именно, хотѣть отрицать? Какъ у сосѣднихъ съ Греціею народовъ зародились точныя науки, такъ греки, въ свою очередь, положили начало философіи, и невозможнаго тутъ нѣтъ ничего. То же, что это могло быть совершено греками, объясняется многими причинами, которыя оказались для того благопріятными Тутъ участвовало во 1-хъ то дарованіе, которое до сихъ поръ рѣзко отличаетъ древнихъ грековъ отъ всѣхъ остальныхъ народовъ—это тонко развитое чувство красоты, то эстетическое чутье, то пониманіе формы, которое создало искусства и оказалось плодотворнымъ и для философіи. Способствовало этому во 2-хъ) географическое положеніе Греціи, благодаря которому греки находились въ близкомъ соприкосновеніи съ другими странами и могли пользоваться ихъ произведеніями. Такимъ образомъ обезпечивалось ихъ матеріальное благосостояніе и слѣдствіемъ его явился досугъ. Греки находились въ центрѣ тогдашняго цивилизованнаго міра и шире потому, чѣмъ другіе народы, могли взглянуть на міръ. Въ 3-хъ) оказало тутъ свое дѣйствіе развитіе въ Аѳинахъ и на островахъ гражданственности и не безъ вліянія осталось чувство свободы и независимости, отразившееся на свободѣ духа. Надо отмѣтить еще 4-ое обстоятельство, которое оказалось благопріятнымъ для возникновенія греческой философіи, то, именно, что у грековъ уже существовала поэзія, что у нихъ были не только антифилософскія пѣсни Гомера, гдѣ упоминается о происхожденіи міра изъ воды или Океана. (Il. XIV, 201, 246), но и болѣе важное въ философскомъ отношеніи произведеніе Гезіода—теогонія или исторія происхожденія боговъ, гдѣ уже заключаются зародыши философскаго міросозерцанія—все происходитъ изъ Хаоса (Theog. V, 116, 123) и еще болѣе важныя орфическія теогоніи, родоначальникомъ которыхъ считался миѳическій

Орфей. По древнѣйшему варіанту этихъ теогоній все происходитъ изъ воздуха и ночи. Къ орфическимъ теогоніямъ надо отнести тѣ интересныя слова Геродота (II, 53), что «Гомеръ и Гезіодъ дали грекамъ ихъ теогоніи, но поэты, которые, считается, что жили раньше, были, по моему мнѣнію, позже». Геродотъ здѣсь какъ бы признаетъ значеніе орфической поэзіи Лишь въ недавнее время обратили вниманіе на орфиковъ, и до сихъ поръ еще далеко не удалось опредѣлить все ихъ вліяніе на философію. Если греческая философія и возникла, по мнѣнію Целлера, изъ стремленія объяснять явленія естественными ихъ причинами (Grundr., 5) и этимъ и характеризуется то враждебное отношеніе, въ которое она должна была вступить къ религіознымъ вѣрованіямъ Гомера, т. к. богамъ не будетъ уже отводиться то мѣсто, которое принадлежало имъ прежде,—между тѣмъ, 5-ое обстоятельство, благопріятствовавшее развитію философіи было то, что религія грековъ запечатлѣна тою самою чертою, которою будетъ отличаться и ихъ философія. Черта эта чувство божественности человѣка, духовности его природы. Это иначе очеловѣченіе боговъ или антропоморфизмъ. Впервые выступило на мировую сцену поклоненіе въ лицѣ природы человѣку и его не знали восточные народы, унижавшіе человѣка передъ природою.

§ 3. О раздѣленіи греческой философіи на три періода.

Греческая философія просуществовала 12 вѣковъ съ VI в. до Р. Х по VI в. послѣ Р. Х Обыкновенно она раздѣляется на три періода, но среди историковъ философіи нѣтъ единогласія относительно времени начала 2-го и 3-го періодовъ. Различно понимая ея содержаніе они придерживаются и различныхъ раздѣленій Если считать вмѣстѣ съ Ибервегомъ—Гейпце предметомъ 1-го періода объектъ, 2-го субъектъ, то надо начинать 2-й періодъ съ софистовъ и еще лучше съ Анаксагора, но никакъ не съ Сократа, какъ это чаще встрѣчается (такъ Целлеръ, Брандисъ) Предметомъ 3-го періода служитъ по Ибервегу-же Божество, и періодъ этотъ начинается потому не непосредственно послѣ Аристотеля (Брандисъ) и не съ философіи Рима (Гегель), а только съ новоплатонизма (такъ между прочимъ и Целлеръ). Мѣстомъ дѣйствія философіи въ теченіи 1-го періода являются острова Архипелага, малая Азія и греческія колоніи въ Италіи, во время 2-го Аѳины и Римъ и въ продолженіе 3-го Александрія.

§ 4. Первый періодъ греческой философіи.

Не вполнѣ вѣрно, потому что не достаточно точно опредѣляетъ содержаніе 1-го періода Целлеръ, когда онъ говоритъ, что «философія была по своему предмету натурфилософіей, (т. е. философіей природы), по своему методу догматизмомъ (т. е. воззрѣніемъ, не провѣряющимъ критически началъ, на которыхъ оно зиждется, а принимающимъ ихъ на вѣру), по своимъ результатамъ реализмомъ и даже матеріализмомъ» (Grundr 24) Мы сейчасъ увидимъ, почему воззрѣніе это окажется не вполнѣ точнымъ—оно, въ тоже самое время, и слишкомъ широко и слишкомъ узко

Несомнѣнно то, что предметомъ 1-го періода является вопросъ о сущности міра, и какъ ни разнообразны ученія, въ него входящія, всѣ они характеризуются этою самою чертою, содержаніе ихъ исчерпывается отвѣтомъ на вопросъ «изъ чего состоитъ міръ?» или «въ чемъ заключается его сущность?» И второй періодъ начинается, когда вопросъ этотъ уже достаточно исчерпанъ Онъ, правда, не обойденъ и во 2-мъ періодѣ, но онъ болѣе не единственный и не стоитъ уже на первомъ планѣ

Къ первому періоду относятся слѣдующія 5 школъ, три изъ нихъ древнѣйшія и образовались въ VI в.—это древнеіонійская, пиѳагорейская и элеатская и двѣ позднѣйшія—школа физиковъ и атомистовъ, которыя относятся къ V вѣку.

§ 5. Древніе іонійцы.

О древнихъ іонійцахъ или милетцахъ Аристотель говоритъ въ своей Метафизикѣ (I, 3) слѣдующее. «Что касается первыхъ философовъ, то большинство изъ нихъ мыслило начало всѣхъ вещей лишь въ видѣ вещества. То, изъ чего все состоитъ, то, изъ чего все возникло, во что подъ конецъ все обратится.... такова, по ихъ мнѣнію, стихія и начало всѣхъ вещей »

Интересно, что, по Гомеру, все произошло изъ воды, по Гезіоду, изъ хаоса, а въ древнѣйшей орфической теогоніи однимъ изъ родоначальниковъ является воздухъ. И тутъ находятся, значитъ, уже въ зачаткѣ ученія трехъ первыхъ іонійцевъ или милетцевъ.

Болѣе трехъ вѣковъ отдѣляютъ пѣсни Гомера отъ рожденія *Ѳалеса*. Онъ былъ современникомъ Солона и Креза и родился въ 640 году Товарищемъ и другомъ его считается *Анаксимандръ*, родившійся въ

611 году. Если же годъ этотъ вѣренъ, то Анаксимандра можно бы скорѣе назвать ученикомъ Ѳалеса, но никакъ не его товарищемъ и не другомъ. Ѳалесъ предсказалъ первое солнечное затмѣніе, на основаніи чего и можно вполнѣ точно опредѣлить годъ его рожденія; Анаксимандръ составилъ географическую карту и ввелъ въ употребленіе глобусъ. Оба они и въ особенности Ѳалесъ болѣе физики и математики, чѣмъ философы, они только космологи, а не психологи и, тѣмъ не менѣе, они первые философы.

Значеніе Ѳалеса заключается въ его смѣломъ обобщеніи—не только въ томъ, что онъ объявилъ, что все произошло изъ воды, потому что это уже говорилъ далеко не философъ—Гомеръ, а въ томъ, именно, что Ѳалесъ съумѣлъ обосновать свою мысль. Она является уже теоріею или вѣрнѣе будетъ сказать, что въ ней уже есть задатки теоріи. А, именно, Ѳалесъ объявляетъ, что слѣдствіемъ того, что все произошло изъ воды служитъ то, что «плоская земля плаваетъ на водѣ». Это его подлинныя слова, которыя приводитъ Аристотель въ Метафизикѣ (I, 3).

«Вѣроятно, говоритъ Аристотель, что мысль эта явилась у него, потому что всякая пища влажна, тепло происходитъ изъ влаги и ею питается, влажно и сѣмя, начало-же всего влажнаго вода» (Met. I 3). Трудно сказать, находился-ли Ѳалесъ въ этомъ случаѣ подъ вліяніемъ теогоніи или же выражаетъ онъ тутъ только свое мнѣніе. Но ни будь онъ самостоятеленъ, то никогда не съумѣлъ бы сталъ въ независимое отношеніе къ теогоніямъ и не существовало бы самаго предмета спора. Мы бы не знали его, въ такомъ случаѣ, какъ перваго мыслителя.

Дальше идетъ Анаксимандръ. Онъ 1-й устанавливаетъ понятіе *о началѣ* (ἀρχή) и считаетъ въ отличіе отъ Ѳалеса то, изъ чего все произошло уже не только физическимъ, матеріальнымъ или вещественнымъ началомъ. Начало его метафизично или отвлечено отъ всякихъ физическихъ иначе внѣшнихъ свойствъ. Оно вѣчно, какъ и вода Ѳалеса, живо, какъ жива и она.

Оба эти мыслителя еще не отличаютъ матеріи отъ силы Для нихъ не существуетъ такого различія, и матерія ихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и сила, и сила эта или матерія жива. *И потому и Ѳалеса и Анаксимандра называютъ гилозоистами* (ὕλη матерія, ζωή жизнь).

Анаксимандръ 1-й философъ, оставившій сочиненіе. Оно называется «О природѣ» (περὶ φυσέως), заглавіе, которое сдѣлалось шаблоннымъ для всего послѣдующаго времени. Изъ сочиненія этого сохранилась одна замѣчательная фраза, надъ объясненіемъ которой не мало ломали себѣ голову изслѣдователи исторіи философіи. Фраза эта гласитъ: «Изъ чего

вещи происходятъ, въ то онѣ должны и уничтожиться, какъ этого требуетъ справедливость; ибо онѣ должны претерпѣть въ опредѣленномъ порядкѣ времени искупленіе и наказаніе за несправедливость». (Simplic. in Arist. Phys. Fol. 6 A).

То же, изъ чего вещи происходятъ и во что онѣ уничтожаются и есть безконечное или безпредѣльное (*ἄπειρον*) - то самое метафизическое начало, которое этотъ философъ поставилъ на мѣсто физическаго. Много спорятъ о томъ, что разумѣлъ подъ безпредѣльнымъ Анаксимандръ, и вѣрнѣе всего, конечно, то, что онъ и самъ не отдавалъ себѣ отчета въ его природѣ.

Но какъ понимать искупленіе и наказаніе, которымъ подвергаются вещи, ради удовлетворенія справедливости? Не даромъ здѣсь уже видятъ иногда зародышъ этическаго воззрѣнія, именно, думается, что всякое индивидуальное существованіе несетъ на себѣ свой крестъ за то, что оно вышло изъ безпредѣльнаго, въ которое опять обратится.

Далеко не такъ глубокъ слѣдующій за Анаксимандромъ 3-й древнѣйшій философъ *Анаксименъ*, родившійся въ 588 году. Міръ происходитъ, по его мнѣнію, изъ воздуха, и начало его опять физическое, какъ то была и вода Ѳалеса. Мы имѣли бы дѣло съ шагомъ назадъ, если бы Анаксименъ не ввелъ понятіе о процессѣ и не обосновалъ бы своей теоріи лучше, чѣмъ то были въ состояніи сдѣлать его предшественники. По воззрѣнію Анаксимена, воздухъ сгущается и разрѣжается, и, такимъ образомъ, изъ него все и происходитъ. Общая черта этого философа съ Анаксимандромъ заключается въ томъ, что воздухъ безконеченъ и находится въ вѣчномъ движеніи. Изъ сочиненія Анаксимена «О природѣ» сохранилась только слѣдующая интересная фраза: «Какъ будучи воздухомъ наша душа насъ сдерживаетъ, такъ и вселенная охватывается дыханіемъ и воздухомъ» (Anax. Plut. Plac. I, 3, 6). Не надо забывать, что по миѳологическимъ представленіямъ грековъ воздухъ, дыханіе и духъ долго были синонимами, и ихъ отожествляетъ и Анаксименъ. Благодаря тому, что, по его воззрѣнію, воздухъ разрѣжается и сгущается, Анаксименъ въ состояніи объяснить происхожденіе огня; вѣтра, облаковъ, земли и воды, чего не могли сдѣлать его предшественники. А, именно, воздухъ разрѣжается въ огонь, сгущается въ вѣтеръ, облака, воду, землю и камни. И Анаксименъ одинаково гилозоистъ, потому что воздухъ его также живъ, какъ вода Ѳалеса и безпредѣльное Анаксимандра

Всѣ эти три философа космологи, гилозоисты, монисты, но они не мате-

ріалисты, какъ ихъ иногда называютъ (такъ Целлеръ). Они монисты, поскольку они гилозоисты, и монизмъ ихъ конкретный Конкретны не только вода и воздухъ, но и безпредѣльное, потому что оно не было для Анаксимандра тѣмъ отвлеченнымъ началомъ, какимъ мы его считаемъ теперь. Въ силу того, что Анаксименъ былъ однимъ изъ первыхъ философовъ, онъ не въ состояніи еще настолько отрѣшиться отъ дѣйствительности, какъ это возможно теперь, и его отвлеченное начало является съ нашей теперешней точки зрѣнія началомъ конкретнымъ.

§ 6. *Пиѳагорейцы.*

Пиѳагорейство одно изъ самыхъ интересныхъ явленій въ греческой философіи. Оно имѣетъ самостоятельное значеніе и важно, какъ одинъ изъ элементовъ въ философіи Платона, если его и нельзя считать главнымъ ея элементомъ. Направленіе это проходитъ черезъ всю исторію греческой философіи: оно зарождается одновременно съ древнеіонійскою школою и преобразуется въ теченіи послѣдняго ея періода въ новопиѳагорейство.

Замѣчательно, что, чѣмъ дальше отодвигаемся мы отъ пиѳагорейства или чѣмъ позже жилъ какой-нибудь комментаторъ, тѣмъ, именно, обильнѣе его свѣдѣнія, тѣмъ болѣе знаетъ онъ о пиѳагорейцахъ и въ особенности о самомъ Пиоагорѣ, тѣмъ краснорѣчивѣе его повѣствованіе, когда не менѣе краснорѣчиво молчатъ тѣ, которые могли бы говорить, потомучто ихъ не отдѣляютъ вѣка. Поэтическій вымыселъ украсилъ фигуру Кротонскаго мудреца полулегендарными чертами—божественный Пиѳагоръ помнитъ свои предшествовавшія жизни, его окружаетъ всеобщее обожаніе, Нума Помпилій никто иной, какъ его ученикъ (Chaignet I, 78) Этотъ самый вымыселъ облекся въ болѣе опасную—историческую форму, и на его почвѣ выросло то невѣрное свѣдѣніе, которое долго повторялось и пустило глубокіе корни, то именно, что Пиѳагоръ первый назвалъ себя философомъ. Новѣйшія изслѣдованія доказали, что терминъ этотъ вошелъ въ употребленіе лишь при ученикахъ Сократа, такъ только въ IV в. слова мудрость (*σοφία*) и софистика (*σοφιστική*) начинаютъ замѣняться новымъ выраженіемъ «философія» т. е. любовью къ мудрости (*φιλοσοφία*).

И очевидно, что обильныя свѣдѣнія, передаваемыя чуть-ли не изъ 10-хъ рукъ, не могли не внушать, съ другой стороны, предубѣжденія противъ этого ученья. Послѣдствіемъ того была другая крайность.

Есть историки философіи, которые отрицаютъ всякое научное зна-

ченіе пиѳагорейской школы и видятъ весь смыслъ ея въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, въ спасеніи души Правда, что Пиѳагоръ исцѣлялъ души! Но можно-ли считать пиѳагорейство только сектою? Въ чемъ собственно его значеніе? будутъ тѣ вопросы, къ которымъ мы теперь перейдемъ.

Религіозныя вѣрованія пиѳагорейцевъ не болѣе, какъ нити, которыя связываютъ это ученье съ Востокомъ. Нити эти начинаются и кончаются узлами и узлы эти распутать трудно, если только не невозможно. Дѣйствительно-ли Пиѳагоръ проникъ въ тайны египетскихъ жрецовъ и оттуда-ли вынесъ онъ то свое убѣжденіе, что тѣло могила души (σῶμα σῆμα), вѣрованіе въ безсмертіе душъ, въ судъ надъ ними и ихъ переселеніе? Былъ-ли онъ въ Вавилонѣ и не подъ вліяніемъ-ли Зендъ-Авесты перенесъ въ Грецію совершеніе безкровныхъ жертвъ? Проникъ-ли онъ въ Индію и не заимствовалъ-ли теорію зрѣнія у браминовъ? Путешествія Пиѳагора одинъ изъ коньковъ восточниковъ и предметъ нападокъ для всѣхъ тѣхъ, которые отрицаютъ самобытность греческой философіи. Желая отрицать заимствованія, изслѣдователи эти отрицаютъ обыкновенно и самыя путешествія.

Хотя и нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что торговыя дѣла отца могли заставить Пиѳагора предпринять путешествія въ Египетъ, Вавилонъ и даже Индію, онъ дѣйствительно могъ вынести свои религіозныя вѣрованія и изъ иного источника. А, именно, ученье о безсмертіи души встрѣчается уже у Гезіода, и другими чертами, характеризующими его вѣрованія, запечатлѣны орфическія теогоніи. Такъ Геродотъ упоминаетъ объ египетскомъ происхожденіи орфическихъ и пиѳагорейскихъ мистерій (II, 49, 81, 123). Но были-ли элементы эти занесены въ пиѳагорейство непосредственно или же черезъ посредство орфиковъ рѣшить и трудно и несущественно. Одинаково труденъ и несущественъ вопросъ, былъ-ли Пиѳагоръ ученикомъ Ферекида—автора одной изъ теогоній, и не оттуда-ли заимствовалъ онъ ученье о переселеніи душъ въ демоновъ? Невѣроятно то, что онъ былъ ученикомъ Анаксимандра, хотя между этими ученіями и существуетъ извѣстная связь.

Но значеніе пиѳагорейства заключается не въ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Смыслъ его составляетъ то міровоззрѣніе, благодаря которому нельзя не назвать школу философскою.

Если Пиѳагору въ числѣ другихъ (чуть-ли не 20 ти) сочиненій приписываются и Золотые стихи, гдѣ встрѣчается не мало мыслей, вошедшихъ въ поговорку, и другихъ болѣе глубокихъ, но менѣе извѣстныхъ въ родѣ того, что «помогай тому, кто несетъ свою ношу, а не тому, кто сбирается ее сбросить», «цѣнность статуи заключается

въ ея формѣ, достоинство человѣка въ его образѣ дѣйствія» если идеаломъ Пиѳагора и было богоподобіе и для того, чтобы сдѣлаться Богомъ, надо было стать сначала человѣкомъ, Аристотель все же правъ, когда отрицаетъ, что у пиѳагорейцевъ существовала этическая теорія. Такая задача была не подъ силу даже Сократу и Платону и могъ ее разрѣшить только самъ Аристотель. Тѣмъ не менѣе, въ пиѳагорействѣ уже кроется зародышъ этической теоріи. И даже болѣе того. А, именно, зародышъ этотъ находится въ неразрывной связи съ философскимъ міросозерцаніемъ, и міросозерцаніе это цѣльное. Пиѳагора можно дѣйствительно потому назвать 1-мъ философомъ, если и нельзя считать вѣрнымъ свѣдѣніе, что онъ самъ себя такъ называлъ.

Обаятельна личность Кротонскаго мудреца. Онъ окруженъ ореоломъ красоты, краснорѣчія и глубокомыслія; «онъ никогда не смѣялся», по словамъ источниковъ. А дымкою неизвѣстности покрыты годы: рожденіе между 580 и 570, переселеніе изъ Самоса въ Кротонъ между 540 и 530, потомъ бѣгство въ Метапонтъ и смерть въ преклонныхъ годахъ. Это все, что мы знаемъ положительнаго.

Кротонъ былъ ахейско-лаконскою колоніею въ южной Италіи, городомъ не менѣе богатымъ, чѣмъ Сибарисъ, и богатымъ вслѣдствіе морской торговли. Жители его отличались строгостью нравовъ и склонностью къ занятіямъ науками физическими и медицинскими. Соединеніе ахейскаго и дорическаго элементовъ, т. е. демократическаго духа съ аристократическимъ нашло откликъ и въ самомъ Пиѳагорѣ. Онъ іонiецъ по крови, доріецъ по характеру, и 2-й элементъ въ немъ сильнѣе перваго.

Дорическимъ называется обыкновенно и тотъ аристократическій союзъ—союзъ политическій, нравственный и религіозный, который былъ основанъ Пиѳагоромъ въ Кротонѣ и взялъ въ свое управленіе городъ. Личность Пиѳагора уже достаточно обрисовывается тѣмъ фактомъ, что онъ былъ въ состояніи образовать такой союзъ. Вѣдь сколько Платонъ ни стремился къ тому чтобы осуществить свою «Республику», она такъ и осталась на бумагѣ. Союзъ же Пиѳагора просуществовалъ цѣлыхъ два вѣка съ VI по IV-й и дѣйствительно послужилъ цѣлямъ реорганизаціи государства и поднятія личности

Несомнѣнно, что Пиѳагоръ пользовался безусловнымъ авторитетомъ. Свято было то, что «онъ сказалъ», какъ для членовъ союза, такъ одинаково и для тѣхъ, кто къ нему еще не принадлежалъ и желалъ быть только въ него принятымъ. Принятію въ союзъ предшествовалъ долговременный искусъ. Онъ продолжался не менѣе 2хъ лѣтъ, а случалось,

что и 5. Требовалось не только воздержаніе отъ мясной пищи (оно не было, повидимому, полнымъ), но и молчаніе (неизвѣстно, было-ли оно или нѣтъ безусловнымъ). Интереснѣе всего было то, что въ обязанность вмѣнялось самонаблюденіе—слѣдовало подвергать анализу собственныя дѣйствія. Пиѳагористы или внѣшніе члены школы, иначе экзотерики (ἐξωτερικοί, ἔξω внѣ), которыхъ называли также акузматиками (ἀκουσματικοί, ἀκούω слушаю) слушателями, не удостоивались лицезрѣть того, кто сказалъ—его скрывала отъ ихъ недостойныхъ взоровъ занавѣсь. Лишь, когда пиѳагористъ переходилъ во 2-й классъ, т. е. обращался въ пиѳагорейца, собственно члена союза или эзотерика (ἔσωθεν внутри) и допускался къ занятіямъ математикою, для него не было уже болѣе и занавѣси, скрывавшей самого учителя. Существовалъ еще одинъ высшій классъ, именно, 3-й. Къ нему принадлежали избранные члены союза или пиѳагорики, иначе физики; они занимались изслѣдованіемъ тѣхъ законовъ, на которыхъ зиждется вселенная.

Всѣ члены союза были связаны тайною. Историки философіи много спорятъ о томъ, въ чемъ она заключалась. По мнѣнію Целлера, не было другой тайны, кромѣ запрещенія излагать письменно ученье. Первый, кто ее нарушилъ, былъ современникъ Сократа *Филолай*, который молодымъ слушалъ престарѣлаго Пиѳагора. Отрывки сочиненій Филолая, собранные Бекомъ (Boeckh Philolaos, 1819) являются тѣми единственными свѣдѣніями объ ученьѣ Пиѳагора, которымъ можно вполнѣ довѣрять, тѣмъ болѣе, что они не противорѣчатъ тому, что говоритъ о пиѳагорейцахъ Аристотель. Но существуютъ и подложные отрывки сочиненій Филолая, которые и не вошли по этой причинѣ въ книгу Бека.

Порядокъ и гармонія являются тѣми началами, къ которымъ сводится все міросозерцаніе Пиѳагора. Практическимъ же осуществленіемъ порядка и гармоніи служилъ союзъ. Пиѳагоръ первый назвалъ вселенную космосомъ, т. е. призналъ въ ней существованіе порядка и гармоніи. Гармонія это иначе созвучіе звуковъ, это правильное движеніе свѣтилъ вокругъ міроваго огня или Гестіи. Весьма характеристично то, что когда число планетъ оказывается неправильнымъ, потому что ихъ только девять, Пиѳагоръ прибавляетъ къ нимъ ради порядка и гармоніи 10-ую и называетъ ее антиподомъ земли или противоземліемъ.

И эта поправка вселенной, которая является передъ нами въ такой грубой и осязательной формѣ, составляетъ особенность міросозерцанія, представителемъ котораго служитъ Пиѳагоръ. Пиѳагоръ является первымъ идеалистомъ. Коренною же чертою идеализма всегда останется исправленіе недочетовъ дѣйствительности, если и не всегда въ такой

рѣзкой формѣ, какъ это у Пиѳагора. Но, тѣмъ не менѣе, сущность идеализма заключается въ тѣхъ поправкахъ внѣшняго міра, которыя въ него вносятся человѣкомъ Міръ этотъ никогда не соотвѣтствуетъ тому, чѣмъ онъ долженъ бы быть, по воззрѣнію идеалиста, онъ всегда идетъ въ разрѣзъ съ идеаломъ И 1-й нашъ идеалистъ и не задумывается прибавить къ 9-ти планетамъ 10-ю, разъ, что, по его воззрѣнію, число 10 совершенное, а, слѣдов., число планетъ должно быть 10-ю.

Не здѣсь ли, можетъ быть, кроется причина, почему мрачный Гераклитъ—этотъ самый замѣчательный философъ 1-го періода, ученье котораго уже составляетъ поворотъ къ новому, отнесся къ Пиѳагору съ такимъ явнымъ пренебреженіемъ Онъ назвалъ его не только «полигисторомъ», т е., многознающимъ и «эклектикомъ» т. е. знанія его отрывочными, но даже «искусство его ложнымъ» Это передаетъ намъ Діогенъ Лаэртійскій, живший въ III в. послѣ Р. Х. Обильныя свѣдѣнія этого комментатора не всегда, правда, достаточно провѣрены критически, и нельзя поэтому относиться ко всему, что онъ говоритъ съ безусловнымъ довѣріемъ. Но въ данномъ случаѣ это, именно, и могъ бы сказать о Пиѳагорѣ Гераклитъ, какъ представитель совсѣмъ инаго міросозерцанія, какъ родоначальникъ позитивизма, если употребить этотъ терминъ, вошедшій въ употребленіе со времени Ог. Конта въ смыслѣ Эрн. Лааса. т. е. какъ 1-й піонеръ того воззрѣнія, которое въ своемъ сужденіи о мірѣ опирается на внѣшнія чувства и не вноситъ во вселенную произвольныхъ поправокъ. Гераклитъ мыслитель, діаметрально противоположный Пиѳагору, и онъ могъ сказать о Пиѳагорѣ то, что передаетъ намъ Діогенъ Лаэртійскій.

Что касается міровоззрѣнія Пиѳагора, то мы узнаемъ отъ Филолая еще слѣдующее: «Природа, сущая въ космосѣ, гармонически составлена изъ безпредѣльнаго и опредѣляющаго: такъ устроенъ космосъ и все, что въ немъ». Всякая вещь имѣетъ, слѣдов., границу или предѣлъ—это и есть опредѣляющее. Предѣлъ и безпредѣльное или конечное и безконечное, иначе опредѣляющее и опредѣляемое и являются, такимъ образомъ, двумя началами ученья Пиѳагора. Итакъ, мы имѣемъ здѣсь расширеніе или углубленіе воззрѣнія Анаксимандра. безпредѣльному противополагается другое начало—предѣлъ, и монизмъ обращается такимъ образомъ въ дуализмъ. Пиѳагоръ является первымъ дуалистомъ, но дуалистомъ лишь въ космологіи, а еще не въ психологіи.

По свидѣтельству Аристотеля къ этимъ двумъ началамъ присоединены впослѣдствіе еще 8, а, именно, четъ и нечетъ, одно и многое, правое и лѣвое, мужское и женское, покой и движеніе, свѣтъ и тьма,

добро и зло, квадратъ и продолговатый четыреугольникъ. Все состоитъ изъ противоположностей, и всѣ онѣ сливаются во единомъ. Пиѳагорейство, является, слѣдов., не только дуализмомъ, но и монизмомъ.

Ясно, что когда идеаломъ служитъ порядокъ и гармонія, то и не можетъ быть ничего выше числа. Въ числѣ осуществляется порядокъ и гармонія, число является потому сущностью міра, тайною вещей, душею вселенной. Число не символъ, потому что оно гораздо больше символа. И безъ числа все сливалось бы въ безпредѣльномъ безразличіи. Поскольку вещь число, она добро: въ число никогда не проникаетъ ложь, потому что ложь противна и ненавистна его природѣ, а числу свойственна истина. Пиѳагоръ сводитъ добродѣтель къ числамъ, и его этика является частью всего философскаго зданія.

Много спорятъ о томъ вещественное или идеальное начало числа Пиѳагора? Вѣрнѣе всего, что это различіе не приходило въ голову ни Пиѳагору, ни его послѣдователямъ и что числа не были для нихъ ни тѣмъ ни другимъ. Основное положеніе теоріи, какъ его передаетъ Аристотель, ясно. А, именно, все число, 1-е въ природѣ это число, все остальное т. е. всѣ вещи—снимки съ чиселъ, ихъ подобія (Met. I, 3). Въ соотвѣтствіи съ этимъ находится то, что въ мірѣ царствуютъ гармонія и порядокъ. И эти два положенія только взаимно дополняютъ одно другое.

Ясно, что разъ, что всѣ вещи числа, то наука чиселъ и есть наука вещей, и философія сводится потому къ математикѣ природы Всякое число имѣетъ свое специфическое значеніе. Случается не только то, что одна и та же вещь обозначается различными числами, но и то также, что одно число соотвѣтствуетъ различнымъ вещамъ.

Четныя числа безконечны, нечетныя конечны. Граница чиселъ единица, а изъ единицы составляются всѣ остальныя числа; въ единицѣ заключается возможность всѣхъ остальныхъ чиселъ, а, слѣдов., и возможность вселенной. Отсюда ясно ея значеніе. А четверица представляется полнотою числа, тайнымъ источникомъ и корнемъ его. Пиѳагоръ іерофантъ *) четверицы и позднѣйшіе пиѳагорейцы ею клялись. Она обозначаетъ справедливость, а также тѣло, единица же чистый разумъ и точку, двоица науку и линію, троица мнѣніе и плоскость. Менѣе интересна, чѣмъ четверица, пятерица. Въ ней сливаются 5 внѣшнихъ чувствъ и 5 стихій (5-ая — эфиръ). Боги, люди,

*) Іерофантомъ называли представителя элевзинскихъ мистерій.

животныя, звуки, цвѣта и всѣ вещи имѣютъ свои числа и всѣ эти числа сводятся къ наиболѣе простымъ.

Духъ человѣка очищается отъ тѣла съ помощью гимнастики, музыки и математики, и такимъ образомъ въ немъ и водворяется гармонія и порядокъ и онъ пропикается числомъ. Справедливо говоритъ Аристотель, что пиѳагорейцы совсѣмъ ушли въ числа—для нихъ не существуетъ ничего, кромѣ чиселъ. Число является альфой и омегою ихъ міровоззрѣнія; вся ихъ философія, какъ метафизика, такъ и психологія и этика только математика. Ученье пиѳагорейцевъ является апоѳеозомъ математики, потому что ни одна философская система не увлекалась въ такой степени стремленіемъ приложить математику къ философіи. И математика занимаетъ въ ней то мѣсто, которое ей не принадлежитъ. Философское міровоззрѣніе Пиѳагора также возвышено, какъ и холодно—холодно, какъ то самое число, которое онъ возвеличилъ въ ущербъ дѣйствительности, и въ силу того, что онъ былъ идеалистомъ.

Отличіе пиѳагорейства отъ древнеіонійской школы заключается въ томъ, что вопросъ о сущности міра разрѣшается въ формальномъ смыслѣ слова, если судить съ нашей теперешней точки зрѣнія. Пиѳагоръ обращаетъ вниманіе не на вещество, а только на отношеніе или на форму. И какъ не вполнѣ точно считать іонійцевъ матеріалистами, такъ одинаково можно бы назвать и пиѳагорейцевъ формалистами, не забывая притомъ, что мы становимся на теперешнюю точку зрѣнія и что греки не понимали подъ формою то, что мы понимаемъ подъ нею теперь, что они не отдѣляли еще матеріи отъ силы, а потому имъ и было недоступно понятіе о матеріи.

Но, во всякомъ случаѣ, ясно, что религіозныя вѣрованія пиѳагорейцевъ стушевываются передъ ихъ философскимъ міровоззрѣніемъ и что они составляли философскую школу, а не только религіозную секту.

§ 7. *Элеаты.*

Другой важный элементъ былъ внесенъ въ систему Платона *элеатами*—3-ю древнѣйшею школою 1-го періода. Элементъ этотъ однороденъ съ пиѳагорействомъ. эти 2 школы не только родные братья, потому что ихъ основываютъ іонійцы и обѣ онѣ зарождаются въ южной Италіи, но онѣ и братья по духу—ихъ міросозерцаніе родственно.

И іоніецъ *Ксенофанъ*—этотъ странствующій рапсодъ, распѣвавшій свои философскія поэмы (онъ родился между 576 и 570 гг., переселился изъ малоазіатскаго города Колофона въ Элею, греческую колонію

въ Италіи, отъ которой школа и получила свое названіе) и послѣдователь его *Парменидъ* (родился между 520 и 515)—мудрецъ, жизнь котораго вошла въ поговорку, и ученикъ Парменида *Зенонъ*—всѣ они являются провозвѣстниками совсѣмъ новаго, неслыханнаго до тѣхъ поръ ученья. Это новый идеализмъ. идеализмъ болѣе возвышенный, чистый или отвлеченный, идеализмъ болѣе философскій, чѣмъ то было пиѳагорейство.

Интересно то, что нѣтъ, пожалуй, другой школы, гдѣ бы основныя мысли развивались съ такою полною послѣдовательностью, гдѣ бы эволюція началъ совершалась такъ быстро и рѣшительно, какъ это у элеатовъ, у той самой школы, коренное положеніе которой составляетъ не что иное, какъ, именно, мертвенность и неподвижность.

«Все едино», провозглашаютъ элеаты «Единое это то, что обыкновенно называется всѣмъ,“ объясняетъ гость изъ Элеи въ діалогѣ Платона «Софистъ». Аристотель находитъ отличіе этой школы отъ древнеіонійской въ томъ, что единое элеатовъ не вещественно и къ нему не прибавляется движенія. «Эти говорятъ, что все неподвижно», говоритъ онъ въ Метафизикѣ (I, 5).

Какъ найдти объясненіе для такого всего и какимъ образомъ могли дойдти элеаты до такого своего воззрѣнія?

Для того, чтобы отдать себѣ отчетъ въ міросозерцаніи элеатовъ, бросимъ взглядъ на его развитіе.

Перваго элеата, т. е. Ксенофана Аристотель называетъ грубымъ или неразвитымъ. Съ бо́льшимъ уваженіемъ отзывается онъ о Парменидѣ и считаетъ его проницательнѣе (I, 5). А, между тѣмъ, именно проницательность и обнаружилъ тотъ, кто понялъ, что боги не могутъ рождаться, переходить съ мѣста на мѣсто, имѣть человѣческую фигуру и голосъ, тотъ, кто не безъ остроумія замѣтилъ, что если бы быки, львы и лошади обладали бы искусствами, то непремѣнно изобразили бы боговъ въ образѣ себѣ подобныхъ, кого возмутило то изображеніе высшихъ существъ, которое находится у Гомера и у Гезіода. Боги у нихъ воруютъ и обманываютъ и они потому хуже людей: боги же лучшее, что есть, они совершенны. «Божество все зрѣніе, все слухъ, все мышленіе, безъ труда двигается оно, всѣмъ управляетъ силою своего мышленія и неизмѣнно пребываетъ само въ себѣ» Таково воззрѣніе Ксенофана 1-го греческаго монотеиста.

Весьма возможно и даже вѣроятно, что Ксенофанъ не былъ еще чистымъ монотеистомъ, какъ это доказываетъ талантливый современный изслѣдователь исторіи философіи Фрейденталь. Онъ могъ и дол-

женъ былъ колебаться между признаніемъ единаго Бога и традиціонною вѣрою во многихъ боговъ, но чего отнять у него нельзя, такъ это проницательности.

«И устремивъ свой взглядъ на вселенную, Ксенофанъ назвалъ единое Богомъ», говоритъ Аристотель. Отожествлялъ ли онъ божество съ міромъ и можно-ли считать его пантеистомъ?

Ксенофанъ не могъ быть пантеистомъ потому что, то что мы понимаемъ теперь подъ пантеизмомъ, т. е. то міровоззрѣніе, которое ведетъ свое начало съ Спинозы, требуетъ совсѣмъ иной степени отвлеченія, чѣмъ какая была возможна для этого физика V в. до Р. Х. Уже одно то, что Ксенофанъ считалъ Божество шарообразнымъ, достаточно ясно намекаетъ на то, что онъ не былъ въ состояніи подняться до той степени отвлеченія, безъ которой немыслимъ пантеизмъ. Шарообразно по его мнѣнію, и небо. И шарообразность неба и Божества вполнѣ ясно обрисовываетъ конкретность или наглядность міровоззрѣнія этого перваго учителя единства, какъ его называетъ Аристотель, не способнаго подняться до той высшей степени отвлеченія, безъ которой немыслимъ пантеизмъ.

«Только единое имѣетъ бытіе, небытія нѣтъ», гласитъ коренное положеніе элеатовъ. Отвѣчая на вопросъ, «что такое бытіе», нельзя не обратить вниманіе на то, что при этомъ оказывается, что русскій языкъ не менѣе философскій, чѣмъ многіе другіе, и это потому что у насъ есть слово «бытіе» и оно отлично отъ «существованія». Бытіе вѣчно и неизмѣнно какъ преходящее и измѣнчиво, напротивъ, существованіе. Все то, что имѣетъ бытіе по тому самому вѣчно и неизмѣнно. И тѣ два понятія, которымъ суждено было сыграть такую важную роль въ исторіи метафизики—понятія о вѣчномъ бытіи и о неизмѣнной сущности обязаны своимъ происхожденіемъ элеатамъ. Ксенофанъ и Парменидъ основали метафизику, положили начало той ея части, тому зерну ея, въ которомъ заключается ученье о бытіи и о сущности. И они являются по тому самому первыми метафизиками, именно, первыми онтологами.

Ясно, что бытіемъ обладаетъ только то, что не измѣняется. Изъ бытія исключаются, слѣдов., разнообразіе и измѣняемость. А разнообразіе и измѣняемость это тѣ признаки, которые носятъ на себѣ печать пространства и времени. Бытіе неизмѣнно пребываетъ само въ себѣ—оно не происходитъ и не уничтожается.

То, что единое не происходитъ, составляетъ другое коренное положеніе элеатовъ, которое вытекаетъ изъ перваго. Если бы бытіе происходило, то оно должно бы было образоваться изъ бытія или изъ не-

бытія, разсуждаютъ элеаты. Еслибы оно образовалось изъ бытія, то вопросъ остался бы неразрѣшеннымъ, если же изъ небытія, то большее произошло бы изъ меньшаго, болѣе сильное изъ болѣе слабаго, лучшее изъ худшаго, и это очевидно невозможно, а, слѣдов., бытіе и не можетъ происходить.

И въ томъ, что единое не происходитъ и заключается главная черта этого ученья.

Элеаты больше всего дорожатъ незыблемостью этого положенія. Они, считаютъ, что это коренное положеніе ихъ опровергнуть нельзя, а потому и мирятся со всѣмъ остальнымъ, со всѣмъ тѣмъ, что представляется имъ неважнымъ и второстепеннымъ, именно, съ тѣми противорѣчіями, въ которыя вовлекаетъ ихъ то, что только единое имѣетъ бытіе, а у многаго бытія нѣтъ.

Противорѣчія же эти, именно, непримиримы. Какъ было быть съ міромъ—съ его разнообразіемъ и измѣняемостью, какъ съ тѣмъ, что Богъ и міръ сливаются едино?

Ксенофанъ даже не подозрѣваетъ, что существуетъ такая дилемма. Съ вполнѣ спокойною совѣстью излагаетъ онъ свою физическую теорію и, въ этомъ случаѣ, дѣйствительно не обнаруживаетъ большой проницательности. Земля и вода, по его мнѣнію, первобытны, земля не обладаетъ границею внизу и постепенно образуется изъ воды. Солнце и звѣзды это горячія массы испареній, которыя каждый день образуются вновь. И съ уничтоженіемъ земли уничтожаются и люди, съ возобновленіемъ ея они появляются вновь.

Иначе отнесся къ дѣлу Парменидъ. Онъ находитъ выходъ изъ дилеммы, которую съ такою полною наивностью обошелъ его предшественникъ, а потому и прибавляетъ къ ученью новыя и существенныя черты.

Разъ, что небытія нѣтъ, то все, что не имѣетъ бытія, по тому самому и призрачно, съ полной послѣдовательностью провозглашаетъ этотъ дѣйствительно замѣчательный мыслитель. И міръ со всѣмъ его разнообразіемъ—все это многое и измѣнчивое не болѣе какъ призракъ, по ученью Парменида.

Ясно, однако, и то, что Парменидъ не могъ остаться вѣрнымъ тому, что призналъ съ такою рѣшительностью: призрачность міра оказывается, въ свою очередь, только призракомъ. Такъ по словамъ Аристотеля Парменидъ вводитъ 2 начала, именно, тепло и холодъ и называетъ ихъ также огнемъ и землею. Онъ причисляетъ тепло къ бытію, а холодъ къ небытію (I, 5) и тѣмъ самымъ отказывается отъ призрачности огня и тепла и считаетъ ихъ дѣйствительными.

Монизмъ соединяется у Парменида съ дуализмомъ и въ него разрѣшается.

Но что для насъ всего важнѣе, въ чемъ заключаются задатки къ тому, чтобы выйдти на новую дорогу это то, что Парменидъ является провозвѣстникомъ дуализма въ психологіи, если онъ еще и не отдѣляетъ души отъ тѣла.

Дуалистическій оттѣнокъ его монизма заключается въ томъ, что онъ различаетъ два способа познаванія—знаніе и мнѣніе. Знать или познавать можно единое, имѣть мнѣніе же о многомъ. Истина заключается въ познаніи, что бытіе есть и небытія нѣтъ, ложь въ мнѣніи, что небытіе есть или должно быть.

И это различіе, выросшее на почвѣ онтологіи, получаетъ слѣдующую интересную для насъ психологическую подкладку: источникомъ мнѣнія служатъ внѣшнія чувства, познаніе же или истина коренится въ разумѣ. Такимъ образомъ въ 1-й разъ проводится грань между внѣшними чувствами и разумомъ—этими 2-мя факторами нашей умственной жизни. Никто до Парменида не отличалъ еще этихъ двухъ источниковъ нашихъ знаній—онъ 1-й обращаетъ вниманіе на теорію знанія.

И этотъ ея родоначальникъ опять онтологъ, когда объявляетъ, что не только небытія нѣтъ, но его нельзя и мыслить. Разъ же, что можно мыслить только то, что имѣетъ бытіе, то оказывается, что *бытіе и мышленіе тождественны*.

И это отождествленіе бытія съ мышленіемъ было горькимъ заблужденіемъ, которому пришлось сыграть важную роль въ исторіи философіи. Долго еще выводъ Парменида будетъ облекаться въ самыя разнообразныя формы и останется въ сущности все тѣмъ же печальнымъ недоразумѣніемъ.

Противъ многаго, разнообразнаго и измѣнчиваго вооружается и ученикъ Парменида *Зенонъ*. Но Зенонъ доказываетъ бытіе единаго не прямымъ путемъ, а косвеннымъ.

Онъ признаетъ, что ощущенія внѣшнихъ чувствъ обманчивы. Такъ, еслибы куча зеренъ производила при паденіи шумъ, то это дѣлало бы и одно зерно и одна 10-тысячная часть зерна, а, слѣдов., не можетъ производить шума и вся куча.

Онъ считаетъ, что все, въ тоже время, велико и мало, дѣлимо и недѣлимо, движется и неподвижно и приводитъ для того, между прочимъ, два слѣдующія доказательства, которыя пріобрѣли себѣ извѣстность.

1) Летящая стрѣла пребываетъ на мѣстѣ, потому что въ каждый моментъ своего полета она можетъ быть лишь въ одномъ пунктѣ, а, слѣдов., и во всѣ моменты, которые составляютъ сумму одного.

2) Ахиллъ никогда не догонитъ черепахи, потому что и она также подвигается.

И благодаря тому орудію, какимъ пользуется Зенонъ, онъ и является 1-мъ діалектикомъ. Орудіе это силлогизмъ, а Зенонъ основатель діалектики, какъ его и называетъ Аристотель. Это полное забвеніе всѣхъ условій внѣшняго міра, полное исключеніе всего опытнаго характеризуетъ діалектику, какъ вѣрную спутницу онтологіи, т. к. онтологія вѣдь не признаетъ ни времени, ни пространства.

Діалектическимъ методомъ можно доказать все, что угодно, какъ Зенонъ и доказалъ, что Ахиллъ никогда не догонитъ черепахи и летящая стрѣла всегда останется на мѣстѣ.

И очевидно то вліяніе, которое созданная элеатами діалектика должна была оказать на софистику. Связь софиста Горгія съ Зенономъ историческій фактъ, и фактъ этотъ дѣлается вполнѣ понятнымъ, когда вникнешь въ духъ обоихъ ученій.

§ 8. Физики V-го вѣка.

Къ позднѣйшей іонійской школѣ или къ физикамъ V вѣка принадлежатъ Гераклитъ и Эмпедоклъ.

Гераклитъ родился на крайнемъ Востокѣ, въ Ефесѣ, въ 535 году и былъ современникомъ Парменида. Не мало удивленія возбуждалъ этотъ презиравшій мнѣнія людей и ихъ суетную жизнь мудрецъ, котораго прозвали въ древности темнымъ, теперь же ставятъ часто то, что его не понимаютъ на счетъ его способа изложенія, думаютъ, что это зависитъ отъ сжатости и отрывочности его изреченій. Сократъ говоритъ, что онъ понялъ кое-что изъ его сочиненій, и оно превосходно, и тоже самое слѣдовало бы сказать и о томъ, чего онъ не понялъ и для чего требуется искусный пловецъ (делоссецъ, говорятъ, выразился Сократъ).

Гераклитъ не можетъ найти себѣ до сихъ поръ постояннаго мѣста въ исторіи философіи. Его обыкновенно, по почину Аристотеля, причисляютъ къ древнимъ іонійцамъ (такъ Ибервегъ-Гейнце, Брандисъ) и тогда Гериклатъ остается темнымъ или, лучше сказать, съ полною очевидностью доказывается, что историки философіи его не поняли, не разгадали тѣхъ главныхъ чертъ, въ которыхъ заключается его значеніе

А заключается оно въ томъ, что съ Гераклита начинается поворотъ къ новому, и это потому что онъ понялъ, что «все течетъ, что нѣтъ ничего постояннаго». (Mullach, Fragm. 412).

Но разъ, что все измѣняется, въ чемъ же тогда сущность міра?

Отвѣчая на этотъ старый вопросъ Гераклитъ очутился на новой дорогѣ, потому что вѣдь сущности для него уже болѣе не существуетъ Можно бы даже пойдти далѣе и сказать, что Гераклитъ отрицаетъ ту самую онтологію, которую только что создали элеаты. Именно, на почвѣ оппозиціи къ элеатамъ и возникла эта теорія поклонника процесса, іерофанта процесса, если употребить такую метафору

«Нельзя окунуться 2 раза въ тотъ же потокъ» говоритъ Гераклитъ (Fr. 87). Этотъ 2-й разъ никогда уже не повторитъ перваго. Всякое минувшее безвозвратно, а настоящаго не существуетъ.

И его ученикъ *Кратилъ*, учитель Платона, дѣлаетъ ту поправку, что нельзя окунуться въ потокъ и одинъ разъ. Кратилъ только двигаетъ пальцемъ въ знакъ того, что ничего нѣтъ, передаетъ намъ Аристотель въ своей Метафизикѣ (IV, 5).

Контрастъ гераклитизма съ ученьемъ элеатовъ очевиденъ. То самое, что они признаютъ бытіемъ, т. е. нѣчто постоянное—его-то, именно, и отрицаетъ Гераклитъ.

И здѣсь зародышъ того направленія, выхода изъ котораго не существуетъ. Человѣкъ никогда не можетъ выйдти изъ самаго себя, онъ всегда будетъ на все смотрѣть съ субъективной точки зрѣнія и нѣтъ такого аргумента, который уничтожилъ бы незыблемость субъективизма. Тотъ же, кто первый обратилъ вниманіе на то, что нѣтъ ничего постояннаго, кто догадался о существованіи вывода, къ которому приходитъ и субъективизмъ, не могъ не быть глубокимъ мыслителемъ Но субъективистомъ Гераклитъ, тѣмъ не менѣе, еще не былъ Онъ лишь предшественникъ атомистовъ и софистовъ.

Въ силу кореннаго свойства человѣческаго ума Гераклиту надо было на чемъ нибудь остановиться. И онъ жаждетъ найдти что-нибудь постоянное, хотя по его теоріи постояннаго и нѣтъ

Останавливается же онъ на томъ, что кажется ему наименѣе постояннымъ и наиболѣе измѣнчивымъ, на снимкѣ жизни, ея эмблемѣ, на *огнѣ*.

Огонь уже не вещественное начало, и въ этомъ и заключается глубокое различіе между древними іонійцами и этимъ іонійцемъ V вѣка — огонь является лишь осуществленіемъ процесса.

И это слово изъ совсѣмъ инаго міра, чѣмъ то была вода Ѳалеса, безконечное Анаксимандра и воздухъ Анаксимена. Гераклитъ не гилозоистъ, онъ поднялся надъ гилозоизмомъ. Менѣе существенно для ученья Гераклита то, что существуютъ 2 процесса или 2 пути: одинъ ведетъ сверху внизъ, именно, отъ огня къ водѣ, землѣ и смерти, другой снизу вверхъ отъ земли и воды къ огню и жизни.

Оба пути сплетаются и образуютъ стороны одного и того же самого, потому что все тождественно, и въ тоже время, не тождественно. «Мы спускаемся въ тотъ же потокъ и не спускаемся». «Все мѣняется на огонь и огонь на все, какъ золото на товаръ и товаръ на золото» (Fr. 22), говоритъ нашъ глубокій философъ, не даромъ заслуживший названіе темнаго.

«Для души смерть обратиться въ воду, для воды смерть обратиться въ землю, но вода образуется изъ земли, душа изъ воды и огня» Смерть и безсмертіе противоположныя состоянія одного и того же самаго. И смерть и жизнь тоже. Какъ изъ той же глины мы можемъ лѣпить различныя фигуры и ихъ перелѣплять, такъ и природа образуетъ изъ того же вещества сначала нашихъ предковъ, потомъ насъ—и не будетъ конца новымъ образованіямъ. Процессъ этотъ вѣченъ.

Поворотъ къ новому заключается еще въ томъ, что Гераклитъ 1-й вводитъ понятіе о разумѣ. Безсмертенъ лишь Богъ—чистый огонь, иначе разумъ, который царствуетъ въ природѣ. «Богъ это день и ночь, лѣто и зима, война и миръ, насыщеніе и голодъ». Земля періодически образуется изъ міроваго огня, и каждый день свѣтитъ новое солнце. Высшее что есть это вѣчный огонь и наша душа его часть.

Чѣмъ суше душа, тѣмъ она мудрѣе, потому что тѣмъ ближе къ родоначальнику. И если душа и тѣло лишь различныя ступени того же самаго міроваго огня, то все уже затронутъ вопросъ объ этихъ 2-хъ факторахъ, и здѣсь уже находится зародышъ дуализма въ психологіи.

Гераклитъ осуждаетъ Гомера за то, что онъ проклинаетъ раздоръ. «Огонь-этотъ отецъ и царь вселенной не можетъ не быть раздоромъ» или же въ переводѣ на современный языкъ оказывается, что въ мірѣ царствуетъ борьба. Безъ борьбы нѣтъ противоположностей, безъ противоположностей жизнь космоса стала бы мертвенною и неподвижною, обратилась бы въ то самое, что такъ чуждо Гераклиту!

Слѣдующіе за Гераклитомъ физикъ Эмпедоклъ и 5-ая школа — атомисты—идутъ по начертанному имъ пути. Они стараются разъяснить, почему бытіе сводится къ процессу, какъ единое переходитъ во многое.

И хотя ихъ и занимаетъ еще все тотъ же вопросъ о сущности міра, уже чувствуется новое вѣяніе, потому что мысль о сущности получаетъ противовѣсъ въ новой мысли о процессѣ. Если процессъ и не былъ для Эмпедокла и для атомистовъ тѣмъ, чѣмъ для Гераклита, то все же ледъ уже сломанъ.

Врачъ, естествоиспытатель, представитель демократіи города Агригента въ Сициліи, краснорѣчивый ораторъ, основатель реторики, авторъ

2-хъ поэмъ, изъ которыхъ сохранились многочисленные отрывки, блещущіе метафорами и аллегоріями и, въ тоже время, жрецъ, прорицатель и даже чудодѣй *Эмпедоклъ* (родился между 495 и 490 годами) не могъ не производить сильнаго впечатлѣнія на современниковъ и личность его нѣсколько напоминаетъ Пиѳагора.

Вѣрованія его сводятся къ тому же самому орфическому и пиѳагорейскому мистицизму и олицетворяются въ ученьѣ о переселеніи душъ. Эмпедоклъ идетъ даже дальше пиѳагорейцевъ—по его воззрѣнію, души переселяются не только въ животныхъ, но и въ растенія, и употребленіе мясной, но не растительной пищи строго воспрещается.

И въ философскомъ ученьѣ его одинаково соединяются разнородные элементы. Онъ также, какъ элеаты, отрицаетъ всякое образованіе, также, какъ Гераклитъ, признаетъ раздоръ или силу разъединяющую міровою силою, но въ его ученьѣ она не единственная!

Если Эмпедоклъ и эклектикъ, то онъ интересный эклектикъ, какъ его справедливо называетъ нѣмецкій ученый Дильтей, и это благодаря тому своему, которое онъ вноситъ въ философію.

Вѣдь всякая электическая система представляетъ лишь спайку разнородныхъ элементовъ, а чѣмъ спайка незамѣтнѣе, тѣмъ система менѣе эклектична. Чѣмъ элементы болѣе сливаются, чѣмь они неразрывнѣе связаны между собою, тѣмъ самобытнѣе творецъ системы и тѣмъ онъ менѣе эклектикъ. Не трудно убѣдиться въ томъ, что Эмпедоклъ не былъ только эклектикомъ.

Съ именемъ его связано ученье о 4-хъ элементахъ или стихіяхъ—водѣ, землѣ, воздухѣ и огнѣ. Онъ называетъ ихъ 4 родами бытія или 4 корнями и окрещиваетъ ихъ также именами боговъ. Каждая стихія неизмѣнна и вѣчна, но дѣлима Одна стихія не можетъ переходить въ другую, такъ вода въ землю или огонь въ воздухъ. и т. д. И всякое измѣненіе является по тому самому лишь смѣшеніемъ различныхъ стихій или элементовъ. Существуетъ лишь перемѣщеніе частицъ, т. е. измѣненіе можетъ быть только механическимъ и не бываетъ никогда химическимъ.

Происходитъ же это, благодаря двумъ силамъ *разъединяющей* иначе *враждѣ* и *соединяющей* иначе *любви*. Силы эти носятъ также названіе боговъ.

Въ первобытномъ состояніи элементы были соединены, и въ сферосѣ царствовала любовь. Но понемногу вселилась вражда: она разъединила элементы и положила начало существамъ. Когда вражда окончательно вытѣснила любовь, существованіе ихъ стало невозможнымъ и они погибли. Лишь съ появленіемъ любви, появляются они вновь.

Но когда будетъ опять царствовать одна любовь и произойдетъ полное соединеніе элементовъ, существъ опять не будетъ и возобновится первобытное состояніе

Сначала происходятъ растенія, потомъ животныя и процессъ ихъ образованія весьма любопытенъ А, именно, организмы образуются изъ органовъ, которые существуютъ сначала сами по себѣ. Бродятъ руки, ноги, головы, глаза и соединеніе ихъ случайно. Такимъ образомъ происходятъ уродливыя образованія, которыя и гибнутъ. Переживаютъ же тѣ изъ нихъ, которыя оказываются болѣе приспособленными къ жизни.

И то, что тождественное познаетъ тождественное является роковою ошибкою философа, которая не осталась безъ послѣдствія для философіи.

Интересно то, что Эмпедоклъ гораздо болѣе психологъ, чѣмъ всѣ его предшественники, въ томъ числѣ и Гераклитъ. У него даже есть теорія ощущеній и притомъ теорія матеріалистическая иначе механическая, потому что другаго измѣненія, кромѣ механическаго, для Эмпедокла вѣдь и не существуетъ. По мнѣнію этого провозвѣстника матеріализма мышленіе сосредоточивается въ крови около сердца. Когда одно тѣло дѣйствуетъ на другое на разстояніи, отъ него отдѣляются маленькія частицы, которыя Эмпедоклъ называетъ истеченіями. Истеченія проникаютъ въ промежутки или поры другого тѣла (но поры не пусты). Поры и истеченія притягиваютъ другъ друга, какъ желѣзо и магнитъ. Такимъ образомъ и происходитъ ощущеніе. Болѣе сложна теорія зрѣнія. Происходитъ двойной процессъ—отъ видимаго предмета къ глазу истекаетъ свѣтъ, отъ глаза къ предмету огонь и вода, и когда оба потока встрѣчаются, мы видимъ предметъ.

Какъ бы наивны ни казались намъ теперь эти догадки, ясно, что подкладкою для такихъ построеній послужило наблюденіе. То свое, что внесъ въ философію Эмпедоклъ, было почерпнуто имъ изъ опыта, и онъ уже *эмпирикъ* Въ эмпиризмѣ нельзя отказать и Гераклиту. Что другое какъ не наблюденіе лежало въ основаніи его глубокой догадки, что «все течетъ». Но Эмпедоклъ какъ бы вооружается микроскопомъ, и наблюденія его потому точнѣе и сложнѣе.

§ 9. Атомисты.

5-ая школа 1-го періода осталась вѣрна духу Гераклита и пошла по стопамъ Эмпедокла. Атомисты являются первыми матеріалистами древняго времени и матеріалистами вполнѣ послѣдовательными.

О *Левкиппѣ* (родился въ 500 г.) извѣстно очень мало. Находятся

даже скептики, которые отрицаютъ самое его существованіе. Аристотель же соединяетъ имя Левкиппа съ именемъ его знаменитаго товарища Демокрита и приписываетъ обоимъ основныя положенія атомизма.

Демокритъ род. въ 460 г. и дожилъ до глубокой старости. Родиною его былъ ѳракійскій городъ Абдера—этотъ городъ ограниченныхъ людей. Аристотель называетъ Демокрита великимъ полигисторомъ. Изъ его многочисленныхъ сочиненій, которыя славились блестящимъ языкомъ, сохранилось кое-что, такъ, между прочимъ до 250 этическихъ отрывковъ. Интересно отношеніе къ Демокриту Платона. Разсказываютъ, что онъ разъ хотѣлъ сжечь его сочиненія. И въ этомъ нѣтъ, конечно, противорѣчія съ тѣмъ, что онъ ихъ читалъ, фактъ, раскрытіемъ котораго такъ много занимаются современные изслѣдователи исторіи философіи.

Матеріализмъ или атомизмъ является передъ нами въ видѣ стройнаго зданія—это уже почти система.

Благодаря сцѣпленію и столкновенію, тѣла дѣйствуютъ другъ на друга на разстояніи. Причинами такого взаимодѣйствія ихъ служатъ полное и пустое или наполненное пространство и промежутки въ немъ, которые пусты какъ то еще не были поры Эмпедокла.

Полное состоитъ изъ безконечнаго числа малѣйшихъ недѣлимыхъ частицъ которыя Демокритъ назвалъ атомами. Величина ихъ различна и вѣсъ соотвѣтствуетъ величинѣ. Атомы различаются своею фигурою, положеніемъ и распредѣленіемъ въ пространствѣ, и отъ этихъ трехъ условій и зависитъ разнообразіе вещей. Качество атомовъ безразлично. Они вѣчны—не образуются и не уничтожаются Вторымъ началомъ атомистовъ является пустота, иначе непаполненное пространство, въ которомъ происходитъ движеніе, образующее, въ свою очередь, 3-е начало. Движеніе вѣчно, т. е. никогда не началось и никогда не кончится.

Такъ какъ болѣе тяжелые атомы быстрѣе поднимаются вверхъ (верха и низа нѣтъ въ безконечномъ, замѣчаетъ по этому случаю Аристотель) и толкаютъ другіе болѣе легкіе, происходитъ вихрь (происходитъ же онъ по необходимости, потому что, по воззрѣнію Демокрита, міромъ управляетъ необходимость), однородные атомы въ силу той же необходимости соединяются и, такимъ образомъ, и появляются различные міры.

Огонь состоитъ изъ мельчайшихъ гладкихъ и круглыхъ атомовъ, и таковъ же составъ души. Она распространена по всему тѣлу. У различныхъ органовъ различныя функціи—такъ мозгъ мѣстопребываніе мышленія, сердце гнѣва, печень желанія. Вдыхая мы вводимъ въ тѣло атомы души, потому что воздухъ, иначе тепло, по воззрѣнію Демокрита не что иное, какъ душа или разумъ. Выдыхая мы отдаемъ ихъ назадъ,

и смерть наступаетъ, когда въ насъ уже нѣтъ болѣе такихъ атомовъ. Тѣло состоитъ изъ болѣе грубыхъ атомовъ, чѣмъ душа, но и тѣло и душа ступени того же самаго огня иначе разума, какъ это считалъ уже и Гераклитъ. Боги состоятъ одинаково изъ атомовъ: они человѣкоподобны и не вѣчны, а только долговѣчны.

Атомисты являются, слѣдов., монистами въ психологіи и монистами безсознательными. Передъ ними еще не открылась дорога дуализма, а не осталась позади.

Психологія Демокрита, именно, его теорія ощущеній болѣе развита, чѣмъ эмпедоклова. Въ ней нѣсколько болѣе просвѣчиваетъ 2-й факторъ, именно, элементъ духовный, и Демокритъ былъ, слѣдов., способенъ подняться на болѣе высокую степень отвлеченія, чѣмъ то его предшественники

Ощущенія происходятъ, благодаря тому, что истекающіе изъ предметовъ атомы производятъ образы. Образы эти проникаютъ въ душу черезъ посредство внѣшнихъ чувствъ. Такимъ путемъ мы познаемъ и боговъ; здѣсь объясненіе пророческихъ сновъ и вліянія дурнаго глаза. Тонкую наблюдательность обнаруживаетъ Демокритъ, когда онъ говоритъ, что «всякое ощущеніе предполагаетъ, какъ извѣстную силу впечатлѣнія, такъ и приспособленность соотвѣтствующаго органа къ воспріятію даннаго истеченія». «Есть, поэтому, существа, обладающія внѣшними чувствами, которыхъ у насъ не можетъ быть, и есть много чувственнаго, нами не воспринимаемаго».

Но всего важнѣе для насъ та мысль Демокрита, зародышъ которой находится уже у Парменида. И Демокритъ различаетъ также 2 способа познаванія, но онъ точнѣе ихъ опредѣляетъ. По его мнѣнію, внѣшнія чувства доставляютъ смутныя, познанія и лишь изъ ума проистекаютъ познанія ясныя и истинныя. И потому матеріалиста Демокрита нельзя назвать сенсуалистомъ—вѣдь внѣшнія чувства даютъ не истинныя познанія; Демокритъ жалуется на несовершенство нашихъ органовъ чувствъ.

И замѣчательно, что та мысль, что внѣшнія чувства источникъ смутныхъ познаній, мышленіе же ясныхъ сдѣлается формулой направленія, противоположнаго и матеріализму и сенсуализму. Это будутъ повторять раціоналисты, пока не явится Кантъ и не объяснитъ, что такого-то, именно, различія между внѣшними чувствами и мышленіемъ не существуетъ.

На этику Демокрита не обращали до сихъ поръ того вниманія, которое она заслуживаетъ. Благодаря его этическимъ воззрѣніямъ Демокрита можно бы даже причислить къ 2-му періоду. Хотя Аристотель и

правъ, когда считаетъ его физикомъ (онъ, конечно, болѣе физикъ, чѣмъ этикъ) и хотя этика его и не находится въ связи съ метафизикою (а потому ученье еще и не система), по своимъ этическимъ воззрѣніямъ Демокритъ является, тѣмъ не менѣе, предшественникомъ Сократа.

Онъ уже высказываетъ тѣ самыя гуманныя и глубокія мысли, въ которыхъ будетъ заключаться значеніе Сократа. У него уже встрѣчаются тѣ воззрѣнія, что «лучше страдать невинно, чѣмъ поступать несправедливо» и что «нравственный характеръ дѣйствія обусловливается намѣреніемъ».

Если же цѣлью нравственности Демокритъ считаетъ счастье, съ нимъ согласны и другіе греческіе этики, если онъ говоритъ, что лучшее, что есть это «какъ можно больше радоваться и какъ можно меньше печалиться», то рѣчь идетъ здѣсь объ умѣреніи страстей и о гармонической жизни, и источникомъ радостей никакъ не служатъ внѣшнія чувства, а лишь наша душа.

И жизнь Демокрита была жизнью мудреца!

Итакъ, отвѣтъ на вопросъ о сущности міра вызвалъ къ жизни самыя разнообразныя направленія. Опредѣленіе Целлера слишкомъ широко въ томъ отношеніи, что матеріалистами были собственно лишь атомисты и отчасти Эмпедоклъ; оно слишкомъ узко, потому что въ 1-мъ періодѣ существовалъ уже идеализмъ и зародились субъективизмъ и эмпиризмъ.

§ 10. Второй періодъ греческой философіи.

Мы вступаемъ во 2-й періодъ, въ періодъ блеска греческой философіи—время Сократа, Платона и Аристотеля. Переходомъ отъ 1-го періода къ 2-му служатъ Анаксагоръ и софисты, отъ 2-го къ 3-му стоики, эпикурейцы и скептики.

Почему 2-й періодъ начинается съ Анаксагора и съ софистовъ?

Смыслъ 2-го періода заключается въ изученіи субъекта, т. е. человѣка, и потому онъ и начинается съ того, кто 1-й обратилъ вниманіе на субъектъ или на существованіе въ немъ 2-хъ факторовъ—матеріи или вещества и духа. Пока не существовало этихъ 2-хъ факторовъ, т. е., пока господствовалъ безсознательный монизмъ, не могло имѣть мѣсто то изученіе человѣка, въ которомъ заключается смыслъ блестящаго времени греческой философіи.

Безъ Анаксагора и софистовъ немыслима была бы дѣятельность Сократа, Платона и Аристотеля. Безъ Анаксагора, потому что онъ дога-

дался о существовании во вселенной и въ человѣкѣ духа, онъ отличилъ его отъ тѣла, если и не понималъ не только такъ, какъ мы понимаемъ его теперь, но какъ были въ состояніи сдѣлать это Платонъ и Аристотель; безъ софистовъ, потому что они первые стали изучать человѣка и перенесли мышленіе на субъективную почву, и, хотя и были естествоиспытателями, могли бы подписаться подъ тѣми словами Сократа «чему могу я научиться отъ деревьевъ, меня интересуютъ люди».

Въ словахъ Сократа уже чувствуется реакція противъ космологіи, и реакція эта характеризуетъ собою весь 2-й періодъ. Только къ нему и могъ принадлежать Анаксагоръ. Это ясно изъ тѣхъ словъ Аристотеля, что «онъ производитъ впечатлѣніе трезваго среди пьяныхъ». Производитъ, конечно, тогда, когда его причисляютъ къ 1-му періоду

Увлеченіе внѣшнимъ міромъ уступило мѣсто новому увлеченію человѣкомъ. Анаксагоръ еще космологъ, онъ астрономъ, но значеніе его не въ космологіи! Софисты политики, филологи и естествоиспытатели, но не въ этомъ смыслъ ихъ дѣятельности! Сократъ этикъ! И между ними то общее, что всѣ они—каждый по своему—уже носятъ на себѣ печать 2-го періода. Они выражаютъ ту его формулу, данную Сократомъ, что «надо изучать человѣка, а не деревья».

И блестящее время греческой философіи наступаетъ потому, именно, что заброшены деревья и торжествуетъ ихъ антиподъ человѣка, если можно такъ выразиться. Мнѣ думается, что какой бы интересъ ни пробуждала къ себѣ природа, сколько бы ни любовались мы величіемъ неба, красотою нашей земли, какъ бы ни вникали иногда въ жизнь муравьевъ, несомнѣнно то, что природа никогда не вынесетъ соперничества съ человѣкомъ и что мысль о природѣ все же мысль для насъ чужая. Это, такъ сказать, альтруизмъ, мысль о другомъ, и глубоко внѣдрился въ насъ эгоизмъ, и все эгоистическое, все это свое соединено съ изученіемъ насъ самихъ, а въ изученіи природы такъ иногда наивно проглядываетъ этотъ самый мотивъ—глубокій эгоизмъ, что жаль становится и неба и муравьевъ, которые являются лишь рамкою для царя творенія.

Совершенно вѣрно, что облагораживаетъ взглянуть на природу, оторвавшись отъ себя, забывши свою личную жизнь, но это такъ трудно, что удается только въ извѣстныя минуты. Пантеизмъ также возвышенъ, какъ и альтруизмъ. Можно быть пантеистомъ только иногда, а намъ сродни антропоморфизмъ, въ сущности все тотъ же эгоизмъ, только эгоизмъ въ области познанія, а не нравственной.

Но, правда, и то, что мы сами составляемъ часть природы и что

человѣкъ всегда будетъ глубже деревьевъ, а изученіе естественныхъ наукъ тѣмъ привлекательнѣе, чѣмъ яснѣе видно изъ нихъ, что мы такое сами въ сравненіи съ остальною природою.

Неутолима жажда знать себя самихъ и деревья никогда не замѣнятъ человѣка.

Когда изученіе человѣка выдвинулось на 1-й планъ, философія и въ Греціи достигла своего апогея, и на почвѣ этого изученія и создались тѣ геніальныя системы, въ которыхъ заключается ея сила.

Съ ослабленіемъ этого изученія падаетъ и философія и наступаетъ 3-й періодъ—время ея упадка или изученія божества. Философія измѣняетъ своей задачѣ и вдается въ чужую область, а въ этомъ всегда ея слабость, потому что философія никогда не въ состояніи замѣнить собою религіи.

Итакъ въ продолженіи 2-го періода отходитъ на 2-й планъ объектъ или изученіе природы, хотя оно не вполнѣ забыто. Изслѣдованіе природы не только идетъ своимъ чередомъ, но даетъ даже блестящіе результаты. Платонъ открываетъ въ ней красоту, Аристотель цѣлесообразность, и оба они создаютъ ученье о цѣляхъ, т. е. телеологію.

Но начнемъ съ начала.

§ 11. Анаксагоръ.

Анаксагоръ родился въ 500 г. въ Кладзоменѣ (м. Азіи) и переселился въ Аѳины, гдѣ былъ въ близкихъ сношеніяхъ съ Ѳукидидомъ, Еврипидомъ и даже въ дружбѣ съ Перикломъ. Говорятъ, что онъ повлялъ на Перикла возвышенностію своего образа мыслей. И политическіе враги Перикла обвинили Анаксагора въ томъ, что онъ не почитаетъ государственныхъ боговъ и ему пришлось бѣжать въ Лампсакъ (южн. Грецію), гдѣ онъ и умеръ.

Не къ однимъ своимъ политическимъ дѣятелямъ аѳиняне относились несправедливо, ту же участь потерпѣли и реформаторы умственной жизни, тѣ, которые создали блескъ страны, благодаря дѣятельности которыхъ Греція достигла своего цивилизаторскаго положенія среди другихъ государствъ древности.

По словамъ Діогена Лаэртійскаго современники удивлялись воззрѣнію Анаксагора, а потому, прибавимъ, его и ненавидѣли и изгнали. Это уже человѣческая черта, это было и будетъ. Если Целлеръ, какъ извѣстно, говоритъ, что вся философія вытекла изъ стремленія объяснять явленія естественными ихъ причинами, это въ особенности вѣрно по отношенію

къ Анаксагору. Мотивомъ его изгнанія послужила та естественная причина, которою онъ объяснилъ паденіе метеора при Эгоспотамосѣ. Онъ даже объявилъ при этомъ, что свѣтила представляютъ не что иное какъ груды камней, и когда ослабѣваетъ вихрь, держащій ихъ на небѣ, они падаютъ на землю. Существованіе вихря признавалъ и Демокритъ и считалъ его даже причиною образованія вселенной. Но у Демокрита вихрь существовалъ въ прошедшемъ, у Анаксагора онъ является въ настоящемъ, а потому его ученіе и могло показаться болѣе опаснымъ. По воззрѣнію Анаксагора, прежде царствовалъ безпорядокъ, и всѣ вещи были вмѣстѣ. Благодаря же дѣйствію вихря, все выдѣлилось изъ всего, сначала огонь и воздухъ, потомъ изъ воздуха вода и земля. Анаксагоръ обозначаетъ стихіи ихъ свойствами, такъ, огонь тепломъ, воздухъ сухостью, воду холодомъ и землю сыростью.

Плоская земля держится на воздухѣ и согрѣвается лучами солнца, которое больше Пелопонеса. На лунѣ есть обитатели, какъ и на землѣ Когда солнце обогрѣло землю, на ней появились животныя. Они произошли также, какъ и растенія изъ сѣмянъ, которыя носились въ воздухѣ и оттуда уже попали въ землю.

Раздѣленіе элементовъ никогда не кончится, и Анаксагоръ, какъ и Эмпедоклъ считаетъ, что ничего не происходитъ, а все уже есть. Для его космологіи характерно то, что соединяются не только элементы, но процессъ гораздо сложнѣе, и, именно, по мѣрѣ того, что имѣетъ мѣсто движеніе, соединяются *сами вещи* или *сѣмена вещей*. Это безчисленныя, неизмѣняемыя, непроницаемыя, невидимыя частицы, которыя Аристотель назвалъ *гомеомеріями*, т. е. однородными веществами, (Met. I, 7). Таковы частицы золота, мяса, костей, дерева и т. д. Итакъ, Анаксагоръ ставитъ на мѣсто 4-хъ элементовъ Эмпедокла тысячи элементовъ, а въ противоположность атомамъ Демокрита гомеомеріи различаются качественно.

Еще интереснѣе то его размышленіе, что все происходитъ изъ всего, потому что все уже заключается во всемъ. Хотя золото и состоитъ изъ частицъ золота, въ немъ въ маломъ или незамѣтномъ количествѣ находится и все остальное. Анаксагоръ не можетъ себѣ представить, какъ бы оно могло произойти иначе. И онъ, слѣдов., какъ бы отказывается разрѣшить вопросъ о происхожденіи (когда говоритъ, что еслибы все не заключалось во всемъ, то все не произошло бы изъ всего).

И въ то же самое время, Анаксагоръ разрубаетъ Гордіевъ узелъ. Онъ понимаетъ, что изъ вещества нельзя объяснить движенія и нужно

двигатель, отличный отъ того, что движется, и что этотъ 1-й двигатель не можетъ не быть духомъ.

Разсказываютъ, что Анаксагоръ отвѣчалъ тому, кто его спросилъ «почему всѣ предпочитаютъ бытіе небытію», что это происходитъ ради созерцанія неба и существующаго въ космосѣ порядка, и Дильтей выводитъ отсюда то заключеніе, что монотеизмъ Анаксагора носилъ астрономическій характеръ (201). «Наблюдая факты внѣшняго и внутренняго опыта Анаксагоръ обратилъ въ особенности вниманіе на то обстоятельство, что въ противоположность постоянно измѣнчивому физическому міру, духовное является сравнительно однороднымъ и постояннымъ, говоритъ въ своей «Исторіи психологіи» Зибекъ (I, 72).

Но какимъ образомъ ни пришелъ Анаксагоръ къ своему выводу, лежали-ли въ его основаніи наблюденія астрономическія или какія бы ни было иныя, выводъ этотъ все же оказывается открытіемъ.

Анаксагоръ переноситъ движеніе за предѣлы вещества, а потому и разстается съ вопросомъ «изъ чего» и преобразуетъ его въ вопросъ «отъ кого».

Не вещество породило движеніе, оживлено не оно и имѣетъ бытіе т. е. вѣчно и неизмѣнно то, что не вещество—въ этомъ и заключалось открытіе великаго мыслителя, котораго Аристотель справедливо назвалъ трезвымъ.

Насколько сложно и разнородно вещество, настолько же просто и однородно другое начало. Духъ самодержавенъ, потому что все знаетъ и многое что можетъ. Поэтому отъ него и исходитъ 1-е движеніе, а въ мірѣ нѣтъ ни случая, ни необходимости. А, слѣдов., духъ не можетъ не мыслить, провозглашаетъ Анаксагоръ. И переворотъ былъ совершенъ.

Сознаніе, что во вселенной царствуетъ духъ иначе разумъ, былъ тѣмъ великимъ переворотомъ, который совершилъ Анаксагоръ. И онъ потому 1-й спиритуалистъ, 1-й раціоналистъ.

И, естественно, что, будучи спиритуалистомъ и раціоналистомъ, Анаксагоръ, въ тоже время, и дуалистъ и дуалистъ сознательный, потому что на ряду съ духомъ или единымъ существуетъ и вещество или разнородное, то самое начало, которымъ столько занимались его предшественники. Не отрицаетъ его существованія и этотъ спиритуалистъ или раціоналистъ.

Въ такомъ смыслѣ и разрѣшается Анаксагоромъ вопросъ объ единомъ и о многомъ—этотъ не обойденный имъ вопросъ 1-го періода.

Но мало что Анаксагоръ не отвергаетъ существованіе вещества, его нельзя не считать самого еще матеріалистомъ. А, именно, духъ его

не только «самое чистое», но, въ тоже время, и «самое тонкое». Въ этомъ и заключается матеріалистическій оттѣнокъ его спиритуализма и связь его съ предшественниками—Эмпедокломъ и атомистами. И слѣдов., этотъ узелъ 1-го періода или вопросъ «изъ чего» еще не развязанъ.

«Самое тонкое» вѣдь не можетъ быть только духомъ, а какъ бы ни было отвлечено понятіе о духѣ, Анаксагоръ все же еще не поднялся до той степени отвлеченія, до которой дошли его послѣдователи—корифеи греческой философіи Сократъ, Платонъ и Аристотель. И если сравнить его понятіе о духѣ съ тѣмъ, что мы понимаемъ подъ духомъ теперь, оно поражаетъ своею конкретностью или вещественностью.

И хотя въ ученьѣ Анаксагора мѣсто необходимости и случая и занялъ духъ, дѣятельность его довольно безполезна, какъ это справедливо замѣчаютъ Платонъ и Аристотель, которыхъ возмущаетъ то, что Анаксагоръ еще не телеологъ. Въ его мірѣ вѣдь царствуютъ однѣ механическія причины, и порядокъ этого міра чисто внѣшній. Анаксагоръ еще не понимаетъ того, что раскроютъ впослѣдствіе Платонъ и Аристотель, и ихъ естественно возмущаетъ механизмъ, который царствуетъ въ этомъ мірѣ, этотъ неразумный разумъ, который играетъ лишь роль deus ex machina, какъ его и называетъ Аристотель (Met. I, 4).

А Сократа возмущаетъ въ философіи Анаксагора то, что онъ не можетъ найдти въ ней отклика на то, что представляетъ для него самого животрепещущій интересъ—астрономъ не знаетъ этики! Не было еще философа менѣе этика, чѣмъ-то Анаксагоръ, развѣ Ѳалесъ, развѣ Анаксименъ, но не Анаксимандръ.

Но переворотъ былъ, тѣмъ не менѣе, совершенъ. И разъ, что Анаксагоръ признаетъ существованіе во вселенной духа, то признаетъ его и въ человѣкѣ и является, слѣдов., 1-мъ послѣдовательнымъ дуалистомъ и въ психологіи. Его теорія ощущеній имѣетъ потому болѣе глубокое основаніе, чѣмъ могли ей дать его предшественники—Эмпедоклъ и атомисты. Анаксагоръ сознаетъ, что тождественное не можетъ познавать тождественное, и это потому что у него есть другое лучшее объясненіе. Онъ замѣчаетъ, что внѣшнія чувства воспринимаютъ не однородное съ ними, а, напротивъ, разнородное, такъ напр. холодъ тепло а не холодъ холодъ. Подобное не познаетъ подобное, гласитъ коренное положеніе его теоріи познаванія. Внѣшнія чувства слишкомъ слабы, чтобы изъ нихъ можно было получить достаточныя познанія. Слабость внѣшнихъ чувствъ служитъ тою общею чертою, которая связываетъ Анаксагора съ Парменидомъ, Эмпедокломъ и Демокритомъ.

И удивляясь мировоззрѣнію Анаксагора современники прозвали его въ насмѣшку или благодарность духомъ или разумомъ—*νοῦς*.

§ 12. Софисты.

Иною была участь софистовъ. Правда, что не избѣгъ преслѣдованій и Протагоръ самый значительный изъ нихъ, и что его даже выслали изъ Аѳинъ за то самое, за что былъ удаленъ Анаксагоръ. Такъ одна фраза изъ недошедшаго до насъ сочиненія его гласитъ: «О богахъ и ничего не знаю, ни то что они есть, ни то, что ихъ нѣтъ, а если они существуютъ, то какова ихъ природа, и это по причинѣ трудности предмета и краткости человѣческой жизни».

Слово «софистъ» не имѣло въ V в. до Р. Х.—въ это время блеска и упадка Аѳинъ, время Перикла и Пелопонесской войны того оттѣнка порицанія и пренебреженія, съ которымъ оно соединено теперь.

Не безинтересна судьба этого слова Смыслъ его былъ прежде не менѣе широкъ, чѣмъ онъ сталъ теперь, но онъ былъ совсѣмъ инымъ.

Такъ первоначально софистомъ называли умнаго и ловкаго человѣка, какъ философа и ученаго, такъ и музыканта и поэта. И чѣмъ дальше, тѣмъ понятіе это все съуживается вплоть до IV в. до Р. Х. Софистомъ стали называть потомъ человѣка, свѣдущаго въ частныхъ и государственныхъ дѣлахъ. Въ этомъ смыслѣ, по всей вѣроятности, Геродотъ называетъ софистами Пиѳагора и Солона, Изократъ Платона, Аристотель Аристиппа (Ибервегъ-Гейнце I, 93). Но англійскій историкъ Гротъ напрасно отрицаетъ существованіе отдѣльной школы софистовъ. Въ V в. понятіе это еще болѣе съузилось, и софистами стали называть учителей добродѣтели и краснорѣчія, тѣхъ которые учили мыслить и говорить, странствуя сами съ мѣста на мѣсто, и учили, притомъ, за плату.

Невозможно отрицать той связи, которая существовала между софистами V вѣка, того, что они составляли школу. Къ ней принадлежали *старшіе* софисты, именно, *Протагоръ* (онъ родился въ 481 г. въ Абдерѣ—родинѣ Демокрита, жилъ въ Аѳинахъ), *Горгій* (леонтинскій посланникъ въ Аѳинахъ, родился въ 427 г.) естествоиспытатель *Гиппій* и моралистъ *Продикъ*, котораго Сократъ и, конечно, не безъ ироніи называетъ въ діалогахъ Платона своимъ учителемъ. *Младшихъ* софистовъ было гораздо больше, чѣмъ старшихъ. Но они мало чѣмъ отличались другъ отъ друга, и ихъ незначительность въ сравненіи съ старшимъ поколѣніемъ ярко выступаетъ наружу въ тѣхъ самыхъ діалогахъ Платона, гдѣ обличаются тѣ пустыя, а иногда вредныя слова, которыя

говорили всѣ эти Тразимахи, Полы, Калликлы, Діонисидоры и Евтидемы. Благодаря своему образу мыслей, къ нимъ можетъ быть причисленъ и Критій—представитель аоинской олигархіи.

Не менѣе широко, чѣмъ это дѣлалось въ древности, мы называемъ теперь софистомъ того, съ чьимъ мнѣніемъ не согласны, въ болѣе узкомъ смыслѣ того, кто употребляетъ слово ради слова, а въ собственномъ значеніи этого слова, которое за нимъ и осталось, того, кто основываетъ свои убѣжденія на ложныхъ умозаключеніяхъ—на софизмахъ.

Оттѣнокъ порицанія встрѣчается впервые у Аристофана, но не надо забывать того, что онъ называетъ софистомъ и Сократа. Это очень важное обстоятельство для того, чтобы не придавать слишкомъ большаго значенія мнѣнію Аристофана. Вѣдь если онъ порицаетъ софистовъ, то порицаетъ и Сократа. Осуждаетъ же онъ ихъ за то, что и софисты и Сократъ являются представителями новаго времени—они отрицаютъ то традиціонное, тѣ обычаи, порядки и вѣрованія стараго времени, то отжившее время, къ которому не принадлежитъ уже и самъ Аристофанъ, не смотря на то, что онъ ихъ за это осуждаетъ. И онъ уже стоитъ на иной почвѣ, и ему не вернуть того минувшаго, во имя котораго онъ считаетъ возможнымъ отрицать все новое, потому что и онъ самъ человѣкъ инаго—новаго времени.

Самое рѣзкое осужденіе софистовъ началось съ Платона, потому что Платонъ противопоставилъ имъ Сократа, и контрастъ вышелъ дѣйствительно поразительный.

Всякій, кто беретъ въ руки діалоги Платона, не можетъ не проникнуться тѣмъ самымъ чувствомъ, которое воодушевляло этого ученика Сократа—его любовью къ учителю, беззавѣтною преданностью тому, во имя чего дѣйствовалъ этотъ учитель, и онъ не можетъ по тому самому не отнестись слишкомъ, можетъ быть, жестко и къ Протагору и къ Горгію и къ Гиппію и къ Продику—къ этимъ учителямъ краснорѣчія, а не мудрости, многихъ добродѣтелей, а не единой.

Съ XIX в. началось возстановленіе репутаціи софистовъ. За нихъ заступились Гегель, Германъ, въ особенности Гротъ, а въ новѣйшее время Лаасъ—авторъ интереснаго изслѣдованія «Idealismus und Positirismus».

Когда приходится оцѣнивать дѣятельность софистовъ, не надо забывать того, что они жили раньше Сократа, и не только жили, но и подготовили для него почву. Они его дѣйствительные предшественники, а не только предшественники ораторовъ IV в. Изократа и Демосѳена, какими ихъ иногда считаютъ.

Безъ ихъ міросозерцанія немыслимъ самъ Сократъ, и связь между ними крѣпка и неразрывна.

Если въ діалогѣ Платона «Протагоръ», Сократъ спрашиваетъ молодаго Гиппократа, желалъ-ли бы онъ быть софистомъ, и тотъ отвѣчаетъ, что «конечно нѣтъ», то, еслибы обернуть этотъ вопросъ и спросить молодаго знатнаго аѳинянина, какимъ былъ Гиппократъ, желалъ-ли бы онъ быть Сократомъ, весьма возможно, что, положа руку на сердце, онъ отвѣчалъ-бы также «нѣтъ».

Несомнѣнно же то, что старшее поколѣніе софистовъ пользовалось всеобщимъ уваженіемъ и что, если Протагоръ съ гордостью называлъ себя самъ софистомъ (Prot., 316 d.), онъ имѣлъ основаніе этимъ гордиться. Несомнѣнно то, что пропасть отдѣляетъ этихъ старшихъ софистовъ—первыхъ филологовъ, положившихъ основаніе грамматикѣ (Протагоръ различалъ 3 рода существительныхъ и различные роды предложеній, Гиппій составилъ первыя правила просоди, Продикъ разработалъ вопросъ о синонимахъ), отъ младшихъ—только риторовъ, только говорившихъ пустыя, а иногда и опасныя слова.

Но были-ли софисты безнравственны?

Одна черта особенно часто ставится въ вину старшему поколѣнію софистовъ, и началъ ставить ее Платонъ. Дѣло идетъ о томъ, что софисты брали за свое преподаваніе деньги.

Замѣчательно, что когда осуждаютъ за это софистовъ, не только не хотятъ стать на современную точку зрѣнія (что охотно бы можно простить, потому что слишкомъ ужъ часто судятъ съ этой самой точки зрѣнія, когда этого не слѣдовало бы), но что забываютъ, какъ односторонне было мнѣніе Платона, не потому что онъ былъ человѣкъ богатый (о чемъ, напротивъ иногда говорится), а потому что онъ упустилъ изъ вида одно обстоятельство. Платонъ не отдавалъ себѣ отчета въ томъ, что плата за умственный трудъ знаменуетъ собою прогрессъ, который и совершился въ экономической жизни страны, что стала цѣниться не одна механическая работа, а явился спросъ и на умственныя произведенія. Тоже, что оцѣнка производилась посредствомъ денегъ, что это было новое явленіе, перевернувшее весь строй жизни, дѣлаетъ его всего менѣе безнравственнымъ.

Протагора обвиняютъ за то, что преподаваніе доставило ему больше денегъ, чѣмъ Фидію его статуи. Но дошелъ до насъ и тотъ фактъ, что когда ученику казалась велика та сумма, которую назначалъ Протагоръ, онъ могъ назначить то самое, что стоили, по его мнѣнію, эти уроки. И Протагоръ не отказывался ихъ давать, слѣдов., и былъ поэтому

гораздо менѣе корыстенъ, чѣмъ мы сами часто теперь. Тѣ историки философіи, которые слишкомъ строго судятъ о софистахъ, все это забываютъ.

Не вполнѣ справедливо также то мнѣніе, что софисты развратили Грецію. Нельзя дѣлать ихъ однихъ отвѣтственными за всѣ пороки этого времени, вѣдь они являются въ немъ лишь однимъ изъ факторовъ. Съ 2-й половины V вѣка начался упадокъ Греціи Пелопонесская война развила эгоизмъ, господство демократіи требовало подготовки къ политической дѣятельности. Всѣ хотѣли управлять, а для того, чтобы управлять, надо было умѣть говорить Стало развиваться искусство рѣчи, и выше всего цѣнилось умѣнье склонять къ своему мнѣнію

И учителями этой политической мудрости, руководителями въ искусствѣ убѣждать явились софисты. Само искусство ихъ было таково, что рѣчь не шла о теоретическихъ основаніяхъ, ни о томъ что-такое добро само по себѣ, ни о томъ что-такое истина сама по себѣ Не на этихъ теоретическихъ вопросахъ сосредоточиваютъ свое вниманіе софисты, когда они учатъ говорить, и если они не признаютъ ни истины, ни добра, то не признаютъ опять таки только теоретически. Все то, что мы знаемъ о старшихъ софистахъ, не даетъ ни малѣйшаго повода упрекнуть ихъ не только въ безнравственной жизни, но даже въ произнесеніи безнравственнаго въ практическомъ отношеніи слова. То было дѣломъ младшихъ софистовъ, такъ Тразимахъ объявляетъ въ Республикѣ, что правъ тотъ, кто силенъ, въ діалогѣ Горгій ученикъ Горгія Полъ восхищается жизнью тирана.

Но говоря такія болѣе опасныя въ практическомъ отношеніи слова и младшіе софисты только говорятъ. Нѣтъ никакихъ свѣдѣній относительно того, что они такъ поступали.

И можно даже сказать, что софисты прежде всего и въ особенности теоретики и что значеніе ихъ заключается въ созданной ими теоріи.

Теорія ихъ, правда, не менѣе односторонняя, чѣмъ глубока, но она не безнравственное ученье. Софисты не этики, а только метафизики. Метафизика же ихъ сводится къ теоріи познанія.

Они первые съ полною рѣшимостью отодвигаютъ космологію и ставятъ на ея мѣсто психологію. Центръ изслѣдованія, такимъ образомъ, перемѣщенъ и на мѣсто міра становится человѣкъ.

Пробѣломъ въ ученьѣ софистовъ является непризнаніе объекта, сила ихъ въ признаніи субъекта, въ исправленіи кореннаго заблужденія, которое характеризуетъ собою 1-й періодъ. Смыслъ ихъ дѣятельности заключается, слѣдов., въ томъ, что они первые представители *субъек-*

тивизма, провозвѣстникомъ котораго уже былъ Гераклитъ, они представители *релативизма*, съ тою его формулою, что «нѣтъ ничего постояннаго, а все только относительно». А субъективизмъ направленіе вѣчное, и онъ, тѣмъ болѣе глубокъ, чѣмъ болѣе мы отдаемъ себѣ отчета въ той долѣ субъективизма, которую не можемъ не вносить во все. Мы познаемъ міръ не тѣмъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, а только тѣмъ, какимъ его воспринимаемъ, была та незыблемая истина, которую высказалъ Протагоръ. Она заключается въ тѣхъ его знаменитыхъ словахъ что «человѣкъ мѣра всѣхъ вещей, существующихъ, какъ онѣ есть, несуществующихъ, какъ ихъ нѣтъ» (Theat. 152 A.). Протагоръ установилъ фактъ, хотя и не сознавалъ еще всего его значенія. Онъ не зналъ, что субъективно не только воспріятіе, но и нѣчто другое... и мышленіе.

Но онъ былъ пораженъ и увлеченъ тѣмъ, что открылъ. Софисты субъективисты чистые, полные, увлекающіеся и тѣмъ они и интересны. Это беззавѣтное увлеченіе идеею и идеею глубокою.

Мы находимъ у Протагора вполнѣ послѣдовательное развитіе теоріи ощущеній Онъ не могъ не быть сенсуалистомъ, потому что его поразила, именно, субъективность ощущеній. Онъ сенсуалистъ и потому и субъективистъ, и его метафизика обосновывается теоріею познаванія. Мѣрою человѣка для сенсуалиста Протагора служитъ ощущеніе. Воспріятіе и воспринимаемое происходятъ, благодаря двойному движенію воспринимающаго субъекта и того, что лежитъ въ основаніи воспринимаемаго.

А Горгій въ сочиненіи, которое носитъ характерное названіе «О несуществующемъ или о природѣ» объявляетъ, что 1-хъ) ничего нѣтъ, 2-хъ) еслибы что-нибудь и существовало, его нельзя бы было познавать 3-хъ) еслибы его можно было познавать, то нельзя бы было передать это познаніе другимъ, т. к. слово никогда не соотвѣтствуетъ вещи. И явная несообразность, тройная несообразность заключается, конечно, въ томъ, что Горгій признаетъ теорію ощущеній Эмпедокла— его истеченія и поры.

Законъ и долгъ даны богами, благодаря имъ поддерживается государство, но тотъ, кто силенъ, можетъ подняться выше закона было отрицаніемъ всего традиціоннаго—тѣмъ реформаціоннымъ духомъ, который внесли софисты. Они первые возстали противъ рабства, бывшаго закономъ. Они шире Платона и Аристотеля посмотрѣли на эту традицію, чего имъ не могли простить тогда, но не прощать не намъ. Но разъ, что софисты не только не знали что такое добро и что такое

истина, разъ, что они шли дальше и считали нравственность условною, потому что все вѣдь относительно, они очутились на опасной дорогѣ. И для тѣхъ, кто не могъ подняться до высоты ихъ теоретическаго міросозерцанія, понять въ чемъ собственно суть ихъ воззрѣнія — его теоретическую подкладку—незыблемость и истинность субъективизма — оставался болѣе простой выходъ, открывались двери на тотъ скользкій путь, что истина то, что каждому кажется истиною, хорошо то, что каждый считаетъ хорошимъ, а, слѣдовательно, не было истины, не было правды.

Были уничтожены эти свѣточи жизни и человѣчества, погасли тѣ лучи, безъ которыхъ немыслимо было продолжать жить.... И ихъ зажегъ Сократъ.

§ 13. Сократъ и сократическія школы.

Софисты были субъективистами. То, что человѣкъ служитъ мѣрою всѣхъ вещей,—это искреннее убѣжденіе Протагора было и главнымъ положеніемъ всего этого направленія. Но человѣкъ, по скольку онъ воспринимаетъ впечатлѣнія внѣшняго міра или ощущаетъ—въ этомъ и заключалась узкость этого столь же глубокаго, какъ и односторонняго воззрѣнія, и оно и нуждалось потому въ расширеніи.

И субъективистомъ остается и Сократъ—и у него человѣкъ мѣра всего существующаго, но не только человѣкъ, по скольку онъ ощущаетъ, но человѣкъ по скольку онъ мыслитъ, по скольку онъ существо разумное было тѣмъ важнымъ шагомъ впередъ, тѣмъ расширеніемъ міросозерцанія софистовъ, въ которомъ заключается заслуга Сократа.

Но Сократъ не только субъективистъ, онъ, въ тоже время, и элеатъ. Онъ твердо убѣжденъ въ томъ, что есть нѣчто постоянное, а не только въ томъ, что все течетъ.

Въ его философіи соединяются оба элемента—съ одной стороны, глубокій идеализмъ элеатовъ, съ другой, не менѣе глубокій реализмъ Гераклита. И элементы эти не только соединяются, но они и уравновѣшиваются. Въ этомъ и состоитъ гармонія и порядокъ этого воззрѣнія, если говорить языкомъ пиѳагорейцевъ, въ этомъ заключается его цѣльность. И цѣльность эта обусловливаетъ собою значеніе Сократа, какъ философа.

Не было философа менѣе спеціалиста, менѣе ученаго и болѣе человѣка, чѣмъ Сократъ.

Но какъ ни ясно и ни просто его ученье, оно съ трудомъ поддается систематическому изложенію. Всѣ части его находятся въ неразрывной связи, и изслѣдователя можетъ привести въ отчаяніе, что, начиная говорить объ одномъ, хотѣлось бы сказать сейчасъ все.

И какъ разнородные элементы, какъ части философіи, такъ одинаково сливаются во едино и Сократъ философъ съ Сократомъ человѣкомъ. Передъ нами потому самая обаятельная личность во всей исторіи философіи. Гармонія и порядокъ царствуютъ въ самомъ Сократѣ—всѣ способности его уравновѣшены и сливаются во-едино умъ, сердце и воля.

И это потому, что Сократъ не только понялъ смыслъ умственнаго развитія, постигъ что такое познаваніе, выражаясь въ греческомъ духѣ, но и на дѣлѣ показалъ, что можетъ умъ, который объединилъ собою всѣ остальныя способности.

Сократъ человѣкъ изъ человѣковъ потому что мы всего болѣе цѣнимъ цѣльность и послѣдовательность, тождество слова и дѣла. Это нашъ идеалъ, который все тотъ же, сколько бы съ тѣхъ поръ ни прошло лѣтъ, и для насъ никогда не будетъ ничего выше его, сколько ни пройдетъ еще тысячелѣтій.

Во имя этого идеала мы осуждаемъ и теперь и охотно прощаемъ Сократу не только то, что у него нѣтъ философской системы, но даже и то, что онъ не написалъ ни строчки. Не написавъ ни строчки, онъ сдѣлалъ больше, чѣмъ всѣ его предшественники—авторы трактатовъ о природѣ.

Онъ показалъ греческой философіи дорогу славы и идя по ней его ученикъ Платонъ и ученикъ ученика Аристотель довершили дѣло учителя. Они совершили все то, къ чему былъ способенъ греческій духъ, который они воплощали въ себѣ во всей его чистотѣ. И Сократъ—этотъ человѣкъ изъ человѣковъ грекъ, потому что на почвѣ космополитизма нѣтъ геличія—только оставаясь вѣрнымъ своему народу можно служить и человѣчеству.

Знать жизнь Сократа это уже вникнуть въ его философію, это узнать всѣ ея части. И мы не будемъ разрывать здѣсь то·о, что было связано въ дѣйствительности

Жизнь Сократа не богата внѣшними событіями. Онъ родился въ Аѳинахъ въ 470 году, а можетъ быть, и раньше потому что въ годъ своей смерти (399) говоритъ въ Апологіи, что ему болѣе 70-ти лѣтъ. Нельзя думать, чтобы учителями его были всѣ тѣ, которыхъ ему приписываютъ. Можно предполагать, что онъ читалъ сочиненія Анаксагора

и слушалъ ученика его Архелая и софистовъ. Отецъ его Софронискъ былъ скульпторомъ и, есть свѣдѣнія о томъ, что и Сократъ занимался въ молодости скульптурою. Такъ Діогенъ Лаэртійскій упоминаетъ о томъ, что при входѣ въ Акрополь находилась статуя 3-хъ грацій, которая вышли изъ подъ его рѣзца. Но если искусству отца обязаны своимъ происхожденіемъ 3 граціи, то призваніемъ Сократа стало искусство матери Фенареты. Онъ повиваетъ мысль—вся его философія-маэвтика. Самое глубокое убѣжденіе его заключается въ томъ, что надо помогать рожденію мысли, что слѣдуетъ ее будить? Онъ разъ сравниваетъ себя со шпорою, нужною такому чистокровному коню, какимъ были аѳиняне. Но почему мысль надо только будить? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ исчерпывается вся философія Сократа, потому что, по его воззрѣнію, истина уже заключается въ самомъ человѣкѣ, онъ привноситъ ее съ собою рождаясь, а не получаетъ извнѣ (таково будетъ убѣжденіе и Платона), и остается ее только познать. И надо познать сначала самого себя для того, чтобы познавать потомъ другихъ. Самопознаніе было для Сократа всѣмъ—онъ великій психологъ.

Выполняя это свое призваніе, онъ проводилъ жизнь среди этихъ вѣчно праздныхъ аѳинянъ, праздныхъ, потому что всю механическую работу выполняли рабы, среди этихъ свободныхъ гражданъ, которые только толковали о своихъ государственныхъ дѣлахъ. И на площадяхъ и на улицахъ, гдѣ кипѣла бойкая жизнь южнаго города, не было казалось человѣка болѣе празднаго, чѣмъ Сократъ. Онъ съ каждымъ вступалъ въ разговоръ—съ вѣжливостью грека, съ утонченностью аѳинянина освѣдомлялся онъ объ его дѣлахъ. Вся дѣятельность его сосредоточивается въ этихъ разговорахъ. И та діалогическая форма, въ которой написаны всѣ дошедшія до насъ произведенія Платона, составляютъ лучшій памятникъ, которымъ увѣнчана эта дѣятельность Сократа.

Но какъ ни былъ вѣжливъ Сократъ, онъ поражалъ аѳинянъ. «Онъ постоянно говоритъ о кузнецахъ, сапожникахъ, кожевникахъ и вьючныхъ ослахъ, разсказываетъ Алкивіадъ въ Пирѣ Платона. Въ Сократѣ была та простота обращенія, граничившая съ грубостью—«прозаичность», какъ выражаются иностранные историки философіи. И воображеніе изящныхъ грековъ еще больше поражено фигурою, которая такъ мѣтко обрисована въ комедіяхъ Аристофана «Приплюснутый и вздернутый носъ, глаза на выкатѣ, большой животъ»—это было странно и необычно, въ этомъ и заключалась атопія. И эта фигура силена или сатира, эти грубыя слова являются диссонансомъ въ Аѳинахъ, рѣжутъ глазъ и ухо тѣхъ, которые привыкли ставить выше всего форму. Интересно то,

что, по воззрѣнію самого Сократа, прекрасная душа живетъ въ прекрасномъ тѣлѣ, и онъ поклонникъ прекраснаго и въ «Пирѣ» выражается одушевлявшая его любовь Но Сократъ эротикъ не тѣла, а души—его воодушевляетъ стремленіе пополнить только душу. Избытокъ духа, недостаточность для него всякой формы, будь то форма формъ характеризуетъ собою этого силена или сатира. Могучій духъ его не соотвѣтствовалъ тѣлу, какъ содержаніе философіи ея формѣ—въ этомъ дѣйствительно заключается, атопія, это составляетъ диссонансъ.

И тѣлу этому ничего не нужно. Зимою и лѣтомъ его покрываетъ все тотъ же плащъ. Сократъ можетъ ничего не ѣсть—онъ отъ утра до утра простаиваетъ на мѣстѣ, потому что думаетъ. Онъ такъ уходитъ самъ въ себя, что забываетъ объ окружающемъ. Это была та форма, въ которой выражалось его самопознаніе, бывшее самоуглубленіемъ. Внѣшній міръ заключался тогда въ немъ самомъ. И когда онъ высказываетъ то, что позналъ, то не замѣчаетъ, какъ его дергаютъ за плащъ или надъ нимъ смѣются. Внѣшній міръ воплощается для него тогда въ словѣ.

И этотъ самый Сократъ можетъ проводить ночи съ чашею въ рукѣ, бесѣдуя о трагедіи и комедіи, какъ это описывается въ Пирѣ. Когда же наступаетъ утро, онъ, какъ ни въ чемъ не бывало, идетъ въ гимназію. И возможно это потому что тѣло Сократа ничто передъ его духомъ—оно вполнѣ въ рукахъ духа. Духъ его не знаетъ тѣла—онъ свободенъ.

Сократъ ничего не дѣлаетъ, не могла не скорбѣть жена, та самая Ксантиппа, имя которой стало нарицательнымъ. О дурномъ характерѣ и даже злости ея разсказывается такъ много преувеличеннаго. И какъ была права эта женщина, преданная дому, котораго не зналъ Сократъ, мать его дѣтей, на которой одной лежала забота о нихъ. Вѣдь Сократъ имѣлъ весьма слабое понятіе о томъ что такое деньги—въ Апологіи онъ ставитъ себѣ даже въ заслугу то, что бѣденъ, и имѣетъ право ставить. И какъ далекъ онъ потому отъ того, что Ксантиппѣ были нужны деньги и что ему—Сократу слѣдовало ихъ зарабатывать.

Но для Сократа не существовало не только семейныхъ обязанностей, но и государственныхъ. Онъ не въ состояніи исполнить и ихъ. Онъ, правда, 3 раза принимаетъ участіе въ Пелопонесской войнѣ и обнаруживаетъ удивительное мужество и хладнокровіе. При Потидеѣ онъ спасаетъ жизнь раненому Алкивіаду, при Деліонѣ другого своего ученика Ксенофонта. Онъ выказываетъ и гражданскую доблесть, потому что, когда исполняетъ обязанности притана, отказывается осудить по-

бѣдителей при Аргинузахъ за то, что они не успѣли похоронить убитыхъ и не удержали за собою поле сраженія; онъ не соглашается и на то, чтобы исполнить приказаніе 30 тирановъ и арестовать саламинца Леона, а если избѣгаетъ смертной казни, то только потому что власть тирановъ низвергается. Но все это только эпизоды. Не въ этомъ заключается его призваніе. Онъ даже высказываетъ въ Апологіи ту мысль, что давно-бы погибъ, еслибы занимался государственными дѣлами, а пользы бы отъ этого не было. «Нельзя остаться невредимымъ тому, кто идетъ въ разрѣзъ съ вами-ли, съ другою-ли народною толпою, говоритъ онъ своимъ судьямъ въ Апологіи, и старается положить конецъ тѣмъ несправедливостямъ и беззаконіямъ, которыя совершаются въ государствѣ. И тотъ, кто дѣйствительно борется за справедливость, долженъ вести уединенный образъ жизни для того, чтобы остаться невредимымъ, хотя бы на короткое время. А не въ состояніи онъ былъ управлять государствомъ, потому что стоялъ головою выше тѣхъ, которые управляли. Головою выше всякихъ изученій природы и изслѣдованій чужихъ странъ и народовъ. Все это было не по немъ: для всего этого у него не хватило бы времени.

Сократъ былъ такъ наблюдателенъ, такъ глубоко во все вникалъ, что могъ посвятить всю свою жизнь только чему-нибудь одному. А еслибы его спросили, онъ, конечно, отвѣтилъ бы, что еще не кончилъ, потому что ничего не знаетъ «Вѣдь когда дельфійскій оракулъ назвалъ меня самымъ мудрымъ изъ людей, онъ привелъ меня лишь въ видѣ примѣра, онъ хотѣлъ сказать этимъ только то, что я не знаю что-такое мудрость, объясняетъ онъ въ Апологіи (9). «И тогда я взялъ на себя помогать богу, сталъ изслѣдовать почему, именно, можно было назвать мудрымъ меня, а не другихъ». И на это и ушла вся его жизнь.

И онъ отправляется къ государственнымъ людямъ, къ поэтамъ и ремесленникамъ и убѣждается не только въ томъ, что они ничего не знаютъ, но что они знаютъ меньше его Сократа; потому что во 1-хъ не сознаютъ, что ничего не знаютъ и считаютъ призрачное знаніе истиннымъ, потому что во 2-хъ не стремятся къ тому, чтобы что-нибудь узнать, какъ это дѣлаетъ онъ. Сократъ же доходитъ до причины своего незнанія. Онъ не только убѣждается въ томъ, что не существуетъ ни одной науки, говоритъ Дильтей, но и въ томъ, почему ихъ нѣтъ. Еще не ясны тѣ столпы, на которыхъ держатся науки, не заложенъ ихъ фундаментъ, потому что не образовались еще общія понятія. Выясненіе того что такое понятіе и составляетъ заслугу Сократа.

Сознавая незнаніе другихъ, потому что онъ не зналъ ничего самъ,

онъ задумывается надъ тѣмъ, что кажется намъ теперь не пріобрѣтеніемъ человѣчества, а чѣмъ-то что разумѣется само собою. Онъ отбрасываетъ второстепенное или конкретное, оставляетъ общее иначе отвлеченное, и такимъ образомъ и составляется понятіе, являющееся опредѣленіемъ предмета.

И глубокое различіе его съ софистами—элеатскій элементъ въ ученіи Сократа, то, что давало бы полное право назвать его объективистомъ (еслибы существовало такое слово), заключается въ томъ, что «хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, красивое и некрасивое имѣютъ неизмѣнный смыслъ, который независимъ отъ различія мнѣній» (Дильтей, 223).

Образованіе общихъ понятій и послужило основаніемъ наукъ. Сократъ великъ, какъ логикъ. Его теорія знанія уже часть логики—это созданіе его теоретическаго ума, въ которомъ не принимаютъ участіе ни воля, ни сердце. «Цѣлью изслѣдованія его были опредѣленія, методъ его индукція, говоритъ Аристотель въ Метафизикѣ (XIII, 4) Разрушая призрачныя знанія съ помощію ироніи, направляя мысли собесѣдника по своему усмотрѣнію съ помощью маэвтики, Сократъ развиваетъ изъ всякой мысли собесѣдника противоположную ей и переходитъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Онъ создаетъ такимъ образомъ діалектически-аналитическій методъ, къ которому ведутъ 2 тропинки—маэвтика и иронія. «Аристотель потому называетъ этотъ методъ индуктивнымъ, что еще не знаетъ анализа, какъ составной части мышленія», справедливо замѣчаетъ Дильтей. А тотъ живой источникъ, изъ котораго истекаютъ всѣ изслѣдованія Сократа, это самопознаніе: оно отождествляется для него съ незнаніемъ.

Въ самопознаніи или въ незнаніи ключъ и къ гуманности и терпимости Сократа, къ его человѣчности Это та симпатичная черта, тотъ нашъ идеалъ, антиподомъ котораго является индиферентизмъ. Гуманность и терпимость возможны только тамъ, гдѣ существуютъ глубокія убѣжденія, индиферентизмъ является слѣдствіемъ отсутствія всякихъ убѣжденій, всякаго критерія нравственности. А такой критерій былъ у Сократа. Онъ глубоко убѣжденъ, во 1-хъ въ неизмѣнности или бытіи истины и добра, во 2-хъ въ томъ, что ихъ нельзя не познавать въ 3-хъ въ томъ, что нельзя не сообщать этого знанія другимъ. Въ противоположность тройному нигилизму Горгія это тройной позитивизмъ.

Вся жизнь Сократа прошла въ изученіи аѳинянъ, а результатомъ ея было то, что аѳиняне не знали вовсе Сократа—того, кто считалъ своимъ призваніемъ, Божескимъ совѣтомъ не гоняться ни за чѣмъ при-

зрачнымъ или мнимымъ, за славою и деньгами, всѣмъ этимъ внѣшнимъ, только тѣломъ Результатомъ этой жизни было то, что аѳиняне осудили на смерть того, кто занимался ихъ душами и не могъ не учить ихъ добродѣтели въ силу того своего убѣжденія, что ее зналъ.

Но иначе оно и не могло, конечно, быть. Сократъ былъ слишкомъ далекъ отъ людей. Этотъ самый силенъ Сократъ, говорившій изящнымъ аѳинянамъ о кузнецахъ и о сапожникахъ.

И обвиненіе его въ 399 году гласитъ: Сократъ богохульствуетъ, во 1-хъ потому что онъ не признаетъ государственныхъ боговъ; во 2-хъ вводитъ вмѣсто нихъ новыхъ боговъ; въ 3-хъ развращаетъ юношество (Apol. 11).

Дѣло не въ томъ, конечно, кто его обвинилъ, не въ томъ, что это не были его личные враги, а весьма возможно и даже вѣроятно, что поэтъ Мелетъ заступился за поэтовъ, демагогъ и торговецъ Анитъ за государственныхъ людей и за ремесленниковъ, ораторъ Ликонъ за ораторовъ—вѣдь всѣхъ ихъ Сократъ обвинилъ въ томъ, что они ничего не знаютъ. Дѣло даже не въ томъ, что въ обвиненіи Сократа можно видѣть демократическую реакцію, т. е. онъ возбудилъ противъ себя правящую партію тѣмъ, что учениками его считались Алкивіадъ и Критій, а дѣятельность ихъ не могла не подвергнуться осужденію. Демократамъ трудно было повѣрить тому, что Сократъ обуздывалъ и Алкивіада и Критія. Не даромъ же онъ самъ считалъ безсмысленнымъ избраніе на должности по жребію. Вѣдь не довѣряютъ же по жребію корабля кормчему, сапоговъ сапожнику, а государство же больше корабля! Пусть Целлеръ считаетъ осужденіе Сократа юридическимъ преступленіемъ съ нравственной и политической точки зрѣнія, политическимъ анахронизмомъ съ исторической—съ этимъ нельзя не согласиться. Но причина причинъ заключается всетаки въ томъ, что Сократъ слишкомъ отдѣлялся отъ людей—онъ не былъ среди нихъ своимъ и, его осудили, потому что не могли понимать!

24 года раньше появились Облака, гдѣ Аристофанъ приписываетъ Сократу изслѣдованіе небесъ и ада и обвиняетъ его въ томъ, въ чемъ былъ повиненъ Анаксагоръ, и въ томъ также, что онъ неправое дѣлаетъ правымъ, въ чемъ можно было обвинить софистовъ, но никакъ не Сократа. Въ Облакахъ о Сократѣ говорится такъ мало правды, что правдою было то, что онъ самъ себя въ нихъ не узналъ и присутствуя на представленіи не могъ не смѣяться надъ человѣкомъ, измѣряющимъ, какъ далеко прыгаетъ блоха!

Аристофанъ былъ такимъ же аѳиняниномъ, какъ и всѣ. Онъ видѣлъ и въ Анаксагорѣ и въ софистахъ и въ Сократѣ только людей, которые

разрушаютъ традиціи, и не отдавалъ себѣ отчета въ томъ, что традиціи эти не святы уже и для него самого. И Сократъ былъ для него лишь однимъ изъ этихъ людей, которые разрушали старое. Талантливый Аристофанъ смотрѣлъ на него глазами толпы.

Но можно-ли было обвинить Сократа въ богохульствѣ? Была-ли доля истины во всѣхъ 3-хъ обвиненіяхъ?

«Кто училъ юношей хорошему, спрашиваетъ Сократъ Мелета въ своей защитительной рѣчи?» И отвѣтъ Мелета очень характеристиченъ. — Законы, отвѣчаетъ онъ — «А судьи, спрашиваетъ Сократъ?» — «И судьи и члены совѣта 500», говоритъ Мелетъ «Хорошо бы было, еслибы всѣ учили юношей добру, я одинъ злу», не можетъ не сказать съ ироніей Сократъ (Apol. 12).

Мелетъ противопоставилъ духу букву, и онъ по буквѣ правъ.

Но рѣчь, которую Сократъ произноситъ въ свою защиту, слаба, не даромъ же онъ самъ сознается въ томъ, что никогда не говорилъ рѣчей (Apol 1). Онъ не въ состояніи излить въ ней свою глубокую вѣру въ Провидѣніе, въ ту цѣлесообразность дѣйствій которая осуществляется для него въ Творцѣ, потому что Сократъ уже телеологъ Пожалуй, логично, но блѣдно все то, что онъ говоритъ о томъ, что нельзя не вѣрить въ существованіе лошадей, людей или боговъ, а только въ ихъ свойства. И какъ то не носитъ характера побѣды Сократа надъ Мелетомъ и то, что Мелетъ отказывается отъ своего первоначальнаго обвиненія и объявляетъ, что Сократъ совсѣмъ не вѣритъ въ боговъ (Apol. 14).

Сократъ вѣрилъ глубоко не только въ Провидѣніе, но и въ оракулы и прорицанія, приносилъ установленныя жертвы, и дно изъ послѣднихъ словъ его, обращенныхъ къ тому, кто даетъ ему ядъ, гласитъ. «Нельзя-ли сдѣлать возліяніе?» Самыя послѣднія слова Критону о томъ, что надо принести жертву Асклепію—богу медицины за его выздоровленіе т. е. переходъ въ лучшій міръ (Phaedr. 66) Но изъ Апологіи всего этого не видно. А все же остается тотъ фактъ, что Сократъ дѣйствительно ввелъ новаго бога, и что этотъ богъ играетъ въ его жизни болѣе выдающуюся роль, чѣмъ всѣ государственные боги. То былъ его демонъ. И Сократъ постоянно говоритъ о своемъ демонѣ. Демонъ этотъ предупреждаетъ его объ интимной сторонѣ всѣхъ событій его жизни, онъ же отсовѣтываетъ ему заниматься государственными дѣлами и позволяетъ явиться передъ судьями.

Что такое этотъ демонъ? О демонѣ Сократа существуетъ на западѣ цѣлая литература. большинство изслѣдователей сходится въ томъ отношеніи, что считаютъ его совѣстью Одинъ изъ нашихъ историковъ

философіи Новицкій высказываетъ то мнѣніе, что демонъ Сократа былъ откровеніемъ, и въ доказательство приводитъ то, что совѣсть имѣетъ отношеніе къ нравственнымъ свойствамъ нашей дѣятельности, демонъ же Сократа занимается лишь слѣдствіями будущихъ событій (II, 354). Новицкій забываетъ, что нравственное совпадаетъ для Сократа съ полезнымъ и будущія слѣдствія событій не выходятъ потому изъ круга того, что подлежитъ оцѣнкѣ совѣсти. Демонъ является для Сократа критеріемъ всѣхъ его дѣйствій. Въ этой вѣрѣ и высказывается та глубокая задушевность, которая его характеризуетъ. И на этой вѣрѣ въ то, что совѣсть есть у каждаго, основано его глубокое убѣжденіе въ томъ, что добродѣтели можно научить. Каждый уже носитъ въ себѣ самъ критерій хорошаго и дурнаго, справедливаго и несправедливаго — остается только пробудить въ немъ такое сознаніе, думаетъ Сократъ.

И онъ великій этикъ, а не только великій психологъ и великій логикъ.

«Какъ же я порчу юношей сознательно или безсознательно, съ умысломъ или безъ умысла, спрашиваетъ онъ у Мелета въ Апологіи?» «Съ умысломъ», отвѣчаетъ ему Мелетъ (13). А Сократъ даже не понимаетъ, что можно совершать зло съ умысломъ! Его глубокое убѣжденіе заключается въ томъ, что, если кто поступаетъ дурно, то не знаетъ, что это дурно. Дурно поступать можно только безсознательно, только по незнанію, а когда знаешь, что хорошо, такъ и поступаешь. И то, что желаешь и какъ его желаешь, зависитъ отъ того, какъ себѣ его представляешь. Изъ познаванія добра вытекаетъ добродѣтель такъ же неизбѣжно, какъ выводъ изъ посылокъ.

Нравственность Сократа не только коренится въ самопознаніи, но сама не что иное, какъ познаваніе.

Знать что такое смѣлость это уже быть смѣлымъ, потому что знаніе добра неразрывно связано съ нравственнымъ поступкомъ.

Въ неразрывности этой связи и заключается сущность этики Сократа. Весь смыслъ ея исчерпывается признаніемъ гармоніи, которая царствуетъ между умомъ и волею, между познаваніемъ и хотѣніемъ.

И тотъ, кто знаетъ что такое добро, тотъ и свободенъ, потому что управляетъ своими желаніями и вожделѣніями Свободный человѣкъ воздержанъ и умѣренъ и потому самому онъ и приближается къ Божеству, которое ни въ чемъ не нуждается. А неумѣренный и невоздержный рабъ своихъ страстей и наливаетъ воду въ бочку безъ дна. Лучше страдать невинно, чѣмъ поступать несправедливо И нельзя потому не прощать зла врагамъ: имъ уже и безъ того приходится плохо, потому

что они вѣдь не знаютъ того что такое зло Тотъ, кто добродѣтеленъ, тотъ и счастливъ онъ увѣренъ въ любви къ себѣ Божества и достигаетъ блаженства въ будущей жизни. Радость его продолжительна, потому что онъ совершенствуется самъ и совершенствуетъ другихъ. Знаніе, мудрость, благочестіе и счастье сливаются для Сократа въ понятіи о добродѣтели, говоритъ въ своей Исторіи философіи Новицкій (II, 371).

Очевиденъ эвдаймонологическій характеръ этики Сократа, и имъ запечатлѣна вся греческая этика. Всякая эвдаймонологическая этика, считающая, что добродѣтель счастье, вмѣстѣ съ тѣмъ, и этика телеологическая, потому что въ ней обращается вниманіе на результатъ нравственнаго дѣйствія, а не на сущность его. Утилитарный характеръ этики Сократа заключается въ томъ, что добро полезно. Вся жизнь Сократа вѣдь посвящена пользѣ. Онъ только служитъ людямъ—онъ отказывается даже гулять, потому что отъ деревьевъ нельзя ничему научиться.

Но былъ-ли Сократъ повиненъ или нѣтъ въ томъ, въ чемъ его обвиняли, его признали виновнымъ большинствомъ 3-хъ или 30-ти голосовъ (историки философіи въ этомъ отношеніи не согласны). Тутъ ему слѣдовало назначить себѣ самому наказаніе, напр. ссылку или денежный штрафъ и обратиться къ народу съ просьбою о помилованіи. Но сдѣлать этого Сократъ не можетъ. Въ своей 2-й защитительной рѣчи онъ объявляетъ себя достойнымъ содержанія въ Пританеѣ, куда помѣщали благодѣтелей отечества (а не преступниковъ, какимъ его считали) и говоритъ, что у него самого нѣтъ и мины, но друзья предлагаютъ внести за него 30 минъ. Онъ—этотъ ничего не знающій Сократъ, обращается къ судьямъ съ высоты своего величія и объясняетъ имъ, въ чемъ заключаются ихъ обязанности. Они не могли не быть глубоко возмущены, и на этотъ разъ, Сократа осуждаютъ на смерть большинствомъ 80-ти голосовъ.

Въ своей 3-й защитительной рѣчи этотъ скромный—ничего не знающій Сократъ говоритъ о томъ худшемъ наказаніи, которое ожидаетъ судей, о томъ, что пострадаютъ и Аѳины (Apol. 30).

Но почему не повиновался онъ законамъ, т. к. вѣдь считаетъ законное правымъ или справедливымъ? Онъ чувствуетъ, что повинуется другому высшему закону—закону божественному и, опираясь на этотъ другой законъ, онъ и говоритъ съ судьями съ такою непоколебимою твердостью. Онъ не можетъ просить ни народъ, ни судей, потому что выше ихъ, выше ихъ писанныхъ человѣческихъ законовъ.

Но когда ему предстоитъ нарушить эти писанные законы ради сво-

его личнаго благосостоянія, ради жизни тѣла—онъ также непоколебимо и твердо за нихъ заступается, остается на ихъ почвѣ, какъ стоялъ раньше на почвѣ высшаго закона.

Такъ ему приходится ждать въ тюрьмѣ 30 дней, потому что казнь его отложена до возвращенія корабля изъ Делоса. Въ это время, въ память избавленія Тезеемъ отъ Минотавра, казней не бываетъ. Его другъ Критонъ подкупаетъ стражу и умоляетъ Сократа бѣжать. «Тебѣ не слѣдовало бы, Сократъ, производить на свѣтъ дѣтей, разъ же, что ты ихъ произвелъ надо ихъ воспитать и образовать, говоритъ ему Критонъ. А ты выбираешь то, что всего удобнѣе! Кто, какъ ты утверждаетъ, что стремился всю жизнь къ добродѣтели, тому и надо избрать то, чего не можетъ не избрать всякій добродѣтельный и смѣлый человѣкъ» (Crit. 5).

Критонъ не знаетъ или не хочетъ знать того, чтоСократъ давно забылъ о своихъ 3-хъ сыновьяхъ, что не для сыновей онъ жилъ на свѣтѣ. И для чего бѣжалъ бы я въ Θессалію и сталъ бы тамъ тянуть жизнь, прозябать, а не жить, читаемъ мы, между строками въ отвѣтѣ Сократа. И такъ ясно становится, что если бы Сократъ ухватился за эти нѣсколько лѣтъ жизни, которыя могли ему еще предстоять, онъ не былъ бы уже достоинъ всѣхъ своихъ обвиненій. Такой человѣкъ могъ бы дѣйствительно развращать юношество и разрушать вѣру. Это не былъ бы тогда Сократъ, а человѣкъ ни во что не вѣруюшій, человѣкъ пустой.

Вѣрилъ-ли Сократъ въ безсмертіе души? Нельзя отвѣтить на этотъ вопросъ вполнѣ опредѣленно, говоритъ Целлеръ. И мы здѣсь опять встрѣчаемся съ кореннымъ воззрѣніемъ нашего философа — съ его незнаніемъ.

Съ одной стороны, по мнѣнію Сократа, различіе человѣка отъ животныхъ заключается въ богопочитаніи, разумной дѣятельности ловкости въ работѣ, въ умѣньѣ избѣгать опасности и способности къ воспоминанію Свойства души заключаются въ томъ, что она причастна божеству, имѣетъ власть надъ тѣломъ, невидима. Отсюда и можно заключить, что, по всей вѣроятности, она безсмертна.

Но Сократъ говоритъ въ Апологіи также и о томъ, что никто не знаетъ что такое смерть. Бояться смерти это думать, что обладаешь мудростью Люди же боятся ее, потому что считаютъ ее зломъ. «И въ этомъ я, Аѳиняне, можетъ быть, отличаюсь отъ большинства людей, объявляетъ онъ. Если бы я захотѣлъ утверждать, что мудрѣе другихъ, то это потому что не знаю ничего вѣрнаго о Гадесѣ и не воображаю, что знаю».

И въ Апологіи же Сократъ упоминаетъ о томъ, что смерть одно изъ двухъ. Мы или обратимся въ ничто и не будемъ имѣть никакихъ ощущеній. Большимъ выигрышемъ былъ бы такой сонъ безъ сновъ, потому что кто не предпочитаетъ такую ночь самымъ пріятнымъ и лучшимъ днямъ своей жизни? Или же смерть переселеніе души, и можетъ-ли быть, въ такомъ случаѣ, благо выше смерти. И Сократъ вспоминаетъ о всѣхъ тѣхъ умершихъ, съ которыми онъ желалъ-бы встрѣтиться и умирая, велитъ принести жертву Асклепію — богу медицины за свое выздоровленіе.

Въ Федонѣ Сократъ говоритъ о томъ, что тѣ, которые занимаются философіею, какъ слѣдуетъ, не могутъ стремиться ни къ чему иному, какъ только къ тому, чтобы умереть и быть мертвыми. Разъ - же, что вся жизнь заключается въ этомъ стремленіи, то «было-бы странно, еслибы кто нибудь былъ недоволенъ, когда случается то самое, къ чему онъ стремился такъ долго и ради чего работалъ» (Phaed. 9).

И Сократъ показалъ на дѣлѣ, что онъ понималъ философію такъ, какъ слѣдуетъ ее понимать Когда прпходитъ послѣдняя минута и ему приносятъ ядъ, онъ освѣдомившись о томъ, какъ слѣдуетъ потомъ поступить, съ невозмутимымъ спокойствіемъ и непоколебимою твердостью. «не измѣняясь въ лицѣ», какъ говорится въ Федонѣ (66) выпиваетъ его, продолжаетъ бесѣду съ друзьями и умираетъ тою мученическою смертью, которая вѣнчаетъ всѣ его слова и дѣлаетъ изъ нихъ уже больше не слова Лучшее во всей его жизни—это смерть, это «апоѳеозъ философа и философіи», говоритъ Целлеръ. «Такъ умеръ лучшій изъ людей, жившихъ, въ то время, самый разумный, самый справедливый, высказываетъ Платонъ устами Федона. «Онъ былъ такъ справедливъ, что никогда никому не причинилъ ни малѣйшей обиды, такъ владѣлъ самимъ собою, что никогда пріятнаго не предпочиталъ хорошему, былъ такъ разсудителенъ, что никогда не ошибался въ рѣшеніи, что лучше и что хуже, однимъ словомъ, онъ былъ самымъ лучшимъ и самымъ счастливымъ человѣкомъ, какой только можетъ быть», говоритъ Ксенофонтъ въ Достопамятностяхъ.

Въ этомъ отношеніи сходятся эти 2 различные источника, которыми можно пользоваться для изученія философіи Сократа. Платонъ и Ксенофонтъ даютъ совсѣмъ различное представленіе о Сократѣ. Болѣе объективенъ и добросовѣстенъ Ксенофонтъ. и напрасно, конечно, Диссенъ и Шлейермахеръ поколебали къ нему довѣріе. Талантливѣе, но и пристрастнѣе Платонъ, и надо отличать тѣ его діалоги, въ которыхъ онъ устами Сократа высказываетъ свои собственныя мнѣнія Можно пользо-

ваться и Платономъ, но надо провѣрить его Аристотелемъ, совѣтуетъ Целлеръ, потому что все то, что говоритъ Аристотель, находится и у Ксенофонта.

Былъ-ли Сократъ преимущественно этикомъ, логикомъ или психологомъ? Его этика, логика и психологія составляютъ одно органическое цѣлое.

Онъ дорогъ намъ тѣмъ, что нашелъ новое—болѣе глубокое и твердое основаніе для истины и нравственности, совершенно вѣрно говоритъ Ибервегъ—Гейнце (I, 105). Но та причина, почему онъ могъ дать такое основаніе, заключается въ томъ, что жизнь и ученье Сократа запечатлѣны одною чертою, и эта-то черта въ немъ намъ всего дороже. Это избытокъ духа надъ тѣломъ, содержанія надъ формою. Сократъ іерофантъ духа, и по тому самому онъ антиподъ буквы. Въ этомъ и заключается сущность сократизма.

У Сократа было много учениковъ. Самые преданные изъ нихъ, такъ ораторъ Эсхинъ и историкъ Ксенофонтъ записали все то, что касалось учителя, другіе стали развивать его ученье и присоединили къ нему посторонніе элементы. Такимъ образомъ получили основаніе 4 школы. Благодаря тому, что школы эти только этическія, онѣ и носятъ названіе одностороннихъ сократическихъ школъ.

Любимый ученикъ Сократа Федонъ образовалъ *элійскую* школу, которая находится въ близкой связи съ *мегарскою*, основанною Эвклидомъ (но не математикомъ, который жилъ позже). Въ ученье и той и другой входитъ элеатскій элементъ, потому что добро отождествляется съ единымъ. 3-ью школою были *циники* или *киники* съ своимъ главою Антистеномъ—ученикомъ Горгія. Антистенъ былъ способнымъ и умнымъ человѣкомъ, но не ученымъ. По ученью киниковъ, для счастья не требуется ничего кромѣ добродѣтели, а познаніе не играетъ въ ихъ философіи той роли, какъ это у Сократа, идеаломъ ихъ служитъ независимость отъ потребностей, воздержаніе отъ наслажденій, равнодушіе къ отечеству, т. е. космополитизмъ. Къ циникамъ принадлежитъ и извѣстный Діогенъ Синопскій —самый яркій представитель философіи нищенства.

Наконецъ 4-я школа *киренаики* съ главою Аристиппомъ вносятъ также софистическій элементъ и обнаруживаютъ родство съ Протагоромъ. Они считаютъ цѣлью жизни удовольствіе (ἡδονή), и ихъ называютъ потому гедониками. Удовольствіе или наслажденіе не что иное, какъ нѣжное движеніе, которое доходитъ до нашего ощущенія, неудовольствіе или страданіе тоже движеніе, но только грубое. Нужно, какъ можно больше владѣть собою для того, чтобъ избѣгать физическихъ страданій,

которыя хуже духовныхъ Стремленіе къ наслажденіямъ врождено одинаково, какъ инстинктивно отвращеніе къ страданіямъ.

Сократики только послѣдователи, и они наложили потому свою печать на глубокія воззрѣнія учителя, сдѣлали ихъ болѣе плоскими.

§ 14. Платонъ и Академія.

Не только послѣдователемъ Сократа и этикомъ былъ другой его ученикъ. *Платонъ* развилъ всѣ стороны ученья Сократа и придалъ имъ болѣе систематическій видъ. Онъ внесъ въ философію свое и потому и не извѣстенъ только, какъ ученикъ Сократа. Но онъ тоже служитель духа, а духъ свободенъ. Онъ сократикъ и совершенный сократикъ, потому что взлѣлѣялъ то растеніе, которое оставилъ ему учитель, и оно разцвѣло въ его рукахъ, потому что онъ Платонъ. И само собою разумѣется, что между философіей Платона и Сократа бездна, та самая бездна, которая будетъ отдѣлять и Платона отъ Аристотеля.

Тѣ ростки, которые Сократъ завѣщалъ Платону, это понятія. А жизненность, тотъ глубокій реализмъ, которымъ запечатлѣно ученье «великаго человѣка» стушевывается передъ пиоагорейскимъ и элеатскимъ элементомъ, который получаетъ новую мощь въ лицѣ того, кто былъ, тѣмъ не менѣе, ученикомъ Кратила или ученикомъ ученика Гераклита.

«Философія Платона примыкаетъ къ италикамъ (т. е. къ элеатамъ), но заключаетъ въ себѣ и отличіе отъ нихъ», говоритъ Аристотель въ Метафизикѣ (I, 6). Еще юношей Платонъ познакомился съ Кратиломъ, объясняетъ онъ дальше, и съ мнѣніями Гераклита о томъ, что все воспринимаемое течетъ и познавать его нельзя. И позже Платонъ придерживается того же мнѣнія. Когда Сократъ дѣлаетъ предметомъ своихъ изслѣдованій нравственность вмѣсто всей природы, и 1-й размышляетъ объ опредѣленіяхъ Платонъ приходитъ подъ его вліяніемъ къ убѣжденію, что общее образуется не изъ воспринимаемаго, а изъ чего-то другаго, т. к. нельзя составить общаго понятія о воспринимаемомъ, которое само постоянно измѣняется».

И хотя Платонъ и былъ ученикомъ Гераклита, онъ прежде всего элеатъ, онъ только идеалистъ, совсѣмъ не эмпирикъ, совсѣмъ не субъективистъ. Онъ также и не пиѳагореецъ, потому что въ его системѣ нѣтъ гармоніи. Въ ней олицетворяется борьба, а не гармонія.

Платонъ 1-й разрываетъ то, что было связано до него. Въ общемъ вся предшествующая философія представляется монизмомъ: дуализмъ

играетъ въ ней лишь роль проблесковъ, и самымъ яркимъ изъ является Анаксагоръ, составляющій одинъ изъ ея моментовъ.

И Платонъ не могъ потому не взглянуть на это прежнее со всей высоты своего новаго, и этотъ сынъ Аполлона (какъ его называли ученики) съ величіемъ олимпійца говоритъ, именно. то, что онъ всего менѣе имѣлъ право сказать, и приговоръ его прошлому и жестокъ и несправедливъ. Платонъ находитъ, что вся предшествующая философія была баснями. Всякій разсказываетъ свою исторійку, какъ ихъ разсказываютъ дѣтямъ, увѣряетъ онъ въ Софистѣ — увѣряетъ, потому что находится самъ на такой высотѣ, откуда уже съ трудомъ можно разобрать то, что подъ ногами, увѣряетъ потому что онъ разорвалъ, а все то, что осталось внизу—низменное и чувственное не имѣетъ право на существованіе. Оно только чужое или иное, а свое—то, что одно существуетъ дѣйствительно это жизнь духа, которая воплощается для Платона въ идеяхъ. И онъ не судья надъ всѣмъ этимъ міромъ, который въ силу его теоріи утратилъ право на свое существованіе и обратился въ призракъ! Онъ не судья потому и надъ исторіею Онъ не понимаетъ человѣка--онъ его разорвалъ! Хотя заслугою Платона всегда останется то, что онъ нашелъ новое могущество, новую державу—это все духовное, хотя онъ и разработалъ подробно психологію и написалъ даже физіологію и теорію болѣзней, и у него впервые можно встрѣтить терминъ «законъ природы» и для того только, чтобы говорить объ уклоненіяхъ отъ законовъ природы, мѣтко замѣчаетъ Эйкенъ, тѣмъ не менѣе, Платонъ не былъ великимъ психологомъ, какъ то Сократъ. Онъ слишкомъ для этого далекъ отъ земли Платонъ великъ, какъ космологъ, и и его описанія мірозданія легли въ основаніе системы Птоломея, для котораго онъ является предшественникомъ.

Рѣзкія противоположности характеризуютъ всю философію Платона. Въ ней можно найти осуществленіе той борьбы, которая царствуетъ въ природѣ, борьбу, на которую не обратилъ вниманіе Эйкенъ, когда онъ всѣми силами старается выхватить философію Платона изъ жизни, связать ее съ дѣйствительностью И какъ ни освѣщаются ярко фактическія данныя, какъ ни глубокъ и ни тонокъ анализъ талантливаго изслѣдователя, приходится сознаться, что есть такія натуры, генезисъ міросозерцанія которыхъ на почвѣ дѣйствительности не представляетъ живой картины—связь ихъ съ жизнью блѣднѣетъ передъ тѣмъ, что они прибавили новую планету.

Однимъ изъ такихъ идеалистовъ—идеалистомъ весь и былъ Платонъ. Связь этихъ идеалистовъ съ дѣйствительностью заключается въ томъ,

что она ихъ не удовлетворяетъ. И передъ нами новое сооруженіе того, кто прибавляетъ планеты—широко раскинулся передъ нашими взорами небесный шатеръ, и въ немъ царитъ иная жизнь, иные нравы и стремленія. Хотя мы и знаемъ, что зданіе это возведено такъ высоко, потому что ему не нашлось мѣста на землѣ, по связь его съ дѣйствительностью блѣдная незамѣтная ниточка, и она-то, именно, давно забыта!

„Великъ переворотъ, который совершилъ въ философіи Платонъ, вѣчно созданное имъ направленіе», говоритъ Эйкенъ. Вѣчно, конечно, то, что Платонъ удовлетворяетъ нашему стремленію уйдти изъ внѣшняго міра, его забыть. Минутами во всѣхъ насъ живетъ это стремленіе, оно всѣмъ намъ близко, и мы себя въ немъ узнаемъ. И въ этомъ стремленіи и заключается значеніе философіи Платона, имъ и исчерпывается смыслъ платонизма.

Повинуясь этому стремленію мы создаемъ иной міръ, и оглянувшись на него въ другія минуты, въ минуты трезвости не можемъ не увидѣть то самое, что мы теперь замѣчаемъ въ созданіи Платона, въ шатрѣ, который такъ широко раскинулся за небеснымъ сводомъ. Видимъ же мы что это не то, чѣмъ мы можемъ жить и чѣмъ мы должны жить!

Идеалъ Платона не идеалъ Сократа—это не дѣйствительный идеалъ, потому что онъ не одухотворяетъ жизнь, онъ ее не улучшаетъ. Идеаломъ же всегда останется освѣтить самую эту жизнь, а не уйдти отъ нея, ее не бросить, и это потому, что бросить легко, а освѣтить трудно!

И какъ красивъ идеалъ Платона, какъ поражаетъ величіемъ и возвышенностью этотъ болѣе воздушный, болѣе легкій, чтобъ не сказать болѣе ненужный и болѣе пустой идеалъ ученика. Это уже цвѣтокъ и болѣе не ростокъ Сократа. И онъ, именно, милый и прелестный цвѣтокъ- пластичны и прозрачны его формы, но не имъ живы люди! Воздушный замокъ этотъ міръ фантазіи, и если онъ и не способенъ примирить насъ съ жизнью, то все же ее украшаетъ.

Это созданіе поэта, для котораго всѣ формы поэзіи оказались слишкомъ узкими, и потому онъ и внесъ поэзію въ науку и связалъ философію съ искусствомъ.

Въ лицѣ Платона воскресаютъ древніе миѳы—онъ не разсказываетъ исторійки, какъ его предшественники, не сочиняетъ и даже не объясняетъ этихъ самыхъ миѳовъ, а только раскрываетъ ихъ глубокій смыслъ, по выраженію Брандиса. Но, правда, что онъ яснѣе, чѣмъ то было до него различаетъ и три части философіи діалектику, физику и этику. Термины же эти устанавливаются однимъ изъ его послѣдователей, именно, Ксенократомъ.

И поэтъ и художникъ Платонъ изгоняетъ изъ своей Республики поэзію и музыку, а не только ораторское исскуство. Онъ считаетъ ихъ источникомъ смутное воодушевленіе, обвиняетъ ихъ въ томъ, что они не преслѣдуютъ нравственныхъ цѣлей.

И Платонъ не знаетъ того, что онъ самъ поэтъ. Онъ поднялся такъ высоко, что не можетъ уже судить и о себѣ, какъ о другихъ. Широкою волною эта теоретичность вливается во всю его жизнь. Жизнь эта поражаетъ своею непрактичностью.

Жизнь эта довольно бурная и, слѣд., не жизнь кабинетнаго ученаго, не жизнь профессора. Но при провѣркѣ она то и оказывается ни чѣмъ инымъ, какъ, именно, жизнью профессора, жизнью ученаго—того теоретика, который оставилъ свой кабинетъ чтобы участвовать въ жизни. И всѣ волненія этой внѣшней жизни объясняются тѣмъ, что ученый покинулъ свой кабинетъ.

Насколько Сократа приходится назвать человѣкомъ, въ той же мѣрѣ, Платонъ теоретикъ и мечтатель.

Нибуръ замѣчаетъ что въ сравненіи съ Демосѳеномъ Платона надо назвать плохимъ гражданиномъ. Отзывъ Нибура буквально вѣренъ и, въ то же время, глубоко несправедливъ, потому что Платонъ служилъ отечеству тѣмъ, что онъ былъ теоретикомъ и что иначе онъ и не могъ бы для него работать. Еще менѣе чѣмъ Сократъ, Платонъ былъ бы въ состояніи исполнить государственныя обязанности, еще менѣе, потому что онъ себя совсѣмъ не зналъ, а потому за нихъ непремѣнно бы ухватился. Если бы могла осуществиться его Республика, онъ захотѣлъ бы ею управлять и что-бы тогда произошло? Но она и не могла осуществиться. Когда Платонъ выходилъ изъ своего кабинета, онъ былъ только непрактичнымъ человѣкомъ, и непрактично, было, именно, то, что онъ изъ него выходилъ.

Въ то время, когда жилъ Платонъ, уже рушилось государство, исчезли прежніе нравы и вѣрованія, и для философа несчастье его времени и народа обращается въ вѣчную проблему человѣчества, говоритъ Эйкенъ въ своемъ интересномъ изслѣдованіи «Die Lebensanschauungen der grossen Denker».

Платонъ (427—347), котораго въ честь дѣда звали Аристокломъ (Платонъ же было только прозвищемъ) принадлежалъ по отцу къ потомкамъ Кодра, по матери же происходилъ отъ Солона. Эта голубая кровь въ соединеніи съ деньгами наградила его хорошими учителями. Онъ получилъ законченное образованіе аѳинскаго юноши, учился грамматикѣ, музыкѣ, гимнастикѣ и поэзіи. 19-ти лѣтъ онъ становится ученикомъ Со-

крата и глубоко къ нему привязывается. Его любитъ и Сократъ — онъ одинъ изъ тѣхъ которые взносятъ за него 30 минъ. Отъ Платона многаго ожидаютъ. Аристократъ по рожденію онъ аристократъ и по убѣжденіямъ. Смерть учителя усиливаетъ еще его ненависть къ аѳинской демократіи Онъ покидаетъ Аѳины и отправляется къ Евклиду въ Мегару, оттуда въ Египетъ. По возвращеніи онъ, по всей вѣроятности, учитъ нѣкоторое время въ Аѳинахъ въ тѣсномъ кругу, потомъ предпринимаетъ свое 1 е путешествіе въ южную Италію и въ Сицилію, которое кончается для него рабствомъ. Его выкупаетъ киренаикъ Аннкерій и на эти деньги пріобрѣтаютъ потомъ землю, гдѣ учреждается Академія—1-й университетъ, въ которомъ обучаются молодые люди 20—28 лѣтъ. Платонъ учитъ обыкновенно въ діалогической формѣ, но читаетъ и лекціи. Такъ Аристотелемъ и другими записано то что онъ говорилъ «О добрѣ», обращаясь къ болѣе успѣшнымъ ученикомъ, т. е. къ эсотерикамъ. Враги Платона обвиняютъ его и, конечно, несправедливо въ заимствованіяхъ и у Аристиппа и у Протагора и у Филолая.

Учительство его прерывается еще двумя путешествіями въ Сиракузы. Вотъ эти - то сношенія съ Діонисіями—старшимъ и младшимъ и дышатъ фантастичностью. Платонъ входитъ во всѣ семейныя распри тирановъ, миритъ между собою родственниковъ и втайнѣ носится съ мыслью уговорить одного изъ нихъ осуществить Республику. Не могло не кончиться такъ, какъ всегда и кончалось—непріятностями для самого Платона. Въ 1-е путешествіе старшій Діонисій выдаетъ его спартанцамъ, а тѣ продаютъ морскимъ разбойникамъ. Младшій Діонисій сдѣлалъ во время 3-го пребыванія Платона въ Сиракузахъ почти подобное и только, благодаря вмѣшательству пиѳагорейца Архита, Платонъ могъ, на этотъ разъ, спокойно возвратиться въ Аѳины. И что ему было нужно? Въ этихъ отношеніяхъ съ Діонисіями такъ ярко обрисовывается весь Платонъ—этотъ теоретикъ, который живетъ въ своемъ заоблачномъ шатрѣ и вводитъ эти порядки и у насъ—въ міръ, который вѣдь благодаря его теоріи утратилъ право на свое существованіе, а міръ этотъ отмщаетъ тому, кто вздумалъ его презирать.

Платону приписываются 35 діалоговъ и 13 или 18 писемъ. Письма и 11 діалоговъ признаются обыкновенно подложными. Діалоги эти написаны въ мимическо - драматической формѣ, языкъ ихъ живъ и образенъ—онъ болѣе индивидуаленъ, чѣмъ языкъ Аристотеля, говорятъ обыкновенно критики. Приходится отмѣтить тотъ фактъ, что въ настоящее время существуетъ только 7 діалоговъ, въ подлинности которыхъ никто еще не сомнѣвался. Эта излишняя добросовѣстность происходитъ отъ

того что забываютъ, что не всѣ произведенія писателя всегда одинаково совершенны и что ближайшіе поводы и отношенія, которыя ихъ вызвали, намъ неизвѣстны, какъ это замѣчаетъ Целлеръ. И совершенно справедливо говоритъ онъ и о томъ, что, когда Аристотель не называетъ какого-нибудь діалога, это не составляетъ еще доказательства, что діалогъ подложенъ, и слѣдовало-бы сначала доказать что Аристотель долженъ былъ въ данномъ случаѣ на него сослаться. А развѣ это возможно сдѣлать.

Впадаютъ иногда и въ другую крайность, а именно признаютъ подложными всѣ тѣ діалоги, которые вошли въ трилогіи Аристофана византійскаго (жившаго около 200 г. до Р. Х.) и въ тетралогіи платоника Тразила въ I в. до Р Х), какъ это дѣлаетъ англійскій историкъ Гротъ Гротъ опирается на то, что въ александрійской библотекѣ сохранились произведенія Платона и что у платониковъ былъ ихъ списокъ, между тѣмъ, какъ несомнѣнно, что въ теченіи всего послѣдующаго времени къ нимъ присоединились сочиненія послѣдователей Платона и имена авторовъ иногда забывались, иногда скрывались умышленно Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что извѣстные діалоги Платона ему не принадлежатъ

На изслѣдованіе объ ихъ подлинности было потрачено много труда въ особенности чисто филологическаго, и результаты его не всегда вполнѣ окупали, потому что на основаніи счета придыханій и оборотовъ рѣчи нельзя придти ни къ какимъ выводамъ. Однихъ этихъ данныхъ было-бы недостаточно, что бы придти къ какимъ либо выводамъ относительно того времени, когда были написаны діалоги Платона. И было необходимо установить хронологію діалоговъ для того, что бы лучше вникнуть въ ихъ содержаніе.

На помощь къ признакамъ внѣшнимъ явились внутренніе и, благодаря и тѣмъ и другимъ теперь можно уже отдать себѣ до нѣкоторой степени отчетъ въ развитіи философа, система котораго не была закончена, когда онъ началъ писать, что думалъ еще Шлейермахеръ (въ 1-й половинѣ нашего вѣка), впервые представившій схему діалоговъ Платона. А потому первымъ діалогомъ и нельзя считать Федръ, какъ этого хочетъ Шлейермахеръ, и діалоги не распадаются одинаково на элементарные, косвенно-діалогическіе и построительные. Еще дальше пошелъ по апріорной дорогѣ Мункъ Онъ думаетъ, что діалоги Платона можно раздѣлить на періоды сообразно съ возрастомъ въ нихъ Сократа. И такая попытка рушится сама собою, потому что въ рѣдкихъ случаяхъ только извѣстенъ возрастъ Сократа. Но правды нѣтъ и въ отри-

цаніи возможности теоріи, въ томъ, что Зохеръ и Астъ считаютъ всѣ діалоги случайными, а Гротъ возводитъ эту случайность въ принципъ.

Всего плодотворнѣе оказалась та дорога, по которой пошелъ Германъ. Онъ положилъ въ основаніе своего раздѣленія развитіе Платона. 1 й періодъ дѣятельности философа обнимаетъ время послѣ смерти Сократа, 2-й его пребываніе въ Мегарѣ и оканчивается 1-мъ путешествіемъ въ Сицилію (Целлеръ не признаетъ того, что періодъ этотъ слѣдуетъ называть мегарскимъ), 3-й продолжается до смерти Платона.

Къ Герману присоединились Штейнгартъ, Зюземиль, Ибервегъ, Брандисъ и Целлеръ

Схема діалоговъ, которой всѣ они съ немногими уклоненіями придерживаются, слѣдующая.

1-й періодъ сократическій.

1. Гиппій младшій (о несвободѣ злаго). 2. Евтифронъ (о святости). 3. Апологія. 4. Критонъ. 5. Лизій (о дружбѣ). 6. Лахесъ (о мужествѣ). 7. Хармидъ (о самообладаніи). 8. Протагоръ.

2-й періодъ діалектическій,

1 Менонъ (послѣ 395 г.—добродѣтели можно научить). 2. Горгій* 3. Евтидемъ (о философіи). 4. Теэтетъ* (о знаніи). 5. Софистъ (о небытіи) 6. Политикъ (о государственномъ мужѣ) 7. Парменидъ (объ единомъ и объ идеяхъ). 8. Кратилъ (объ языкѣ).

3-й періодъ пиѳагорейскій.

1. Федръ* (послѣ 385 г.—объ идеяхъ). 2. Пиръ* (о любви). 3. Федонъ* (о безмертіи) 4. Филебъ (объ единомъ и объ идеяхъ). 5. Республика* (идеалъ государства). 6. Тимей* (о мірѣ) 7. Критій (миѳологическая исторія Аѳинъ). 8. Законы (идеалъ государства).

Примѣч. I* означены тѣ діалоги, въ подлинности которыхъ никто еще не сомнѣвался

Примѣч. 2 Діалоги, не вошедшіе въ таблицу, признаются обыкновенно подложными.

Система Платона является осуществленіемъ крайняго дуализма. Въ основаніи ея лежитъ различіе между идеями и матеріею.

Возможно объяснить то, что Платонъ понимаетъ подъ «идеею» или формою вещей, но трудно отдать себѣ отчетъ въ томъ, что онъ

хотѣлъ сказать, говоря «матерія», тѣмъ болѣе, что онъ только приравниваетъ это «иное», «чужое» или «несуществующее» (μὴ ὄν) къ веществу, изъ котораго вырабатываютъ свои издѣлія ремесленники, какъ это говоритъ намъ Аристотель. Слово «идея» уже употребляетъ Анаксагоръ: и идея означаетъ у него наружный видъ, образъ, фигуру, объясняетъ въ «Исторіи философской терминологіи» Эйкенъ.

Идеи Платона не только царствуютъ въ заоблачномъ мірѣ, имѣютъ бытіе, т, е. вѣчны и неизмѣнны но все остальное, весь внѣшній міръ существуетъ лишь, поскольку онъ причастенъ идеямъ.

По теоріи пиѳагорейцевъ вещи вѣдь существуютъ, лишь поскольку онѣ числа, и Аристотель находитъ, что Платонъ измѣнилъ то, что предметы подражаютъ числамъ въ то, что они причастны идеямъ, и онъ считаетъ потому платонизмъ только варіантомъ пиѳагорейства.

А Зибекъ говоритъ, что «пиѳагорейцы искали отвлеченное множество началъ и, слѣдов., идеализмъ Платона не что иное, какъ обновленное пиѳагорейство». И для Платона, какъ для пиѳагорейцевъ въ мірѣ смѣшиваются единое и многое, безпредѣльное и предѣлъ, вещи и сущности.

Правда, что въ системѣ Платона математическое, т. е. числа играютъ важную роль. Они поставлены между идеями и чувственнымъ, а въ послѣдній періодъ дѣятельности, который бы можно даже назвать пиѳагорейскимъ, Платонъ замѣняетъ идеи идеальными числами.

Но все же пиѳагорейство входитъ въ систему Платона только, какъ одинъ изъ элементовъ. Система эта не является только варіантомъ пиѳагорейства, какъ это считаетъ Аристотель, она не обновленное пиѳагорейство, какъ это думаетъ Зибекъ Причина же въ томъ, что совершенъ одинъ безстрашный шагъ—шагъ идеалиста. Матерія уже не существуетъ для Платона, а въ этомъ и заключается коренное различіе между обѣими системами. Пиѳагорейство осталось позади—шагъ Платона былъ въ бездну.

Идеи это прообразы или первообразы вещей, вещи-же только снимки съ идей, не болѣе, какъ копіи съ оригинала. И чѣмъ болѣе вещи приближаются къ оригиналу, тѣмъ онѣ совершеннѣе; чѣмъ онѣ отъ него болѣе отдаляются, тѣмъ онѣ ближе къ матеріи, къ тому, что «не есть».

Матерія безформенна, потому что получаетъ форму извнѣ, т. е отъ идеи, неопредѣлена, потому что она, въ то же время, «большое и малое», какъ объясняетъ Аристотель, она безпредѣльна, а потому и неразумна, потому что все разумное имѣетъ предѣлъ. Ея нельзя ни мыслить, ни воспринимать, ни представлять себѣ: ее можно открывать

только съ трудомъ съ помощью невѣрнаго умозаключенія, говорится въ Тимеѣ. И что-же она послѣ всего этого?

Еще долго изслѣдователи будутъ имѣть право ломать себѣ голову надъ тѣмъ, что понималъ подъ матеріею Платонъ и, чѣмъ дальше, тѣмъ больше будутъ они вносить въ это понятіе субъективнаго элемента, и смыслъ матеріи будетъ все больше отдаляться отъ того, въ чемъ онъ заключался для Платона.

По видимому, Платонъ совсѣмъ не задумывался надъ тѣмъ, была ли его матерія, именно, хаосомъ, какъ это, соглашаясь съ Аристотелемъ считаютъ одни изслѣдователи (такъ Германъ, Брандисъ) или-же была-ли она, именно, пространствомъ, какъ это думаютъ, опираясь на то мѣсто въ Тимеѣ, гдѣ матерія названа пространствомъ другіе изслѣдователи (такъ Целлеръ и Зибекъ). И тонко замѣчаетъ по этому поводу Эйкенъ, что, можетъ быть, Платонъ и хотѣлъ первоначально сдѣлать матерію пространствомъ, но не сдѣлалъ. Если считать ее пространствомъ, говоритъ Эйкенъ, то пришлось бы объяснять метафорически весьма многія мѣста въ произведеніяхъ Платона.

И разъ, что она «не есть», можно-ли придти къ соглашенію относительно того, «изъ чего» или «въ чемъ» она состоитъ? Мнѣ кажется, что намъ слѣдуетъ разстаться съ надеждою на то, что вопросъ этотъ можетъ быть разрѣшенъ въ болѣе опредѣленномъ смыслѣ и не требовать отъ Платона догматизма тамъ, гдѣ онъ, по видимому, не былъ догматикомъ.

Очень интересно то, какъ Платонъ приходитъ къ понятію объ идеѣ. Аристотель говоритъ, что понятія Сократа получаютъ индивидуальное бытіе въ идеяхъ Платона (Met. I, 6). Идеи, слѣдов., живутъ. Онѣ не голыя схемы, не наши идеи, въ нихъ жизнь, движеніе, душа, разумъ Если не можетъ быть непонятнымъ, какъ могутъ жить неизмѣнныя идеи— то вѣдь къ шатру Платона нельзя прилагать узкой логики нашего собственнаго призрачнаго міра! Эйкенъ сравниваетъ идеи съ космическими силами, не менѣе остроумно его объясненіе процесса образованія идей, то, что «какъ отходитъ на задній планъ чувственный образъ передъ мыслимыми признаками въ понятіяхъ, такъ и во вселенной видимое существованіе стушевывается передъ царствомъ мыслей».

За небеснымъ сводомъ царствуютъ идеи справедливости, разума и науки, говорится въ Федонѣ: онѣ безцвѣтны и безформенны, не познаются внѣшними чувствами (какъ и матерія, слѣдов.). Красота идей недоступна нашимъ чувствамъ, ее нельзя представить себѣ даже съ помощію фантазіи. Всякая же чувственная красота, какъ и земная истина не болѣе, какъ снимки съ идей.

И весь нашъ міръ заключается въ идеяхъ—онъ имъ имманентенъ, выражаясь языкомъ философскимъ, входитъ въ нихъ, какъ часть. И, слѣдов., всякій предметъ имѣетъ свою идею—есть идея стола, идея стула, идея грязи. А, слѣдов , разъ, что міръ имманентенъ идеямъ, въ нихъ входитъ и матерія, т. е. несуществующее?

Такъ можно бы разсуждать съ точки зрѣнія узкой логики и ясно, что въ идеи Платона не можетъ входить ничего матеріальнаго, ничего «не существующаго», оно, само собою разумѣется, изъ ничего исключено.

Все въ мірѣ призрачно, поскольку въ него входитъ матерія, все въ немъ истинно, поскольку онъ причастенъ идеѣ, гласитъ главный догматъ метафизики Платона—этой науки о сущемъ или его діалектики—ученья объ идеяхъ. И это догматъ, потому что въ него надо вѣровать, провѣрить-же его нельзя. Таковъ одинъ изъ столповъ, на которомъ зиждется заоблачный шатеръ геніальнаго идеалиста.

А метафизика или діалектика служитъ только средствомъ къ тому, чтобы подняться къ идеѣ. Она ведетъ отъ мрака къ свѣту, отъ сна къ дѣйствительности. Въ ней осуществляется любовь къ знанію, этотъ эросъ Платона, стремленіе смертнаго къ тому, чтобы подняться къ безсмертному. Идея идей—иначе дѣйствующая причина, въ которой объединяются всѣ остальныя идеи—причины формальныя—это вѣчное добро, вѣчный разумъ или Богъ. И созерцая идею, т. е , самого себя Богъ создалъ чувственный міръ. Міръ снимокъ съ него, а потому онъ и одушевленъ и разуменъ и наилучшій изъ возможныхъ міровъ. Это блаженный Богъ, говоритъ въ Тимеѣ телеологъ и эвдаймонистъ Платонъ. Но интересно то, что Платонъ не былъ въ состояніи провести своего дуализма. Онъ разорвалъ, чтобы склеить. Между началами, которыя, по видимому, исключаютъ одно другое, понадобилась связь. Безъ связи идеи и матерія всегда оставались-бы только рядомъ и другъ друга бы не знали. И вся система Платона является по тому самому системою компромиссовъ. Онъ разорвалъ и міръ и человѣка, чтобы ихъ склеить. Такою связью и служитъ душа. Она мыслитъ и познаетъ идеи и, въ то же время, составляетъ одно единое съ тѣломъ.

Душа старше тѣла. Міровая душа распространена въ вселенной, едина и шарообразна: въ Филебѣ она называется границею. Аристотель считаетъ ее математическимъ. Она приводитъ въ движеніе тождественное и другое, т. е. саму себя и матерію, и отъ этого движенія зависитъ и жизнь міра и отдѣльныхъ предметовъ. Міровая душа создана изъ двухъ противоположныхъ элементовъ—дѣлимаго и недѣлимаго и 3-го, который изъ нихъ составленъ.

Не мало противорѣчій заключается въ ученьѣ о нашей душѣ. Какъ міровая душа, она распространена по всему тѣлу а, между тѣмъ, пребываетъ и въ отдѣльныхъ органахъ и даже прикрѣплена къ нимъ жизненными нитями. Чѣмъ ниже обитаетъ какая-нибудь часть души, тѣмъ менѣе она совершенна. Въ головѣ именно, въ мозгу находится разумъ или мышленіе, въ груди смѣлость или способность къ оборонѣ—чувство чести, въ печени стремленіе къ чувственнымъ наслажденіямъ и къ пріобрѣтенію къ тому средствъ Въ Федрѣ безсмертны всѣ 3 части, въ Тимеѣ только разумъ, смѣлость же является лишь переходною ступенью отъ безсмертной души къ смертной, отъ разума къ желанію.

Какъ согласить единство индивидуальной жизни съ 3-мя частями души, къ которой изъ этихъ 3-хъ частей относится воля и самодѣятельность, справедливо недоумѣваетъ Целлеръ? А гдѣ живетъ безсмертное воспоминаніе души объ ея предсуществованіи? Какъ можетъ безтѣлесная душа проявлять стремленіе къ чувственному міру? Это все неразрѣшимые вопросы. Не надо забывать происхожденія души Платона, той ея далекой родины, гдѣ иная жизнь, иные нравы и стремленія, всегда надо помнить, что къ заоблачному міру нельзя прилагать нашей узкой логики.

Строже можно отнестись къ Зибеку, когда онъ говоритъ, что 3 части души Платона не способности—способности же проистекаютъ изъ 3-хъ способовъ познаванія, а на слѣдующей страницѣ (I, 204) самъ сознается въ томъ, что въ 3-хъ частяхъ души лежатъ задатки способностей представленія, чувства и воли.

Для теоріи знанія Платона характеристично то, что въ основаніе ея положена аксіома Парменида и Эмпедокла, что тождественное познаетъ тождественное или что сходное притягиваетъ сходное, такъ глазъ видитъ свѣтъ, потому что онъ самъ свѣтъ. И какъ ни разработана подробно его теорія ощущеній, мы никакъ не можемъ примириться съ этимъ ея основаніемъ—шагомъ назадъ, сравнительно съ тѣмъ, что было сдѣлано Анаксагоромъ.

Три способа познаванія это 1-хъ) *смутное воспріятіе или ощущеніе*– сюда относится также и пассивная память; 2-хъ) *вѣроятное мнѣніе*—оно образуется изъ воспріятій съ помощью размышленія или самостоятельной дѣятельности духа; 3-хъ) *отвлеченное знаніе или знаніе идей, которое одно истинно*. Познаніе является у Платона чѣмъ-то готовымъ и исключаетъ потому всякую мысль о развитіи.

И неизмѣримо разстояніе, которое отдѣляетъ истинное познаніе разума отъ ложнаго, именно, отъ воспріятія внѣшнихъ

чувствъ. Мысль Парменида получаетъ достойнаго преемника въ лицѣ Платона.

Не смотря на то, что душа связана съ тѣломъ жизненными нитями, что у нея даже есть физическое мѣстопребываніе, по отношенію къ тѣлу она вполнѣ самостоятельна.

Дуализмъ Платона особенно рѣзко проявляется въ его психологіи. Уже пиѳагорейцы думали, что душа заключена въ тѣлѣ, какъ въ гробу. И Платонъ считаетъ для нея несчастьемъ то, что она попала въ тѣло. Это для нея паденіе съ высоты, и тѣло для нея только узы, потому что мѣшаетъ ей мыслить. Чѣмъ болѣе душа освобождается отъ своихъ оковъ, тѣмъ дѣятельность ея проявляется полнѣе. Въ Тимеѣ жизнь души въ тѣлѣ представляется средствомъ къ ея совершенствованію. И тѣло обязано всѣмъ хорошимъ, что въ немъ есть, душѣ, само же не можетъ имѣть на нее никакого вліянія.

Душа противоположна тѣлу, гласитъ главный догматъ психологіи Платона. Отсюда слѣдуетъ ея безсмертіе. 1-хъ) потому что она движетъ сама себя и не имѣетъ, слѣдов., ни начала, ни конца. Очевидно, что слѣдовало бы сначала доказать, что душа двигаетъ сама себя, а не основывать доказательства безсмертія на ея движеніи; 2-хъ) потому что она можетъ познавать идеи, и изъ аксіомы теоріи познаванія, что тождественное познаетъ тождественное, слѣдуетъ, что и душа проста, вѣчна и неизмѣнна; 3-хъ) потому что она идея жизни, а жизнь исключаетъ смерть—это то главное доказательство, которое приводится Платономъ въ Федонѣ. Подкрѣпляется же оно тѣмъ, что зломъ для души служитъ ея порочность, какъ ржавчина для желѣза, болѣзни для тѣла, душа же не умираетъ. Если бы душа умирала, отъ этого выиграли бы порочные.

Изъ безсмертія-же души слѣдуетъ и другой догматъ, но не психологіи, а метафизики Платона, то, именно, что количество душъ всегда остается неизмѣннымъ.

Странствованія души въ теченіи 10,000 лѣтъ, ея переселеніи въ животныхъ и людей, какъ объ этомъ разсказывается въ Тимеѣ, не догматы, а только миѳы.

Тейхмюллеръ—одинъ изъ тѣхъ мыслителей, которые хотятъ отличаться оригинальностью, брался доказать, что Платонъ не признавалъ личнаго безсмертія. Но, въ такомъ случаѣ, гдѣ же смыслъ всѣхъ его доказательствъ? Совершенно вѣрно Целлеръ возражаетъ Тейхмюллеру, что если отрицать личное безсмертіе, то рушится все зданіе, не только придется прибѣгать къ постояннымъ метафорамъ тамъ, гдѣ иначе смыслъ

ясенъ, но цѣлое лишится своего единства. Лишними станутъ и даръ безсмертнаго воспоминанія души о своемъ предсуществованіи и мысль о возмездіи, и такимъ образомъ уничтожится и противоположность между міромъ духовнымъ или вѣчнымъ и физическимъ или преходящимъ.

Гипотеза Тейхмюллера не гипотеза, а фантазія, подрывающая въ корнѣ всю систему Платона, весь этотъ прелестный шатеръ, такъ привольно раскинувшійся тамъ, гдѣ нѣтъ ни горя, ни печали.

Можно, пожалуй, согласиться съ Зибекомъ въ томъ, что психологія Платона коренится въ этикѣ. Но только-ли въ этикѣ? Идея добра вѣдь тождественна съ Богомъ и является одновременно идеею идей. Итакъ, психологія коренится не только въ этикѣ, но и въ теологіи и въ метафизикѣ. Сама же психологія является корнемъ философіи. Философія очищаетъ отъ всего чувственнаго, освобождаетъ душу отъ тѣла и даетъ ей возможность возвыситься до созерцанія идеи.

У каждой части души есть своя добродѣтель. У разума мудрость, у смѣлости мужество, у желанія самообладаніе. И всѣ онѣ объединяются въ той добродѣтели, которая каждой части души даетъ свое. Добродѣтель эта справедливость—она потому и выше всѣхъ другихъ. Справедливость является нравственно-эстетическою идеею, ею исчерпывается то значеніе философіи Платона, которое дѣлаетъ эту философію вѣчною. Значеніе это заключается въ томъ, что добро торжествуетъ надъ зломъ, духъ надъ тѣломъ.

Можно-бы назвать философію Платона оптимизмомъ, если-бы не считать такое опредѣленіе слишкомъ поверхностнымъ для глубокаго міровоззрѣнія того, чье зданіе не поддается никакимъ человѣческимъ описаніямъ. Оно для того слишкомъ хорошо и слишкомъ красиво.

Развитіе 4-хъ добродѣтелей или нравственности является гармоніею для души, и для эвдаймониста грека въ гармоніи осуществляется счастье души.

Чѣмъ болѣе Платонъ отдалялся отъ Сократа, чѣмъ полнѣе развивалось его собственное міровоззрѣніе, тѣмъ счастье все болѣе отождествлялось для него съ богоподобіемъ.

Для грека здоровье и красота цѣнны сами по себѣ, а имѣютъ значеніе не только въ смыслѣ награды.

Для грека же добродѣтель можетъ быть осуществлена лишь въ государствѣ.

И всѣ коренныя воззрѣнія Платона оживаютъ опять въ его Республикѣ—этомъ воздушномъ замкѣ, перенесенномъ на землю. Компромиссомъ является раздѣленіе людей на философовъ, военныхъ и ремесленниковъ, потому-что раздѣленіе это соотвѣтствуетъ 3-мъ частямъ

души. Нѣтъ компромисса въ презрѣніи ко всѣмъ тѣмъ, которые неразумны, къ этимъ «многимъ», въ пренебреженіи къ механической работѣ и къ рабамъ которые ее исполняютъ—ко всему этому низшему и чувственному, «къ несуществующему.» А презираетъ, тотъ, кто самъ стоялъ-бы во главѣ, если-бы осуществилась его Республика, и презираетъ философъ. И этою Республикою во всемъ разгарѣ коммунизма и социализма, гдѣ вмѣстѣ съ имуществомъ дѣлятся и жены, управляютъ философы.

Но въ концѣ жизни Платонъ самъ отказывается отъ идеала, который проводится имъ въ Республикѣ Въ послѣднемъ его произведеніи, именно, въ «Законахъ» государствомъ управляютъ не философы, а разсудительные люди, которые знаютъ не одну діалектику, но и математику, и нѣтъ уже болѣе общенія женъ и имуществъ, остается только общественное воспитаніе дѣтей.

Слѣдовательно, и по Платону порядки Республики оказываются порядками шатра

Характеристично для всей философіи Платона то, что онъ не былъ въ состояніи остаться чистымъ дуалистомъ Разорвавши онъ пошелъ по дорогѣ компромиссовъ. Онъ сознавъ, что въ мірѣ царствуетъ не одна борьба, что его 2 начала не могутъ обойдтись безъ звена Онъ еще не зналъ, что единство выше борьбы, что всякій послѣдовательный дуализмъ не можетъ не быть формализмомъ. И поскольку Платонъ дуалистъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и формалистъ, но онъ не послѣдовательный дуалистъ. Въ его системѣ также, какъ и въ мірѣ существуетъ душа, существуетъ не только идея между матеріею и идеями, есть среднее, и въ этомъ и заключается компромиссъ.

Если Платонъ не послѣдовательный дуалистъ, то онъ послѣдовательный идеалистъ, теоретикъ и догматикъ, поэтъ и мечтатель.

Учрежденная Платономъ Академія просуществовала 3 вѣка

Древняя Академія въ лицѣ его непосредственныхъ учениковъ и ихъ послѣдователей разрабатываетъ ученье Платона и вдается въ догматизмъ.

Средняя Академія—2 школы Карнеада и Аркезилая въ II в до Р. Х. увлекается скептицизмомъ.

Новая Академія—2 школы Филона и Антіоха Аскалонскаго въ I в. до Р. Х. возвращается опять къ догматизму

И завѣщанное Сократомъ сохранилось не въ Академіи, а перешло къ тому ученику Платона, который развилъ всѣ стороны его ученья, къ величайшему мыслителю Греціи Аристотелю.

§ 15. Аристотель и перипатетики.

Чѣмъ былъ Аристотель? Когда намъ приходится противопоставлять яркому, чистому и послѣдовательному идеалисту Платону его ученика великаго Стагирита (родиною его былъ ѳракійскій городъ Стагира, отъ куда его рано потянуло къ центру, въ Аѳины, годъ рожденія 384-й), на долю котораго пришлось развить завѣщанное Сократомъ, мы ставимъ рядомъ съ идеалистомъ реалиста, въ томъ смыслѣ, какое слово это получило въ средніе вѣка, а средневѣковый реализмъ не что иное, какъ нашъ идеализмъ. Аристотель все тотъ же идеалистъ. онъ совершенный сократикъ, потому-что іерофантъ духа, совершенный платоникъ, потому-что остался вѣренъ духу сооруженія великаго идеалиста.

Но кто думаетъ о росткахъ и о цвѣтахъ, когда передъ нимъ плоды, кто интересуется воздушнымъ зданіемъ, когда можетъ жить въ замкѣ, и замокъ этотъ такъ великъ и такъ просторенъ, что нужно посвятить всю жизнь на то, чтобы его изучить. Система Аристотеля является созданіемъ не художника, а мыслителя, можетъ быть, глубочайшаго, который когда-либо жилъ, это умственная величина, съ которою приходится считаться и теперь.

И не смотря на то, что Аристотель былъ ученикомъ Платона, можно забыть и о 20-ти годахъ такихъ его сношеній, о томъ, что учитель могъ сказать, что для него нужна узда, какъ Теофрасту шпоры, а не только не хотѣть знать разсказовъ о жеребенкѣ, лягающемъ свою мать, полемику, въ тайны которой былъ посвященъ одинъ Тейхмюллеръ, можно забыть, что ученикъ углубилъ основаніе шатра, перенесъ его на землю и выстроился вѣрный все тому же духу, все это можно забыть, когда видишь передъ собою замокъ, мимо котораго прошли вѣка и его не тронули. Въ немъ все по прежнему хочется жить и можно жить.

Почему же замокъ этотъ стоитъ такъ крѣпко? Аксіомой для современныхъ изслѣдователей исторіи философіи служитъ то, что Аристотель былъ идеалистомъ и платоникомъ

Вся средневѣковая философія нашла себѣ мѣсто въ замкѣ и мѣсто не въ залахъ. Просуществовала и безъ нихъ вся эта мнимоаристотелевская философія, благоговѣвшая передъ именемъ того, кого оно не знала, чей замокъ былъ извѣстенъ ей лишь по коморкамъ, въ которыхъ она пріютилась, по лишнему, а не тому, въ чемъ сила и блескъ системы.

Прошли вѣка—философія возродилась и ушла изъ своихъ аристо-

телевскихъ коморокъ, а замокъ все стоитъ незыблемо. Призывъ Тренделенбурга вернуться къ Аристотелю одна изъ плодотворныхъ мыслей XIX в., а Беккеръ, Бонитцъ, Прантль, Эйкенъ, Целлеръ — тѣ дѣйствительные его комментаторы, которые открыли передъ нами залы. И есть въ этомъ замкѣ еще одна коморка, въ которой можетъ когда нибудь найдти себѣ мѣсто русская философія. И у насъ знакомство съ Аристотелемъ составляетъ одинъ изъ интересныхъ фактовъ нашего прошлаго. Въ нашихъ рукописныхъ памятникахъ встрѣчаются нѣкоторыя его сочиненія, которыя, хотя и подвергались измѣненіямъ въ такой степени, что трудно теперь рѣшить, что, именно, принадлежитъ въ нихъ самому Аристотелю, но и въ Провлиматахъ и въ Физіономикѣ живъ духъ великаго Стагирита. Отношеніе этихъ нашихъ рукописей къ арабскимъ комментаріямъ или къ византійскимъ ихъ источникамъ составляетъ интересный вопросъ. Это даже еще не открытый вопросъ, потому что самое существованіе его неизвѣстно нашимъ историкамъ философіи.

Но почему система Аристотеля представляется замкомъ идеалиста?

Исходный пунктъ философіи Аристотеля все тотъ же, что у Сократа и у Платона. И, по его мнѣнію, познавать можно только то, что неизмѣнно, а потому необходимо и не случайно, то, слѣдов., что не чувственно. Чувственное же подвергается измѣненіямъ, все то, что движется, измѣняется, говоритъ представитель этого иного міровоззрѣнія—этотъ ученикъ Гераклита, который, по словамъ Эйкена, уже изъ Стагиры вынесъ знакомство съ ученьемъ ефесца.

Но при всякомъ измѣненіи должно-же быть что либо, что не измѣняется, когда существуетъ процессъ образованія, то должно же быть что-либо, что не образуется, уже понимаетъ тотъ, кто не былъ только ученикомъ «поклонника процесса». То, что можно познавать только нечувственное, лишь понятія, составляетъ коренное и завѣтное убѣжденіе сократика и платоника Аристотеля.

То же, что неизмѣнно и не образуется, т. е. сущность вещества не можетъ быть сама веществомъ. Духовное для Аристотеля не только выше естественнаго, но онъ ставитъ его даже гораздо выше, чѣмъ могъ сдѣлать это Платонъ, и это потому-что Аристотель глубже вдумывается въ идеи. Онъ объясняетъ ихъ происхожденіе слѣдующимъ образомъ. «Для того, чтобы найдти причины чувственныхъ предметовъ Платонъ создалъ идеи», увѣряетъ онъ въ Метафизикѣ (XIII, 4) и характеризуетъ этими словами не только систему Платона. Здѣсь раскрывается сущность его собственнаго міровоззрѣнія, обнаруживается то, что мотивомъ

ея служитъ разъисканіе причинъ. То, чѣмъ были понятія для Сократа, идеи для Платона, тѣмъ стали для Аристотеля причины.

Найдти причину это иначе догадаться, что одно зависитъ отъ другаго, это отъискать связь тамъ, гдѣ для Платона, въ силу его коренаго убѣжденія, существовали только противоположности.

И Аристотель по тому самому пошелъ дальше Платона. Онъ не можетъ не критиковать его идей, потому что онъ ихъ углубилъ

То, что идеи существуютъ, это только метафора, потому-что общее не существуетъ, говоритъ онъ. Онъ понимаетъ также и то, что отъ предметовъ нельзя отдѣлить ихъ сущности, но эти 2 довода для него не такъ важны, какъ 3-й. Онъ считаетъ, именно, идеи безполезными, потому-что онѣ не объясняютъ движенія, а по этой причинѣ опѣ и не могутъ быть причинами вещей. Идеи только чувственные образы, ставшіе вѣчными, обобщенные чувственные образы, замѣчаетъ онъ мѣтко. Что же иное человѣкъ самъ по себѣ, животное само по себѣ?»

Критика Аристотеля такъ же глубока, какъ и остроумна. онъ находитъ идеи Платона недостаточно духовными.

«Опытный человѣкъ знаетъ что такое вещи, художникъ ихъ причины, а потому онъ и близокъ къ мудрости, говорится въ Метафизикѣ (I, 1). Искусство выше опыта, художникъ ремесленника, теоретикъ только практика. А потому въ ощущеніяхъ не заключается еще мудрости—изъ нихъ нельзя узнать, почему огонь грѣетъ, а только то, что онъ грѣетъ».

Мудрость заключается въ знаніи причинъ или началъ. Какія же это причины или начала? Аристотель говоритъ, что всего труднѣе познавать самое общее, потому что оно всего дальше отъ ощущенія. Таковы его четыре причины. 1) формальная, форма предмета, его суть; 2) матерьяльная, вещество, субстанція или субстратъ; 3) движущая или причина движенія; 4) конечная или цѣль движенія (Met. I, 3).

Первыя двѣ—форма и вещество болѣе начала, чѣмъ причины, двѣ послѣднія-же причина и цѣль болѣе причины, чѣмъ начала.

И какъ глубоко различіе между формой и веществомъ Аристотеля и идеей и матеріею Платона.

И форма вѣчна, неизмѣнна, невещественна и вещество нѣчто не законченное, лишенное формы; только возможность, предрасположеніе, задатокъ, причина несовершенства и разнообразія предметовъ.

Но матерія Платона не существуетъ, вещество Аристотеля *еще* не существуетъ.

И Аристотель потому уже стоитъ на твердой почвѣ. Онъ знаетъ,

что форма не причина вещества, что вещество, въ свою очередь, одна изъ причинъ .Форма и матерія находятся у него въ неразрывной связи.

Само по себѣ вещество является только возможностью, дѣйствительность же осуществляется въ соединеніи вещества съ формою. И 1 ая матерія тоже неопредѣлена и неограничена, она какъ и форма составляетъ только отвлеченное понятіе, сознаетъ Аристотель, и въ этомъ и заключается коренное различіе его съ Платономъ

Дѣйствительность какого-нибудь предмета это полное раскрытіе всѣхъ его способностей, въ этомъ и заключается его энергія, съ нею и совпадаетъ совершенная форма, а такимъ образомъ, осуществляется конечная цѣль предмета.

Но возможность обращается въ дѣйствительность только съ помощью движенія. Движеніе не что иное какъ переходъ возможности въ дѣйствительность. Въ мірѣ царствуетъ движеніе или связь между формою и веществомъ, царствуетъ жизнь, а не мертвенность и неподвижность элеатовъ, это вѣчное и неизмѣнное бытіе, жизнь-же заключается въ томъ, что первоначальное вещество или 1-ая матерія, которая неисчерпаема, преобразуется все въ высшія и высшія формы. И Аристотель потому самому не только истинный ученикъ «іерофанта процесса», но и предшественникъ теоріи эволюціи! Мысль о развитіи проходитъ черезъ все его міросозерцаніе. Онъ говоритъ даже о томъ, что переходныя ступени не могутъ быть отнесены ни къ органическому міру, ни къ неорганическому. Природа переходитъ отъ менѣе совершенныхъ формъ все къ болѣе и болѣе совершеннымъ и наконецъ отъ карлоподобныхъ животныхъ къ человѣку. Высшая форма всего существующаго на землѣ воплощается въ мужчинѣ, и женщины и дѣти только недоразвитые мужчины. Чѣмъ болѣе въ чемъ-нибудь совершенства, тѣмъ менѣе въ немъ возможности. Высшее, что можетъ быть на землѣ это совпаденіе формы съ веществомъ—въ этомъ и заключается энергія міра. Внѣ-же этого міра высшее, что есть, это Богъ или разумъ, форма формъ, иначе чистая форма въ которой уже нѣтъ возможности, откуда уже исключена всякая возможность.

И эта форма формъ является послѣднею причиною движенія, которая не можетъ быть причиною механическою—она конечная цѣль и добро, служитъ сама себѣ цѣлью и сообщаетъ движеніе другимъ. Все прочее къ ней стремится и къ ней тяготѣетъ, а она не можетъ ни къ чему стремиться, не можетъ любить міръ, потому что его выше.

Эта формъ формъ неизмѣнно пребываетъ сама въ себѣ, мыслитъ и созерцаетъ себя сама, и въ этомъ и закючается единственная дѣятельность Бога.

Богъ самъ неподвиженъ и двигаетъ небо и эфиръ, являющійся божественнымъ элементомъ небо-же, въ свою очередь, двигается само и приводитъ въ движеніе неподвижную землю, составленную изъ 4-хъ элементовъ безъ прибавленія къ нимъ эфира. Міръ произошелъ, но онъ вѣченъ то воззрѣніе Аристотеля, въ которомъ заключается противорѣчіе. Можетъ быть только одно изъ двухъ—если міръ произошелъ, то онъ и конеченъ, если-же онъ вѣченъ, то не могъ произойти.

И, слѣдов., Аристотель сдѣлалъ чувственное духовнымъ и духовное чувственнымъ, а потому и поражаетъ своею глубиною и цѣлостью міровоззрѣніе того, кто связалъ, а не разъединилъ, потому что постигъ, что въ мірѣ царствуетъ единство. Аристотель великъ въ силу своего монизма Монизмъ этотъ появился на почвѣ дуализма,а потому это сознательный монизмъ, и онъ является шагомъ впередъ сравнительно съ дуализмомъ.

Крѣпко основаніе его замка—то самое основаніе, въ которомъ Эйкенъ видитъ скрытое противорѣчіе, а Целлеръ находитъ противорѣчіе въ томъ, что высшая дѣйствительность представляется Аристотелю формою, а не формою и веществомъ вмѣстѣ.

Но дѣйствительно-ли въ этомъ заключается противорѣчіе?

Высшее, что есть для Аристотеля, это форма? Это то незыблемое основаніе, которое не могло быть инымъ, разъ это замокъ выстроенъ идеалистомъ, вѣровавшимъ въ духъ, одухотворившимъ чувственное. Если признавать Аристотеля платоникомъ и идеалистомъ, то ясно, что онъ долженъ былъ поставить на мѣсто идеи форму.

Форма Аристотеля выше идеи Платона и выше тѣмъ, именно, что она менѣе чувственна, какъ ни странно сказать это, когда рѣчь заходитъ объ идеяхъ, потому что вѣдь идеи же противоположны всему чувственному Но дѣло, именно, въ томъ, что онѣ ему противоположны, въ этомъ и заключается ихъ связь съ чувственнымъ міромъ, ихъ большая чувственность и наглядность, чѣмъ то заключалась въ формахъ Аристотеля, которыя еще дальше отъ чувственнаго, потому что ему даже не противоположны!

Вѣдь не сравниваемъ же мы столъ съ добромъ? Самая мысль о такомъ сравненіи не приходитъ намъ въ голову. И одинаково нельзя противоставить форму Аристотеля веществу — ея бо́льшая духовность или отвлеченность не допускаетъ самой мысли о такомъ противоположеніи. Теперь для насъ всего ближе назвать форму Аристотеля планомъ.

Заключается-ли противорѣчіе въ томъ, что высшая дѣйствительность принадлежитъ не формѣ и веществу вмѣстѣ, а только формѣ?

И для того, чтобы намъ стала еще яснѣе идеальная подкладка философіи Аристотеля, вспомнимъ то коренное убѣжденіе его, что цѣлое существуетъ прежде частей или что планъ предшествуетъ постройкѣ. И въ этомъ и заключалась идея его жизни, идея творчества, это та форма, осуществленіемъ которой является замокъ.

А въ этомъ и заключается незыблемая истина! Можно творить только во имя чего-нибудь, творчество является всегда осуществленіемъ идеи, которую Аристотель и поставилъ во главѣ своей системы, но идею болѣе отвлеченную, чѣмъ была то идея Платона! Такова его форма.

Платонъ стоитъ на греческой почвѣ—на почвѣ конкретнаго и нагляднаго, Аристотель уже на человѣческой, на отвлеченной. Намъ недоступны теперь идеи Платона, это для насъ что-то греческое, но мы вполнѣ понимаемъ что такое форма Аристотеля, мы съ нею сжились!

Еслибы высшее, что было для Аристотеля, осуществлялось для него въ соединеніи формы съ веществомъ, то была-бы дорога реализма, въ нашемъ смыслѣ слова, т. е. мы имѣли-бы передъ собою эмпирика. А къ чему приводитъ одинъ эмпиризмъ? Данныя опыта получаютъ смыслъ только, когда они обобщены, а обобщать можно лишь во имя чего-нибудь.

Аристотель строилъ и творилъ, зная во имя чего онъ строитъ и творитъ. Въ немъ самомъ жила форма его системы, форма этого великаго замка, выстроеннаго по всѣмъ правиламъ искусства, матерьялъ для котораго доставленъ его благодарнымъ ученикомъ Александромъ Македонскимъ. Аристотель былъ его воспитателемъ въ теченіи семи лѣтъ (343—340). Разсказываютъ, что Александръ истратилъ до 800 талантовъ, разослалъ гонцевъ по всему міру, и они добыли единственныя въ своемъ родѣ коллекціи рыбъ, насѣкомыхъ и животныхъ, и такимъ же образомъ была пополнена единственная въ своемъ родѣ библіотека, которою уже обладалъ Аристотель, такъ было собрано все это вещество замка.

Вещество это подлежало анализу. Аристотель занялся разборомъ его и внимательно осмотрѣлъ каждый камень и гвоздь. Безъ тщательныхъ наблюденій, безъ строгаго взвѣшиванья и обсужденія всѣхъ фактовъ не могъ быть созданъ такой замокъ, въ которомъ можно жить до сихъ поръ. Камни торчали бы во всѣ стороны, оставались бы голыми фактами, еслибы Аристотель былъ только эмпирикомъ.

Но какъ эмпирикъ онъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что ощущенія внѣшнихъ чувствъ не могутъ быть ложными—они всегда истинны. Въ этомъ заключается коренное разногласіе Аристотеля со всею предъиду-

щею философіею — съ этимъ превратнымъ направленіемъ, по мнѣнію Гераклита, но не только съ философіею, къ которой принадлежали пиѳагорейцы, элеаты и Платонъ—всѣ тѣ, которые прибавляли новыя планеты, но и Эмпедоклъ и Демокритъ и Анаксагоръ—всѣ тѣ, которые увѣряли, что истинное познаніе разумно, а чувства даютъ только призрачныя, ложныя знанія.

Въ этомъ состоитъ реализмъ Аристотеля въ нашемъ смыслѣ слова: это уже почва, и замокъ его потому и не является воздушнымъ.

Онъ понимаетъ, что эмпирическая психологія составляетъ часть физіологіи, чѣмъ она стала лишь въ XIX в. Онъ знаетъ то самое, слѣд., что было забыто въ теченіи вѣковъ, и чего не сознаютъ многіе и теперь.

Ему же это было ясно, потому что онъ начинаетъ съ наблюденій и опытовъ. Когда онъ разрѣзалъ животное или растеніе, то не могъ не видѣть, что оно продолжало жить и воочію убѣдился въ томъ, что 3 души Платона только гипотеза, что въ каждой части растенія или животнаго заключается вся душа и что она едина. Душа для Аристотеля возможность (*δύναμις*) жизни, онъ называетъ ее дѣйствительностью или энтелехіею (*ἐντελέχια* или *ἐνέργεια*) тѣла. Душа и тѣло составляютъ одно единое, потому что соединяются въ организмѣ. Думаетъ и чувствуетъ не душа, а человѣкъ. Душа и тѣло понятія соотносительныя, коррелаты. И по отношенію къ тѣлу душа форма, по отношенію къ разуму она только вещество

Аристотель, слѣд., релативистъ, чѣмъ былъ и Гераклитъ — и онъ понимаетъ что такое относительность, но понимаетъ ее болѣе одухотворенымъ образомъ и не такъ, какъ понималъ ее Протагоръ. И если и велико то разстояніе, которое отдѣляетъ его отъ Гераклита и отъ Протагора, и Аристотель въ сущности субъективистъ, по скольку онъ релативистъ. Относительность составляетъ какъ бы цементъ его замка, и крѣпко сжился Аристотель съ этой своею мыслью. Ее не находятъ у него критики, потому что элементъ этотъ слишкомъ глубоко проникъ въ постройку, чтобы могло придти кому-нибудь въ голову имъ заинтересоваться, какъ вообще цементомъ мало интересуются даже хозяева домовъ, а не только ихъ жильцы.

Психологія Аристотеля болѣе сложна, чѣмъ платонова. Хотѣніе соединяется у него съ мышленіемъ, желаніе со смѣлостью. Если у него можно найти 4 части души, то не въ томъ смыслѣ, какъ это у Платона. Части эти являются лишь ступенями все большаго и большаго ея развитія, причемъ 1-ая ступень питаніе и ростъ принадлежитъ также и растеніямъ, 2-ая ощущенія, представленія и память и 3-ья желанія и движенія одинаково и животнымъ и только 4-ая мышленіе составляетъ удѣлъ одного человѣка. Само собою разумѣется, что всякая

высшая ступень всегда соединена съ низшими, а не, наоборотъ, низшая съ высшими Вопросъ о мыслительной способности вопросъ не менѣе сложный, чѣмъ теорія ощущеній Аристотеля, которая уже составляетъ цѣлую науку.

Какъ на воскѣ остается отпечатокъ металла, такъ по ученью Аристотеля, въ томъ же отношеніи находится ощущеніе къ предмету. Ощущеніе вліяетъ на строеніе органа, измѣняетъ его качественно, слишкомъ же сильное ощущеніе портитъ органъ. Если Аристотель и считаетъ, что органъ составленъ изъ тѣхъ же 4-хъ элементовъ, какъ и предметъ, рѣчь идетъ здѣсь, конечно, не о познаніи тождественнаго въ смыслѣ Парменида и Эмпедокла. Способность зрѣнія находится къ глазу въ такомъ же отношеніи, какъ душа къ тѣлу. Свѣтъ не что иное, какъ присутствіе въ прозрачномъ веществѣ огня и эфира. Тѣмъ, чѣмъ для зрѣнія служитъ прозрачное, т. е. проводникомъ ощущенія, является для слуха, благодаря своей упругости, воздухъ.

Между ощущеніями и высшими способностями, такъ мнѣніемъ и мышленіемъ, находится представленіе, и въ немъ уже заключается ложь. Память связываетъ ощущеніе съ представленіемъ

Мнѣніе имѣетъ дѣло съ случайнымъ и возможнымъ, что думалъ и Парменидъ. Оно еще болѣе обманчиво, чѣмъ представленіе, потому что еще далѣе отстоитъ отъ ощущенія. Мышленіе коренится въ разумѣ, именно, въ дѣятельномъ или активномъ разумѣ (*νοῦς ποιητικός*), страдательный же или пассивный разумъ (*νοῦς παθητικός*) заключаетъ въ себѣ лишь возможность къ мышленію. Различіе это можно свести къ тому, что мы теперь понимаемъ подъ сознательнымъ и безсознательнымъ. Аристотель сравниваетъ божественный разумъ съ полководцемъ и говоритъ, что порядокъ въ войскѣ существуетъ, благодаря полководцу, а не полководецъ, благодаря порядку. Человѣческій же разумъ составляетъ частицу божественнаго, а потому также безсмертенъ и входитъ въ человѣка извнѣ. Но разумъ, по ученью Аристотеля, только форма, и форма эта одна для всѣхъ. Этимъ самымъ исключается возможность личнаго безсмертія, т. к. разнообразіе личностей зависитъ не отъ формы, а отъ вещества. Принципъ индивидуальности заключается въ веществѣ, а не въ формѣ.

Интересно, что, по мнѣнію Аристотеля, можетъ ошибаться только мышленіе, т. к. ощущенія всегда истинны, всегда соотвѣтствуютъ дѣйствительности, и интересно, что это признаетъ отецъ логики, тотъ, о комъ Кантъ сказалъ, что со времени Аристотеля логика не сдѣлала ни шагу, хотя и были прибавлены 2 вида умозаключеній — гипотетическія

и раздѣлительныя и 4-ая фигура. И Кантъ могъ это сказать, потому что Аристотель понялъ смыслъ умозаключенія, создалъ силлогизмъ—основную форму логики и назвалъ его рѣчью, въ которой изъ 2-хъ предположеній или посылокъ выводится нѣчто повое. Онъ и самъ воспользовался силлогистическимъ или дедуктивнымъ методомъ, переходящимъ отъ общаго къ частному, и употреблялъ его на ряду съ тѣмъ другимъ методомъ, который ему противоположенъ. Этотъ другой методъ также созданіе Аристотеля—это наведеніе или индукція—переходъ отъ частнаго къ общему.

Методъ этотъ оказался плодотворнымъ въ исторіи наукъ Аристотель соединяетъ въ своемъ лицѣ оба метода, и въ этомъ и заключается его заслуга, и соединеніе это служитъ идеаломъ.

Аристотель находитъ и 2 основныхъ закона логики—законъ тождества и исключеннаго третьяго и полагаетъ въ своихъ 10-ти категоріяхъ основаніе грамматикѣ

Отвращеніе же его къ логикѣ выразилось въ томъ, что онъ не нашелъ нужнымъ подводить каждое сочиненіе подъ одну какую-нибудь рубрику. И критики никакъ не могутъ примириться съ тѣмъ, что Аристотель не придерживался ни одного изъ ихъ раздѣленій. Желая пополнить этотъ пробѣлъ въ его дѣятельности они нашли уже 5 различныхъ раздѣленій и, конечно, на этомъ не остановятся. Упрекаютъ они его и въ отсутствіи общаго плана, часто говорятъ объ отрывочности его произведеній, недовольны тѣмъ, что каждое изъ нихъ развивается само изъ себя и не подведено подъ искусственную схему, упрекаютъ, слѣд., генія въ томъ, что онъ былъ геніемъ и не работалъ, какъ заурядный мастеровой, что ему не нуженъ аршинъ и у него была собственная мѣрка и, конечно, не аршинъ.

И въ этикѣ Аристотель тоже эмпирикъ. Онъ глубже проникаетъ въ дѣйствительность, ближе къ ней, чѣмъ былъ не только Платонъ, но и Сократъ, и нравственность его потому и жизненнѣе. Но онъ философъ, потому что, по его мнѣнію, «не опытное, а только умозрительное познаніе истинно философское», а для него какъ то было для Ѳалеса всего важнѣе обобщеніе. Обобщать же значитъ для Аристотеля примѣнять 4 начала.

Онъ высказываетъ въ Никомаховой этикѣ (2 другія Евдемова и Великая не его произведенія) тотъ основной взглядъ, что добродѣтель является совершенною дѣятельностью человѣка, полнымъ раскрытіемъ его способностей, дѣйствительностью, которая вырабатывается изъ возможности или задатка, благодаря упражненію или движенію и та-

кимъ образомъ, и достигается конечная цѣль, которую осуществляетъ въ себѣ человѣкъ.

Возможность переходитъ въ дѣйствительность, становится энергіею. Въ энергіи же заключается все счастье человѣка, считаетъ эвдаймонистъ грекъ. Добродѣтели раздѣляются на этическія (*ἠθικαί*), такъ справедливость, самообладаніе, смѣлость, умѣренность и на познавательныя или діаноэтическія (*διανοητικαὶ* или *λογικαί*)—разумъ, наука, мудрость, искусство. Первыя—это добродѣтели характера, вторыя—ума. Всякая этическая добродѣтель представляетъ средину между двумя пороками, въ ней осуществляются, слѣдов., гармонія и получаетъ удовлетвореніе эстетическое чувство, присущее греку, какимъ былъ и Аристотель. Но нравственность имѣетъ смыслъ для грека лишь въ государствѣ. Государство же существуетъ раньше семьи и отдѣльныхъ личностей и для Аристотеля. Греція не была еще въ то время монархіею, и Аристотель смотритъ на другія государства съ точки зрѣнія аѳинской, т. е. городской. Точка зрѣнія эта поражаетъ своею узкостью, какъ и взглядъ его на рабство—еще законъ и для него, какъ для Платона.

Интересенъ взглядъ его на свободу воли. Мы встрѣчаемся впервые съ разграниченіемъ дѣйствій на свободныя и намѣренныя. Аристотель считаетъ, что все намѣренное свободно, но не все свободное намѣренно. Еще интереснѣе тотъ взглядъ его на добродѣтель, который діаметрально противоположенъ основному воззрѣнію Сократа. И теорія Сократа встрѣчается здѣсь лицомъ къ лицу съ жизнью, представителемъ которой является Аристотель. Можно знать что такое добро и не быть въ состояніи его осуществить, говоритъ Аристотель. И онъ можетъ сказать это, потому что наблюдалъ жизнь и не рѣшается слить во едино то, что съ такою беззавѣтною вѣрою въ его непреложность обобщилъ «великій человѣкъ». Синтезъ преобладаетъ надъ анализомъ въ построеніи Сократа. Онъ былъ тѣмъ, чѣмъ должны были быть всѣ — идеалъ былъ поставленъ на мѣсто дѣйствительности, дѣйствительность вступаетъ въ свои права у ученика его ученика.

Синтезъ безъ анализа составляетъ особенность Платона, и онъ могъ потому сооружать только на небесахъ, высоко и далеко отъ земли. Синтезъ на основаніи анализа и рука объ руку съ нимъ характеризуетъ собою того, кто жилъ въ мірѣ и для міра, кто началъ съ того, что разобралъ этотъ міръ до ниточки, и тогда только сталъ строить, а потому и могъ воздвигнуть замокъ, въ которомъ можно жить до сихъ поръ. Аристотель могъ его соорудить, потому что глубже, чѣмъ Платонъ взглянулъ на міръ, взглянулъ же онъ глубоко, потому что былъ

ближе къ міру. Это не былъ сынъ Аполлона, который презиралъ то, чего не зналъ, а онъ старался сначала его узнать. Аристотель увидѣлъ то, что осталось сокрытымъ для потомка боговъ, и могъ это увидѣть, потому что онъ не ушелъ отъ міра, его не презиралъ, а любилъ. Онъ самъ сынъ этого міра, и въ этомъ заключается сущность мировоззрѣнія Аристотеля. Онъ связанъ съ міромъ, и эта его связь также крѣпка, какъ и нити, которыя соединяютъ его систему съ міромъ, какъ крѣпокъ и проченъ этотъ замокъ, какъ цѣленъ всегда монизмъ.

И насколько выше то, что въ мірѣ царствуетъ гармонія, чѣмъ то, что въ немъ происходитъ борьба, настолько же и система Аристотеля—эта одухотвореная связь выше системы Платона, который хотѣлъ возвести въ принципъ борьбу, но сдѣлать этого былъ не въ состояніи и остался поэтому на полдорогѣ пошелъ на компромиссъ.

Крѣпка связь человѣка съ міромъ у Аристотеля—это дѣйствительная связь, потому что она связь духовная и міръ у него дѣйствительно разуменъ, а потому и божественъ. Богъ Аристотеля поражаетъ своимъ величіемъ. Эта недосягаемость высшаго существа показываетъ всю духовность—всю чистоту духовности воззрѣнія Аристотеля, именно, недосягаемость того, что онъ понималъ подъ формою.

Недосягаемость формы всего лучше показываетъ то, что въ его системѣ нѣтъ противорѣчій. Система эта служитъ все тому же духу Сократа—она освѣщаетъ міръ тѣмъ вѣчнымъ духовнымъ идеаломъ, который никогда не можетъ погаснуть.

Идеалъ Аристотеля грѣетъ, потому что одухотворяетъ; свѣтъ проникаетъ во всѣ коморки его замка и тамъ тепло и уютно, и это потому что все низменное и чувственное не уничтожено, не обращено въ ничто, а согрѣто и одухотворено.

Свѣтъ у него вездѣ, и не только на небѣ. Въ этомъ его различіе съ сыномъ Аполлона, которому солнце свѣтитъ издалека, а внизу, такъ темно и скучно, такъ постыло и тяжело.

И сынъ Аполлона бѣжалъ отъ міра, потому что міръ его теменъ, на немъ лежала печать отверженія! Аристотелю некуда было бѣжать—его міръ не отпалъ, онъ самъ свѣтъ. Никто не назвалъ Стагирита сыномъ Аполлона, но міръ его былъ дѣйствительно міромъ бога солнца.

Въ немъ свѣтъ, и отъ него некуда было бѣжать и не зачѣмъ.

Но послѣ смерти Александра Великаго антимакедонская партія обвинила сына міра въ томъ, что въ гимнѣ, посвященномъ Гермію, гдѣ имъ прославляется добродѣтель, онъ обоготворилъ человѣка. «Не хочу давать

аѳинянамъ повода еще разъ согрѣшить противъ философіи» сказалъ, говорятъ, Аристотель, вспоминая участь Сократа и удаляясь въ Халкисъ, гдѣ онъ умеръ въ томъ же 322 году. Онъ передъ тѣмъ провелъ въ Аѳинахъ все время послѣ восшествія на престолъ Александра Македонскаго и въ теченіи 12-ти лѣтъ училъ въ Лицеѣ, т. е. въ Ликеонѣ—храмѣ Аполлона. Его прогулки по тѣнистымъ аллеямъ, во время которыхъ онъ бесѣдовалъ съ своими ближайшими учениками эсотериками и послужили причиною къ тому, что ихъ стали называть *перипатетиками* (*περιπατητικοί*). Изъ сочиненій въ діалогической формѣ до насъ дошли только отрывки изъ діалога «Евдемъ», но о 27 томахъ такихъ сочиненій упоминаетъ Діогенъ Лаэртійскій. Всѣ тѣ произведенія, которыя входятъ въ списокъ Андроника Родосскаго и извѣстны и Птоломею въ I—II вв. послѣ Р. Х. написаны въ связной, т. е акроаматической формѣ. Такой характеръ носило и преподаваніе Аристотеля, когда онъ обращался къ менѣе близкимъ ему ученикамъ, къ эксотерикамъ. Не всѣ дошедшія до насъ 1000 сочиненій, написанныя въ этой формѣ, принадлежатъ самому Аристотелю. Сюда вошли и произведенія его послѣдователей—перипатетиковъ.

Хронологія сочиненій Аристотеля не представляетъ особеннаго интереса, потому что развитіе его было завершено, когда онъ началъ писать. По мнѣнію Целлера, сначала были написаны логическія произведенія, потомъ физическія и «О душѣ», вслѣдъ за ними Никомахова Этика, Метафизика, Политика, Исторія 158 государствъ и наконецъ Реторика и Поэтика. Съ Целлеромъ не согласенъ Розе. Онъ считаетъ, что Метафизика появилась раньше физическихъ сочиненій, еще же раньше написана Этика.

Главныя произведенія Аристотеля, придерживаясь дѣленія Целлера, слѣдующія:

A. Логическія или Органомъ. 1. Категоріи *κατηγορίαι.* 2. Объ истолкованіи *περὶ ἑρμηνείας* 3. Первая аналитика *ἀναλυτικὰ πρότερα* (объ умозаключеніяхъ) 4. Вторая аналитика *ἀναλυτικὰ ὕστερα* (о доказательствахъ, опредѣленіяхъ, раздѣленіяхъ и познаніи началъ). 5. Топика *τοπικά* (о діалектическихъ умозаключеніяхъ). 6. О софистическихъ умозаключеніяхъ *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.*

B. Физическія, естественноисторическія и психологическія. 1. 8 книгъ физики *φυσικά.* 2. Метеореологія *μετεωρολογικά.* 3. Исторія животныхъ *περὶ τὰ ζῶα ἱστορία* 4. 3 книги о душѣ *περὶ ψυχῆς.*

C. Метафизическія 14 книгъ метафизики *τὰ μετὰ τὰ φυσικά.*

D. Этическія и политическія. 1. 10 книгъ Никомаховой этики

ἠθικὰ Νικομάχεια. 2. 8 книгъ политики πολιτικά 5. Исторія 158 государствъ πολιτεῖαι (недавно открытая въ Лондонскомъ музеѣ).

S. Риторическія и поэтическія. 1. 3 книги риторики ῥητορική 2. Поэтика περὶ ποιητικῆς.

Когда Аристотеля спросили передъ смертью, кого онъ назначаетъ на свое мѣсто, онъ отвѣчалъ, что хорошо и лесбійское и родосское вино, но лесбійское вкуснѣе и предпочелъ, слѣдов , болѣе самосостоятельнаго Теофраста, уроженца Лесбоса другому своему ученику Евдему Родосскому. Теофрасту-же завѣщалъ онъ и свои сочиненія. Тотъ хранилъ ихъ такъ бережно, что послѣ его смерти одинъ изъ учениковъ спряталъ ихъ даже въ погребѣ въ окрестностяхъ Трои, какъ это разсказываютъ географъ I в. п. Р. Х. Страбонъ и жившій нѣсколько позже учитель философіи въ Римѣ Плутархъ. Сочиненія эти были открыты вновь только въ I в до Р. Х. и сильно пострадали отъ сырости. Перипатетикъ Андроникъ Родосскій занялся ихъ возстановленіемъ, сдѣлать что вполнѣ не удалось и до сихъ поръ.

Но насколько можно считать это свѣдѣніе достовѣрнымъ фактомъ сказать трудно, потому что не доказано, что въ теченіи этихъ 2-хъ вѣковъ сочиненія Аристотеля были неизвѣстны, а есть, наоборотъ, свѣдѣнія о томъ, что ихъ знали.

Перипатетики занимались главнѣйше тѣмъ, что составляли коммен таріи къ сочиненіямъ Аристотеля. Сочиненія его были настолько содержательны, что ихъ не исчерпала не только эта школа, просуществовавшая до конца древней эпохи философіи, но и заступившая ея мѣсто средняя философія.

Самымъ знаменитыми комментаторами изъ грековъ были Александръ Афродисскій, жившій около 200 г. послѣ Р. Х., изъ арабовъ Аверроэсъ въ XIII в. Въ древности были наиболѣе распространены комментаріи Александра, въ средніе вѣка ихъ вытѣснили одно время арабскіе комментаріи и въ особенности Аверроэсъ. Онъ даетъ философіи Аристотеля болѣе матеріалистическое толкова ie, чѣмъ то Александръ. Обыкновенно различное пониманіе Аростотеля сводится къ различному объясненію его ученья о разумѣ дѣятельномъ и пассивномъ.

§ 16. Стоики.

Интересно, что два главныя направленія послѣ аристотелевской философіи, которыя появляются въ III в. до Р Х.—стоики и эпикурейцы примыкаютъ не къ Аристотелю и не къ Платону, а къ сократическимъ

школамъ. Это, слѣдов., этическія направленія, и черта эта характеризуетъ, въ свою очередь, односторонность этихъ школъ. Можно-ли поставить всецѣло на счетъ политическихъ обстоятельствъ, именно, упадка Греціи практическое направленіе ея философіи—увлеченіе этикою. Это вопросъ открытый и всегда останется однимъ изъ неразрѣшимыхъ вопросовъ уяснить себѣ ту долю вліянія, которую внѣшнія обстоятельства имѣютъ на развитіе теоріи. Какими бы практиками въ философіи ни были стоики и эпикурейцы, они все же люди теоріи, а не жизни.

Они правы въ томъ отношеніи, что когда философія достигла аристотелевскихъ высотъ, не рѣшаются идти по дорогѣ ея геніевъ — въ этомъ своемъ сознаніи стоики и эпикурейцы глубоко правы. Стоики примыкаютъ къ цинникамъ, эпикурейцы къ киренаикамъ, и въ этихъ системахъ обновляются и осложняются ученья Антистена и Аристиппа.

Съ особенною любовью останавливаются современные изслѣдователи на этихъ двухъ не незначительныхъ направленіяхъ. Теоріи знанія стоиковъ посвященъ трудъ бернскаго профессора, редактора международнаго философскаго журнала «Архива исторіи философіи» Л. Штейна «Die Erkenntnisstheorie der Stoa». Благодаря труду Штейна нельзя не отдавать себѣ теперь отчета въ различіяхъ между мнѣніями Зенона, Клеанта и Хризиппа—этихъ представителей древняго греческаго стоицизма и не приходится, тѣмъ болѣе, смѣшивать ихъ съ римскими стоиками Сенекой, Епиктетомъ и Маркомъ Авреліемъ. Достоинство труда Штейна заключается въ томъ что онъ обратилъ вниманіе на характеристическія особенности каждаго стоика. Благодаря Epicurea Узенера, гдѣ изданы священныя слова (κύριαι δόξαι) и 3 письма Эпикура, съ неменьшею яркостью обрисовывается теоретичность и научность воззрѣнія основателя этого направленія. Предшественникомъ Узенера можно считать Гассенди въ XVII в. Сочиненіе его о философіи Эпикура не утратило цѣны до сихъ поръ.

Итакъ, стоицизмъ направленіе не только греческое, но и римское. Сочиненія римскихъ стоиковъ и поэма «О природѣ вещей», (de rerum natura) талантливаго послѣдователя Эпикура Лукреція въ I в. до Р. Х. исчерпываютъ собою философію народа, которая олицетворяется не въ стоицизмѣ и не въ эпикуреизмѣ, а въ эклектицизмѣ оратора и государственнаго мужа Цицерона въ томъ же I в. до Р. Х.

Въ силу кореннаго свойства римскаго народа приговоръ его философіи ясенъ. Созданіе философіи не могло быть дѣломъ практическихъ римлянъ, и они получили ее послѣ 1-й пунической войны изъ Греціи вмѣстѣ съ драмою. Такое созданіе не было-бы въ духѣ народа, который

завоевалъ міръ, и по тому самому служилъ тѣлу, а не духу, мамонѣ, а не Богу. У римлянъ не было времени заниматься рѣшеніемъ философскихъ вопросовъ. Завоевавши міръ они выработали право, потому что безъ права не могли бы управлять тѣми, кого покорили, и управляли ими и безъ помощи философіи. Ясно потому что римская философія должна была примкнуть къ существовавшимъ въ Греціи школамъ, что она не создала ничего новаго, что стоицизмъ въ Римѣ не могъ не получить болѣе практическій характеръ, чѣмъ то носилъ стоицизмъ въ самой Греціи.

Штейнъ не только показалъ различіе между отдѣльными представителями этого направленія, но сдѣлалъ и больше, потому что раскрылъ всю сложность ихъ теоріи познаванія, которая не прошла безслѣдно для всей дальнѣйшей философіи, отразилась и на Кантѣ и на Фихте, по мнѣнію Эйкена. Штейнъ показалъ, что стоицизмъ не былъ только этикою, а что 1-ая ступень философіи стоиковъ логика или пропедевтика въ дѣйствительности не представляется только скорлупою яйца или заборомъ сада, съ чѣмъ сравниваетъ ее Клеантъ. Діалектика корень, говоритъ Діогенъ Лаэртійскій, физика стволъ, этика плодъ И Штейнъ справедливо обращаетъ вниманіе на то, что раздѣленіе философіи на 3 части, на которое только намекаетъ Ксенократъ, уже дѣлается постояннымъ въ системѣ стоиковъ.

Но чѣмъ больше Штейнъ углубилъ теорію знанія и психологію стоиковъ, тѣмъ ярче выступаютъ въ ней всѣ непримиримыя противорѣчія, тѣмъ становится яснѣе, что ее нельзя назвать монизмомъ или матеріализмомъ, какъ это дѣлаютъ Ибервегъ-Гейнце и Целлеръ, и что система эта не отличается своею послѣдовательностью, какъ это думаютъ Новицкій и самъ Штейнъ. Интересно, что, чѣмъ глубже мы проникаемъ въ теорію познаванія и психологію стоиковъ, тѣмъ менѣе система эта оказывается такою, какою ее привыкли считать.

Всѣ историки философіи согласны, однако, въ томъ отношеніи, что значеніе стоицизма заключается въ области нравственности, въ самостоятельности, которую стоики придали нравственности, въ томъ, что они проповѣдывали не только словомъ, но и дѣломъ, и въ этомъ заключалось противодѣйствіе ихъ тому упадку нравовъ, которымъ въ особенности отличалось время имперіи въ Римѣ.

Представители древняго стоицизма Зенонъ, Клеантъ и Хризиппъ выработали основныя положенія этого ученья.

Разсказываютъ, что основатель стоицизма *Зенонъ*, логикъ школы потерпѣлъ кораблекрушеніе въ то время, когда онъ переправлялся съ

о. Кипра въ Аѳины, и что лишеніе имущества повліяло на развитіе его циническихъ добродѣтелей. Умѣренность и воздержность Зенона вошли даже въ поговорку. Учился онъ у циниковъ, мегариковъ и академиковъ, а въ 308 г. открылъ свою собственную школу въ Стоѣ пэйкилѣ (*Στοὰ ποικίλη*), которая такъ называлась, благодаря украшавшей стѣны живописи Полигнота. Тамъ сбирались прежде поэты, уже носившіе названіе стоиковъ, которое перешло теперь къ философамъ.

Послѣ Зенона представителемъ школы былъ его ученикъ *Клеантъ* (331—232) теологъ школы. авторъ гимна къ Зевсу. Онъ добывалъ средства къ жизни тѣмъ, что по ночамъ носилъ воду и мѣсилъ тѣсто. Этотъ 2-й Геркулесъ отличался неподвижнымъ умомъ, напоминавшимъ твердую доску, съ такимъ трудомъ, говорятъ, запечатлѣвались въ немъ слѣды ученья Зенона. Весьма возможно, что на его умъ могла вредно повліять ночная работа. И Клеантъ и Зенонъ оба покончили жизнь самоубійствомъ.

Мѣсто Клеанта занимаетъ самый знаменитый стоикъ, діалектикъ школы *Хризиппъ* (282—209). Преподаваніе Клеанта его не удовлетворяло. Въ его словахъ «дайте мнѣ только положенія, и доказательства я найду и самъ» звучитъ увѣренность въ своемъ умѣ и діалектическихъ способностяхъ. Благодаря этимъ способностямъ онъ и дѣлается поденьщикомъ философіи, пишетъ по 560 строкъ ежедневно и оставляетъ 715 книгъ. Если онъ развиваетъ ученье, то повторяетъ за то и себя и другихъ.

Стоиковъ отъ Хризиппа до Сенеки (I в. по Р. Х.), учителя Нерона, который сдѣлался жертвой жестокости своего ученика, Штейнъ причисляетъ къ среднимъ. *Сенека* принадлежитъ уже къ младшимъ стоикамъ Онъ былъ авторомъ довольно многочисленныхъ назидательныхъ сочиненій, такъ между прочимъ «О блаженной жизни», «О спокойствіи души». Значительнѣе, какъ философъ и человѣкъ *Эпиктетъ*, (I—II в.) отпущенный на свободу рабъ — авторъ Діатрибъ (*Διατριβαί*) или бесѣдъ. Преисполненъ уваженія къ Эпиктету императоръ *Маркъ Аврелій* (II в.) Онъ отличается еще большею гуманностью, чѣмъ Эпиктетъ, и выше всего ставитъ созерцательную жизнь. Можно считать ея плодомъ 12 книгъ Марка Аврелія «къ самому себѣ» (*τῶν εἰς ἑαυτόν βιβλία* 12).

Заслугою стоиковъ останется всегда то, что они выяснили сущность гипотетическихъ и раздѣлительныхъ умозаключеній, о которыхъ только упоминаютъ Теофрастъ и Евдемъ. То же, что они замѣнили 10 аристотелевскихъ категорій 4-мя можно считать упрощеніемъ или еще большимъ обобщеніемъ ученья о категоріяхъ.

Въ ученьѣ стоиковъ заключается не мало непримиримаго. Черезъ всю систему проходитъ одно коренное противорѣчіе. Ее нельзя считать ни матеріализмомъ, ни раціонализмомъ или приходится признать ее и тѣмъ и другимъ.

Не объясняется-ли это противорѣчіе тѣмъ, что физика ихъ заимствована у Гераклита и Аристотеля, логика у мегариковъ, этика и то коренное положеніе, что нравственное дѣйствіе неразрывно связано съ познаніемъ добра у Сократа? Въ ученьѣ оказалось потому слишкомъ много разнородныхъ элементовъ, а стоики не были достаточно геніальны, для того, чтобы ихъ объединить

Итакъ, коренное положеніе ихъ матеріализма гласитъ, что все существующее только вещество, только тѣло. Послѣдовательный матеріализмъ не можетъ не быть сенсуализмомъ, всегда идетъ рука объ руку съ сенсуализмомъ, выводомъ изъ него долженъ быть сенсуализмъ. И все получается извнѣ, человѣкъ при рожденіи ничего не привноситъ съ собою, единственнымъ источникомъ познанія служатъ внѣшнія чувства, говорятъ и стоики. И Зенонъ дѣйствительно сравниваетъ душу съ бѣлымъ листомъ бумаги или съ пустою доскою tabula rasa. Сравненіе это встрѣчается уже у Платона, объясняетъ Эйкенъ въ Исторіи философской терминологіи. Оно переходитъ потомъ къ Локку.

Но интересно, что стоики не могутъ объяснить того, какъ происходитъ ощущеніе, не прибѣгая къ помощи души. Для того, чтобы получилось ощущеніе, нужно не только, чтобы органъ пришелъ въ прикосновеніе съ предметомъ, но чтобы душа прислала въ него своего слугу, по выраженію Штейна, т. е. токъ, такой-же матерьяльный, какъ и она сама. Душа не что иное, какъ теплое, воздухообразное, тонкое вещество, которое живетъ въ груди или въ сердцѣ (πνεῦμα) Оно одушевляетъ другихъ и одушевлено само, таковъ вѣтеръ въ орфическихъ поэмахъ, воздухъ Анаксимена, дыханіе Гераклита. Воздухообразный духъ, живущій въ сердцѣ, по мнѣнію Аристотеля, это та самая душа, которая съиграла такую важную роль въ медицинской школѣ, начиная съ Алькмеона и кончая Галеномъ. И вещественна не только душа, но должны быть вещественными всѣ формы умственной и нравственной жизни, не только ощущенія, но и представленія и понятія и добродѣтели.

Изъ ощущеній образуется представленіе (φαντασία) Зенонъ называетъ его отпечаткомъ въ душѣ, Клеантъ сравниваетъ съ отпечаткомъ металла на воскѣ, Хризиппъ считаетъ измѣненіемъ или движеніемъ души. Дальше слѣдуютъ 1-хъ) общія представленія или понятія, которыя обра-

зуются изъ ощущеній съ помощью умозаключеній (ἔννοιαι); 2-хъ на 7-мъ году жизни появляются общія эмпирическія понятія (προλήψεις); 3-хъ) есть еще эмпирическія понятія, которыя заслуживаютъ нашего одобренія или согласія (συγκατάθεσις) это καταλήψεις. И какъ ни старается Штейнъ выяснить различіе между различными родами понятій, оно остается смутнымъ, а на лицо тотъ фактъ, что представленія и понятія уже не чувственны, но должны быть чувственными, потому-что ничего, кромѣ чувственнаго и вещественнаго вѣдь, по воззрѣнію стоиковъ, не существуетъ. Все духовное должно быть вещественнымъ, а остается, тѣмъ не менѣе, духовнымъ, потому-что не укладывается въ узкія рамки, и ихъ расшатываютъ сами ихъ создатели.

Когда начинаетъ дѣйствовать tabula rasa душа, она является уже чѣмъ-то готовымъ, а не образуется сама изъ внѣшнихъ впечатлѣній, что слѣдовало-бы доказать стоикамъ, еслибы они были послѣдовательными сенсуалистами и матеріалистами. И всѣ дальнѣйшія болѣе сложныя формы мышленія, сложныя уже у Зенона и еще болѣе усложненныя Хризиппомъ не вещественны. Ихъ нельзя объяснить себѣ безъ помощи иного, именно, невещественнаго начала, а то что такое начало существуетъ, стоики и не отвергаютъ.

Что такое господствующая часть души (ἡγεμονικόν), которую Штейнъ называетъ тѣмъ фокусомъ, въ которомъ сосредоточиваются всѣ ея функціи?

Онъ упоминаетъ о томъ, что Хризиппъ отождествляетъ эту часть души съ разумомъ, и всякое иное объясненіе и невозможно. Если же отдѣлять ее отъ разума, какъ это дѣлаетъ Штейнъ, то оба понятія остаются смутными.

Душа входитъ въ насъ извнѣ, гласитъ коренное положеніе стоическаго раціонализма. Она составляетъ часть міровой души, огня, Бога или разума, а потому и заключаетъ въ себѣ сѣмена разума (λόγοι σπερματικοί) и оплодотворяетъ ими міръ и человѣка.

И если Штейнъ не отвергаетъ раціонализма Хризиппа, нельзя не пойдти въ этомъ направленіи гораздо дальше и не считать, что раціонализмъ играетъ въ этой системѣ не меньшую роль, чѣмъ матеріализмъ, не видѣть въ этомъ непримиримаго противорѣчія и не назвать стоицизмъ дуализмомъ. Дуализмъ вытѣсняетъ монизмъ, говоритъ, съ своей стороны, и Эйкенъ.

Только въ переносномъ смыслѣ слова можно назвать стоиковъ пантеистами, какъ ихъ иногда называютъ. Вѣдь, пожалуй, пантеистами считаютъ и Ксенофана и новоплатониковъ. Пантеизмъ стоиковъ потому

не пантеизмъ, что 1-хъ), по ихъ мнѣнію, все тѣло, 2-хъ) существуютъ отдѣльные боги. То и другое находится въ противорѣчіи съ коренными воззрѣніями Спинозы.

Въ этикѣ стоиковъ находится также подтвержденіе ихъ раціонализма, а непримиримо въ ней противорѣчіе между индетерминизмомъ т. е. признаніемъ свободы воли и детерминизмомъ—ея отрицаніемъ.

Клеантъ считаетъ, что всѣ души просуществуютъ до сожженія міра, до времени, когда появится новый міръ, какъ этому училъ уже Гераклитъ. А Хризиппъ думаетъ, что безсмертны только души мудрецовъ.

Всѣ стоики согласны въ томъ, что люди раздѣляются на глупыхъ и на мудрыхъ—это составляетъ одну изъ аксіомъ ихъ теоріи. Мудрецъ обладаетъ добродѣтелью или знаетъ что-такое безусловно-нравственное (условно-нравственное-же полезное), а это потому что онъ разуменъ. Глупецъ лишенъ добродѣтели, а потому несчастенъ и даже безуменъ. Среднихъ людей нѣтъ, среднее же или безразличное (ἀδιάφορον) между мудростью и глупостью или добродѣтелью и порокомъ составляетъ все остальное, не только внѣшнія блага, но и сама жизнь. Мудрецъ можетъ, во всякое время, себя ее лишить.

А, между тѣмъ, по ученью стоиковъ, цѣлью жизни является самосохраненіе (удовольствіе же только прибавка или роскошь) или сообразность съ природою, а высшее, что есть въ природѣ, разумъ, и слѣдов., всего важнѣе разумность. Но причемъ же тогда самосохраненіе? Причемъ сообразность съ природою? А также проповѣдь, что существуетъ одно тѣло? Вѣдь торжествуетъ только раціонализмъ

Но во имя чего мудрецъ долженъ быть разуменъ или почему идеаломъ его является безусловно-нравственное? Отвѣта на это стоицизмъ не даетъ.

Различіе между мудрымъ и глупымъ заключается въ томъ, что мудрый согласенъ съ волею божества,—она является для него Провидѣніемъ, а не рокомъ. Онъ повинуется ей добровольно, глупый же покоряется насильно. Таковъ смыслъ знаменитой надписи на статуѣ Клеанта (въ Ассахъ). Согласіе мудреца является послѣднею попыткою спасти свободу воли, говоритъ Штейнъ. Но разъ, это Провидѣніе играетъ роль рока, разъ, что міръ несвободенъ, свобода воли не спасена... если и не погибла.

Идеалъ мудреца настолько возвышенъ, что мудрецомъ нельзя назвать даже Сократа, Діогена и Антистена. Средніе и младшіе стоики раздѣляютъ потому людей на глупыхъ и на стремящихся къ мудрости. Отечествомъ мудреца служитъ вся земля, люди всѣ равны, родные это друзья,

И возвышенность этого идеала останется вѣчною заслугою стоиковъ, одинаково, какъ трудно будетъ примирить ихъ матеріализмъ съ раціонализмомъ и детерминизмъ съ индетерминизмомъ.

§ 17. Эпикурейцы.

Враги упрекали Платона въ томъ, что онъ списалъ Филолая, обвиняли Аристотеля въ томъ, что онъ былъ неблагодарнымъ ученикомъ, объ Эпикурѣ же судятъ не вѣрно и не одни враги. Такова участь всего этого направленія Распространенію этого мнѣнія содѣйствовалъ не мало Цицеронъ, который вовсе не понялъ смысла ученья Эпикура.

У насъ разумѣютъ обыкновенно подъ эпикурействомъ то, что не составляетъ вовсе черты этого ученія, говорятъ эпикуреецъ, когда слѣдовало-бы сказать киренаикъ, послѣдователь Аристиппа. Смыслъ ученья Эпикура не въ наслажденіи онъ возстаетъ противъ физическихъ наслажденій и предпочитаетъ имъ духовныя удовольствія и не потому, что въ нихъ заключается воспоминаніе о чемъ-нибудь физическомъ, какъ это увѣряетъ Цицеронъ, который его не понялъ, а потому-что идеаломъ жизни Эпикура является умѣренность, воздержность и самообладаніе, и эпикурейскій мудрецъ идеалъ, не менѣе возвышенный, чѣмъ стоическій.

Но ученье Эпикура гораздо менѣе сложно, чѣмъ система стоиковъ. Не смотря на то, что Эпикуръ болѣе всего заботился о томъ, чтобы ученье его сохранилось во всей своей чистотѣ и требовалъ, чтобы ученики только заучивали наизусть его краткія формулы или священныя слова, а не развивали бы ихъ, лѣвая въ лицѣ его ученика Метродора нарушила этотъ завѣтъ.

Къ лѣвой-же примыкаютъ всѣ тѣ, которые забываютъ, что не Эпикуръ, а Аристиппъ ставилъ чувственныя удовольствія выше духовнаго и что, если цѣлью этики Эпикура и служитъ счастье, то эвдаймонистами были и Сократъ и Платонъ и Аристотель. Всѣ они считали цѣлью жизни счастье въ силу того, что они жизнерадостные греки, и имъ недоступенъ иной идеалъ.

Эпикуръ (341—270), урожѐнецъ Самоса провелъ всю жизнь въ Аѳинахъ, гдѣ основалъ въ 307 году школу. Съ особенною любовью говоритъ о немъ Діогенъ Лаэртійскій, замѣчаетъ Брандисъ Штейнъ же упоминаетъ о томъ, что Діогенъ Лаэртійскій только переписалъ дошедшее до него произведеніе объ Эпикурѣ, и оно-то и вошло цѣликомъ въ его 10-ую книгу. Много отрывковъ изъ произведеній эпикурейцевъ

сохранились въ папирусахъ, найденныхъ въ Геркуланумѣ. Учителемъ Эпикура былъ демократеецъ Наузифанъ. Извѣстно, что Эпикуръ былъ основательно знакомъ съ произведеніями Демокрита, заимствовалъ у него ученье объ атомахъ и подчинилъ физику этикѣ. Этика играетъ въ его ученьѣ ту же роль, что и у стоиковъ. Логика называется каноникою. «Писать легко», говорилъ Эпикуръ и его оставилъ 300 томовъ сочиненій, небрежно написанныхъ, гдѣ онъ часто повторяетъ себя но не другихъ.

Самымъ талантливымъ послѣдователемъ его былъ римскій поэтъ *Лукрецій* въ I в. до Р. Х

Метафизика Эпикура сводится къ физи ѣ, т. е. къ ученью о столкновеніи атомовъ въ пустомъ пространствѣ. Пустое пространство играетъ большую роль въ его системѣ. Атомы безконечны и уклоняются отъ вертикальнаго своего положенія, благодаря случаю, который управляетъ міромъ Все то, что невещественно пусто, а, слѣдов., вещественна и душа. Мышленіе коренится въ ощущеніи. Демокритовы образы доходятъ до органовъ черезъ пустое пространство. Зрѣніе есть осязаніе. Человѣкъ окруженъ матеріальными образами, которые исходятъ отъ предметовъ и являются намъ во снѣ, чѣмъ и объясняются сновидѣнія. Ощущенія, которыя сохраняются памятью, обращаются въ понятія. Большая быстрота духовныхъ процессовъ въ сравненіи съ физическими зависитъ отъ того, что душа состоитъ изъ болѣе тонкаго вещества, чѣмъ тѣло. Ее составляютъ гладкіе и круглые атомы. Она заключена въ груди, оживляетъ и согрѣваетъ тѣло, рождается и умираетъ съ нимъ-же.

Изъ того-же вещества, что и душа, состоятъ боги. Они обитаютъ въ пустыхъ пространствахъ между мірами въ т. наз. интермундіяхъ. Не менѣе насъ жаждутъ они покоя. Физика должна освободить людей отъ предразсудковъ и положить конецъ тому мнѣнію, что надо бояться боговъ и смерти. Гдѣ смерть, тамъ насъ нѣтъ, а гдѣ мы, тамъ нѣтъ смерти, разсуждаетъ Эпикуръ Лукрецій же признается, что страхъ смерти постоянно возвращается

Цѣлью и природы и боговъ является то удовольствіе, которое доставляетъ покой, а не движеніе, какъ это думалъ Аристиппъ. Покой, иначе безболѣзненное состояніе, это невозмутимость и безмятежность духа. Въ этомъ заключается идеалъ, а его и олицетворяетъ мудрецъ Мудрецъ воздержанъ и умѣренъ; у него нѣтъ никакихъ потребностей, онъ не боится смерти и не знаетъ рока.

То, что мудрецъ бываетъ счастливъ среди пытокъ, какъ нельзя лучше обрисовываетъ взглядъ Эпикура на физическую сторону жизни.

Высшія блага, которыя существуютъ на землѣ, это разумъ и сила воли. Духовныя наслажденія безконечны, физическія же никогда не достигаютъ своей цѣли и всегда оставляютъ человѣка неудовлетвореннымъ, объясняетъ Лукрецій. Духовныя страданія мучительнѣе и продолжительнѣе физическихъ, и Лукрецій описываетъ, какъ мучительны воспоминанія о неисполненныхъ обязанностяхъ. Воспоминанія эти даже мучительнѣе тщетныхъ надеждъ. Эпикуръ говоритъ о томъ, что головная боль вознаграждается воспоминаніями о философскихъ открытіяхъ. Это отмѣриванье и взвѣшиванье удовольствій и страданій напоминаетъ приходорасходную книгу, существующую въ системахъ пессимистовъ XIX в. И Эпикуръ нейдетъ такъ далеко, какъ они! И пессимисты и эпикурейцы эвдаймонисты, потому что считаютъ цѣлью жизни счастье.

Справедлива та критика, которой Эпикуръ подвергаетъ ученье Аристиппа. Ученье это не выдерживаетъ критики, какъ вся теологическая этика, къ которой относится и его собственная этическая теорія.

Во имя чего дѣйствуетъ эпикурейскій мудрецъ? Во имя чего-же онъ разуменъ? Идеалъ эпикурейцевъ, какъ и стоиковъ, недостаточно обоснованъ. Въ этомъ и заключается общая и коренная слабость обѣихъ системъ.

§ 18. Скептики.

Почти одновременно со стоиками и эпикурейцами появилась и школа скептиковъ, болѣе крайнихъ, чѣмъ то были софисты. Основателемъ ея былъ *Пирронъ*—современникъ Аристотеля, который принималъ участіе въ походѣ Александра Македонскаго въ Азію. Онъ самъ ничего не написалъ, но ученье его изложено вѣрнымъ ученикомъ его Тимономъ. Убѣжденіе его заключается въ томъ, что всякое наше положеніе всегда одинаково невѣрно; безразлично, при томъ, утверждаемъ-ли мы что-либо или отрицаемъ. И потому можетъ быть только одинъ выходъ — надо воздерживаться отъ всякаго сужденія. Воздержаніе (ἐποχή) отъ всякихъ мнѣній составляетъ идеалъ Пиррона, и слѣдствіемъ воздержанія и является невозмутимость духа. Это общая точка соприкосновенія его ученія со стоиками и эпикурейцами

Но когда ближе вглядѣться въ это воздержаніе, то въ немъ оказываются противорѣчія. Тимонъ вѣдь говоритъ о томъ, что надо знать 1-хъ) каковы вещи; 2-хъ) какъ слѣдуетъ къ нимъ относиться; 3-хъ) какая отъ того выгода? Результатомъ же можетъ быть все тоже самое воздержаніе

Пирронъ признаетъ съ невозмутимымъ спокойствіемъ, что вся фи-

лософія, все положительное знаніе, къ которому былъ способенъ греческій духъ, не заключаетъ въ себѣ объективной истины, мѣтко замѣчаетъ Дильтей (297). Пирронизмъ отрицаетъ все то, что было совершено философіею до него — критика его уже направляется противъ индукціи и силлогизма, а не только противъ одного ощущенія, которое интересовало софистовъ. И пирронизмъ является потому направленіемъ болѣе глубокимъ, чѣмъ софистика. Когда скептики объявляютъ, что та самая вода, которая кажется намъ горячею, только тепла, если она попадаетъ на больное мѣсто, гдѣ тѣло не воспалено, они приближаются уже къ теоріи энергіи внѣшнихъ чувствъ—созданію Іог. Мюллера въ XIX в. (Дильтей).

Болѣе умѣренъ скептицизмъ средней Академіи, именно, Аркезилая и Карнеада Они вооружаются противъ догматизма стоиковъ, а Карнеадъ, съ своей стороны, подвергаетъ критикѣ понятіе о Богѣ.

Позднѣйшіе скептики примыкаютъ къ Пиррону Считая идеаломъ воздержаніе отъ всякаго мнѣнія, они разрабатываютъ вопросъ о вѣроятности. Самые замѣчательные изъ нихъ Энезидемъ въ I в. по Р. Х., который приводитъ для своего ученія о троякой вѣроятности 10 тропъ или основаній, и Секстъ во II — III вв., названный Эмпирикомъ вслѣдствіе того, что принадлежалъ къ школѣ врачей. Въ своихъ трехъ сочиненіяхъ «Противъ математиковъ», «Противъ догматиковъ» и «Пирроновы гипотипозы» Секстъ соединяетъ все то, что было сдѣлано скептиками до него Главная заслуга его заключается въ томъ, что онъ впервые подвергаетъ сомнѣнію реальность причины, обращаетъ вниманіе на то, что причина не можетъ быть ни въ одно время съ явленіемъ, ни раньше его, ни позже и приходитъ потому къ выводу, что ее не существуетъ вовсе. Секстъ Эмпирикъ не въ состояніи еще стать на точку зрѣнія Юма и понять вопросъ о причинѣ т., к. это сдѣлалъ Юмъ, а потому онъ и остается еще на полдорогѣ. Все то, что онъ говоритъ остается на поверхности и не проникаетъ въ сущность вопроса. Послѣднее слово остается не за этими скентиками, а за ихъ противниками догматиками Дѣло въ томъ, что разъ, что нельзя ничего знать, то нельзя знать и того, что говорятъ скептики! Иначе почему же то, что утверждаютъ они, должно составлять исключеніе? Это было бы немыслимымъ, и догматики не могли не сразить ихъ собственнымъ ихъ оружіемъ. У скептиковъ еще нѣтъ почвы, потому-что они не знаютъ что такое сознаніе и не убѣждены въ его достовѣрности. Почву эту доставитъ скептицизму только Декартъ.

Но если скептики и не достигли своей цѣли, въ критикѣ ихъ уже

чувствуется жизнь. Безъ критики не могутъ выработаться положительныя системы. Только критика и заставляетъ вдумываться и побуждаетъ къ работѣ, а въ этомъ и заключается ея положительная сторона.

§ 19. Эклектики.

Но какой цѣли служатъ эклектики и гдѣ ихъ знамя?

Время I в. до Р. Х. и первыхъ христіанскихъ вѣковъ время процвѣтанія эклектицизма, а мѣсто его процвѣтанія, родина Цицерона, Римъ. *Цицеронъ* хочетъ даже сдѣлать центромъ философіи Римъ и языкомъ ея латинскій вмѣсто греческаго. Никогда не существовало болѣе яркаго эклектика, чѣмъ Цицеронъ, эклектицизмъ котораго заключается въ соединеніи ученій Платона, Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ. Онъ замѣчательный ораторъ, полезный государственный дѣятель, но онъ не философъ. Въ силу этого своего направленія или того, что у него не было направленія, Цицеронъ могъ съ вполнѣ спокойною совѣстью заимствовать чужія произведенія. Всѣ его сочиненія, а ихъ очень много, находятся въ зависимости отъ источниковъ. Пользоваться источникомъ можно только его называя, чужія же слова Цицерона долго считались его собственными. Только новѣйшія изслѣдованія раскрыли тотъ фактъ, что Цицеронъ списалъ цѣликомъ малоизвѣстныя произведенія среднихъ стоиковъ, такъ Панэція и Позидонія. Правда, что Цицеронъ самъ называетъ свои сочиненія списанными (*ἀπόγραφα*), вопросъ же о томъ, у кого онъ ихъ заимствовалъ, не представляетъ для него, повидимому, особеннаго интереса.

Но разоблаченія эти не могли уронить научнаго значенія Цицерона. Разъ, что онъ былъ эклектикомъ, у него, слѣдов., не было собственныхъ взглядовъ, вопросъ же о томъ, каковы были тѣ воззрѣнія, которыя онъ заимствовалъ и откуда онъ ихъ черпалъ, во всякомъ случаѣ, вопросъ второстепенный. Цицеронъ придерживался того направленія въ философіи, которое всегда останется наименѣе философскимъ, потому-что, конечно, эклектицизмъ направленіе менѣе философское, чѣмъ скептицизмъ. Только не задумываясь надъ сущностью философіи можно назвать скептицизмъ антифилософскимъ. И вѣрнѣе было бы считать антифилософскимъ эклектицизмъ.

По мнѣнію Ибервега-Гейнце, теорія познаванія заимствована Цицерономъ у средней академіи, физикою онъ не интересовался, въ этикѣ колебался между мнѣніями Аристотеля и Платона. Его можно бы назвать представителемъ популярной философіи, употребляя это слово въ томъ

смыслѣ, какой оно имѣетъ въ Германіи. Именно, въ произведеніяхъ Цицерона говорится о многомъ поверхностно и ясно проглядываетъ желаніе назидать. И поверхностна уже самая мысль брать на себя назидать другихъ, какъ самая мысль, что собственныя воззрѣнія когда-нибудь могутъ быть достаточными для того, чтобы давать на то право.

Къ эклектикамъ относятъ обыкновенно Плутарха Керонейскаго въ I в п. Р. Х. (Целлеръ считаетъ его платоникомъ), врача Галена и Нумения въ III в. (послѣдняго можно причислить и къ новопиѳагорейцамъ).

§ 20. Третій періодъ греческой философіи.

Въ III в. п. Р. Х. является новопиѳагорейство, въ которомъ уже чувствуется новое вѣяніе, именно, склонность къ теософіи Направленіе это относится къ 3-му или послѣднему періоду греческой философіи.

Если началомъ 2-го періода считать завоеванія Александра Македонскаго, какъ это дѣлаетъ Брандисъ, это значитъ придавать слишкомъ большое значеніе внѣшнимъ обстоятельствамъ. Такъ связь стоиковъ и эпикурейцевъ съ прошлымъ слишкомъ очевидна, чтобы было можно отнести ихъ къ новому періоду, а основаніе монархіи Александромъ В. недостаточно для начала новаго періода въ исторіи философіи.

И когда Брандисъ объявляетъ, что въ 1-й и 2-й періоды философія развивалась сама изъ себя, въ 3-й же извнѣ, онъ отрѣзываетъ для себя путь къ ея пониманію и самъ какъ бы отказывается отъ своего раздѣленія, т. к. считаетъ нужнымъ ввести еще 4-й періодъ, который начинается съ новоплатонизма. Онъ самъ, слѣдов., признаетъ необходимымъ отдѣлить это направленіе отъ тѣхъ, съ которыми его смѣшалъ.

И не только вліяніе Востока, какъ это признается Риттеромъ, обусловливаетъ собою характеръ 3-го періода. Или лучше будетъ сказать, что это внѣшнее обстоятельство получаетъ силу лишь благодаря внутреннимъ причинамъ, тому, что чувствуется утомленіе, является необходимость обратиться къ чужой помощи, по объясненію Целлера. Плодомъ этой внутренней работы, результатомъ утомленія является теософія. Сліяніе съ Востокомъ было въ воздухѣ, мѣстомъ, гдѣ оно произошло былъ новый центръ философіи, перемѣщенный изъ Аѳинъ въ Александрію. И въ Александріи съ ея обширными библіотеками, коллекціями, анатомическимъ театромъ и обсерваторіей, благодаря Эвклиду Птоломею, Архимеду, Галену и Полибію науки спеціализируются (Дильтей).

§ 21. Новоплатонизмъ.

Въ Александріи же появляется ученіе объ экстазѣ еврея Филона (въ I в. п. Р. Х.). Филонъ ставитъ между Богомъ и міромъ посредствующія силы. Онъ называетъ Логосъ старшимъ сыномъ Бога, міръ младшимъ. И вліяніе Филона входитъ какъ одинъ изъ факторовъ въ то самое направленіе, которое является характеристичнымъ для 3-го періода, именно, въ новоплатонизмъ. Это возвращеніе къ Платону, но къ Платону—автору болѣе темныхъ своихъ произведеній Парменида и Тимея, къ «богооткровенному Платону», какъ теперь его называютъ. Вопросомъ дня является вопросъ объ откровеніи, и предшественникъ Филона Аристобулъ увѣряетъ даже, ссылаясь на подложныя орфическія сочиненія, что вся греческая философія заимствована изъ пятикнижія.

Если Ибервегъ-Гейнце говоритъ, что новоплатонизмъ не разрѣшилъ своей задачи, это зависѣло отъ того, что задача была, именно, таковою, что ее нельзя было разрѣшить научнымъ образомъ. Теософія не входитъ въ область науки—если она не религія, то одинаково и не философія. Тотъ, кто занимается теософіею, самъ закрываетъ передъ собою возможность рѣшить свою задачу, какъ это и случилось съ новоплатониками.

Основатель этого направленія *Плотинъ*, авторъ Эннеадъ (54 сочиненій, раздѣленныхъ на 6 частей по 9 въ каждой, откуда и происходитъ это названіе *ἐννέα* девять) родился въ египетскомъ городѣ Ликополисѣ въ 204 г. и былъ ученикомъ Аммонія Сакка. Философъ этотъ ничего не написалъ, но весьма вѣроятно, что ученье его находилось въ близкой связи съ пиѳагорейцемъ Нуменіемъ Связь Плотина съ пиѳагорействомъ не объясняется однимъ вліяніемъ на него Платона, и можно предположить, что на него повліялъ въ этомъ духѣ и Аммоній. 40 лѣтъ Плотинъ переселяется въ Римъ, гдѣ у него завязываются близкія отношенія къ императору Галліену Онъ носится съ мыслью осуществить Республику Платона и ему почти удается уговорить императора уступить ему землю въ Кампаніи для основанія города Платонополиса. Но Плотинъ еще большій мечтатель, чѣмъ то былъ Платонъ. Онъ доходитъ даже до того, что стыдится собственнаго тѣла и умираетъ (въ 270 г.), потому что считаетъ для себя невозможнымъ лечиться. Онъ вполнѣ послѣдовательно не придавалъ никакого значенія своему тѣлу, которое жило въ его душѣ. Душа же обитала, по его воззрѣнію, въ разумѣ,

разумъ въ единомъ (ἕν). Высшее начало Плотина даже нельзя назвать единымъ: оно выше единаго, выше добра и красоты. Нельзя выразить словомъ того что оно такое—оно невыразимое единое (ἄρρητον ἕν). Оно все обнимаетъ, все отъ него происходитъ, но оно само не есть все, и потому плотинизмъ и не пантеизмъ, какъ это считаютъ Бейль, Тидеманъ, Симонъ и Целлеръ.

Отблескомъ или тѣнью невыразимаго единаго является разумъ. Благодаря избытку силъ единое стало созерцать себя само и, такимъ образомъ, и произошелъ разумъ. Для созерцанія нужно созерцаемое и созерцающее, и разъ, что единое раздѣляется, Плотинъ считаетъ, что оно становится слабѣе, а дѣятельность, по его воззрѣнію, признакъ слабости. То, что не дѣйствуетъ сильнѣе, и единое выше разума. Душа находится въ такомъ же отношеніи къ разуму, какъ разумъ къ единому. И міровая душа, которая находится на краю чувственнаго міра, лишь снимокъ съ той души, которая сама происходитъ изъ разума. А міръ является отблескомъ міровой души, одинаково, какъ тѣло отблескъ или тѣнь души единичной, составляющей частицу міровой души.

Противорѣчіе заключается въ томъ, что тѣло служитъ воплощеніемъ инаго начала этого «несуществующаго» по Платону. Но матерія является у Плотина синонимомъ не только слабости и немощи, но и всего дурного и злого. Онъ идетъ въ этомъ отношеніи дальше учителя. Ясно, что Плотинъ не могъ лечить своего собственнаго тѣла.

Цѣлью жизни можетъ служить только созерцаніе единаго. Къ тому ведутъ 3 пути: низшимъ являются этическія добродѣтели, потому что онѣ очищаютъ душу отъ тѣла, среднимъ добродѣтели діаноэтическія (Плотинъ придерживается аристотелевскаго раздѣленія добродѣтелей) потому что въ нихъ уже входитъ мышленіе.

3-й или высшій путь это экстазъ иначе выходъ человѣка изъ самого себя, полное забвеніе своей личности, то безсознательное состояніе, въ которомъ и совершается соединеніе человѣка съ божествомъ. И по словамъ своего біографа, ученика *Порфирія*, автора Изагоги, Плотинъ 3 раза удостоивался такого состоянія.

Можно считать только недоразумѣніемъ, когда Плотинъ разсуждаетъ о логикѣ и замѣняетъ категоріи Аристотеля и стоиковъ 5-ю другими, которыя находитъ въ «Софистѣ» Платона. Если кромѣ платонизма и филонизма въ его систему входятъ элементы пиѳагорейскій, элеатскій, аристотелевскій и стоическій, элементы эти объединены въ ней силою генія, въ которомъ нельзя отказать этому сыну мечтательнаго и фантастическаго вѣка.

Гораздо дальше Плотина идутъ двѣ другія новоплатоновскія школы—сирійская, основанная *Ямвлихомъ* (III—IV вв.) и аѳинская *Прокломъ* (V в.).

По мнѣнію Ямвлиха существуетъ не только одно высшее начало. Онъ прибавляетъ къ единому еще 2 другихъ и, такимъ образомъ, и получается цѣлая тріада «невыразимыхъ единыхъ». Но Ямвлихъ на этомъ не останавливается и присоединяетъ къ нимъ еще всѣхъ когда-либо существовавшихъ боговъ, демоновъ и героевъ и населяетъ тысячами высшихъ существъ небо и свою систему.

Проклъ увеличиваетъ число тріадъ Ямвлиха. Онъ является предшественникомъ Гегеля, потому что полагаетъ основаніе тріадическому развитію вселенной. Когда по указу императора Юстиніана закрывается въ 529 г. аѳинская школа, то семь послѣдователей Прокла, въ томъ числѣ Симплицій и Дамасцій выселяются въ Персію. Указомъ Юстиніана оффиціально оканчивается древняя эпоха философіи, но греческій духъ истощился уже раньше и весь 3-й періодъ греческой философіи можно считать временемъ переходнымъ къ философіи среднихъ вѣковъ.

II. Средняя или средневѣковая философія

§ 22. Раздѣленіе средневѣковой философіи.

Одна изъ самыхъ трудныхъ задачъ исторіи философіи это отнестись объективно къ философіи среднихъ вѣковъ. Если прежде видѣли въ философіи только служанку религіи, т е., твердо держались отрицательнаго къ ней отношенія, теперь, благодаря изслѣдованіямъ, которыя раскрыли много новыхъ фактовъ и тонкихъ нитей, проявилась склонность преувеличивать значеніе средневѣковой философіи.

Въ средней философіи можно подмѣтить направленіе платоно-августиновское до XIII в и аристотелевское съ XIII в. (Зибекъ) и можно также прослѣдить въ эпоху схоластики направленіе положительное или догматическое иначе направленіе побѣдителей и отрицательное или критическое иначе направленіе побѣжденныхъ.

Вся средневѣковая философія характеризуется борьбою. Это сначала борьба апологетовъ противъ чуждыхъ вліяній, привходящихъ въ церковь извнѣ, такъ противъ язычества и гностицизма. Борьба эта происходитъ въ то время, когда складываются догматы, именно, до Никейскаго собора въ 325 г. Послѣ же Никейскаго собора, въ то время, когда догматы уже сложились и продолжаютъ только развиваться это борьба Отцевъ церкви или ея догматиковъ противъ чуждыхъ направленій, заключающихся въ самой церкви, такъ монархіанизма или единовластія Бога Отца и субординатіанизма или аріанизма.

Всѣ эти чуждыя направленія отбрасываются, какъ ереси. Нужно было много ума и много такта, чтобы съумѣть выдѣлить все чуждое и сохранить христіанское ученіе во всей его чистотѣ. Но когда въ IX в. догматы обоснованы съ помощью философіи и на смѣну философіи Отцевъ церкви выступаетъ схоластика, оказывается, что сама философія уже перестала существовать: она потеряла свою свободу, отождествилась съ религіей или ей подчинилась—какъ выразиться это безразлично, но фактъ остается

тотъ, что самостоятельной философіи, отдѣльной отъ религіи области уже не существуетъ и, что внутри самой схоластики завязывается борьба за существованіе, и борьба эта проходитъ черезъ оба ея періода до XIII в. и послѣ XIII в. и переходитъ и въ эпоху возрожденія. Борцы это тѣ, которые недовольны существующимъ, отрицаютъ status quo.

Это скрытая, тонкая, тихая и холодная борьба, она выражается не только во всѣхъ извѣстныхъ осужденіяхъ еретиковъ, въ требованіяхъ, чтобы они взяли назадъ свои мнѣнія, но въ этой борьбѣ встрѣчается не мало болѣе интересныхъ и тонкихъ штриховъ. Такою чертою является правовѣріе побѣжденныхъ, то, что они часто оказываются болѣе royalistes que le roi. Это они первые ограничиваютъ власть разума, какъ бы заранѣе стряхивая съ себя осужденіе, и робко скрываются за этими штрихами, за смутными очертаніями тѣ коренныя ихъ убѣжденія, высказать которыя они не могутъ—и выскальзываетъ изъ такого уголка выражающее собою завѣтное убѣжденіе побѣжденныхъ ученіе о двоякой истинѣ—это обоюдоострое оружіе, признанное церковью запретнымъ плодомъ.

Тутъ нельзя мѣрить тѣмъ, что сказано, а постоянно надо помнить о томъ, чего сказать было нельзя. Не надо забывать что всякое несогласіе съ ученьемъ католической церкви признавалось въ средніе вѣка ошибкою мышленія. Грѣшило и ошибалось мышленіе, а не церковь. разумъ не могъ не подчиняться вѣрѣ и не признавать своего безсилія передъ нею, и вся эта тиранія католической церкви, весь этотъ деспотизмъ папъ, инквизиція и казни еретиковъ имѣютъ одинъ мотивъ, объясняются тѣмъ, что безусловною истиною обладала церковь. Безусловно было спасеніе и блаженство того, кто слѣдовалъ ея ученію. И ради того, что католическая церковь обладала безусловною истиною и не могло быть пощады тому, кто отступалъ отъ ея ученія, тому, кто шелъ по дорогѣ заблужденій и гибели, и во имя этой безусловной истины и наказывались безпощаднѣе всѣхъ другихъ, именно, еретики, и ради этой самой безусловности и отрицалась самостоятельность науки. «Средніе вѣка не знали ни свободы вѣры, ни мышленія, ни свободы рѣчи, ни печати», говоритъ Фрейденталь въ одной своей интересной статьѣ *).

Но, съ другой стороны, вѣдь фактически философія продолжала существовать и въ средніе вѣка, погибло только ея значеніе. Если повторяя Аристотеля, она не была аристотелевскою, если разрабатывая логику

*) Zur Beurtheilung der Scholastik Archiv fur die Geschichte der Philosophie, B. III, H. 1.

она вращалась въ кругу собственныхъ вопросовъ, то въ этикѣ она сдѣлала всего больше. Вопросы сердца стали для нея ближе вопросовъ ума, и если это и совершилось подъ вліяніемъ религіи, то все же заслуга философіи заключается въ томъ, что она выдвинула вопросъ о свободѣ воли.

§ 23. Философія Отцевъ церкви или патристика.

Девизомъ этого времени могутъ служить слова изъ Евангелія отъ Іоанна (1, 17). «Моисей далъ законъ, Іисусъ Христосъ благо и истину». Міровое событіе, отдѣляющее въ сущности древнюю философію отъ средней, хотя оно и не считается гранью между ними, стало всѣмъ, и не на почвѣ религіи не было жизни. Глубоки были корни этого новаго откровенія—человѣкъ вступалъ въ новыя отношенія къ Богу, потому что Богъ очеловѣчился. Чувство всепроникающей, всеобъемлющей любви сдѣлало изъ христіанской религіи ту новую мощь, которой не могла не подчиниться жаждавшая безсмертія, по словамъ Дильтея, языческая философія. Жаждала же она его, потому что извѣрилась сама въ себѣ. Она нашла для себя оплотъ, ставшій для нея въ теченіе 14 вѣковъ крѣпостью, и сколько потомъ ни порывалась сбросить съ себя покровительство, обратившееся въ иго, потребовались вѣковыя усилія, нужна была вѣковая работа для освобожденія отъ этого подчиненія, которое первоначально было добровольнымъ.

Въ 3-й періодъ греческой философіи начинаетъ играть роль откровеніе. Уже Филонъ говоритъ о томъ, что какъ глазъ не видитъ самъ себя, такъ одинаково разумъ не можетъ познать себя самъ, а потому и необходимо откровеніе. Дальше идетъ въ этомъ самомъ направленіи новоплатонизмъ.

По мнѣнію Зибека общая черта христіанства съ буддизмомъ заключается въ томъ, что высшей цѣлью познаванія является не познаніе внѣшняго міра, а міръ душевный Различіе же между ними въ томъ, что ради этого мира отъ христіанина требуется покорить внѣшній міръ, въ побѣдѣ надъ внѣшнимъ міромъ заключается для него умиротвореніе души, а не въ голой созерцательной жизни, на которую обреченъ буддистъ. И то, что міръ душевный завоевывается христіаниномъ, показываетъ, какъ глубоко различіе между этими двумя религіями, какъ недосягаема высота христіанства.

Въ противоположность греку для христіанина на 1-мъ планѣ стоитъ не внѣшняя жизнь, а внутренняя—субъектъ получаетъ такой перевѣсъ

надъ объектомъ, который былъ раньше невѣдомымъ, невѣдомымъ даже для Сократа.

Итакъ, философія среднихъ вѣковъ распадается на философію Отцевъ церкви до IX в. и на схоластику съ IX в Центромъ философіи Отцевъ церкви служитъ ученіе о душѣ, ученіе о вѣчномъ, сверхчувственномъ, свободномъ человѣческомъ духѣ, по словамъ Зибека. Не подлежитъ сомнѣнію, что философія этого времени тождественна съ религіею, и она не мертвенна и не неподвижна, потому что это время образованія самой религіи и философія служитъ для нея вторымъ я.

Передъ нами гилозоизмъ древнихъ іонійцевъ въ томъ смыслѣ, что матерія и сила иначе философія и религія сливаются во едино. Не приходитъ въ голову мысль объ ихъ различіи, о томъ, что тутъ соединены двѣ державы и что соединеніе это не можетъ не оказаться рано или поздно трагическимъ.

До этого въ то время нѣтъ дѣла На очереди стоятъ совсѣмъ иные вопросы, и съ помощію философіи религія и начинаетъ борьбу съ гностицизмомъ.

Гностицизмъ не что иное, какъ мистическое истолкованіе христіанства, попытка къ христіанской философіи религіи. Мистическое толкованіе Библіи ведетъ свое начало съ александрійскихъ философовъ. Въ гностицизмъ, такъ въ самую замѣчательную изъ всѣхъ систему Валентиніана, относящуюся къ II в , входятъ и еврейскій элементъ и парсизмъ. По ученію валентиніанцевъ, слѣдствіемъ грѣхопаденія было то, что душа, которая является чѣмъ-то среднимъ между духомъ и тѣломъ, входитъ въ тѣло. Высшій міръ состоитъ изъ эоновъ или силъ, имѣющихъ самостоятельное бытіе, и называется плеромою Плерома произошла вслѣдствіе жизненнаго избытка Божества, Отца или глубины. Послѣдній изъ эоновъ Софія обречена на вѣчное стремленіе и страданіе за то, что захотѣла быть вблизи Отца. Отъ нея и ведетъ свое начало низшая мудрость или ахоматъ, а также міры психическій и физическій Происходитъ тройное искупленіе плеромы Христомъ, ахомата Іисусомъ и земли Іисусомъ Сыномъ Маріи.

Но какъ ни возстаютъ противъ язычества или греческой философіи апологеты, какъ ни презираетъ греческую науку, искусства, образованіе и нравы ассиріецъ *Татіанъ* (IIв.), какъ ни объявляетъ *Тертулліанъ* (160—220), что философія мать ересей и испорчено не только мышленіе, но и воля, какъ ни находитъ онъ, что не велика мудрость Сократа и ни удивляется тому, что могъ сказать о Божествѣ Крезу Ѳалесъ, вѣдь уже *Юстинъ*, (II в.) учитель Татіана, увѣрялъ, что Пиѳагоръ и Платонъ

черпали изъ Моисея и пророковъ, Тертулліанъ-же находится подъ вліяніемъ стоиковъ и, по его мнѣнію, все дѣйствительное вещественно и что невещественно, то не существуетъ, и еще дальше идутъ въ примирительномъ направленіи и еще болѣе приближаются къ Платону, стоикамъ, Филону и новоплатонизму учителя александрійской школы катехетовъ *Климентъ* (II в.) авторъ весьма важныхъ въ историко-философскомъ отношеніи сочиненій и его ученикъ *Оригенъ* (III в.). Школа катехетовъ въ Александріи была образована по типу греческихъ школъ. Климентъ считаетъ, что греческая философія служитъ подготовленіемъ къ христіанской вѣрѣ, Оригенъ пѣлаетъ первую попытку представить христіанское ученіе въ систематическомъ видѣ. Неправовѣріе ихъ заключается въ томъ, что они признаютъ предсуществованіе душъ и считаютъ концомъ вѣчнаго міра возсоединеніе съ Богомъ.

На греческой почвѣ возникаютъ двѣ главныя богословскія системы, которыя относятся къ IV вѣку. Создателями ихъ являются Григорій Нисскій на востокѣ и Августинъ на западѣ. Оба они не только знакомы съ греческою философіею, но стоятъ на ея высотѣ. Они столько же философы, какъ и богословы, и для нихъ обращается потому въ пустой звукъ, является буквою высказанная Тертулліаномъ формула «вѣрю, потому что это безсмысленно».

Григорій Нисскій одинъ изъ трехъ великихъ каппадокійцевъ—братъ Василія Великаго и другъ Григорія Богослова. По ученію его, душа является отраженіемъ Божественнаго духа. Движеніе для нея жизнь, покой смерть, а движеніе ея и заключается въ мышленіи. Такъ какъ человѣкъ подобенъ Богу и тождественное познаетъ тождественное, то духъ, какъ богоподобный и познаетъ Божество. Когда будетъ воскресеніе мертвыхъ, душа найдетъ свое тѣло и воскреснетъ вмѣстѣ съ нимъ, произойдетъ возсоединеніе съ Богомъ, въ чемъ и заключается неправовѣріе Григорія Нисскаго.

Отвѣчая на вопросъ, почему 3 лица Святой Троицы не 3 Бога, Григорій Нисскій обращаетъ вниманіе на то, что Богъ означаетъ сущность, а не лицо.

Согласно съ воззрѣніемъ Платона зло не самостоятельное начало, а лишеніе добра и необходимо для того, чтобы могла проявиться свобода воли. Григорій Нисскій отвергаетъ по тому самому ученіе манихейцевъ о существованіи двухъ душъ—одной свѣтлой или доброй, другой темной или злой.

Къ манихейству склоняется первоначально другой знаменитый дѣя-

тель этого времени *Августинъ* (354—430). Отецъ его былъ язычникомъ, мать христіанкою. Онъ родился въ Нумидійскомъ городѣ Тагастѣ, былъ сначала учителемъ реторики и придерживался ученія манихейцевъ, потомъ склонялся къ скептицизму Академіи и наконецъ подъ вліяніемъ епископа Миланскаго Амвросія перешелъ въ христіанство и умеръ епископомъ Гиппонійскимъ.

Страстность африканскаго темперамента и необыкновенное знаніе человѣческаго сердца отличаютъ Августина и характеризуютъ его «Исповѣдь» (Confessiones). Страстностью объясняется то, что произведенія его выливаются въ формѣ монологовъ, воззваній и молитвъ, и весьма возможно, что ею же надо объяснить и то, что всѣ сочиненія Августина такъ кратки.

Единство философіи съ религіею составляетъ самое завѣтное убѣжденіе Августина, а мотивомъ всей его дѣятельности является то, что «чему вѣришь должно быть освѣщено разумомъ». Это самое полное отрицаніе тертулліанова credo, quia absurdum. Въ Августинѣ живо стремленіе слить во едино все бытіе, сосредоточить жизнь въ ней самой и овладѣть блаженствомъ, говоритъ Эйкенъ. Все то, что не обязано происхожденіемъ своимъ вѣрѣ грѣхъ, а нравственность возможна только въ предѣлахъ церкви. Понятіе о грѣхѣ обосновывается у Августина философски, потому что грѣхъ является отдаленіемъ отъ вѣчнаго блаженства и приближеніемъ къ временному, къ преходящему. Тотъ, кто грѣшитъ, стремится къ ничему въ противоположность тому, кто тяготѣетъ къ добру и приближается, такимъ образомъ, къ истинному бытію. Зерно христіанской жизни заключается въ любви и, именно, церковь и развиваетъ во всѣхъ своихъ членахъ любовь. Полное счастіе недостижимо на землѣ и возможно лишь въ иной жизни. Здѣшняя жизнь работа и ожиданіе служитъ только приготовленіемъ къ будущей жизни— къ покою и блаженному созерцанію. Она не что иное какъ переселеніе на чужбину, она смерть въ сравненіи съ дѣйствительною жизнью т. е. будущею.

Разъ, что человѣкъ любитъ Бога, онъ не можетъ сомнѣваться въ томъ, что существуетъ и безсмертіе, потому что онъ знаетъ, что не можетъ гибнуть само по себѣ то, что не гибнетъ для Бога. Зло составляетъ необходимость, какъ это считалъ и Григорій Нисскій: оно лишеніе добра и существуетъ только потому, что есть добро. Это такъ сказать, видоизмѣненіе добра, частный его случай. Зло всегда условно, а безусловно лишь добро. Первобытное состояніе людей заключалось въ томъ, что Адамъ могъ не грѣшить, блаженство будетъ

состоять въ томъ, что уже нельзя будетъ грѣшить, posse non peccare обратится въ non posse peccare.

Понятіе о грѣхѣ отдѣляетъ градъ Божій отъ земнаго града. Сочиненіе «О Божьемъ градѣ (de civitate Dei) составляетъ главное произведеніе Августина. Человѣкъ нуждается въ искупленіи, потому что самъ по себѣ не въ состояніи спастись. Иначе онъ не нуждался бы въ Божьемъ милосердіи, и отъ предназначенія Бога зависитъ то, кто будетъ спасенъ. Ученье о предназначеніи является одною изъ характеристическихъ чертъ міросозерцанія Августина. Оказывается, что самъ человѣкъ не управляетъ собою по собственному своему усмотрѣнію, у него нѣтъ собственной воли, его воля воля Божья. Это была 1-ая формуляровка того ученья, которое отрицаетъ свободу воли. Роль человѣка *опредѣляется* волею Бога, и Августинъ является потому крайнимъ детерминистомъ и вступаетъ въ споръ съ Пелагіемъ и пелагіанцами, которые защищаютъ свободу воли.

Но значеніе Августина въ философіи не исчерпывается его детерминизмомъ и ученьемъ о необходимости зла—всего важнѣе для насъ то, что онъ былъ предшественникомъ Декарта. Скептицизму академиковъ онъ противопоставляетъ увѣренность въ собственномъ я,—непоколебимость самосознанія.

«Что же ты хочешь познавать», спрашиваетъ разумъ у души въ Божьемъ градѣ»? «Бога и душу», отвѣчаетъ она «И больше ничего»? «И больше ничего»?—«Ты, которая хочешь себя познавать, знаешь ли ты, что ты существуешь»? «Я это знаю».—«Откуда знаешь ты это»?--Я не знаю. «Чувствуешь ли ты себя единствомъ или множествомъ»? «Я не знаю». «Знаешь-ли ты, что ты двигаешься»? «Я не знаю». «Знаешь-ли ты, что ты мыслишь?» «Я знаю». «Значитъ правда то, что ты мыслишь»? «Да, это правда.

Итакъ, идя по дорогѣ сомнѣнія Августинъ приходитъ къ убѣжденію, что существуетъ самосознаніе. Въ глубинѣ самосознанія находитъ онъ то свое убѣжденіе, что душа безсмертна и узнаетъ то, въ чемъ заключается сущность Бога. Это совершенный Декартъ.

§ 24. Первый періодъ схоластики.

Перейдемъ теперь къ схоластикѣ и посмотримъ можно ли въ одинаковой степени, какъ это у Отцевъ церкви, признать и въ это время тождество философіи съ религіей. Уравновѣшены ли въ схоластикѣ оба фактора и какъ проявляется въ ней борьба? Что собственно означаетъ слово схоластика?

Терминъ этотъ встрѣчается въ 1-й разъ въ письмѣ Теофраста къ одному своему ученику. Первоначально схоластиками называли учителей богословія, а также 7-ми свободныхъ исскуствъ въ монастырскихъ школахъ, основанныхъ Карломъ Великимъ. Искусствами этимъ были грамматика, діалектика и реторика въ тривіумѣ, ариѳметика, геометрія, музыка и астрономія въ квадривіумѣ. Потомъ схоластиками стали называть всѣхъ тѣхъ, которые занимались науками и въ особенности философіею Сдѣлалась же она схоластикою, т. е. тѣмъ, что мы понимаемъ теперь подъ схоластикою, именемъ нарицательнымъ для обозначенія всякого застоя, безжизненности, сухости и педантизма, благодаря тому направленію, которое получила философія, начиная съ IX в. до конца среднихъ вѣковъ, когда діалектику примѣнили къ богословію.

Если же подъ «философомъ» подразумѣвали въ это время всегда Аристотеля и въ періодъ схоластики были извѣстны лишь два его сочиненія, именно, «Категоріи» и «Объ истолкованіи», какъ это раскрыли изслѣдованія Журдена, Кузена, Горо и Прантля, то въ сущности не знали вѣдь и ихъ, а интересовались только рѣшеніемъ одного вопроса, который и составляетъ центръ средней философіи. И потому только естественно, что Прантль возмущается мелочностью средневѣковой логики. Можно гораздо болѣе удивляться тому, что Владиславлевъ ставитъ въ вину Прантлю его возмущеніе и увѣряетъ, что безъ аристотелевскаго Органона, схоластика явилась бы непремѣнно въ другой формѣ и съ другими вкусами.

Самая постановка вопроса, который является характеристичнымъ для всего этого 1-го періода схоластики, поражаетъ своею искусственностью и даже болѣе—своею фальшивостью Этою фальшивостью объясняются всѣ недоразумѣнія и заблужденія этого времени, въ ней тотъ заколдованный кругъ, изъ котораго не можетъ вырваться схоластика, и точка, около которой она вращается, не рычагъ, а мертвый узелъ.

И ни у кого не хватило силъ, чтобы выйдти изъ этого круга, никто не былъ въ состояніи объявить, что самый этотъ вопросъ долженъ быть поставленъ иначе. Неизгладима та печать, которую разрѣшеніе этого вопроса наложило на философію, т. к въ средніе вѣка умы пріучились къ распутыванью ненужныхъ узловъ. А ихъ можно только разрубать, если не оставаться вѣрными той традиціи, о которой Бенно Эрдманъ мѣтко замѣчаетъ, что она продолжается въ XVI и XVII, чтобы не сказать въ XVIII и XIX вв.

Не безслѣдно прошла для насъ эта борьба номинализма съ реализмомъ, рѣшеніе вопроса о томъ, существуютъ ли понятія или же индивидуальныя вещи?

Мы сказали бы теперь, что понятія существуютъ въ нашей головѣ, составляютъ часть нашего внутренняго міра, существуютъ въ немъ, что не имѣетъ, конечно, смысла говорить о существованіи понятій или сущностей — субстанцій (какъ ихъ называли въ средніе вѣка) внѣ нашей головы, что это не составляетъ вовсе вопроса

И то, что для насъ такъ просто и ясно, является предметомъ жаркихъ споровъ и исчерпываетъ собою главное содержаніе 1-го періода схоластики и было настолько углублено, что въ теченіи 2-го періода перестало уже быть яблокомъ раздора и вошло въ видѣ необходимой части въ каждую философскую систему.

Исторія этого вопроса слѣдующая. Въ Изагогѣ (т. е. Введеніи къ сочиненіямъ Аристотеля) ученика Платона Порфирія встрѣчается одно мѣсто, которое показалось настолько интереснымъ переводчику Боэцію (Боэцій жилъ во время переселенія народовъ и былъ казненъ Теодерихомъ, въ 525 г., въ Римѣ), что онъ снабдилъ его комментаріями.

Мѣсто это гласитъ: «такъ какъ необходимо. Хрисаоръ, чтобы понять ученье Аристотеля о категоріяхъ, знать что такое родъ (genus), отличительный признакъ (differentia), видъ (species), свойственный признакъ (proprium) и случайный признакъ (accidens), и такъ какъ знаніе это полезно для выясненія того что такое опредѣленіе и вообще для дѣленія и доказательства, то я и постараюсь коротко, какъ бы въ видѣ введенія передать тебѣ то, что говорятъ объ этомъ древніе, воздерживаясь, притомъ, отъ вопросовъ слишкомъ глубокихъ и не слишкомъ долго останавливаясь на вопросахъ болѣе простыхъ. Такъ я не стану изслѣдовать, существуютъ ли роды и виды сами по себѣ или только въ умѣ, ни то, въ случаѣ, если бы они существовали, тѣлесны ли они или безтѣлесны, и, притомъ, отдѣльны ли они отъ чувственныхъ вещей или находятся въ нихъ самихъ и существуютъ съ ними вмѣстѣ. Это дѣло слишкомъ трудное и оно требуетъ болѣе обширнаго разслѣдованія (Boethii in Porphyr. a se transl. 50, 53).

1) Имѣютъ-ли родъ, отличительный признакъ, видъ, свойственный признакъ и случайный иначе роды и виды или такъ называемыя универсаліи (universalia) отдѣльное существованіе, т. е. можно-ли считать ихъ сущностями?

2) Тѣлесны-ли онѣ или безтѣлесны въ томъ случаѣ, что онѣ сущности?

3) Существуютъ-ли онѣ отдѣльно отъ чувственныхъ воспріятій или же только въ нихъ?

Изъ глоссъ или отрывковъ сочиненій Майнцскаго архіепископа Ра-

бана Мавра † 856, открытыхъ Кузеномъ въ С. Жерменской рукописи видно, что уже въ то время существовало два мнѣнія. Одни соглашались съ Боэціемъ и считали роды и виды сущностями это *реалисты*, другіе видѣли въ нихъ только имена—это *номиналисты*. По мнѣнію крайнихъ реалистовъ роды и виды существуютъ прежде вещей, и формулою ихъ служитъ потому ante rem, in re, т. е. въ самихъ вещахъ составляетъ формулу умѣренныхъ реалистовъ, къ которымъ причисляется и Аристотель, post rem послѣ вещей — лозунгъ номиналистовъ, причемъ крайніе номиналисты даже утверждаютъ, что существуетъ только частное, а общаго нѣтъ.

Нельзя не замѣтить, что немногочисленные номиналисты или критики талантливѣе многочисленныхъ реалистовъ или догматиковъ или что партія слабыхъ стоитъ въ умственномъ отношеніи выше сильныхъ; слабы же они потому что взялись за непосильную задачу, хотятъ поколебать то, что еще непоколебимо.

И то, что было мнѣніемъ въ IX в. образуетъ партію въ XI в. Волненіе охватываетъ въ 1-й разъ умы, когда появляется *Росцелинъ*. Сочиненія его до насъ не дошли и приходится говорить о немъ со словъ его противниковъ. Съ ихъ словъ и замѣчаетъ въ своемъ сочиненіи «Металогикъ» (Metalogicus) элегантный писатель XII в. Іоаннъ Салисберійскій (ученикъ Абеляра), что по мнѣнію Росцелина роды, и виды слова (nomina) и что мнѣніе это исчезло вмѣстѣ съ нимъ.

А противникъ Росцелина Ансельмъ Кентерберійскій считаетъ еретичнымъ мнѣніе, обращающее сущности въ слова. На то же, почему онъ называетъ номинализмъ ересью была своя причина. Росцелинъ не отдѣлялъ философіи отъ богословія и потому не могъ не быть богословомъ, а, слѣдов., и примѣнилъ философское воззрѣніе къ лицамъ Св. Троицы и объявилъ, что лица эти индивидуальныя существа, т. е. три Бога. Тритеизмъ Росцелина и послужилъ поводомъ къ тому, что на Суасонскомъ соборѣ въ 1092 г. номинализмъ былъ осужденъ и отъ Росцелина потребовали, чтобы онъ отказался отъ своего мнѣнія. Номинализмъ исчезъ надолго и появляется открыто только въ XIV в.

Но ученикомъ осужденнаго и отверженнаго учителя былъ уже талантливый *Абеляръ* (1079—1142), извѣстный въ литературѣ своимъ романическимъ отношеніемъ къ Элоизѣ. Руководствуясь, по всей вѣроятности, чувствомъ національной гордости, Кузенъ считаетъ Абеляра основателемъ средневѣковой философіи, на что справедливо возражаетъ ему Ибервегъ-Гейнце, указывая на предшествующихъ философовъ.

Какъ ни старается быть осторожнымъ и умѣреннымъ Абеляръ, ученье

его все же осуждается на 2-хъ соборахъ, въ 1121 и 1141 гг. Слово, отдѣльно взятое, не можетъ быть universale, считаетъ Абеляръ. Роды и виды заключаются для него не въ словахъ, а въ сужденіяхъ или въ рѣчи, они sermones. Смыслъ ихъ также субъективный, какъ и смыслъ словъ voces, по Росцелину. Тотъ оттѣнокъ номинализма, представителемъ котораго является Абеляръ, называется *концептуализмомъ*.

Если Абеляра и считали ученѣйшимъ человѣкомъ своего времени, ученость его не велика Онъ не вполнѣ владѣетъ греческимъ языкомъ и знакомъ кромѣ произведеній Боэція съ двумя сочиненіями Аристотеля и съ Изагогою Порфирія только по переводамъ. Но это довольно самостоятельный мыслитель, и произведенія его облечены въ красивую, такъ сказать національную форму, что могло бы составлять предметъ справедливой гордости для Кузена. Когда Абеляръ разсуждаетъ о томъ, что мнѣнія Платона и Аристотеля возможно согласить, но дѣлать этого не слѣдуетъ, когда онъ признаетъ себя способнымъ написать произведеніе, подобное аристотелевскому «Объ истолкованіи», но не допускаетъ возможности, чтобы оно могло пользоваться такимъ же авторитетомъ, не трудно придти къ заключенію, что онъ могъ сдѣлать гораздо больше того, что совершилъ. Онъ не вполнѣ самостоятеленъ, потому что не свободенъ. крылья его еще не расправлены, потому что онъ жилъ въ средніе вѣка.

Всего важнѣе то, что Абеляръ сдѣлалъ въ этикѣ, т. к. онъ обратилъ вниманіе на совѣсть, именно, на субъективный элементъ ея, на намѣреніе. Христіанство выдвинуло вопросъ о личности, и Абеляръ является въ этомъ отношеніи дѣйствительно «человѣкомъ этого новаго времени», какъ его и называетъ Эйкенъ. Но, если, по его мнѣнію, высшее благо Богъ и для человѣка нѣтъ ничего выше того, какъ любить Бога, и путемъ къ тому является добродѣтель или нравственное добро, то оказывается, что добро и зло заключаются не въ поступкахъ, а только въ намѣреніяхъ. Поступокъ безразличенъ, въ немъ нѣтъ грѣха, рѣшается сказать Абеляръ, не грѣхъ и та склонность къ злу, которая унаслѣдована отъ грѣхопаденія и коренится въ тѣлѣ, грѣхомъ же является лишь согласіе со зломъ, именно, наклонность къ нему души. Такое согласіе преступно и заслуживаетъ наказанія, потому что въ немъ выражается презрѣніе къ Богу То, что не противорѣчитъ совѣсти, не грѣхъ, рѣшается сказать Абеляръ. Но, если въ понятіи о грѣхѣ заключается противорѣчіе съ совѣстью, то еще не составляетъ добродѣтели и соотвѣтствіе со всякою совѣстью, а для этого требуется, чтобы она была нормальна, чтобы не существовало противорѣчія между со-

вѣстью и объективною нормою. Добро и зло относительны, рѣшается онъ сказать еще. Если бы Богъ повелѣлъ то, что мы теперь презираемъ, оно стало бы добромъ.

И если Абеляръ и является философомъ или самостоятельнымъ мыслителемъ въ этикѣ, если и отличается смѣлостью его противопоставленіе изрѣченій Отцевъ церкви въ «Sic et non», гдѣ такъ ярко выступаютъ всѣ тѣ противорѣчія, въ которыя они впадаютъ — этотъ самый смѣлый, самый страстный, самый даровитый мыслитель XII в 100 разъ возстаетъ противъ авторитета и 100 разъ ему подчиняется, говоритъ Фрейденталь. Но если Фрейденталь находитъ, что у Абеляра было лицо Януса, т. к. онъ не только ставилъ вѣру выше знанія и считалъ сверхчувственный элементъ необходимою частью познанія, но словомъ и дѣломъ доказалъ рѣшительнѣе, чѣмъ его правовѣрные противники несвободу науки, отрекся отъ своихъ мнѣній и призналъ авторитетъ церкви, то приходитъ на умъ то самое намѣреніе, за которое съ такою горячностью заступается Абеляръ. Онъ какъ бы намекаетъ на то, что и его самого нельзя будетъ судить на основаніи того, что онъ сдѣлалъ, потому что онъ не могъ сдѣлать всего того, что хотѣлъ. Было ли это лицо Януса? Можно-ли объявить съ такою рѣшительностью, какъ это дѣлаетъ нѣмецкій критикъ, что Абеляръ не былъ піонеромъ свободной науки? Мнѣ кажется, что нельзя. Абеляръ принадлежалъ къ партіи побѣжденныхъ—уступки его были уступками не намѣренія, а дѣйствія, дѣйствіе же безразлично, по собственному ученью Абеляра.

Къ партіи сильныхъ надо отнести противника Росцелина и Абеляра и современника Абеляра *Ансельма* епископа *Кентерберійскаго* (1033—1109). Ансельмъ одна изъ самыхъ интересныхъ личностей 1-го періода схоластики. Онъ настолько же догматикъ, насколько Абеляръ былъ критикомъ. Тождество вѣры съ знаніемъ должно составлять его непоколебимое убѣжденіе. Разъ-же, что формулою его служитъ «вѣрю чтобы понимать» (credo, ut intelligam) разъ, что для вѣры требуется пониманіе, что одной вѣры недостаточно, это уже не тертуллiановское «вѣрю потому-что это безсмысленно», но все же вѣра ставится и здѣсь выше разума, а, слѣдов., и для Ансельма вѣра и разумъ не тождественны.

Насколько Абеляръ былъ номиналистомъ, настолько же Ансельмъ реалистъ, потому что роды и виды имѣютъ, по его мнѣнію, самостоятельное существованіе. Образчикомъ схоластической логики можетъ служить его Діалогъ о грамматикѣ. Вопросъ о томъ что такое грамматикъ сущность-ли или свойство, разрабатывается здѣсь во всеору-

жіи всѣхъ тѣхъ тонкостей формальной логики, которыхъ теперь она уже лишена.

Тождество мышленія съ бытіемъ, ведущее свое начало съ Парменида, составляетъ непоколебимое убѣжденіе Ансельма. На немъ основывается его знаменитое онтологическое доказательство, что есть Богъ. Доказательство это называется онтологическиимъ, потому что бытіе Бога выводится изъ него самого, а не изъ чего либо второстепеннаго или относительнаго. Самое совершенное существо не можетъ не быть, иначе оно не было-бы совершеннымъ, потому что бытіе составляетъ неотъемлемое свойство того, что совершенно, разсуждаетъ Ансельмъ и, слѣдов., Богъ существуетъ. Уже современникъ его монахъ Гаунилонъ возразилъ, что на томъ же самомъ основаніи слѣдовало-бы допустить существованіе совершеннаго острова. Не смотря на этотъ вѣскій аргументъ, онтологическое доказательство просуществовало еще 6 вѣковъ и разрушилъ его только Кантъ.

Если нельзя не признать, что господствующимъ направленіемъ въ схоластикѣ былъ монотеизмъ, въ ней встрѣчаются однакоже проблески пантеизма. Таковъ характеръ произведеній псевдо—Діонисія Ареопагита мнимаго епископа Парижскаго, которыя относятъ обыкновенно къ концу V вѣка. Произведенія эти не прошли безслѣдно и для нашей письменности, и у насъ встрѣчается не мало списковъ «Небесной іерархіи» «Церковной іерархіи» и «Божественныхъ именъ».

Къ Діонисію Ареопагиту примыкаетъ одинъ изъ побѣжденныхъ—самый свободный мыслитель древнѣйшихъ временъ схоластики, шотландецъ Іоаннъ Эригена или Іоаннъ Скоттъ въ IX в. Но пантеизмъ не прививается въ средніе вѣка: ученье Эригены осуждено папами Львомъ IX въ въ 1050 и Григоріемъ III въ 1225 годахъ.

На востокѣ къ Діонисію Ареопагиту примыкаетъ отчасти Максимъ Исповѣдникъ въ VII в., авторъ антологій, послужившихъ снимкомъ для нашихъ пчелъ. Аристотеликомъ можно назвать Іоанна Дамаскина, жившаго въ VIII в., автора «Источника познанія». Вліяніе Іоанна Дамаскина на западную философію не отрицается иностранными историками философіи, но какъ велико было это вліяніе до сихъ поръ было еще не вполнѣ не выяснено. Одному изъ произведеній Іоанна Дамаскина, его Діалектикѣ суждено было съиграть большую, если не главную роль въ исторіи нашей древней философіи.

Но большинство схоластиковъ 1-го періода не вышли изъ заколдованнаго круга номинализма и реализма, Іоаннъ Салисберійскій упоминаетъ о томъ, что въ XII в. существуетъ уже 9 различныхъ мнѣній—3 но-

миналистическихъ и 6 реалистическихъ. Къ реалистамъ относятся и Вильгельмъ изъ Шампо и идущіе по его слѣдамъ викторинцы и другой противникъ Абеляра мистикъ Бернгардъ Клервосскій. Философія получаетъ новое направленіе только въ XIII в.

§ 25. Второй періодъ схоластики.

Знакомство съ неизвѣстными до тѣхъ поръ произведеніями Аристотеля служитъ переходомъ къ новому періоду, и этотъ 2-й періодъ является даже результатомъ такого знакомства. Боэцій и Порфирій утрачиваютъ свое прежнее значеніе и уступаютъ мѣсто самому Аристотелю Новѣйшія изслѣдованія раскрыли тѣ факты, что къ 1128 г. относится переводъ Аналитикъ, Топики и Софистическихъ доказательствъ, принадлежащій Іакову Клирику изъ Венеціи, (древній же переводъ не былъ распространенъ), и что съ 1200 г. начинается ознакомленіе зап. Европы съ Метафизикою и Физикою Аристотеля. Но если расширеніе умственнаго кругозора не могло не быть плодотворнымъ, если новыя системы полнѣе и это даже системы болѣе философскія, чѣмъ то ученья представителей 1 го періода, характеристической чертою схоластики остается по прежнему та коренная ея черта, что мелочи и тонкости имѣютъ преимущество надъ главнымъ, что вниманіе рѣдко когда сосредоточивается на существенныхъ вопросахъ и почти всегда на несущественныхъ.

Интересно, что знакомство съ произведеніями Аристотеля совершается отчасти подъ вліяніемъ народа, только что начавшаго свою культурную жизнь, именно, арабовъ, отчасти, благодаря сношеніямъ съ прежними цивилизаторами Европы, съ греками и до нѣкоторой степени при участіи испанскихъ евреевъ—Авицеброна, жившаго въ XI, и въ особенности Маймонида въ XII вв.

Что касается арабовъ, то они сами познакомились съ произведеніями Аристотеля черезъ посредство сирійскихъ христіанъ, которые еще во времена до Магомета переселялись къ нимъ въ качествѣ врачей. Сирійцы познакомили арабовъ уже въ VIII в. съ медициною и съ естественными науками, въ IX же вѣкѣ были переведены съ сирійскаго языка на арабскій произведенія Аристотеля, Тимей, Республика и Законы Платона и новоплатоники, такъ Проклъ. Магометанскій монотеизмъ оказался плодотворною почвою для процвѣтанія метафизики Аристотеля, а если сирійцы первые начинаютъ самастоятельно разрабатывать философію,

арабы слѣдуютъ ихъ примѣру съ такимъ успѣхомъ, что въ IX в. у нихъ уже есть свои собственные философы. Таковы на востокѣ астрономъ и врачъ Алкенди, эманатистъ и аристотеликъ Алфараби, у котораго Альбертъ Великій заимствовалъ доказательство о бытіи Бога. Въ X в. это извѣстный *Ависенна* еще болѣе чистый аристотеликъ, чѣмъ Алфараби. Онъ 1-й разъ рѣшаетъ вопросъ о родахъ и видахъ въ троякомъ смыслѣ—роды и виды существуютъ ante rem, in re и post rem. На западѣ въ Кордовѣ, въ XII в., это знаменитый *Аверроэсъ* или *Ибнъ-Рошдъ*, еще болѣе чистый аристотеликъ, чѣмъ Ависенна, не смотря на, что онъ не знаетъ ни по гречески, ни по сирійски. Аверроэсъ относится къ Аристотелю съ неменьшимъ благоговѣніемъ, чѣмъ магометане относились къ Магомету. По мнѣнію Аверроэса, Аристотель основалъ и усовершенствовалъ научное познаніе. Въ комментаріяхъ, которые вскорѣ вытѣсняютъ всѣ остальные, Аверроэсъ старается примирить мнѣнія о разумѣ своихъ предшественниковъ Гемистія и Александра Афродисскаго.

Дѣятельный разумъ относится къ человѣку, какъ солнце къ глазу, говоритъ Аверроэсъ, и въ этомъ отношеніи онъ сходится съ Александромъ. Но пассивный разумъ не только задатокъ, какъ это думаетъ Александръ. Онъ составляетъ нѣчто самостоятельное, смѣшанное или среднее, какъ это считаетъ и Ѳемистій, а потому Аверроэсъ не только комментируетъ, но и развиваетъ ученье Аристотеля. Онъ сходится, слѣдов., также съ Александромъ въ ученьѣ о дѣятельномъ разумѣ, съ Ѳемистіемъ въ ученьѣ о разумѣ пассивномъ или матеріальномъ. Индивидуальный разумъ не безсмертенъ, по мнѣнію и Аверроэса и Александра, безсмертенъ всеобщій разумъ, думаетъ Аверроэсъ, но не Александръ. Католическая церковь отвергла толкованія обоихъ, какъ аверроистовъ, такъ и александристовъ.

Что касается сношеній съ Византіей, то они были особенно оживлены, благодаря Крестовымъ походамъ. Въ 1204 г. основывается Латинское царство, къ XIII же вѣку относится просьба папы Иннокентія III къ Парижскому университету посылать въ Византію способныхъ ученыхъ и учрежденіе Филиппомъ Августомъ въ Парижѣ Константинопольскаго училища (Collegium Constantinopolitanum).

Тотъ фактъ, что византійское произведеніе XI в., именно, логика или Синопсисъ Михаила Пселла имѣло рѣшающее вліяніе на зап. философію оставался безвѣстнымъ въ теченіи 8-ми вѣковъ, а, наоборотъ, считалось, что Михаилъ Пселлъ перевелъ Трактатъ или Summulae папы Іоанна XXI († 1277) или Петра Испанскаго, какъ его чаще называютъ.

Благодаря отчасти оффиціальному положенію автора Трактатъ этотъ разошелся въ теченіи первыхъ 50-ти лѣтъ послѣ изобрѣтенія книгопечатанія болѣе, чѣмъ въ 48-ми изданіяхъ. Лишь въ 60-хъ годахъ нашего вѣка Прантль совершилъ то важное открытіе, что Summulae представляютъ не что иное какъ дословный переводъ Синопсиса Михаила Пселла. Прантлу удалось, именно, найдти въ Парижской библіотекѣ другой болѣе ранній переводъ этого произведенія, который былъ сдѣланъ линкольнскимъ канцлеромъ Вильгельмомъ Шервудомъ † 1249. Шервудъ былъ одно время учителемъ въ Парижѣ и могъ, такимъ образомъ, благодаря завязавшимся въ то время сношеніямъ съ Византіею ознакомиться съ произведеніемъ Пселла.

Раскрытый Прантлемъ фактъ одинъ изъ тѣхъ, надъ которымъ нельзя не призадуматься. Какъ не сожалѣть, что мы только заимствуемъ европейскія изслѣдованія, а въ нихъ не участвуемъ. Но когда дѣло идетъ о вліяніи Византіи на нашу собственную философію, то нельзя не думать, что его не станутъ изслѣдовать иностранные историки философіи. Вліяніе же это представляетъ одинъ изъ интересныхъ фактовъ нашего прошлаго и является самою яркою чертою 1-го періода исторіи нашей философіи.

Взявъ на себя трудъ сравнить Синопсисъ (изд. Эгингера 1597 г.. и Summulae ркп. Мюнхенскаго изданія 1502 и 1507 гг., первая изъ нихъ находится въ Публичной библіотекѣ) Владиславлевъ говоритъ о томъ, что трактаты (7—12) въ произведеніи Петра Испанскаго составляютъ иногда и самостоятельное цѣлое, извѣстное подъ названіемъ «О свойствахъ терминовъ» (de terminorum proprietatibus). Это переводъ главы о значеніи въ Синопсисѣ или о подстановленіи, гдѣ одни термины замѣняются другими, общіе частными, такъ вмѣсто: «человѣкъ бѣгаетъ» говорится «Сократъ бѣгаетъ». Понятіе о терминѣ введено, слѣдов., въ употребленіе Пселломъ, и отсюда заимствуетъ его Оккамъ. Владиславлевъ упоминаетъ еще о томъ, что въ Синопсисѣ нѣтъ софистическихъ доказательствъ, которыя входятъ въ Summulae, и надо предполагать потому, что эта часть Синопсиса до насъ не дошла.

Онъ считаетъ, что благодаря произведенію Пселла зап. логика получила новый видъ и что произведеніе это пришлось по вкусу средневѣковымъ мыслителямъ, чѣмъ и объясняется его широкое распространеніе и вліяніе, которое продолжалось до XVI в.

Нельзя согласиться только съ тѣмъ, что желая уязвить Прантля Владиславлевъ увѣряетъ, что отдѣлы логики, кажущіеся Прантлю доказательствомъ безсмыслія, безпомощной глупости среднихъ вѣковъ и

особенно Византіи, гдѣ былъ данъ ихъ первообразъ, имѣли свой смыслъ, оправдывались духовными потребностями и вкусами эпохи и это потому что «тогдашнее образованіе имѣло исключительно богословскій характеръ». Богословіе не можетъ не придавать значенія точному выраженію догматовъ вѣры и правильному ихъ опредѣленію. Будучи слугою церкви философія должна была удовлетворить этой потребности строгою теоріею точнаго обозначенія мысли» (стр. 238).

Но, однако, Владиславлевъ и самъ сознается въ томъ, что «Summulae увеличили хаосъ логико-грамматическихъ свѣдѣній, что дѣйствительно логическіе пріемы ума анализировались въ самомъ формалистическомъ духѣ, предлагались различенія, дѣленія, опредѣленія безъ всякой иногда мысли о практической пригодности и часто смыслѣ того, что различается, дѣлится, опредѣляется». Какое же его окончательное мнѣніе о Синопсисѣ? Что касается Прантля, то онъ вынесъ изъ своихъ изслѣдованій убѣжденіе въ схоластичности среднев. логики, какъ восточной, такъ и западной, и нельзя не считать, что онъ глубоко правъ.

Даже еще въ XVI в ярый врагъ Аристотеля Петръ Рамусъ выступаетъ съ планомъ вывести логику на новую дорогу и остается вѣрнымъ все той же схоластикѣ и не освобождаетъ отъ нея логику, хотя и основываетъ на ряду съ перипатетиками новую школу рамистовъ.

Третье направленіе въ логикѣ ведетъ свое начало съ Раймунда Луллія, въ XIII в., уроженца о. Майорки. Владиславлевъ преувеличиваетъ значеніе этой школы, когда говоритъ, что она «не открыла міру чего-либо новаго и невѣдомаго, но представляетъ 1-ую попытку въ схоластическомъ мірѣ дать теоретическое руководство для новыхъ мысленныхъ построеній». Онъ правъ, напротивъ, когда объявляетъ, что направленіе Луллія порывалось къ изобрѣтенію всеобщаго руководства новыхъ сочетаній мысли, но понявъ слишкомъ механически свою задачу представило только одинъ изъ примѣровъ того, до какихъ односторонніхъ увлеченій, безплодныхъ, мертвенныхъ можетъ доходить умъ человѣка, не освѣжаемый опытомъ и наблюденіемъ». Неправъ же онъ въ томъ отношеніи, что опять трудно отдать себѣ отчетъ въ его окончательномъ мнѣніи. Можно-ли считать попытку Луллія теоретическимъ руководствомъ къ новымъ мысленнымъ построеніямъ?

Дѣло въ томъ, что Луллій хотѣлъ дать механическій способъ къ изобрѣтенію мыслей—это должна была быть логика открытій. Съ этою цѣлью онъ и изобрѣлъ различныя остроумныя фигуры, въ томъ числѣ круги, вращающіеся вокругъ общаго центра. Въ ихъ основаніе былъ положенъ алфавитъ, а ему соотвѣтствовали различныя понятія. Понятія

эти сочетались по мѣрѣ вращенія круговъ, изъ нихъ составлялись предложенія и умозаключенія и число сочетаній доходило до 1680—новаго же при этомъ ничего не происходило. То, что Луллій могъ придти къ подобной мысли указываетъ, въ свою очередь, на то, какъ суха и безсодержательна была та наука, которую онъ зналъ. Лучшею иллюстраціею къ тому состоянію, въ которомъ находилась средневѣковая логика и служитъ механическій ключъ Луллія, положенный въ основаніе его Ars brevis и Ars magna или Великой Науки по переводу нашихъ рукописей.

Интересно то, что Великая Наука одна изъ весьма распространенныхъ въ древней Россіи рукописей, по крайней мѣрѣ, сохранилось не мало списковъ ея.

Къ какой партіи надо отнести Луллія? Опираясь на авторитетъ церкви онъ оспариваетъ ученіе о двоякой истинѣ, которое впервые встрѣчается у Аверроэса. Ученіе это заключается въ томъ, что можетъ быть истинно по вѣрѣ то, что противорѣчитъ разуму. Но Луллій идетъ далѣе предѣла указаннаго церковью, когда объявляетъ, что въ тѣхъ случаяхъ, что немыслимо понять ученіе католической церкви, немыслимо также признать, чтобы оно было правдою. Мнѣ кажется, что въ этомъ признаніи просвѣчиваетъ коренное убѣжденіе Луллія. И онъ не можетъ высказать того, что думаетъ, и онъ скрываетъ свои основныя мысли въ силу того, что борьба за свободу философіи грозитъ осужденіемъ, и видоизмѣняетъ ихъ во имя этой своей принадлежности къ партіи слабыхъ или побѣжденныхъ.

Въ XIII в. проявляется духъ скептицизма — репутація свободнаго мыслителя устанавливается за Фридрихомъ II, ему даже приписываютъ «Сочиненіе о трехъ обманщикахъ». Когда въ 1275 г. папа Іоаннъ XXI отвергаетъ ученіе о двоякой истинѣ, то онъ требуетъ, чтобы ему было донесено о тѣхъ, которые придерживаются такого мнѣнія. По разслѣдованію одного епископа оказывается, что въ обращеніи находятся въ числѣ другихъ слѣдующія еретическія положенія: міръ вѣченъ, видѣнія можно объяснять естественнымъ путемъ, сомнѣнія въ Св. Троицѣ и въ воскресеніи тѣла. Но, тѣмъ не менѣе, не возникаетъ сомнѣнія въ существованіи Бога, говоритъ Дильтей, и даже, напротивъ, къ онтологическому доказательству присоединяются физико-теологическое или телеологическое и космологическое, переходящее отъ Алфараби къ Альберту Великому.

XIII вѣкъ является временемъ процвѣтанія схоластики и считается иногда и временемъ ея упадка, хотя зародыши отрицательнаго направленія находятся лишь въ одной системѣ, именно, у Дунса Скотта.

И Альбертъ Великій и ученикъ его Ѳома Аквинскій догматики и принадлежатъ къ партіи побѣдителей, а не къ побѣжденнымъ. *Альбертъ Больштедскій* или *Великій* (1193—1280) доминиканскій монахъ, doctor universalis, относится къ христіанской вѣрѣ или вѣрнѣе къ католической церкви съ такимъ же благоговѣніемъ, съ какимъ Аверроэсъ относился къ Аристотелю.

Ибервегъ-Гейнце считаетъ, что Альбертъ воспроизводитъ въ систематическомъ видѣ аристотелевскую философію, руководствуясь христіанскими догматами и принимая въ соображеніе арабскихъ комментаторовъ. Мы увидимъ сейчасъ, что согласиться съ этимъ мнѣніемъ трудно. Не надо забывать, что, когда, намекая на медленное развитіе въ дѣтствѣ и слабоуміе въ старости, объ Альбертѣ говорятъ: ex asino factus est philosophus, ex philosopho asinus, то упускаютъ изъ виду одно обстоятельство—то, именно, что Альбертъ никогда не былъ философомъ или самостоятельнымъ мыслителемъ. Онъ заимствуетъ свои философскія воззрѣнія у арабскихъ комментаторовъ. Вопросъ о родахъ и видахъ разрѣшается имъ по примѣру Ависепны въ троякомъ смыслѣ, именно, роды и виды существуютъ ante rem въ Богѣ, in re, какъ это признаютъ, что считалъ Аристотель, post rem—и тогда они субъективныя понятія. У Алфараби же онъ беретъ доказательство бытія Бога и присоединяетъ къ нему собственное разсужденіе о томъ, что міръ не вѣченъ. Разсужденіе это поражаетъ своею односторонностью, чтобы не сказать тупостью. Слѣдуя Аристотелю арабскіе комментаторы и въ особенности Аверроэсъ придерживаются ученія о вѣчности міра, Альбертъ же и позже Ѳома Аквинскій приходятъ, руководствуясь ученіемъ церкви къ противоположному мнѣнію и считаютъ, что міръ сотворенъ. Надо сначала удостовѣриться въ созданіи міра и подтвердить это опроверженіемъ вѣры въ ея несозданіе, объясняетъ Альбертъ. Еслибы время не имѣло начала, то число существующихъ въ немъ до сихъ поръ индивидуальныхъ существъ, было бы безконечно, а то, что безконечно, не осуществляется, и какимъ же образомъ индивидуальныя существа эти осуществились, т. к. число ихъ безконечно... то, что осуществляется должно быть конечно, то, что безконечно, не можетъ осуществляться. Итакъ, міръ имѣетъ начало, гласитъ тотъ выводъ, къ которому приходитъ Альбертъ послѣ своихъ пространныхъ и шитыхъ бѣлыми нитками разсужденій.

У Платона онъ заимствуетъ 4 греческія добродѣтели и присоединяетъ къ нимъ 3 христіанскія.

Названіе «всемірный докторъ» намекаетъ на то, что свѣдѣнія Альберта были обширными. И дѣйствительно историки философіи говорятъ о томъ,

что Альбертъ былъ знакомъ не только съ арабскими, но и съ еврейскими комментаторами Аристотеля, съ греческой философіею, и съ философіею Отцевъ церкви. Упоминается и объ его знакомствѣ съ естественными науками—есть свѣдѣніе о томъ, что, по его мнѣнію, въ естественно-историческихъ изслѣдованіяхъ слѣдуетъ руководствоваться опытомъ. Это только свѣдѣніе, къ которому относятся съ нѣкоторымъ недовѣріемъ и критики, а потому не трудно составить себѣ понятіе о томъ, насколько были глубоки предпринятыя Альбертомъ въ этой области изслѣдованія.

Что касается исторіи философіи, то онъ называетъ Сократа и Платона стоиками, Эмпедокла и Анаксагора эпикурейцами и смѣшиваетъ Зенона стоика съ основателемъ элеатской школы. А Зибекъ увѣряетъ, что Альбертъ стоитъ на педагогической точкѣ зрѣнія—объ его педагогическомъ талантѣ говорятъ и другіе историки философіи. Но что же понимаютъ, въ такомъ случаѣ, подъ педагогическою точкою зрѣнія? Ее можно развѣ только назвать назидательною для насъ въ томъ отношеніи, какъ мало требовалось въ средніе вѣка для того, чтобы называться «всемірнымъ докторомъ». Не требовалось для того не только философскихъ воззрѣній, но даже хотя какого бы то ни было знакомства съ предшествующими системами.

И самъ Ибервегъ-Гейнце, сознается въ томъ, что Альбертъ не овладѣлъ всѣми своими обширными, по мнѣнію критика, знаніями, не отрицаетъ и того, что онъ только перефразируетъ, а не комментируетъ Аристотеля. Можно-ли говорить, въ такомъ случаѣ, о томъ, что «Альбертъ представилъ аристотелевскую философію въ систематическомъ видѣ и освѣтилъ ее свѣтомъ христіанскихъ догматовъ»? Разъ, это онъ даже не былъ въ состояніи комментировать Аристотеля—этимъ уже исключается возможность, что мы имѣемъ передъ собою самостоятельнаго мыслителя, и мы видѣли, что Альбертъ имъ и не былъ. И потому могла ли существовать для него хотя малѣйшая возможность разрѣшить ту сложную и трудную задачу, о которой упоминаетъ Ибервегъ-Гейнце!

У Альберта встрѣчается созданное схоластикою понятіе о синдерезисѣ. О синдерезисѣ существуетъ не мало споровъ среди изслѣдователей исторіи философіи. Синдерезисъ нѣчто иное, чѣмъ совѣсть. Понятіе это встрѣчается въ 1-й разъ въ комментаріи Іеронима къ видѣнію Іезекіиля. Подъ синдерезисомъ разумѣли искру совѣсти, которая вѣчна, и не уничтожена грѣхопаденіемъ, принадлежитъ всѣмъ людямъ въ одинаковой степени, ведетъ ихъ къ добру и отклоняетъ отъ зла. Совѣсть является, слѣдов., развитіемъ синдерезиса—это ея задатокъ.

Doctor angelicus, причисленный католическою церковью къ лику святыхъ, доминиканецъ Ѳома Аквинскій (1225—1274) оставилъ 18 т сочиненій. «Даже такой сильный умъ, какъ Ѳома Аквинатъ по примѣру своего учителя Альберта Великаго только повторяетъ уже сказанное Аристотелемъ», увѣряетъ Владиславлевъ, а еще упоминаетъ о томъ что Ѳома Аквинатъ комментируетъ логику Аристотеля въ духѣ того времени. И дѣйствительно въ вопросѣ о родахъ и видахъ Ѳома Аквинатъ повторяетъ заимствованное у Ависенны мнѣніе Альберта Великаго, потому что и у него встрѣчаются всѣ 3 рѣшенія, и мирно уживаются въ XIII в. ante rem, in re и post rem. Вопросъ этотъ утратилъ уже жгучесть, потерялъ и свой первоначальный интересъ.

Что касается комментаріевъ къ логикѣ Аристотеля, ихъ бы можно назвать грамматическими. Но это вѣдь не составляетъ особенности Ѳомы Аквинскаго и является, напротивъ, характеристическою чертою всей схоластики. И трудно потому согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ Владиславлева, что «комментаріи эти выяснили до тонкости мысли Аристотеля и ихъ взаимную связь». Оригинальную черту средневѣковыхъ комментаріевъ составляютъ, именно, эти тонкія выясненія или вѣрнѣе будетъ сказать, что схоластики сами создаютъ эти тонкости.

И тонкія выясненія сдѣлали схоластикомъ того, кто имъ не былъ. Схоластики навязали Аристотелю цѣлый строй мысли, кучу чуждыхъ ему мелочей. Когда въ эпоху возрожденія пробуждается мысль, трагизмъ заключается въ томъ, что отъ Аристотеля хотятъ освободиться, не сознавая, что освобождаются отъ того, кого не знали вовсе. Возвратъ къ Платону это протестъ противъ ненавистнаго Аристотеля, но Аристотеля видоизмѣненнаго, не настоящаго. Но если бы схоластики, въ томъ числѣ и Ѳома Аквинскій дѣйствительно понимали бы Аристотеля, то инымъ бы былъ ходъ исторіи философіи, и трудно потому согласиться съ мнѣніемъ Владиславлева, что Ѳома Аквинскій былъ въ состояніи выяснить мысли великаго Стагирита Значеніе Ѳомы Аквината заключается не въ томъ, что онъ былъ комментаторомъ Аристотеля, а совсѣмъ въ иномъ.

Ближе къ истинѣ подходитъ съ своей оцѣнкѣ Зибекъ, когда онъ говоритъ, что «Ѳома Аквинатъ переработалъ древнегреческій матерьялъ въ логическо-связную систему, которая получила благодаря вліянію церковно-христіанской мысли своеобразную глубину и производитъ впечатлѣніе оригинальности» (I², 449).

И дѣйствительно мотивомъ дѣятельности Ѳомы Аквината служитъ примиреніе Аристотеля съ догматами католической церкви. Ясно, что

такая задача не могла быть разрѣшена не только тѣмъ, кто лишь повторялъ бы Альберта Великаго, но даже и настоящимъ комментаторомъ Аристотеля. Ѳома же Аквинатъ не былъ ни тѣмъ, ни другимъ.

Философія его служитъ совсѣмъ иному богу—она, именно, служитъ Богу, потому что система эта является апоѳеозомъ богословія въ XIII в., какъ въ IV в. то были ученія Григорія Нисскаго и Августина И благодаря тому, что область схоластики разрослась въ теченіи этихъ 9-ти вѣковъ, Ѳомѣ Аквинскому приходится рѣшать задачу гораздо болѣе трудную, чѣмъ-то предстояло его предшественникамъ въ IV в.

Высшее, что есть, для человѣка это познаніе Бога и разумъ выше вѣры, объявляетъ Ѳома Аквинскій. Богъ хочетъ всегда того, чего Онъ хочетъ, имѣя въ виду свое собственное совершенство Онъ совершаетъ добро, потому что оно добро—является выраженіемъ, какъ догматизма, такъ и крайняго оптимизма этого побѣдителя

Міръ существуетъ не вѣчно, а существованіе его началось съ извѣстнаго момента, когда начало существовать и время. Можно доказать философски, что міръ созданъ, а не то, что онъ существуетъ во времени, не то также, что онъ вѣченъ. Этому можно только вѣрить, познавать же это возможно лишь съ помощью откровенія. Откровеніе не противорѣчитъ разуму, а выше его. Къ такимъ сверхчувственнымъ положеніямъ относятся и происхожденіе міра во времени и вочеловѣченіе Сына Божьяго, Св. Троица, воскресеніе тѣла, страшный судъ, вѣчное блаженство и вѣчное проклятіе.

Ученье Ѳомы Аквинскаго о душѣ было признано догматомъ на Вѣнскомъ соборѣ въ 1311 г. Какъ ангелы, такъ и души людей представляютъ невещественныя формы. Согласно съ воззрѣніемъ Аристотеля Ѳома Аквинскій считаетъ душу энтелехіею тѣла. Душа разумна, отдѣлима отъ тѣла, безсмертна, но не предсуществуетъ. Мышленіе совершается безъ посредства органовъ, но они нужны для ощущенія. Если сложна и развита его теорія внѣшнихъ чувствъ и аффектовъ, то самую интересную часть психологіи Ѳомы Аквинскаго составляетъ его взглядъ на самосознаніе. Дѣло въ томъ, что самосознаніе не предшествуетъ пониманію внѣшнихъ предметовъ, а за нимъ слѣдуетъ Умъ познаетъ прежде всего свою дѣятельность (а не себя самого), и такимъ образомъ и проникаетъ въ свою собственную сущность. Возможно же это не съ помощью самонаблюденія, а лишь благодаря отношенію самосознанія къ послѣднему реальному основанію всего бытія, т. е. къ Богу.

Итакъ цѣльность системы Ѳомы Аквинскаго заключается въ томъ, что связью всего несуществующаго и его центромъ является Богъ.

Человѣкъ представляется не только образомъ Бога, но и отражаетъ въ себѣ Божій міръ, является вмѣстѣ съ тѣмъ и микрокозмомъ. И все физическое движеніе сводится къ движенію небесныхъ сферъ, движенія органовъ къ движенію сердца Какъ ангелы приводятъ въ движеніе небесныя сферы, такъ и сердце приводится въ движеніе разумною душею — формою тѣла. Какъ вселенная зависитъ отъ Бога, такъ и человѣкъ отъ воли, въ основаніи которой лежитъ разумъ. Какъ душа — высшая ступень связывается съ тѣломъ — низшею, такъ вездѣ во вселенной низшія ступени соприкасаются съ высшими, растенія съ животными. Душа стоитъ на границѣ между міромъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ. И справедливо замѣчаетъ Зибекъ, что ученье Ѳомы Аквинскаго о душѣ приближается болѣе къ новоплатоникамъ, чѣмъ къ Аристотелю, хотя онъ и самъ считаетъ себя аристотеликомъ.

Въ основаніи его теоріи знанія лежитъ парменидовская аксіома, что тождественное познаетъ тождественное. Ѳома Аквинскій считаетъ, что низшее не въ состояніи познавать высшее.

Противъ этого воззрѣнія возстаетъ другой замѣчательный философъ XIII в., францисканскій монахъ, ирландецъ Дунсъ Скоттъ—doctor subtilis (1265 или 1274—1308). Отъ него ведетъ свое начало школа скоттистовъ, какъ Ѳома Аквинскій является родоначальникомъ томистовъ. Основныя воззрѣнія его находятся въ коренномъ разногласіи съ воззрѣніями Аквината. онъ настолько же критикъ и борецъ за свободу философіи, насколько Ѳома догматикъ и богословъ.

То самое значеніе, которое имѣетъ для Ѳомы Аквинскаго разумъ, получаетъ по ученію Дунса Скотта воля. Воля самостоятельное начало: она не зависитъ отъ ума и выше его. Добромъ является то, что хочетъ Богъ, а не наоборотъ, Богъ хочетъ добро, потому что оно добро, какъ это считаетъ Аквинатъ. Добро, слѣдов., относительное, а не самостоятельное начало, какъ то у Аквината (относительнымъ считалъ его уже Абеляръ). Богъ могъ не создать міра, могъ соединиться не съ человѣкомъ, а съ какимъ-либо другимъ существомъ. Воля Бога свободна, но свободна и воля человѣка. Разъ-же, что хорошо то, что хочетъ Богъ, можетъ-ли быть человѣкъ дѣйствительно свободнымъ? Противорѣчіе это составляетъ характеристическую черту воззрѣнія Дунса Скотта и проходитъ черезъ его ученіе, болѣе талантливое, чѣмъ то система Ѳомы Аквинскаго.

Вопросъ о родахъ и видахъ разрѣшается Дунсомъ Скоттомъ одинаково широко, и у него встрѣчаются всѣ 3 рѣшенія.

По примѣру арабскихъ комментаторовъ для Ѳомы Аквинскаго, какъ и для Альберта принципъ индивидуальности заключается въ матеріи; таково было мнѣніе и Аристотеля. Но, по воззрѣнію Дунса Скотта, индивидуальныя различія коренятся не въ матеріи и не въ формѣ. Онъ вводитъ новое начало, именно, индивидуальную природу (haecceitas). Черта эта обнаруживаетъ эмпиризмъ Дунса Скотта, если и не связь съ другимъ францисканскимъ монахомъ—своимъ старшимъ современникомъ Роже Бэкономъ (1214—1294)—величайшимъ эмпирикомъ среднихъ вѣковъ. Этотъ осужденный и отверженный борецъ за свободу науки родился тремя вѣками слишкомъ рано. Это какъ бы хронологическая ошибка, что онъ жилъ въ средніе вѣка. Его естественно-историческія изслѣдованія принадлежатъ къ эпохѣ возрожденія, по духу своего ученія онъ могъ бы быть непосредственнымъ предшественникомъ Франциска Бэкона, жившаго въ XVI в. Въ своихъ историко-философскихъ изслѣдованіяхъ онъ 1-й изъ всѣхъ средневѣковыхъ философовъ сравниваетъ различные переводы Аристотеля и думаетъ о точности своихъ свѣдѣній. Это такая же странная мысль, какъ и странна въ средніе вѣка та идея, которой служитъ Роже Бэконъ, именно, его любовь къ природѣ Онъ посвящаетъ ей всю свою жизнь въ тѣ самые средніе вѣка, когда природу не знали и не хотѣли знать. И Роже Бэконъ не могъ не заслужить потому названіе чуднаго доктора (doctor mirabilis).

Но вернемся къ Дунсу Скотту. По примѣру Абеляра и онъ считаетъ основаніемъ философіи разумъ, источникомъ же богословія откровеніе, но слѣдуя Ѳомѣ Аквинскому еще болѣе съуживаетъ область естественнаго богословія и относитъ къ сверхразумнымъ положеніямъ, доказать которыя нельзя, созданіе міра изъ ничего и безсмертіе души. И рѣзче, чѣмъ то было у его предшественниковъ критиковъ Абеляра и Росцелина, выступаетъ у него та грань, которая отдѣляетъ разумъ отъ вѣры. Богословіе получаетъ въ его ученьѣ болѣе практическое значеніе. Но по примѣру предшественниковъ и для Дунса Скотта откровеніе стоитъ выше разума.

Послѣдняя замѣчательная система, созданная схоластикою, относится къ XIV в. Родоначальникомъ ея является doctor invincibilis и venerabilis inceptor, основатель школы терминистовъ, англичанинъ Вильгельмъ Оккимъ † 1347 тоже францисканскій монахъ, какъ и Дунсъ Скоттъ и Роже Бэконъ. Онъ скоттистъ, потому что и онъ считаетъ, что хорошо то, что хочетъ Богъ и по его мнѣнію добро относительно. Это достойный ученикъ Росцелина, потому что онъ такой же крайній номиналистъ. Оккамъ обновляетъ номинализмъ или основываетъ терминизмъ. Онъ вы-

сказываетъ то глубоко вѣрное положеніе, что «не надо увеличивать сверхъ необходимости числа сущностей» (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem), и это начало его номинализма можно бы назвать назвать началомъ эмпиризма или реализма несредневѣковаго. Если познаваніе наше нуждается въ помощи понятій, изъ этого еще не слѣдуетъ ихъ индивидуальное существованіе, мѣтко замѣчаетъ Оккамъ. Существуютъ только индивидуальныя существа, роды же и виды или универсаліи не что иное, какъ наши понятія, и значками для нихъ служатъ термины. А, слѣдов., термины не сами вещи, а только посредники посредниковъ или значки понятій, говоритъ этотъ дѣйствительно замѣчательный мыслитель, котораго Дильтей не безъ основанія считаетъ самою выдающейся личностью всей схоластики.

Но Оккамъ не только выясняетъ смыслъ терминовъ, у него есть другая и бо́льшая заслуга. Заслуга эта заключается въ томъ, что онъ вѣнчаетъ собою дѣло слабыхъ. Онъ заступается за него такъ, какъ не умѣли или не могли сдѣлать этого всѣ его предшественники. И вся внѣшняя жизнь Оккима олицетворяется въ борьбѣ съ папою. Борьба эта является выраженіемъ того убѣжденія его, которое всегда составляло самое завѣтное убѣжденіе всѣхъ побѣжденныхъ. Въ борьбѣ этой раскрывается сокровенный смыслъ того, почему будущее принадлежитъ слабымъ, а не сильнымъ, не догматикамъ, а критикамъ, представителямъ отрицательнаго направленія, а не положительнаго. И это потому что всѣ они чувствуютъ, что горькое недоразумѣніе сливать во едино философію и религію, и это потому что всѣ они глубоко убѣждены въ существованіи философіи, въ ея самостоятельности. Въ этомъ смыслъ ихъ борьбы и причина ихъ побѣды въ будущемъ.

Но до будущаго еще далеко, въ настоящемъ же они только слабые, только побѣжденные. Они лишніе люди, потому что живутъ чѣмъ-то далекимъ, инымъ и чуждымъ, тѣмъ, что не вяжется съ дѣйствительностью. Ихъ не одушевляетъ то, что составляетъ силу побѣдителей— они не знаютъ духа своего времени, ибо чувствуютъ, что имъ принадлежитъ лучшее будущее. Но въ настоящемъ они только слабые, только побѣжденные.

Смѣлѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ Іоаннъ Эригена, Росцелинъ, Абеляръ, Раймундъ Луллій и Дунсъ Скоттъ исповѣдуетъ самостоятельность философій тотъ, кто уже отдѣляетъ ее отъ религіи и не можетъ потому не быть равнодушнымъ къ богословію. И въ 1-й разъ послѣ своего вѣковаго плѣненія философія возстановляется въ своемъ владѣніи или, лучше сказать, за ней признается право на это владѣніе. Это какъ бы

намекъ на ея блестящее прошлое, возвратъ ко времени до новоплатонизма и намекъ также на ея лучшее будущее.

Но этотъ борецъ за свободу философіи все же еще слабый. Какъ въ борьбѣ съ папою Оккамъ возстаетъ противъ свѣтской власти главы церкви и признаетъ духовный его авторитетъ, такъ онъ одинаково чувствуетъ необходимость защитить эту новую или возстановленную въ своемъ владѣніи древнюю державу и беретъ для ея защиты фиговый листокъ, опирается на ученье о двоякой истинѣ. Какъ ни плоха и ни ненадежна такая защита, это все еще защита, на которую рѣшается мыслитель, еще не совсѣмъ осужденный, не вполнѣ отверженный.

И Оккамъ не могъ дать высохшему деревцу Аристотеля опоры, въ которой оно нуждалось. Долго еще будетъ оно гнуться и страдать, много еще нужно будетъ для того, чтобы оно пошло опять!

Но этотъ талантливый схоластикъ не является еще послѣднимъ представителемъ средневѣковой или средней философіи Прежде считали послѣднимъ схоластикомъ оккамиста Гаврiила Биля † 1495; новѣйшія изслѣдованія открыли такъ называемую младшую схоластику и показали, что средневѣковыя традиціи еще живы въ переходное время. Однимъ изъ замѣчательныхъ младшихъ схоластиковъ былъ томистъ Суарецъ, въ XVI в., ученье котораго не осталось безъ вліянія на систему Спинозы.

III. Новая философія.

§ 26. Эпоха возрожденія.

Не смотря на классическія произведенія объ эпохѣ возрожденія, вышедшія изъ подъ пера историковъ культуры, какъ Каррьера, Фогта и Буркгардта, исторія философіи этого времени до сихъ поръ еще не написана. Появленіе ея составляетъ пока мечту или предметъ самаго страстнаго желанія всѣхъ спеціалистовъ, говоритъ Л. Штейнъ.

Но какъ могло случиться, что исторія эта до сихъ поръ еще не написана?

Казалось бы, что нѣтъ другого времени, настолько поддающагося живописному изображенію, которое такъ легко отцвѣтить переходомъ отъ сухой схоластики къ возстановленію классической древности, легче разцвѣтить идеями прогресса, развитія и личности, универсализмомъ и индивидуализмомъ, раціонализмомъ и эмпиризмомъ—этими его флагами.

Какъ не вдохновиться протестомъ противъ отжившей и отцвѣтшей схоластики, которая отжила безъ цвѣта и жизни, потому что цвѣтъ и жизнь невозможны тамъ, гдѣ философія не свободна! Чего бы казалось легче, какъ изобразить этого феникса, вышедшаго или выходящаго изъ пепла схоластики въ теченіи $^1/_2$ XIV—$^1/_2$ XVI вв? Развѣ не заманчиво то, что порвано со старымъ и пахнуло новымъ.

Новое это было слѣдствіемъ и Крестовыхъ походовъ и образованія національностей, открытій и вытекшихъ изъ нихъ изобрѣтеній (Виндельбандъ). А благодаря открытіямъ расширился географическій горизонтъ, благодаря изученію древности историческій, благосостояніе—это слѣдствіе Крестовыхъ походовъ породило меценатство. Въ новыхъ городахъ были новые классы—это уже не духовные и міряне, но образованные и необразованные, и міряне начинаютъ теперь играть ту роль, которая принадлежала прежде духовенству. Разрывъ съ прошлымъ это разрывъ съ церковью, съ ея наслѣдствомъ во всѣхъ областяхъ

жизни: жизнь стала шире и ушла изъ подъ контроля католической церкви, выросла изъ стараго и дѣйствительно изношеннаго платья.

Достаточно этого намека на нѣкоторыя черты эпохи возрожденія для того, чтобы понять одну изъ причинъ, почему до сихъ поръ еще не написана исторія философіи этого времени. Причина эта заключается въ томъ, что внѣшняя жизнь получаетъ въ это время перевѣсъ подъ внутреннею, слишкомъ было трудно углубиться въ себя въ то время, когда внѣшняя жизнь была такъ увлекательна.

Такое время не могло быть благопріятнымъ для созданія философскихъ системъ. Изображеніе его всегда останется потому задачею историка культуры, и историческія изслѣдованія не могутъ не затмѣвать собою историко-философскихъ

Вполнѣ естественно, что историкъ философіи склоненъ отступать передъ чуждымъ ему элементомъ, т. е. передъ изображеніемъ внѣшнихъ условій, которыя онъ въ силу своей организаціи не можетъ достаточно оцѣнить, потому что онъ не можетъ выйдти изъ самого себя и заставить себя понимать внѣшнюю жизнь такъ, какъ онъ понимаетъ внутреннюю. Тѣ же трудности, бороться съ которыми ему приходиться, не выкупаются тѣмъ, что создано этимъ переходнымъ временемъ

Такъ интересенъ для историка культуры и безотраденъ для историка философіи 1-й фазисъ возрожденія или ранній итальянскій гуманизмъ, представляющій время до переселенія грековъ изъ Константинополя. Утомителенъ и однообразенъ 2-й фазисъ, не смотря на внѣшнее разнообразіе, на шумъ и крикъ въ жизни Платоновской академіи. И въ академіи и въ аверроистахъ и александристахъ и въ нѣмецкой реформаціи поражаетъ одна черта. Продолжаютъ говорить о томъ же самомъ, и это все о значеніи Аристотеля. Пусть то на фонѣ сравненія его съ Платономъ, пусть Аристотеля иногда даже понимаютъ, какъ это надо сказать объ александристахъ и въ особенности о Помпонаціи но, тѣмъ не менѣе, это все старое и пережитое, а теперь особенно пріѣвшееся послѣ всѣхъ тѣхъ вѣковъ, когда объ Аристотелѣ говорили такъ много и столько всуе. Вѣдь и теперь онъ все еще остается знаменемъ церкви, по прежнему идетъ рѣчь объ его согласіи съ догматами и Меланхтонъ объявляетъ не менѣе наивно, чѣмъ эгоистично, что «мы не можемъ обойдтись безъ произведеній Аристотеля». Все значитъ осталось по прежнему, все тоже непониманіе—это старое, а не новое.

И во всемъ этотъ времени историкъ философіи можетъ заинтересоваться только Янусами — этими самыми яркими выразителями эпохи блужданія и броженія—настоящими людьми переходнаго времени — ея

сынами. Они Янусы не только потому что смотрятъ впередъ и назадъ, не менѣе характерно въ нихъ соединеніе 2-хъ самыхъ интересныхъ чертъ этого времени—мистицизма и эмпиризма

Но есть еще и другая причина, почему исторія философіи возрожденія до сихъ поръ еше не написана. Недавно только началось изученіе средневѣковой философіи, а итоги ея еще не подведены: на нее смотрѣли слишкомъ долго съ точки зрѣнія номинализма и реализма — скованные этою самою схоластикою. А лишь на почвѣ изученія среднихъ вѣковъ и можетъ явиться исторія философіи возрожденія. Она покажетъ ту связь, которая существуетъ между этимъ временемъ и стремленіемъ партіи слабыхъ—ту красную нить, это завѣтное убѣжденіе, которое они охраняли и спасли. Нить эта самостоятельность философіи. Безъ этой связи исторія философіи возрожденія не ясна, а пока не будетъ понята эта красная нить, нельзя будетъ написать и исторіи философіи возрожденія.

Почва новаго времени подготовлена этими осужденными и отверженными борцами. Они являются предшественниками новаго времени, но вѣдь лучшее что ими передается, это ихъ достояніе, въ свою очередь, не что иное, какъ средневѣковая традиція.

«Возрожденіе было реформаціею итальянцевъ, говоритъ Грегоровіусъ—авторъ «Исторіи Рима въ средніе вѣка».—Они освободили науку отъ догматическихъ оковъ; они впервые создали ее, какъ европейскую силу. Они возвратили человѣчеству и всей культурѣ человѣка и они выработали то космическое образованіе, въ процессѣ котораго мы стоимъ еще теперь и дальнѣйшее развитіе и цѣль котораго мы и теперь еще не можемъ предчувствовать. Возрожденіе науки было первымъ великимъ актомъ той неизмѣримой нравственной революціи, въ которой находится Европа; ея эпохи, обнаружившіяся до сихъ поръ, составляетъ итальянское возрожденіе, нѣмецкая реформація и французская революціи. И первая эпоха съ правомъ называется гуманизмомъ, потому что съ нея начинается новое человѣчество».

И идеею гуманизма была идея человѣка, идея его личности, это вѣдь не была новая идея—ее внесло христіанство. Но въ средніе вѣка вѣра получила верхъ надъ разумомъ· всѣ идеи разума стушевываются передъ силою вѣры. Идея личности выступаетъ наружу, когда люди ужь свыклись съ тѣмъ что они получили откровеніе.

Борьба проходитъ черезъ эпоху возрожденія, но она проявляется въ иной формѣ, чѣмъ то въ средніе вѣка. Это уже не глухая борьба, но открытая. Насколько въ силу необходимости сдержаны средневѣковые

мыслители настолько же несдержаны, чтобы не сказать, невоздержны гуманисты. И имъ живется легче, чѣмъ могло житься Росцелину, Абеляру, Р. Бэкону и даже Оккаму. Не только потому что они полны вѣры въ близкое наступленіе золотаго вѣка, какъ говоритъ Лоранъ, но потому, что у нихъ есть почва. Ее нѣтъ у Оккама Какъ ни глубокъ Оккамъ, какъ ни поверхностенъ Петрарка, но вѣдь Оккамъ схоластикъ, а Петрарка человѣкъ новаго времени.

И съ дѣтскою откровенностью съ безавѣтною удалью бросаетъ перчатку и пускаетъ пыль въ глаза отжившему времени — теперь уже самому слабому этотъ новый побѣдитель и основатель гуманизма, поэтъ любви Франческо Петрарка (1304 — 1374) Онъ собираетъ рукописи и книги и учится по гречески, съ цѣлью просвѣтить свой умъ и улучшить сердце. «Старались только понять древность и дальше этого не шли», говоритъ объ всемъ этомъ времени самый знаменитый историкъ нашего вѣка Ранке. «Новое хочетъ быть первоначально только старымъ», замѣчаетъ Эйкенъ. И когда Петрарка пишетъ свое письмо къ Гомеру и собираетъ его почитателей, оказывается что во всей Италіи ихъ только 9 человѣкъ. Тѣмъ больше потому его заслуга. Но интересно не то, что онъ самъ не выучивается по гречески даже, насколько былъ въ состояніи сдѣлать это авторъ Декамерона, его другъ и біографъ *Боккачіо* (1313 — 1375), но что его привлекаетъ философія Рима, а не Греціи. Это характеристично и говоритъ уже само за себя.

Но можно-ли назвать Петрарку философомъ? «Онъ не только отвергаетъ Аристотеля и возвращается къ Цицерону, Сенекѣ и Варрону, но объявляетъ что выше ихъ всѣхъ стоитъ І. Христосъ. Онъ сравниваетъ, слѣдов., несравнимое и совсѣмъ не отдаетъ себѣ отчета въ томъ что такое собственно наука или философія, за которую, бросая вызовъ схоластикѣ, онъ вступается такъ по дѣтски храбро. Чѣмъ же и была схоластика, что преслѣдовала вся философія среднихъ вѣковъ, начиная съ Отцевъ церкви и кончая побѣдителями? Когда въ письмѣ къ кардиналу Колоннѣ Петрарка объясняетъ, что наука, которая находится въ противорѣчіи съ католическою вѣрою, возбуждаетъ къ себѣ ненависть и не заслуживаетъ имени науки, что на 1-мъ планѣ должно стоять не научное познаніе, а спасеніе души, онъ не думаетъ, о томъ, что онъ самъ схоластикъ и это въ гораздо большей степени, чѣмъ его старшій современникъ Оккамъ, котораго онъ и не знаетъ и не хочетъ и не можетъ знать. Собственныя произведенія Петрарка—тѣ діалоги, которыя Корелинъ въ своей диссертаціи «Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія» называетъ этико-философскими и «домашнія» письма,

его поражаютъ своею безсодержательностью. Петрарка незначителенъ, какъ философъ, мелоченъ, какъ человѣкъ. У него нѣтъ никакихъ философскихъ убѣжденій, а ими-то живетъ Оккамъ. Оккамъ не высказываетъ всего того, что думаетъ—вѣдь онъ одинъ изъ побѣжденныхъ Петрарка можетъ говорить и онъ говоритъ больше, чѣмъ думаетъ. Онъ одинъ изъ тѣхъ, о которыхъ Л. Штейнъ вѣрно выразился, что и въ историческія эпохи случается, что слышнѣе всего тѣхъ, кто громче кричитъ и за гуломъ ихъ голосовъ не слыхать того, что слѣдовало бы слышать. И, если судя по наружности Оккамъ схоластикъ, а Петрарка человѣкъ новаго времени, то въ сущности Оккамъ гораздо менѣе схоластикъ, чѣмъ то былъ Петрарка.

Общею чертою, которая характеризуетъ собою оба фазиса эпохи возрожденія, является, что то люди этого времени еще не разобрались въ двухъ вопросахъ—въ отношеніи философіи къ религіи и Аристотеля къ Платону. И поскольку они въ нихъ не разобрались и въ тискахъ этихъ самыхъ вопросовъ, они еще схоластики.

Какъ въ 1-мъ фазисѣ вниманіе сосредоточивается на философіи Рима, такъ во 2-мъ преобладающее значеніе получаетъ философія Греціи. Совершается-же это подъ вліяніемъ грековъ выходцевъ изъ Константинополя.

Шаблоннымъ было прежде то мнѣніе, что возрожденіе началось съ переселенія въ Италію грековъ и что переселеніе произошло вслѣдствіе завоеванія греками Константинополя. Не менѣе шаблоннымъ стало теперь воззрѣніе, что возстановленіе древности началось до переселенія грековъ и что въ 1440 г. и Хризолоръ и Гемистій Плетонъ и Бессаріонъ и Георгій Трапезунтскій и Ѳедоръ были уже въ Италіи. Ихъ привлекло туда развившееся въ Италіи меценатство. Роль покровителей наукъ и искусствъ взяли на себя итальянцы: таковы въ особенности Медичи Козьма и Лаврентій, таковъ и папа Николай V; роль же учителей и работниковъ выпала на долю грековъ.

Поражаетъ то глубокое недоразумѣніе, которое характеризуетъ это время и составляетъ наслѣдіе среднихъ вѣковъ, та мысль, что могло существовать согласіе между ученьемъ Аристотеля и догматами католической церкви и что девизомъ этого времени является потому освобожденіе отъ авторитета Аристотеля.

Противовѣсомъ Аристотелю служитъ Платонъ. Во Флоренціи учреждается Платоновская академія, гдѣ главными дѣятелями являются переводчикъ Платона и Аристотеля платоникъ *Гемистій Плетонъ* и образцовый переводчикъ Платона новоплатоникъ *Марцилій Фициній*. Фициній

настолько почитаетъ Платона, что, по его мнѣнію, діалоги Платона слѣдовало бы читать въ церкви, какъ читается Священное Писаніе; Плетонъ такъ горячо заступается за этого философа академіи, что константинопольскій патріархъ Геннадій называетъ его язычникомъ и вторымъ Магометомъ. На сторону Платона становится и болѣе умѣренный Бессаріонъ.

А знаменемъ *Геннадія* и *Георгія Трапезунтскаго* служитъ бѣдный Стагиритъ, котораго они вовсе не понимаютъ. Съ ожесточеніемъ набрасывается Трапезунскій и на единственнаго настоящаго аристотелика этого времени, на *Ѳедора Газу*: онъ мститъ Газѣ за то, что собственные его переводы аристотелевыхъ «Проблематъ» и «О животныхъ» плохи и папа Николай V поручаетъ перевести эти произведенія еще разъ Газѣ. Газа переводитъ и оставляетъ нѣсколько собственныхъ произведеній, но случается то, что самъ онъ остается въ тѣни и его знаютъ только, какъ переводчика и комментатора Аристотеля. Сочиненія его неизвѣстны историкамъ философіи даже по заглавіямъ, замѣчаетъ Штейнъ, между тѣмъ, какъ въ каждой исторіи философіи говорится о «Сравненіи Платона съ Аристотелемъ» Трапезунтскаго и составляетъ вопросъ, въ какомъ году написано это произведеніе. Благодаря Газѣ споръ о преимуществѣ Платона или Аристотеля получаетъ философскій характеръ вмѣсто прежняго богословскаго, когда вопросъ о томъ, кто ближе къ догматамъ церкви Платонъ или Аристотель служилъ какъ бы отголоскомъ среднихъ вѣковъ. Газа понимаетъ Аристотеля, для Трапезунтскаго же онъ является только знаменемъ церкви.

Не вѣетъ потому новымъ отъ дѣятельности академіи. «Это время просило хлѣба, а получило камень», говоритъ Виндельбандъ. Камнемъ и служило это возстановленіе древности, и имъ нельзя было удовлетвориться. «Кончилась роль метафизики: раньше она служила связью для религіи, науки и искусства, теперь же связь эта рушилась, и отдѣльныя науки начали развиваться оттуда, гдѣ ихъ оставили Архимедъ и Галенъ», объясняетъ Дильтей.

Ново было то, что науки приблизились къ жизни, что заброшены книги, ново то, что срываются тѣ 7 печатей, за которыми скрывалось въ средніе вѣка то, что наводило ужасъ и страхъ—это дьявольское навожденіе и олицетвореніе всего злого, нѣчто таинственное и чудесное—природа. Чувство безконечнаго охватываетъ людей, говоритъ Каррьеръ. Оно оживаетъ въ этомъ стремленіи Фауста познать природу, наслаждаться ею, имѣть надъ нею власть.

И новый властелинъ въ цвѣтѣ юношескихъ грезъ и надеждъ, не

познавшій еще границъ своихъ силъ эмпиризмъ думаетъ покорить міръ тѣмъ, что онъ живетъ—своею молодостью, своими грезами и надеждами. Смѣло и побѣдоносно вламывается онъ въ двери этого пыльнаго міра и полный презрѣнія и силы топчетъ то, чѣмъ жили средніе вѣка. Онъ уничтожаетъ эту жизнь вѣковъ, милое и дорогое для тѣхъ, которые не могли создать ничего иного. Для него это все та же самая схоластика: погибли вмѣстѣ съ побѣдителями и хранившіе свой завѣтъ предшественники новаго времени и Росцелинъ и Абеляръ и Дунсъ Скоттъ и Оккамъ и съ ними вмѣстѣ и doctor mirabilis Роже Бэконъ! Всѣ они оказались только схоластиками—они вѣдь повторяли Аристотеля и составляли къ его произведеніямъ схоластическіе комментаріи.

И долго будутъ говорить съ словъ этого юноши! Долго не забудется то, что онъ растопталъ ихъ всѣхъ вмѣстѣ! Долго вся средневѣковая философія будетъ считаться міромъ пыльныхъ книгъ и будетъ забыто то, въ чемъ заключалась борьба.

Новы опытныя изслѣдованія, которыя вносятъ въ метафизику *Людовикъ Вивесъ* и *Николай* въ XVI в. Ново также приложеніе математики къ естествовѣдѣнію — это наилучшее завоеваніе, которое совершено Коперникомъ въ XV, Галилеемъ и Кеплеромъ въ XVI вв.

Вполнѣ ново открытіе, сдѣланное Коперникомъ, которое стоитъ всѣхъ завоеваній, всѣхъ открытыхъ новыхъ странъ, то, именно, что земля входитъ въ свою роль одной изъ планетъ и что человѣкъ перестаетъ быть центромъ вселенной.

Это тотъ новый хлѣбъ, котораго жаждало это время.

Но совершенно-ли онъ новъ? Если Коперникъ ставитъ на мѣсто чувственнаго воспріятія размышленіе, если онъ раціоналистъ и девизомъ всей новой философіи считается раціонализмъ, то размышленіе имѣло перевѣсъ надъ чувственнымъ воспріятіемъ и въ древней философіи. Чѣмъ инымъ, какъ не раціоналистами были и Сократъ и Платонъ и Аристотель? Если бы они не признавали господства разума, ихъ имена не перешли бы къ намъ окруженные свѣтомъ, который не могъ померкнуть.

Ученье же католической церкви сроднилось съ чувственнымъ воспріятіемъ. Аксіомами служило то, что солнце движется и міръ не можетъ быть безконечнымъ. Теперь и сама религія не хочетъ соединенія съ философіею, и дороги ихъ расходятся.

Не мало бродило и блуждало новое опытное изслѣдованіе. Оно выработалось изъ алхиміи, магіи и натурфилософіи (Виндельбандъ). Каббалистику возобновляетъ одинъ изъ сподвижниковъ Фицинія Пико де Мирандола, мистическое толкованіе чиселъ оживаетъ въ самомъ замѣ-

чательномъ изъ нѣмецкихъ гуманистовъ, въ Рейхлинѣ—предшественникѣ Лютера, на ряду съ Эразмомъ Роттердамскимъ и Ульрихомъ Гутеномъ. Главный подвигъ Рейхлина заключается въ томъ, что онъ спасаетъ Библію отъ Кельнскихъ доминиканцевъ, которые требуютъ уничтоженія всѣхъ еврейскихъ книгъ.

Магами и чародѣями этого времени являются тѣ маленькіе Янусы, которые также глубоки и остроумны, какъ наивны и суевѣрны. Это *Парацельсъ* (1493—1541), одна изъ самыхъ интересныхъ личностей эпохи возрожденія. По его ученію, человѣкъ или малый міръ, т. е., микрокозмъ является снимкомъ съ большого міра—макрокозма или Бога. Строеніе органовъ человѣка то же, что и строеніе міра. Развитіе изъ сѣмени является собственно разъединеніемъ трехъ элементовъ—соли, меркурія и сѣры. Въ мірѣ существуетъ общая сила, которая отъ него не отдѣлима, это Вулканъ и кромѣ того каждое существо обладаетъ своею собственною индивидуальною или личною силою — археемъ. Причиною болѣзней является ослабленіе архея, укрѣпляется-же онъ только тождественнымъ, и въ этомъ и заключается сущность гомеопатіи, родоначальникомъ которой и является Парацельсъ. Тотъ же Парацельсъ отдѣляетъ богословіе отъ философіи и считаетъ источникомъ перваго откровенія Іисуса Христа, второго—природу. Эйкенъ говоритъ о томъ, что многія произведенія Парацельса до насъ не дошли, а что подъ его именемъ распространено не мало подложныхъ сочиненій. Признакомъ же того, что произведенія подложны, служитъ мистицизмъ. Въ нашей письменности существуетъ также не мало сочиненій Парацельса и, по всей вѣроятности, они тоже подложны. 2-й магъ и чародѣй *Кардан*ъ (1501—1571), математикъ и астрономъ, вѣритъ въ провидѣнія. По его мнѣнію, существуютъ 3 элемента—вода, воздухъ и земля и 3 класса людей — обманутые, обманутые обманщики и необманутые необманщики или мудрые. Насколько Карданъ теряется въ множествѣ, настолько же стремится къ единству 3-й магъ *Телезій* (1508—1588). Началами его ученья служитъ сухость, которая осуществляется въ центрѣ неба, и сырость, олицетвореніемъ которой является центръ земли. Ученье его осталось не безъ вліянія на Бруно. 4-й магъ строгій доминиканецъ *Кампанелла* (1568 — 1639) не избѣгаетъ преслѣдованій, потому что признаетъ 2 откровенія—codex vivus и codex scriptus. Онъ считаетъ знанія только ощущеніями. На религію онъ смотритъ шире, чѣмъ смотрѣлъ Лютеръ.

Широта религіозныхъ убѣжденій и ихъ теплота характеризуютъ собою всѣхъ нѣмецкихъ мистиковъ. Нѣмецкій мистицизмъ появляется ра-

нѣе эпохи возрожденія. Гёрлицкій сапожникъ *Яковъ Беме* (1575—1624) только углубляетъ воззрѣнія средневѣковаго мистика *Экарта* (1260—1327). Произведенія Бёме играютъ большую роль и въ нашей письменности. Основнымъ положеніемъ этого направленія является аксіома Парменида, что тождественное познаетъ тождественное. Она видоизмѣнена въ томъ отношеніи, что мыслящее тождественно съ мыслимымъ или существо съ познаніемъ, субъектъ съ объектомъ. Можно понимать лишь то, что мы носимъ въ себѣ, говоритъ послѣдователь Экарта *Вейгель* († 1594). Познаваніе идетъ извнутри. Въ этомъ и заключается точка соприкосновенія между нѣмецкимъ мистицизмомъ и нѣмецкимъ субъективнымъ идеализмомъ. Экартъ говоритъ о непосредственномъ соединеніи человѣка съ Богомъ. Такимъ звеномъ и служитъ экстазъ, и ученье Филона и Плотина оживаетъ въ нѣмецкомъ мистицизмѣ. Богъ у Беме не личный—Онъ все и ничего. Онъ отражается самъ въ себѣ и раздѣляется на созерцающее или силу міровую и на созерцаемое, составляющее содержаніе міра. И задумываясь надъ тѣмъ что-такое грѣхъ, Беме приходитъ къ выводу, что Богъ, какъ причина всего существующаго, долженъ былъ создать и грѣхъ. Здѣсь заключается корень гуманности и терпимости—этихъ двухъ характеристическихъ чертъ нѣмецкаго мистицизма.

Если, съ одной стороны, мистицизмъ связанъ съ лютеранствомъ, потому что отцемъ Лютера реформатора, а не Лютера учителя церкви былъ *Швенкфельдтъ* († 1561) предшественникъ Бёме, то, съ другой стороны, мистицизмъ поражаетъ индиферентизмомъ. Вполнѣ равнодушны къ религіи всѣ тѣ, которые заступаются за государство и взамѣнъ того ограничиваютъ власть церкви. Такова дѣятельность итальянца *Макіавели* († 1527), который въ своемъ сочиненіи «О Государѣ» проводитъ идею національнаго государства и отстаиваетъ его независимость отъ церкви. Сюда же надо отнести и англичанина *Ѳому Моруса* († 1535) автора Утопіи и француза *Бодена* († 1596 или 1597), который 1-й выясняетъ историческія основы права, а также основателя науки о правѣ знаменитаго автора de jure pacis et belli *Гуго Гроція* (1563—1645), который 1-й отдѣляетъ гражданское право отъ естественнаго.

Все это люди новаго времени. Они его дѣятели, а не провозвѣстники, не глашатаи, какъ то были итальянскіе гуманисты.

Нова и увлекательна философія этого новаго времени. Много прелести и глубины въ философіи *Джордано Бруно* (1548—1600), болѣе поэта и художника, чѣмъ мыслителя. Не менѣе глубокъ, но не болѣе какъ это увѣряетъ, подчиняясь чувству національной гордости Эйкенъ,

предшественникъ Бруно, 1-й нѣмецкій философъ *Николай Кузанскій* (1401—1464). Отверженный церковью еретикъ Бруно и кардиналъ ея Кузанскій — сходятся въ коренномъ своемъ воззрѣніи, которое осуществляетъ собою хлѣбъ, безъ котораго не можетъ обойтись это время. Оба они считаютъ міръ безконечнымъ. Богъ и міръ сливаются для нихъ во-едино и, по ихъ воззрѣнію, Богъ величественнѣе, чѣмъ онъ могъ быть прежде, когда человѣку еще не было такъ близко охватившее его теперь чувство безконечнаго. Отдѣльныя существа находятся въ общеніи съ міромъ, ихъ жизнь является безконечнымъ стремленіемъ къ совершенству.

Это въ тоже время пантеизмъ, монизмъ и оптимизмъ. «Любите женщину, но не забывайте быть поклонникомъ безконечнаго», объявляетъ Бруно, а по мнѣнію Николая Кузанскаго, въ мірѣ не можетъ заключаться ничего дурнаго или ничтожнаго, потому что въ немъ Богъ. И кардиналъ любитъ міръ не менѣе, чѣмъ еретикъ Бруно и чѣмъ любилъ его мистикъ Яковъ Бёме. Въ этомъ заключается черта новаго времени въ отличіе отъ среднихъ вѣковъ. Въ средніе вѣка человѣкъ не могъ имѣть ничего общаго съ природою ибо въ ней осуществлялось зло, а міръ считался искушеніемъ.

Если Николая Кузанскаго и можно считать предшественникомъ Кеплера, потому что онъ дѣлаетъ попытку приложить математику къ естествовѣдѣнію и вводитъ понятіе о гармоническихъ пропорціяхъ, то, именно, это приложеніе математики къ метафизикѣ затрудняетъ пониманіе его системы не менѣе, чѣмъ варварскій языкъ, сознается Эйкенъ.

Бога нельзя ни познавать, ни знать: онъ не истина, не законъ, не бытіе, но выше всякаго познаванія, потому что онъ самое простое начало, считаетъ Николай Кузанскій. То, что Богъ выше всякаго познаванія составляетъ новоплатоническій элементъ въ ученьѣ нѣмецкаго философа. Высшее же основаніе познаванія это незнаніе, незнаніе выше познаванія, и таково содержаніе главнаго сочиненія Кузанскаго «de docta ignorantia». То, что въ Богѣ соединяются противоположности составляетъ оригинальную мысль Кузанскаго. Мысль эта встрѣчается и у Бруно.

Богъ является не только духомъ, а душею міра. Что такое міръ какъ не явленіе невидимаго міра, а Богъ, какъ невидимость видимаго. Ясно, что нельзя говорить объ отношеніи Бога и міра — они сливаются, и въ этомъ и заключается коренная черта пантеизма.

И множество соединяется въ гармоническомъ порядкѣ въ единствѣ, какъ тоны сливаются въ гармонію и органы составляютъ тѣло. Отно-

шеніе единичнаго къ цѣлому всего лучше объясняется примѣромъ нѣсколькихъ свѣчей. Всѣ вмѣстѣ онѣ освѣщаютъ комнату, каждая же изъ нихъ горитъ и свѣтитъ сама по себѣ. И каждое существо участвуетъ въ общей міровой жизни и ведетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и свою обособленную личную жизнь. Если бы не было личной жизни, перестала бы существовать и жизнь міровая. Въ такомъ случаѣ, міръ обратился бы въ мыслимую вещь, т. е. въ понятіе. Въ этомъ и заключается эмпиризмъ Николая Кузанскаго.

Всякая вещь имѣетъ свою цѣну: въ мірѣ нѣтъ ничего пустого или ничтожнаго. Ни одна вещь не можетъ вполнѣ походить на другую — она отличается отъ всѣхъ прочихъ, а то ее можно было-бы съ ними смѣшать. Здѣсь заключается одна изъ мыслей, которую Лейбницъ возьметъ у Кузанскаго, и таково будетъ одно изъ основныхъ положеній его системы.

По воззрѣнію Кузанскаго, нашъ умъ отражаетъ въ себѣ міръ и служитъ потому микрокозмомъ и Божьимъ зеркаломъ. Жизнь наша не что иное, какъ стремленіе къ божественному безконечному. Къ нему стремится безконечно не только человѣкъ, но и вся природа — совершенствуется и она, и по мѣрѣ ея совершенствованія растетъ въ ней и сила духа. Смерть только осложненіе сущности, а не ея уничтоженіе. Человѣкъ бы хотѣлъ познавать болѣе того, что онъ въ состояніи познавать, любить болѣе того, что онъ можетъ любить, и жажда его никогда не удовлетворится. Онъ тѣмъ счастливѣе, чѣмъ болѣе участвуетъ въ общей жизни. Чѣмъ полнѣе и сложнѣе жизнь, тѣмъ она, слѣдов., и блаженнѣе.

Но характеристично, при этомъ, то, что человѣкъ обращается къ Богу, чувствуя не слабость свою, какъ это въ 3-мъ періодѣ греческой философіи а, напротивъ, силу. И Богъ является для него не чуждымъ началомъ, а чѣмъ-то своимъ и роднымъ. Въ жизни съ Богомъ не уничтожается, а, напротивъ, повышается личная жизнь. Въ ученьѣ Куз. индивидуализмъ порождаетъ универсализмъ и имъ обосновывается—оба эти направленія идутъ рука объ руку. То же самое надо сказать и о проповѣдникѣ свободы, о Бруно. Девизомъ его жизни служитъ освовожденіе отъ узъ. Таковъ девизъ и его философіи. И личная жизнь его отражаетъ въ себѣ жизнь общую. Въ ней олицетворяется броженіе и блужданіе эпохи возрожденія. Сбросивъ съ себя доминиканство онъ бродитъ по міру или по Европѣ и постоянно ищетъ издателей для своихъ сочиненій, по словамъ Виндельбанда.

Такъ проходятъ годъ за годомъ. Бруно слѣдуетъ наконецъ пригла-

шенію одного итальянца, потому что онъ усталъ и измученъ и ему хочется отдохнуть на родинѣ. Итальянецъ этотъ предаетъ его въ руки инквизиціи, и послѣдніе 7 лѣтъ своей жизни Бруно проводитъ въ тюрьмѣ. Онъ выходитъ изъ нея только для того, чтобы взойдти на костеръ, съ полными вѣры въ себя и въ свою идею словами: «Вамъ страшнѣе произнести мой приговоръ, чѣмъ мнѣ его услыхать» и умираетъ 2,000 лѣтъ послѣ того, какъ покончилъ свою жизнь Сократъ. «Въ немъ мало что напоминаетъ Сократа», замѣчаетъ Виндельбандъ. Но развѣ это не та же любовь къ знанію, не то же торжество духа надъ тѣломъ, идеи надъ жизнью? Смерть обоихъ является торжествомъ ихъ идеи. Она показываетъ, чѣмъ была для нихъ идея и чѣмъ жизнь. Идея для нихъ все, жизнь ничто. Въ этомъ отношеніи Джордано Бруно и является истиннымъ послѣдователемъ Сократа, если онъ и не напоминаетъ Сократа своимъ страстнымъ темпераментомъ и преобладаніемъ фантазіи надъ силою анализа.

Бруно оставилъ очень много сочиненій и рукописи его разбросаны по различнымъ библіотекамъ Европы, подобно тому, какъ была разбросана и его жизнь. Недавно Лютославскій открылъ въ Румянцевскомъ Музеѣ, а Штельцле въ Эрлангенской городской библіотекѣ новое сочиненіе Бруно «de magia physica». Напрасно только, кажется мнѣ, что Лютославскій не признаетъ авторства Бруно, ссылаясь на его слова при допросѣ въ Венеціи. Штельцле замѣчаетъ справедливо, что это слишкомъ слабое доказательство.

Бруно познакомился съ системою Коперника, по всей вѣроятности, черезъ посредство Телезія, какъ это думаетъ Виндельбандъ, и знакомство это было также плодотворно, какъ безплодно его стремленіе развить механическій ключъ къ мышленію Раймунда Луллія. Стремленіе это было ни чѣмъ инымъ, какъ только желаніемъ щегольнуть своею ученостью—тѣмъ, что у него есть методъ. А, именно, метода-то и не могло быть у Джордано Бруно.

По его воззрѣнію, какъ въ произведеніи заключается его творческая идея, такъ и Богъ находится въ своихъ созданіяхъ. Богъ, слѣдов., не выше и не внѣ вещей. Такъ сущность не выше и не внѣ существа, природа не выше и не внѣ вещей природы, доброта добра Выводъ отсюда тотъ, что Бога нельзя познать внѣ міра, а только въ немъ. Богословіе отличается отъ философіи тѣмъ, что выходитъ изъ предѣловъ природы, философія же остается въ этихъ предѣлахъ. Цѣлью философіи является познаніе природы. И жизнь человѣка сливается съ жизнью вселенной, съ мыслью о безконечности которой мы теперь сжились. Но все-

ленная поражаетъ еще своимъ величіемъ Бруно. Безконечность ея была только что доказана и перестала быть гипотезою, какъ то было прежде. Безконечно и наглядно для Бруно и высшее существо, хотя въ немъ и соединяются противоположности и познаніе его и сводится для насъ къ незнанію, какъ это считалъ уже и Кузанскій.

Въ Богѣ соединяются противоположности, потому что онъ все—и минимумъ и максимумъ вмѣстѣ. Математическій минимумъ точка, физическій атомъ, метафизическій монада. Всякая монада заключаетъ въ себѣ все то, что есть во всемъ и участвуетъ въ общей жизни монады монадъ или Бога. Монада духовна и, въ тоже время, вещественна, даже кругла. Всякая вещь имѣетъ свое отдѣльное существованіе и каждая монада отлична отъ другихъ.

Въ мірѣ нѣтъ ничего несовершеннаго—матерія и форма не противоположны другъ другу, а всегда соединены. Жизнь и смерть не что иное, какъ различные фазисы того же самого. Рожденіе это расширеніе центра, жизнь продолженіе существованія круга, смерть возвращеніе къ центру. Но безсмертіе, какъ его понимаетъ Бруно, не имѣетъ ничего общаго съ тѣми формами жизни, которыя мы знаемъ теперь, ничего общаго и съ личнымъ христіанскимъ безсмертіемъ.

Когда человѣкъ соединяется съ природою, его личная жизнь расширяется и становится разнообразнѣе и индивидуальнѣе. Чѣмъ сложнѣе и выше личная жизнь, тѣмъ разнообразнѣе и богаче и жизнь вселенной.

Когда человѣкъ отдается міровой жизни, онъ возвышается надъ личными страданіями и примиряется съ дѣйствительностью Глубина этого этическаго воззрѣнія и примирила Бруно съ дѣйствительностью, когда онъ взошелъ на костеръ. Онъ остался вѣренъ своему міросозерцанію, и смерть его служитъ воплощеніемъ его идеи.

Въ ученьѣ Бруно болѣе цѣльности и даже систематичности, чѣмъ въ философіи Кузанскаго. Онъ болѣе метафизикъ, потому что совсѣмъ не математикъ Если приложеніе математики къ психологіи цѣнно для развитія частностей этой науки, то метафизика никогда не можетъ обратиться въ математику.

И Бруно и Кузанскій оба эмпирики, потому что имъ близка жизнь вселенной. Они мистики и пантеисты, потому что человѣкъ сливается, по ихъ воззрѣнію, съ Богомъ или съ міромъ.

И въ философіи Джордано Бруно и Николая Кузанскаго осуществляются идеи жизни, развитія, прогресса и личности—тѣ самыя идеи, которыя всего дороже намъ и до сихъ поръ.

Оба философа являются двумя самыми большими Янусами эпохи воз-

рожденія; оба они уже люди новаго времени, его мыслители, а не только провозвѣстники.

§ 27. Раздѣленіе новой философіи.

Когда рѣшающее значеніе имѣетъ то, что получается извнѣ, источникомъ нашихъ знаній считается внѣшній міръ, а посредникомъ ихъ служитъ опытъ, мы имѣемъ передъ собою то направленіе, которое называется *реализмомъ* или *эмпиризмомъ*. Оно реализмъ, поскольку рѣчь идетъ о зависимости нашихъ знаній отъ внѣшняго міра, эмпиризмъ въ той мѣрѣ, въ какой вниманіе обращено на звено между этимъ міромъ и нами—на опытъ.

И эмпиризмъ или реализмъ тотъ самый дерзкій юноша, который растопталъ схоластику и на мѣсто пыльныхъ комментаріевъ поставилъ природу, получаетъ новую мощь въ концѣ XVI в. въ лицѣ одного изъ основателей новой философіи англичанина *Франциска Бэкона Верулам-скаго* (1561—1626). Эмпиризмъ проходитъ красною нитью черезъ всю новую философію. Въ 1-й докантовскій ея періодъ по слѣдамъ Бэкона идутъ въ Англіи Гоббесъ, Локкъ, ассоціаціонисты, Юмъ и всѣ представители французскаго просвѣщенія въ XVIII.

А то другое направленіе, которое составляетъ другую нить новой философіи, ведетъ свое начало съ другого ея основателя, съ великаго философа, какимъ не былъ Бэконъ, съ француза *Рене Декарта* въ XVII в. (1596—1650).

Это то направленіе, которое противоположно эмпиризму, гдѣ рѣшающее значеніе имѣетъ то, что находится въ самомъ человѣкѣ, источникомъ его знаній служитъ разумъ, посредникомъ же его являются идеи. И поскольку вниманіе обращается на источникъ знаній, на разумъ, направленіе это называется *раціонализмомъ*, поскольку рѣчь идетъ объ идеяхъ, въ которыхъ, онъ воплощается, мы имѣемъ передъ собою *идеализмъ*. Раціонализмъ и истинный идеализмъ также неразрывно связаны между собою, какъ эмпиризмъ и реализмъ—это только стороны одного и того же самого.

Распространено то мнѣніе, возведенное въ шаблонъ, что новая философія окрашена раціонализмомъ, и это въ противоположность древней. А, между тѣмъ, Сократа, Платона и Аристотеля нельзя не назвать раціоналистами съ тѣмъ самымъ правомъ, съ какимъ Декарта, Спинозу и Лейбница можно назвать идеалистами. Идея не можетъ не быть созданіемъ разума, въ которомъ объединяются всѣ способности и, чѣмъ пол-

нѣе это объединеніе, тѣмъ выше идея или тѣмъ она истиннѣе. Какъ не истинный раціонализмъ то направленіе, которое ставитъ на мѣсто разума разсудокъ, такъ одинаково не истинный идеализмъ и тѣ формы его, въ которыхъ онъ проявился въ Германіи послѣ Канта. Вольфъ не былъ раціоналистомъ, Фихте, Шеллингъ и Гегель не идеалисты.

Справедливо-ли то другое шаблонное мнѣніе, что изученіе вопросовъ бытія, составляющихъ содержаніе метафизики, характеризуетъ собою древнюю философію въ отличіе отъ новой, изучающей вопросы знанія.

Но если точкою отправленія древней философіи служитъ міръ, а новой человѣкъ, то не въ самосознаніи ли центръ философіи Сократа?

Послѣдователи его Платонъ и Аристотель только углубили этотъ центръ, пошли дальше по этой самой дорогѣ. Если исходнымъ пунктомъ философіи Декартъ и ставитъ свое «мыслю, слѣдов., существую», вопросъ о мірѣ не утрачиваетъ своего значенія въ новой философіи. Даже напротивъ — отношеніе человѣка къ міру составляетъ коренной ея вопросъ, насколько спеціальныя изслѣдованія ея входятъ въ область теоріи знанія и психологіи или психо-физіологіи, какъ въ древней философіи они входили въ область метафизики.

И чѣмъ дальше, тѣмъ все яснѣе становится, какъ неразрывна связь человѣка съ вселенной, дѣлается все понятнѣе, какъ односторонне и узко воззрѣніе тѣхъ, которые только рѣжутъ и дробятъ, видятъ вездѣ только противоположности и забываютъ, что самъ человѣкъ не болѣе, какъ одно изъ звеньевъ вселенной. Какъ былъ узокъ средневѣковой ужасъ передъ природою, не менѣе узко и ея очеловѣченье. Будущее принадлежитъ тому воззрѣнію, которое отдаетъ себѣ отчетъ въ единствѣ вселенной и въ томъ, что въ мірѣ царствуетъ гармонія.

И когда Фалькенбергъ говоритъ о томъ, что французъ мыслитъ остро, англичанинъ просто и ясно, а нѣмецъ глубоко, и вслѣдствіе того во Франціи развивается скептицизмъ, въ Англіи эмпиризмъ, въ Германіи идеализмъ, такая характеристика даетъ понятіе о философіи всѣхъ 3-хъ народностей въ оба періода. Но не надо забывать притомъ и того, что 1-й и самый замѣчательный французскій философъ Декартъ былъ не только скептикомъ, но и раціоналистомъ, что самый замѣчательный изъ скептиковъ Юмъ не былъ французомъ, но англичаниномъ, англичанинъ же, а не нѣмецъ и спиритуалистъ Берклей и что основатель 2-го періода новой философіи нѣмецъ Кантъ соединяетъ въ себѣ всѣ элементы.

Здѣсь опять случай убѣдиться въ томъ, что, какъ трудно подводить

подъ правила жизнь, такъ иногда одинаково невозможно вкладывать въ рамки не менѣе разнообразныя явленія въ области мысли.

Каждая философская система представляетъ собою цѣлый міръ и на обязанности историка философіи лежитъ привести въ связь эти различныя системы и показать, какъ онѣ вліяютъ одна на другую. Если исторія философіи не въ состояніи замѣнить философіи и ее исчерпать, то, съ другой стороны, она можетъ не прилагать къ ней слишкомъ узкихъ мѣрокъ и не всегда забывать, съ чѣмъ ей приходится имѣть дѣло.

Какъ новы и неслыханны для схоластики были тѣ дороги, по которымъ пошли Бэконъ и Декартъ, такъ одинаково ново и неожиданно для эмпиризма и раціонализма то направленіе, создателемъ котораго является Кантъ, именно, его критицизмъ. Кантъ сливаетъ во едино эмпиризмъ и раціонализмъ, направляетъ ихъ въ одно общее русло и является потому основателемъ 2-го періода новой философіи. Открытіе его заключается въ томъ, что онъ соединилъ то, что считалось до него несоединимымъ, а вліяніе его на философію продолжается до сихъ поръ. Можно даже сказать, что новокантіанцы являются главными дѣятелями 2-го періода новой философіи.

§ 28. Бэконъ и Декартъ.

Итакъ, въ концѣ XVI в. появляется Бэконъ, въ XVII Декартъ, и какъ ни различны эмпирикъ и раціоналистъ, оба они являются основателями новой философіи, въ чемъ и заключается общая ихъ черта. Оба они углубляютъ старое и создаютъ потому новое. Оба они начинаютъ думать съизнова и очищаютъ умъ отъ заблужденій и предвзятыхъ мнѣній—отъ этого стараго. То, что нужно выбросить изъ него это призраки или идолы, по Бэкону, это все, что въ немъ есть, по Декарту. Идолы эти бываютъ 4-хъ родовъ. Таковы 1-хъ) idola theatri—традиціонная вѣра въ авторитетъ, такъ Аристотеля; 2-хъ) idola fori—склонность считать слова не знаками, а вещами и придавать имъ болѣе значенія, чѣмъ самимъ вещамъ; 3-хъ) idola specus—индивидуальныя особенности людей и тѣ обстоятельства ихъ, которыя и надо познать, какъ таковыя; 4-хъ) idola tribus — самый ужасный изъ призраковъ, потому что онъ составляетъ удѣлъ всѣхъ людей безъ исключенія и для того, чтобы отдѣлаться отъ него слѣдуетъ расширять умъ, а не съуживать міръ, говоритъ Бэконъ, надо понять, что въ мірѣ не существуетъ цѣлей, что цѣль не что иное, какъ idolum tribus и потому поставить на мѣсто

телеологическаго міросозерцанія механическое. И міросозерцаніе это исповѣдуетъ не только Бэконъ, но и Декартъ.

А Декартъ высказываетъ въ самомъ замѣчательномъ своемъ сочиненіи «Разсужденіи о методѣ» (Discours sur la méthode), что можно считать основательнымъ только то, что человѣкъ пріобрѣтаетъ самъ по себѣ. Декартъ говоритъ, что секретъ заключается въ томъ, чтобы думать самому, и что изъ школы—іезуитскаго училища въ La Flèche онъ вынесъ убѣжденіе въ своемъ невѣжествѣ, пришелъ къ тому мнѣнію, что надо бросить книги и учиться изъ жизни, а, именно, наблюдать и думать. И не Сократъ-ли онъ потому? Не также-ли точно убѣжденъ онъ въ своемъ незнаніи и не считаетъ-ли онъ это незнаніе или самосознаніе источникомъ всѣхъ остальныхъ знаній?

И та дорога, по которой идетъ Декартъ, была тою самою дорогою сомнѣнія, по которой шли его предшественники скептики *Монтенъ* († 1592) и *Шарронъ* († 1603); но ей же шелъ вѣдь и другой его предшественникъ блаж. Августинъ въ IV в. И то самое, къ чему приходитъ Августинъ, въ чемъ заключается одна изъ его блестящихъ мыслей, служитъ точкою Архимеда для Декарта—исходнымъ пунктомъ его системы. Могло-бы быть, говоритъ онъ въ своихъ «Размышленіяхъ» (Meditationes de prima philosophia), что мы теперь спимъ и когда-нибудь проснемся. Какое у насъ ручательство въ томъ, что все это не сонъ? Какъ можемъ мы знать, что насъ не обманываютъ наши чувства. Я знаю только одно, объявляетъ онъ—я мыслю, слѣдов., я существую—это единственное мое достовѣрное знаніе.

Разъ же, что я знаю, что существую, потому что мыслю, я выношу, слѣдов., увѣренность въ своемъ существованіи изъ самого себя, и мѣркою внѣшней жизни, ея критеріемъ является внутренній источникъ, т. е. разумъ. И исходный пунктъ философіи Декарта служитъ потому и точкою отправленія его раціонализма. Когда найдена эта точка опоры, скептицизмъ переходитъ въ раціонализмъ.

И это «мыслю, слѣдов., существую» не силлогизмъ, какъ его считаютъ иногда, это не болѣе, какъ «мыслю существую», по вѣрному замѣчанію Виндельбанда.

Одинъ изъ современниковъ Декарта, его соотечественникъ, авторъ интереснаго изслѣдованія о философіи Эпикура и самъ послѣдователь атомизма *Гассенди* (1592—1655) думаетъ возразить Декарту, когда увѣряетъ, что можно бы поставить вмѣсто «мыслю, слѣдов., существую» «гуляю, слѣдов., существую». И Гассенди могъ это сказать, потому что не понялъ сущности міросозерцанія Декарта, всей глубины его точки

отправленія, того, что цѣльность мировоззрѣнія Декарта сказалась, именно, въ этомъ его «мыслю существую».

Но, правда, что самая система не соотвѣтствовала своему преддверію—всего лучше оказалось оно, а не то, что было за нимъ.

И общая черта и Бэкона и Декарта заключается, именно, въ томъ, что Бэконъ великъ, какъ критикъ, Декартъ, какъ скептикъ — оба они сильны, пока разрушаютъ. Когда же они начинаютъ строить, то Бэконъ впадаетъ въ эмпиризмъ, Декартъ въ догматизмъ, и въ этомъ и заключается ихъ слабость.

Эмпирикъ только собираетъ—онъ муравей, теоретикъ все вытягиваетъ изъ себя—это паукъ, настоящій же философъ тотъ, кто перерабатываетъ то, что онъ собралъ, какъ это дѣлаетъ пчела, совершенно вѣрно замѣчаетъ, но не дѣлаетъ Бэконъ, и самъ такъ и остается эмпирикомъ муравьемъ.

Слабость же догматизма заключается въ томъ, что онъ не провѣряетъ основаній, на которыхъ зиждется, и не можетъ ихъ провѣрить, потому что они рушатся при первомъ прикосновеніи критики.

Какъ геніально понято обоими, съ чего надо было начать, какъ хорошо заложенъ фундаментъ, такъ не соотвѣтствовали ему обѣ постройки. Точно не хватило матеріала или постройка эта пошла вглубь и обратилась сама въ фундаментъ, а на поверхности остались карточные домики, которые давно рушились.

И интересно, что какъ вѣрно указаны Бэкономъ и Декартомъ методы, которымъ надо слѣдовать, такъ оба они отъ нихъ отступаютъ сами.

Бэконъ является основателемъ индуктивнаго метода. Методъ этотъ былъ приложенъ впервые Сократомъ и его усовершенствовалъ Аристотель.

Бэконъ дѣлаетъ изъ индукціи Аристотеля, бывшей простымъ перечисленіемъ, то, что мы понимаемъ подъ нею теперь. Оказывается, что надо начинать съ того, чтобы привести въ порядокъ факты и совершать это съ помощью наблюденій и опытовъ, отъ нихъ же слѣдуетъ переходить къ причинамъ, отъ причинъ къ аксіомамъ. Отъ аксіомъ же надо опять спускаться къ причинамъ, объявляетъ онъ. Самъ же онъ не пользуется дедуктивнымъ методомъ, какъ это дѣлалъ Аристотель, который въ своемъ лицѣ соединяетъ оба метода. А потому Бэконъ и не создаетъ философской системы и не могъ ее создать, какъ ни вѣрно указалъ онъ задачу философа, сравнивъ его съ пчелою.

Здравый смыслъ принадлежитъ всѣмъ людямъ въ одинаковой степени, говоритъ Декартъ; все дѣло въ томъ, чтобы остаться на вѣрной

дорогѣ, тогда можно идти медленно и обогнать тѣхъ, которые бѣгутъ окольными путями. Но самъ онъ не остался на этой дорогѣ. «Всякій долженъ слѣдовать своему собственному методу, объявляетъ онъ также, а если я хочу изложить здѣсь мой методъ, то вовсе не имѣю при этомъ въ виду цѣли назидать». И онъ даетъ слѣдующія четыре правила:

1) не надо считать чего-либо истиннымъ, пока не убѣдишься въ томъ, что оно истинно;

2) слѣдуетъ дробить трудные вопросы на части для того, чтобы быть въ состояніи ихъ разрѣшить,

3) надо начинать съ простого и отъ него уже переходить къ болѣе трудному;

4) надо представлять общія раздѣленія и обзоры.

И благодаря этимъ правиламъ можно-бы сказать, что Декартъ понимаетъ задачу философа, указанную Бэкономъ, именно, необходимость быть одновременно и эмпирикомъ и теоретикомъ. Въ первыхъ своихъ трехъ правилахъ онъ даже подчеркиваетъ то, что слѣдуетъ переходить отъ простого къ сложному, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, и это какъ бы для того, чтобы самому пойдти обратною дорогою, отъ сложнаго къ простому, отъ неизвѣстнаго къ извѣстному. Декартъ вводитъ въ философію дедуктивный или силлогистическій методъ изслѣдованія — онъ является потому тѣмъ самымъ теоретикомъ, котораго Бэконъ такъ удачно сравнилъ съ паукомъ.

И установивши свое «мыслю, слѣд., существую», убѣдившись въ томъ, что идея эта ясна и отчетлива, Декартъ прямо начинаетъ съ неизвѣстнаго, а, именно, съ идеи о Богѣ. Разъ, что у насъ есть идея о Богѣ, разъ, что она отличается своею ясностью и отчетливостью, родоначальникомъ ея можетъ быть только Богъ, потому что идея безконечнаго существа не можетъ имѣть источникомъ существо конечное, а любовь къ истинѣ Бога служитъ ручательствомъ въ томъ, что онъ не могъ быть обманщикомъ. Богъ не былъ-бы совершеннымъ существомъ, еслибы не существовалъ, а идея Бога уже указываетъ на его существованіе. И передъ нами возстаетъ одинъ изъ побѣдителей—Ансельмъ Кентерберійскій — этотъ блестящій схоластикъ XIII в. «Самое совершенное существо, которое я могу себѣ представить, должно существовать, говорилъ Ансельмъ, т. к. существовать въ дѣйствительности болѣе, чѣмъ существовать только въ представленіи». Бытіе Бога выводилось изъ понятія о Немъ, и въ этомъ и заключалось знаменитое онтологическое доказательство. И оно-то оживаетъ въ лицѣ основателя

новой философіи. Не менѣе, чѣмъ Ансельмъ, Декартъ увѣренъ въ томъ, что изъ понятія о Богѣ, какъ о совершенномъ существѣ слѣдуетъ и его бытіе или что совершенное существо не можетъ не обладать бытіемъ.

И Декартъ, какъ и Ансельмъ впадаетъ въ роковую ошибку Парменида, считаетъ также аксіомою, что бытіе и мышленіе тождественны. Оказывается, что тотъ самый Декартъ, который очищаетъ умъ отъ сора схоластики, схоластикъ самъ.

Правда, что онъ соединяетъ онтологическое доказательство съ антропологическимъ или психологическимъ—это идея Бога въ насъ, какъ говорятъ Куно-Фишеръ и Виндельбандъ, но дѣло отъ этого не измѣняется.

Близка связь съ схоластикою и Бэкона Онъ раздѣляетъ науки на поэзію, основанную на воображеніи, исторію на памяти и философію или собственно науку на умѣ и причисляетъ къ философіи ученье о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. Другое же его раздѣленіе философіи и богословія напоминаетъ ученье о двоякой истинѣ, какъ его формулировалъ Оккамъ.

Особенно же рѣзко связь Декарта съ схоластикою проявляется въ его раздѣленіи субстанцій или сущностей на 3 рода. Это 1-хъ) Богъ или безконечная сущность, которая существуетъ сама по себѣ, заключаетъ въ себѣ причину собственнаго существованія (causa sui), а не нуждается ни въ чемъ другомъ; это 2-хъ) конечная мыслящая сущность или душа и 3-хъ) конечная протяженная сущность или тѣло. Какъ мышленіе составляетъ коренное или неизмѣнное свойство души или ея аттрибутъ, такъ одинаково аттрибутомъ тѣла является протяженіе. Коренныя свойства подраздѣляются на второстепенныя, модусы или видоизмѣненія ихъ. Къ мышленію относится чувствованіе, хотѣніе, желаніе, представленіе и сужденіе, къ протяженію положеніе въ пространствѣ, движеніе и форма предмета.

И интересно то, что не только не нуждается въ другихъ безконечная сущность или Богъ, но что и тѣло и душа существуютъ одинаково сами по себѣ. И не только душа не можетъ не мыслить, а тѣло не быть протяженнымъ, не только нельзя себѣ представить, чтобы тѣло мыслило, а душа имѣла протяженіе, но душа и тѣло взаимно исключаютъ другъ друга, не находятся ни въ какомъ отношеніи и между ними нѣтъ ничего общаго.

И воззрѣніе Декарта представляется потому самою рѣзкою формою, въ которой когда либо проявлялся дуализмъ. А 1-й, кто отъ него отказывается и признается въ его несостоятельности, кто сознаетъ необходимость связать то, что онъ разорвалъ, это самъ Декартъ.

Ни кто иной, какъ онъ самъ, устанавливаетъ связь между душею и тѣломъ, между которыми вѣдь нѣтъ ничего общаго. И если Декартъ и сравниваетъ въ «Размышленіяхъ» тѣло съ кораблемъ, а душу съ матросомъ, связь между нами оказывается совсѣмъ иною. Такою связью служитъ маленькая шишковидная желѣзка, которая находится внутри вещества мозга, и связь эта, слѣдов., механическая. Механически же можно связать лишь то, что протяженно, а душа Декарта и должна обладать по тому самому протяженіемъ. На мѣсто дуализма становится матеріализмъ. Декартъ не менѣе рѣзкій матеріалистъ, чѣмъ онъ рѣзкій дуалистъ.

Замѣчательно, что если Бэконъ говоритъ о необходимости замѣнить телеологическое міровоззрѣніе механическимъ, раціоналистъ и догматикъ Декартъ его дѣйствительно примѣняетъ.

И создатель аналитической геометріи Декартъ можетъ приложить механическое міровоззрѣніе къ физіологіи и изгнать изъ нея скрытыя свойства, потому что онъ не отрицаетъ значенія математики, какъ это дѣлаетъ Бэконъ. А потому, какъ общія, такъ и спеціальныя изслѣдованія Бэкона въ области естествовѣдѣнія и сочиненіе его «О достоинствѣ и пріумноженіи наукъ» и «sylva Sylvarum» не имѣютъ научнаго значенія. Если Бэконъ и предугадываетъ связь движенія атомовъ съ теплотою, то для той же самой физики Декартъ совершаетъ гораздо болѣе. Всего же важнѣе его физіологическія изслѣдованія. Опираясь на Гарвея онъ описываетъ процессъ кровеобращенія, выводитъ происхожденіе жизненныхъ духовъ изъ крови и даетъ возможность понять, какъ организмъ можетъ обойдтись безъ души, которая играетъ въ его физіологіи роль deus ex machina. Животныхъ же онъ такъ и называетъ механизмами, потому что вполнѣ удовлетворительно объясняетъ процессъ жизни, не прибѣгая къ помощи души. Но и человѣческое тѣло умираетъ, когда прекращается дѣятельность крови или жизненныхъ духовъ, и послѣ того только изъ него удаляется душа, что весьма характеристично для роли души deus ex machina.

Не лишена интереса психологія Декарта. Онъ раздѣляетъ духовную жизнь на 6 степеней—на внѣшнія чувства, естественныя побужденія, 6 страстей, воображеніе, умъ или разумъ и волю. Разумъ подчиняетъ себѣ волю, какъ это и у Бэкона, и видоизмѣненіемъ мышленія являются не только представленія и понятія, но и ощущенія и чувствованія и хотѣнія. По примѣру Демокрита, Анаксагора и Платона характеристическимъ признакомъ мышленія служитъ то, что оно ясно, ощущенія же отличаются тѣмъ, что они смутны.

Различіе между психологіей и физіологіей заключаются въ томъ, что Декартъ теоретикъ въ психологіи и философъ въ физіологіи. Тутъ онъ не только собираетъ факты, но и старается подчинить ихъ тому міровоззрѣнію, которое бросаетъ такой яркій рефлективный свѣтъ на его психологію: бездоказательность ея положеній освѣщается потому какъ бы еще ярче. Такъ Д. изслѣдуетъ строеніе головнаго мозга животныхъ, чтобы объяснить себѣ, въ чемъ заключается воображеніе и память (письмо къ Мерсенну). Такъ аффекты или страсти зависятъ, по его мнѣнію, отъ свойствъ крови. Чѣмъ она лучше и чище, чѣмъ легче закипаетъ, тѣмъ возможнѣе радость, а противоположныя качества ея производятъ печаль.

Нельзя-ли себѣ представить того, что тотъ самый Декартъ, который узнавъ объ осужденіи Галилея передѣлалъ свое произведеніе «Le monde» и какъ ни былъ согласенъ съ Коперникомъ, сталъ увѣрять, что земля стоитъ на мѣстѣ (имѣя въ виду ближайшее окружающее), Декартъ, о которомъ такъ язвительно сказалъ Боссюэ «Mr. Descartes a toujours craint d'être noté par l'église et on l'a vu prendre à cause de celà des précautions qui allaient jusqu'à l'excès». (Д. всегда боялся быть замѣченнымъ церковью и тѣ мѣры предосторожности, которыя онъ для того принималъ, доходили до крайности), могъ и въ области метафизики не высказать всего того, что онъ думалъ. Нельзя считать это вполнѣ невѣроятнымъ, тѣмъ болѣе, что, въ такомъ случаѣ, можно бы съ достаточною ясностью представить себѣ генезисъ міровоззрѣнія Д. Онъ не остановился ни на скептицизмѣ, ни на раціонализмѣ, ни на дуализмѣ, а только на монизмѣ или матеріализмѣ. Именно, когда онъ вдумался въ скептицизмъ, то сдѣлался раціоналистомъ, когда вдумался въ дуализмъ, и тщательно разработалъ физіологію, не могъ не стать матеріалистомъ и былъ въ состояніи разочароваться въ дуализмѣ, какъ разочаровался раньше въ скептицизмѣ. Невозможнаго тутъ нѣтъ ничего. Считать же возможнымъ, чтобы Д соединялъ въ себѣ одновременно скептицизмъ, раціонализмъ, дуализмъ и матеріализмъ это значитъ отрицать его значеніе, какъ философа и сдѣлать изъ него эклектика. Д. не былъ эклектикомъ и всякая ступень служитъ лишь переходомъ къ слѣдующей. Онъ вездѣ начинаетъ съизнова; онъ постоянно думаетъ.

Совсѣмъ инымъ представляется міросозерцаніе Бэкона. Бэконъ уничтожилъ idola theatri, fori, specus et tribus, а самъ поклоняется одному предвзятому мнѣнію, которое можно бы назвать идоломъ спеціально бэконовскимъ. Идолъ этотъ и составляетъ центръ его міровоззрѣнія, а самое большое отличіе его отъ Декарта заключается въ томъ, что

міровоззрѣніе его сводится къ такому, именно, центру, что оно не живая сила, какъ то было мышленіе Декарта, а нѣчто замкнутое въ себѣ и потому мертвенное и неподвижное. Такимъ идоломъ и является для Б. его мысль, что знаніе есть сила. Какъ понимаетъ эту мысль Бэконъ? Дѣло не въ томъ, что Б. не считаетъ силою всѣхъ знаній—слишкомъ близко стоитъ онъ для того къ схоластикѣ, чтобы цѣнить тѣ знанія, которыя она давала,—а въ томъ, что онъ потому и увлекается такъ горячо и преклоняется передъ собственнымъ идоломъ, что стоитъ къ ней слишкомъ еще можетъ быть близко! И никогда юноша не былъ такъ смѣлъ, какъ рѣшителенъ и убѣжденъ теперь мужъ—все то, что совершено эмпиризмомъ до Бэкона, стушевывается передъ этою его дѣятельностью теперь. Въ лицѣ Бэкона эмпиризмъ воздвигаетъ собственную постройку и это тотъ карточный домикъ, котораго давно уже нѣтъ. Бэконъ близко подходитъ къ тому, о чемъ когда-то мечталъ схоластикъ Раймундъ Луллій. Луллій отыскивалъ механическій способъ мышленія, думалъ устроить такъ, чтобы сами собою являлись мысли. Бэконъ мечтаетъ о томъ, чтобы изобрѣтенія и открытія перестали быть случайными и заняли то мѣсто, которое занимаютъ теперь въ головахъ людей пошлости. Онъ считаетъ, что для того требуется изобрѣсти только извѣстные инструменты и остается потому позади Луллія, который самъ выдумываетъ нѣкоторыя остроумныя фигуры, съ помощью которыхъ должно совершаться изобрѣтеніе мыслей. Въ этомъ и заключается узкость бэконовской мысли, что «знаніе есть сила», механическая или техническая подкладка этого его идола. Бэконъ не понимаетъ, слѣдов , того, въ чемъ заключается сущность генія, не хочетъ знать того что такое вдохновеніе. И онъ дѣлаетъ изъ философіи, только что освободившейся отъ религіи опять служанку и отдаетъ ее, на этотъ разъ, во власть механики и техники. Она должна помогать теперь дѣлу выгонки изобрѣтеній и открытій. И грустно не то, что Бэконъ не понималъ, что выгонять ихъ искусственно нельзя, что всякое устройство для того оранжерей съуживаетъ открытія и изобрѣтенія и низводитъ ихъ на степень орудій и инструментовъ, что всякое новое орудіе или новая машина еще не изобрѣтеніе и не открытіе, а новое получается на иной дорогѣ. Грустно не то только, что Бэконъ падаетъ ницъ передъ своимъ идоломъ, именно, физическою или матеріальною силою, а то въ особенности, что онъ далекъ отъ мысли, какъ узка и одностороняя всякая физическая сила, что она никогда не въ состояніи поднять человѣка надъ міромъ или лучше сказать надъ тѣмъ, что пустого и ничтожнаго въ этомъ внѣшнемъ мірѣ, какъ она, напротивъ, ставитъ его въ самый центръ всей этой грязи и всего ничто-

жества, когда сажаетъ на мягкое кресло и ставитъ къ его услугамъ телефонъ или электрическую газету. А жизнь все также ничтожна и темна—эта жизнь, освѣщенная электрическимъ свѣтомъ, и какъ будто только дальше ушелъ ея смыслъ. И пусть свѣтъ этотъ и затмѣваетъ луну, ему никогда не затмить солнца, не затмить той иной силы, которая одна двигаетъ впередъ человѣчество и будетъ его всегда двигать. Никогда силѣ матерьяльной не выдержать соперничества съ силою духовною. Когда Бэконъ говоритъ о соединеніи ума съ опытомъ, онъ забываетъ, что нельзя уничтожить умъ, нельзя отдать его во власть опыта. Каковы бы ни были и ни будутъ усовершенствованія техники, мы вѣдь собственно говоря никогда не можемъ говорить о нашей власти надъ природою. Говорить объ этомъ значитъ съуживать міръ. Какъ рѣжетъ ухо это слово «покорили», когда его говоритъ тотъ, кто опять вернется въ землю и не сильнѣе физически теперь, чѣмъ былъ 2000 лѣтъ тому назадъ, а все по прежнему ничто.

И Бэконъ забылъ о томъ, какъ слабъ эмпиризмъ, забылъ то, что эмпиризмъ можетъ дѣйствовать только въ союзѣ. Эмпирикъ не зналъ, что центръ его міровоззрѣнія не можетъ быть центромъ.

Слабость міровоззрѣнія Бэкона заключается въ томъ, что власть человѣка надъ природою служитъ центромъ не только его метафизики, но и этики. Власть эта физическая сила, и въ ней разгадка жизни Бэкона.

Другимъ же ключемъ представляется одно изъ правилъ въ Разсужденіи о методѣ, то правило, именно, что человѣкъ долженъ подняться надъ внѣшними условіями жизни, что тайна философа заключается во власти надъ ними, а счастье его находится въ немъ самомъ. Таковъ ключъ къ жизни Декарта.

Бэконъ искалъ счастье въ внѣшнихъ условіяхъ жизни; Декартъ же въ себѣ самомъ. Д. былъ философомъ въ жизни, Б. заперъ передъ собою двери въ этотъ иной и лучшій міръ. И Д. могъ дѣйствительно сказать, какъ онъ объ этомъ и говоритъ въ письмѣ къ Елизаветѣ Пфальцской, что знаніе истины и пониманіе различія между душею и тѣломъ не позволяетъ бояться смерти и отнимаетъ любовь къ внѣшнему міру. Глубокое убѣжденіе его составляетъ то, что надо измѣнять не порядокъ царствующій на землѣ а понимать, что нѣтъ ничего, чѣмъ бы мы могли управлять такъ, какъ управляемъ нашими мыслями (Начала философіи Principia philosophiae, III, 4).

И Декартъ измѣнилъ внѣшнія условія своей жизни. Виндельбандъ называетъ его эгоистомъ, на томъ основаніи, что онъ искалъ уединенія. Но эгоизмъ-ли это разъ, что онъ не могъ работать при иныхъ

условіяхъ и работая могъ принести людямъ несравненно больше пользы, чѣмъ, еслибы проводилъ время въ томъ, что разговаривалъ съ своими знакомыми. Разговаривалъ же онъ съ ними письменно и одни письма его къ другу дѣтства Мерсенну, правда, главному его корреспонденту составляютъ уже томы, хотя въ собраніе его сочиненій и не вошли еще всѣ эти письма. И онъ совершенно вѣрно высказываетъ то, что для того, чтобы сосредоточиться, ему надо было бросить не только людей, но и отечество. Много нужно было времени для того, чтобы убѣдиться въ томъ, что это слѣдуетъ сдѣлать. Когда Декартъ выходитъ изъ училища въ La Flèche, онъ выноситъ изъ него то понятіе о философіи, что она учитъ «parler vraisemblablement de chaque chose», и онъ любитъ только математику. Но математикомъ онъ не дѣлается или не хочетъ учиться ей еще, а становится офицеромъ, служитъ въ рядахъ войска Морица Нассаускаго, потомъ Тилли и позже принимаетъ участіе во взятіи Ла Рошеля. И въ одну изъ своихъ зимнихъ стоянокъ онъ въ 1-й разъ углубляется самъ въ себя. Съ этого времени онъ начинаетъ задумываться надъ своимъ призваніемъ, понимаетъ, что онъ не офицеръ и не знаетъ, чѣмъ ему быть. Онъ даже даетъ обѣтъ предпринять путешествіе въ Лорето, когда разрѣшитъ свои сомнѣнія. И онъ дѣйствительно приходитъ къ убѣжденію, что у него не будетъ никакихъ опредѣленныхъ занятій.

Пропутешествовавъ 4 года и побывавъ въ Лорето онъ поселяется во Франціи. Но религіозныя распри между протестантами и католиками раздираютъ, въ это время, страну. Декартъ переселяется въ Голландію и избираетъ девизомъ своей жизни «bene qui latuit, bene qui vixit» (хорошо живетъ тотъ, кто хорошо скрывается). Онъ мѣняетъ свое мѣстожительство 24 раза и въ теченіи 20-ти лѣтъ своего пребыванія въ Нидерландахъ не только создаетъ всѣ свои произведенія, но и дѣлается настолько извѣстнымъ, не смотря на свой образъ жизни или благодаря, именно, ему, что у него не мало послѣдователей. Онъ уже образовалъ школу картезіанцевъ.

И то, что среди его послѣдователей возникаютъ пререканія и ему нѣтъ наконецъ покоя и въ Нидерландахъ заставляетъ его съ удовольствіемъ откликнуться на приглашеніе королевы шведской Христины, съ которою онъ и прежде состоялъ въ перепискѣ и переселиться въ 1649 г. въ Стокгольмъ. Но мысль объ открытіи Академіи наукъ не осуществляется. Декартъ не выноситъ сурового климата и умираетъ въ слѣдующемъ году.

Когда Декартъ говоритъ о своей жизни, что она походила на жизнь

большинства людей, живущихъ въ свое удовольствіе, невольно вспоминается тотъ, кто среди праздныхъ аѳинянъ казался самымъ праздным. И Д. не менѣе, чѣмъ Сократъ отличался своею скромностью.

Иначе складывается жизнь Бэкона. Послѣ Кэмбриджа и службы при посольствѣ въ Парижѣ онъ избираетъ юридическую карьеру, становится государственнымъ адвокатомъ, членомъ парламента, хранителемъ государственной печати и наконецъ Лордомъ-канцлеромъ, барономъ Веруламскимъ и герцогомъ Албанскимъ въ 1621 г.—въ томъ самомъ, когда его обвиняютъ во взяточничествѣ и онъ уже болѣе не сановникъ. Послѣдніе 5 лѣтъ онъ проводитъ въ своемъ замкѣ и занимается наукою.

Часто говорятъ о томъ, что взяточничество было во времена Елизаветы и Іакова I явленіемъ обыденнымъ и говорятъ это для того, чтобы не слишкомъ обвинять Бэкона. Еще болѣе же онъ виноватъ, конечно, въ томъ, что выступилъ съ обвиненіемъ противъ своего прежняго покровителя графа Эссекса, если и можно найдти оправданіе въ томъ, что по должности государственнаго адвоката онъ былъ обязанъ это сдѣлать.

Когда же самъ Бэконъ увѣряетъ, что высшая изъ добродѣтелей любовь, какъ то не вѣрится этимъ его словамъ, потому что его жизнь не вяжется съ мыслью о любви къ людямъ и думается, что онъ любилъ бы и науку иначе, еслибы любилъ людей, потому что онъ тогда бы зналъ, что имъ нужно.

И только въ концѣ своей жизни Бэконъ могъ убѣдиться въ томъ, что есть нѣчто высшее, чѣмъ физическая сила, чѣмъ все внѣшнее — блескъ, роскошь и богатство.

Разсказываютъ, что онъ умеръ отъ простуды, потому что набивалъ снѣгомъ курицу и хотѣлъ придти такимъ путемъ къ выводу, насколько холодъ можетъ замедлить гніеніе. Думалъ ли онъ, при этомъ, что рискуя своею жизнью для науки онъ уже не оставался вѣренъ своему коренному воззрѣнію, что то былъ разрывъ его съ идоломъ? Задумывался ли онъ когда-нибудь надъ тѣмъ, почему именно, такъ грустно сложилась его собственная жизнь? Раскрылъ ли онъ, что сила духовная всегда будетъ имѣть перевѣсъ надъ матерьяльною и что горькою ошибкою его жизни, отражавшею его коренное міросозерцаніе было непризнаніе силы духовной и увлеченіе силою матерьяльною?

Основатель индуктивнаго метода Бэконъ былъ сначала критикомъ, потомъ эмпирикомъ, основатель дедуктивнаго метода Декартъ сначала скептикомъ, потомъ раціоналистомъ, догматикомъ и дуалистомъ, нако-

нецъ матеріалистомъ, и если оба они проложили новыя дороги, то несомнѣнна и связь ихъ со схоластикою.

§§ 29. *Гоббесъ и окказіоналисты. Спиноза.*

Вторымъ послѣ Декарта представителемъ раціонализма является Спиноза. На него оказалъ вліяніе не только Декартъ, но отчасти и Бэконъ и слѣдующій за Бэкономъ другой англійскій эмпирикъ *Гоббесъ* (1588—1679). Гоббесъ друженъ съ Бэкономъ, но болѣе находится подъ вліяніемъ Галилея. Благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ, такъ въ особенности Тенниса, Гоббеса считаютъ теперь основателемъ матеріалистической и механической психологіи нашего вѣка.

Гоббесъ является матеріалистомъ, т. к. считаетъ философію наукою о тѣлахъ. Онъ также прилагаетъ математику къ философіи, называетъ мышленіе сложеніемъ и вычитаніемъ или соединеніемъ и раздѣленіемъ: въ этомъ отношеніи онъ является предшественникомъ Гербарта.

Прежде Гоббеса знали преимущественно только, какъ основателя теоріи договора. А, именно, первобытное состояніе человѣчества было, по его мнѣнію, войной всѣхъ противъ всѣхъ, и новый фазисъ наступаетъ, когда люди сговариваются образовать государство. Теорія эта, не оставшаяся безъ вліянія на Локка и на Руссо, отразилась и на богословско-политическомъ трактатѣ Спинозы.

Къ дуализму Декарта примыкаетъ то направленіе, которое, по мнѣнію, Л. Штейна, ведетъ свое начало со стоиковъ въ древнюю эпоху и съ магометанской секты Ашаріевъ и съ викторинцевъ въ средніе вѣка. Сюда же можно отнести и ораторіанца *Мальбранша* (1638—1715) члена свободнаго ордена, образованнаго во Франціи съ цѣлью противодѣйствовать іезуитамъ.

То направленіе, о которомъ идетъ рѣчь, носитъ мѣткое названіе окказіонализма. Оно явилось своеобразнымъ выходомъ изъ того безвыходнаго положенія, въ которомъ очутился дуализмъ Декарта, и выходъ этотъ не былъ измѣною, какъ то матеріализмъ. По ученью окказіоналистовъ, взаимодѣйствіе души и тѣла происходитъ, благодаря вмѣшательству Бога, а вмѣшательство это устанавливается, навсегда, на всѣ случаи, по мнѣнію *де ла Форжа* и *Клауберга* или, въ каждомъ данномъ случаѣ, когда происходитъ какое нибудь физическое дѣйствіе, какъ это думаетъ *Кордемоа* и голландецъ *Гейлинксъ* (1625—1669), самый талантливый изъ окказіоналистовъ, а также и Мальбраншъ. Отъ осса-

sion — случая школа и называется окказіонализмомъ. Мальбраншъ не только окказіоналистъ, но онъ и спиритуалистъ, потому что, по его воззрѣнію, идеи пребываютъ въ Богѣ.

Свиданіе Мальбранша съ другимъ спиритуалистомъ — съ Берклеемъ имѣло роковыя для него послѣдствія: онъ умеръ взволнованный этимъ разговоромъ. И правда то, что Берклей нашелъ изъ дуализма лучшій выходъ, чѣмъ то былъ окказіонализмъ. Тотъ выводъ, къ которому онъ пришелъ, долженъ былъ поразить Мальбранша и могъ дѣйствительно взволновать его такъ глубоко.

О вліяніи же окказіоналистовъ на Спинозу нѣтъ рѣчи. Это подтверждается и хронологическими данными, потому что главное произведеніе Спинозы — его Этика была уже написана въ 1663 г., когда онъ читалъ ее друзьямъ, сочиненія Гейлинкса относятся къ 1664 и 1665 гг., «De la recherche de la verité (Объ изслѣдованіи истины) Мальбранша появляется только въ 1675 году.

Но если нѣкоторое вліяніе на Спинозу оказалъ Бэконъ, то философія Декарта служитъ исходнымъ пунктомъ этой системы и преобладающимъ въ ней чужимъ факторомъ. Въ бумагахъ Спинозы найденъ недавно списокъ книгъ, которыя онъ читалъ. То были произведенія схоластиковъ еврейскихъ, арабскихъ и христіанскихъ, чѣмъ и подтверждается догадка Ioel'я о вліяніи на Спинозу Маймонида, еврейскаго схоластика XII в. и Шасдая Кресси, талмудиста, жившаго около 1400 года, и получаетъ еще большую цѣну изслѣдованія Фрейденталя, который обнаруживаетъ связь одного изъ ранніхъ произведеній Спинозы «Cogitata metaphysica» съ младшею схоластикою и въ особенности съ Суарецомъ. Этотъ списокъ уничтожаетъ не менѣе блестящимъ образомъ ту гипотезу Тренделенбурга, что Спиноза былъ слишкомъ бѣденъ для того, чтобы много читать.

Характеристическою чертою Спинозы служитъ его самостоятельность. То, что онъ думалъ самъ, связываетъ его съ Декартомъ гораздо больше, чѣмъ исходный пунктъ его философіи, чѣмъ то непосредственное вліяніе, которое ученье это оказало на его систему. И когда будущій раввинъ знакомится съ произведеніями Декарта, онъ чувствуетъ, что не будетъ раввиномъ: въ немъ уже просыпается мыслитель. Тутъ онъ познаетъ впервые, что рожденъ свободнымъ, и онъ будетъ свободнымъ, онъ этого достигнетъ.

И Спиноза такъ глубокъ, потому что онъ свободенъ: самостоятельность и глубина не могутъ не быть нераздѣльными. «Онъ разрѣшилъ задачу такъ, какъ понималъ ее Декартъ», говоритъ Куно-Фишеръ, т. е.

разрѣшилъ ее въ томъ смыслѣ, что и онъ сдѣлался самостоятельнымъ.

Только подробностью является то, что исходнымъ пунктомъ его философіи служитъ безконечная сущность Декарта, и отсюда еще не слѣдуетъ его зависимость отъ этого философа.

Различіемъ не менѣе глубокимъ, чѣмъ это сходство является то, что Д. остался на почвѣ психологіи, увлекся человѣкомъ, именно, его самосознаніемъ, Спин. же поднялся надъ всѣмъ человѣческимъ. Можно даже сказать, что никто изъ философовъ новаго времени не разрѣшаетъ вопроса о мірѣ такъ глубоко, какъ это сдѣлалъ Спиноза. Онъ создалъ новое міросозерцаніе, которое теперь настолько вошло у насъ въ плоть и кровь, что называя пантеистами Ксенофана и новоплатониковъ мы забываемъ, что они не могли быть пантеистами въ нашемъ смыслѣ слова, въ томъ смыслѣ, которое оно получило только, благодаря этому міросозерцанію.

Какъ основателемъ критицизма не могъ не быть глубокій мыслитель, отличавшійся тонкимъ и гибкимъ умомъ, такъ одинаково основателемъ пантеизма долженъ былъ явиться мудрецъ или человѣкъ не отъ міра сего. Прошли вѣка и принесли Спинозѣ только осужденіе, ему, какъ и всѣмъ прочимъ, которые не «изолировались отъ жизни», какъ это думаетъ Н. Гротъ, а такими уже родились, не во власти кого говорить то, что требуется временемъ. Осужденный и отверженный борецъ, не смотря на свою невозмутимо-спокойную по наружности жизнь, Спин. еще долго будетъ осужденъ и отверженъ. Атеиста Спинозу забываютъ настолько, что въ XVIII в. о немъ вспоминаютъ почти случайно. Когда между Якоби и Лессингомъ разгорается споръ о томъ «можно ли назвать спинозистомъ Лессинга», вспоминаютъ о томъ, кто былъ и будетъ еще долго атеистомъ, кого Фейербахъ одинъ изъ учениковъ лѣвой Гегеля обвиняетъ въ пристрастіи къ богословію, кого Зигвартъ и Эрдманъ называютъ дуалистомъ, Фалькенбергъ считаетъ только систематикомъ, сотни голосовъ упрекаютъ въ непослѣдовательности, о комъ одинъ изъ нашихъ философовъ говоритъ, что «произведенія Сп. оставляютъ сердце холоднымъ, не затрогиваютъ чувства и мало дѣйствуютъ на волю.»

Нельзя-ли подумать, что Сп. не понялъ себя самъ, когда сказалъ, что «я смотрю на человѣческія дѣйствія и страсти, какъ если бы рѣчь шла о линіяхъ, плоскостяхъ и о тѣлахъ». Было-ли это безстрастіемъ?

Если онъ такъ высоко поднялся надъ міромъ, что могъ видѣть въ томъ, чѣмъ мы живемъ, только линіи, плоскости и тѣла, то былъ подъемъ духа одинъ изъ самыхъ беззавѣтныхъ и страстныхъ идеалистовъ и одного изъ тѣхъ, кто не выселилъ идеи въ заоблачную даль, какъ

Платонъ, а одухотворилъ вселенную и сдѣлалъ изъ нашего міра то, что мы его не узнаемъ, когда читаемъ «Этику». Вся жизнь сводится для Сп. къ познанію—онъ не знаетъ той дѣйствительной жизни, которую Бэконъ поставилъ во главѣ своего міровоззрѣнія. Для Сп. существуетъ только сила духа—система его такой же апоѳеозъ духа, этой иной духовной жизни, какъ и сократизмъ и платонизмъ и аристотелизмъ. И онъ могъ подняться такъ высоко, потому что любилъ человѣчество—онъ посмотрѣлъ на «человѣческія дѣйствія и страсти, какъ на линіи, плоскости и тѣла» для того, чтобы помочь тѣмъ, кто остался внизу.

И для всѣхъ насъ, которые интересуемся философіею, жизнь Сп. представляется одною изъ самыхъ счастливыхъ жизней. Она также свободна и независима, какъ свободно и независимо его ученье. Въ ней осуществляется та самая глубокая мысль «Этики», что «блаженство не есть награда за добродѣтель, что мы наслаждаемся блаженствомъ не потому что обуздываемъ свои страсти, а вслѣдствіе того, что мы наслаждаемся блаженствомъ, мы въ состояніи обуздывать свои страсти. И это и есть тотъ идеалъ жизни, который намъ мерещится.

Барухъ Спиноза былъ сыномъ бѣдныхъ евреевъ въ Амстердамѣ—выходцевъ изъ Испаніи. Не безъ основанія Виндельбандъ говоритъ о свободѣ, съ которою дышалось въ Нидерландахъ, гдѣ нашелъ пріютъ Декартъ и протекла вся жизнь Спиноза. Но что значила эта свобода для того, кто по своему рожденію принадлежалъ къ кастѣ и кому предстояло быть раввиномъ!

И чѣмъ замкнутѣе была эта каста, чѣмъ нетерпимѣе религія, тѣмъ съ большею силою развился въ юношѣ духъ свободнаго изслѣдованія. Онъ сходится съ Ванъ-денъ Энде, котораго впослѣдствіе изгоняютъ даже изъ Голландіи за его свободомысліе и учится у него по латыни. Знаніе древности тотъ 1-й толчокъ, который пробуждаетъ въ Спинозѣ человѣка. Знакомство съ произведеніями Декарта и изученіе естественныхъ наукъ приводятъ къ тому неизбѣжному результату, что община начинаетъ подозрѣвать его въ невѣріи. Евреи предлагаютъ ему сначала деньги за то, чтобы онъ молчалъ, сговариваются потомъ, чтобы его убить, и когда и то и другое не удается, то наконецъ въ 1656 г. слѣдуетъ торжественное проклятіе его, а въ силу еврейства 24 лѣтній Спиноза уже перестаетъ быть евреемъ. Онъ перемѣняетъ свое имя Барухъ на Бенедикта и остается совсѣмъ одинъ на свѣтѣ—у него нѣтъ ни отечества, ни своихъ. Это одинъ изъ тѣхъ, которые только чувствуютъ проклятіе и никогда не проклинаютъ сами и одинъ изъ тѣхъ также, кто можетъ жить одинъ. И только друзья и знаютъ что такое Спиноза—

не тотъ Спиноза, который добываетъ средства къ жизни, шлифуя оптическія стекла, не тотъ, кому за 4 года до его смерти Карлъ Людовикъ предлагаетъ профессуру въ Гейдельбергѣ, но тотъ Спин., который отказывается отъ каѳедры, не смотря на то, что ему предоставлена полная свобода читать философію такъ, какъ онъ хочетъ и только изъявляется увѣренность въ томъ, что онъ не воспользуется этою свободою во вредъ религіи, которая господствуетъ въ сторонѣ. Онъ такъ глубоко почувствовалъ это ограниченіе, что отказался, и продолжалъ шлифовать стекла. Еще глубже, можетъ быть, отозвалось на немъ отношеніе одного изъ самыхъ близкихъ къ нему людей—Ольденбурга, въ то время, резидента въ Лондонѣ. Отношеніе это обнаружилось при появленіи въ свѣтъ, въ 1670 г., Богословско-политическаго трактата. (Tractatus Theologico-politicus). Это было первое и единственное значительное произведеніе, которое Спиноза рѣшился напечатать. Раньше онъ издалъ только лекціи о философіи Декарта, которыя читалъ одному молодому человѣку, и озаглавилъ ихъ «Началами философіи Декарта». Въ трактатѣ критика Библіи была поставлена впервые на историческую почву, и Ольденбургъ возмутился.

И Спин. такъ и не выпустилъ въ свѣтъ своей Этики.—Одинъ слухъ о томъ, что она должна появиться, уже взволновалъ и еврейскихъ раввиновъ и христіанское духовенство и Картезіанцевъ, говоритъ Виндельбандъ. Въ годъ смерти Спинозы ее издалъ Л. Мейеръ, врачъ въ Гаагѣ, одинъ изъ близкихъ къ нему людей. Она вошла, такимъ образомъ, въ посмертное собраніе его сочиненій въ вмѣстѣ съ другими неоконченными произведеніями и перепиской. Характеристично то, что лишь недавно издателю сочиненій Спинозы голландцу Ванъ-Влотену удалось обнаружить, кому Спин. завѣщалъ свои бумаги. Никто до тѣхъ поръ не зналъ самаго близкаго къ нему человѣка, именно, амстердамскаго врача Шуллера. Нельзя удивляться и тому, что дымкою неизвѣстности были покрыты отношенія къ Спинозѣ Лейбница и хотя всегда было извѣстно, что Лейбницъ заѣзжалъ въ Гаагу для того, чтобы видѣться со Спинозою, но лишь въ письмахъ Лейбница, недавно напечатанныхъ въ «Archiv fur die Geschichte der Philosophie» ярко проглядываетъ то дружеское расположеніе, которое Лейбницъ чувствовалъ къ Спинозѣ. Въ 1706 г. появилась его первая біографія, написанная пасторомъ Колерусомъ, для котораго Спиноза не могъ не быть атеистомъ. Только сравнительно недавно открыто одно сочиненіе, которое интересно для характеристики развитія нашего философа. Это трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастьѣ (Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate) съ приложеніемъ къ нему 2-хъ діалоговъ. Авенаріусъ относитъ діалоги къ 1654 или 1655 г.,

между тѣмъ, какъ считается, что Cogitata metaphysica и Начала философіи Декарта были написаны между 1663 и 1664 гг. Діалоги являются наброскомъ трактата, трактатъ черновою Этики. По Авенаріусу мы имѣемъ здѣсь передъ собою 3 фазиса развитія Спинозы—натуралистическій въ діалогахъ, теистическій въ Трактатѣ и субстанціальный въ Этикѣ.

Во время 1 го фазиса Спин. находится еще подъ вліяніемъ Бруно—безконечная природа занимаетъ въ діалогахъ то мѣсто, которое въ Этикѣ принадлежитъ субстанціи. Мистицизмъ тутъ непосредственнѣе, онъ менѣе продуманъ и еще не спаянъ съ раціонализмомъ и не закованъ въ цѣпи геометріи. То, что главное произведеніе Спин. является «Этикою, доказанною въ геометрическомъ порядкѣ», какъ ее называетъ самъ авторъ только подробность и подробность эта не мѣшаетъ заглянуть въ душу міросозерцанія, въ душу, скованную аксіомами, теоремами, схоліями и корольларіями. Таковъ геометрическій аппаратъ этики, а душа ея все же остается душою. Спин. не менѣе мистикъ, чѣмъ раціоналистъ. Мистицизмъ и раціонализмъ являются двумя нераздѣльными частями спинозизма или пантеизма. Спинозизмъ можно называть и мистическимъ раціонализмомъ. Соединеніе же этихъ 2-хъ элементовъ было дѣломъ генія, какъ и созданіе критицизма.

Чѣмъ могло быть произведеніе того, кто въ началѣ политическаго трактата (Tractatus politicus) выражается такъ: «Для того, чтобы изслѣдовать съ тою же свободою то, что входитъ въ политику, съ какою мы привыкли относиться къ тому, что составляетъ предметъ математики, я стремился къ тому, чтобы не осмѣивать человѣческихъ дѣйствій, не чувствовать къ нимъ ни состраданія, ни презрѣнія, но старался ихъ познать, и я потому взглянулъ на человѣческія страсти, на любовь, ненависть, зависть, честолюбіе, состраданіе и прочія душевныя волненія не какъ на недостатки, а какъ на свойства человѣческой природы—такія же неотъемлемыя, какъ то для воздуха тепло, холодъ, погода, громъ и другія явленія подобнаго рода, которыя хотя и неудобны, но необходимы и зависятъ отъ извѣстныхъ причинъ. Изъ нихъ мы познаемъ сущность этихъ явленій, и созерцаніе ихъ также утѣшаетъ духъ, какъ и чувственно-пріятные предметы».

Былъ-ли Сп. въ состояніи создать Этику? Можетъ ли научить жить это его произведеніе?

Исходнымъ пунктомъ его системы служитъ ученье Декарта о безконечной сущности, какъ точкою отправленія его критики Декарта является шишковидная желѣзка, которая, по мнѣнію Спинозы, не находится

внутри мозга и не можетъ приходить въ движеніе и его передавать жизненнымъ духамъ. Итакъ, Сп. примыкаетъ къ Дек. идеалисту и не понимаетъ Дек. матеріалиста. Его безконечная сущность является также причиною самой себя—сустанція Сп. одинаково вѣчна, безконечна и недѣлима.Но у Дек. было 3 сушности, у Спин одна единая субстанція.

И онъ разрѣшаетъ, слѣдов., тотъ самый вопросъ, который не могли разрѣшить элеаты—вопросъ о томъ, какъ изъ единаго можетъ произойдти многое. Безконечная сущность Сп. является вещью мыслящею и вещью протяженною, причиною, пребывающею въ себѣ, а не дѣйствующею извнѣ (causa immanens, а не transiens); какъ Богъ это причина дѣйствующая natura naturans, какъ природа причина осуществленная natura naturata. Эрдманъ находитъ различіе между prima causa и primum causatum уже у Аверроэса, Зибекъ даже у Прокла, Діонисія Ареопагита и у Іоанна Еригены, но всѣ они подчеркиваютъ различіе между причиною и ея дѣйствіемъ, а не тождество, какъ это дѣлаетъ Спиноза. А Богъ и природа имѣютъ реальность или совершенство, потому что реальность и совершество тоже самое. Съ точки зрѣнія узкой логики понятіе о субстанціи неразрывно связано съ противорѣчіями—единая и нераздѣльная субстанція Спин. раздѣляется на причину дѣйствующую и на причину осуществленную. Но не надо забывать, что это раздѣленіе стушевывается передъ единствомъ, что оно только модусъ, сущностью же системы остается единая субстанція.

И Спин. самъ боится опредѣлять субстанцію. Какъ для Плотина невыразимое единое выше всѣхъ опредѣленій, такъ и Спиноза увѣряетъ, «что всякое опредѣленіе есть отрицаніе» (omnis determinatio est negatio); субстанція же его не допускаетъ отрицанія. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чѣмъ-то такимъ обширнымъ, что всѣ наши усилія его охватить могутъ кончиться иногда тѣмъ, что мы не въ силахъ этого сдѣлать, и въ одну изъ такихъ минутъ мы готовы объявить, что это все, т. е. Богъ или природа Спинозы ничто. Въ такую минуту нельзя не вспомнить словъ философа, составляющихъ заключительныя слова его Этики, что «все прекрасное также трудно, какъ и рѣдко».

Итакъ, въ силу безконечности въ субстанціи заключается безконечное множество вѣчныхъ и неизмѣнныхъ свойствъ или аттрибутовъ, которые находитъ въ ней умъ. То дѣло случая, что умъ выбираетъ изъ нихъ, именно, мышленіе и протяженіе, потому что онъ могъ бы выбрать и иные аттрибуты. Мышленіе и протяженіе являются сутью субстанціи для ума — таково субъективное отношеніе ума къ субстанціи. Аттрибуты также независимы другъ отъ друга, какъ то и у Декарта,

ибо тѣло не ограничивается мыслью, а мысль тѣломъ. Отношеніе субстанціи къ аттрибутамъ тоже, что и у Декарта; воля и желаніе являются у Спинозы также только модусами ума. Отношеніе модусовъ къ субстанціи, подобно морскимъ волнамъ къ морю. Каждое индивидуальное существо это модусъ: поскольку къ нему относится аттрибутъ мышленія, оно идея, поскольку атрибутъ протяженія, оно тѣло. А потому бытіе и мышленіе и не тождественны. Міросозерцаніе Спинозы настолько глубоко, что онъ не впадаетъ въ роковую ошибку Парменида.

Итакъ, Сп. преобразуетъ дуализмъ Дек. въ монизмъ: различіе между аттрибутами стушевывается передъ единствомъ субстанціи.

Дуализмъ уступаетъ мѣсто пантеизму, потому что Богъ и природа отождествляются подъ формою вѣчности (sub specie aeternitatis), и различіе между ними ничто передъ ихъ тождествомъ, передъ тѣмъ, что Богъ въ природѣ вездѣ.

Монизмомъ и пантеизмомъ является то, что какъ въ вселенной, такъ и въ человѣкѣ порядокъ и связь идей тѣ же, что порядокъ и связь вещей. Не болѣе, какъ подробность то, представляется-ли вещь подъ аттрибутомъ мышленія или же протяженія. И тѣло и душа являются одинаково модусами Бога, потому что въ немъ заключаются идеи человѣческой души и тѣла. Душа познаетъ себя лишь, поскольку она воспринимаетъ идеи состояній тѣла. Идеи Бога находятся въ человѣческой душѣ, т. е. въ Богѣ, поскольку Онъ составляетъ сущность человѣческой души. Но это смутныя идеи, а не адекватныя, т. е. не ясныя и не отчетливыя. О продолженіи нашего тѣла мы можемъ имѣть лишь весьма неадекватное познаніе. О продолженіи души же адекватное, т. е ясное и отчетливое, потому что поскольку душа познаетъ себя и свое тѣло подъ формою вѣчности, постолько же она обладаетъ и познаніемъ Бога и безсмертна. Монизмъ и пантеизмъ проявляются въ формѣ раціонализма, и раціонализмъ получаетъ надъ ними верхъ, потому что познаніе имѣетъ перевѣсъ передъ бытіемъ.

По мнѣнію Спинозы, существуетъ 3 рода познанія Ложнымъ является 1) чувственное воспріятіе или воображеніе, истинными 2) разумное познаніе и 3) созерцаніе. Высшимъ стремленіемъ души и высшею ея добродѣтелью представляется 3-й родъ познанія и высшее удовлетвореніе и доставляетъ созерцаніе.

Раціонализмъ уступаетъ мѣсто мистицизму, потому что выше разума стоитъ созерцаніе — въ чемъ и заключается характеристическая черта всякаго мистицизма.

Можно-бы подвести метафизику Спинозы, составляющую содержаніе

1-й и 2-й частей его Этики, именно, ученье о Богѣ, о природѣ и о происхожденіи души подъ ту общую формулу, что «все слѣдуетъ изъ вѣчнаго порядка Бога съ такою же необходимостью, какъ изъ существованія треугольника то, что у него 3 угла».

Выводомъ же является то, что, чѣмъ больше мы это познаемъ, тѣмъ меньше поддаемся аффектамъ. Таково содержаніе метафизики и этики въ собственномъ значеніи этого слова: имъ посвящены три послѣднія части его главнаго произведенія.

Сп. не менѣе, чѣмъ Аристотель занимается изслѣдованіемъ причинъ, еще болѣе, чѣмъ Бэконъ и Декартъ является противникомъ телеологическаго міросозерцанія, т. е. не признаетъ существованія цѣлей. Очень характеристично то, что онъ говоритъ объ этомъ въ Этикѣ. «Еслибы съ какой либо крыши упалъ камень на чью нибудь голову и убилъ человѣка, то телеологи станутъ доказывать, что камень упалъ для того, именно, чтобы убить человѣка, т. к., еслибы онъ упалъ не съ этою цѣлью по волѣ Бога, то какимъ же образомъ могли бы случайно соединиться столько обстоятельствъ (т. к. часто ихъ соединяется весьма много). Вы отвѣтите, можетъ быть, что это случилось, потому что подулъ вѣтеръ, а человѣкъ шелъ по этой дорогѣ. Однако, они будутъ стоять на своемъ, почему вѣтеръ подулъ въ это время? Почему человѣкъ шелъ по этой дорогѣ, именно, въ это же самое время? И вопросамъ не будетъ, такимъ образомъ, конца. Мѣтко замѣчаетъ, по этому случаю, Спиноза, что «всѣ способы, какими обыкновенно объясняютъ природу, составляютъ только различные роды воображенія и показываютъ не природу какой либо вещи, а лишь состояніе способности воображенія».

Въ отрицаніи цѣлей и заключается детерминизмъ нашего философа—то его убѣжденіе, что явленія человѣческой жизни зависятъ отъ той самой необходимости, которая управляетъ всѣми остальными явленіями, что и они не составляютъ исключенія, а происходятъ на основаніи причинъ или мотивовъ. «Точно также ребенокъ убѣжденъ, что онъ свободно ищетъ молока, разсерженный мальчикъ, что онъ свободно желаетъ мщенія, трусъ бѣгства», замѣчаетъ Спин. И пьяные и болтуны и помѣшанные и дѣти всѣ они убѣждены въ томъ, что дѣйствуютъ свободно. И это потому что «люди только по той причинѣ считаютъ себя свободными, что сознаютъ свои дѣйствія, объясняетъ нашъ философъ, причинъ же, которыми дѣйствія эти опредѣляются, не знаютъ. Одна и та же вещь называется рѣшеніемъ, когда она разсматривается подъ аттрибутомъ мышленія и опредѣленіемъ, когда она разсматривается

подъ аттрибутомъ протяженія. Та высота отвлеченія, до которой поднялся Спиноза, позволяетъ ему разрѣшить также глубоко, какъ вѣрно этотъ коренной вопросъ Этики, составляющій одинъ изъ ея камней преткновенія. Крайній детерминизмъ Сп. выражается въ отношеніи модусовъ къ субстанціи, въ томъ, именно, что онъ приводитъ къ одному знаменателю рѣшеніе и опредѣленіе.

Этика Спиноза вытекаетъ изъ его метафизики. Изъ существованія субстанціи необходимо слѣдуетъ ея познаніе, въ познаніи же заключается все хорошее, т. к. лучшею частью человѣка является разумъ.

И чѣмъ больше мы познаемъ, тѣмъ меньше находимся во власти аффектовъ. Идеаломъ нашимъ является то, чтобы смутныя или неадекватныя идеи, имѣющія источникомъ аффекты, обратить въ ясныя и отчетливыя или въ адекватныя, проистекающія изъ разума. Но, если Сп., какъ и Дек., не различаетъ аффектовъ отъ страстей, то онъ раздѣляетъ аффекты на дѣятельные и на страдательные, и эта теорія Декарта получаетъ своеобразное развитіе въ Этикѣ Спинозы. Т. к. сущностью вещи служитъ ея реальность или совершенство, то «чѣмъ болѣе совершенства имѣетъ какая либо вещь, тѣмъ болѣе она дѣйствуетъ и тѣмъ менѣе страдаетъ и, наоборотъ, чѣмъ болѣе она страдаетъ, тѣмъ она несовершеннѣе». И знаніе выражается, слѣдов., въ дѣйствіи и оказывается, какъ это думалъ и Бэконъ, что «знаніе есть сила».

Къ дѣятельнымъ состояніямъ, вытекающимъ изъ аффектовъ, которые принадлежатъ душѣ въ той мѣрѣ, въ какой она познаетъ, относится твердость духа. Къ твердости духа принадлежитъ мужество или стремленіе сохранить свое существованіе и великодушіе или стремленіе помочь въ этомъ другимъ. Мужественный и великодушный исполняетъ только предписанія разума, неразумно же дѣйствуетъ тотъ, кто поддается страдательнымъ аффектамъ, тотъ, надъ кѣмъ имѣютъ власть не только зависть, ненависть, страхъ, но и состраданіе и раскаяніе, т. к. источникомъ этихъ аффектовъ не служитъ разумъ. И тотъ, кто безсиленъ ихъ обуздать и ограничить, кто не можетъ имъ противостоять, дѣлается ихъ рабомъ. Безсиліе страстей занимаетъ, въ такомъ случаѣ, то мѣсто, которое принадлежитъ по праву силѣ разума. «А по законамъ своей природы всякій чувствуетъ влеченіе къ тому, что признаетъ добромъ и отвращеніе отъ того, что считаетъ зломъ», потому что «никакая вещь не можетъ быть дурна, въ силу того, что она имѣетъ съ нашею природою общаго, но въ той лишь мѣрѣ, въ какой она для насъ дурна, она намъ и противна». И «чѣмъ болѣе кто либо стремится къ полезному для себя, т. е. къ сохраненію собственнаго существованія

и въ состояніи его сохранять, тѣмъ онъ добродѣтельнѣе и, наоборотъ, въ той мѣрѣ, въ какой кто-либо пренебрегаетъ собственною пользою, т. е. сохраненіемъ своего существованія, постольку онъ и безсиленъ. «Дѣйствовать абсолютно по добродѣтели для насъ не что иное, какъ дѣйствовать, жить, сохранять свое существованіе, согласно съ руководствомъ разума, на основаніи стремленія къ собственной пользѣ».

Итакъ, стремится къ пользѣ или сохраняетъ свое существованіе тотъ, кто сохраняетъ лучшее, что есть, кто разуменъ, потому что въ разумѣ заключается сущность вселенной и суть субстанціи.

Сп. сводитъ 6 аффектовъ Дек. къ тремъ именно: 1) къ желанію, въ которомъ исчерпывается сущность человѣка, 2) къ удовольствію, которое не можетъ быть чрезмѣрнымъ, когда проистекаетъ изъ разума и 3) къ неудовольствію, которое является препятствіемъ къ обладанію добромъ. Удовольствіе то пассивное состояніе, черезъ которое проходитъ душа, стремясь все къ большему совершенству, неудовольствіе—состояніе переходное къ меньшему совершенству, а слѣдов., удовольствіе хорошо, а неудовольствіе дурно. «Веселость никогда не можетъ быть чрезмѣрною, а всегда хороша, меланхолія всегда дурна». «Изъ двухъ благъ надо, руководствуясь разумомъ выбирать большее, изъ двухъ золъ меньшее».

Можно-ли назвать Спин. аскетомъ? Не отреченіемъ, а жизнерадостностью проникнуто его міросозерцаніе, тою жизнерадостностью, которая имѣетъ своимъ источникомъ высшее, что есть въ человѣкѣ, его разумъ, а не проистекаетъ изъ внѣшнихъ чувствъ. И мудрецъ зналъ жизнь, надъ которою такъ высоко, желая ее скрасить поднялся идеалистъ. Глубокимъ знаніемъ жизни дышетъ его анализъ аффектовъ! Что другое, какъ не знаніе жизни сказывается въ той первенствующей роли, которую играютъ въ Этикѣ аффекты. Жизненно, а не мертво то, что говоритъ намъ тотъ, кто не «изолировался отъ жизни», а родился геніемъ и потому и стоялъ выше жизни.

Характеристикою аффектовъ можетъ служить то, что «надежда это непостоянное удовольствіе, возникшее изъ образа будущей или прошедшей вещи, въ исходѣ которой мы сомнѣваемся». «Страхъ непостоянное неудовольствіе, также возникшее изъ образа сомнительной вещи». «Зависть не что иное какъ ненависть, поскольку чужое несчастье причиняетъ человѣку удовольствіе и, наоборотъ, чужое счастье причиняетъ ему неудовольствіе». «Люди по своей природѣ завистливы, иными словами они находятъ удовольствіе въ безсиліи себѣ подобныхъ и, наоборотъ, имъ причиняетъ неудовольствіе ихъ сила». «Созерцая себя

всякій будетъ всего болѣе чувствовать удовольствіе, когда онъ будетъ находить въ себѣ что-либо такое что онъ отрицаетъ по отношенію къ другимъ.» И «всякій завидуетъ только добродѣтели равнаго себѣ». Самомнѣніе и самоуниженіе тождественны, потому что они одинаково указываютъ на познаніе себя и на безсиліе духа! Общеніе же съ людьми приноситъ намъ гораздо больше пользы, чѣмъ вреда. «Кромѣ людей мы не знаемъ въ природѣ ничего единичнаго, чья душа могла бы доставлять намъ удовольствіе или что можно бы соединить съ собою узами дружбы или какого-нибудь общенія», говоритъ тотъ, кто не былъ ни аскетомъ, ни пессимистомъ, потому-что въ силу своего міросозерцанія поднялся и надъ аскетизмомъ и надъ пессимизмомъ. Въ Спин. нѣтъ совсѣмъ того, чего еще такъ много и въ аскетизмѣ и въ пессимизмѣ. Лучшею чертою его является то, что онъ совсѣмъ не былъ эгоистомъ. И потому тотъ идеалъ человѣка, который онъ намъ рисуетъ, останется однимъ изъ вѣчныхъ идеаловъ человѣчества. Полно идеализма то его воззрѣніе, что высшимъ благомъ для души является познаніе Бога и высочайшая добродѣтель заключается въ познаваніи Его» И тотъ, кто «познаетъ Бога или живетъ согласно съ руководствомъ разума иначе человѣкъ свободный ни о чемъ такъ мало не думаетъ, какъ о смерти, и мудрость его состоитъ въ размышленіи не о смерти, а о жизни.» Такой человѣкъ отплачиваетъ любовью или великодушіемъ за ненависть, гнѣвъ и презрѣніе къ себѣ и «жизнь его не жалка, какъ жизнь того, кто отмщаетъ за обиды ненавистью » Когда же онъ живетъ среди невѣждъ, то старается по возможности отклонять отъ себя ихъ благодѣянія, «потому-что невѣжда, оказавшій кому-либо благодѣяніе, цѣнитъ его по своему и если видитъ, что тѣмъ, кому оно оказано, оно цѣнится ниже, то это возбуждаетъ въ немъ неудовольствіе». Но и въ отклоненіи благодѣяній надо быть осмотрительнымъ, чтобы не показалось, что мы ихъ презираемъ или вслѣдствіе скупости боимся, что придется отплачивать за нихъ». «Человѣкъ свободный понимаетъ что такое благодарность, не дѣлаетъ изъ нея средства къ торгашеству и плутовству, а всегда дѣйствуетъ честно» и «тотъ кто знаетъ истинное употребленіе денегъ и мѣру богатства опредѣляетъ одною только нуждою, живетъ довольствуясь малымъ». А если напр. кто-либо замѣтитъ, что онъ слишкомъ увлекается славою, пусть онъ подумаетъ о томъ, въ чемъ ея истинная польза, съ какою цѣлью должно къ ней стремиться и какими средствами можно пріобрѣсти ее, а не думаетъ о злоупотребленіяхъ ею, объ ея пустотѣ, непостоянствѣ людей или другомъ въ томъ же родѣ, о чемъ думаютъ только вслѣдствіи болѣзнен-

наго расположенiи духа». «Тотъ, кто старается умѣрять свои аффекты и влеченiя изъ одной только любви къ свободѣ, долженъ насколько возможно, стараться познавать добродѣтели и ихъ причины и наполнять свой духъ радостью, возникающею изъ истиннаго ихъ познанiя, всего же менѣе обращать вниманiе на пороки людей и развлекать себя ложнымъ призракомъ свободы». И тотъ, кто старается покорить ненависть любовью, ведетъ эту борьбу, конечно, радостно и спокойно. Онъ одинаково легко оказываетъ противодѣйствiе, какъ одному человѣку, такъ и многимъ и всего менѣе нуждается въ помощи счастья. «И этотъ свободный или разумный человѣкъ любитъ Бога тѣмъ больше, чѣмъ онъ свободнѣе или разумнѣе». И «познавательная любовь души къ Богу есть та любовь Бога, которою Богъ любитъ самъ себя, не поскольку Онъ безконеченъ, а поскольку Онъ можетъ выражаться въ сущности человѣческой души, которая разсматривается подъ формою вѣчности, т е. познавательная любовь души къ Богу составляетъ часть безконечной любви, которою Богъ любитъ самъ себя». Отсюда слѣдуетъ что «Богъ любя самого себя, любитъ людей и, слѣдовательно, любовь Бога къ людямъ и познавательная любовь души къ Богу одно и тоже».

Таковъ идеалъ мудреца, и въ немъ осуществляется идеалъ вселенной.

Собственно говоря, Богъ никого ни любитъ, ни ненавидитъ, потому-что Богъ не подверженъ такимъ аффектамъ, какъ удовольствiе и не удовольствiе и, слѣдов., Онъ ни къ кому не питаетъ ни любви, ни ненависти. Никто не можетъ ненавидѣть Бога. Кто любитъ Бога, тотъ не можетъ стремиться къ тому, чтобы и Богъ его любилъ, а то это не былъ-бы Богъ.» И «отсюда ясно, какъ далеки отъ истинной добродѣтели тѣ, которые за свои добродѣтели и праведныя дѣйствiя ожидаютъ себѣ отъ Бога величайшихъ наградъ, какъ за величайшiя услуги» «какъ будто бы сама добродѣтель и служенiе Богу не были сами счастьемъ и величайшею свободою.» Но это трудный путь, хотя его и можно найдти, сознается и самъ Спин. «Да онъ и долженъ быть труднымъ, потому-что его такъ рѣдко находятъ», прибавляетъ онъ Въ самомъ дѣлѣ, еслибы спасенiе было у всѣхъ подъ руками и могло быть найдено безъ особеннаго труда, то какъ же бы могли всѣ пренебрегать имъ»?

Таковы заключительныя слова этики. И Этика Спин. всегда останется однимъ изъ идеаловъ жизни, стремиться къ осуществленiю котораго также трудно, «какъ трудно все прекрасное», если повторить слова философа.

Итакъ, насколько этика сводится къ метафизикѣ, потому-что добродѣтель является познанiемъ Бога, настолько же метафизика сводится

къ этикѣ, потому-что познаніе Бога есть добродѣтель. Этика и метафизика составляютъ въ системѣ Спинозы одно нераздѣльное цѣлое. Система эта поражаетъ своею цѣльностью и законченностью. Это идеалъ системы. Мы имѣемъ передъ собою нѣчто готовое, какъ бы результатъ мышленія, а не его процессъ, какъ это у Декарта.

Если въ мірѣ Спин. слишкомъ все скрѣплено, слишкомъ даже, можно сказать, все готово, если между мыслями протянуты тысячи нитей, то мы, напротивъ, взяли изъ этого міра то, что представляется только каплею въ морѣ.

§ 30. Эпоха просвѣщенія въ Англіи.

Насколько система Спин. дѣйствительно философская система, насколько Спин. философъ, всѣ тѣ, о которыхъ будетъ теперь рѣчь, всѣ эти представители эпохи просвѣщенія въ Англіи и во Франціи — эмпирики и неэмпирики сходятся въ томъ отношеніи, что они одинаково нефилософы въ строгомъ смыслѣ этого слова. Они нефилософы потому что въ ихъ воззрѣніяхъ не достаетъ чего-то, а, именно, того, что такъ поражаетъ въ Спин. и въ чемъ заключается его обаяніе. Всѣ они недостаточно глубоки: разсудокъ получаетъ у нихъ верхъ надъ разумомъ, анализъ надъ синтезомъ.

Таковы не только представители французскаго просвѣщенія, болѣе практики, чѣмъ теоретики, агитаторы, чѣмъ мыслители, но и неглубоко, а потому и ясно смотритъ на міръ и ихъ прообразъ, отъ котораго представители эти не менѣе далеки, чѣмъ-то копіи отъ оригинала, отецъ критической философіи, основатель теоріи познаванія и эмпирической психологіи Локкъ.

Джона Локка (1632—1704) считали прежде сенсуалистомъ, теперь въ немъ видятъ эмпирика и до сихъ поръ упускали изъ виду тѣ черты, на которыя обратилъ недавно вниманіе Гейль — авторъ диссертаціи «Декартъ и Локкъ», написанной по почину Виндельбанда. Удачно выясняетъ молодой авторъ въ одной своей статьѣ, что Локкъ не былъ только эмпирикомъ. Вѣдь вѣрно, что Л. нельзя не считать въ такой-же степени, какъ эмпирикомъ и метафизикомъ или паукомъ по Бэкону.

Характеристическою чертою его является то, что у него нѣтъ цѣльной философской системы или что части его философіи между собою не связаны.

Какъ человѣкъ, Л. отличается чистотою и нравственностью, «онъ былъ знаменитъ не только своими знаніями, но и набожностью и доб-

родѣтелью, любовью къ истинѣ, настойчивостью въ преслѣдованіи ее и благороднымъ пыломъ, съ которымъ онъ заступается за гражданскія и религіозныя права человѣчества», говоритъ одинъ изъ его біографовъ.

Жизнь Локка чиста и прозрачна. Онъ друженъ сначала съ отцемъ—нравственною личностью—юристомъ и капитаномъ въ парламентской арміи, сражавшейся съ Кромвелемъ; послѣ Вестминстерской коллегіи и студенчества въ Оксфордѣ онъ сближается съ лордомъ Шефтсбери и живетъ у него въ домѣ сначала въ качествѣ врача, а потомъ воспитателя его сына.

Судьба его тѣсно связана съ карьерою Шефтсбери — 2 раза, что тотъ теряетъ свое положеніе, выходитъ въ отставку и Локкъ. Послѣ 1-го раза онъ проводитъ нѣкоторое время въ Парижѣ и Монпелье, послѣ 2-го удаляется вмѣстѣ съ своимъ покровителемъ въ Голландію и возвращается въ Англію только черезъ 5 лѣтъ, въ 1688 году, при вошествіи на престолъ Вильгельма Оранскаго.

Для характеристики Локка интересенъ тотъ случай, когда онъ даетъ 50 ф. ст. измѣнившему ему другу, который впалъ въ бѣдность, и говоритъ при этомъ, что разъ, что дружба была оскорблена, возврата къ прежнему уже не можетъ быть.

Въ 1670 г. Л. задумываетъ главное свое сочиненіе «Опытъ о человѣческомъ пониманіи», и оно выходитъ въ свѣтъ въ 1688 г. на французскомъ языкѣ въ библіотекѣ Le Clairc'a, въ 1690 г по англійски. Къ 1693 г. относятся его «Мысли о воспитаніи», къ 1695 г. «Разумность христіанства», позже появляются «Письма о терпимости». Два трактата Л. о государствѣ не остаются безъ вліянія на Монтескьё и на Руссо. Писательская дѣятельность его весьма разнообразна — онъ объясняетъ посланія ап. Павла, пишетъ о шелкѣ, о монетной системѣ составляетъ исторію мореплаванія.

Педагогическое имя Локка связано съ проповѣдью о развитіи личности въ Мысляхъ о воспитаніи, безъ которыхъ немыслимъ Руссо, какъ безъ Руссо Песталоцци; философское имя его нераздѣльно съ Опытомъ о человѣческомъ пониманіи—тѣмъ произведеніемъ, въ которомъ онъ является предшественникомъ Канта. Л. задумывается надъ тѣмъ самымъ, что послужило исходнымъ пунктомъ къ созданію критицизма. Онъ хочетъ знать что такое умъ, убѣждается въ необходимости опредѣлить его границы и степень достовѣрности, узнать его происхожденіе и основанія вѣры, мнѣнія и согласія.

И когда Л. разбираетъ что такое умъ, онъ находитъ въ немъ нѣчто, почему его опять пельзя не назвать предшественникомъ Канта.

Останавливается же онъ на этой задачѣ, потому что изъ разговора съ друзьями приходитъ къ убѣжденію, какъ шатки нѣкоторыя наши понятія. Уже изъ школы выноситъ онъ предубѣжденіе противъ схоластики, читаетъ Бэкона, Гоббеса и Декарта. Какъ Д. онъ предпочитаетъ размышленіе и разсужденіе книгамъ, какъ Д. же онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на человѣкѣ, но вооружается противъ одного изъ убѣжденій своего предшественника. Если душа, по мнѣнію Декарта, всегда думаетъ и Локкъ одинаково выражаетъ то мнѣніе, что душа не можетъ не думать, причина почему она думаетъ, составляетъ коренное разногласіе между ними, то, почему Декарта нельзя не назвать апріористомъ, а Локка апостеріористомъ. Дѣло въ томъ, что, по воззрѣнію Декарта, душа является на свѣтъ съ запасомъ знаній или идей — онѣ ей прирождены или врождены, предшествуютъ опыту или его предваряютъ, онѣ раньше его или существуютъ a priori. Л. же думаетъ, что при рожденіи душа человѣка представляетъ бѣлый листъ бумаги или чистую доску, tabula rasa, какъ это признавали уже стоики. Опытъ начертываетъ на этой доскѣ свои письмена, и идеи, слѣдов., намъ не врождены, а извлекаются изъ опыта, онѣ позже его или a posteriori. Л. говоритъ о томъ, что раньше, чѣмъ родился ребенокъ, у него уже есть идеи голода и тепла, но врожденными считать ихъ нельзя. Идеи эти пріобрѣтаются точно такъ, какъ получается и весь послѣдующій запасъ знаній. Совершается же это съ помощью ощущеній, потому что у человѣка только тогда являются идеи, когда у него есть ощущенія. Идеею (или представленіемъ) я называю то, что душа ощущаетъ въ себѣ или что составляетъ непосредственный объектъ ощущенія, мышленія или познанія, говоритъ онъ. Сила, вызывающая эти идеи, это сила субъекта?

Какія же идеи, по мнѣнію Д., намъ врождены? И то, что Д. считаетъ врожденными такія общія теоретическія положенія, какъ законъ тождества, по которому есть то, что есть, и законъ противорѣчія, на основаніи котораго одна вещь не можетъ быть и не быть, въ то же время, или извѣстныя практическія истины въ родѣ того, что нельзя лгать и обманывать, мѣтко разбивается Локкомъ. Идіоты и дѣти могутъ не имѣть понятіе о томъ, что 2 и 2=4, а знаютъ, что сахаръ сладокъ и снѣгъ холоденъ, у различныхъ народовъ существуютъ различныя понятія о нравственности, совершенно справедливо замѣчаетъ онъ и приходитъ къ тому неминуемому выводу, что не можетъ быть врождено то, что знаютъ не всѣ.

Но, если Л. и думаетъ, что въ умѣ заключается только то, что

доставляется внѣшними чувствами, если внутренняя дѣятельность является слѣдствіемъ внѣшней и иниціатива принадлежитъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, Л. нельзя, тѣмъ не менѣе, назвать чистымъ сенсуалистомъ. А это потому что онъ признаетъ источникомъ знанія не только ощущенія или внѣшнія чувства, но ставитъ на ряду съ ними другой источникъ знанія—внутреннее чувство или размышленіе. Фалькенбергъ считаетъ, что эти 2 источника знанія является наслѣдіемъ дуализма Декарта, и весьма возможно, что ученье Д. раціоналиста отразилось такимъ образомъ на воззрѣніи эмпирика Локка.

Ощущенія доставляютъ намъ свѣдѣнія объ объектахъ или о внѣшнемъ мірѣ. Мы узнаемъ изъ нихъ, что предметы мягки или жестки, холодны или теплы, черны, горьки и т. д. Размышленіе раскрываетъ передъ нами жизнь субъекта или его внутренній міръ. Изъ размышленія мы получаемъ свѣдѣнія о дѣятельности нашего духа — его способностяхъ къ представленію и сохраненію представленій или воспоминанію, общихъ съ животными, о способностяхъ къ различенію и соединенію, принадлежащихъ животнымъ лишь въ слабой степени и о способности къ отвлеченію, свойственной одному только человѣку. Л. проводитъ рѣзкую грань между мышленіемъ и волею — по его мнѣнію, нельзя обобщить эти различныя способности, какъ это дѣлаетъ Д.

Но самою интересною формою, въ которой выражается его дуализмъ, является то разграниченіе, благодаря которому мы уже стоимъ на дорогѣ критицизма. Это та тропинка, которую нашелъ Л. и идя по ней и можно дойти до Канта. То было дѣломъ наблюденія эмпирика, когда Л. обратилъ вниманіе на то, что частное предшествуетъ общему, простое сложному, что ребенокъ не можетъ сказать, что существуютъ цвѣта или звуки, когда онъ знаетъ, что колокольчикъ звенитъ и уголь черенъ. Обобщеніе является позже и выводится изъ воспріятій. Другое еще болѣе важное наблюденіе эмпирика Л. заключалось въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе на нѣкоторыя свойства предметовъ и заслугою теоретика Л. и явилось обобщеніе этихъ свойствъ. Онъ назвалъ ихъ вторичными. Вторичныя свойства это тепло, холодъ, цвѣта, звуки, вкусъ и запахъ, а первичныя величина, фигура, число, положеніе въ пространствѣ, движеніе и покой. Какимъ образомъ Л. дошелъ до такого разграниченія и въ чемъ заключается различіе между свойствами первичными и вторичными? А, именно, Л. подмѣтилъ то, что одному кажется сладко то, что для другого горько, что одни видятъ и слышатъ то, чего не видятъ и не слышатъ другіе.

Прямымъ выводомъ отсюда и былъ вопросъ «что же такое слад-

кое, горькое, цвѣтъ и звукъ сами по себѣ?» и прямымъ отвѣтомъ и явилось то, что они не существуютъ сами по себѣ, а находятся лишь въ томъ, кто ихъ воспринимаетъ — они его субъективныя свойства. Но, если свойства эти принадлежатъ лишь тому, кто ихъ воспринимаетъ или субъекту, ихъ можно отнять у предмета и онъ при этомъ не уничтожится, а потому они и составляютъ вторичныя его свойства. Лишить же предметъ величины или формы это значитъ обратить его въ ничто, а, слѣдов., тѣ свойства, которыя нельзя отнять у предмета, его не уничтоживши, Локкъ и называетъ первичными.

И онъ не могъ потому не объявить, что представленія или идеи первичныхъ свойствъ копіи съ этихъ предметовъ или съ ихъ дѣйствительныхъ свойствъ и что эти идеи наши соотвѣтствуютъ дѣйствительности. И одинаково онъ не могъ не сказать, что идеи или представленія вторичныхъ свойствъ не являются копіями съ дѣйствительныхъ предметовъ и не соотвѣтствуетъ, слѣдов., дѣйствительности. Если объективны первичныя свойства и субъективны вторичныя, то есть еще представленія 3-го рода, именно, о силахъ, такъ огнѣ, солнцѣ, и представленія эти также объективны.

Но разъ, что Л. допустилъ существованіе субъективныхъ свойствъ, онъ не могъ не придти къ тому окончательному выводу, что истина заключается въ соотвѣтствіи не съ самими предметами, а съ представленіями о нихъ и что, слѣдов., истина находится въ зависимости отъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Онъ считаетъ, что истина относительна, а не существуетъ сама по себѣ. Итакъ, мы имѣемъ передъ собою субъективиста—представителя того самого воззрѣнія, которое исповѣдывали уже софисты. Воззрѣніе это не привилось къ древней философіи, а вошло, напротивъ, въ плоть и кровь новой философіи. Заслугою Локка всегда останется его субъективизмъ, какъ слабостью то, что онъ не былъ въ состояніи провести это воззрѣніе съ полною послѣдовательностью. И если бы онъ углубился болѣе въ то, что назвалъ первичными свойствами, то не могъ бы не увидѣть, что то самое, что онъ сказалъ о свойствахъ вторичныхъ, необходимо было приписать и первичнымъ. Если бы онъ болѣе углубился въ чувство зрѣнія и осязанія, то не могъ бы не придти къ тому убѣжденію, что величина и форма вовсе не такія неотъемлемыя свойства предметовъ, какими онъ ихъ считалъ.

Онъ увидѣлъ бы, что они субъективны, какъ и цвѣта и звуки. Л. не былъ въ состояніи этого сдѣлать—онъ взглянулъ на міръ недостаточно глубоко, чтобы стать Кантомъ, а потому нашелъ различіе тамъ,

гдѣ его не существовало, или не могъ еще болѣе обобщить то, что уже обобщилъ.

Л. дѣлитъ представленія на простыя, которыя душа только воспринимаетъ, оставаясь при этомъ пассивною, и на сложныя, образованіе которыхъ вызываетъ ея дѣятельность. Къ сложнымъ представленіямъ относятся сущности, свойства или модусы и отношенія. Представленія же соединяются по 4 законамъ ассоціаціи. Таковы 1-хъ) тождество и различіе, 2-хъ) отношеніе, 3-хъ) сосуществованіе, 4-хъ) реальное существованіе. То, что Л. могъ сопоставить съ первыми тремя законами реальное существованіе объясняется общимъ недостаткомъ его міросозерцанія, тѣмъ, что онъ не вездѣ стоитъ на высотѣ своего призванія, что онъ слишкомъ эмпирикъ и недостаточно теоретикъ.

Интересно, что Л., какъ и Д. признаетъ существованіе сущностей трехъ родовъ, именно—тѣла, души и Бога, свойства котораго получаются, благодаря увеличенію до безконечности силы, продолжительности, ума и воли. Если отрицать существованіе души, то можно бы съ такимъ же правомъ отвергать и существованіе тѣла, говоритъ эмпирикъ Л., и нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, еслибы тѣло мыслило, потому что отъ желанія Бога зависѣло бы одарить матерію мышленіемъ. Такъ, если нѣтъ ничего общаго между ощущеніемъ боли и движеніемъ куска стали, отъ воли Бога зависѣло бы соединить представленіе съ движеніемъ, объявляетъ онъ. Вмѣшательство Бога въ процессъ ощущенія является какъ бы нѣкоторымъ откликомъ ученья окказіоналистовъ.

И этотъ самый Л.—этотъ эмпирикъ, по шаблонному мнѣнію, который отрицаетъ метафизику, потому что считаетъ сущности только вмѣстилищами иначе носителями свойствъ или субъективными понятіями, которымъ въ дѣйствительности ничего не соотвѣтствуетъ, и признаетъ основаніями этики удовольствіе и страданіе, этотъ воспріемникъ французскаго матеріализма находитъ возможнымъ упрекать раціоналиста и идеалиста Д. въ томъ, что, по его воззрѣнію, высшее существо могло бы съ тѣмъ же самымъ правомъ быть, какъ духомъ, такъ и матеріею. Итакъ, по мнѣнію эмпирика и матеріалиста Л., Декартъ недостаточно спиритуалистъ, и это потому что Л. самъ вовсе не матеріалистъ и не только эмпирикъ, но и метафизикъ или теоретикъ. Можно даже сказать, что онъ болѣе спиритуалистъ, чѣмъ то былъ Д. Если Л. дѣлитъ истины на разумныя, къ которымъ относится бытіе Бога, сверхразумныя, каково воскресеніе мертвыхъ и противоразумныя, такъ существованіе многихъ боговъ, то нельзя не отмѣтить его связи съ схо-

ластикой. Онъ метафизикъ въ одномъ письмѣ, гдѣ объявляетъ, что изъ идеи о Богѣ, какъ о существѣ безконечномъ, вѣчномъ, невещественномъ и всемогущемъ необходимо слѣдуетъ его единство потому что совершенное существо не можетъ не быть единымъ. Въ другомъ же письмѣ Л. говоритъ о томъ, что никакія прибавленія, касающіяся времени, не въ состояніи сдѣлать вещь безконечною, если она не безкопечна сама по себѣ. Природа безконечнаго такова, что къ нему нельзя ничего прибавить и отъ него ничего отнять. Изъ чего и слѣдуетъ, что безконечное нельзя не отдѣлить отъ единаго и что оно не можетъ не быть единымъ. Таково апріорное доказательство эмпирика Л., что Богъ единъ. Онъ думаетъ также, что если существуютъ реальныя существа то существуетъ и Богъ. Каждый находитъ въ себѣ идею Бога, когда думаетъ и размышляетъ, а также, когда созерцаетъ чудеса природы, потому что Л. одинаково признаетъ, какъ доказательство метафизически-онтологическое, такъ и космологическое. Для меня ясно, говоритъ онъ, что у насъ есть болѣе достовѣрное знаніе о бытіи Бога, чѣмъ о чемъ либо иномъ, что не раскрывается намъ непосредственно нашими внѣшними чувствами .. Я даже могу сказать, что мы съ большею достовѣрностью знаемъ что существуетъ Богъ, чѣмъ то что есть что-либо иное внѣ насъ». И можно ли назвать его потому только эмпирикомъ?

Но оказывается, что идея о Богѣ намъ не врождена. Л. остается здѣсь вѣренъ своему прежнему воззрѣнію. Онъ обращаетъ вниманіе на то, что есть народы, не признающіе существованія Бога, что встрѣчаются и отдѣльные атеисты, а потому ясно, что идея Бога не можетъ быть врожденною. И мы опять имѣемъ передъ собою эмпирика, но не можемъ не назвать Л. эмпирикомъ непослѣдовательнымъ, такимъ же точно эмпирикомъ, какимъ онъ былъ и сенсуалистомъ и субъективистомъ. Въ Письмахъ о терпимости онъ не считаетъ возможнымъ, чтобы въ государствѣ были терпимы атеисты, потому что они не въ состояніи принести присягу въ вѣрности. А французскіе матеріалисты будутъ создавать цѣлыя государства атеистовъ и увлекаться мечтами о томъ, чтобы обратить въ атеизмъ всѣхъ людей, и они будутъ называть себя, вмѣстѣ съ тѣмъ, послѣдователями Л. Забыто будетъ то, почему его приходится считать метафизикомъ. Въ исторіи философіи имя его будетъ соединено съ французскими просвѣтителями, съ одной стороны, съ Кантомъ, съ другой. И предано забвенію то, что характеристическою чертою міросозерцанія Л. является его непослѣдовательность, что мы имѣемъ передъ собою только Януса, а не сенсуалиста, не эмпирика, не субъективиста и не метафизика.

Къ Л. примыкаетъ вся англійская философія XVII и XVIII вв. — Мыслители самыхъ разнообразныхъ направленій и даже нравственная философія въ лицѣ его ученика Шефтсбери, проводящаго начало эстетическаго эвдаймонизма, деисты, самымъ извѣстнымъ изъ которыхъ былъ Толандъ и истинный предшественникъ французскаго матеріализма и атеизма—авторъ Басни о пчелахъ Мандевиль. Основаніемъ для того служитъ не то, что Л. является самымъ великимъ философомъ Англіи, какимъ его обыкновенно считаютъ, но то, что въ его собственныя воззрѣнія входятъ весьма разнообразные элементы.

Самымъ замѣчательнымъ философомъ этого времени и болѣе синтетикомъ, чѣмъ аналитикомъ является ирландецъ *Джорджъ Берклей*, епископъ Клойнскій (1685—1753). Отношеніе Берклея къ Локку тоже, что Спинозы къ Декарту, говоритъ Фалькенбергъ, и дѣйствительно, что Берклея настолько же нельзя назвать собственно послѣдователемъ Локка, какъ не былъ картезіанцемъ и Спиноза. Философія Декарта служитъ исходнымъ пунктомъ для Спинозы, какъ ученье Локка для Берклея, и оба они додумываются до совсѣмъ иныхъ результатовъ.

Берклей былъ тѣмъ, болѣе счастливымъ соперникомъ Мальбранша, разговоръ съ которымъ такъ сильно подѣйствовалъ на философа. Соперникъ этотъ нашелъ болѣе счастливый выходъ изъ дуализма Декарта: онъ тоже спиритуалистъ, но спиритуалистъ болѣе тонкій, такъ сказать, болѣе идеальный, чѣмъ Мальбраншъ. Особенностью Берклея можно считать его теоретичность—онъ одинъ изъ послѣдователей Платона въ новой философіи. Онъ его послѣдователь, потому что точно также возводитъ свое собственное зданіе, а оно въ сущности такой же воздушный шатеръ. Но у него есть стройка, какъ не было ея у Локка, не будетъ у ассоціаціонистовъ, у Юма и всѣхъ французскихъ философовъ.

Берклей одинъ изъ самыхъ образованныхъ людей своего времени. Онъ изучаетъ и естественныя науки и въ своей Теоріи зрѣнія (1709) близко подходитъ къ теперешнимъ воззрѣніямъ, именно, къ новокантіанству. Считать, что Кантъ только развилъ философію Берклея это такой же односторонній взглядъ, какъ сдѣлать изъ Берклея кантіанца. Кантъ послѣдователь Берклея, насколько онъ субъективистъ, Берклей же только субъективистъ, крайній изъ нихъ, номиналистъ, имматеріалистъ и сенсуалистъ внутренняго чувства, какъ его называетъ Виндельбандъ.

Законъ природы для него не что иное, какъ порядокъ слѣдованія нашихъ идей Значеніе Берклея связано съ «Опытомъ о началахъ человѣческаго знанія». Произведеніе это появилось въ 1710 г. Цѣлью его

епископъ Берклей считаетъ созерцаніе Бога и нашихъ обязанностей. «Набожное чувство присутствія Божества должно наполнить читателей; Б. старается склонить читателей къ признанію истинъ Евангелія, познаваніе и осуществленіе которыхъ составляетъ высшее совершенство для человѣка. Цѣлью же философа Берклея является обнаружить лѣность и пустоту тѣхъ умствованій, въ которыхъ заключается главное занятіе ученыхъ. «Философія должна вести къ мудрости, говоритъ онъ въ предисловіи къ Опыту, а къ ней не ведетъ, потому что не вѣрно пользуются умомъ, ошибочны основныя начала и поднимая облака пыли мы жалуемся, что ничего не видимъ».

Облакомъ пыли представляются Берклею idola fori Бэкона, противъ которыхъ возставалъ уже Локкъ. Вооружается же онъ въ особенности противъ отвлеченныхъ понятій, если и соглашается съ Локкомъ въ томъ, что образованіе ихъ составляетъ отличіе людей отъ животныхъ. По мнѣнію Берклея, въ дѣйствительности существуютъ только единичныя представленія и воспріятія. Для каждаго, кто броситъ взглядъ на предметъ человѣческаго познанія ясно, что это отчасти идеи, запечатлѣнныя въ внѣшнихъ чувствахъ, отчасти идеи, которыя получаются, когда вниманіе обращается на состояніе или дѣятельность души и отчасти наконецъ идеи, которыя образуются съ помощью памяти и воображенія сложеніемъ, дѣленіемъ или только воспоминаніемъ объ идеяхъ 1-го и 2-го рода», говоритъ философъ. «Дѣятельное существо, которое воспринимаетъ эти идеи душа, умъ или я самъ. И слѣдовательно, все то, это не дѣятельно, не существуетъ. Оно не болѣе, какъ воспріятіе мыслящаго существа, существуетъ только въ его мысляхъ, умѣ или душѣ. Существованіе всего недѣятельнаго сводится къ тому, чтобы быть воспринятымъ и «esse» его тождественно съ percipi и не имѣетъ смысла само по себѣ. Берклей не отрицаетъ того, что существуютъ физическіе предметы, «такъ дерево въ саду и стулъ въ комнатѣ, когда есть кто-нибудь, кто ихъ видитъ, по его объясненію. Онъ не признаетъ только существованіе матеріи, съ одной стороны, субстанціи съ другой. Я не стану спорить о томъ, существуютъ ли такія идеи въ умѣ Бога, и можно ли назвать ихъ матеріею», говоритъ онъ. «Но если вы придерживаетесь понятія о немыслящей субстанціи или вмѣстилищѣ протяженія, движенія и другихъ свойствъ, выражаемыхъ чувственно, тогда я очевидно нахожу невозможнымъ, чтобы существовала такая вещь, потому что прямымъ противорѣчіемъ является то, чтобы существовали свойства субстанціи, которая не воспринимаетъ, или же, что она вмѣщаетъ ихъ въ себѣ.

Итакъ, по мнѣнію феноменалиста Берклея въ мірѣ существуютъ только явленія. Онъ уничтожаетъ различіе между первичными и вторичными свойствами Локка, т. к. считаетъ, что въ дѣйствительности нѣтъ ни протяженія, ни формы, ни движенія. Это только извѣстныя отношенія, которыя мы познаемъ, благодаря нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Существуютъ же только умы и ихъ идеи. Берклей обращаетъ въ призракъ весь чувственный міръ, поскольку міръ этотъ представляется объектомъ Нѣтъ объекта, существуетъ только субъектъ, доказываетъ нашъ субъективистъ.

Ясно, что душа не можетъ не быть безсмертною, т. е. движеніе, измѣненіе и разрушеніе, которыя испытываютъ на себѣ предметы природы—весь этотъ міровой порядокъ не можетъ имѣть никакого отношенія въ субстанціи дѣятельной, простой и несложной, и такая вещь не можетъ быть разрушена силами природы. Очевидно также, что бытіе Бога воспринимается нами яснѣе, чѣмъ существованіе людей, т. е дѣятельность природы безконечно разнообразнѣе и значительнѣе, чѣмъ тѣ дѣйствія, которыя приписываются людямъ.

А, слѣдов., самымъ дѣятельнымъ изъ существъ и является Богъ, и Его бытіе не можетъ не быть аксіомою и дѣйствительно обосновывается съ полною послѣдовательностью въ «Опытѣ о началахъ человѣческаго знанія». Какъ человѣкъ является собраніемъ идей, такъ Богъ безконечнымъ собраніемъ идей безконечныхъ. «Мы живемъ, дѣйствуемъ и существуемъ въ Богѣ», изреченіе, принадлежащее ап. Павлу, которое и составляетъ завѣтную мысль нашего спиритуалиста. Ясно также, что онъ не могъ не считать непонятнымъ ученье Мальбранша: оно должно было казаться ему и грубымъ и матерьяльнымъ, иначе не могло вѣдь и быть!

Къ Локку же примыкаетъ и другое направленіе или развиваютъ его теорію познанія въ иномъ направленіи, чѣмъ сдѣлалъ это Берклей, Гартлей и Пристлей—предшественники новой англійской теоріи ассоціаціи, которая связана съ именами Бэна въ Англіи, Гербарта въ Германіи. Въ ней получаетъ осуществленіе та мысль Бэкона, что научная психологія можетъ быть механикою представленій и стремленій. Слово «ассоціація» было впервые употреблено Локкомъ и означаетъ соединеніе представленій. Такое соединеніе было произведено имъ, на основаніи извѣстныхъ 4-хъ законовъ, которые замѣняются у его послѣдователей другими.

Отцемъ ассоціаціонной психологіи является *Гартлей* (1704—1757), авторъ «Разсужденія о человѣкѣ, его строеніи, обязанностяхъ и ожи-

ланіяхъ» (1749). Гартлей установливаетъ связь между психическими и физическими явленіями и обращаетъ вниманіе на ихъ единство. Если онъ и считаетъ, что психическимъ цроцессамъ соотвѣтствуютъ извѣстныя физическія дѣйствія или колебанія въ мозгу, то не отождествляетъ тѣхъ и другихъ, не выводитъ изъ ощущенія движенія и, наоборотъ. Онъ не идетъ еще такъ далеко. Виндельбандъ полагаетъ, что на Гартлея могъ остаться не безъ вліянія установленный Спинозою параллелизмъ между психическими и физическими функціями или идеями и вещами.

Болѣе рѣшительно мнѣніе *Пристлея* (1735—1804), извѣстнаго открытіемъ кислорода, хотя онъ и возстаетъ противъ «Системы природы», съ точки зрѣнія механической теоріи Ньютона. Пристлей не придаетъ значенія различію между психическими и физическими явленіями. Если заслуга его заключается въ томъ, что впервые вниманіе обращается на физіологическія основы психологіи, именно, на психо-физіологію, имѣющую теперь и настоящее и будущее, онъ упускаетъ, притомъ, изъ виду то, что психологія не можетъ быть только частью физіологіи и что тотъ факторъ, о существованіи котораго онъ забываетъ, не можетъ не разъяснять извѣстныхъ данныхъ въ нашей жизни такъ, какъ ихъ никогда не разъяснитъ психо-физіологія. Самонаблюденіе никогда не можетъ стушеваться передъ тѣмъ объясненіемъ жизненныхъ явленій, которое, какъ спеціальная наука въ состояніи доставить психофизіологія.

Глубокая религіозность является связью между Локкомъ, Пристлеемъ и Гартлеемъ, который выступаетъ въ защиту чудесъ и сомнѣвается лишь въ вѣчности адскихъ мученій.

Къ XVIII в. принадлежитъ другой замѣчательный англійскій философъ *Давидъ Юмъ* (1711—76). Англійское просвѣщеніе начинается Локкомъ и заканчивается Юмомъ, говоритъ Виндельбандъ. По его мнѣнію, это «самый ясный и рѣшительный, самый широкій и развитый мыслитель Англіи». Съ приговоромъ этимъ нельзя не согласиться, какъ и не считать шаблоннымъ то мнѣніе, которое господствовало до сихъ поръ въ исторіи философіи Въ особенности въ Германіи на Юма слишкомъ много смотрѣли только, какъ на предшественника Канта и слишкомъ мало придавали ему значенія, какъ философу самостоятельному. Въ новѣйшихъ нѣмецкихъ изслѣдованіяхъ уже замѣтно другое направленіе. Благодаря этимъ изслѣдованіямъ теперь выяснено то, что Кантъ не читалъ перваго произведенія Юма, его «Опыта о человѣческой природѣ» (1739—40). Новѣйшія изслѣдованія выяснили значеніе этого произведенія, которое при своемъ появленіи прошло незамѣченнымъ. По

мнѣнію Бенно Эрдмана, для такого выясненія еще сдѣлано недостаточно, потому что не достаетъ сравнительной оцѣнки этого произведенія и появившагося въ 1748 г. «Изслѣдованія о человѣческомъ пониманіи». «Изслѣдованіе» упрочило славу Юма, чему способствовали и «Опыты нравственные, политическіе и литературные» (1741—42). Несомнѣнно, что «Опытъ о человѣческой природѣ» произведеніе болѣе глубокое, чѣмъ «Изслѣдованіе о пониманіи», гдѣ авторъ старается приноровиться къ тѣмъ, которые не поняли его Опыта и дѣлаетъ потому изложеніе болѣе доступнымъ.

Юмъ замѣчателенъ еще, какъ историкъ. Въ бытность свою библіотекаремъ въ Эдинбургѣ онъ написалъ «Исторію Англіи» въ 6-ти томахъ. Произведеніе это появилось въ свѣтъ въ 1763 г. Въ томъ же самомъ году его принимали уже какъ знаменитость въ Парижѣ, куда онъ сопровождалъ графа Гертфорда въ качествѣ секретаря. Раньше же онъ служилъ секретаремъ при посольствѣ въ Вѣнѣ. Въ Парижѣ Юмъ сошелся съ Руссо, который отплатилъ ему неблагодарностью за дружбу. Весьма вѣроятно, что тому, что онъ не получилъ каѳедры нравственной философіи въ Эдинбургѣ, какъ этого желалъ, способствовало его первое произведеніе, а также и появленіе въ 1755 г. «Естественной исторіи религій».

Если Юмъ и пробудилъ Канта отъ догматическаго сна и такъ сильно на него подѣйствовалъ тѣмъ, какъ разрѣшилъ вопросъ о причинности, главною заслугою его остается то, что онъ былъ первымъ или самымъ замѣчательнымъ изъ скептиковъ. Тѣмъ же, что онъ болѣе всего скептикъ объясняется то отрицательное отношеніе, которое сказалось въ шаблонномъ мнѣніи, видѣвшемъ въ немъ лишь предшественника Канта и непризнаніе никакого значенія въ философіи Юма.

И Юмъ не только по времени является заключительнымъ звеномъ эпохи просвѣщенія въ Англіи, но доводитъ эмпиризмъ Локка до конца и обращаетъ его въ скептицизмъ «онъ болѣе послѣдовательный, чѣмъ глубокій мыслитель» говоритъ о немъ Штукенбергъ въ своемъ рефератѣ въ Берлинскомъ философскомъ обществѣ. Мнѣніе это нуждается въ поправкѣ въ томъ отношеніи, что Юма нельзя не считать мыслителемъ, болѣе чѣмъ то былъ Локкъ Онъ углубилъ эмпиризмъ Локка Если вопросъ о причинности разрѣшали и Секстъ Эмпирикъ и Гленвиль, противникъ Гоббеса, только Юмъ съумѣлъ подойдти къ нему съ той самой стороны, съ которой и можно было увидѣть нѣчто новое. Въ этомъ заключается его значеніе, и этимъ и объясняется, почему онъ могъ углубить эмпиризмъ своего предшественника.

Какъ Локкъ Юмъ начинаетъ съ изслѣдованія границъ и способностей познаванія, какъ Бэконъ онъ приходитъ къ тому убѣжденію, что отвлеченныя идеи не существуютъ, и всѣ наши идеи являются лишь копіями съ ощущеній или съ впечатлѣній (impression), какъ онъ ихъ называетъ. И Юмъ согласенъ съ Бэкономъ въ томъ, что «я» не что иное, какъ собраніе представленій или идей. Онъ болѣе крайній эмпирикъ, чѣмъ Локкъ, потому что, по его мнѣнію, идеи отличаются отъ впечатлѣній только тѣмъ, что онѣ блѣднѣе и слабѣе. Уже Локкъ считалъ знаніе тѣмъ истиннѣе, чѣмъ оно непосредственнѣе или ближе къ воспріятію, Юмъ же возводитъ непосредственность знанія или близость его къ дѣйствительности въ принципъ, и это тотъ самый Юмъ, который смотритъ на причинность съ субъективной точки зрѣнія, съ той самой точки зрѣнія, которая подрываетъ значеніе дѣйствительности и истинность знанія непосредственнаго.

Ясно, что разъ, что Юмъ считалъ идеаломъ или прообразомъ идей впечатлѣнія, онъ тѣмъ самымъ съуживалъ умственную дѣятельность. Хотѣлъ вѣдь съузить ее и Берклей, когда вооружился противъ отвлеченныхъ идей. При этомъ, онъ былъ далекъ отъ мысли, что ставитъ на ихъ мѣсто иныя идеи, имъ самимъ созданныя, не сознавалъ того, что собственная его философія велика и интересна, именно, какъ философія отвлеченная. Сражаясь съ теоретичностью онъ не зналъ того, что сражался какъ Донъ Кихотъ, и что не близка къ дѣйствительности его собственная философія.

Всѣ ошибки мышленія происходятъ, по мнѣнію Юма, отъ того, что невѣрно подставляютъ идеи къ ощущеніямъ и ощущенія къ идеямъ. Юмъ соединяетъ идеи, руководствуясь слѣдующими 3-мя законами ассоціаціи. Это 1-хъ) сходство и различіе, 2-хъ) сосуществованіе въ пространствѣ и времени, 3-хъ) причина и слѣдствіе.

Если вспомнить законы ассоціаціи Локка, нельзя не отдать преимущество Юму, какъ мыслителю болѣе глубокому, потому что законы его являются дѣйствительно отвлеченными нормами и къ нимъ не принадлежитъ реальное существованіе. Глубоко также его разграниченіе между отношеніями идей, къ которымъ онъ относитъ математическія истины, и отношеніями фактовъ. Весьма возможно, что задумываясь надъ различіемъ между тѣми и другими, онъ приходитъ къ той мысли, что если для идей закономъ служитъ причинность, можно ли сказать то же самое о фактахъ? Существуетъ ли дѣйствительно между предметами та самая связь, которую мы устанавливаемъ между идеями, спрашиваетъ себя Юмъ? Если изъ трехъ угловъ треугольника вытекаетъ то, что это тре-

угольникъ, можно ли сказать то же самое о мірѣ фактовъ, о томъ мірѣ, который существуетъ помимо нашего вмѣшательства въ него, созданъ не нами, какъ создана математика. И можно ли будетъ когда нибудь сказать, что причинная связь создана не нами самими, можно ли будетъ придти къ тому убѣжденію, что, еслибы не было человѣка съ его мыслительными способностями, между явленіями природы могла бы быть установлена та связь, которую мы въ ней находимъ? Тотъ вопросъ, который затронулъ Юмъ, это одинъ изъ вѣчныхъ вопросовъ человѣчества. И какъ субъективистъ Юмъ обратилъ вниманіе на то, что мы *привыкли* связывать явленія въ смыслѣ причинъ и слѣдствій. Таково субъективное свойство нашей природы. Тонко замѣчаетъ онъ, что наши объясненія явленій природы тяжестью, сцѣпленіемъ частицъ, сообщеніемъ движенія посредствомъ толчка лишь отодвигаютъ наше незнаніе дальше, а его не уничтожаютъ кореннымъ образомъ. Юмъ совсѣмъ не синтетикъ, но, какъ аналитикъ онъ болѣе глубокъ, чѣмъ Локкъ.

Виндельбандъ считаетъ, что ученье о причинности является лишь отпрыскомъ ученья о субстанціи, т. к. разъ, что Юмъ уничтожилъ субстанцію, онъ не долженъ былъ признавать и причинности. Но если такова логическая связь между ученьемъ о субстанціи и о причинности, то вѣдь субстанція была уже уничтожена Локкомъ и Берклеемъ, и оба они не задумались надъ вопросомъ о причинности и были далеки отъ того рѣшенія, къ которому пришелъ Юмъ. Ясно, слѣдов., что имя Юма не потому только не связано съ ученьемъ о субстанціи, что ученье это вошло въ «Опытъ», который прошелъ незамѣченнымъ, и его нѣтъ въ «Изслѣдованіи», какъ это думаетъ Виндельбандъ.

Въ этикѣ Юмъ является эмпирикомъ и мѣтко замѣчаетъ, что къ изслѣдованію человѣческой природы можно также прилагать наблюденіе и опытъ, какъ и къ изученію другихъ явленій. Изъ 4-хъ классовъ, на которые раздѣляются добрыя свойства, онъ выдѣляетъ тотъ, къ которому принадлежатъ доброжелательство и справедливость и ставитъ эти общественныя добродѣтели выше личныхъ.

Подъ вліяніемъ своего друга Юма экономистъ Адамъ Смитъ ставитъ во главѣ своей системы симпатію. Желающая опровергнуть Юма шотландская школа философовъ съ своимъ главою *Ридомъ* (1710—96) провозглашаетъ своимъ началомъ здравый смыслъ. Начало это, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуетъ практическому духу англичанъ, но не вяжется съ тѣмъ, что мы не можемъ не понимать подъ философіей.

§ 31. Эпоха просвѣщенія во Франціи.

Возвращеніе къ природѣ служитъ девизомъ французскаго просвѣщенія XVIII в., и девизъ этотъ выражаетъ съ особенною силою тотъ, кто вступаетъ въ оппозицію къ просвѣщенію, пророкъ революціи Ж. Ж. Руссо. Руссо завершаетъ эпоху просвѣщенія, какъ начинаетъ ее другой корифей исторіи литературы Вольтеръ. То, что къ французскимъ философамъ XVIII в. принадлежатъ Вольтеръ и Руссо, указываетъ само по себѣ на то, чѣмъ была эта философія, слившаяся съ литературою. На другую ея черту намекаетъ Виндельбандъ, когда онъ говоритъ о томъ, что во Франціи XVIII в. часто невозможно указать родоначальника какой-нибудь идеи и что мы имѣемъ иногда дѣло съ философскою личностью, составленною изъ многихъ. Черту эту можно подмѣтить въ Энциклопедіи и въ Системѣ природы, гдѣ не всегда возможно разграничить работу отдѣльныхъ лицъ и приходится до извѣстной степени имѣть дѣло и съ безличнымъ цѣлымъ.

Главною чертою французскаго просвѣщенія XVIII в. является его практичность. То, что въ философіи олицетворяется оппозиція порядкамъ, существующимъ въ церкви, государствѣ и обществѣ — государственная, общественная и политическая окраска этой философіи XVIII в., то, что она болѣе проповѣдь, обращенная къ народу, чѣмъ трудъ ученаго, что она слишкомъ мало оставалась въ кабинетѣ и слишкомъ часто носитъ на себѣ характеръ импровизаціи, запечатлѣна пыломъ и страстью того, кто непосредственно обращается къ заблудшимъ овцамъ, которыхъ нужно направить на путь истинный,—все то, что обезсмертило ее на страницахъ всемірной исторіи, является въ исторіи философіи только ея слабостью. Изъ философіи сдѣлали опять орудіе, опять дали ей служебную роль, а она всегда слаба въ этой роли и на высотѣ своего призванія только, когда служитъ своимъ собственнымъ цѣлямъ, не обязана поддерживать религію одинаково, какъ и распространять атеизмъ. И весь этотъ переворотъ 1789 г., его жизненныя рамки или подробности не могли бы не вселить ужаса въ сердце того самого Руссо, который былъ пророкомъ революціи, какъ безчувственъ онъ не былъ. Проповѣдь теоріи отступила бы передъ тою жизненною картиною, которая бы ему представилась, и всѣ французскіе философы взяли бы назадъ свои слова, если бы дожили до ужасовъ революціи 89-го года. Всякая практическая теорія измѣняетъ себѣ самой, потому что не сознаетъ для себя невозможности быть практическою. Теорія

тѣмъ жизненнѣе и тѣмъ глубже, чѣмъ она продуманнѣе. Когда въ ней есть зерно истины, но истины высшей, чѣмъ жизнь, тогда только способна она одухотворить жизнь и до нея не спускается.

А французскіе философы XVIII в. хотѣли служить жизни тѣмъ, что приняли участіе въ политической борьбѣ, и философія ихъ утрачиваетъ потому свое значеніе, какъ таковая, если ей и нельзя сдѣлать упрека въ томъ, что слѣдствіемъ ея была революція. Переворотъ этотъ представляется итогомъ всѣхъ историческихъ условій, изъ которыхъ сложилась жизнь Франціи.

Нельзя не обратить вниманіе на то, что развитіе французской философіи XVIII в. идетъ по наклонной плоскости. Чѣмъ дальше, тѣмъ она скользитъ все болѣе. Вольтеръ болѣе философъ, чѣмъ Руссо, «Человѣкъ машина» произведеніе болѣе замѣчательное, чѣмъ «Система природы». Наверху этой плоскости и вдали отъ нея стоитъ мистикъ и скептикъ *Блезъ Паскалъ* (1623—62), провозгласившій «que le coeur a aussi ses raisons, que la raison ne peut ne pas ignorer». Наверху плоскости находится и другой скептикъ *Бейль* (1647—1706), нашедшій убѣжище въ Голландіи, авторъ Dictionnaire scientifique et critique (Научнаго и критическаго словаря), произведенія, которое отчасти не утратило своего значенія и до сихъ поръ.

Интересно отношеніе Бейля къ религіи и къ философіи. По мнѣнію Виндельбанда, въ этомъ отношеніи воплощается послѣднее слово ученія о двоякой истинѣ. Бейль считаетъ, что необходимо вѣрить въ откровеніе и что истинъ откровенія нельзя доказать разумомъ, иначе бы не было никакой заслуги вѣрить въ то, чтоочевидно. Бейль сомнѣвается въ достовѣрности самосознанія и математическихъ истинъ, но онъ не излагаетъ своего ученья, а ограничивается тѣмъ, что подвергаетъ критикѣ другія ученья.

И если, въ XVIII в. во Франціи нельзя было найдти, по словамъ Бокля, 5 человѣкъ, которые знали бы по англійски, и Бэконъ и Гоббесъ прізжали учиться у французовъ, послѣ смерти Людовика XIV положеніе вещей измѣняется и *Вольтеръ* (1694—1778) отправляется учиться въ Англію. Онъ вывозитъ оттуда теорію Ньютона, и въ 1738 г. выходятъ въ свѣтъ въ классической странѣ свободы мышленія—въ Голландіи его «Начала философіи Ньютона». Раньше Вольтера уже писалъ о Ньютонѣ отецъ пессимизма, впослѣдствіе президентъ Берлинской Академіи наукъ *Мопертьюи* (1698—1759), но его недостаточно популярное изложеніе не могло замѣнить «Разговора о множествѣ міровъ» *Фонтенеля* (1657—1757), который былъ незнакомъ съ Ньютономъ и излагалъ

систему Коперника. На почвѣ же англійской конституціи зиждется «Духъ законовъ» *Монтескье*, произведеніе, которое появляется въ 1748 г.

Подъ вліяніемъ теоріи Ньютона Вольтеръ такъ описываетъ въ одномъ своемъ письмѣ Парижъ и Лондонъ. «Когда французъ пріѣзжаетъ въ Лондонъ, онъ находитъ большое различіе, какъ въ философіи, такъ и во всемъ остальномъ. Въ Парижѣ онъ разстался съ міромъ, полнымъ матеріею, въ Лондонѣ онъ находитъ ничѣмъ не наполненное пространство. Въ Парижѣ вселенную населяли эфирные вихри, въ Лондонѣ въ ней господствуетъ невидимая сила притяженія. Въ Парижѣ землю рисуютъ продолговатою, какъ яицо, въ Лондонѣ она приплюснута, какъ дыня.

По мнѣнію Дюбуа-Реймонда, всѣ мы болѣе или менѣе вольтерьянцы, потому что Вольтеръ проповѣдывалъ идеи терпимости, свободы ума, человѣческаго достоинства и справедливости. Но противъ Вольтера будетъ всегда безнравственность его личности, если онъ и былъ менѣе безнравственень, чѣмъ то Руссо. Его проповѣдь абсолютной нравственности не находила отклика въ его собственной жизни.

Кромѣ теоріи Ньютона Вольтеръ выноситъ изъ Англіи еще деизмъ. Деисты признаютъ только вѣру въ Бога и исполненіе своихъ обязанностей и считаютъ, что, какъ первобытная религія іудеевъ была испорчена вторженіемъ въ нее язычества. такъ и христіанская вѣра искажена духовенствомъ—догматами и обрядами, которые обратили ее въ теизмъ. Вольтеръ болѣе гилозоистъ, чѣмъ деистъ, потому что признаетъ единство души и тѣла или ихъ нераздѣльность. «Я тѣло и мыслю и больше я ничего не знаю», говоритъ онъ.

Религіозною исповѣдью его служитъ «si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer». Исповѣдь эта дополняется тѣми словами его, что, «если бы дать Бэйлю 600 и 500 атеистовъ, что сталъ-бы онъ съ ними дѣлать?» И только непослѣдовательно съ точки зрѣнія этой исповѣди, когда самъ Вольтеръ распространяетъ во Франціи деизмъ Болинброка, который, именно, и не считалъ его достояніемъ толпы. Вольтеръ переходитъ отъ индетерминизма къ детерминизму, отъ оптимизма къ пессимизму послѣ Лиссабонскаго землетрясенія, какъ это обыкновенно считается, и осмѣиваетъ оптимизмъ Лейбница въ „Кандидѣ». Какъ блудный сынъ возвращается онъ къ Локку, если Локкъ и не находится въ обладаніи «des richesses immenses,» но онъ «тотъ скромный человѣкъ, который никогда не притворяется, что онъ знаетъ то, чего онъ не знаетъ». И этимъ возвращеніемъ Вольтера къ Локку и обусловливается роль Локка въ исторіи французскаго просвѣщенія XVIII в.

Но не подъ вліяніемъ Локка, а скорѣе Декарта находится тотъ, о комъ Альбертъ Ланге такъ мѣтко сказалъ въ своей «Исторіи матеріализма», что онъ козелъ отпущенія этого времени и что тѣ самые, которые заимствовали его мысли, готовы были, во всякое время, отъ него отъ̀креститься, съ ужасомъ и отвращеніемъ на него указать и сравнить съ оригиналомъ собственную блѣдность и невинность. А для него уже не было спасенія, потому что онъ слишкомъ открыто высказалъ свои мысли. И дѣйствительно превзошелъ всѣхъ тѣхъ, кто изъ него черпалъ крайнимъ развитіемъ матеріализма и атеизма, но превзошелъ ихъ и талантливостью безспорно талантливый *Ламетри* (1709 — 1751). Врачъ по профессіи (ученикъ Бѣргаве) онъ и не признаетъ другого призванія и убѣжденъ, что строеніе пальца, уха, глаза доказываютъ все, и это безъ сомнѣнія гораздо лучше, чѣмъ Декартъ и Мальбраншъ или вѣрнѣе будетъ сказать, что все остальное ничего не доказываетъ. Онъ признаетъ самою вѣрною философіею анатомію и считаетъ богословіе и метафизику дѣтскимъ оружіемъ.

Но между тѣмъ Ламетри является авторомъ 2-хъ философскихъ сочиненій—«Естественной исторіи души», которая была написана подъ впечатлѣніемъ вынесенной имъ горячки, и гдѣ доказывается зависимость души отъ тѣла, произведенія, сожженнаго рукою палача по приказанію парламента, и другого сочиненія еще болѣе откровеннаго «Человѣкъ машина». Вслѣдъ за его появленіемъ въ 1748 г. Ламетри приходится покинуть Голландію, какъ раньше его изгнали изъ Франціи и онъ, находитъ убѣжище при дворѣ Фридриха II., короля философа, который сочувственно къ нему относится, пишетъ послѣ смерти его «Eloge» и умалчиваетъ о причинѣ этой смерти.

Самъ Ламетри называетъ себя пирронистомъ и не безъ злобы картезіанцемъ. Болѣе злою насмѣшкою было посвященіе «Человѣка машины» поэту Галлеру, съ которымъ онъ былъ въ сношеніяхъ. Е́сли Ламетри и не хотѣлъ оскорбить его намѣренно, то все же Галлеръ никакъ не ожидалъ такого посвященія.

Ламетри называетъ человѣка машину perpetuum mobile, приравниваетъ его къ часамъ, и оба сравненія одинаково неудачны, потому что наводятъ на мысль о Создателѣ, котораго вѣдь и не должно быть.

Если Ламетри не безъ основанія обращаетъ вниманіе на связь души и тѣла, на строніе мозга и въ особенности на его извилины, рефлективныя движенія тѣла послѣ смерти, на то, что душа растетъ съ тѣломъ и съ нимъ же ослабѣваетъ, бездѣятельна, когда оно спитъ, не всегда мыслитъ и еще не мыслитъ при первомъ появленіи нашемъ на

свѣтъ, если онъ указываетъ на связь человѣка съ природою, вліяніе климата и пищи на характеръ, то односторонность его проявляется въ томъ, что онъ хочетъ сдѣлать изъ человѣка только тѣло и приравниваетъ его къ животному. И когда Ламетри сравниваетъ дѣтей съ животными, приходится отдать предпочтеніе имъ, а не намъ потому что животныя никогда не бываютъ такъ безпомощны, какъ человѣкъ. А они все же остаются животными. Ламетри носится съ мыслью выучить обезьяну говорить. «Чѣмъ былъ человѣкъ до изобрѣтенія словъ и знанія языковъ вѣдь животнымъ», говоритъ онъ! Но дѣло, именно, въ томъ, что человѣкъ дошелъ до этого изобрѣтенія, что онъ самъ научился говорить, и его никто не выучилъ, какъ Ламетри думаетъ учить обезьяну и думаетъ онъ объ этомъ, потому что увлекается матеріализмомъ, а вовсе не заботится объ усовершенствованіи обезьянъ. И это мечта, если она и идетъ въ разрѣзъ съ тѣмъ, что мы понимаемъ подъ мечтою, и надо было закрыть глаза и уши и отказаться отъ лучшаго достоянія человѣка для того, чтобы быть въ состояніи увлекаться такою мечтою.

«Знаемъ-ли мы болѣе о своемъ назначеніи, чѣмъ о своемъ происхожденіи, восклицаетъ онъ! Итакъ, подчинимся незнанію, преодолѣть которое нельзя, потому что отъ него зависитъ наше счастье» «Кто думаетъ такимъ образомъ, уменъ, справедливъ, спокоенъ относительно своей судьбы, а, слѣдов., и счастливъ. Онъ будетъ ожидать смерти, не боясь ее и не желая и, т. к. любитъ жизнь, то едва ли въ состояніи представить себѣ, что въ этомъ мірѣ, полномъ радостей, чувство можетъ влить въ сердце свой ядъ. Онъ будетъ сожалѣть о порочныхъ, но не станетъ ихъ ненавидѣть—съ его точки зрѣнія, это только уроды, хотя онъ и болѣе расположенъ къ тѣмъ, которыхъ природа лучше одарила Т. к. матеріалистъ убѣжденъ, что онъ самъ только машина или животное, то онъ не будетъ дурно обращаться съ подобными себѣ».

Но почему для этого надо имѣть подобное убѣжденіе Ламетри себя не спрашиваетъ.

«Такова моя система или, лучше сказать, истина, если я не очень ошибаюсь. Она проста и кратка Пусть оспариваетъ ее тотъ, кто этого пожелаетъ, восклицаетъ онъ въ заключеніе «Человѣка машины».

Что касается характера Ламетри, то Ланге справедливо указываетъ на то, что онъ былъ человѣкомъ болѣе благороднымъ, чѣмъ Вольтеръ и Руссо. Но все же остается тотъ выводъ изъ теоріи матеріализма, котораго не сдѣлалъ Демокритъ—выводъ вовсе не необходимый, но принадлежащій Ламетри. Цѣлью жизни является чувственное наслажденіе

и, чѣмъ больше человѣкъ наслаждается, тѣмъ это оказывается лучше.

И «фарсъ былъ сыгранъ», когда паштетъ свелъ его въ могилу. Эта смерть усилила впечатлѣніе проповѣди матеріализма, какъ иною смертью запечатлѣны иныя слова Сократа и Бруно.

Мотивъ всей философіи Ламетри—хотѣть обратить человѣка въ животное можетъ быть мотивомъ только, когда забыто, что духовныя потребности такія же естественныя потребности, какъ и физическія. Нельзя интересоваться ихъ уничтоженіемъ и низведеніемъ, слѣдов., человѣка на ступень животнаго. Въ этомъ заключается измѣна нашему назначенію, и измѣнить ему также просто, какъ и безнравственно, и ему слишкомъ много и часто измѣняютъ. Если Ламетри считалъ свою проповѣдь истиною, то онъ доказалъ обратнымъ путемъ иного рода истину.

Ланге выяснилъ недоразумѣніе, внесенное въ исторію философіи Гегелемъ, не признававшимъ хронологію. Вслѣдъ за Гегелемъ ученики его Куно-Фишеръ и Розенкранцъ, оставались при томъ же мнѣніи, что *Кондильякъ* (1715—1780), живший позже Ламетри, на него повліялъ, несмотря на то, что «Опытъ о происхожденіи познанія» относится къ 1746 г., «Опытъ объ ощущеніяхъ» къ 1754 г., и можно бы говорить, слѣдов., лишь о вліяніи Ламетри на Кондильяка. Но Кондильякъ примыкаетъ къ Локку и видоизмѣняетъ его воззрѣнія въ смыслѣ послѣдовательнаго сенсуализма. По мнѣнію Кондильяка, есть только одинъ источникъ знанія и все содержаніе души, такъ съ одной стороны, способности вниманія, воспоминанія, различенія, сравненія, умозаключенія, воображенія, удивленія, отвлеченія и познанія общихъ истинъ, съ другой, желаніе, любовь, ненависть, надежда, страхъ и нравственная воля не что иное, какъ видоизмѣненныя ощущенія «sensations transformées».

Для болѣе нагляднаго доказательства своей теоріи онъ создаетъ мраморную статую, одаряетъ ее постепенно всѣми внѣшними чувствами и такимъ образомъ и объясняется Кондильякомъ процессъ умственнаго развитія, то, что наше «я» не что иное какъ собраніе ощущеній. Но Кондильякъ не матеріалистъ, а только сенсуалистъ, потому что, по его мнѣнію, ощущаютъ не внѣшнія чувства, а душа, живущая въ мраморной оболочкѣ этой статуи.

Менѣе философами, чѣмъ Ламетри и Кондильякъ являются основатели одной изъ державъ эпохи просвѣщенія «Великой энциклопедіи наукъ, искусствъ и ремеслъ» въ 28 т., выходящихъ между 1751 и 72 гг.

Въ 1776 и 77 гг. выходятъ 5 т. прибавленій и въ 1780 2 т. оглавленія. Зерномъ Энциклопедіи служатъ ясныя и прозрачныя разсужденія, клонящіяся къ цѣли, которая также тщательно скрывается, какъ и настойчиво преслѣдуется. Цѣль эта уничтоженіе религіи. Ни одинъ догматъ не опровергается въ Энциклопедіи, но всѣ они подвергаются сомнѣнію, говоритъ Виндельбандъ.

Основатели Энциклопедіи, авторъ Введенія «Discours prélimiaire» математикъ *Даламберъ* (1717—83), скептикъ и субъективистъ въ философіи, Протагоръ, какъ называетъ его Вольтеръ, выходитъ изъ числа ея сотрудниковъ въ 1757 г. (къ нимъ принадлежатъ Вольтеръ, Руссо, Тюрго, Мармонтель, Гриммъ, Гольбахъ), когда Энциклопедія изъ скептической становится матеріалистическою, и *Дидро* (1713—84) главный ея столпъ и микрокозмъ, по Виндельбанду, хамелеонъ, эмблема колебанія служитъ одинаково эмблемою шаткости и поверхностности этой философіи XVIII в. Въ своемъ Введеніи Даламберъ проводитъ мысль Бэкона о раздѣленіи и методѣ наукъ, то же собственное, что онъ вноситъ это убѣжденіе, что у насъ нѣтъ яснаго понятія ни о матеріи, ни о духѣ. Дидро воспламеняется всѣми идеями времени, проповѣдуетъ съ такою же горячностью сегодня одно, какъ завтра другое, и онъ всегда проповѣдуетъ, какъ истый сынъ своего времени. Это философія импровизаціи и церковной каѳедры, а не кабинета и библіотеки. Идеалистъ по природѣ онъ переходитъ отъ первоначальнаго теизма и критики атеизма къ лежащему во времени матеріализму, становится физіологомъ и принимаетъ участіе въ «Системѣ природы». Поворотомъ служатъ два его произведенія «Разговоръ Даламбера съ Дидро» и «Сонъ Даламбера». Но онъ не доходитъ до полнаго матеріализма и остается пантеистомъ (Виндельбандъ). И всѣ эти различныя направленія только крылья бабочки, которыя онъ теряетъ также быстро, какъ ихъ пріобрѣтаетъ.

Съ бо́льшимъ интересомъ можно остановиться, пожалуй, на проповѣди эгоизма *Гельвеціемъ* (1715—71) и на «Системѣ природы» *Гольбаха* (1723—89). Произведеніе Гельвеція «Объ умѣ» примыкаетъ къ «Баснѣ о пчелахъ» Мандевиля. Принципъ эгоизма уже нашелъ себѣ защитниковъ въ концѣ XVII в. въ лицѣ Лабрюера и Ларошфуко. Теорія знанія Гельвеція является снимкомъ съ кондильяковой. Вспоминать и судить не что иное, какъ ощущать. Души всѣхъ людей одинаковы, различіе же между людьми принадлежитъ уму, именно, тому направленію ума, которое сообщается ему воспитаніемъ.

Человѣкъ былъ бы глупъ, еслибы у него не было страстей. Страсти

оплодотворяютъ умъ, но надо умѣть ими управлять и не слѣдуетъ ихъ подавлять. Всѣ родятся одинаковыми эгоистами. Эгоизмъ дѣлается добродѣтелью, когда съ помощью воспитанія и законодательства, его направляютъ къ общественному благу. Не существуетъ личныхъ добродѣтелей, а есть только общественныя «tout devient légitime pour le salut public» (когда рѣчь идетъ о благѣ общества, все законно). Въ этомъ заключается парадоксальность теоріи, которая хочетъ облагодѣтельствовать всѣхъ и не знаетъ ничего, что было бы добромъ для каждаго въ отдѣльности, а изъ нихъ-то вѣдь и состоятъ эти всѣ. Когда Гельвецій говоритъ о томъ, что слѣдуетъ способствовать возможности пріобрѣтать имущество, а его не уничтожать, онъ антикоммунистъ. Онъ одинаково экономистъ, когда совѣтуетъ ограничить рабочій день 7 или 8 часами. Но ясно также и то, что онъ выходитъ здѣсь изъ предѣловъ философіи.

Какъ подкладкою философіи Гельвеція является политическая экономія, такъ на почвѣ естественныхъ наукъ выростаетъ «Система природы» Гольбаха эта «Библія матеріализма», какъ ее называетъ Алб. Ланге. Къ матеріализму склонялись уже раньше *Бюффонъ* (Естественная исторія 1749 г.) и *Робине* (О природѣ съ 1761). По мнѣнію Робине міръ является ступенеобразнымъ развитіемъ живыхъ существъ.

Система природы появляется въ 1770 г. какъ будто въ Лондонѣ, въ дѣйствительности же въ Амстердамѣ и подъ фамиліею Мирабо, секретаря Академіи, умершаго въ 1760 г. Правда, что авторству Мирабо никто не вѣритъ, а считаютъ скорѣе возможнымъ, что ее написалъ Дидро или математикъ Лагранжъ. Никто не подозрѣваетъ, что авторомъ былъ метръ д'отель кружка, не менѣе богатый, чѣмъ скромный баронъ *Гольбахъ* (1723—89) и только его сотрудниками Дидро, Лагранжъ, Гриммъ и Нежонъ. Переписка Гримма раскрыла съ полною очевидностью фактъ авторства Гольбаха.

«Въ Системѣ природы течетъ тяжелая нѣмецкая кровь», говоритъ Виндельбандъ. Систематичность и сухость этого произведеія, то, именно, что оно является системою, представляетъ самое вѣрное доказательство, что его не могъ написать французъ. «Произведеніе это испугало Францію, какъ Ламетри Германію», замѣчаетъ Ланге. По словамъ Ибервега-Гейнце «въ Системѣ природы соединяются всѣ тѣ разрозненные элементы, которые были выработаны до тѣхъ поръ каждый въ отдѣльности, именно, матеріализмъ Ламетри. сенсуализмъ Кондильяка, детерминизмъ Дидро, эгоизмъ Гельвеція и наконецъ собственный атеизмъ автора». И она является въ такой же степени Библіею атеизма, какъ и матеріализма, и это скорѣе даже Библія атеизма, чѣмъ матеріализма. Въ Системѣ

природы проводится та главная мысль, что религія съ ея ужасными заблужденіями—Богомъ, духомъ, свободою и безсмертіемъ отвѣтственна за гибель и порчу человѣчества. Это она служила препятствіемъ къ просвѣщенію людей и ея уничтоженіе будетъ новою эрою для человѣчества, положитъ конецъ всѣмъ несчастіямъ и будетъ тѣмъ благодѣяніемъ, которое и хотятъ оказать людямъ Гольбахъ и другіе.

Человѣкъ уже болѣе не животное, какъ то было у Ламетри. Онъ собраніе атомовъ, которые одни царствуютъ въ вселенной, вѣчны также, какъ и вѣчно ихъ движеніе, происходящее въ силу необходимости. То, что Гольбахъ уничтожаетъ Провидѣніе и ставитъ на его мѣсто необходимость особенно возмущаетъ Вольтера. Но Гольбахъ оставляетъ позади себя не только деизмъ, но и пантеизмъ, и это для того, чтобы создать новый культъ, какъ онъ былъ созданъ и Огюстомъ Контомъ, еще менѣе философомъ, чѣмъ эти представители французскаго просвѣщенія XVIII в.

Тѣ самыя физическія силы, которыя приводятъ въ дѣйствіе атомы, именно, инерція, притяженіе и отталкиванье называются въ мірѣ нравственномъ самосохраненіемъ или эгоизмомъ, любовью и ненавистью. Онѣ имѣютъ, слѣдов , одинаковое право на существованіе. «Всѣ человѣческія дѣйствія проистекаютъ изъ интереса. Добрые и злые различаются лишь своею организацією и тѣмъ, что они представляютъ себѣ подъ счастьемъ. Съ тою же необходимостью, какъ дѣйствіе, вступаютъ въ свои права любовь и презрѣніе къ другимъ людямъ, самоуваженіе и муки раскаянія. Тотъ, кто уменъ, тотъ и нравственъ. Собственный интересъ обязываетъ стремиться къ добру. Любить другихъ это значитъ любить средства къ собственному счастью. Добродѣтель является искусствомъ стать счастливымъ, доставляя счастье другимъ. Сама природа наказываетъ безнравственность, дѣлая несчастнымъ того, кто неумѣренъ».

Какіе же отсюда выводы?

Разъ, что добродѣтель является силою, подобною протяженію, она утрачиваетъ свой смыслъ добродѣтели. Такъ перестала быть волею и обратилась въ силу воля Шопенгауера. А потому, если добродѣтель и сводится къ эгоизму и не что иное, какъ эгоизмъ, то безнравственности здѣсь нѣтъ, т. к. физическая сила не можетъ быть ни нравственною, ни безнравственною, и можно назвать лишь непослѣдовательными разсужденія Гольбаха о томъ, что уничтожено въ самомъ своемъ корнѣ.

Добродѣтель сводится къ гигіенѣ тѣла. И непослѣдовательны тѣ его слова, что, медицина является ключемъ къ сердцу и леча тѣло изле-

чиваешь душу. Какъ то даже трудно представить себѣ теперь, что у человѣка есть сердце, что излеченіе тѣла можетъ подѣйствовать на душу. Такъ ясно, напротивъ, то, что человѣкъ только тѣло, и этой души нѣтъ совсѣмъ.

Если человѣкъ былъ тѣломъ для Ламетри, то онъ еще болѣе тѣло въ Системѣ природы, если Ламетри назвалъ свое главное произведеніе «Человѣкъ машина» то человѣкъ еще болѣе машина въ Системѣ природы «О природа, властительница всѣхъ существъ и вы ея дочери добродѣтель, разумъ и истина, будьте на вѣкъ нашими единственными божествами, восклицаетъ Гольбахъ!

И могли-ли быть божествами тѣ, искру божественности въ которыхъ уничтожаетъ та самая рука, которая хочетъ имъ молиться?

Гольбахъ самъ отрѣзываетъ передъ собою пути къ пониманію того, чему онъ хочетъ поклоняться. Не наука то, что онъ ставитъ на мѣсто науки, не научно дѣлать изъ науки или изъ философіи орудіе для проповѣди доктрины, какою былъ атеизмъ.

И въ этомъ обращеніи Гольбаха къ дочерямъ природы чувствуется невозможность существовать безъ идеаловъ. Онъ думалъ свести истину къ атому и заставить разумъ и добродѣтель служить такой истинѣ. И онъ тутъ же поклонился тому, что унизилъ, поставилъ культъ на мѣсто религіи и заставилъ невольно сравнить то величественное зданіе, противъ котораго онъ вооружился съ жалкимъ подобіемъ пустого жертвенника.

Въ Системѣ природы нѣтъ разума и добродѣтели, потому что та истина, въ защиту которой выступило это произведеніе, была истиною одностороннею, а не вѣчною правдою.

Въ Библіи атеизма и матеріализма не было огня, тѣмъ же, кто зажигаетъ сердца является Ж. Ж. Руссо (1712—75). Онъ говоритъ тѣ слова, которыя носились въ воздухѣ, въ немъ живетъ та тоска по естественному устройству жизни, которая выливается во всѣхъ его произведеніяхъ. И то слово, которое говоритъ Руссо, это «laisser faire en tout la nature» (слѣдуетъ предоставить все природѣ) не что иное, какъ возстановленіе господства стихійной силы, какъ возвращеніе къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ. И Руссо стоитъ потому въ преддверіи французской революціи, хотя Система природы и появляется позже его произведеній.

Мысль эта воплощается во всѣхъ его произведеніяхъ. Здѣсь основаніе его быстрой, какъ молнія славы послѣ появленія въ 1756 г. «Разсужденія о наукахъ и объ искусствахъ», произведенія, получившаго дижонскую премію. Эта самая мысль развивается въ «Разсужденіи объ основаніяхъ неравенства между людьми»: она является мыслью о сво-

бодномъ развитіи личности въ Эмилѣ и предшественникомъ ея былъ Локкъ, высказавшій тоже самое въ своей Исторіи воспитанія; мысль эта представляется идеею о свободѣ и равенствѣ всѣхъ гражданъ въ Contrat social (Общественномъ договорѣ), и мысль эта идетъ въ разрѣзъ съ собственнымъ стремленіемъ Руссо къ образованію, удачно замѣчаетъ Виндельбандъ.

Руссо обращается съ своею рѣчью къ сердцамъ людей: онъ говоритъ имъ о томъ, что человѣкъ по своей природѣ добръ или что «все прекрасно, что выходитъ изъ рукъ Создателя» и «все вырождается въ рукахъ человѣка». Это тотъ парадоксъ, которымъ исчерпывается его міросозерцаніе. Парадоксальности его не знали тѣ, которые захотѣли вернуться къ природѣ, а на мѣсто природы поставили дѣло своихъ же человѣческихъ рукъ.

И Руссо говоритъ также о Богѣ, добродѣтели и безсмертіи; но онъ пророкъ не потому, что говоритъ о Богѣ, добродѣтели и безсмертіи. Онъ пророкъ, потому что никто до него не высказалъ девиза времени съ такою силою и геніальностью. Онъ сказалъ то, что одно могло воодушевить. Если можно было оставаться равнодушнымъ къ человѣку, бывшему только звеномъ природы, къ человѣку животному и машинѣ, такъ чѣмъ то инымъ зазвучало слово о свободѣ. Это было то магическое слово, котораго жаждало это время. Это было то слово, которое одно могло стать идеаломъ. Идеалъ нашелъ откликъ въ сердцахъ всѣхъ, и во имя его всѣ поднялись.

Нельзя было поклоняться человѣку машинѣ и не прочувствовать до глубины души мысль о свободѣ. И то былъ призывъ къ борьбѣ. Пророкомъ революціи могъ стать только Руссо, если не что иное, какъ возвращеніе къ природѣ проповѣдуютъ Ламетри, Энциклопедія, Гельвецій и Система природы

Но философія французскаго просвѣщенія служитъ политическимъ идеаламъ времени, а потому и не стоитъ на высотѣ своего призванія. И она не могла быть глубокою, когда пошла въ народъ.

§ 32. Эпоха просвѣщенія въ Германіи.

Представитель нѣмецкаго просвѣщенія *Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ* или *Любенецъ* (что указываетъ на славянское происхожденіе) родился въ 1646 г. въ Лейпцигѣ, гдѣ отецъ его былъ профессоромъ нравственности. Послѣ окончанія курса въ гимназіи, онъ поступилъ въ Лейпцигскій университетъ, гдѣ изучалъ философію подъ руководствомъ знатока

древней философіи Якова Томазіуса, отца юриста Христіана Томазіуса, извѣстнаго тѣмъ, что онъ 1-й въ ученомъ мірѣ сталъ употреблять нѣмецкій языкъ. 17-ти лѣтъ Лейбницъ написалъ магистерскую диссертацію «О началѣ индивидуальности», изучалъ потомъ въ Іенѣ математику подъ руководствомъ Вейгеля, представилъ Альтдорфскому юридическому факультету въ 1666 г. диссертацію, гдѣ разбиралось отношеніе права къ философіи и получилъ степень доктора правъ. Ему предлагали каѳедру, но онъ отъ нея отказался и сблизившись съ Бойнебургомъ, министромъ курфюрста Іоганна Фридриха Пфальцскаго, получилъ мѣсто совѣтника. Ему было поручено составить повый сводъ законовъ. Въ 1872 г. Лейбницъ предпринимаетъ путешествіе въ Лондонъ и Парижъ. Въ Парижѣ онъ остается 3 года, и здѣсь завязываются его отношенія съ картезіанцемъ Арно, съ которымъ онъ ведетъ потомъ дѣятельную переписку, съ физикомъ и математикомъ Гюйгенсомъ и логикомъ и математикомъ Чирнгаузеномъ, обращающемъ его вниманіе на Спинозу. Въ 1676 г. Лейбницъ принимаетъ приглашеніе Іоганна Фридриха Ганноверскаго и Брауншвейгскаго и остается на службѣ Ганноверскаго дома въ теченіи 40 лѣтъ до самой своей смерти (1716 г). Съ мѣстомъ совѣтника онъ соединяетъ должность библіотекаря, а главное его занятіе это составленіе Исторіи Брауншвейгъ-Люнебургскаго дома. Съ этою цѣлью онъ объѣзжаетъ европейскіе архивы и работаетъ въ Ватиканѣ. «Брауншвейгскія лѣтописи» представляются трудомъ монументальнымъ, не смотря на то, что трудъ этотъ не былъ вполнѣ законченъ. Въ 1693 г. появляется Codex juris gentium diplomaticum и 2 т. историческихъ прибавленій, позже изданіе 157 анналистовъ и средневѣковыхъ историковъ. Въ 1698 г., послѣ смерти брата Іоганна Фридриха Эрнеста Августа и вступленія на престолъ Георга Вильгельма, впослѣдствіи короля англійскаго Георга I, отношенія Лейбница къ Брауншвейгскому дому охлаждаются, и его привлекаетъ къ себѣ Софья Шарлотта Бранденбургская, племянница Елизаветы Пфальцской, бывшей въ перепискѣ съ Декартомъ, и Карла Людовика, приглашавшаго въ Нюренбергъ Спинозу. Въ 1700 г. Лейбницъ основываетъ Берлинскую академію, цѣлью которой служитъ «улучшеніе страны и людей, земледѣлія, промышленности, торговли, однимъ словомъ, средствъ къ питанію». Онъ полагаетъ также начало первому ученому журналу «Acta eruditorum». Что касается открытія академій въ Дрезденѣ и Вѣнѣ, то эта мысль его не осуществляется. Свиданія съ Петромъ В. въ 1711, 1712 и 1716 гг. служатъ поводомъ къ основанію Академіи наукъ въ Петербургѣ. Лейбницъ не отказывается отъ денегъ Петра, какъ не хотѣлъ быть членомъ Парижской академіи и получать жалованье

отъ Людовика XIV. И когда среди своихъ государственныхъ обязанностей онъ носится съ мыслью объ ариѳметической машинѣ и о характеристикѣ, которая напоминаетъ собою «Великое Искусство» Луллія, то отмѣчаетъ въ письмѣ къ гамбургскому адвокату Плаксію, что «при дворахъ нужно не это». И онъ правъ, что этого совсѣмъ не было нужно, и правъ также въ томъ отношеніи, что нужно было гораздо меньше того, что онъ дѣлалъ. Послѣдніе годы его жизни полны разчарованія.

Не смотря на то, что еще за 6 недѣль до смерти Лейбница, министръ Гертфордъ даетъ ему порученіе, какъ это видно изъ письма Лейбница къ синдику Андерсену, и отношенія ко двору, слѣдов., не порваны, его хоронятъ какъ поденщика, по отзыву одного шотландскаго дворянина (Куно-Фишеръ). Молчатъ и въ Ганноверѣ, и въ Берлинѣ въ той самой академіи, которую онъ основалъ и гдѣ былъ президентомъ, и произноситъ его Eloge только Фонтенель, отъ лица другой академіи, быть членомъ которой онъ когда-то отказался.

Для общей характеристики Лейбница важно то, что не существовало человѣка болѣе дѣятельнаго и во всемъ, что онъ дѣлалъ, онъ никогда не оставался на поверхности и всегда создавалъ нѣчто новое.

Онъ былъ не только генеалогомъ, историкомъ, юристомъ и государственнымъ человѣкомъ, но и дипломатомъ, потому что представилъ, въ 1672 г., Людовику XIV планъ похода въ Египетъ, который былъ осуществленъ только Наполеономъ I. Лейбницъ имѣлъ при этомъ въ виду отвлечь Людовика отъ Германіи; онъ былъ патріотомъ въ своей мысли объ единствѣ Германіи, приведенной въ исполненіе еще позже, патріотомъ и богословомъ, когда раздѣлялъ мечту лучшихъ людей своего времени, что слѣдуетъ уничтожить религіозныя распри и составилъ въ 1686 г. планъ соединенія церквей католической и протестанской, участвовалъ въ 1697—1706 гг. въ переговорахъ, имѣвшихъ въ виду примиреніе лютеранъ и реформатовъ. Обѣ попытки не привели ни къ чему, но благодаря первой изъ нихъ Лейбницу предложили мѣсто ватиканскаго библіотекаря. Онъ былъ и филологомъ и грамматикомъ, математикомъ—теорія дифференціаловъ, физикомъ – теорія сохраненія силъ, минералогомъ—о серебрянныхъ рудникахъ въ Гарцѣ, геологомъ—теорія вулканическаго происхожденія земли и наконецъ историкомъ философіи. Изъ письма къ Томазіусу отъ 1669 г видно, какъ основательно былъ онъ знакомъ со схоластикой и вѣрно судилъ о томъ, что Бэкона, Гассенди, Гоббеса и Дигби нельзя считать картезіанцами, какъ это обыкновенно дѣлалось. Л. ссылался при томъ на то что они были современниками и даже пред-

шественниками Декарта, хотя и думалъ, что по уму они ему не уступали и даже его превосходили. Въ недавно открытыхъ въ Галле письмахъ къ проф. Коху—копіяхъ, а не оригиналахъ, какъ это считаетъ Л. Штейнъ *) Лейбницъ указываетъ на значеніе Маймонида и предугадываетъ современный критически-филологическій методъ изслѣдованія, говоря именно, о необходимости объяснять Аристотеля изъ него самого и прибѣгать въ затруднительныхъ случаяхъ къ помощи Александра Афродисскаго, котораго и теперь признаютъ лучшимъ изъ комментаторовъ.

И какъ ни разнообразна дѣятельность Лейбница и если это разнообразіе, какъ обыкновенно считается, и помѣшало систематическому изложенію его философіи и главныя его произведенія вызваны случайными обстоятельствами, онъ все же остается однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ философовъ новаго времени.

Одною изъ трудныхъ задачъ въ исторіи философіи является уяснить себѣ его значеніе, рѣшить вопросъ, почему Лейбницъ не создалъ системы, подобной системамъ Платона, Аристотеля и Спинозы? Произошло ли это отъ того, что онъ разбросался или же, напротивъ, Лейбницъ былъ рожденъ тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ, и онъ не могъ потому не разбросаться? Не будь у него широкой дѣятельности, не будь то жизнь, въ которой текла капля бэконовской крови, по выраженію Виндельбанда, у насъ не было бы философіи Лейбница. Она лишилась бы главнаго своего мотива или нерва. Въ философіи этой отражается жизнь Лейбница, и ее можно бы назвать *виталізмомъ*, по скольку его жизнь сводится къ дѣятельности. И Лейбницъ великъ, какъ философъ, потому что дѣятельность его отличается разносторонностью, но вся его дѣятельность и философская въ томъ числѣ срослась съ дѣйствительностью, коренится въ ней и лишена потому высшей силы. Лейбницъ слишкомъ очарованъ жизнью, чтобы надъ нею подняться: онъ живетъ дѣйствительностью и находитъ въ ней удовлетвореніе. Всѣ стороны жизни его интересуютъ, и онъ старается ихъ примирить. Онъ составляетъ союзы и унiи и вноситъ въ книги лучшее, чѣмъ въ нихъ есть, какъ говоритъ Фалькенбергъ, соглашается со всѣмъ, что читаетъ, выбиваетъ искру изъ каждаго кремня, по собственнымъ словамъ. Эти 2 черты—разносторонность и склонность къ примиренію проистекаютъ изъ его воспріимчивости—изъ этого свойства находиться въ общеніи съ жизнью,

---

*) Archiv fur d Geschichte der Philosophie, B. I, H. 3. Die, in Halle aufgefundenen Leibnitz-Briefe.

брать отъ нея и ей давать Лейбницъ очарованъ почестями дворовъ и чувствуетъ разочарованіе, когда его забываютъ или когда Лондонская академія признаетъ первенство открытія дифференціаловъ за Ньютономъ, который дѣйствительно открылъ ихъ раньше, но только позже, чѣмъ Лейбницъ обнародовалъ свое открытіе. И вспоминается при этомъ Спиноза, который отказался отъ каѳедры, потому что боялся, что ему не будетъ нравственнаго простора А Лейбницъ не захотѣлъ остаться въ Альтдорфѣ, чувствуя, что ему нуженъ просторъ физическій. Его пугаетъ то, что онъ принужденъ будетъ слишкомъ замкнуться въ своей спеціальности, Спиноза же не хочетъ съузить своего міросозерцанія, потому что въ немъ заключается его жизнь. Спиноза выше жизни—онъ отъ нея отрѣшился и съ нею разорвалъ, Лейбницъ немыслимъ безъ жизни. «Онъ ищетъ вездѣ единства, единство для него выше множества», говоритъ Эйкенъ. Но найдти его Лейбницъ не въ состояніи. Ему недоступно то высшее единство, которое производитъ такое чарующее впечатлѣніе въ міросозерцаніи Спинозы, то единство, которое оставило позади себя множество. А на почвѣ жизни нѣтъ единства и нѣтъ его и въ міросозерцаніи Лейбница!

Если Спиноза и Лейбницъ оба рѣшаютъ вопросъ о мірѣ и они не теоретики познаванія, какъ-то Локкъ, ассоціаціонисты, Юмъ и Кондильякъ, если для обоихъ духъ выше природы, то Спиноза мыслитель идеалистъ, Лейбницъ же дѣятель реалистъ. И если Лейбницъ и является послѣдователемъ Декарта и Спинозы по линіи раціонализма, онъ гораздо болѣе эмпирикъ, чѣмъ его обыкновенно считаютъ. Онъ тотъ предшественникъ Канта, который выговариваетъ только буквы и для него не существуетъ самой мысли о всемъ словѣ. Буквами являются въ его міросозерцаніи раціонализмъ и эмпиризмъ, если онъ и болѣе раціоналистъ, чѣмъ эмпирикъ.

Для объясненія генезиса міросозерцанія Лейбница сдѣлано меньше, чѣмъ для Спинозы, справедливо замѣчаетъ Преображенскій *) и считаетъ притомъ 3-мя опытами систематическаго изложенія его философіи «Разсужденіе о метафизикѣ» въ 1685 г., «Новую систему природы и общенія между субстанціями» въ 1695 и «Монадологію» въ 1719 гг

Нельзя не интересоваться вопросомъ о томъ, какъ могло сложиться міросозерцаніе Лейбница. «Еще мальчикомъ, разсказываетъ онъ самъ въ письмѣ къ Ремонду Монмарскому отъ 1719 г., позна-

*) Предисловіе къ изданію перевода избранныхъ сочиненій Лейбница, вып. IV Трудовъ Московскаго Психологическаго Общества.

комился я съ Аристотелемъ и даже схоластика меня не оттолкнула». О томъ-же, что въ мнѣніяхъ схоластическихъ философовъ и богослововъ гораздо болѣе основательности, чѣмъ обыкновенно думаютъ, онъ упоминаетъ въ «Разсужденіи о метафизикѣ». «Но и Платонъ и Плотинъ доставили мнѣ позже нѣкоторое удовлетвореніе, не говоря уже о прочихъ философахъ древности, которыми я пользовался. Потомъ, когда я вышелъ изъ низшей школы, (т. е. гимназіи), то случайно познакомился съ новыми философами и помню, что когда мнѣ было 15 лѣтъ, я бродилъ одинъ въ лѣску подлѣ Лейпцига, въ Розенталѣ, чтобы рѣшить самъ съ собою вопросъ, сохранить-ли мнѣ субстанціальныя формы? Механизмъ взялъ наконецъ верхъ и привелъ меня къ математикѣ».

И точность математики служитъ для Лейбница идеаломъ философіи. Онъ мечтаетъ о томъ, чтобы ошибки мышленія стали также очевидны, какъ ошибки счисленія. По его словамъ, «математики являются единственными людьми, которые имѣютъ обыкновеніе доказывать то, что они утверждаютъ». (Разсужденіе о метафизикѣ, 64). «Я даже убѣжденъ, что еслибы какой-нибудь точный и способный къ размышленіямъ умъ взялъ на себя расчленить и разобрать мысли схоластическихъ философовъ и богослововъ на подобіе геометровъ-аналитиковъ, то онъ нашелъ бы въ нихъ цѣлыя сокровища весьма важныхъ и вполнѣ доступныхъ доказательству истинъ».

Міросозерцаніе Лейбница сложилось окончательно къ 1685 г., какъ онъ это высказываетъ самъ въ письмѣ къ Бернету-де-Кемни. Случилось же это послѣ того, какъ онъ не разъ мѣнялъ свои воззрѣнія. Это была та самая система, о которой онъ говоритъ въ «Новыхъ опытахъ» (35) что «она повидимому примиряетъ Платона съ Демокритомъ, Аристотеля съ Декартомъ, схоластиковъ съ новыми философами, богословіе и нравственность съ разумомъ. Она беретъ отовсюду лучшее и идетъ дальше, чѣмъ шли до сихъ поръ».

Однимъ изъ фазисовъ его развитія былъ переходъ отъ Аристотеля къ атомизму. Такъ въ «Новой Системѣ» (114) онъ говоритъ о томъ, что «освободившись изъ подъ ига Аристотеля я обратился къ пустому пространству и атомамъ». Другимъ фазисомъ можно считать спинозизмъ. На это намекаютъ его письма къ Жюстелю и Плаксію, гдѣ онъ выражается такъ: «Я находилъ у Спинозы множество прекрасныхъ мыслей, соотвѣтствующихъ моимъ собственнымъ». «Вы знаете, что я прежде пошелъ слишкомъ далеко и началъ склоняться на сторону спинозистовъ, которые признаютъ за Богомъ только безконечное могущество», говоритъ онъ въ «Новыхъ Опытахъ». И интересенъ въ этомъ отношеніи тотъ

фактъ, что Лейбницъ заѣзжалъ въ Гаагу, чтобы повидаться со Спинозою. Однакоже, по мнѣнію Лейбница, «Богъ не есть сама природа вещей», какъ этого хочетъ Спиноза (Нов. оп., 160). «Спиноза былъ бы правъ, еслибы не было монадъ», говоритъ Лейбницъ въ письмѣ къ Бурге.

Итакъ, отъ атомизма и спинозизма Лейбницъ переходитъ къ собственной системѣ, которая существуетъ уже въ 1685 г., когда онъ ёще не называетъ субстанцій монадами. Система эта получаетъ названіе «Монадологіи» лишь въ 1714 г. Издатель послѣдняго 12-го изданія сочиненій Лейбница, недавно законченнаго, Герхардъ доказываетъ, что не Монадологія была написана для принца Евгенія Савойскаго, какъ это считалось прежде, а «Начала природы и благодати», произведеніе, которое вышло въ свѣтъ въ томъ же 1714 году. Весьма вѣроятно, что Л. заимствуетъ мысль о монадахъ у Бруно. Съ Бруно соединяютъ его и двѣ черты, характеризующія эпоху возрожденія—универсализмъ и индивидуализмъ.

Но то главное вліяніе, благодаря которому складывается его система, то иго, отъ котораго онъ никогда не освобождается, это аристотелизмъ. И Лейбницъ гораздо болѣе аристотеликъ, чѣмъ это обыкновенно считается. Онъ гораздо болѣе аристотеликъ, чѣмъ всѣ схоластики, къ которымъ онъ относится съ такимъ сочувствіемъ, потому что сознаетъ свое сродство съ ними. Онъ схоластикъ, когда задумывается надъ вопросомъ о субстанціальныхъ формахъ, т. е. не можетъ рѣшить, быть ли ему реалистомъ, т. е. признавать ли существованіе родовъ и видовъ или-же номиналистомъ — считать-ли роды и виды понятіями? И если онъ становится на сторону номиналистовъ, то знаменательна самая постановка этого вопроса, а также и предметъ его магистерской диссертаціи, который приводитъ его въ близкое соприкосновеніе съ Дунсомъ Скотомъ. И насколько міросозерцаніе Бэкона, Декарта, Локка и Спинозы возникло изъ оппозиціи къ схоластикѣ, пусть связь между философіей новой и средневѣковой и не уничтожена вполнѣ, Лейбницъ примыкаетъ, съ своей стороны, къ схоластикѣ и относится съ извѣстною долею враждебности къ новой философіи. Онъ даже дѣлаетъ новымъ философамъ упрекъ въ томъ, что они не имѣютъ достаточно возвышеннаго понятія о природѣ. И въ этомъ случаѣ, онъ остается одинокъ. Но болѣе чѣмъ къ схоластикѣ Лейбницъ примыкаетъ къ самому Аристотелю. Вся его метафизика является осуществленіемъ аристотелевскихъ началъ и представляетъ такой же диѳирамбъ дѣйствительности, какъ то была и система Стагирита. Это диѳирамбъ дѣятельности, въ которой воплощается для обоихъ дѣйствительность.

Въ мірѣ нѣтъ ничего мертваго, все живо и организовано та мысль

Лейбница, подъ которою могъ бы подписаться Аристотель. Если Лейбница нельзя не назвать виталистомъ, онъ въ такой же степени и аристотеликъ. Его преклоненіе передъ дѣятельностью, та его мысль, что субстанція воплощается въ силѣ представляется ни чѣмъ инымъ, какъ видоизмѣненнымъ аристотелизмомъ. «Не то, что есть само по себѣ, а то, что дѣйствуетъ само по себѣ, заключаетъ въ себѣ основаніе измѣненій собственныхъ состояній», говоритъ Лейбницъ. Субстанція существо, способное къ дѣйствію. Она осуществляетъ въ себѣ стремленіе къ существованію. И началами для Лейбница, какъ и для Аристотеля, служатъ дѣйствительность и возможность. Такъ умъ Бога является источникомъ возможности вещей, воля причиною ихъ дѣйствительности Лейбницъ видоизмѣняетъ покой и движеніе Аристотеля въ сохраненіе и измѣненіе, силы, которыми обладаютъ монады, матерію же и форму въ протяженіе и фигуру.

Но то новое, что онъ вноситъ въ философію, то, въ чемъ воплощаются его универсализмъ и индивидуализмъ, это ученье о монадахъ. «Атомисты правы въ томъ отношеніи, разсуждаетъ Лейбницъ, что тѣла состоятъ изъ простыхъ и недѣлимыхъ единицъ, но все вещественное вѣдь дѣлимо до безконечности, а потому монады и не вещественны. Недѣлимое же невещественно. Физическія точки или атомы матерьяльны, но не точки; математическія же точки дѣлимы, но не реальны и только метафизическія или субстанціальныя точки невещественныя единицы, недѣлимы и реальны. И монада является потому истиннымъ атомомъ. Она та метафизическая точка, которая невещественна, а потому недѣлима и вѣчна. Какъ и атомы монады не дѣйствуютъ одна на другую, но различіе ихъ отъ атомовъ заключается въ томъ, что онѣ отличны другъ отъ друга качественно. То, что въ мірѣ не существуетъ ничего тождественнаго или что всякое существо обладаетъ индивидуальностью, что нельзя найдти двухъ вполнѣ сходныхъ листьевъ составляетъ коренное убѣжденіе индивидуалиста Лейбница, и уже въ своей магистерской диссертаціи онъ доказываетъ, что «всякое недѣлимое недѣлимо во всемъ своемъ существѣ». Индивидуализмъ его тѣсно связанъ съ универсализмомъ. Каждая монада вполнѣ отлична отъ всѣхъ другихъ и заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ. Она отражаетъ въ себѣ міръ и можетъ она его отражать, потому что она сила, сила, которая развивается извнутри, а не находится въ зависимости отъ внѣшняго міра. У монады нѣтъ окошекъ, говоритъ Лейбницъ. То, что каждая монада самопроизвольна, составляетъ другое коренное положеніе нашего философа. Это иными словами выраженное убѣжденіе его, что въ умѣ нѣтъ ничего, кромѣ него самого (nisi ipse intellectus).

Но если развитіе монадъ зависитъ отъ нихъ самихъ, то созданіе и уничтоженіе ихъ принадлежитъ Богу. «Нельзя понять, какъ это происходитъ, но сохраненіе монадъ въ сущности не что иное, какъ постоянное творчество, что признавала и схоластика», говоритъ Л. въ Новыхъ Опытахъ (493). Каждая монада отражаетъ міръ съ своей точки зрѣнія въ той мѣрѣ, въ какой она обладаетъ силою или дѣятельностью. Сила эта является воспріятіемъ иначе способностью представлять себѣ міръ и стремленіемъ или способностью переходить отъ одного воспріятія къ другому. И монада тѣмъ дѣятельнѣе или совершеннѣе, чѣмъ она менѣе вещественна (но вѣдь всѣ монады невещественны?), тѣмъ яснѣе и отчетливѣе отражаетъ она міръ. Воспріятіе ясно, когда отлично отъ другихъ, отчетливо, когда отличны другъ отъ друга его части.

Самая ясная и отчетливая первоначальная монада, монада монадъ, центръ который вездѣ, окружность же круга нигдѣ, это Богъ. Только Богъ выражаетъ въ себѣ міръ совершеннымъ образомъ, всѣ другія монады дѣлаютъ это несовершенно, но отражаютъ его тѣмъ яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ онѣ ближе къ Богу и чѣмъ больше заключаютъ въ себѣ подобія съ Нимъ. Всего дальше отъ Бога 1-ая матерія: она чисто пассивна, но не вполнѣ субстанція. Вторая матерія настоящая субстанція, но она не чисто пассивна. И къ 1-й матеріи надо прибавить душу или форму, аналогичную душѣ (1-ую энтелехію), тогда, слѣдов., она станетъ 2-ою матеріею или обратится въ тѣло. Монады раздѣляются на такія, у которыхъ есть только смутныя воспріятія и на души или умы или духовъ, воспріятія которыхъ ясны и отчетливы. Душа имѣетъ чувство и отражаетъ міръ, духъ обладаетъ самосознаніемъ и является отраженіемъ самого Бога. Всѣ монады самопроизвольны, свободны же только мыслящія монады. «А т.-к. Богъ есть величайшій и мудрѣйшій изъ духовъ, то легко понять, что тѣ существа, съ которыми онъ можетъ вступать въ сношенія и даже въ общеніе, открывая имъ свои чувства и желанія нѣкоторымъ особеннымъ образомъ и такъ, что они могутъ познавать и любить своего Благодѣтеля, должны интересовать его безконечно болѣе другихъ вещей, которыя могутъ считаться лишь орудіями духовъ» (107). Совокупность всѣхъ духовъ и составляетъ градъ Божій иначе міръ нравственный въ мірѣ естественномъ.

Развитіе монады заключается въ томъ, что она переходитъ отъ смутныхъ воспріятій (perceptions) къ сознательнымъ представленіямъ (apperceptions). Чѣмъ выше монада, тѣмъ болѣе у нея представленій и тѣмъ менѣе воспріятій. Различіе между смутными ощущеніями и яснымъ мышленіемъ ведетъ свое начало съ Пармеида. Но то новое, что было

внесено Лейбницемъ, заключалось въ томъ, что онъ открылъ существованіе маленькихъ воспріятій (petites percepions). Онъ называетъ ихъ въ Новыхъ Опытахъ также незамѣтными воспріятіями (percepions insensibles). Интересно, что открытіе это совершилъ тотъ, кого обыкновенно считаютъ только раціоналистомъ. Лейбницъ обратилъ вниманіе на то, что шумъ одной волны до насъ не доходитъ, а изъ множества подобныхъ незамѣтныхъ или маленькихъ воспріятій, безсознательныхъ, какъ мы ихъ теперь называемъ, и складывается каждое воспріятіе. Мысль о безсознательныхъ представленіяхъ была заимствована у Лейбница нѣмецкимъ философомъ XIX в. Гербартомъ и легла въ основаніе системы Э. ф. Гартмана.

Съ помощью безсознательныхъ представленій Л. объясняетъ не только индивидуальныя различія, но и предустановленную гармонію и на дѣлѣ испытываетъ ихъ вліяніе, когда незамѣтнымъ для себя образомъ, по собственному выраженію, приходитъ къ этой своей мысли.

Воззрѣніе это развивается въ его перепискѣ съ Арно, слово предустановленная гармонія встрѣчается, впервые у одного послѣдователя Мальбранша говоритъ Бейль, Лами. «Эта мысль состоитъ въ томъ, объясняетъ Лейбницъ въ Новой системѣ, что Богъ сотворилъ первоначально душу или какое-либо другое дѣйствительное единство такимъ образомъ, что въ ней рождается все изъ ея собственныхъ источниковъ путемъ полной самопроизвольности по отношенію къ ней самой и, однако, при полномъ соотвѣтствіи съ внѣшними вещами. И въ виду того, что такимъ образомъ наши внутреннія состоянія сознанія, т. е. состоянія въ самой душѣ, а не въ мозгу или мелкихъ частяхъ тѣла составляютъ только явленія, соотвѣтствующія внѣшнимъ вещамъ или, пожалуй, истинныя явленія и какъ бы сны..., то слѣдов., эти внутреннія представленія, существующія въ самой душѣ, возникаютъ въ ней въ силу ея собственнаго первоначальнаго устройства, т. е. въ силу ея представляющей природы... данной ей съ ея сотворенія и составляющей ея индивидуальный характеръ» (123).

Та связь, которая существуетъ, по мнѣнію Лейбница, между тѣломъ и душею, кажется ему естественною и немыслима, напротивъ, та другая связь, которую мы между ними признаемъ, невозможно ихъ взаимное вліяніе. Невозможно и то отношеніе, которое устанавливаютъ между обоими факторами окказіоналисты. Они переносятъ на Бога то, что принадлежитъ намъ самимъ, Богъ у нихъ только deus ex machina, говоритъ Лейбницъ. И для того, чтобы сдѣлать свое воззрѣніе болѣе яснымъ, онъ приводитъ въ «Новой Системѣ» примѣръ двоихъ часовъ, встрѣчав-

шійся уже у Гейлинкса. Неудаченъ этотъ примѣръ, ибо тѣло и душу нельзя сравнить съ двумя различными механизмами, удаченъ же онъ въ томъ отношеніи, что какъ нельзя лучше освѣщаетъ то, что между тѣломъ и душею можетъ существовать только предустановленная гармонія. И такимъ образомъ устраняется естественная связь и вмѣшательство Бога. Тѣ и другіе часы должны идти одинаково. Этого можно достигнуть, 1-хъ) когда они приводятся въ связь однимъ и тѣмъ же самымъ механизмомъ—таково взаимодѣйствіе души и тѣла или физическое вліяніе (influxus physicus), 2-хъ) когда ставятъ одни часы по другимъ — таково вмѣшательство Бога и 3-хъ) когда часы устроены настолько искусно, что всегда идутъ одинаковымъ образомъ — такова предустановленная гармонія, которая служитъ, по мнѣнію Лейбница, естественною связью между душою и тѣломъ. Въ предустановленной гармоніи находятъ примиреніе механическое міровоззрѣніе и телеологическое.

Если въ этомъ случаѣ Лейбница нельзя назвать эмпирикомъ, то жизненнѣе его воззрѣніе на происхожденіе знанія, глубже его сравненіе ума съ кускомъ мрамора и глубже и жизненнѣе, чѣмъ то была мысль Локка о голой доскѣ. Главное произведеніе Л. его «Новые Опыты о человѣческомъ умѣ» и возникаетъ изъ потребности опровергнуть «Опытъ о человѣческомъ пониманіи» Локка. «Воззрѣніе Локка унижаетъ человѣка и можетъ повредить нравственности, «говоритъ Лейбницъ въ письмѣ къ Гугони. И уже въ 1690 г. Л. набрасываетъ свои «Размышленія», которыя попадаютъ въ руки Локка и не производятъ на него благопріятнаго впечатлѣнія, какъ онъ это высказываетъ въ своемъ письмѣ къ Молине. Въ 1703 г, Лейбницъ перерабатываетъ свои «Размышленія» въ Новые Опыты». Произведеніе это написано въ формѣ діалога между защитникомъ Локка Филатетомъ и послѣдователемъ Лейбница Θеофиломъ. Но не желая оскорбить въ 3-й разъ англичанина (споръ съ Ньютономъ въ началѣ дѣятельности, съ Кларкомъ въ концѣ) Л. не напечаталъ Новыхъ Опытовъ и произведеніе это появляется лишь послѣ его смерти, въ 1765 г., когда входитъ въ 1-е изданіе его сочиненій, предпринятое Распе.

Не смотря на существованіе безчисленныхъ поводовъ къ разногласіямъ, Лейбницъ говоритъ, что въ сущности онъ склоненъ думать, что воззрѣніе Локка не отличается отъ его собственнаго, ибо и Локкъ признавалъ два источника знанія. Лейбницъ тонко подмѣчаетъ здѣсь, что Локкъ не былъ только сенсуалистомъ. Согласенъ же онъ съ нимъ въ томъ, что мысли являются позже ощущеній, что конкретное существуетъ

раньше отвлеченнаго, такъ теплое тепла. Внѣшнія чувства доставляютъ только частныя или индивидуальныя истины, и ими руководствуются животныя. Животныя поступаютъ, какъ простые эмпирики, говоритъ Лейбницъ, именно, считаютъ, что то, что повторилось нѣсколько разъ, должно повториться еще разъ. И потому такъ легко ловить животныхъ и такъ часто ошибаются эмпирики, замѣчаетъ онъ. Внѣшнія чувства доставляютъ только матерьялъ для мышленія. Если бы у насъ не было внѣшнихъ чувствъ, мы бы совсѣмъ не мыслили, признаетъ Лейбницъ. Но то, что необходимо для какой-либо вещи, не составляетъ еще ея сущности. Сущностью не могутъ быть внѣшнія чувства. и они не даютъ намъ того, что мы уже носимъ въ себѣ. Одни чувства безъ помощи разума не могутъ убѣждать насъ въ томъ, что есть чувство представленія, мѣтко замѣчаетъ онъ. И этотъ 2-й источникъ Локка вѣдь не что иное, какъ вниманіе къ тому, что содержится въ умѣ. Содержаніе ума составляетъ бытіе, единство, субстанція, продолжительность, измѣненіе, дѣятельность, воспріятіе, удовольствіе, говорится въ Новой Системѣ, и все это намъ врождено (119). Душа заключаетъ въ себѣ бытіе, субстанцію, единство, тождество, причину воспріятія, разумъ и множество другихъ представленій, которыя не даются чувствами, находимъ мы въ Новыхъ Опытахъ (82).

Въ умѣ или мышленіи нѣтъ ничего, чего не было бы въ чувствахъ, говоритъ эмпирикъ Локкъ. За исключеніемъ только самого ума или мышленія прибавляетъ эмпирикъ и раціоналистъ Лейбницъ (nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus). И онъ понимаетъ, что мы только постепенно приходимъ къ сознанію того, что заключается въ нашемъ умѣ. Умъ нашъ кусокъ мрамора, жилы котораго надо открыть и очистить, потому что ихъ не видно сразу: но мраморъ этотъ не гладокъ, въ немъ находится иногда въ зачаткѣ фигура Геркулеса, по мѣткому сравненію нашего философа. Итакъ, если Лейбницъ и былъ далекъ отъ мысли о наслѣдственности, онъ болѣе приблизился къ истинѣ, чѣмъ его противникъ Локкъ, т. к. считалъ, что мы являемся на свѣтъ съ извѣстными предрасположеніями или задатками, и понималъ, что каждый изъ насъ не начинаетъ съизнова и не изобрѣтаетъ всего самъ.

И въ этомъ воззрѣніи и заключается большая заслуга Лейбница. Въ томъ, что сознаніе наше возникаетъ постепенно, природа не дѣлаетъ скачковъ и въ мірѣ господствуетъ законъ непрерывности одинаково обнаруживается глубокое пониманіе, имѣющее источникомъ все тотъ же эмпиризмъ, идущій рука объ руку съ раціонализмомъ. Локкъ

оставался на поверхности и не могъ потому самому допустить возможность, что есть что-либо, чего мы не сознаемъ. Лейбницъ посмотрѣлъ на міръ глубже и раскрылъ существованіе безсознательнаго.

Интересно подмѣтить то, что Лейбницъ не рѣдко ссылается на опытъ. Опытъ и сочиненіе химика Бойля служатъ доказательствомъ, что не существуетъ абсолютнаго покоя. Онъ доходитъ до этого убѣжденія апріорнымъ путемъ, т. к. субстанція не можетъ быть никогда безъ дѣятельности, какъ и тѣло безъ движенія. Онъ опровергаетъ то мнѣніе Локка, что матерія могла бы думать, еслибы этого захотѣлъ Богъ, потому что «весьма важно, что мы не можемъ утверждать будто матерія мыслитъ, не прибѣгая къ нематеріальной душѣ или чуду!» (219). И съ точки зрѣнія эмпиризма возстаетъ онъ противъ возможности чудесъ, за которыя заступается Локкъ. «Съ теченіемъ времени мы будемъ знать изъ опыта же гораздо больше того, что знаемъ теперь», признаетъ Лейбницъ (184). Могутъ быть естественныя паграды и наказанія безъ законодателя, какъ неумѣренный наказывается тѣмъ, что заболѣваетъ, возражаетъ Ѳеофилъ Филатету (60).

Но этотъ самый эмпирикъ понимаетъ, что человѣку надо *показать* синій цвѣтъ для того, чтобы онъ понялъ, что это синій цвѣтъ» (171).

Почему получается чувство краснаго цвѣта, спрашиваетъ Лейбницъ? Мы знаемъ только то, что чувство это получается благодаря вращенію маленькихъ шариковъ. И не только не вѣрно, что мы понимаемъ чувственные предметы лучше нечувственныхъ, но ихъ то мы понимаемъ всего меньше, говоритъ раціоналистъ Лейбницъ. У насъ есть 3 источника знанія, такъ 1) внѣшнія чувства даютъ смутныя знанія, а ясныя и отчетливыя доставляются 2) воображеніемъ и 3) умомъ.

Понятіе Бытія и Истины заключается въ моемъ я и въ умѣ, а не во внѣшнихъ чувствахъ и воспріятіяхъ внѣшнихъ чувствъ. Тамъ я нахожу то, что называется утверждать, отрицать, сомнѣваться, хотѣть и дѣйствовать. Въ особенности же на этомъ основывается сила выводовъ умозаключенія, составляющихъ часть того, что называется «естественнымъ свѣтомъ» (175). То былъ источникъ знанія схоластиковъ и естественнымъ разумомъ мы познаемъ, по мнѣнію Лейбница, и математическія аксіомы (176). И благодаря естественному разуму мы походимъ въ уменьшенномъ видѣ на божество, какъ по познанію міроваго порядка, такъ и по нашей способности самимъ придавать порядокъ вещамъ, находящимся въ предѣлахъ нашихъ силъ, на подобіе того порядка, который Богъ даетъ міру» (183).

И такъ естественный разумъ является источникомъ необходимыхъ

или безусловныхъ истинъ, каковы бытіе, истина, а также утвержденіе, отрицаніе, сомнѣніе, хотѣніе и дѣйствованіе. Но рядомъ съ ними Лейбницъ признаетъ существованіе истинъ случайныхъ, условныхъ или эмпирическихъ, которыя проистекаютъ изъ внѣшнихъ чувствъ. И ими управляютъ различные законы—истины необходимыя подчиняются закону противорѣчія, истины случайныя закону достаточнаго основанія. Но Виндельбандъ правъ, когда говоритъ, что конькомъ философіи Лейбница была логическая необходимость, что законы міра сводятся для него къ законамъ мышленія и Лейбница можно назвать фаталистомъ ума. Уже самое раздѣленіе истинъ на необходимыя и случайныя или безусловныя и условныя указываетъ на то отношеніе, которое между ними существуетъ, на подчиненіе условнаго безусловному и случайнаго необходимому.

Но то непримиримое противорѣчіе, которое заключаетъ въ себѣ система Лейбница, это отношеніе между веществомъ и духомъ или матеріею и формою. По мнѣнію Аристотеля, матерія и форма необходимо связаны между собою, если внѣ міра и существуетъ чистая форма. И Лейбницъ говоритъ, съ своей стороны, о томъ, что нужно признать существованіе нѣкоторой субстанціи, отдѣленной отъ матеріи, или что Богъ Духъ. Но какъ согласить то, что монады не вещественны съ тѣмъ, что въ наималѣйшей части матеріи существуетъ цѣлый міръ созданій, живыхъ существъ, животныхъ, энтелехій, душъ?» (Монадологія 356). Какъ понять то, что онъ склоненъ думать, что всѣ конечныя нематерьяльныя субстанціи (даже геніи и ангелы, согласно съ мнѣніемъ древнихъ Отцевъ церкви) имѣютъ органы и сопровождаютъ матерію и даже, что души или дѣятельныя формы находятся въ ней повсюду». «Я убѣжденъ, говоритъ Л. въ Новыхъ опытахъ, что души и сотворенные духи никогда не бываютъ безъ органовъ и безъ ощущеній внѣшнихъ чувствъ, какъ они одинаково не могутъ мыслить безъ знаковъ» (206). «У каждаго живаго тѣла есть господствующая энтелехія, которая составляетъ въ животномъ душу, но члены этого живаго тѣла полны другихъ живыхъ тѣлъ, растеній, животныхъ, изъ которыхъ каждое имѣетъ опять свою господствующую душу или энтелехію» (Монадологія 357).

Итакъ, мы имѣемъ передъ собою виталиста, и витализмъ беретъ въ міровоззрѣніи Л. верхъ надъ раціонализмомъ. Оказывается, что умъ, который существуетъ самъ по себѣ, немыслимъ въ свою очередь безъ тѣла.

Связь между метафизикою Л. и его этикою заключается въ томъ, что истинная метафизика относится къ нравственности такъ, какъ теорія къ

практикѣ, и это потому что отъ ученія о субстанціяхъ зависитъ познаніе духовъ и въ особенности Бога и души и отъ такого познанія сумма справедливости и добродѣтели (Нов оп. 497). Главнымъ этическимъ произведеніемъ является Теодицея, написанная въ 1704 г. Поводомъ къ написанію ея послужили разговоры съ королевою Софіею Шарлоттою объ отношеніи Бога къ міру, о свободѣ человѣка, происхожденіи зла и возможности соединить его съ благостью Бога.

Какъ въ Новыхъ Опытахъ Лейбницъ возстаетъ противъ воззрѣнія Локка, такъ въ Теодицеѣ опровергаетъ онъ Бейля. Характеристическою чертою того, кто со всѣми соглашается служитъ то, что критика его направляется противъ тѣхъ, которые разрушаютъ сами: таковъ Локкъ, таковъ же и Бейль.

Если есть Богъ, то откуда могло явиться зло, составляетъ тотъ коренной вопросъ, который разрѣшается въ Теодицеѣ. «Добромъ Л. считаетъ то ,что проистекаетъ изъ общаго законодательства Бога и соотвѣтствуетъ природѣ или разуму». То, что нравственное зло проистекаетъ изъ метафизическаго, т. е изъ несовершенства міра, объясняется тѣмъ, то конечныя существа не могутъ быть совершенны Склонность къ грѣху произошла изъ первороднаго грѣха подобно тому, какъ пьянство источникъ многихъ другихъ грѣховъ. «Нравственное зло также необходимо, какъ диссонансъ въ музыкѣ, какъ тѣни въ картинѣ. Но зла на свѣтѣ меньше, чѣмъ добра, и оно представляется не чѣмъ-либо положительнымъ, а только лишеніемъ добра, недостаткомъ или слабостью, какъ это считали Платонъ и новоплатоники. Воззрѣніе Лейбница всего ближе къ взгляду Августина: такъ зло только видоизмѣненіе добра, частный его случай оно всегда условно, безусловно же добро. И когда мы обращаемъ вниманіе на цѣлое и оставляемъ въ сторонѣ частности, то не можемъ не сказать, что нашъ міръ наилучшій изъ возможныхъ міровъ. Это и составляетъ ту жизнерадостную окраску витализма Лейбница, которая получила названіе оптимизма въ мемуарахъ іезуита Треву, вышедшихъ въ свѣтъ въ 1737 г.

Разумъ соединяется у Лейбница съ вѣрою. Истинная религія является и высшимъ просвѣщеніемъ и высшею добродѣтелью. Любовь къ Богу доставляетъ наслажденіе—это предвкушеніе будущаго блаженства (336). Души праведниковъ находятся въ рукѣ Божіей и защищены отъ всѣхъ переворотовъ въ вселенной... ни одинъ изъ нашихъ поступковъ не забывается, а все будетъ поставлено въ счетъ (111). Но счастье наше не должно состоять въ полномъ удовлетвореніи, оно заключается въ постоянномъ переходѣ къ новымъ радостямъ и новымъ совершенствамъ (337).

Послѣдователь Лейбница *Христіанъ Вольфъ* (1679—1754) 1-й началъ писать по нѣмецки. Онъ создалъ термины отношеніе, представленіе, сознаніе, постоянно различалъ силу и способность, причину и основаніе, говоритъ Эйкенъ въ Исторіи терминологіи. Кантъ правъ, когда называетъ Вольфа родоначальникомъ еще не погибшаго въ Германіи духа основательности, но основательность эта идетъ рука объ руку съ сухостью и съ педантизмомъ. Вольфъ былъ гораздо менѣе талантливъ, чѣмъ Лейбницъ. Онъ не самостоятельный мыслитель, а только схематикъ, заимствуетъ мысли Лейбница и довольствуется тѣмъ, что ихъ дробитъ и относитъ къ различнымъ частямъ философіи. И прежде всего онъ схематикъ. Онъ раздѣляетъ теоретическую философію на онтологію или науку о бытіи, космологію науку о мірѣ, рациональную психологію, имѣющую предметомъ душу, и естественное богословіе—Бога.

Практическая философія дѣлится по аристотелевски на этику, экономику и политику. Вольфъ отбрасываетъ тѣ мысли Лейбница, которыя не выдерживаютъ критики его разума, такъ замѣняетъ предустановленную гармонію естественною связью души и тѣла и обостряетъ различіе между истинами необходимыми и случайными. Онъ съуживаетъ значеніе разума и считаетъ его способностью находить общія свойства истины съ помощью умозаключеній. Разумъ обращается у него въ разсудокъ, философія сводится къ логикѣ, потому что высшимъ началомъ познаванія онъ считаетъ законъ противорѣчія. Онъ фанатикъ логики, по вѣрному замѣчанію Виндельбанда. Принципомъ жизни служитъ разсудительность. Вольфъ подчиняетъ теорію практикѣ. Не надо дѣлать ничего, говоритъ Вольфъ, что не было бы, какъ слѣдуетъ обдумано и вѣрно доказано, гдѣ бы не существовало разумныхъ основаній. Онъ стремится, слѣд. къ тому, чтобы сдѣлать логическою и нравственность.

Философія должна дѣлать людей счастливѣе, и такова цѣль яснаго и отчетливаго познаванія. Человѣкъ созданъ для того, чтобы удивляться Богу, все-же остальное существуетъ для пользы человѣка.

И философія Вольфа пришлась какъ разъ по вкусу и привилась ко всѣмъ нѣмецкимъ университетамъ. Ученикамъ Вольфа оставалось только ей учить, развивать же было уже больше нечего. Это была настоящая школьная философія. И съ этою схоластикою XVIII в. столкнулся лицомъ къ лицу Кантъ. Онъ изумился передъ тѣмъ, какъ все въ ней было готово. И онъ не преклонился передъ этою буквою, а разгадалъ что духъ ея былъ только буквою..

Девизомъ всего этого времени служитъ просвѣщать себя и другихъ и быть счастливымъ,—то самое, что проповѣдывалъ и Вольфъ.

Какъ и Вольфъ, популярные философы этого времени Мендельсонъ, Николаи, Платнеръ, Гарве и др. считаютъ, что обладаютъ истиною и не ищутъ ее, а только распространяютъ. Общею чертою нѣмецкаго просвѣщенія съ французскимъ и англійскимъ служитъ стремленіе освободиться отъ предразсудковъ и суевѣрій. Свободнымъ мыслителемъ въ духѣ эпохи просвѣщенія является Фридрихъ II, философъ изъ Санъ-Суси, какъ онъ себя самъ называетъ, преклоняющійся передъ Локкомъ, Вольтеромъ, Бейлемъ и Маркомъ Авреліемъ. За 40 лѣтъ до Ламетри въ Германіи появляется «Переписка о сущности души». Среди другихъ свободныхъ мыслителей выдвигается своею критикою атеизма и откровенія *Реймаруса* (1694—1765) авторъ Вольфенбютелевскихъ отрывковъ, изданныхъ Лессингомъ. Самымъ замѣчательнымъ изъ просвѣтителей является *Лессингъ* (1724—1781), недавно только занесенный въ ряды философовъ. Міровоззрѣніе Лессинга, формулою, котораго служитъ единое и все, близко подходитъ къ пантеизму Спинозы. Замѣчательна его мысль о воспитаніи человѣчества, именно о 3-хъ эпохахъ, которыя воплощаются въ древнемъ, новомъ и будущемъ новомъ завѣтахъ. Развитіе человѣчества служитъ средствомъ къ его воспитанію. Воспитываетъ человѣка Богъ. Выше обладанія истиною стремленіе къ ней.

§ 33. Иммануилъ Кантъ.

Иммануилъ Кантъ родился въ 1724 г. въ Кёнигсбергѣ и умеръ въ 1804 г. тамъ же. Въ теченіи своей 80-лѣтней жизни онъ выѣзжаетъ за предѣлы родного города лишь въ годы своего учительства и то не дальше сѣверной Пруссіи. Онъ не находитъ для того времени, а между тѣмъ читаетъ лекціи по физической географіи и по антропологіи, которыя имѣютъ большой успѣхъ. По той же причинѣ онъ вѣрно и не женится. Жизнь кёнигсбергскаго затворника бѣдна внѣшними происшествіями и столь же правильна, какъ и главы его сочиненій. Неизмѣнно въ теченіе всей жизни онъ встаетъ въ 6 часовъ, ложится въ 10, въ 12 обѣдаетъ и 2 часа гуляетъ. Съ другой стороны, въ ней есть надъ чѣмъ задуматься. Долго пробылъ онъ домашнимъ учителемъ, и не было другого съ лучшими правилами и худшими успѣхами, гласитъ его собственное опредѣленіе своей педагогической дѣятельности, и выдержалъ продолжительную борьбу прежде, чѣмъ получилъ каѳедру. Ему постоянно предпочитали другихъ кандидатовъ—онъ не сдѣлался пасторомъ, потому что выбрали другого и 15 лѣтъ (съ 1755—70) пробылъ доцентомъ, пока наконецъ не достигъ профессуры, а въ 1793 г. сочи-

неніемъ «Религія въ границахъ чистаго разума» навлекъ на себя гнѣвъ министерства Вельнера, смѣнившаго Цедлица, который покровительствовалъ Канту, и его попросили не печатать того, что не относилось къ его спеціальности. Религія же не относилась. Онъ былъ оффиціально только преподавателемъ 1. логики, 2. метафизики, 3. физики, 4. математики, 5. физической географіи, 6. антропологіи, 7. естественной нравственности, 8. нравственнаго богословія, 9. естественнаго богословія. Съ тѣхъ поръ прошло только 100 лѣтъ, а намъ соединеніе въ одномъ лицѣ предметовъ, столь разнородныхъ, кажется просто невозможнымъ. Это, однимъ словомъ, судьба человѣка замѣчательнаго, которому все дается съ трудомъ; путь его до могилы усыпанъ камнями, а могила цвѣтами.

Если жизнь Канта и бѣдна внѣшними происшествіями, то, съ другой стороны, углубленіе въ философію требовало такой жизни. Она показываетъ, какъ могли сложиться такія глубокія изслѣдованія, до чего человѣкъ погрузился въ собственныя мысли и для него не существуетъ ничего выше и интереснѣе вопроса о границахъ человѣческаго познанія. 11 лѣтъ (1770—81) трудился Кантъ надъ главнымъ своимъ произведеніемъ «Критикой чистаго разума».

Произведеніе это послужило отвѣтомъ на зародившійся въ немъ вопросъ о границахъ самого разума. Тутъ впервые нашли выраженія мысли о различіи разума теоретическаго и практическаго, разграничены познанія того и другого и изъ области теоретической переведены въ практическую всѣ тѣ идеи, которыя не могутъ быть познаны, а лишь допускаются.

Если Кантъ и не раскрылъ тайны міросданія, не разрѣшилъ этого вѣчнаго вопроса о началѣ и концѣ, характеризующаго системы космологическія или натурфилософскія, мы находимъ здѣсь не менѣе глубокій вопросъ, разрѣшеніе котораго имѣло другой результатъ, чѣмъ усилія метафизиковъ, мучившихся надъ первымъ.

Другія позднѣйшія работы Канта вытекли изъ этого труда, стали ясны для него въ то время, когда онъ работалъ надъ первой критикою. Въ 1783 г. появилось объясненіе или популярное изложеніе «Критики», которое носитъ названіе «Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки», въ 1785 г. «Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ»; въ 1788 Критика практическаго разума, въ 1790 «Критика способности сужденія». Не говоря уже о прочихъ сочиненіяхъ для славы Канта достаточно 3-хъ критикъ. Его система поражаетъ своею стройностью и пониманіе ея не представляетъ

непреодолимыхъ трудностей, если выяснить нѣкоторые термины, внесенные Кантомъ въ философію. «Найдутся въ ней и кажущіяся противорѣчія, говоритъ онъ самъ въ предисловіи къ 2-му изданію *), если сравнивать отдѣльныя мѣста безъ связи ихъ съ другими; противорѣчій этихъ нельзя избѣгнуть въ произведеніи, развивающемся, какъ живая рѣчь. Тѣ, которые говорятъ съ чужихъ словъ, будутъ осуждать за это самый трудъ, но тому, кто схватитъ идею цѣлаго, будетъ не трудно ихъ разрѣшить.

Исходнымъ пунктомъ системы служитъ вопросъ—возможна или нѣтъ вообще метафизика, гдѣ ея источникъ, какія границы и какой объемъ?

Итоги своего труда Кантъ выражаетъ такъ. «Я считаю, что рѣшилъ этотъ вопросъ вполнѣ удовлетворительно, именно, обнаруживъ, въ чемъ заключается недоразумѣніе разума съ самимъ собою, хотя въ не духѣ тѣхъ, которые желали бы здѣсь колдовства, именно, мечтателей догматиковъ. Подъ догматиками Кантъ разумѣетъ школу Вольфа и называетъ послѣдняго величайшимъ догматикомъ. Догматизмъ, говоритъ онъ, довольствуется началами, имѣющими за собою давность употребленія и не подвергаетъ ихъ критикѣ (20). Скептицизмъ дѣлаетъ предметомъ сомнѣнія самого себя, что его и уничтожаетъ, какъ это случилось съ Юмомъ. Научный методъ не догматиченъ и не скептиченъ, а критическій. Цѣль его вполнѣ удовлетворить разумъ относительно того, что до сихъ поръ всегда тщетно служило предметомъ его любознательности (заключеніе пред. къ 2-му изд.). Разумомъ Кантъ называетъ способность, обсуждающую общія правила, посредствомъ еще болѣе общихъ или началъ. Разсудокъ способность низшая сравнительно съ разумомъ объясняетъ явленія съ помощью общихъ правилъ (259).

Задача философіи, говоритъ Кантъ, разрушить этотъ призракъ, т. е. возможность разрѣшенія извѣстныхъ вопросовъ и съ нимъ, конечно, любимыя мечты многихъ. Притомъ, у меня меньше претензій, чѣмъ у тѣхъ, которые считаютъ себя въ состояніи доказать составъ души или необходимость начала міра. Я сознаю, что этого не знаю и не выхожу изъ предѣловъ того, что знаю. Критика чистаго разума есть инвентарь этой способности и только. Я задался цѣлью перечислить то, что принадлежитъ разуму независимо отъ опыта.

Итакъ, первымъ вопросомъ является что такое онытъ? Каждый можетъ на него отвѣтить и потому не лишено интереса свѣрить отвѣты съ кантовскимъ. «Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что наше познаваніе

*) Kritik der reinen Vernunft, 1884. изд. Эрдмана.

начинается опытомъ. Дѣятельность познавательныхъ способностей возбуждается внѣшними предметами, дѣйствующими на наши чувства, и частью вызывающихъ въ насъ представленія, часто заставляющихъ нашу разсудочную дѣятельность ихъ сравнивать, соединять или разъединять и переработывать такимъ образомъ грубой матерьялъ чувственныхъ впечатлѣній въ познаваніе предметовъ, которое называется опытомъ. Познанія не предшествуетъ опыту, а начинаются имъ», (26—27)

До сихъ поръ это говорилъ какъ бы эмпирикъ, т. е. тотъ, кто стоитъ на почвѣ опыта. Это могли бы сказать и Локкъ и Гербартъ. Дальше, однако, слѣдуетъ «Но не все наше познаніе происходитъ изъ опыта. Очень можетъ быть, что само наше опытное познаніе состоитъ изъ 2-хъ элементовъ: 1) изъ воспринимаемаго нами во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ и 2) изъ того, что наша познавательная способность производитъ изъ себя самой. (Чувственныя впечатлѣнія служатъ тутъ только поводомъ, а не матерьяломъ). Только продолжительное упражненіе можетъ научить насъ отдѣлять другъ отъ друга два элемента, именно, познанія, независимыя отъ опыта или апріорныя и опытныя или апостеріорныя. Извѣстно, что методъ апріорный предрѣшаетъ вопросъ, какъ бы предугадывая его рѣшеніе и не руководствуется фактами (такъ, напр., если мы зная какого-нибудь человѣка и не читая его сочиненія выскажемъ о немъ наше мнѣніе, оно будетъ апріорнымъ въ противоположность апостеріорному, которое мы составимъ, прочитавши его работу). Отъ апріорныхъ сужденій Кантъ отдѣляетъ чистыя, не содержащія въ себѣ ничего опытнаго. Для примѣра онъ приводитъ сужденіе — всякое измѣненіе имѣетъ причину. Оно апріорное, но не чистое, потому что понятіе объ измѣняемости заимствовано изъ опыта, а въ чистое апріорное сужденіе не должно входить ничего опытнаго (27).

Какъ извѣстно, анализъ есть разложеніе на части, расчлененіе цѣлаго и не даетъ новаго матерьяла, а служитъ лишь къ уясненію цѣлаго при пониманіи его частей. Синтезъ процессъ обратный анализу — составленіе цѣлаго изъ частей по тому самому и привноситъ нѣчто новое: зная отдѣльныя части дома или человѣка, мы не можемъ отдать себѣ отчета въ цѣломъ, а узнаемъ его лишь, когда части приведены въ связь, когда произведенъ синтезъ. Синтетическія сужденія расширяютъ нашъ кругозоръ, аналитическія его проясняютъ, первымъ принадлежитъ дѣятельность созидающая, вторымъ только руководящая. Ясно, что апріорныя познанія привносятъ нѣчто новое въ томъ случаѣ, когда они образуютъ синтетическія сужденія (37). Всѣ положенія математики,

исключая только нѣкоторыхъ положеній геометріи синтетическія, говоритъ Кантъ, то же самое надо сказать и о началахъ естествовѣдѣнія (37—40) Метафизика была до сихъ поръ лишь рядомъ попытокъ. Наука же необходимая для человѣческаго разума должна заключать въ себѣ апріорныя синтетическія сужденія (41). Спрашивается теперь, какъ она возможна? Какъ возможна чистая математика, чистое естествовѣдѣніе и метафизика въ видѣ естественной склонности или природнаго дара, отвѣчающая на вопросы о началѣ міра и вѣчности? Существуютъ-ли отвѣты на эти вопросы и возможна-ли метафизика какъ наука? Т. к. тутъ никогда не слѣдовало удовлетворительныхъ отвѣтовъ, естественно будетъ спросить, способенъ-ли разумъ рѣшать ихъ (43)? Разумъ даетъ намъ начала апріорныхъ познаній, чистый разумъ безусловно апріорныхъ. Научное изслѣдованіе началъ чистаго разума будетъ пропедевтикою, т. е. попыткою или опытомъ, потому что сомнительно, возможно-ли расширеніе чистаго разума. Еслибы оно было возможно, существовала бы и такая наука, отграниченіе же его, уясненіе границъ не наука, а пропедевтика и такая роль и принадлежатъ критикѣ чистаго разума.

Кантъ называетъ свою систему *трансцендентальною* философіею, потому что она имѣетъ дѣло не съ предметами, а съ способомъ познаванія ихъ, насколько такой способъ можетъ быть апріорнымъ (45). Созданіе слова трансцендентальный принадлежитъ Канту, онъ же окрестилъ *трансцендентнымъ* все то, что не можетъ быть познано, всѣ неразрѣшимые вопросы, по Канту, трансцендентны. Противоположность трансцендентному составляетъ *имманентный*, т. е. не выходящій изъ предѣловъ возможнаго опыта. Критика чистаго разума не задается цѣлью подвергнуть понятія анализу, она ихъ только указываетъ, и ясно, что философія трансцендентальная или критическая—наука умозрительная, а не практическая.

Критика чистаго разума раздѣляется на общее ученье и на ученье о методѣ: 1-ое разсматриваетъ матерьялъ, 2-ое путь къ открытію его. Въ виду того, что существуютъ два источника познанія—чувственность, образующая представленія и разсудокъ, составляющій сужденія, общее ученье подраздѣляется на трансцендентальную эстетику (отъ αἴσθησις внѣшнее чувство, а не въ смыслѣ науки о прекрасномъ) и на трансцендентальную логику (53).

Мы займемся теперь 1-ю частью обшаго ученья, т. е. трансцендентальною эстетикою, имѣющею самую большую популярность изъ всего того, что написано Кантомъ, а по мнѣнію нѣкоторыхъ, между прочимъ и нашихъ философовъ незаслуживающей такой чести.

Вопросъ идетъ о томъ что такое время и пространство. Въ сочиненіяхъ, написанныхъ до 1770 года, когда появилась его 2-ая диссертація (Habilitationsschrift) «О формѣ и началахъ міра чувственнаго и умственнаго» самъ Кантъ еще стоитъ на общепринятой точкѣ зрѣнія, удачно названной Эд. ф Гартманомъ наивнымъ реализмомъ. «Наивный реализмъ знаетъ дерево на лугу и ничего не знаетъ о деревѣ въ своей головѣ. Онъ надсмѣялся бы какъ надъ помѣшаннымъ надъ тѣмъ, кто заговорилъ бы съ нимъ о деревѣ *въ его головѣ*. Онъ убѣжденъ, что то, что мы видимъ есть дерево само по себѣ, существуетъ независимо отъ нашего воспріятія. Онъ подобенъ крестьянину, который смотря въ калейдоскопъ, ничего бы не зналъ о существованіи этого самаго калейдоскопа. Какъ только мы поняли, что дерево въ нашей головѣ, т. е. объектъ воспріятія и дерево на лугу не тождественны, сдѣланъ 1-й шагъ къ преодолѣнію наивнаго реализма». Итакъ, до 1770 года Кантъ стоитъ на этой самой точкѣ зрѣнія и считаетъ, что пространство и время существуютъ сами по себѣ. Таково было мнѣніе и Локка и Лейбница, противъ котораго Кантъ выступаетъ въ своей 2 й диссертаціи съ вопросомъ, существуютъ ли пространство и время, какъ качества или какъ отношенія вещей, принадлежащія имъ и въ томъ случаѣ, когда мы не представляемъ ихъ себѣ наглядно? Мы получаемъ отъ предмета наглядное представленіе въ томъ случаѣ, когда онъ непосредственно дѣйствуетъ на наши чувства (§ 4). Не связаны-ли пространство и время съ формою нагляднаго представленія и, слѣдов., съ субъективнымъ свойствомъ нашей души? Всякій хорошо знаетъ, что мы отдѣляемъ себя отъ другихъ предметовъ, все внѣшнее для насъ не можемъ представить себѣ иначе, какъ занимающимъ извѣстное мѣсто въ пространствѣ. Пространство можетъ быть безъ предметовъ, но мы не можемъ представить себѣ предметы внѣ пространства. Выводъ тутъ тотъ, что для представленія предметовъ у насъ должно быть представленіе пространства, а оно есть не что иное какъ форма нашего нагляднаго представленія Притомъ мы можемъ мыслить только *одно* пространство, а если мы представляемъ ихъ себѣ нѣсколько, всѣ они части одного (§ 2). Мы не получаемъ его изъ опыта, потому что безъ него невозможенъ никакой опытъ (§ 3). Вопросъ этотъ уясняется намъ еще въ томъ случаѣ, если мы поставимъ себя на мѣсто другихъ существъ и спросимъ, воспринимаютъ ли они предметы въ той же формѣ, какъ и мы? Разъ же, что существуетъ различіе воспріятій, чѣмъ долженъ быть предметъ самъ по себѣ? То же самое надо сказать и о времени. Нельзя представить себѣ предметы иначе, какъ въ времени

и время также одно, т. е. слѣдующіе другъ за другомъ промежутки части одного времени (§ 4). Время есть форма внутренняго чувства, и апріорное условіе всякаго явленія, и всѣ предметы, какъ явленія, существуютъ во времени. Мы не можемъ встрѣтить предмета, не подчиненнаго условіямъ пространства и явленія не во времени, и потому время и пространство имѣютъ опытную, т. е. эмпирическую реальность, но абсолютной не имѣютъ, именно, не могутъ быть познаны помимо нашихъ чувствъ (§ 6). Всякое наше наглядное представленіе есть представленіе явленій—если же мы уничтожимъ субъективныя свойства чувствъ, то не будетъ ни пространства, ни времени (§ 8). Въ заключеніи трансцендентальной эстетики Кантъ говоритъ. «Открытіе апріорныхъ наглядныхъ представленій пространства и времени подвинуло разрѣшеніе вопроса, существуютъ ли синтетическія апріорныя сужденія. Мы сдѣлали шагъ впередъ и можемъ значитъ судить синтетически о предметахъ нашихъ чувствъ. Разъ же, что пространство и время не принадлежатъ предметамъ, а намъ самимъ, уничтожено различіе между первичными и вторичными свойствами Локка—всѣ свойства обращаются Кантомъ во вторичныя.

Итакъ перейдемъ теперь къ логикѣ, составляющей 2-ую часть общаго ученья. Извѣстно, что представленія и понятія составляютъ содержаніе мышленія и, по Канту, тѣ изъ нихъ, къ которымъ не примѣшивается ничего опытнаго *чистыя*, а соединенныя съ ощущеніями *эмпирическія* или *опытныя*. Первыя, какъ извѣстно, образуются апріорнымъ путемъ, вторыя апостеріорнымъ. Чувственность даетъ намъ предметы, разсудокъ мыслитъ ихъ или познаетъ, т. е. образуетъ понятія самодѣятельно (§ 17). Чистый разсудокъ есть нѣчто постоянно удовлетворяющее само себя. Онъ представляетъ собою единство и не нуждается въ прибавленіи извнѣ.

Кантъ называетъ свою логику трансцетальною, потому что она заимствуетъ матерьялъ изъ апріорной чувственности, разсмотрѣнной въ эстетикѣ (§ 10). Тутъ имѣютъ примѣненіе слѣдующія правила: 1-хъ) надо, чтобы понятія были чистыми; 2-хъ) чтобы они относились къ мышленію, а не къ чувственности и къ наглядньмъ представленіямъ; 3-хъ) были бы общими понятіями и 4-хъ) перечень ихъ долженъ быть полнымъ и обнимать собою всю дѣятельность чистаго разсудка. Это возможно сдѣлать лишь, когда схвачена идея всей системы (87).

1-ая часть логики разбираетъ элементы чистаго разсудочнаго мышленія и называется *аналитикою* или *логикою истины*. Элементами являются понятія и основоположенія, которыя можно найдти, если рас-

членить самъ разсудокъ, потому что въ немъ ихъ мѣсторожденіе. Съ помощью понятій разсудокъ судитъ или составляетъ сужденія, которымъ Кантъ даетъ своеобразное опредѣленіе. Обыкновенно сужденіемъ называется отношеніе двухъ понятій, Кантъ же обращаетъ вниманіе на то, что при этомъ остается невыясненнымъ, въ чемъ заключается это отношеніе. Изъ представленій только одно наглядное относится непосредственно къ предмету, разсуждаетъ онъ, и потому понятіе никогда не относится къ предмету непосредственно, а къ какому-либо другому представленію о немъ (все равно будетъ ли оно понятіемъ или наглядымъ представленіемъ). Итакъ, сужденіе есть непосредственное познаніе предмета или представленіе его представленія (91).

Мы не будемъ разбирать здѣсь въ отдѣльности 12 сужденій и 12 категорій, раздѣляющихся по 1) количеству, 2) качеству, 3) отношенію, и 4) измѣняемости. Надо только сказать, что подъ категоріями Кантъ разумѣетъ основныя формы нашего разсудка (§ 10) или формы сужденія, посредствомъ которыхъ содержаніе даннаго представленія подводится подъ опредѣленныя формы (§ 20). Для разъясненія того что такое категорія онъ беретъ слѣдующій примѣръ: всѣ тѣла дѣлимы. При этомъ неизвѣстно, говоритъ онъ, гдѣ тутъ подлежащее и гдѣ сказуемое, можно сказать и наоборотъ, нѣчто дѣлимое есть тѣло, но т. к. понятіе о тѣлѣ можно подвести подъ категорію сущности, то сразу опредѣляется, что подлежащее здѣсь тѣло. Именно наглядное представленіе, соотвѣтствующее сущности, всегда должно быть только подлежащимъ и никогда не можетъ быть сказуемымъ.

И формы чувственности и понятія разсудка нуждались въ трансцендентальномъ выводѣ, т. е. въ примѣненіи къ апріорнымъ предметамъ. Трудность заключается въ томъ—какимъ образомъ субъективныя условія мышленія могутъ имѣть объективное значеніе? (§ 14). Вопросъ этотъ разрѣшается Кантомъ такъ: «Я мыслю» сопровождаетъ собою всѣ мои представленія и въ немъ, т. е. въ моемъ самосознаніи коренится объединительная дѣятельность мышленія. Единство самосознанія является самымъ важнымъ основоположеніемъ всего нашего познанія (§ 16)

Мы видѣли въ трансцендентальной эстетикѣ, что разнообразіе чувственности подчиняется формальнымъ условіямъ пространства и времени—это было ея главное положеніе. Главное положеніе логики то, что надо подводить все разнообразное содержаніе представленій подъ условія первоначальнаго синтеза единства самосознанія или что безъ самосознанія мышленіе наше не было бы тѣмъ, что оно есть (§ 17).

Самосознаніе служитъ объективнымъ условіемъ всякаго познанія, и начало это имѣетъ значеніе для такого разсудка, который, какъ человѣческій лишенъ первоначальнаго содержанія. Вообразивъ себѣ разсудокъ, способный имѣть наглядныя представленія, такъ, напр., божественный, мы увидимъ, что онъ не нуждается въ категоріяхъ, какъ въ условіяхъ мышленія. Категоріи нужны только для того разсудка, вся дѣятельность котораго ограничивается мышленіемъ. Невозможно объяснить, почему у насъ, именно, эти, а не другія категоріи. Причина та же, почему у насъ нѣтъ другихъ формъ нагляднаго представленія кромѣ времени и пространства, именно, причины мы не знаемъ (§ 21).

Интересно что, разобравъ подробно категоріи, Кантъ ставитъ слѣдующій вопросъ: онѣ не могутъ быть заимствованы изъ опыта, но обусловливаютъ собою *опытъ*, предписываютъ законы явленіямъ и какимъ же образомъ принадлежитъ имъ такая роль? Понятно, что рѣшеніе этого вопроса является характеристичнымъ для основнаго воззрѣнія нашего философа. Именно, *не въ самихъ явленіяхъ заключаются законы, а они находятся лишь въ разумномъ существѣ, которое наблюдаетъ эти явленія, сльдов, категоріи являются ни чѣмъ инымъ, какъ субъективными условіями нашего мышленія.*

Если же раньше Кантъ считалъ категоріи условіями опыта, то не иначе, какъ съ точки зрѣнія такихъ существъ—категоріи оказываются субъективными условіями нашего мышленія (§ 26).

Если подводить предметъ подъ понятіе, представленіе его должно быть однородно съ понятіемъ Надо чтобы въ понятіи заключалось то, что есть въ предметѣ.—Такъ возьмемъ, напр., тарелку и кругъ. Оказывается, что и въ предметѣ и въ понятіи заключается качество круглоты. Между тѣмъ, нѣтъ ничего общаго между чистыми разсудочными понятіями и чувственными наглядными представленіями, т. е. невозможно прилагать категоріи къ явленіямъ. И потому должно существовать нѣчто среднее, приближающееся къ однимъ и къ другимъ (отчасти разсудочное и отчасти чувственное), а это и есть трансцендентальная схема (142).

Такъ, напр., если я представляю себѣ число 5 въ видѣ 5 точекъ, это не будетъ схемою, а образомъ. Схема же есть то представленіе, которое я вообще имѣю о числѣ о 100, 1,000 и т. д. числа нельзя представить въ видѣ точекъ или образа и у насъ является общій очеркъ ихъ или схема. Это касается всѣхъ нашихъ чувственныхъ понятій, у насъ есть схема и собаки и треугольника, а не отдѣльные образы ихъ. Итакъ, всѣмъ категоріямъ соотвѣтствуютъ схемы и, конечно,

чистыя трансцендентальныя Схемы прилагаются къ явленіямъ, категоріи къ вещамъ самимъ по себѣ (148)

Основоположенія являются правилами объективнаго приложенія категорій и также раздѣляются на 4 отдѣла—по количеству, качеству, отношенію и измѣняемости (152, 156).

Изъ основоположеній мы разсмотримъ только аналогіи. Въ философіи аналогія имѣетъ другое значеніе, чѣмъ въ математикѣ, говоритъ Кантъ: *она означаетъ равенство двухъ качественныхъ, а не количественныхъ отношеній.* Изъ равенства 3-хъ данныхъ членовъ выводится не 4-й, а ихъ отношеніе къ 4-му (175).

1-я аналогія или основоположеніе будетъ слѣдующимъ: *при всякой смѣнѣ явленій сущность остается одною и тою же и ея количество въ природѣ не увеличивается и не уменьшается*

Явленія или феномены существуютъ *во времени* и отмѣчаются въ немъ, но должна же быть какая-нибудь подкладка, нѣчто остающееся, а это есть субстратъ или сущность, по Канту, ноуменонъ иначе безусловное или абсолютное Субстратъ или сущность долго служилъ догматомъ, въ который вѣровали и философы и другіе ученые. Вопросъ этотъ можно считать теперь рѣшеннымъ въ томъ смыслѣ, что онъ неразрѣшимъ, и потому не представляетъ интереса. Мы можемъ наблюдать только явленія и потому для насъ не существуетъ ничего за ихъ предѣлами.

Перейдемъ теперь ко 2-й части логики или къ *діалектикѣ*. Это есть критика видимости или призрачности, которая противоположна, конечно, истинѣ и заключается лишь въ нашемъ сужденіи.

Кантъ считаетъ, что если сужденіе сообразуется съ закономъ разсудка, оно должно быть истиннымъ. Въ чувствахъ же находятся не ложныя сужденія, какъ признавалъ Локкъ, а ихъ нѣтъ вовсе. Но откуда же является призрачность? Изъ незамѣтнаго вліянія чувственности на разсудокъ, долженъ допустить и Кантъ (262).

Соблюдая правила логики мы можемъ избѣгнуть логической призрачности, но не въ состояніи уничтожить призрачность трансцендентальную Она для насъ такая же необходимая иллюзія, какъ и тысячи опытныхъ (напр., что средина моря кажется намъ выше сравнительно съ берегами, что луна при восходѣ больше, чѣмъ обыкновенно (254). Цѣль діалектики заключается лишь въ томъ, чтобы обратить вниманіе на эту призрачность, указать, а не уничтожить ее, потому что послѣдняго она не въ состояніи сдѣлать (Введ. въ трансц. діалект. 15).

Чистыя понятія разума то, чѣмъ служатъ для разсудка категоріи

это трансцендентальныя идеи. Цѣль ихъ постигать, цѣль же категорій понимать. Слово идея заимствовано Кантомъ у Платона, усвоившаго своимъ идеямъ значеніе чего то лежащаго далеко за предѣлами не только чувственности, но и постиженія. Именно, разсуждаетъ Кантъ, для того, чтобы получить понятіе о добродѣтели, нужно наблюдать ее въ жизни и всякій привноситъ тутъ свой идеалъ, взятый не изъ опыта (260). Идея Канта есть необходимое понятіе разума, которому не соотвѣтствуютъ предметы внѣшнихъ чувствъ (273). Идеи эти, конечно, преступаютъ предѣлы всякаго опыта и бываютъ 3-хъ родовъ— относятся къ трансцендентальному ученью о душѣили къ раціональной психологіи, къ трансцендентальному ученью о мірѣ или къ раціональной космологіи и къ тринсцендентальному ученью о Богѣ или къ раціональному Богословію (271). Это 1) *паралогизмы* 2) *антиноміи* и 3) *идеалъ чистаго разума* (281) Мы приходимъ къ этимъ идеямъ посредствомъ умозаключеній, не опирающихся на опытную почву, иначе умствующихъ.

Постараемся понять, въ чемъ заключается иллюзія, въ которую насъ вводитъ ложное умозаключеніе, называемое паралогизмомъ (пологикѣ ненамѣренное ложное умозаключеніе).

Итакъ, всѣ понятія, знаемъ мы, основываются на положеніи «я мыслю». Оно независимо отъ всего опытнаго и обусловливаетъ собою раціональную психологію, отличную отъ опытной. Кантъ дѣлаетъ оговорку, что здѣсь надо оставить безъ вниманія тотъ смыслъ «я мыслю», по которому оно является внутреннимъ опытомъ и, сказали бы мы, какъ бы подрываетъ возможность раціональной психологіи. Разъ, что онъ говоритъ о такой наукѣ, то, конечно, долженъ оставить безъ вниманія подобное болѣе, чѣмъ важное по нашему мнѣнію, обстоятельство.

Слѣдуя нити категорій: 1) душа есть сущность, 2) по качеству простая, 3) по времени одна 4), относится къ различнымъ предметамъ опыта и отсюда выводятся ея 4 качества—невещественность, нераздѣльность, личность и одушевленность—пріемъ, не чуждый схоластичности.

Если на основаніи моего самосознанія, я сужу о такомъ же самосознаніи другихъ, это есть необходимость для моей природы и я не могу безъ нея существовать (288). Избѣгнуть же я могу слѣдующаго: 1-хъ) я не имѣю права утверждать, что душа есть сущность, потому что могу опредѣлять себя лишь по отношенію къ своему мышленію; я могу назвать ее лишь субъектомъ, а это будетъ сужденіемъ тождественнымъ; 2-хъ) разъ, что я не могу ничего рѣшить о сущности, то

не могу и знать проста она или нѣтъ; 3-хъ сужденіе о моемъ тождествѣ есть сужденіе аналитическое; 4-хъ одинаково будетъ сужденіемъ аналитическимъ то, что я различаю мое существованіе отъ другихъ предметовъ (а также отъ моего тѣла). Но очевидно я не могу поэтому знать, возможно ли мое собственное сознаніе безъ вещей внѣ меня и могу ли я существовать только, какъ мыслящее существо, не будучи, притомъ, человѣкомъ (288).

Рациональная психологія руководствуется слѣдующимъ ложнымъ умозаключеніемъ.

То, что не можетъ быть мыслимо нами иначе, какъ въ качествѣ субъекта и существуетъ, какъ субъектъ, и есть, слѣдов., сущность. Но мыслящее существо, какъ таковое, не можетъ быть мыслимо иначе, какъ въ качествѣ субъекта, слѣд., оно и существуетъ, какъ субъектъ, т. е., какъ сущность (288). Ясно, въ чемъ тутъ ошибка: въ большей посылкѣ говорится о существѣ, которое можно мыслить во всѣхъ отношеніяхъ, слѣдов., какъ оно дано и въ наглядномъ представленіи; въ меньшей посылкѣ о немъ упоминается, какъ о субъектѣ, имѣющемъ отношеніе къ мышленію и единству сознанія, но не относящемся къ наглядному представленію (286).

Если развивать это положеніе обратнымъ путемъ, 1-хъ я мыслю, какъ субъектъ, 2-хъ, какъ простой субъектъ, 3-хъ, какъ тождественный субъектъ, 4-хъ во всѣхъ отношеніяхъ моего мышленія, то и здѣсь о душѣ, какъ сущности, мы ничего не знаемъ (295).

Если мы допускаемъ будущую жизнь, то это будетъ въ силу основоположеній практическаго разума (именно, въ природѣ нѣтъ ничего нецѣлообразнаго, отчего же одинъ человѣкъ составляетъ тутъ исключеніе?) Его природныя способности, а въ особенности нравственный законъ, который онъ носитъ въ себѣ, далеко превышаютъ всю пользу и выгоду, которую онъ можетъ извлечь изъ нихъ въ этой жизни. Теоретически же мы этого доказать не можемъ (297).

Мы разоблачили ложность умозаключеній, на которыхъ основывается раціональная психологія, перейдемъ теперь къ противорѣчію законовъ или къ *антиноміямъ*, составляющимъ сущность рациональной космологіи.

Антиномія можетъ служить средствомъ для скептическаго метода, отличнаго отъ скептицизма, о которомъ, какъ мы видѣли, Кантъ отзывается съ пренебреженіемъ Цѣль скептическаго метода, говоритъ онъ, обнаружить недоразумѣніе: онъ подобенъ мудрымъ законодателямъ, оцѣнивающимъ свои законы, на основаніи затрудненій, которыя возникаютъ для судей (312).

Антиномій, по Канту, также 4. Каждая состоитъ изъ *положенія* или *тезиса*, такъ въ 1-й міръ имѣетъ начало во времени и по пространству заключенъ въ предѣлы *и противоположенія или антитезиса*—міръ не имѣетъ ни начала, ни границъ, но безграниченъ и во времени и въ пространствѣ. Во 2-й антиноміи тезисъ — всякая сложная сущность состоитъ изъ простыхъ частей и существуетъ вообще одно простое или составленное изъ него и антитезисъ — не существуетъ ничего простаго или составленнаго изъ него. Въ 3-й антиноміи тезисъ—нельзя объяснить явленій, на основаніи однихъ законовъ причинности, необходимо признать еще свободу и антитезисъ въ мірѣ не существуетъ свободы, а все происходитъ по законамъ природы Въ 4-й антиноміи тезисъ въ мірѣ существуетъ безусловно необходимое существо или, какъ часть его или какъ причина и антитезисъ не существуетъ безусловно необходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ его (314—340).

Къ какому мнѣнію присоединились бы мы, еслибы въ томъ оказалась настоятельная необходимость, спрашиваетъ Кантъ? На сторонѣ положеній или догматическаго мнѣнія оказывается интересъ практическій, (потому что ближе нашему сердцу утверждать, чѣмъ отрицать), отчасти и теоретическій интересъ разума, а также и популярность На сторонѣ противоположеній или эмпирическаго взгляда мы находимъ большее удовлетвореніе интереса разума — именно, разсудокъ ограничивается здѣсь тѣмъ, что ему доступно и не покидаетъ опытной почвы.

Эмпирикъ поступилъ бы хорошо, умѣряя притязанія разума и не задаваясь цѣлью отрицать то, что ему недоступно. Тогда онъ ошибается, въ свою очередь, потому что становится догматикомъ (340—345).

Въ томъ случаѣ, разсуждаетъ Кантъ, когда безсмысленны оба отвѣта и положительный и отрицательный, надо критически отнестись къ вопросу. Онъ такъ и поступаетъ, и оказывается, что для положеній идея *слишкомъ велика*, для противоположеній она *слишкомъ мала* и самый вопросъ, значитъ, не имѣетъ смысла. Мы не говоримъ, наоборотъ, что опытъ нашъ слишкомъ великъ или малъ для идеи иначе то былъ бы вопросъ о шарѣ, которымъ занимались въ средніе вѣка, когда подвергали обсужденію тотъ случай, что шаръ не можетъ войти въ отверстіе и ломали себѣ голову надъ тѣмъ, шаръ ли слишкомъ великъ или отверстіе мало (348)?

Для того, чтобы разрѣшить споръ антиномій надо доказать, что онѣ основываются на трансцендентальной призрачности (363). Вопросъ опять касается здѣсь основнаго воззрѣнія нашего философа, именно, того, что мы въ состояніи познавать міръ лишь какъ рядъ явленій, и

онъ не можетъ потому быть для насъ ни конеченъ, ни безконеченъ— мы его не знаемъ, какъ вещь саму по себѣ Этимъ и устраняется трансцендентальная призрачность и этой антиномии и всѣхъ остальныхъ.

Трансцендентальная идея обладаетъ меньшею объективною реальностію, чѣмъ категории, еще же менѣе объективенъ идеалъ, представляющій идею не конкретную, но индивидуальную Различіе между идеаломъ и идеей Платона заключается въ томъ, что 1 й служитъ лишь руководящимъ началомъ объективной дѣятельности, 2-я обладаетъ творческою силою.

Вещь сама въ себѣ опредѣляется полнотою реальности, а понятіе о всереальномъ существѣ есть понятіе о существѣ единичномъ Существуетъ трансцендентальный идеалъ, къ которому должно приходить всякое мышленіе (408). Идеалъ этотъ первообразъ всѣхъ другихъ идеаловъ. являющихся лишь его копіями или подражаніями, и въ немъ заключается предметъ трансцендентальнаго Богословія. Это первосущество, высшее существо и существо всѣхъ существъ Мы ничего не знаемъ о дѣйствительномъ его существовании и здѣсь обозначается только отношеніе идеи къ понятіямъ (409).

Общее ученье доставило намъ матерьялъ, ученье о методѣ есть планъ распредѣленія этого матерьяла (489). Сюда входитъ руководство въ которомъ нуждается не только талантъ и характеръ, но и самъ разумъ (490) Это, пожалуй, покажется унизительнымъ для человѣческаго разума. онъ не только ничего не создаетъ въ теоретической области, но еще самъ требуетъ, чтобы его собственныя увлеченія были обузданы Но утѣшаетъ то, что онъ самъ служитъ для себя руководствомъ (572) Интересъ разума сосредоточивается на слѣдующихъ 3-хъ вопросахъ—на чисто теоретическомъ, «что могу я знать?» на чисто практическомъ, «что долженъ я дѣлать?» и на отчасти теоретическомъ, отчасти практическомъ «на что могу я надѣяться?» Отвѣтомъ на 1-й вопросъ служитъ «Критика чистаго разума», на 2-й отвѣчаетъ «Критика практическаго разума», къ общему понятію о которой мы и перейдемъ, пользуясь отчасти «Основоположеніемъ къ метафизикѣ нравовъ.»

Ученье о добродѣтели сводится Кантомъ къ ученью о долгѣ. Онъ считаетъ, что не можетъ быть нравственнымъ то, что не совершается по долгу и въ этомъ и заключается ригоризмъ его ученья.

Только чистый разумъ можетъ быть практическимъ, т. е. даетъ намъ нравственные законы. (Критика практическаго разума § 7). Почему это такъ, мы объяснить не можемъ, также, какъ и то, почему

насъ интересуетъ нравственность? (Основоположеніе перев. Смирнова стр. 106). Практическій разумъ есть воля или способность разумныхъ существъ опредѣлять самихъ себя къ дѣйствію, согласно представленію извѣстныхъ законовъ (65). Если есть воля, должна быть и свобода, потому что на ней зиждется понятіе о нравственности (90). И свобода воли и необходимость существуютъ одновременно: свобода воли есть чистая идея разума, объективная реальность которой существуетъ самостоятельно, а природа понятіе разсудочное, имѣющее объективную реальность въ опытѣ (100).

Разумъ даетъ волѣ предписанія или велѣнія, имѣющія видъ *императивовъ*, т. е. изрекаетъ, что такъ должно быть. Если дѣйствіе предписывается ради него самого, такъ добро для добра императивъ называется *категорическимъ* и гласитъ: руководствуйся въ твоемъ дѣйствіи такою лишь аксіомою, которую желательно имѣть всеобщимъ закономъ. (Основ. 57). Аксіома это правило субъективное, имѣющее значеніе лишь для субъекта въ противоположность закону, обязательному для всѣхъ. Такъ, если кто нибудь рѣшилъ отмщать за обиды, такое правило будетъ его аксіомою (81).

Если дѣйствіе предписывается ради какой нибудь посторонней цѣли, такъ добро ради счастья, императивъ называется *гипотетическимъ* и будетъ слѣдующимъ. «Поступай такъ, чтобы человѣчество въ твоемъ лицѣ, какъ и въ лицѣ каждаго другого непремѣнно служило бы цѣлью и никогда не средствомъ» (Крит. § 8).

Когда воля повелѣваетъ добро для добра она *автономна* (αὐτός самъ νόμος законъ), т. е. служитъ сама для себя закономъ. Воля *гетерономна* (ἕτερος другой) въ томъ случаѣ, когда она повелѣваетъ дѣйствіе ради чего-нибудь другого, такъ добро для счастья. Автономія воли является условіемъ всѣхъ нравственныхъ законовъ, а гетерономія обусловливаетъ собою законы природы.

Всегда во власти каждаго повиноваться категорическому императиву, чего нельзя сказать объ исполненіи предписаній счастья, потому что быть счастливымъ зависитъ не отъ насъ (Основ. 153). Единственный объектъ практическаго разума и предметъ желанія это *добро*, предметъ же отвращенія *зло* (84). Отличіе человѣка отъ животныхъ заключается не въ томъ, что разумъ указываетъ человѣку то, что служитъ ему въ пользу или во вредъ (это вѣдь дѣлаетъ и инстинктъ животныхъ), нѣтъ, разумъ оцѣниваетъ добро и зло независимо отъ какого бы то ни было ихъ примѣненія, именно, добро и зло само по себѣ (90).

Для всесовершеннаго существа нравственный законъ будетъ свя-

тостью, для существа разумнаго это есть лишь *долгъ*. Если бы такое существо всегда съ одинаковою охотою исполняло свой долгъ, въ немъ не было бы ни влеченій, ни склонностей, т. е. препятствій къ исполненію долга и не было потому и долга.

Ясно, что человѣкъ, который руководствуется долгомъ, живетъ ради него и не нуждается въ счастьѣ. Онъ достигаетъ довольства самимъ собою и независимъ отъ склонностей, насколько это въ нашей власти.

Главнымъ элементомъ высшаго блага является нравственность, счастье составляетъ только второстепенный элементъ, а потому понятно, что автономны начала христіанской нравственности.

«Двѣ вещи наполняютъ душу благоговѣніемъ и удивленіемъ, которыя все возрастаютъ, говоритъ Кантъ въ заключеніи Критики практическаго разума, это звѣздное небо надъ нами и нравственный законъ въ насъ».

Критика чистаго разума разбираетъ вопросъ объ апріорномъ познаніи, Критика практическаго разума разсматриваетъ апріорныя желанія, звеномъ между ними служитъ «Критика способности сужденія», рѣшающая вопросъ, возможны ли апріорныя чувства? Способность сужденія подводитъ частное подъ общее. Когда дано общее, такъ законъ, начало или правило и надо подъискать къ нему частное, способность сужденія называется *опредѣляющею*, когда же, наоборотъ, дано частное, и надо найдти общее это *размышляющая* способность. Размышляющая способность сужденія раздѣляется на *эстетическую* способность, разсматривающую красоту, которая является символомъ нравственно-добраго и возвышенное, выражающее идею безконечнаго, и на *телеологическую* способность, имѣющую предметомъ царствующую въ природѣ цѣлесообразность. У Канта цѣлесообразность соединяется съ механизмомъ: поскольку предметы природы являются матерьяломъ внѣшнихъ чувствъ, къ нимъ прилагается механическое объясненіе въ той мѣрѣ, въ какой они являются предметомъ разума, въ нихъ осуществляется цѣлесообразность. Критика способности сужденія не осталась безъ вліянія на Шиллера и на Гете

Если Кантъ далъ намъ глубокій нравственный идеалъ, главное значеніе его заключается не въ этомъ. Новая эпоха философіи начинается съ Канта, потому что онъ понялъ вещь, которая кажется теперь весьма простою и какъ бы не новою—это вѣдь, какъ извѣстно, и есть удѣлъ всего новаго и замѣчательнаго.

То самое, что было имъ такъ ясно понято, служитъ уничтоженіемъ метафизики, послѣднимъ апостоломъ которой слѣдовало бы быть ему самому. Но мы знаемъ, что онъ имъ не былъ. Цѣлая школа въ

лицѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля затемнила все ясное, что было въ ученьѣ Канта. Философы эти назвали себя послѣдователями Канта и ими не были

Какъ Коперникъ объявилъ, что земля движется вокругъ солнца, чѣмъ и положилъ конецъ геоцентрическому міросозерцанію, такъ точно Кантъ провозгласилъ, что человѣкъ не можетъ познавать вещей самихъ по себѣ, иначе, что воззрѣніе, ставившее центромъ міра человѣка, также несостоятельно, какъ понятіе древнихъ о вселенной, центромъ которой служила земля.

Оправданіемъ для такого взгляда служитъ то весьма естественное заблужденіе, что всего важнѣе мы сами. Міръ не есть только то, что мы видимъ, слышимъ, осязаемъ—онъ существуетъ самъ по себѣ—это 1-й или реальный элементъ въ основномъ воззрѣніи Канта, составляющій отличіе этого воззрѣнія отъ субъективизма, который проповѣдывали уже софисты и получившій особенно яркое выраженіе въ ученьѣ Берклея.

Кантъ съумѣлъ уловить ту долю истины, которая заключается въ субъективизмѣ. Онъ находитъ, что субъективисты правы въ томъ отношеніи, что міръ отражается въ сознаніи человѣка, но лишь только въ этомъ—дальнѣйшій выводъ будетъ опять таки не больше, какъ возвеличеніемъ этого самаго человѣка и возведеніемъ его въ центръ. Итакъ, въ сознаніи человѣка отражается міръ—2-й субъективный или идеальный элементъ, входящій въ основное воззрѣніе нашего философа.

За явленіями у Канта стоятъ непознаваемыя сущности—психологическая ошибка тутъ очевидна: разъ, что мы не можемъ знать непознаваемаго о немъ не можетъ быть и рѣчи.

Мысль, лежащая въ основаніи этого раздѣленія, именно, соединеніе 2-хъ элементовъ—реальнаго и идеальнаго обусловливаетъ собою значеніе философіи Канта.

Мы постольку отдаемъ себѣ отчетъ въ мірѣ, поскольку это позволяютъ наши внѣшнія чувства есть та точка зрѣнія, на которой стоитъ Кантъ, соединившій въ своемъ лицѣ оба элемента.

Ясно, что философія поставлена на твердую почву, метафизика лишена всякой опоры и со времени Канта самые многочисленные представители философіи являются не метафизиками, а психологами, именно, изслѣдуютъ различныя проявленія внутренней жизни не только человѣка, но и другихъ существъ, и, притомъ, въ связи съ ихъ внѣшнею жизнью, т. е., работаютъ въ области психо-физіологіи. Критика чистаго разума подготовила почву для этой спеціальной науки, Та великая истина, которая служитъ девизомъ нашего времени, именно

то, что *человѣкъ не есть центръ вселенной* была сознана и выражена Кантомъ, какъ никѣмъ до него и послѣ него, и Кантъ является потому величайшимъ мыслителемъ новаго времени.

Главныя произведенія Канта.

1-й генетическій или эмпирическій періодъ Мысли объ истинной оцѣнкѣ силъ 1747 г. Общая исторія и теорія неба 1755.

2-й критическій періодъ. О формѣ и началахъ мира чувственнаго и умственнаго (de mundi sensibilis atque intelligibleis forma et principiis) 1770; Критика чистаго разума 1-ое изд. 1781, 2-е 1787; Пролегомены ко всякой истинной метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки 1783; Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ 1785; Метафизическія основоположенія естествовѣдѣнія 1786; Критика практическаго разума 1788; Критика способности сужденія 1793; Религія въ предѣлахъ разума 1797.

Самъ Кантъ говоритъ о томъ, что онъ не владѣетъ даромъ яснаго изложенія (Крит чист. раз. 24). «О моей критикѣ чистаго разума могутъ судить неправильно, потому что не поймутъ ее, читаемъ мы въ Пролегоменахъ (стр. 12); а не поймутъ, потому что не захотятъ продумать ее; и это потому что книга суха, темна, противорѣчитъ всѣмъ привычнымъ понятіямъ и, притомъ, слишкомъ обширна».

Другою слабою стороною системы Канта является архитектоническій планъ, по которому она построена, его пристрастіе къ раздѣленіямъ на 3 части, именно, къ трихотоміямъ. Кантъ готовъ на всевозныя уступки только, чтобы остаться вѣрнымъ своему раздѣленію, и отъ него то и вѣетъ схоластичностью Какъ ни глубоко изслѣдованіе Канта, какъ ни нова идея Критики чистаго разума, форма произведеній— критическаго періода не блещетъ новизною.

Можно даже сказать, что въ 1-й періодъ языкъ Канта отличается большею живостію и образностію, чѣмъ во 2-й, и такимъ языкомъ и написаны мелкія его произведенія (Essays). Происходитъ это от того, что во время 1-го періода Кантъ стоитъ на почвѣ эмпирической, кажется даже, что онъ совсѣмъ хочетъ погрузиться въ естествовѣдѣніе, какъ это замѣчаетъ Виндельбандъ. Профессора Лейпцигскаго университета Кнутценъ и Теске знакомятъ его съ міровоззрѣніемъ Лейбница и Платона, и онъ старается ихъ примирить одинаково, какъ прилагаетъ въ 1-й своей диссертаціи къ живымъ силамъ оцѣнку Лейбница, къ мер-

твымъ Декарта. За 40 лѣтъ до Лапласа Кантъ признаетъ, что силы притяженія и отталкиванія имѣютъ то же значеніе для солнечной системы, какъ для планетной. Какъ ни плодотворенъ 1-й періодъ его дѣятельности, различіе Канта отъ Лейбница заключается въ томъ, что во 2-мъ періодѣ онъ погружается всецѣло въ рѣшеніе одного теоретическаго вопроса.

Дѣятельность его также объединена, какъ и работа Спинозы, и онъ даже еще болѣе сосредоточивается, именно, рѣшаетъ вопросъ о мірѣ съ точки зрѣнія теоріи познаванія и приходитъ съ совсѣмъ иной стороны къ тому же самому выводу, что и Спиноза. И для Канта, какъ для Спинозы, человѣкъ составляетъ звено вселенной, и кореннымъ убѣжденіемъ ихъ обоихъ является превосходство духа надъ природою. Можно ли сказать, что Кантъ уничтожилъ метафизику? Если подъ метафизикою разумѣть разрѣшеніе вопросовъ бытія, то никто такъ ясно, какъ К., не сказалъ того, что вопросы эти неразрѣшимы, никого съ такимъ правомъ, какъ, именно, его нельзя назвать послѣднимъ ея апостоломъ и никто такъ во очію не показалъ своимъ примѣромъ, въ чемъ заключается слабость его собственной критики. Несостоятельною оказалась положительная ея часть и плодотворною отрицательная. Если же считать метафизику теоріею, выражающею общее міровоззрѣніе времени, отмѣчающею извѣстное отношеніе человѣка къ природѣ, то нельзя не сказать, что метафизика будетъ продолжать существовать, пока существуетъ человѣческій родъ. Кантъ не могъ уничтожить метафизики въ послѣднемъ смыслѣ слова, потому что его собственная система является выраженіемъ извѣстнаго отношенія человѣка ко вселенной. Онъ назвалъ систему эту трансцендентальною, мы называемъ ее критическою. Въ сущности вѣдь и это критическое отношеніе не что иное, какъ теорія, которая въ свою очередь замѣнится иною новою, но не замѣнили ее до сихъ ни такъ называемые нѣмецкіе идеалисты, ни ирраціоналисты, ни эмпирики.

Итакъ, тотъ 1-й вопросъ, который ставитъ себѣ Кантъ въ Критикѣ чистаго разума это тотъ самый вопросъ, который уже разрѣшали Локкъ и Лейбницъ, именно, вопросъ о происхожденіи знанія или объ его источникахъ. Но К. съ самаго начала становится на иную точку зрѣнія—онъ не Локкъ, потому что признаетъ существованіе знаній, независимыхъ отъ опыта, не Лейбницъ, потому что не считаетъ вопроса объ источникѣ знанія предрѣшеннымъ, а его то и дѣлаетъ предметомъ своего изслѣдованія, отъ его разрѣшенія ставитъ въ зависимость существованіе метафизики

и всего ближе подходитъ въ этомъ отношеніи къ величайшему изъ скептиковъ—къ Юму.

Вся дѣятельность К является преобразовательною, и онъ идетъ по тому самому пути, который былъ намѣченъ всего яснѣе Юмомъ. «Съ опытовъ Локка и Лейбница или вѣрнѣе съ самаго возникновенія метафизики не было событія столь рѣшительнаго для ея судьбы, какъ то нападеніе, которое сдѣлалъ на нее Давидъ Юмъ», говоритъ Кантъ. Онъ не внесъ свѣта въ эту область, но выбилъ искру, изъ которой можно бы было зажечь огонь, еслибы только онъ нашелъ пригодный для того матерьялъ (Пролегомена, перев. Соловьева, стр. 6). «Я охотно признаюсь, указаніе Д. Юма было, именно, то, что впервые много лѣтъ тому назадъ прервало мою догматическую дремоту и дало моимъ изысканіямъ въ области умозрительной философіи совершенно иное направленіе (Прол 10). Юмъ съумѣлъ только посадить свой корабль для безопасности на мель скептицизма, гдѣ и оставилъ его гнить, тогда какъ мое дѣло дать этому кораблю кормчаго» (Прил. 13).

И когда Кантъ говоритъ, что «одно несомнѣнно, кто разъ отвѣдаетъ критики, тому навсегда будетъ противенъ тотъ догматическій вздоръ, съ которымъ онъ прежде поневолѣ возился, не находя лучшаго удовлетворенія для потребностей своего разума. Критика относится къ обыкновенной школьной метафизикѣ точно такъ, какъ химія къ алхиміи, какъ астрономія къ астрологіи (Прол. 171). «Но, чтобы изъ опасенія ложной метафизики духъ человѣческій бросилъ вовсе метафизическія изслѣдованія—это такъ же невѣроятно, какъ и то, чтобы мы когда нибудь вовсе перестали дышать изъ опасенія вдыхать дурной воздухъ» (Прол 173). Отсюда ясно, что Кантъ не уничтожилъ метафизику во 2-мъ смыслѣ, если и положилъ ей конецъ въ 1-мъ смыслѣ.

Сущность переворота и заключалась, именно, въ томъ, что К. поставилъ химію на мѣсто алхиміи. Онъ эмпирикъ въ томъ отношеніи, что видитъ въ опытѣ одинъ изъ источниковъ знанія, раціоналистъ, потому что считаетъ другимъ источникомъ его формы нагляднаго представленія и категоріи мышленія. Онъ реалистъ, ибо не сомнѣвается въ существованіи міра, если міръ этотъ и не тождественъ съ тѣмъ, который мы познаемъ. И всего вѣрнѣе потому будетъ назвать его феноменалистомъ. Вѣдь то, что наше познаваніе заставляетъ предметы сообразоваться съ собою, а не само съ ними сообразуется и было тѣмъ открытіемъ, которое составляетъ вѣчное достояніе человѣчества, и открытіемъ этимъ мы обязаны Канту. Феноменализмъ его это яйцо Колумба.

Другою заслугою Канта является то, какъ онъ разрѣшилъ въ частности вопросъ о познаніи. онъ нашелъ то рѣшеніе, котораго не знали всѣ тѣ, по мнѣнію которыхъ внѣшнія чувства и мышленіе отличались тѣмъ, что чувства доставляли познанія смутныя, мышленіе же ясныя. То были Парменидъ, Демокритъ, Анаксагоръ, Платонъ, Декартъ, Лейбницъ и Спиноза.

К. 1 й поставилъ внѣшнія чувства рядомъ съ разсудкомъ и пересталъ считать ихъ низшею способностью «Лишь когда разсудокъ и чувства связаны, они могутъ опредѣлять предметы», говоритъ онъ въ Крит. ч. р. (229). «Когда же мы ихъ разъединяемъ, то имѣемъ наглядныя представленія безъ понятій или понятія безъ наглядныхъ представленій, и въ обоихъ случаяхъ у насъ представленія, которыя нельзя относить къ какому либо опредѣленному предмету. Наглядныя представленія безъ понятій слѣпы, понятія безъ наглядныхъ представленій пусты. Различіе между этими двумя источниками знанія заключается лишь въ томъ, что чувства обладаютъ воспріимчивостью, мышленіе самодѣятельностью, другого же различія между ними не существуетъ».

Трагизмъ переворота, совершеннаго Кантомъ, заключается въ томъ, что его поняли все таки недостаточно.

Тотъ кто сказалъ, что можно проникнуть въ тайники природы съ помощью наблюденія и анализа, и считалъ, что нельзя знать, чего можно будетъ достичь въ этомъ отношеніи со временемъ, не могъ имѣть послѣдователями Фихте, Шеллинга и Гегеля.

И до сихъ поръ на этихъ 3 хъ философовъ смотрятъ еще слишкомъ часто съ ихъ собственной точки зрѣнія, связываютъ ихъ съ Кантомъ, съ одной стороны, считаютъ ихъ идеалистами, съ другой, прибавляя къ слову идеализмъ субъективный и абсолютный и забывая, что такой то, именно, идеализмъ уже перестаетъ быть идеализмомъ, что идеалъ обращается такимъ образомъ въ призракъ, въ пустой звукъ, и человѣчество лишается лучшаго своего достоянія.

Идеалъ не можетъ не быть связанъ съ жизнью, и Платонъ, Аристотель и Спиноза идеалисты, а Фихте, Шеллингъ и Гегель не идеалисты. Если Гегель дѣйствительно отрицаетъ существованіе планеты между Марсомъ и Юпитеромъ, доказываетъ логически, что не можетъ быть Цереры, если онъ прилагаетъ къ исторіи философіи тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, которые должны были уничтожить хронологію, то это пріемъ, характеризующій все это направленіе — это бездушное и тупое отношеніе къ дѣйствительности, а не одухотвореніе ея, это

логика, которая становится на мѣсто метафизики, это геометрическій планъ вмѣсто зданія.

И ближе другихъ подходящій къ жизни Шеллингъ не въ состояніи создать воздушнаго шатра Платона! Если въ шатрѣ этомъ и нельзя жить, то все же въ немъ заключается глубокая прелесть. Разсудокъ преобладаетъ надъ разумомъ въ умствованіяхъ Фихте и Гегеля, воображеніе въ ученьѣ Шеллинга, а только одинъ разумъ, объединяющій собою всѣ остальныя способности, въ состояніи создавать идеалы. Фантазія замѣняетъ идеалы въ натурфилософіи Шеллинга, идеалы сводятся къ понятіямъ въ логическихъ системахъ Фихте и Гегеля. Гегель стоитъ на апогеѣ этого направленія, и не безъ основанія называетъ его Шопенгауеръ величайшимъ изъ шарлатановъ. Философія Гегеля пришлась въ XIX в. также по вкусу, какъ система Вольфа въ XVIII, и она была также схоластикою и схоластикою еще болѣе сухою и ктому-же тщеславною, уничтожавшею однимъ почеркомъ пера Цереръ и хронологію, людей и ихъ міровоззрѣнія, потому что Гегель былъ всесильнымъ лицомъ въ министерствѣ, ему кланялись, какъ чиновнику, а не только, какъ мыслителю. «Мало есть теперь людей, которые понимали бы Гегеля, говоритъ съ прискорбіемъ Виндельбандъ, и дѣйствительно въ послѣдніе 40 года можно замѣтить извѣстное охлажденіе къ этому философу, хотя до сихъ поръ трудно найдти философское сочиненіе, гдѣ на Гегеля бы не ссылались, и слишкомъ еще много говорятъ объ его заслугахъ, слишкомъ мало сознается причиненный имъ вредъ.

Что касается того, что Канта часто не понимали, то уже 19 янв. 1782 г. появилась въ Геттингенскихъ Ученыхъ Извѣстіяхъ анонимная критика его системы. Онъ самъ объясняетъ въ приложеніи къ Пролегоменамъ (183), что «его идеализмъ нельзя назвать высшимъ» и разъясняетъ свое отличіе отъ Берклея, съ которымъ его смѣшиваютъ, какъ этотъ критикъ такъ и другіе Всякое познаніе вещей изъ одного чистаго разсудка или чистаго разума есть не что иное, какъ призракъ, а лишь въ опытѣ заключается истина, говоритъ Кантъ въ Пролег. (185).

Изъ непосредственныхъ учениковъ, которые лучше другихъ поняли его систему, надо отмѣтить *Рейнгольда*, ставшаго для Канта тѣмъ, чѣмъ былъ Александръ Афродисскій для Аристотеля, *Бека*, склонявшагося въ концѣ дѣятельности къ мнѣніямъ Фихте, и *Маймона* объявившаго, что вещь въ себѣ не только не можетъ быть познана, но ее даже совсѣмъ нельзя мыслить. Кантъ сказалъ даже, что Маймонъ понялъ его лучше другихъ.

Изъ послѣдователей Канта надо назвать въ числѣ другихъ новокантіанцевъ *Альберта Ланге* (1875), автора Исторіи матеріализма. Новокантіанцами можно считать и психо-физіологовъ, которые развиваютъ ту главную мысль Канта, что философія должна быть психологіею, а не метафизикою.

§ 34. Фихте, Шеллингъ и Гегель.

Кантъ высказалъ разъ въ видѣ предположенія, что вещь въ себѣ можетъ быть «я», и эта его догадка послужила исходнымъ пунктомъ для философіи Фихте и дала возможность этому философу назвать себя послѣдователемъ Канта, хотя самъ Кантъ считалъ систему Фихте неудачною попыткою (verfehlt).

Можно-ли приложить къ Фихте его собственное изреченіе, что то, какую выберешь философію, зависитъ отъ того, какимъ будешь человѣкомъ?

Жизнь *Іоганна Готлиба Фихте* (1762 — 1812) не безъинтересна. Сынъ ткача началъ съ того, что былъ «der Gansejunge Fichte», т. е. пасъ гусей и разъ съумѣлъ такъ хорошо повторить проповѣдь мѣстному магнату Мильтицу, что тотъ взялъ на себя попеченіе объ его образованіи и опредѣлилъ его въ гимназію (Fürstenschule zu Pforta). По окончаніи курса въ Іенскомъ университетѣ Фихте перебивался нѣкоторое время домашнимъ учителемъ въ Бернѣ, пока наконецъ ему неудалось осуществить своего страстнаго желанія и познакомиться съ Кантомъ. Онъ представилъ ему въ рукописи 1-е свое произведеніе «Опытъ критики откровенія». Кантъ отнесся къ Фихте сдержанно, чтобы не сказать холодно, какъ это видно изъ его письма къ Боровскому отъ 16-го сент. 1791 г (Archiv, II, 2), но тѣмъ не менѣе оказалъ ему матеріальную поддержку въ видѣ мѣста учителя и нашелъ издателя для его рукописи. Когда въ 1792 г. произведеніе это было напечатано, авторомъ его сочли Канта, и такъ была сдѣлана слава Фихте. Онъ самъ признаетъ, что ему, въ этомъ случаѣ, «улыбнулось счастье и что сотни другихъ, у которыхъ не меньше таланта, не выдерживаютъ борьбу такъ счастливо». Съ 1794—99 г. онъ читаетъ философію въ Іенскомъ университетѣ, гдѣ его встрѣчаютъ съ восторгомъ, благодаря молвѣ объ его краснорѣчіи, а провожаютъ съ горемъ, когда онъ уходитъ скорѣе вслѣдствіе собственной безтактности, чѣмъ несправедливаго отношенія къ нему веймарскаго правительства. Фихте начинаетъ съ того, что назначаетъ свои лекціи по воскресеньямъ утромъ, вмѣшивается потомъ въ студенческую жизнь и, когда представители корпорацій обращаются лично къ нему,

беретъ на себя почему-то роль посредника между ними и правительствомъ, о чемъ его никто не проситъ. Трагичнымъ оказывается для него споръ объ атеизмѣ. Такъ не сочувствуя скептическому атеизму Форберга, ученика Рейнгольда, онъ тѣмъ не менѣе помѣщаетъ въ философскомъ журналѣ его статью вмѣстѣ съ своею собственною и навлекаетъ на себя, такимъ образомъ, обвиненіе въ атеизмѣ. Публичная защита его производитъ впечатлѣніе, и въ Веймарѣ хотятъ замять все дѣло Но на основаніи слуховъ объ ожидающемъ его будто бы выговорѣ Фихте пишетъ въ Веймаръ письмо, гдѣ грозитъ, въ такомъ случаѣ, отставкою и обѣщаетъ, что съ нимъ вмѣстѣ уйдутъ и другіе профессора. На письмо это слѣдуетъ отставка съ выговоромъ. Фихте уходитъ, другіе профессора остаются. Онъ читаетъ сначала частнымъ образомъ въ Берлинѣ, потомъ профессоръ въ Эрлангенѣ, Кенигсбергѣ и Берлинѣ, гдѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и ректоръ, но не долго, благодаря новымъ непріятностямъ. Фихте умираетъ отъ нервной горячки, которою заражаетъ его жена, ухаживавшая за раненными въ берлинскихъ госпиталяхъ.

Главная черта характера Фихте его искренность, говоритъ Форбергъ, но нельзя не сказать, что его прямолинейность создаетъ препятствія тамъ, гдѣ ихъ могло бы не быть, ломаетъ то, чего сломать нельзя, и что Ф. принимается иногда за дѣло, именно такъ, что оно должно неудаться. «Въ немъ было слишкомъ много силы», говоритъ Гуфеландъ, но развѣ можетъ быть когда-нибудь слишкомъ много силы, вѣдь только силы необузданной!

Насколько симпатично нравственное ученье Ф. («О назначеніи человѣка» 1800 г.), такъ въ особенности та его мысль, что нравственная работа безконечна, что она вѣчное стремленіе, и первородный грѣхъ не что иное, какъ лѣность, насколько полны энтузіазма не могшія не пробудить въ народѣ сознаніе долга «Рѣчи къ нѣмецкой націи» (1808), если и преувеличено отождествленіе нѣмцевъ съ добромъ, французовъ со зломъ, и воодушевляли студентовъ рѣчи «О назначеніи ученаго,» настолько же несостоятельна теоретическая подкладка ученья объ «я» или метафизика Фихте. «Я» лишено всякой жизненности и возведено въ чистое самосознаніе.

Въ главномъ своемъ произведеніи «Ученьѣ о наукѣ или Наукословіи (1794—97) онъ выступаетъ съ трихотоміею, прообразомъ тезиса, антитезиса и синтезиса Гегеля. А, именно, 1-хъ) «я» полагаетъ себя само, разумъ производитъ себя самъ это тезисъ; 2) «я» противополагаетъ себѣ

«не я»—антитезисъ; 3) «я» противополагаетъ въ «я» дѣлимое «я» и дѣлимое «не я»—синтезисъ.

3-е предложеніе объясняется тѣмъ, что 1) не я ограничено посредствомъ я; 2) я ограничено посредствомъ не я или же я полагаетъ не я, ограниченное посредствомъ я, и полагаетъ себя само ограниченнымъ посредствомъ не я. Итакъ, мы имѣемъ передъ собою въ тезисѣ, антитезисѣ и синтезисѣ категоріи утвержденія, отрицанія и ограниченія.

Какимъ образомъ находитъ Ф. свои основоположенія? Онъ полагаетъ по аналогіи съ логикою, что А=А, Non А не=А, и если Куно Фишеръ считаетъ тезисъ, антитезисъ и синтезисъ тремя необходимыми дѣйствіями ума, то вѣрнѣе будетъ сказать, что мы имѣемъ здѣсь три логическія его функціи.

Реальность и дѣятельность не я вытекаетъ лишь изъ теоретическаго я. Самое глубокое основаніе всѣхъ необходимыхъ дѣйствій ума это практическое я. Развитіе теоретическаго я предшествуетъ развитію практическаго (Куно Фишеръ 442).

Къ я относится и природа, я, слѣдов., все, и философія Фихте уже является философіею тождества, чѣмъ еще въ большей степени будетъ ученье Шеллинга. Отождествленіе бытія съ мышленіемъ возводится опять въ принципъ. Сущность теоретическаго разума заключается въ томъ, что я ставитъ себѣ все новыя границы и постоянно ихъ переступаетъ.

Въ системѣ Фихте или въ такъ назыв. субъективномъ идеализмѣ я принадлежитъ роль создателя міра. Ф. настолько недоволенъ самъ своею системою, что нѣсколько разъ ее перерабатываетъ, и понятіе о Богѣ, бывшемъ первоначально нравственною силою становится все отвлеченнѣе и болѣе приближается съ абсолюту. По мнѣнію однихъ историковъ философіи, такъ Фихте младшаго, Куно Фишера, Фалькенберга у Фихте была одна система, а не двѣ, какъ это считаютъ другіе историки философіи. Въ лекціяхъ своихъ онъ не подвигается съ мѣста, все съизнова объясняетъ то же самое (Куно Фишеръ, 829), и это потому что онъ взялъ на себя объяснять необъяснимое. Что касается языка, то Фихте считаетъ, что языкъ принадлежитъ къ области призраковъ. «То, что я высказываю, никогда не является моимъ непосредственнымъ созерцаніемъ, говоритъ онъ, и въ моихъ выраженіяхъ надо ловить не то, что я говорю, а то, что я хочу сказать». (830).

Куно Фишеръ такъ характеризуетъ отношеніе Фихте къ другимъ философамъ: «Въ своемъ обоснованіи «Ученья о наукѣ» онъ является

ученикомъ Канта, (съ чѣмъ, конечно, согласиться трудно) въ своемъ ученьѣ о развитіи природы и духа предшественникомъ Шеллинга и Гегеля (съ чѣмъ нельзя не согласиться), его религіозное ученье находится въ связи съ Якоби и Шлейермахеромъ, его ученье о творческомъ воображеніи, которое творитъ безсознательно и заключаетъ въ себѣ сущность генія и искусства, показываетъ духовное сродство его съ Шлегелемъ и съ романтиками, ученье Фихте о волѣ, какъ о стремленіи къ развитію, которое будитъ и оживляетъ то, что заключается въ представленіи, освѣтило дорогу, идя по которой Шопенгауеръ нашелъ основную идею своего ученья»

Представителемъ философіи тождества является Шеллингъ. Система его проходитъ черезъ нѣсколько фазисовъ· въ 1-мъ періодѣ она натурфилософія и трансцендентальная философія, во 2-мъ философія тождества, въ 3-мъ теософія иначе миѳологія или откровеніе. Фридрихъ Вильгельмъ Іоганнъ фонъ *Шеллингъ* (1775—1854) учился сначала въ Тюбингенской духовной семинаріи, изучалъ въ Лейпцигскомъ университетѣ филолологію и философію и кромѣ богословія математику и естественныя науки, былъ профессоромъ въ Іенѣ, Вюрцбургѣ, Эрлангенѣ и Мюнхенѣ и членомъ академіи наукъ въ Мюнхенѣ же, позже въ Берлинѣ. Главныя произведенія его «Идеи къ философіи природы» (1797 г.). «О міровой душѣ» (1708) и «Планъ системы природы» (1799); онъ издаетъ Журналъ умозрительной физики (1800, 1806) и Ежегодникъ медицины, которые справедливо подвергаются критикѣ со стороны спеціалистовъ.

Отношеніе Шеллинга къ Канту характеризуется тѣмъ, что, по его мнѣнію, вопросъ, какъ возможны синтетическія апріорныя сужденія сводится къ тому, какимъ образомъ отвлеченное я приходитъ къ тому, чтобы выступить изъ себя самого и противопоставить себѣ не я. Итакъ, онъ считаетъ аксіомою существованіе этого самаго отвлеченнаго я, которое ввелъ въ философію Фихте, а потому для него и естественненъ, какъ этотъ вопросъ, такъ и не менѣе туманное разрѣшеніе его тѣмъ, что въ конечномъ я заключается единство самосознанія, т. е. личность, безконечное же я не знаетъ никакого объекта, значитъ, ему не доступно ни сознаніе, ни единство сознанія

Различіе же Шеллинга отъ Фихте заключается въ его взглядѣ на природу. Какъ для Фихте природа входила въ я и Ученье о наукѣ было исторіею развитія этого я, такъ одинаково для Шеллинга я не что иное, какъ ступень развитія природы, природа лишь дремлющій или непробудившійся къ сознанію духъ, философія природы есть иначе

исторія образованія духа. Открытіе электричества и животнаго магнетизма привело Шеллинга къ отождествленію природы съ отрицательнымъ полюсомъ, разума или духа съ положительнымъ. Но въ абсолютѣ сливаются объектъ съ субъектомъ, реальное съ идеальнымъ или природа съ духомъ—это то полное отождествленіе бытія съ мышленіемъ, которое признавалъ и Фихте, не умѣвшій только выразить его настолько ярко, какъ это сдѣлалъ Шеллингъ. Тождество это познается посредствомъ умственнаго созерцанія, которое играло извѣстную роль и въ системѣ Фихте, а всего болѣе напоминаетъ то непосредственное созерцаніе, съ помощью котораго познавали Божество нѣмецкіе мистики Экартъ и Бёме. Въ природѣ обитаетъ міровая душа, которая не что иное, какъ дремлющій духъ. Ступени развитія природы являются отношеніями идеальными, созданіями воображенія философа и не имѣютъ ничего общаго съ дѣйствительною природою и съ теоріею происхожденія Дарвина. Ступенями развитія духа служатъ, 1-хъ ступень теоретическая или воплощеніе матеріи въ формѣ, 2-хъ практическая—формы въ матеріи, 3-хъ художественная—абсолютное соединеніе матеріи и формы. Искусство это сознательное подражаніе природѣ, и верхомъ его является уничтоженіе всякой формы. Не смотря на мистическій оттѣнокъ ученья даже во 2-мъ періодѣ, въ немъ заключалось болѣе плодотворныхъ мыслей, чѣмъ то въ системѣ Фихте, и Шеллингу удалось образовать школу и имѣть многихъ послѣдователей. Ученикомъ его былъ *Окенъ* († 1857), взявшій на себя доказать, что мозгъ это недоразвитое ребро; къ ученикамъ Шел. принадлежатъ и мистикъ Баадеръ († 1841) пантеистъ *Краузе* († 1832), вернувшійся отъ Шеллинга къ Канту, и образцовый переводчикъ Платона, основатель современной философіи религіи протестанства *Шлейермахеръ* (1768—1834). Во главѣ своей философіи религіи Шлейерм. ставитъ зависимость человѣка отъ Бога.

Самымъ же знаменитымъ ученикомъ Шел. является Георгъ Фридрихъ Вильгельмъ *Гегель* (1770—1831) профессоръ въ Берлинѣ, обратившій субъективный идеализмъ Фихте въ идеализмъ абсолютный и преобразившій критически философію тождества Шеллинга.

Итакъ, Гегель не удовольствовался тою степенью отвлеченія, которая была достигнута его предшественникомъ. Не смотря на то, что я Фихте было уже отвлеченнымъ я и что уже утрачены всѣ признаки личности, ученье Фихте только субъективный идеализмъ въ сравненіи съ тѣмъ абсолютнымъ идеализмомъ, который имѣетъ своимъ представителемъ Гегеля.

Къ 1801 г. относится произведеніе Гегеля «О различіи между фило-

софіею Фихте и Шеллинга». Гегель называетъ ученье Фихте субъективнымъ идеализмомъ, систему Шеллинга идеализмомъ субъективно-объективнымъ или абсолютнымъ—названіе, которое перешло къ его собственной системѣ и остается за нею до сихъ поръ. Гегелю нравится въ философіи Шеллинга то, что содержаніемъ ея является абсолютное познаніе истины—онъ считаетъ, что истинное въ ней конкретное, такъ какъ въ сравненіи съ взглядомъ самого Гегеля абсолютное Шеллинга оказывается конкретнымъ. Таково, именно, единство субъекта съ объектомъ. Естественно потому, что Гегель ставитъ философію тождества Шеллинга выше Канта и Фихте, такъ какъ въ ней вѣдь уже осуществляется большее приближеніе къ идеалу Гегеля—къ абсолюту.

Слабыя же стороны философіи Шеллинга заключаются, по мнѣнію Гегеля, въ томъ, что 1-хъ начало его, т. е. абсолютное тождество не доказывается, а является чѣмъ-то случайнымъ («wie aus der Pistole geschossen») и 2-хъ отдѣльныя положенія не выводятся съ достаточною послѣдовательностью изъ общаго начала и вмѣсто развитія самостоятельнаго духа изъ самого себя замѣчается фантастическое употребленіе понятій реальнаго и идеальнаго (это можно бы сравнить съ тѣмъ, какъ еслибы у живописца пишущаго ландшафты и животныхъ, было только двѣ краски—зеленая и красная, замѣчаетъ Гегель). Гегель хочетъ сдѣлать 1-хъ сознаніе абсолютнымъ познаніемъ—таково содержаніе «Феноменологіи духа» (1806) и «Введенія въ энциклопедію» (1817) и 2-хъ развить систематически то, что заключается въ этомъ познаніи и совершить это съ помощью діалектическаго метода. Таково содержаніе «Науки о логикѣ, (1812—1816)», философіи природы и философіи духа, составляющихъ три части его философіи.

Діалектическій методъ сводится къ тому, что повинуясь метафизической необходимости каждое понятіе обращается въ противоположное ему и изъ синтеза или примиренія противоположностей проистекаютъ все высшія или болѣе отвлеченныя понятія Тріадическое развитіе міра всего больше напоминаетъ тріады Прокла, самаго туманнаго изъ новоплатониковъ. Дѣйствительность сводится Гегелемъ къ логическому процессу.

Предметомъ логики является духъ или идея въ себѣ, предметомъ натурфилософіи духъ или идея въ иномъ бытіи, внѣ себя или для себя, предметомъ философіи духа духъ или идея въ себѣ и для себя иначе формы абсолютнаго духа. Формъ этихъ, въ свою очередь, три: 1) субъективный или индивидуальный духъ — предметъ антропологіи; 2) объективный духъ или разумъ въ человѣческой жизни—предметъ права; 3) абсолютный духъ — предметъ религіи. Моментами идеи являются

жизнь, познаніе и абсолютная идея Абсолютная идея это истина, познающая себя сама, идея, мыслящая сама себя, философія же является мышленіемъ абсолютной истины или идеи, мыслящей себя саму, познающей себя истины, постигающаго себя разума. Высшая или абсолютная философія это собственная философія Гегеля. Въ его лицѣ завершается развитіе философіи и больше ей идти уже некуда—никто послѣ Гегеля не въ состояніи сказать чего-либо нового! Если Виндельбандъ говоритъ о дидактизмѣ его философіи, то мы дѣйствительно имѣемъ здѣсь передъ собою самомнѣніе школьнаго учителя, овладѣвшаго своимъ предметомъ и считающаго своимъ призваніемъ ставить баллы за знаніе или незнаніе этого предмета.

Не только логика и метафизика сливаются во едино и тождественны бытіе съ мышленіемъ, организованная природа съ организованнымъ духомъ, но бытіе сливается съ небытіемъ, мышленіе съ немышленіемъ. Въ ночи абсолютнаго чистое бытіе тождественно съ чистымъ небытіемъ, какъ выражается самъ создатель системы. Языкъ не въ состояніи выразить его мыслей, увѣряетъ Виндельбандъ, «это постоянная борьба съ формою», потому что у формы этой нѣтъ содержанія. Нѣтъ положительнаго знанія, которое было бы обязано своимъ происхожденіемъ діалектическому методу, сознается и Виндельбандъ. Изъ діалектическаго метода и не можетъ проистекать положительнаго знанія: передъ нами міръ призраковъ, тонущихъ въ ночи абсолютнаго, призраковъ, которые въ силу кореннаго воззрѣнія философа не только дѣйствительны, но и разумны, такъ какъ, по его воззрѣнію, все существующее разумно и все разумное дѣйствительно. Такова формула логическаго идеализма или панлогизма Гегеля, какъ обыкновенно называется его міровоззрѣніе.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

§ 1 Введеніе. . . . . стр. 1—9

I. Греческая философія.

§ 2 Вліяніе Востока на Грецію . . . . . стр. 9—11
§ 3 О раздѣленіи греческой философіи на три періода. . „ 11
§ 4 Первый періодъ греческой философіи. . . . . „ 11—12
§ 5 Древніе іонійцы . . . . . „ 12—15
§ 6 Пиѳагорейцы . . . . . „ 15—21
§ 7 Элеаты . . . . . „ 21—26
§ 8 Физики V вѣка . . . . . „ 26—30
§ 9 Атомисты . . . . . „ 30—33
§ 10 Второй періодъ греческой философіи . . . . „ 33—35
§ 11 Анаксагоръ . . . . . „ 35—39
§ 12 Софисты . . . . . „ 39—44
§ 13 Сократъ и сократическія школы . . . . . „ 44—57
§ 14 Платонъ и академія . . . . . „ 57—70
§ 15 Аристотель и перипатетики . . . . . „ 70—83
§ 16 Стоики . . . . . „ 83—90
§ 17 Эпикурейцы. . . . . „ 90—92
§ 18 Скептики . . . . . „ 92—94
§ 19 Эклектики . . . . . „ 94—95
§ 20 Третій періодъ греческой философіи. . . . „ 95—96
§ 21 Новоплатонизмъ . . . . . „ 96—98

II. Средняя или средневѣковая философія.

§ 22 Раздѣленіе среднезѣковой философіи . . . . . стр. 98—101
§ 23 Философія Отцевъ церкви или патристика. . . . . „ 101—105
§ 24 Первый періодъ схоластики. . . . . „ 105—112
§ 25 Второй періодъ схоластики. . . . . „ 112—124

III. Новая философія.

§ 26 Эпоха возрожденія. . . . . стр. 124—128
§ 27 Два періода новой философіи . . . . . „ 128—140
§ 28 Бэконъ и Декартъ . . . . . „ 140—151
§ 29 Гоббесъ и окказіоналисты. Спиноза. . . . . „ 151—164
§ 30 Эпоха просвѣщенія въ Англіи. . . . . „ 164—178
§ 31 Эпоха просвѣщенія въ Франціи.. . . . . „ 178—188
§ 32 Эпоха просвѣщенія въ Германіи. . . . . „ 188—204
§ 33 Иммануилъ Кантъ . . . . . „ 204—226
§ 34 Фихте, Шеллингъ и Гегель. . . . . „ 226—232

ПОСОБІЯ.

Ueberweg-Heinze Grundriss der Geschichte der Philosophie, 7-te Auflage 1886—88.

Cousin Histoire générale de la philosophie, Paris, 1863.

Zeller Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 3-te Auflage, 1889.

Brandis Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie Berlin, 1835—1860.

Новицкій Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій, Кіевъ, 1866.

Трубецкой Метафизика въ древней Греціи, Москва, 1890.

Siebeck Geschichte der Psychologie, Gotha. 1880—1884.

Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig, 1883.

Eucken Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig, 1890.

— Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg, 1886

Chaignet Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, Paris, 1873.

Ludwig Stein Die Erkenntnisstheorie der Stoa, Berlin, 1888.

Владиславлевъ Схоластическая логика (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, CLXII).

Prantl Geschichte der Logik im Abendlande, 1855—70.

Carriere Die philosophischen Weltanschauungen der Reformationszeit Leipzig, 1887

Vogt Die Wiedergeburt des classischen Alterthums, Berlin, 1881.

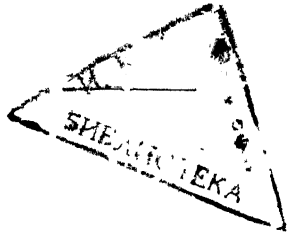
Коремнъ Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія, Москва, 1892.

Windelband Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1875—1880

Falckenberg Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, 1886.

Kuno Fischer Geschichte der neueren Philosophie, B. I, 2-te Abth. 1854; B. V; München, 1884.

Ланге. Исторія матеріализма, переводъ Страхова, съ 3-го изд. Спб. 1882.



ОПЕЧАТКИ

Стран.	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
56	кирениики	киренаики.
61	Мигару	Мегару.
77	ἐντελέχια	ἐντελεχεια.
82	Органомъ	Органонъ.
88	ἔννοιαι	ἔννοιαι.
94	απόγραφα	ἀπόγραφα.
122	Оккимъ	Оккамъ.
145	sylva Sylvarum	Sylva sylvarum.
146	tojours	toujours.
—	jusq'uà	jusqu'à.
155	картезіанцевъ	картезіанцевъ.
171	ббразованнмхъ	образованныхъ.
196	Пармеида	Парменида.
210	трансцетальною	трансцендентальною.
213	категоріи	категоріи.
221	intelligibieis	intelligibilis.
223	Пролегомена	Пролегомены.
230	Баадеръ	*Баадеръ*.