ДЖІОРДАНО БРУНО

164

и

ПАНТЕИЗМЪ.

ФИЛОСОФСКІЙ ОЧЕРКЪ

Профессора Н. Я. Грота.

ОДЕССА.
Типографія «Одесскаго Вѣстника», Красный переулокъ, д. № 3.
1885.

ГПРОВ. 1957

3734

Печатано по распоряженію Правленія Императорскаго Новороссійскаго университета. Ректоръ *С. П. Ярошенко.*

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
3776
24

Настоящая статья является, со стороны автора, первою, а потому безъ сомнѣнія еще слабою попыткою отдать себѣ отчетъ въ своихъ *философскихъ* симпатіяхъ и намѣтить въ общихъ чертахъ тотъ путь, въ которомъ онъ намѣренъ разработывать далѣе свое философское міровоззрѣніе.

Въ рѣчи своей на докторскомъ диспутѣ въ Кіевѣ (Кіевъ, 1883) онъ высказалъ обѣщаніе перейти впослѣдствіи отъ *отрицательной*, по отношенію къ философіи, задачи — выдѣленія изъ ея состава тѣхъ областей знанія, которыя должны принадлежать наукѣ—къ *положительной* задачѣ построенія цѣльнаго философскаго міровоззрѣнія (стр. 23—25) Такъ какъ онъ уже и прежде сочувствовалъ міровоззрѣніямъ пантеистическимъ и, между пантеистами, въ особенности Джіордано Бруно и Спинозѣ, то онъ былъ весьма благодаренъ упомянутому въ началѣ этой статьи случаю, который натолкнулъ его на болѣе внимательное изученіе воззрѣній Дж. Бруно. Въ то же время, благодаря другимъ обстоятельствамъ, онъ былъ поставленъ въ необходимость, во второе полугодіе 1884 г., заняться вновь, болѣе спеціально, Спинозою. Это изученіе системъ двухъ пантеистовъ неизбѣжно должно было подвинуть автора въ развитіи имъ его собственныхъ философскихъ воззрѣній, что въ свою очередь и побудило его предпослать изложенію системы Бруно краткое начертаніе нѣкоторыхъ основаній его собственнаго философскаго «credo». Въ настоящее время у него созрѣлъ планъ цѣлаго ряда новыхъ работъ въ томъ направленіи, въ какомъ написана эта статейка,—работъ о методѣ философіи (методѣ чувства) и по теоріи познанія

вообще, работъ въ области философской космологіи, а также по теоріи нравственныхъ и правовыхъ принциповъ. Въ этихъ работахъ авторъ думаетъ развить далѣе свой основной тезисъ о противуположности методовъ *научнаго* изслѣдованія *законовъ явленій* и *философскаго* построенія субъективныхъ *принциповъ дѣятельности*, въ связи съ опредѣленіемъ цѣлей и внутренняго смысла всего существующаго. Удастся ли автору осуществить хотя нѣкоторую часть своихъ замысловъ, онъ не знаетъ. Онъ можетъ только, обѣщать, что будетъ работать и впредь, пока будетъ имѣть возможность работать.

Во всякомъ случаѣ авторъ проситъ критиковъ своихъ смотрѣть на эту статью, какъ на введеніе къ болѣе систематическому изложенію его философскаго міровоззрѣнія, для полнаго развитія котораго потребуется многолѣтній трудъ. Авторъ будетъ тѣмъ не менѣе благодаренъ за всякое дѣльное замѣчаніе по поводу высказанныхъ имъ здѣсь воззрѣній, лишь бы оно было продиктовано безкорыстною любовью къ истинѣ и было высказано въ формѣ, согласной съ принципами свободы и терпимости.

Н. Г.

Одесса, 6 го марта 1885 г.

Джіордано Бруно и пантеизмъ.

(Философскій очеркъ).

Мы намѣрены посвятить настоящую статью оцѣнкѣ значенія философа, великія заслуги котораго въ исторіи мысли несомнѣнны для всякаго, кто безпристрастно изучалъ развитіе европейскаго самосознанія, а несчастная судьба котораго способна вызвать глубокое чувство жалости и негодованія во всѣхъ людяхъ, проникнутыхъ любовью къ ближнему и къ добру. Наука не можетъ не оцѣнить высоко тотъ глубокій слѣдъ, который оставилъ Дж. Бруно въ исторіи новой философіи, и то могучее вліяніе, которое онъ оказалъ на философовъ XVII вѣка, а черезъ нихъ и на всѣхъ мыслителей XVIII и XIX столѣтій, — человѣческое сердце не можетъ не прійдти въ искреннее умиленіе передъ геройскимъ самопожертвованіемъ этого человѣка, отдавшаго спокойствіе, счастіе и, наконецъ, самую жизнь ради служенія тѣмъ великимъ идеямъ, которыя онъ считалъ истинными.

Въ настоящее время, въ отечествѣ Дж. Бруно, въ Италіи, возникла мысль поставить памятникъ этому герою человѣческой мысли въ томъ самомъ городѣ, а именно въ Римѣ, въ которомъ онъ былъ сожженъ инквизиціей на кострѣ, 17 февраля 1600 года, за свое смѣлое служеніе истинѣ. Комитетъ по сооруженію этого памятника обратился къ выдающимся ученымъ и мыслителямъ всѣхъ странъ, съ просьбою поддержать его въ этомъ благомъ предпріятіи. Викторъ Гюго, Эрнестъ Ренанъ, Куно Фишеръ обѣщали ему свою поддержку. Желая однако же какъ можно болѣе распространить сочувствіе къ своему предпріятію

среди иностранцевъ, комитетъ одновременно обратился съ просьбою объ устройствѣ публичныхъ чтеній о Дж. Бруно и къ болѣе скромнымъ труженикамъ въ области философіи въ другихъ странахъ Европы, и этимъ объясняется, почему и на нашу долю выпала честь сдѣлаться недавно истолкователемъ доктрины великаго пантеиста передъ одесскою публикой. Настоящая статья является только болѣе подробнымъ развитіемъ тѣхъ взглядовъ, которые были изложены нами въ публичной лекціи о Дж. Бруно [1]).

Впрочемъ задачи настоящей статьи въ научно-историческомъ отношеніи самыя скромныя. Авторъ ея не имѣлъ возможности достать нѣкоторыя изъ многочисленныхъ сочиненій Дж. Бруно, и потому не можетъ претендовать на честь считаться спеціальнымъ знатокомъ его системы Да если бы онъ и задался цѣлью ознакомиться со всѣми философскими трудами Бруно, то эта задача едва ли была бы выполнима въ предѣлахъ Россіи. Дѣло въ томъ, что Дж. Бруно былъ до послѣдняго времени однимъ изъ наиболѣе заброшенныхъ философовъ. Первыя изданія его сочиненій, запрещенныхъ при его осужденіи и частію истребленныхъ католическимъ духовенствомъ, такъ рѣдки, что ихъ нельзя найти собранными даже въ лучшихъ иностранныхъ библіотекахъ и непосредственное знакомство съ ними доступно лишь немногимъ иностраннымъ ученымъ [2]). Въ 30 годахъ были предприняты новыя изданія итальянскихъ и латинскихъ сочиненій Дж. Бруно [3]); но и эти изданія частію остались неоконченными, частію уже разошлись въ продажѣ. Въ концѣ 70-хъ годовъ итальянское правительство предприняло новое изданіе, на государственныя средства, латинскихъ сочиненій Дж. Бруно, которое и было поручено профессору философіи Пизанскаго уни-

---

[1]) Прочитанной 10 февраля наст. г. въ Актовомъ залѣ Новороссійскаго Университета.

[2]) Ср. библіогр. замѣтку професс. Зигварта въ Gott. gel. Anz. 1881. St. 1, 2, стр. 25—26. Гартунгъ, въ монографіи Grundlinien d. Ethik bei J. Bruno, Lpz. 1878, сообщаетъ, что еще въ прошломъ вѣкѣ за экземпляръ маленькаго итальянскаго сочиненія Бруно «Lo spaccio de la bestia triomphante» платили по 200 талеровъ и до 1130 франковъ.

[3]) Итальянскихъ—Вагнеромъ въ 1830 г., латинскихъ—Гфёреромъ въ 1834 году.

верситета Фіорентино; но оно тоже еще не доведено до конца, а между тѣмъ проф. Фіорентино недавно умеръ. Притомъ и это изданіе въ ученомъ отношеніи страдаетъ многими недостатками[1]). Хорошихъ переводовъ сочиненій Дж. Бруно на болѣе распространенные европейскіе языки, французскій и нѣмецкій, тоже почти нѣтъ, за исключеніемъ одного сочиненія Бруно «О причинѣ, началѣ всего и единомъ», прекрасно переведеннаго на нѣмецкій языкъ въ философской библіотекѣ Кирхмана[2]); а затѣмъ, изъ числа многочисленныхъ сочиненій Бруно есть и такія, которыя извѣстны только по заглавіямъ и не разысканы даже западными учеными[3]).

Точно также и біографическія свѣдѣнія о скитальческой и многострадальной жизни Дж. Бруно еще во многихъ отношеніяхъ сбивчивы и туманны[4]), и такихъ изслѣдованій, которыя бы совершенно исчерпывали задачу всесторонняго описанія и истолкованія жизни, дѣятельности и доктрины Дж. Бруно, нѣтъ до настоящаго времени и въ западной литературѣ[5]).

---

[1]) Ср. упом. библіогр замѣтку Зигварта о 1 части I тома изданія Фіорентино (Jordani Bruni Nolani opera lat. conscripta, recens. F. Fioren tino. Vol. I, P. I, Neapoli 1879), стр. 26—32.

[2]) Philos. Bibl. v. Kirchmann. 53-й выпускъ. G. Bruno. Von der Ursache, dem Princip u d. Einen, aus dem Ital. ueb. v. Ad. *Lasson*, Berl. 1872. Въ цитир. ниже сочиненіи Рикснера и Зибера есть еще переводъ сочин. «О безконечномъ цѣломъ и о мірахъ», но по выраженію Лассона переводы Р. и З. полны величайшихъ недоразумѣній.

[3]) Такая судьба постигла напр. юношеское сочиненіе Бруно «Ноевъ Ковчегъ», а также систематическое изложеніе его доктрины, начатое имъ въ Венеціи, въ домѣ Мочениго, которое вмѣстѣ съ прочими бумагами его попало въ руки инквизиціи и хранится вѣроятно въ ея архивахъ въ Римѣ. Карріеръ въ своей статьѣ въ Zeitschr. f. Philos. (см. ниже) выражаетъ сожалѣніе, что ни онъ, ни кто другой не догадались во время революціи въ Римѣ (въ 1848 г) обыскать, съ цѣлью открытія новыхъ рукописей и документовъ о Дж. Бруно, архивы инквизиціи. Несомнѣнно, что въ этихъ послѣднихъ еще много неизвѣстнаго ученымъ матеріала для выясненія событій жизни и ученій Бруно.

[4]) Напр еще и теперь между учеными существуетъ разногласіе о томъ, переходилъ ли Бруно изъ католическаго вѣроисповѣданія въ какое-либо другое, или нѣтъ.

[5]) Извѣстнѣйшія монографіи о Дж. Бруно въ зап. литературѣ слѣдующія: *Schelling.* Bruno oder über d. natürl. u. gottl. Princip der Dinge, Berl.

Въ частности, въ Одесскихъ библіотекахъ нѣтъ даже нѣкоторыхъ изъ немногочисленныхъ монографій о Дж. Бруно, которыя были у насъ подъ руками въ другое время, такъ что для новыхъ справокъ и изысканій у насъ въ распоряженіи былъ весьма незначительный матеріалъ: кромѣ нѣсколькихъ сочиненій самого Бруно — двѣ, три монографіи, нѣсколько статей въ спеціальныхъ философскихъ журналахъ и словаряхъ, наконецъ, изложенія системы Бруно въ сочиненіяхъ по исторіи философіи[1]).

Къ счастію, важнѣйшія событія въ жизни Дж. Бруно и важнѣйшіе элементы его доктрины на столько уже твердо установлены въ послѣднее время наукою, что общее освѣщеніе и опредѣленіе значенія его ученій и его дѣятельности, въ особенности въ формѣ популярной статьи, предназначенной для публи-

---

1802, *Rixner u Siber*. Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker d. XVI u XVII J. V Heft. Jordanus Brunus (съ портретомъ), Sulzbach. 1824, *Falkson*. G. Bruno (родъ романа), Berl 1846, *Bartholmèss*. J. Bruno. Par. 1846—47., *Clemens*. G Bruno u. Nicolas v. Cusa, Bonn. 1847., *M Carrière*. Die philos. Weltanschauung d. Reformationszeit, Stuttg. 1847, s. 365 ff., *Scartazzini* G. Bruno, ein Blutzeuge des Wissens. Vortr. Biel. 1867, *Dom. Berti*. Vita di G. Bruno da Nola. Turin 1868, *Hugo Wernekke*. G. Bruno's Polemik gegen Aristoteles. Dresd. 1871, *Pietro Bionda*. G. Bruno, discorso. Lecce. 1873, *Colocci*. G Bruno. Roma. 1876, *Hartung*. Grundlinien einer Ethik bei G. Bruno, Lpz. 1879, *Brunnhofer*. G. Bruno's Weltanschauung. Lpz. 1882 и др. Изъ нихъ важнѣйшими въ научномъ отношеніи должно считать труды Бартольмеса, Карьера, Берти и Брунгофера.

[1]) Изъ статей въ журналахъ мы пользовались статьями *Carrière'a* въ Zeitschr. f. Philos., 54 m. (1869): Neue Thatsachen zu G. Bruno's Leben u. Lehre, *Barach'a* въ Philos. Monatshefte, XIII т. (1877): Ueber die Philosophie d. Giord. Bruno (двѣ статьи), *Lasswitz'a* въ Vierteljahresschr. f. Wissensch. Philos., VIII Jahrg., I H. (1884): G. Bruno und die Atomistik; статей *Berti* и *Manzoni* въ La Filosofia della scuola italiana (1876 и 1878) мы не могли достать (очень интересна статья Манцони о доктринѣ любви у Бруно и Шопенгауэра и объ аналогіи ихъ). Въ исторіяхъ философіи мы пользовались изложеніями Ибервега, Вебера, Виндельбанда и др., а также прекрасною статьею о Бруно въ Philosophie-gesch. Lexicon Hoaka, 1879. Наконецъ, мы имѣли подъ руками монографіи Шеллинга, Рикснера и Зибера, Клеменса, Гартунга Уже послѣ написанія этой статьи мы познакомились съ «Біографіею Джіордано Бруно», напечатанною А. Н. Веселовскимъ въ Вѣстникѣ Европы, 1881, Декабрь, на которую мы и сдѣлали вслѣдъ за тѣмъ нѣсколько ссылокъ.

ки, едва знакомой даже съ именемъ этого мыслителя, возможно, — и должно принести, по нашему мнѣнію, извѣстную пользу.

Но именно, въ виду указанныхъ причинъ, нашей цѣлью будетъ сгруппировать лишь важнѣйшія черты въ жизни и доктринѣ Дж. Бруно, которыя дали бы возможность освѣтить *общее значеніе* этого мыслителя въ ряду представителей новой философіи и выяснить философскую цѣну его системы не только въ *прошедшемъ*, но и въ *настоящемъ*, когда всѣ мы такъ сильно нуждаемся въ обновленіи своего міровоззрѣнія.

I.

Дж Бруно по своему міровоззрѣнію былъ *пантеистомъ*, т. е. онъ вѣрилъ въ полное взаимное проникновеніе двухъ началъ, божественнаго и вещественнаго, въ дѣйствительно-существующемъ мірѣ, почему и признавалъ причиною и источникомъ всего существующаго *единое начало*, объединяющее въ себѣ упомянутыя два спеціальныя,—а именно Бога-вселенную. Но пантеизмъ Дж. Бруно имѣетъ при этомъ характерную черту, которая очень рѣдко встрѣчается въ исторіи мысли и составляетъ главную особенность его доктрины, а именно: онъ не отрицалъ во имя «Бога-вселенной»—личнаго Бога, творца міра. Вселенная и міръ для него — различныя понятія. Видимый вещественный міръ есть только продуктъ развитія въ частностяхъ общаго начала въ его вещественной сторонѣ, а именно вселенной, — подобно тому, какъ жизнь, сознаніе, мысль въ дѣйствительномъ мірѣ суть лишь частныя проявленія развитія мірового принципа сознанія, т. е. Бога. Другими словами, матеріальная и духовная жизнь дѣйствительнаго міра не поглощаютъ собою вполнѣ всей матеріальной и духовной жизни вселенной. Напротивъ, эта послѣдняя, какъ цѣлое, живетъ особою жизнію, подобно тому какъ и организмъ живетъ особою жизнію, какъ цѣлое,—рядомъ съ спеціальною жизнію его элементовъ, — и сознаніе, мысль «организма» вселенной, говоря новѣйшимъ языкомъ, и есть тотъ Богъ, въ существованіе котораго такъ упорно вѣритъ человѣчество.

Таковъ главный остовъ доктрины Дж. Бруно, которую мы далѣе изложимъ болѣе подробно. Чтобы оцѣнить во всей полнотѣ значеніе этой великой доктрины, нужно предпослать изложенію ея рядъ общихъ соображеній о задачахъ философіи и различіяхъ философскихъ міровозрѣній, какъ они выясняются нынѣ изъ исторіи всей новѣйшей философіи, науки и культуры. Руководящей нитью въ этихъ разсужденіяхъ общаго характера будетъ для насъ капитальный вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ философіи и науки, и о вліяніи той и другой на ходъ человѣческой культуры.

Никто не сомнѣвается нынѣ въ томъ, что мысль человѣческая есть высшая форма и въ то-же время высшій продуктъ человѣческой жизни. Высшимъ *продуктомъ жизни* она является въ томъ смыслѣ, что, будучи сама лишь высшею формою ея, высшимъ фазисомъ ея развитія, она въ то-же время обособилась отъ нея, стала чѣмъ-то самостоятельнымъ, находящимся во взаимодѣйствіи съ нею же, въ ея низшихъ формахъ. Эта дифференціація между мыслію и жизнію, какъ ея основою, произошла въ культурномъ человѣчествѣ давно,—съ тѣхъ поръ, какъ человѣкъ вступилъ въ фазу самосознанія, въ самой низшей формѣ его,—съ тѣхъ поръ, какъ въ кругу жизнедѣятельностей его получила особое мѣсто дѣятельность познаванія. Какъ и почему совершилось это обособленіе, мы теперь не будемъ разсматривать. Для насъ достаточно того факта, что съ извѣстнаго момента человѣкъ начинаетъ сознательно познавать или изучать міръ, съ цѣлью наилучшаго устроенія всѣхъ остальныхъ функцій своей жизни. Функціи эти сначала такъ нераздѣльны и перепутаны, что познаніе является еще неразчлененнымъ и однороднымъ въ своихъ задачахъ и направленіяхъ,—и всѣ тѣ роды познанія, которые проявляются впослѣдствіи отдѣльно, въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, философскихъ воззрѣніяхъ, научныхъ изысканіяхъ, оказываются тѣсно слитыми другъ съ другомъ. У всѣхъ древнихъ и, между прочимъ, греческихъ мыслителей религіозное, философское и научное познаніе еще до такой степени слито, что разложить его на элементы крайне трудно. Было, правда, смутное сознаніе необходимости дифференцировать разные роды познанія уже въ древности, напр. у Платона и

въ особенности у Аристотеля, но ясныхъ психологическихъ основаній для этого не существовало. Идея «знанія вообще» поглощала и подавляла всѣ болѣе спеціальныя идеи, въ нее входящія. Всего популярнѣе было различіе между знаніями общими и спеціальными или частными, но и оно представлялось важнымъ далеко не для всѣхъ мыслителей и послѣ Аристотеля надолго стушевалось [1]).

Съ распространеніемъ христіанской религіи, въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, точно также сбивчивы были представленія о различныхъ родахъ познанія, доступныхъ человѣку и удовлетворяющихъ различнымъ потребностямъ человѣческаго духа,—такъ что философія, отождествлявшаяся съ наукою, разсматривалась только какъ орудіе доказательства религіозныхъ истинъ и преслѣдовалась во всѣхъ своихъ болѣе свободныхъ проявленіяхъ, — какъ только она выходила изъ роли истолковательницы религіозныхъ догматовъ.

Подъ вліяніемъ возрожденія древнихъ наукъ и философіи въ XV и XVI в., а также подъ вліяніемъ новыхъ религіозныхъ движеній на западѣ, окончившихся паденіемъ свѣтскаго главенства католической церкви въ западной Европѣ, философія и наука, особенно въ протестантскихъ странахъ, быстро эмансипировались отъ своей долгой рабской зависимости,—и познаніе раздвоилось. Вѣра и знаніе, какъ двѣ различныя формы воспріятія истины,—религія съ одной стороны, наука и философія, съ другой, стали существовать и развиваться совмѣстно, хотя вліяніе первой на умы, пропорціонально развитію философіи и науки, замѣтно все болѣе и болѣе умаляется.

Это освобожденіе знанія изъ оковъ религіозной догматики конечно породило рядъ новыхъ плодотворныхъ движеній въ области европейской мысли, какъ научныхъ, такъ и философскихъ; но до конца XVIII в наука и философія еще были совершенно слиты,—если не de facto, то въ теоріи. Правда, уже съ XVII в., а отчасти уже и въ XVI, философы и люди науки—спеціалисты—стали все рѣзче и рѣзче обособляться другъ отъ друга. Но въ теоріи господствовало такое убѣжденіе, что фи-

[1]) Аристотель съ этой точки зрѣнія различаетъ первую философію (позднѣйшая метафизика) отъ второй философіи (наука), но внѣ обѣихъ стоитъ еще теорія познанія, какъ введеніе во всякую философію.

лософія есть только болѣе полная наука, или особая область науки, причемъ лишь весьма постепенно созрѣвало мнѣніе, что философія имѣетъ другія задачи, чѣмъ наука, и можетъ быть признана познаніемъ особаго рода, — познаніемъ *субъективнымъ* въ отличіе отъ *объективнаго*.

Въ развитіи этого послѣдняго убѣжденія самую выдающуюся роль игралъ Кантъ. Разграничивъ болѣе рѣзко, чѣмъ это дѣлали предшественники, сущности вещей отъ явленій, и признавъ, что наука можетъ имѣть дѣло только съ явленіями, онъ выбросилъ изъ науки цѣлый рядъ такихъ вопросовъ — о сущности души, матеріи, Бога, которые безраздѣльно признавались принадлежностью науки и философіи, еще не достаточно различавшихся другъ отъ друга. Между тѣмъ, изъ человѣческаго ума вопросы эти не такъ легко было изгнать,—и потому уже самъ Кантъ ищетъ способа другимъ путемъ оправдать ихъ законность, причемъ приходитъ къ выводу, что мы можемъ къ нимъ подойти изъ непосредственнаго своего самосознанія, путемъ особой способности «практическаго разума». Это рѣшеніе его и послужило толчкомъ для ясной постановки вопроса объ отношеніяхъ философіи и науки. Самъ Кантъ, признавая два источника познанія, еще ясно не противополагалъ, сообразно имъ, философіи и науки [1]). Но признавъ объектомъ науки только «явленія», онъ невольно привелъ другихъ къ упомянутому противуположенію. Однако и до сего времени оно еще не утвердилось на надлежащихъ основаніяхъ. Дѣло въ томъ, что послѣдователи Канта и вообще всѣ люди мысли, прямо или косвенно находившіеся подъ его вліяніемъ, а таковыми являются въ сущности всѣ люди мысли послѣ Канта, раздѣлились на *четыре* лагеря. Одни, а именно большинство, выходя изъ отрицанія разсудочнаго, теоретическаго познанія сущностей вещей, отвергли всякій другой родъ познанія, кромѣ научнаго, признавая объектомъ этого послѣдняго только явленія, доступныя опыту,—и нельзя не признать, что именно эти люди своею фанатическою, хотя и одностороннею, преданностью наукѣ, были главными виновниками ея быстраго прогресса въ XIX в. Крупнѣйшимъ теоретикомъ этого направленія былъ *Контъ*, признававшій на-

[1]) Философіею онъ считалъ главнымъ образомъ самую теорію познанія, т. е. критику познавательныхъ способностей человѣка.

уку о явленіяхъ единственной истинной философіей, въ понятіи «философіи позитивной». Другіе, находя тоже раздвоеніе теоретическаго познанія нежелательнымъ и незаконнымъ, искали вновь доказательства теоретической познаваемости сущностей и, впавъ въ противуположную крайность, дошли до отрицанія всякаго значенія за феноменальнымъ, т е. собственно научнымъ познаніемъ, возстановивъ значеніе философіи, какъ единой истинной науки о сущемъ. Крупнѣйшимъ выразителемъ этого направленія былъ *Гегель*, одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ нѣмецкихъ идеалистовъ. Третьи, находя также упомянутое раздвоеніе нежелательнымъ, пытались вновь, различными способами, осуществить слiяніе науки и философіи и объединить въ одномъ цѣломъ идею знанія вообще. На этомъ поприщѣ трудились въ различныхъ направленіяхъ нѣмецкіе философы реалисты, напр. Гербартіанцы, а въ послѣднее время англійскіе философы индуктивной школы, причемъ у всѣхъ ихъ одно общее, что они стараются философію со всѣми ея проблеммами, тѣмъ или другимъ способомъ, снова включить въ науку, какъ особую составную ея часть. Это-то стремленіе и породило столь популярный въ настоящее время взглядъ на философію, какъ на науку общую въ отличіе отъ спеціальныхъ,—какъ на науку, синтезирующую выводы всѣхъ спеціальныхъ наукъ,—взглядъ наиболѣе талантливо проведенный въ «Основныхъ началахъ» *Спенсеромъ*, главнымъ современнымъ теоретикомъ этого направленія [1]). Четвертые—и это было самое разумное, но наименѣе распространенное направленіе, — старались оправдать и истолковать особое значеніе философіи рядомъ съ наукою, отвергнувъ ея тождество съ этою послѣднею и разрабатывая далѣе указанную Кантомъ проблемму двойственности познанія. Крупнѣйшимъ выразителемъ этого направленія является *Шопенгауэръ*, устанавливающій различіе міра, какъ *представленія* (наука), отъ міра, какъ *воли*, познаваемой непосредственно, интуитивно (философія). Другими представителями его, ранѣе Шопенгауэра, были Ф. Г. Якоби, отчасти Баадеръ и Шеллингъ, въ послѣднемъ фазисѣ развитія

[1]) Въ Германіи представителемъ этого направленія въ послѣднее время отчасти является Дюрингъ, съ своею попыткою основать «философію дѣйствительности», ибо и для него философія есть «наука изъ наукъ».

своей философіи,—причемъ однако всѣ эти послѣдніе мыслители впадаютъ въ крайній мистицизмъ въ своихъ воззрѣніяхъ на объектъ философскаго познанія. Несомнѣнные же недостатки и противорѣчія въ Шопенгауэровскомъ міровоззрѣніи не даютъ и до сего времени утвердиться его правильному основному разграниченію [1]).

Несомнѣнно, что преобладающимъ въ наше время среди людей науки воззрѣніемъ слѣдуетъ признать то, которое было упомянуто первымъ и которое состоитъ въ совершенномъ отрицаніи познаваемости сущности вещей и въ совершенномъ отверженіи философіи, какъ особаго познанія, дополняющаго науку. Выходя изъ идеи единства знанія, оно, конечно, разрушаетъ самостоятельное значеніе философіи и, въ силу того же принципа единства знанія, отвергаетъ на ряду съ наукою познавательную цѣну религіи, провозглашая науку единственнымъ законнымъ родомъ познанія и отношенія къ вещамъ, и признавъ устами Конта и религіозное и, противополагавшее себя наукѣ, особое философское познаніе только низшими ступенями познанія научнаго. Въ этомъ убѣжденіи, какъ и во всемъ на свѣтѣ, истина и ложь замѣчательно перепутаны. Истиною является то, что дѣйствительно въ древности религіозные интересы подчиняли себѣ научные и философскіе, впослѣдствіи философскіе стали подчинять себѣ интересы религіозные и научные, а въ XIX в., вслѣдствіе нѣкотораго недоразумѣнія, о которомъ скажу послѣ, научные интересы получили исключительный перевѣсъ надъ религіозными и философскими. Въ христіанскую эру, какъ мы уже сказали, религія деспотически подчиняла себѣ философію и науку до самой эпохи возрожденія (XV и XVI вв.), которая является именно протестомъ противъ такой односторонности. Но одна крайность порождаетъ другую: отчасти уже съ конца XVII в., но особенно въ XVIII в, философія, еще всецѣло поглощая въ себѣ всѣ науки, изъ ненависти къ внѣшней религіозной догмѣ, столь долго тѣснившей ее, стала вести ожесточенную борьбу не только съ религіозной догмой, но и съ

---

[1]) Главная ошибка Шопенгауэра та, что онъ признаетъ «представленіе о мірѣ» *исключительно субъективнымъ*, чѣмъ уничтожаетъ въ сущности принятый имъ контрастъ двоякаго способа познанія вещей.

самой религіей, которую она смѣшивала съ догмою,—и самымъ яркимъ выраженіемъ этой борьбы, переживавшей всевозможныя фазы, являются воззрѣнія французскихъ философовъ-атеистовъ конца XVIII в. Въ XIX в. наука, наслѣдовавъ первенствующее мѣсто философіи въ интересахъ человѣчества, наслѣдовала отъ нея и ту же ненависть къ религіи и, въ лицѣ нѣмецкихъ ученыхъ матеріалистовъ недавняго прошлаго, мы имѣемъ самое яркое выраженіе ожесточенной вражды, которую наука объявила всякой религіи. Слѣдовательно, исторически обобщеніе Конта совершенно вѣрно и законно, но если взять его теоретическую или соціологическую цѣпу, то оно оказывается безусловно неудовлетворительнымъ. Контъ думалъ, что онъ рѣшилъ вопросъ не только относительно прошедшаго и настоящаго, но и относительно будущаго, — и то, что̀ *было*, онъ возвелъ въ положеніе о томъ, что *должно* быть. Между тѣмъ уже самые факты опровергаютъ истинность этого его положенія, ибо нынѣ вновь возрождается во всей Европѣ не только интересъ къ философіи, независимо отъ интереса къ наукѣ, но, что еще важнѣе, интересъ къ религіи, рядомъ съ интересомъ къ философіи. Это новое двойное движеніе отразилось и у насъ появленіемъ такихъ правовѣрныхъ философовъ, какъ В С. Соловьевъ и А. А. Козловъ, и такихъ энтузіастовъ въ вопросахъ религіи, какъ тотъ же Соловьевъ, а затѣмъ Достоевскій и графъ Л. Н. Толстой, хотя конечно религіозное направленіе всѣхъ этихъ мыслителей различно. Наконецъ, недавно появившіяся записки Н. И. Пирогова представляютъ новый образчикъ громаднаго тяготѣнія нашей эпохи къ внѣнаучному,—философскому и религіозному,—познанію. Къ сожалѣнію, и до сихъ поръ остаются невыясненными и не достаточно ясно формулированными отношенія религіи, философіи и науки, какъ различныхъ, одинаково законныхъ родовъ воззрѣнія на міръ, и большая часть современныхъ поклонниковъ философіи и религіи впадаютъ въ старое, совершенно ошибочное стремленіе къ объединенію всѣхъ знаній подъ однимъ знаменемъ, то включая философію въ область науки, то отрицая, во имя религіи, и философію и науку.

Мы лично уже нѣсколько лѣтъ разработываемъ доктрину о коренномъ различіи и одинаковой законности научнаго и философскаго познанія вещей и нынѣ постараемся вновь болѣе ясно форму-

лировать свою теорію, включивъ въ нее и вопросъ о значеніи *религіи* [1]).

Человѣкъ живетъ двоякою жизнію—*объективною и субъективною* или, употребляя не вполнѣ точные популярные термины, —*внѣшнею и внутреннею*. Это не гипотеза, а *фактъ*, ибо мы воспринимаемъ всѣ явленія, внѣ и внутри себя, двоякимъ орудіемъ—*мыслію* и *чувствомъ* или, уже на низшихъ ступеняхъ развитія сознанія, ощущеніемъ и чувствованіемъ. Внѣшній міръ мы воспринимаемъ *по преимуществу ощущеніемъ*, *мыслію*, себя самого—*по преимуществу чувствованіемъ* и *чувствомъ*; но однако и внѣшнія явленія оцѣниваются нами, въ ихъ отношеніи къ намъ лично,—чувствомъ, т. е. служатъ объектомъ и источникомъ для различныхъ нашихъ чувствъ и, съ другой стороны, себя самого человѣкъ не только чувствуетъ, но и ощущаетъ, ибо онъ ощущаетъ организмъ свой и совершающіеся въ немъ процессы физическіе и психо-физическіе.

Вслѣдствіе этого ощущенія наши дѣлятся на *внѣшнія* и *внутреннія*, и оба класса ощущеній участвуютъ въ содержаніи *объективнаго*, *научнаго познанія*,—въ большей или меньшей степени, а именно въ физикѣ и біологіи преобладаетъ внѣшній объективный, въ психологіи и соціологіи—внутренній объективный опытъ [2]). Точно также, имѣя непосредственный источникъ самопознанія въ чувствахъ, человѣкъ въ нихъ же находитъ и особый источникъ для познанія другихъ живыхъ существъ и міра, —*чрезъ себя самого*, чрезъ оцѣнку значенія вещей въ отношеніи къ себѣ, такъ что *субъективное его воспріятіе и познаніе* столь же удобно можетъ быть распространено отъ его «я» на міръ,

---

[1]) Справедливость требуетъ сказать, что въ одномъ направленіи съ нами, совершенно независимо и весьма успѣшно, ту же доктрину разрабатываетъ сначала въ журналѣ «Мысль», а затѣмъ въ журналѣ «Русское Богатство» публицистъ-философъ Л. Е. Оболенскій. Но способъ обоснованія и развитія по существу однородныхъ взглядовъ у него нѣсколько иной, чѣмъ у насъ, вслѣдствіе различія нашихъ психологическихъ, а отчасти и соціальныхъ воззрѣній. Время покажетъ, какой изъ избранныхъ нами путей лучше приведетъ къ цѣли.

[2]) Ср. объ этомъ подробнѣе въ нашей статьѣ «О классификаціи наукъ» (Русское Богатство, 1884).

какъ и обратно: *объективное познаніе* — отъ міра на него самого (чрезъ изученіе его организма).

Познаніе вещей путемъ *объективнаго* и *субъективнаго* опыта и есть установленное Кантомъ двоякое познаніе *явленій* (феноменовъ) теоретическимъ разумомъ (т. е. умомъ) и *сущностей* вещей (ноуменовъ) практическимъ разумомъ (т. е. чувствомъ). Объективный и субъективный опытъ имѣютъ одинаковыя достоинства и недостатки. Непосредственныя основы того и другого, ощущенія и чувствованія удовольствія и страданія, одинаково относительны, обманчивы, недостовѣрны, вслѣдствіе примѣси индивидуальныхъ элементовъ Но переработка тѣхъ и другихъ сознаніемъ, путемъ пріемовъ ихъ сравненія, взаимной повѣрки, искусственнаго воспроизведенія и обработки въ высшіе продукты — отвлеченныя идеи и отвлеченныя чувства, уничтожаетъ ихъ относительность, ихъ призрачность и недостовѣрность. Совокупное сознаніе мыслителей всѣхъ временъ признало эту двоякую истину для обѣихъ сферъ познанія—умомъ и чувствомъ. Но *отдѣльные* мыслители, вслѣдствіе наклонности человѣческаго ума къ односторонности, обыкновенно видѣли только часть истины. Одни изъ нихъ, а именно идеалисты всѣхъ временъ, напр. Элейцы, Платонъ, отчасти Декартъ, затѣмъ Беркли и нѣмецкіе идеалисты нынѣшняго вѣка, замѣчая обманчивость и относительность ощущеній, искали критерія достовѣрной истины въ нашемъ самосознаніи, но такъ какъ имъ нуженъ былъ все-таки критерій объективнаго, научнаго знанія, то они искали его не въ субъективномъ, а въ *объективномъ* самосознаніи — въ идеяхъ, оторванныхъ отъ своей основы—ощущеній. Другіе мыслители, а именно эмпирики всѣхъ временъ, замѣчая относительность чувствованій, отвергли, напротивъ, всякую достовѣрность самосознанія и искали критерія истины исключительно въ объективномъ опытѣ и въ его орудіяхъ—ощущеніяхъ и перерабатывающей ихъ мысли (Бэконъ и его послѣдователи, а въ послѣднее время особенно Контъ и позитивисты). Третьи, а именно скептики всѣхъ временъ, замѣчая относительность и обманчивость и ощущеній, и чувствованій отвергали возможность какого бы то ни было достовѣрнаго познанія и твердаго критерія истины Лишь небольшое число мыслителей различныхъ вѣковъ, которыхъ можно назвать «критиками» (Аристотель, Локкъ, Кантъ и др.) признавали двойственность познанія, достовѣр-

ность котораго въ обоихъ случаяхъ достигается переработкою данныхъ объективнаго сознанія и самосознанія. Но только немногіе изъ нихъ понимали, что самосознаніе, какъ источникъ истины, основано на чувствѣ, т. е. *субъективно*. Эту доктрину современная психологія можетъ установить болѣе точно, разграничивъ, сообразно противоположности ощущеній и чувствованій, — ума и чувства, двоякую достовѣрность — *объективную* (знаніе въ тѣсномъ значеніи слова) и *субъективную* (вѣра, которая и есть именно знаніе чувствомъ). Теперь спрашивается, какъ связать эту психологическую теорію съ разграниченными нами выше родами воззрѣній человѣка на міръ?

Непосредственное познаніе вещей умомъ — въ явленіяхъ опыта—составляетъ основу *научнаго*, *объективнаго* познанія.

Непосредственное познаніе вещей *чувствомъ*, или субъективное познаніе ихъ внутренняго смысла и природы, отражается въ *религіозныхъ* нашихъ воззрѣніяхъ, возникающихъ въ каждомъ человѣкѣ, живущемъ полною жизнію, независимо отъ воспринятія имъ извнѣ той или другой религіозной догмы,—въ воззрѣніяхъ, которыя объясняютъ и самый фактъ тяготѣнія нѣкоторыхъ людей къ этой послѣдней, а равно, въ извѣстныхъ случаяхъ, и неудовлетворенность ею. Эти непосредственно навѣянныя чувствомъ религіозныя воззрѣнія, конечно, слагаются совершенно независимо отъ всякихъ теоретическихъ, научныхъ доктринъ, и потому такъ часто противорѣчатъ имъ. Но въ то же время они съ упорствомъ воспроизводятся на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣка, если онъ не живетъ одностороннею разсудочною жизнію, ибо самая основа ихъ—чувство—составляетъ неизбѣжную, прирожденную принадлежность человѣческой организаціи. Этимъ то послѣднимъ фактомъ и объясняется, почему часто даже сознаніе очень высоко развитыхъ научно людей, въ родѣ Ньютоновъ и Дарвиновъ, раздваивается и заставляетъ ихъ, вопреки нѣкоторымъ научнымъ доводамъ, быть вѣрующими или, по выраженію Карла Фохта, вести двойную бухгалтерію души (см. Посм. Зап. Пирогова, Р. Ст. Дек. 1884). Имъ-же объясняется и тотъ фактъ, что, не смотря на самую краснорѣчивую проповѣдь, наукѣ не удавалось, да и не удастся никогда искоренить въ людяхъ, чуждыхъ односторонности, всякую вѣру и религіозныя влеченія.

Чувство въ человѣкѣ такой-же реальный фактъ, какъ и

мысль. Если наука удовлетворяетъ иногда сравнительно весьма полно интересамъ мысли, то она рѣшительно не въ состояніи дать разумнаго удовлетворенія и оправданія тѣмъ или другимъ чувствамъ нашимъ, объясняя ихъ развѣ только ссылкою на организацію. Но эта ссылка повторяетъ только то, что содержится въ вопросѣ, т. е. констатируетъ фактъ, а не осмысляетъ его. Измѣнивъ нѣсколько формулу Канта, можно сказать, что въ субъективномъ сознаніи своемъ, т. е. въ чувствахъ своихъ, мы соприкасаемся съ другою стороною бытія, чѣмъ въ ощущеніяхъ и идеяхъ, а именно уже не съ явленіями, а съ самою сущностью бытія [1]). Посредствомъ чувствъ мы не косвенно и издалека, а непосредственно и прямо становимся лицомъ къ лицу съ проблеммою жизни, бытія, и это даетъ намъ право искать въ ихъ показаніяхъ разрѣшенія этой проблеммы. Конечно, это познаніе чувствомъ есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ познаніе умомъ, но отрицать то, что и это есть своего рода познаніе, было бы странно, ибо чувство, а не что-либо другое говоритъ намъ, что вещи хороши или дурны, полезны или вредны, высоки или низки, а всѣ эти признаки бытія несомнѣнно *реальны*, хотя и въ другомъ смыслѣ, чѣмъ признаки объективные. Много разъ человѣчество пыталось отвергнуть ихъ реальность и не было въ состояніи, ибо даже такой взглядъ, что чувства реальны *лишь въ насъ*, т. е. субъективно, психологически, не измѣняетъ дѣла: во первыхъ, и ощущенія и идеи, какъ доказалъ еще Локкъ, непосредственно реальны только въ насъ; во вторыхъ, откуда же взялись эти чувства *въ насъ*? Если они реальны *въ насъ*, то стало быть реальны и въ другихъ живыхъ существахъ, а что же въ мірѣ не живетъ, хотя бы и самою низшею жизнію (сила вѣдь есть тоже только низшая форма жизни)?

Такимъ образомъ, познаніе чувствомъ есть *фактъ*, и это познаніе въ своемъ чистомъ видѣ осуществляется въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, непосредственно навѣянныхъ чувствомъ,— какъ познаніе умомъ, очищеннымъ отъ всякой примѣси чувства, осуществляется въ научномъ анализѣ.

Человѣческая природа однако не терпитъ раздвоенія, и,

---

[1]) Конечно, не въ смыслѣ мертвой, отвлеченно-идейной, схоластической «субстанціи», а въ смыслѣ живого конкретнаго факта, даннаго въ самомъ чувствѣ жизни.

какъ и все въ мірѣ, *раздвоенное въ сознаніи стремится вновь обединиться*: религіозныя воззрѣнія стремятся *примириться* съ воззрѣніями научными и въ то же время стремятся ограничить холодный въ своей неумолимой послѣдовательности и, вслѣдствіе этого, часто односторонній и приводящій къ крайностямъ анализъ науки. Это примиреніе и находитъ себѣ выраженіе въ *философской* творческой дѣятельности ума [1]). Философія стремится выполнить ту же задачу, что и религія, т. е дать удовлетвореніе субъективнымъ потребностямъ человѣческаго духа—потребностямъ чувства; но она уже ищетъ этого удовлетворенія не независимо отъ науки, а въ связи и союзѣ съ нею. Она старается такъ освѣтить религіозныя воззрѣнія и стремленія человѣческой природы, чтобы они согласовались съ наукою, а не шли въ разрѣзъ съ нею; она стремится—и наукѣ указать ея истинные предѣлы,—и религію уложить въ тѣ рамки, въ какихъ ея роль является вполнѣ законною и плодотворною. Другими словами, философія стремится къ выработкѣ такого міровоззрѣнія, которое, принимая въ соображеніе всѣ несомнѣнные выводы феноменальнаго, научнаго изученія міра, въ то же время освѣщала бы самую сущность и внутренній смыслъ его [2]). Это накладываетъ на всѣ изысканія ея особую печать.

---

[1]) По терминологіи современныхъ психологовъ-эмпириковъ эта дѣятельность ума называется построительной ассоціаціей (см. Бэнъ)

[2]) Недостаточность одного научнаго познанія для удовлетворенія этихъ нравственныхъ потребностей человѣка недавно прекрасно выражена извѣстнымъ англійскимъ психологомъ позитивной и индуктивной школы, *Маудсли*, авторомъ «Физіологіи и патологіи души»,—въ его новой книгѣ «Тѣло и воля» (Body a. Will, Lond. 1883). Приведемъ слѣдующую замѣчательную тираду изъ упомянутой книги: «Наука сама по себѣ не непремѣнно хороша, она есть конечно сила, могущая служить столько-же злу, сколько и добру. Братство, основанное на началахъ одной науки, было бы постройкой безъ цемента. И весьма знаменательно въ этомъ отношеніи, что три великія монотеистическія религіи — іудейская, христіанская и магометанская, относились всегда враждебно къ наукѣ, вслѣдствіе вѣрнаго и глубокаго инстинкта. Тотъ, кто достаточно энтузіастъ, чтобы вѣрить въ возможность возрожденія общества, чрезъ прямое воздѣйствіе науки, и кто считаетъ ее столь великимъ благомъ, что величайшіе умы нашего времени должны всецѣло устремиться на изученіе ничтожнѣйшихъ деталей спеціальной науки, сдѣлалъ бы хорошо, если бы доказалъ міру, что болѣе нравственно путешествовать, проѣзжая по 50

Библиот Социалистич Академии

Наука вполнѣ законно пришла, въ концѣ концовъ, къ ограниченію своихъ собственныхъ изслѣдованій соотношеніями сходства, различія и однородности,—сосуществованія, послѣдовательности и причинной связи *явленій*. «Однородность» и «причинныя отношенія», вообще «механизмъ» явленій,—вотъ высшіе объекты ея изысканій. Точка зрѣнія религіи другая: стараясь проникнуть въ сущность вещей, она спрашиваетъ, *для чего*, *почему* онѣ существуютъ, и идея *цѣли* и *смысла*, а равно и *конечной причины* бытія—таковы руководящія ея идеи.

Философія, стремясь къ синтезу воззрѣній, религіознаго и научнаго, должна, разумѣется, соединить и обѣ упомянутыя точки зрѣнія, *причинности* и *цѣлесообразности*, стараясь проникнуть въ природу явленій всесторонне,—причемъ, изслѣдуя цѣлесообразность вещей, она не должна упускать изъ виду дѣйствительной, выясненной наукою, въ ея законахъ, причинной связи явленій; напр., если она изслѣдуетъ сущность человѣческаго сознанія, то изъ этого не слѣдуетъ, что она должна упускать изъ виду установленную наукою причинную связь между явленіями физіологическими и психическими,—если она изслѣдуетъ сущность міровой причины, то точно также не должна упускать изъ виду установленную наукою теорію развитія, сводящуюся къ признанію въ природѣ извѣстной особой цѣпи причинъ и дѣйствій, и т. д.

Таковы выведенныя изъ научнаго психологическаго анализа соотношенія религіи, философіи и науки. Конечно, эти выводы найдутъ себѣ многихъ противниковъ среди современныхъ представителей научнаго знанія; но пусть эти послѣдніе по край-

---

миль въ часъ, позади локомотива, чѣмъ дѣлая по 10 миль въ дилижансѣ. Результатомъ великихъ современныхъ успѣховъ промышленности, искусствъ и различныхъ родовъ матеріальнаго благосостоянія является развитіе многихъ новыхъ желаній эгоистическаго типа, жгучая страстность которыхъ является источникомъ испорченности. Сдѣлала ли наука хоть что-нибудь для уравновѣшенія этого крайняго развитія эгоизма? Ослабивъ религію, эту великую контрольную силу, которая когда-то сдерживала эгоизмъ, поставила-ли она какую-нибудь другую альтруистическую силу на ея мѣсто»? и т. д. (см. стр. 210 и слѣд).

ней мѣрѣ не забываютъ, что во взглядахъ на задачи позитивной науки мы вполнѣ сходимся съ ними. Мы полагаемъ только, что принципъ цѣлесообразности, изгнанный изъ науки, *долженъ* найти себѣ законное признаніе въ философіи, хотя и ограниченный въ ней принципомъ причинности.

Объяснять внутренній смыслъ вещей, не прибѣгая къ понятію «цѣли», по нашему мнѣнію, можетъ только человѣкъ, не знающій самъ, чего онъ хочетъ. Понятія «смысла» и «значенія» уже включаютъ въ себѣ идею «цѣли», по отношенію къ которой этотъ смыслъ и значеніе возникаютъ. Слѣдовательно, передъ нами стоитъ такая дилемма: или человѣкъ долженъ ограничиться феноменальнымъ познаніемъ вещей, не вникая въ ихъ внутреннее значеніе и отказавшись отъ всякихъ твердыхъ принциповъ дѣятельности, или онъ долженъ искать опредѣленія цѣлей всего сущаго путемъ философскаго творчества. Но первое никого не удовлетворитъ, кто уже пережилъ періодъ наивной непосредственности и хоть разъ спросилъ себя, *для чего онъ живетъ и куда онъ идетъ.* Остается, слѣдовательно, второе. Необходимо только *философское* исканіе цѣлей бытія различать отъ *научнаго* изслѣдованія причинной связи его проявленій.

Таковъ, *мнѣ кажется*, единственно законный результатъ той упорной работы мысли, которую человѣчество совершаетъ уже болѣе двадцати четырехъ вѣковъ въ процессѣ опредѣленія задачъ познанія. Впрочемъ проблемма познанія есть, по преимуществу, предметъ научныхъ и философскихъ изысканій *новаго времени.* Правда, уже въ древности она была поставлена Пиѳагоромъ, Элейцами, Софистами, Сократомъ, Платономъ, Аристотелемъ, скептиками и другими философскими школами; но рѣшенія ея въ древности, вслѣдствіе недостаточности психологическихъ знаній, были крайне неудовлетворительны и чаще всего поверхностно-односторонни. Заслуга новой философіи состоитъ всего болѣе въ томъ, что она сосредоточила вниманіе свое на изученіи человѣка и тѣмъ самымъ породила науку психологію, въ настоящемъ значеніи этого слова. Какъ ни несовершенна еще психологія нашего времени, сравнительно съ другими, болѣе точными науками,—она тѣмъ не менѣе уже дала важные результаты для теоріи познанія, и тѣ выводы, которые мы выше изложили, вполнѣ оправдываются новѣйшими научными психологическими изысканіями.

II.

Философскія міровоззрѣнія человѣчества, объединяя всѣ его знанія—теоретическія и практическія, всѣ его воззрѣнія—научныя и религіозныя, всегда оказывали громадное вліяніе на складъ его жизни. Вытекая сами первоначально изъ жизни, изъ самыхъ внутреннихъ ея основъ—чувствъ и влеченій человѣка, они затѣмъ покоряли себѣ эти послѣднія и заставляли человѣка такъ или иначе оцѣнивать *значеніе своей жизни*, ставить ей тѣ или другія *цѣли* Это и понятно; съ развитіемъ человѣческаго сознанія, оно постепенно овладѣваетъ средою, и, если было время, когда среда господствовала надъ человѣкомъ, то уже конечно наступилъ моментъ, когда человѣкъ сталъ, если не вполнѣ, то во многихъ отношеніяхъ господствовать надъ средою. Въ этомъ и заключается сущность его произвольной дѣятельности, его свободной воли, какъ мы старались показать въ одной изъ прежнихъ своихъ статей [1]).

Конечно, нынѣ еще не все человѣчество нравственно свободно, и вообще не столько индивидуумъ, сколько сумма индивидуумовъ господствуетъ надъ средою; но міровоззрѣніе эпохи и есть обыкновенно продуктъ мысли суммы индивидуумовъ, и потому оно часто регулируетъ жизнь даже и тѣхъ людей, которые непосредственно къ нему неприкосновенны. Дѣйствительно, въ каждую эпоху жизни культурнаго человѣчества различныя міровоззрѣнія отражаются—и въ различномъ устройствѣ общественнаго быта,—и въ различныхъ формахъ добродѣтели и порока, подвиговъ и преступленій массы.

Если нынѣ самоубійства, бросаніе дѣтей въ помойныя ямы, безпричинныя и нелѣпыя убійства изъ-за пустяковъ, пьянство, грабительство, насилованія дѣтей [2]) и другія подобныя преступленія безъ удержа и въ ужасающихъ размѣрахъ развиваются въ необразованной европейской и, въ частности, въ нашей русской народной массѣ, то не оттого ли именно, что нынѣшнія міро-

---

[1]) «Къ вопросу о свободѣ воли». Одесса. 1884.

[2]) Въ послѣднюю, январскую, сессію въ одномъ Одесскомъ окружномъ судѣ разбиралось четыре такихъ дѣла, глубоко возмутительныхъ по цинизму обстановки (въ двухъ случаяхъ дѣвочки 12–13 лѣтъ были изнасилованы собственными отцами).

воззрѣнія интеллигентнаго общества разрушили своимъ вліяніемъ тѣ начала, которыя сдерживали эту массу? Даже религіозное безвѣріе, безъ всякой сознательной работы мысли, его оправдывающей, быстро распространяется въ этой массѣ. И это понятно: есть законъ диффузіи, распространенія идей и нравственныхъ влеченій,—такой-же, какой управляетъ и распространеніемъ физическихъ движеній въ матеріальной средѣ; есть нравственная заразительность, сходная съ физіологическою. Этотъ фактъ давно подмѣченъ соціологами и объясняется ими путемъ психическихъ явленій подраженія, взаимнаго обмѣна и приспобленія идей и чувствъ въ средѣ человѣческой.

Слѣдовательно, не безразлично для человѣчества, какое въ данный моментъ господствуетъ среди него міровоззрѣніе. Этотъ вопросъ для нравственнаго строя человѣчества имѣетъ первостепенную важность и этимъ объясняется, почему образованное общество всегда внимательно слѣдило за отвлеченными построеніями своихъ философовъ.

Какія же нынѣ господствуютъ среди культурнаго человѣчества міровоззрѣнія? Должно быть, не очень глубокія, если судить по явленіямъ современной жизни. И дѣйствительно, міровоззрѣнія эти крайне односторонни.

Въ извѣстной части необразованной массы господствуетъ абсолютный и крайне грубый,—по послѣдствіямъ своимъ пагубный, *дуализмъ*, т. е. ученіе о безусловной двойственности началъ всего сущаго. Въ образованномъ обществѣ господствуетъ и быстро распространяется въ слои необразованной массы столь же абсолютный, грубый и зловредный *монизмъ*, т. е. ученіе о единствѣ всѣхъ началъ въ природѣ (теорія матеріи-силы). Первый исходитъ изъ старыхъ и уже пережившихъ себя философскихъ традицій, второй — изъ односторонникъ научныхъ или, въ сущности говоря, лженаучныхъ тенденцій. Общій же источникъ того и другого заключается въ новѣйшемъ *раціонализмѣ*, которымъ столь долго гордилось человѣчество и который сослужилъ ему дѣйствительную службу созданіемъ новѣйшей науки; но въ то же время, доведенный до крайности, привелъ его къ отрицанію философіи и къ развитію абсолютизма въ знаніи,

проявляющагося и въ упомянутомъ дуализмѣ, и въ его контрастѣ —монизмѣ.

Раціонализмъ есть поклоненіе разуму, интеллекту человѣка и ведетъ онъ свое начало, въ новое время, отъ Бэкона и Декарта. Обоготвореніе ума человѣческаго, какъ силы безпредѣльной, разумѣется, должно было рано или поздно заставить мыслителей забыть интересы чувства, нравственной природы человѣка. Конецъ XVIII вѣка представляетъ именно крайнее развитіе разсудочности, выразившееся между прочимъ и практически —въ жесточайшей изъ революцій, французской. Было бы долго слѣдить за всѣми фазами развитія раціонализма въ Европѣ, да притомъ эта задача уже прекрасно выполнена нѣкоторыми учеными (напр. Лекки). Достаточно сказать, что, выйдя изъ абсолютнаго дуализма, т. е. абсолютнаго противоположенія духа и матеріи въ ученіи Декарта, раціонализмъ логически дошелъ до обратной доктрины абсолютнаго монизма, признающаго въ мірѣ одно лишь начало—матерію.

Въ XVII в. философовъ занималъ вопросъ о взаимодѣйствіи духа и матеріи при ихъ совершенной разнородности, признанной Декартомъ,—и этотъ вопросъ, конечно, былъ рѣшенъ отрицательно, въ пользу невозможности такого взаимодѣйствія «вполнѣ разнородныхъ началъ» и необходимости допущенія третьей, постоянно регулирующей или разъ навсегда регулировавшей ихъ взаимоотношенія силы, а именно Божества (окказіоналисты, Малебраншъ и Лейбницъ). Это рѣшеніе, предполагающее въ основѣ всего совершающагося вѣчное чудо, было принято многими, особенно изъ числа германскихъ мыслителей, и въ первую половину XVIII в. Но остальнымъ посылкамъ раціонализма такое предположеніе абсолютнаго дуализма, конечно, глубоко противорѣчило, ибо теоретическая мысль не можетъ помириться съ понятіемъ «чуда». И вотъ, во имя того-же раціонализма, съ первой же половины XVIII в. среди европейскихъ мыслителей начало развиваться (особенно во Франціи и въ Англіи) и впослѣдствіи вполнѣ возобладало міровоззрѣніе абсолютнаго монизма, единства природы въ матеріи, каковая доктрина повидимому все болѣе и болѣе подтверждалась расширяющимися открытіями науки. Даже критика Канта, доказавшая, что за явленіями матеріальными скрывается какой-то таинственный, непонятный остатокъ, выражаемый идеями *бытія*, *жизни*, *сознанія*,

неспособна была убѣдить людей науки въ несводимости всѣхъ явленій дѣйствительности къ веществу, къ матеріи. Благодаря успѣхамъ матеріальной по самому существу своему науки [1]), въ нихъ укрѣплялась вѣра въ доктрину абсолютнаго, т. е. матеріалистическаго монизма. Заблужденіе ихъ было только въ томъ, что они считали этотъ монизмъ вполнѣ научнымъ, между тѣмъ какъ de facto онъ является плодомъ поверхностной философіи,— плохой философіи, претендующей на научность, т. е. особаго рода метафизики. Практическія или нравственныя послѣдствія абсолютнаго дуализма и монизма въ жизни человѣчества были почти одинаково печальны.

Абсолютный дуализмъ ведетъ логически къ теоріи фатализма и, вслѣдствіе этого самаго, къ апатіи и нравственной инертности. Въ самомъ дѣлѣ: если въ насъ тѣло и духъ — абсолютно различныя вещи, не могущія взаимодѣйствовать другъ съ другомъ начала, управляемыя извнѣ Богомъ, то во 1) отъ Бога зависитъ наше совершенство: захочетъ онъ, и мы будемъ хороши, и обратно; во 2) для достиженія нравственнаго совершенства необходима не столько активная борьба со зломъ, сколько умилостивленіе Бога разными обрядами и молитвой, ибо прямая борьба духа съ тѣломъ, безъ посредства Бога, вообще невозможна; въ 3) не отъ Бога ли и всѣ наши тѣлесныя влеченія, ибо непосредственно Онъ, а не наше сознаніе, управляетъ тѣломъ, — а тогда зачѣмъ ихъ обуздывать? Въ 4) если тѣло не дѣйствуетъ на духъ, то, значитъ, запятнать духъ свой пороками мы не можемъ: онъ вѣчно остается цѣлостнымъ и крѣпкимъ самъ по себѣ, и «для спасенія его» достаточно подумать объ его интересахъ подъ старость, предъ смертью; тогда будетъ время «замолить» грѣхи.

Таковы нравственные выводы изъ абсолютнаго дуализма, выражающіеся въ столь извѣстномъ каждому изъ насъ дуалистическомъ міровоззрѣніи необразованной и мало образованной толпы.

Абсолютный монизмъ въ свою очередь, наоборотъ, ведетъ

---

[1]) Наука не можетъ не быть совершенно матеріальной уже потому, что вся основывается на матеріальномъ, чувственномъ — внѣшнемъ и внутреннемъ—опытѣ. Она только не должна смѣшивать матеріальную феноменальность бытія съ его истинною сущностью, которая ея изученію недоступна.

къ не менѣе пагубной теоріи случая. Отрицая фундаментальную грань между добромъ и зломъ, между нравственнымъ и безнравственнымъ, законнымъ и незаконнымъ, и путая всѣ эти понятія въ идеѣ естественнаго, фактически даннаго, *необходимаго*, онъ точно также уничтожаетъ смыслъ всякой нравственной борьбы, всякаго произвольнаго самоусовершенствованія. Вся судьба человѣка зависитъ отъ случайныхъ сплетеній явленій, порожденныхъ *законами необходимости*; внутренняго значенія эти сплетенія явленій не могутъ имѣть. Нравственное совершенствованіе, произвольность, добродѣтель, добро,—все это, по мнѣнію абсолютныхъ монистовъ, понятія совершенно относительныя, придуманныя человѣкомъ, вслѣдствіе недостаточнаго знакомства съ природою, — все это въ концѣ концовъ чистѣйшія фикціи, иллюзіи [1]).

Какъ же выйдти изъ этихъ двухъ противоположныхъ и одинаково крайнихъ міровоззрѣній современной намъ эпохи, объясняющихъ столь обычное въ наше время поклоненіе порокамъ, равнодушіе къ добру, презрѣніе ко всякой нравственной борьбѣ?

Мы знаемъ слѣпую и ожесточенную ненависть нашего времени ко всему, что называется серединой,—ненависть, объясняемую именно предразсудками, порожденными одностороннимъ раціонализмомъ,—и все-таки, согласно великому учителю своему Аристотелю, скажемъ смѣло, что все хорошее, по нашему мнѣнію, лежитъ въ серединѣ между двумя крайностями. Но истина не есть «механическая» середина между двумя мнѣніями, истина есть интеграція дифференцированнаго, — органическій синтезъ противоположностей, объединеніе ихъ въ чемъ-то высшемъ. Въ данномъ случаѣ, истина—въ синтезѣ монизма и дуализма,—въ доктринѣ, которая еще не имѣетъ нынѣ общаго названія, но проще всего можетъ быть названа *монодуалистической*.

Эта монодуалистическая доктрина есть единственно вѣрная и единственно широкая *философская* доктрина. Уже въ общемъ характерѣ самой философіи, синтезирующей научныя и религіозныя воззрѣнія человѣка, стремящейся примирить интересы его ума и чувства, есть указаніе на единственную законность этой

---

[1]) Система положеній этой доктрины прекрасно изложена Пироговымъ въ его «Запискахъ».

монодуалистической доктрины, съ точки зрѣнія философіи. А если мы посмотрѣли бы, чѣмъ велики величайшіе изъ философовъ всѣхъ временъ и чѣмъ они отличаются отъ всѣхъ невеликихъ философовъ, то оказалось бы, что величіе ихъ именно въ томъ и состоитъ, что они понимали основную проблемму философіи, состоящую въ примиреніи монизма и дуализма во вселенной, и пытались, такъ или иначе, осуществить это примиреніе. Не къ этому ли стремились въ древности Пиѳагоръ, Платонъ, Аристотель, Плотинъ,— въ новое время Дж. Бруно, Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Кантъ и другіе выдающіеся мыслители? Конечно, не всѣ они шли къ этой цѣли одинаковымъ путемъ, и оттого зависитъ различная удача ихъ въ своемъ предпріятіи, различная степень «органичности» ихъ синтеза; но всѣмъ имъ надо все-таки отдать справедливость въ томъ, что они болѣе или менѣе ясно понимали упомянутую основную задачу философіи.

Всего правильнѣе и шире эта послѣдняя была разрѣшаема въ *пантеистическихъ* міровоззрѣніяхъ, но однако не во всѣхъ ихъ формахъ одинаково. Пантеизмъ проявлялся въ исторіи мысли въ трехъ различныхъ формахъ, которыя имѣютъ общимъ только тотъ принципъ, что жизнь міра есть раскрытіе природы Божества. Но какъ совершается это раскрытіе и каково само Божество? На этотъ вопросъ было *три* существенно-различныхъ отвѣта.

Древніе пантеисты, считавшіе міръ ограниченнымъ и признававшіе, что земля составляетъ центръ ограниченнаго небеснымъ покровомъ міра, разумѣется должны были ставить безконечное божество, въ немъ раскрывающееся, главнымъ образомъ за *предѣлы* этого ограниченнаго міра, считая послѣдній небольшимъ отдѣленіемъ его сущности— обыкновенно самымъ нисшимъ и худшимъ выраженіемъ его природы. Признавая міръ истеченіемъ изъ Божества, они признавали также существованіе и другихъ, высшихъ изъ него истеченій—духовныхъ міровъ и, вслѣдствіе этого, ихъ пантеизмъ называется *эманаціонныимъ* (отъ эманація, истеченіе). Благодаря туманности этого понятія, а также и затруднительности объясненія, съ его точки зрѣнія, отношеній между міромъ и человѣкомъ, съ одной стороны, и Божествомъ съ другой, онъ является совершенно *мистическимъ* ученіемъ. Таковъ былъ пантеизмъ отчасти уже древнихъ стоиковъ; въ

особенности же Новоплатониковъ. Въ сущности этотъ пантеизмъ, неизбѣжно приходя къ идеѣ *трансцедентности* Бога, т. е. существованія его внѣ міра, былъ скрытымъ *теизмомъ*, а противуполагая очень рѣзко Бога нисшему матеріальному произведенію его—міру—онъ является скрытымъ *дуализмомъ* и *спиритуализмомъ*.

Новѣйшіе пантеисты, съ XVII в., начиная съ Спинозы и кончая Шопенгауэромъ и его послѣдователями были по преимуществу представителями *имманентнаго* пантеизма, по которому идея Бога вполнѣ сливается съ идеею всеобщей души,—началомъ жизни безконечной вселенной. Внѣ міровъ, составляющихъ безконечную вселенную, нѣтъ Бога, какъ особаго личнаго сознанія: Богъ есть только сила, духъ вселенной. Отрицаніе личнаго Бога было въ этихъ пантеистическихъ системахъ, лишь необходимымъ послѣдствіемъ отрицанія принципа разумной цѣлесообразности бытія—подъ вліяніемъ философскаго раціонализма. Во всякомъ случаѣ этотъ *имманентный* пантеизмъ, является скрытымъ *монизмомъ* и *матеріализмомъ*, даже у идеалиста Шопенгауэра, который, самъ оспаривая матеріализмъ, возвелъ въ сущность бытія «волю къ жизни», т. е. нисшую волю-похоть, а такъ какъ послѣдняя конечно ненасытима и неудовлетворима, то и дошелъ до крайняго пессимизма и проповѣди нравственнаго самоуничтоженія, Нирваны. Если бы онъ призналъ разумную цѣлесообразность бытія и возможность существованія безконечно разумнаго и благого личнаго сознанія вселенной, то пессимизмъ его было бы невозможнымъ.

Третьею и самою высшею формою пантеизма является пантеизмъ *синтетическій*, стремящійся примирить предположенія имманентности и трансцедентности Божества,—идеи Бога, какъ начала жизни и какъ личнаго безконечнаго сознанія вселенной. Этотъ пантеизмъ можетъ быть продуктомъ только слiянія идей безконечности вселенной и разумной цѣлесообразности бытія; поэтому, онъ и проявился, въ чистомъ своемъ видѣ, только однажды въ исторіи мысли, а именно въ эпоху *возрожденія*, когда Коперникъ, обнародованіемъ своей системы, далъ возможность основать на ней идею безконечности вселенной и когда, съ другой стороны, раціонализмъ еще не успѣлъ отвергнуть принципа разумной цѣлесообразности бытія, какъ руководящей идеи философскихъ построеній. Только въ этой синтетической формѣ пантеизмъ и является на-

стоящимъ монодуализмомъ, примиреніемъ единства и двойственности началъ во вселенной,—и высшимъ выразителемъ его въ эпоху возрожденія былъ именно Джіордано Бруно.

Посмотримъ же теперь, насколько совершенно выполняетъ этотъ монодуалистическій пантеизмъ главную задачу *философіи*—примиреніе *религіознаго* и *научнаго* воззрѣній на міръ. По существу своему *наука*, разумѣется въ своей области, всецѣло *матеріальна* и *монистична*. Первое ясно изъ того, что ея единственно вѣрное орудіе — матеріальный опытъ, внѣшній и внутренній. Второе вытекаетъ уже изъ того факта, что наука ищетъ свести всѣ явленія, въ предѣлахъ этого однороднаго опыта, къ *одному закону*, а слѣдовательно и къ одному началу, данному въ опытѣ—къ матеріи-силѣ, ибо для опыта и мысли, на немъ основывающейся, ничего другого въ мірѣ и не дано. Точно такимъ же образомъ *религіозное* воззрѣніе, удовлетворяя потребностямъ чувства и нравственнаго самосознанія въ человѣкѣ и построенное на чисто субъективныхъ началахъ,—на высшемъ чувствѣ любви, являющемся лучшимъ и самымъ полнымъ обнаруженіемъ въ насъ чувства жизни, оказывается—въ своей сферѣ— чисто *духовнымъ* и неизбѣжно *дуалистическимъ* міровоззрѣніемъ, ибо оправданіе нравственнымъ потребностямъ человѣка религія находитъ только чрезъ противуположеніе двухъ началъ въ мірѣ, а именно *добра* и *зла*, какъ символовъ нравственнаго и безнравственнаго, похвальнаго и непохвальнаго, нравственно-полезнаго и нравственно-вреднаго, законнаго и незаконнаго. Всѣ эти контрасты она овеществляетъ и реализуетъ, противуполагая Бога—веществу, духъ—тѣлу.

Но спрашивается теперь, насколько наука и религія могутъ допустить синтезъ этихъ двухъ противуположныхъ воззрѣній на міръ въ *философіи*.

Основывая свое воззрѣніе на дуализмѣ, въ правѣ-ли религія безусловно отвергнуть монизмъ? Конечно нѣтъ, ибо она признаетъ *единаго* Бога — абсолютное благо — въ основѣ жизни вселенной, она признаетъ далѣе взаимодѣйствіе духовнаго и матеріальнаго началъ, объяснимое только извѣстною ихъ конечною однородностью, дифференціаціею ихъ изъ одной общей основы; наконецъ, религія объясняетъ происхожденіе зла, какъ факта,

происшедшій во времени и условный, не считая вещество абсолютно началомъ зла, а духъ—абсолютно началомъ добра. Такимъ образомъ, на заднемъ фонѣ всѣхъ религіозныхъ дуалистическихъ воззрѣній мы неизбѣжно можемъ усмотрѣть *монизмъ* — ученіе о единствѣ всего сущаго, по своей общей первоосновѣ.

Точно также, на оборотъ, наука, будучи по существу своему монистическимъ воззрѣніемъ, отнюдь не безусловно враждебна дуализму, ибо признаетъ за предѣломъ явленій нѣчто недоступное ея анализу. На заднемъ фонѣ монистической науки, можно, такимъ образомъ, на оборотъ, усмотрѣть молчаливое признаніе *дуализма*, двухсторонности сущаго. Конечно, чтобы согласиться съ этимъ, нужно имѣть въ виду не ту псевдо-науку, отбросившую результаты критики познанія Локка, Юма и Канта, которая мнитъ, что ея разсудочному анализу *все* доступно и что она чуть ли уже не рѣшила всѣ проблеммы жизни; нужно имѣть въ виду науку настоящую, истинную. Эта истинная наука не только не отрицаетъ бытія самого въ себѣ, внѣ феноменальнаго существованія, но напротивъ принципіально допускаетъ необъяснимость самой загадки бытія путемъ пріемовъ познанія научнаго. Истинная наука, считая своими объектами матерію и силу, сознается, что она не знаетъ, что такое жизнь и что такое сознаніе. Хотя она и выводитъ феноменально высшіе организмы изъ низшихъ, а органическій міръ изъ неорганическаго, но находитъ пока невозможнымъ объяснить, откуда явилась жизнь въ существахъ органическихъ, а также откуда взялись первоначальные элементы матеріи [1]). А разъ она не знаетъ, что такое бытіе, что такое матерія, сила, жизнь, сознаніе, откуда, когда и какъ все это явилось, то можетъ ли она наложить запретъ на какія бы то ни было гипотезы философовъ относительно сущности бытія, матеріи, силы, жизни, сознанія? Конечно, да, если философъ будетъ увѣрять ее, что онъ все это позналъ «во имя науки» и «ея же собственными орудіями». Но если онъ скажетъ: «нѣтъ, всѣ эти знанія мои не научнаго типа, — не научными, а особыми, иными способами добыты они, то наука можетъ только

---

[1]) По поводу ненаучности всякихъ quasi-научныхъ предположеній, выходящихъ за указанные предѣлы см. прекрасную статью психолога-натуралиста Delboeuf'a въ Revue philosophique 1883 и 1884, особ. T. XVI, p. 338, главу «Les assertions discutables de la science dite positive».

сказать: «исполать тебѣ, философъ; не драпируйся только въ мою одежду, а тамъ дѣлай, какъ знаешь». И если философъ скажетъ далѣе: «я претендую только на то, что ты, наука, сама оправдываешь и объясняешь въ томъ отдѣлѣ своемъ, который называютъ психологіей, существованіе моего особаго рода познанія, допуская субъективную оцѣнку вещей рядомъ съ объективною, чувство рядомъ съ мыслію», то наука должна — или росписаться въ законности этой претензіи философа, или *неопровержимо доказать ея незаконность*, что мы и предоставляемъ сдѣлать приверженцамъ идеи единства знанія, хотя сомнѣваемся, чтобы они могли переспорить факты.

Итакъ, наука не говоритъ и не знаетъ, что̀ такое сила.

Поэтому, съ точки зрѣнія науки, одинаково возможно допустить, что *сущность силы* болѣе выражается, напр., въ способности *движенія*, или въ *теплотѣ*, или въ *магнетизмѣ*, сколько и то, что эта сущность силы болѣе всего выражается въ признакахъ *сознанія*, *мысли*. Точно также, съ точки зрѣнія науки, одинаково вѣроятно допустить, что сознаніе низошло въ извѣстныя вещи въ формѣ силы, съ тѣмъ, чтобы потомъ опять доразвиться до сознанія, — какъ и то, что сила доработалась до сознанія, и сознаніе снова превратится въ безсознательную силу. Наука не можетъ рѣшить этихъ дилеммъ. Сама же она признаетъ періодичность всѣхъ явленій въ мірѣ, а слѣдовательно и смѣну моментовъ восхожденія и нисхожденія, созиданія и разрушенія, сложенія и разложенія. Но *съ чего* началось дѣло — съ сложенія или разложенія, восхожденія или нисхожденія — этого она не знаетъ и *знать не можетъ*; не можетъ она знать, сопряжено ли развитіе міра съ совершенствованіемъ, или съ деградаціей первоначальнаго бытія, или, наконецъ, оно есть только простая трансформація его. Все это для науки — загадки. Всѣ подобныя дилеммы могутъ разрѣшить только чувства наши, а именно высшія, по развитію, интеллектуальныя, нравственныя и эстетическія чувства. А потому и *философскій монодуалистическій пантеизмъ*, не отступающій отъ данныхъ науки въ истолкованіи «явленій», долженъ встрѣтить — или ея сочувствіе, ибо онъ способенъ дополнить ее и расширить сферу знанія вообще, или же ея равнодушіе, ибо онъ «по меньшей мѣрѣ» оставляетъ ее въ совершенномъ покоѣ.

III.

Теперь посмотримъ подробнѣе, въ чемъ состоитъ этотъ истинный синтетическій пантеизмъ. Прежде всего онъ долженъ выходить изъ той основной идеи, что не безсознательная сила сама собою доработывается въ мірѣ до сознанія, а, напротивъ, сознаніе, какъ высшая въ мірѣ форма силы и какъ одна изъ двухъ первоначальныхъ основъ или *сторонъ единаго бытія*, распредѣляясь, такъ сказать, въ минимальныхъ дозахъ въ дифференцирующемся веществѣ и принужденное преодолѣвать его инертное сопротивленіе, превращается въ различныя другія, низшія формы силы, намъ извѣстныя. Но это однако не значитъ, чтобы сознаніе, превращаясь въ эти силы, вполнѣ исчезало, — оно только становится скрытымъ, латентнымъ, и при другихъ, болѣе благопріятныхъ, условіяхъ, опять обнаруживается, раскрывается, переходя изъ напряженнаго состоянія въ дѣятельное, говоря языкомъ современной физики [1]). Такое явленіе, а именно обратный переходъ силы въ сознаніе, возвращеніе ея къ сознанію совершается при большемъ ея скопленіи въ веществѣ и вслѣдствіе преобразованія, осложненія этого послѣдняго, вызваннаго ея же дѣйствіемъ. Другими словами, сила, вслѣдствіе законовъ, управляющихъ ея отношеніями къ веществу, сама неизбѣжно приходитъ рано или поздно къ возвращенію въ свое естественное состояніе, въ состояніе сознанія, которое можетъ быть есть ничто иное, какъ высшая степень *свободы* силы, освобожденія ея изъ напряженнаго состоянія. На землѣ этотъ процессъ медленно совершается въ трансформаціи организмовъ, до человѣка включительно. Но спрашивается, можно ли предположить, если только признать сознаніе основой силы, что оно *все безъ остатка* перешло въ силу, чтобы послѣ снова все безъ остатка перейти въ сознаніе? И то, и другое невѣроятно, ибо мы видимъ въ мірѣ безконечную градацію силъ и формъ бытія. Положимъ, что земля есть извѣстный квантумъ матеріи и силы. Нѣкоторая часть этой матеріи и силы индивидуализировалась въ предметахъ и существахъ, находящихся на поверхности

[1]) Какъ скоро современная наука признала, что жизнь и сознаніе въ животномъ суть формы силы, то она должна признать и то, что эти силы, какъ и всѣ другія, могутъ находиться въ скрытомъ, напряженномъ состояніи

земли; но вся ли матерія и сила земли индивидуализировалась? Конечно, нѣтъ, ибо тогда не было бы и земли, не было бы и движенія ея вокругъ солнца и тяготѣнія къ нему, и т. д. Земля, какъ цѣлое, несомнѣнно живетъ своею особою жизнію, независимо отъ жизни индивидуализованныхъ на ея поверхности частицъ. Точно также, восходя далѣе и признавъ вѣроятную гипотезу астрономовъ о перемѣщеніи солнечныхъ системъ, мы признаемъ возможнымъ, что и солнечныя системы, каждая въ цѣломъ, имѣютъ еще особую жизнь цѣлаго, независимо отъ жизни отдѣльныхъ планетъ и солнца. Восходя еще далѣе, ко вселенной, мы можемъ тоже предположить, что она имѣетъ свое особое индивидуальное бытіе, независимое отъ индивидуальнаго бытія солнечныхъ системъ, отдѣльныхъ небесныхъ тѣлъ и индивидуализованныхъ на нихъ предметовъ и существъ.

Теперь пойдемъ въ другомъ направленіи—отъ индивидуализованныхъ земныхъ существъ къ ихъ частямъ. Организмъ живетъ, какъ цѣлое, особою жизнію,—это извѣстный намъ фактъ; но, рядомъ съ этимъ, естествознаніе открыло другой фактъ, что организмъ есть многочисленная колонія, ассоціація меньшихъ организмовъ, клѣтокъ, которыя всѣ тоже должны жить какою-то своею особою, индивидуальною жизнію, какъ это подтверждаетъ аналогія ихъ устройства и отправленій съ другими самостоятельными органическими клѣтками. И чѣмъ болѣе работаетъ микроскопъ, тѣмъ болѣе онъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что для этой индивидуализаціи бытія все въ меньшихъ и меньшихъ по объему элементахъ его, повидимому нѣтъ предѣла, вплоть до проблемматическаго и никѣмъ еще невидѣннаго физическаго атома.

Но если такъ, то какова же жизнь земли, какъ цѣлаго, солнечной системы, какъ цѣлаго, — наконецъ, вселенной, какъ цѣлаго, — сравнительно съ нашею жизнію? Можетъ ли быть, напр., чтобы жизнь вселенной, какъ цѣлаго, могла быть менѣе сложна, совершенна и сознательна (все это для синтетическаго пантеизма синонимы), чѣмъ жизнь нашего организма,—атома вселенной? Такое предположеніе дико. Что сказали бы мы, если бы кто-либо сталъ увѣрять насъ, что жизнь каждаго изъ нашихъ кровяныхъ шариковъ, въ отдѣльности взятаго,—сложнѣе, совершеннѣе и сознательнѣе, чѣмъ жизнь всего нашего организма или индивидуума? Мы бы улыбнулись. Что сказали бы

мы, если бы кто-либо сталъ увѣрять, что наши кровяные шарики имѣютъ высшія знанія, высшую науку и нравственную жизнь, чѣмъ мы сами, что они постигли уже сущность вещей, имѣютъ въ крови нашей громадныя библіотеки, ученые кабинеты, микроскопы, телескопы и проч.? Мы бы сочли человѣка, говорящаго все это, за сумасшедшаго. А между тѣмъ, не тоже ли самое утверждали бы мы сами, если бы стали увѣрять, что человѣкъ—эта крохотная клѣточка міра—живетъ высшимъ сознаніемъ, чѣмъ организмъ вселенной? Представимъ себѣ, что мы только кровяные шарики этого громаднаго организма вселенной. Какъ смѣшна должна быть сознанію этого громаднаго организма вселенной наша возьня въ одномъ изъ его громадныхъ суставовъ и наша претензія все знать и его самаго отрицать? А между тѣмъ, развѣ мы знаемъ и можемъ сказать достовѣрно, что эта вселенная, какъ цѣлое, не есть своего рода особый организмъ, одаренный высшимъ сознаніемъ? Кто это предположеніе можетъ опровергнуть?

Теперь, если только на минуту допустить, что вселенная, какъ цѣлое, живетъ особою сознательною жизнію, и притомъ, что эта сознательная жизнь ея по меньшей мѣрѣ не хуже и не ниже нашей, то, значитъ, духъ вселенной одаренъ и мыслію, и чувствомъ, и волею, и движеніемъ, согласнымъ съ этою волею. Мы сами, если захотимъ, движемъ рукою, — и сколько кровяныхъ шариковъ мы перемѣщаемъ при этомъ; а если мы по своей волѣ возьмемъ, да обрѣжемъ себѣ палецъ, то вѣдь этимъ мы погубимъ жизнь сотенъ или десятковъ кровяныхъ шариковъ и всего ихъ возможнаго въ будущемъ потомства. Слѣдовательно, наша воля управляетъ нашими членами и измѣняетъ ихъ положеніе и состояніе. Отчего же должно быть неспособно къ этому не менѣе совершенное, чѣмъ наше, сознаніе вселенной? Но наше сознаніе и воля крайне ограничены; мы ощущаемъ себя не во всѣхъ частяхъ, и каждаго кровянаго шарика въ себѣ не ощущаемъ, а ощущаемъ только свои члены, какъ цѣлыя. Если же мы предположимъ, что вполнѣ естественно, что сознаніе вселенной несравненно совершеннѣе нашего и, даже болѣе того, что оно абсолютно, всесовершенно, ибо вселенная есть абсолютно все, абсолютно цѣлое, абсолютное бытіе, то отчего не предположить, что это сознаніе вселенной такъ тонко, что оно ощущаетъ ея малѣйшіе элементы и малѣйшія въ ней перемѣны а,

слѣдовательно, и дѣйствуетъ сообразно такому всесовершенному самоощущенію и самосознанію? Не приведетъ ли насъ такое предположеніе къ признанію вѣроятности всевѣдѣнія и всемогущества сознанія, или духа вселенной, т. е. Бога?

Таковы основныя разсужденія истиннаго пантеизма, если его выразить словами современной науки. Его основная идея та, что контрастъ сознанія и организованнаго вещества въ нашемъ собственномъ индивидуумѣ болѣе первоначальный и типичный, какъ показатель истинной сущности бытія вселенной, чѣмъ контрастъ безсознательной силы и матеріи въ неограниченской природѣ,—что этотъ послѣдній контрастъ долженъ быть выведенъ изъ перваго, а не на оборотъ.

Конечно, эта основная гипотеза не можетъ быть доказана непосредственно изъ данныхъ науки: она только имъ не противорѣчитъ, какъ не противорѣчитъ имъ безусловно и обратная гипотеза. Поэтому-то эта гипотеза и есть не научная, а *философская* гипотеза. Оправдывающія ее посылки—суть факты, добытые не чрезъ посредство *объективнаго*, научнаго, интеллектуальнаго опыта, а чрезъ посредство опыта *субъективнаго*, философскаго, нравственнаго. Какіе же это факты? А именно тѣ, которые характеризуются болѣе всего понятіемъ нравственныхъ чувствъ и стремленій. Нравственныя чувства и стремленія наши не удовлетворяются предположеніемъ неразумія, безсознательности, безцѣльности основного бытія, — чувства и стремленія наши не удовлетворяются признаніемъ удовольствія и похоти за выраженіе единственнаго смысла жизни. Какъ можно видѣть изъ докрины Шопенгауэра, такія предположенія приводятъ наше субъективное сознаніе къ отчаянію, пессимизму, самоотрицанію, самоуничтоженію. Чувства и стремленія наши,—нравственныя, лучшія,—говорятъ намъ по поводу этихъ предположеній: «нѣтъ, на этомъ не останавливайся, забирай выше, ищи лучшаго смысла и цѣли бытія». И вотъ эти самыя чувства и стремленія, называемыя нравственными [1]),—если только мы дадимъ имъ просторъ и не будемъ заглушать ихъ лженаучными предразсудками,—приведутъ насъ именно къ выбору упомянутаго міровоззрѣнія изъ двухъ возможныхъ, не могущихъ быть опровергнутыми наукою. Слѣ-

[1]) Откуда бы сами они ни явились: пусть они въ насъ будутъ только продуктомъ развитія низшихъ чувствъ и даже другихъ низшихъ силъ.

довательно, твердой опоры для этого міровоззрѣнія мы должны искать не въ наукѣ, которая есть знаніе феноменальное, матеріальное, ограниченное, а въ философіи, т. е. въ показаніяхъ субъективнаго опыта, въ природѣ чувствъ своихъ. Оттого-то мы и сказали выше, что философія есть познаніе *чувствомъ;* но она не есть чистое познаніе чувствомъ, какъ религія, ибо она должна искать примиренія чувства и мысли, т. е. должна избрать изъ возможныхъ міровоззрѣній все-таки такое, которое *не противорѣчитъ наукѣ*, и—согласно развитію научныхъ, феноменальныхъ знаній — должна развивать, исправлять, измѣнять въ частностяхъ и въ способахъ выраженія свою истинно-пантеистическую доктрину.

Это послѣднее соображеніе указываетъ намъ между прочимъ, въ какомъ направленіи возможно вообще развитіе пантеизма въ системахъ философовъ различныхъ временъ. Во 1) развитіе это можетъ совершаться въ смыслѣ приближенія къ цѣльности, послѣдовательности и единству, т. е. къ внутренней субъективной правдѣ, которую оно въ себѣ содержитъ, во 2) оно можетъ совершаться въ смыслѣ постояннаго приспособленія формулъ его къ объективнымъ открытіямъ науки.

Въ томъ и другомъ отношеніи пантеистическое міровоззрѣніе Дж. Бруно достигло такого совершенства, какого не достигало, насколько намъ извѣстно, еще ни одно другое пантеистическое міровоззрѣніе.

Мы уже видѣли, что въ древности истинная широта пантеистическаго міровоззрѣнія была по тому невозможна, что древніе философы составляли себѣ ложное понятіе о механизмѣ міра. Они считали землю центромъ вселенной, а небо своего рода вуалемъ, на которомъ или изъ-за котораго свѣтятся зажженные Богомъ для человѣка огни. Вслѣдствіе этого древнія пантеистическія міровоззрѣнія, выходили изъ мысли, что міръ созданъ для человѣка и, основываясь на такой односторонней идеѣ цѣлесообразности бытія, не въ состояніи были объяснить отношеній между Богомъ и человѣкомъ иначе, какъ путемъ предположенія тайны, почему и впадали въ крайній мистицизмъ (теорія экстаза). На сколько древній мистическій Новоплотонизмъ вы-

ражался въ новыхъ формахъ и въ средніе вѣка—въ ученіяхъ христіанскихъ церковныхъ мыслителей, напр. Іоанна Скота Эригены въ IX в. (De divisione naturae) и другихъ,—онъ, принималъ, подъ вліяніемъ желанія согласить его съ христіанствомъ, все болѣе и болѣе мистическую окраску и наконецъ привелъ къ крайностямъ и абсурдамъ мистической теософіи и магіи въ XV и XVI вв.

Среди этихъ условій, въ 1543 г. появляется знаменитое сочиненіе Коперника «De orbium caelestium revolutionibus», которое производитъ крупный переворотъ въ астрономическихъ и вообще научныхъ представленіяхъ эпохи. Эта новая теорія и ложится въ основу новаго, болѣе широкаго, пантеистическаго міровоззрѣнія Джіордано Бруно, родившагося въ 1548 г., т. е. черезъ 5 лѣтъ послѣ появленія сочиненія Коперника. Дж. Бруно своимъ геніальнымъ взоромъ прозрѣваетъ даже, какъ мы увидимъ ниже, оформленную вполнѣ Ньютономъ только черезъ сто лѣтъ доктрину всеобщаго тяготѣнія, и во всякомъ случаѣ онъ первый вполнѣ развиваетъ теорію множества міровъ и теорію безконечности вселенной. Все это и приводитъ его въ широчайшей концепціи идеи Бога-вселенной, какая когда-либо существовала.

Конечно, можно было въ сущности ожидать, что величественная по замыслу доктрина Бруно разовьется далѣе въ послѣдующіе вѣка, и, дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ частяхъ и направленіяхъ она развивалась далѣе въ ученіяхъ пантеистовъ и непантеистовъ XVII—XIX вв. Теперь уже довольно прочно установлено наукою, что и Бэконъ, и Декартъ, и особенно Спиноза и Лейбницъ, не говоря о позднѣйшихъ, особенно германскихъ философахъ-идеалистахъ нынѣшняго вѣка (напр. Шеллингѣ), широко черпали изъ міровоззрѣнія Бруно камни для своихъ собственныхъ философскихъ построекъ. Лейбницъ взялъ у Бруно свою теорію монадъ, Спиноза основныя посылки своего собственнаго пантеистическаго міросозерцанія (напр. свое ученіе о любви); но черпая у Бруно кое-что въ отдѣльности,—кто больше, кто меньше,—всѣ философы новаго времени оставили нетронутою именно основную посылку Бруно о личномъ міровомъ сознаніи и о цѣлесообразности міра, кромѣ развѣ Лейбница, котораго міровоззрѣніе было однако же въ концѣ концовъ абсолютно-дуалистическимъ (теорія предустановленной гармоніи). Поэтому,

во всемъ своемъ цѣломъ доктрина Бруно осталась совершенно неразработанною. Мѣшалъ тому, какъ мы сказали, сознательный раціонализмъ новаго времени, отвергшій идею цѣлесообразности бытія и идею всякаго иного познанія, кромѣ разсудочнаго. «Cogito, ergo sum» Декарта погубило своею односторонностію истинно-пантеистическую концепцію міра Джіордано Бруно, ибо оно исключало возможность какой-либо иной точки зрѣнія при истолкованіи бытія, кромѣ научной. Пироговъ, въ своихъ Запискахъ справедливо, думаетъ, что формула «sentio, ergo sum» законнѣе, чѣмъ формула «cogito, ergo sum». Не одною мыслію живетъ человѣкъ, но и чувствомъ,—и чувство даже болѣе убѣждаетъ его въ реальности его собственнаго и мірового бытія, чѣмъ мысль. Не даромъ и Спиноза, этотъ величайшій изъ пантеистовъ послѣ Дж. Бруно, принципомъ бытія считалъ *чувство любви*. Къ сожалѣнію, онъ не допускалъ цѣлесообразности бытія и ножемъ принципа механической причинности собственноручно, хотя и безсознательно, зарѣзалъ и разсѣкъ на части своего живого личнаго Бога.

Итакъ, именно раціонализмъ XVII и XVIII вѣковъ мѣшалъ дальнѣйшему развитію всего міровоззрѣнія Бруно въ его цѣломъ, и нужно было человѣчеству пройти тяжелый путь критики Локка, Юма, Канта, нужно было ему пройти односторонніе идеалистическіе и односторонніе матеріалистическіе увлеченія нынѣшняго вѣка, пройти фазу разочарованія и безъисходнаго отчаянія въ доктринахъ современныхъ пессимистовъ, чтобы очиститься отъ этого односторонняго раціонализма и вернуться къ возможности пониманія истинно и единственно великаго философскаго «ирраціонализма» Бруно.

Стоя на рубежѣ стараго и новаго времени, этотъ колоссъ мысли одинаково чуждъ предразсудковъ—и древней, и новой эпохи, онъ доминируетъ и ту и другую, и смѣло указываетъ своею могучею рукою путь будущимъ поколѣніямъ. Не даромъ онъ и заплатилъ цѣною своей жизни и цѣною своего личнаго счастія за эту великую услугу человѣчеству. Его не понимали ни современники, ни потомки: первые равнодушно и даже съ ненавистью къ нему, за его подвигъ, глядѣли, какъ инквизиторы зажигали костеръ, на которомъ онъ сгорѣлъ,—вторые въ теченіе трехъ вѣковъ не успѣли даже собрать и издать его сочиненій и вполнѣ уяснить себѣ событія его жизни и сущность его

взглядовъ,—и только теперь, въ наше критическое, больное и искалѣченное время взоры обратились наконецъ съ изумленіемъ и любопытствомъ къ этому могучему вдохновителю всѣхъ новѣйшихъ философовъ, къ этому праотцу Бэкона и Декарта, Спинозы, Лейбница и Локка, Юма и Канта, Шеллинга и Шопенгауэра.

Кто же былъ этотъ Джіордано Бруно и въ чемъ состояло его ученіе?

IV.

Въ 1548 г. въ Нолѣ, въ Южной Италіи, въ семействѣ одного небогатаго военнаго родился мальчикъ, названный Филиппомъ. Этотъ мальчикъ, принявшій имя Джіордано, при поступленіи въ доминиканскіе монахи, и былъ нашъ философъ[1]).

О дѣтствѣ Дж. Бруно мы знаемъ мало. Онъ рано выказалъ блестящія дарованія и уже 10 лѣтъ сталъ обучаться въ Неаполѣ логикѣ и діалектикѣ. Но онъ болѣе увлекался поэтами, древними и новыми, и самъ очень рано пустился въ стихотворство. Наживъ себѣ непріятности своими сатирическими стихотвореніями, онъ, еще не достигнувъ 15 лѣтъ, рѣшается вступить въ монастырь—повидимому, чтобы найти себѣ защиту и покровительство, а также досугъ для занятій и вѣрный кусокъ хлѣба.

Въ монастырѣ доминиканскаго ордена онъ наживаетъ себѣ однако новыя неудовольствія удаленіемъ образовъ и оставленіемъ одного распятія въ своей кельѣ, а также и нѣкоторыми вольными выраженіями въ бесѣдахъ съ товарищами; но его простили, въ виду его молодости.

Увлекаясь сначала поэзіей и колеблясь въ симпатіяхъ между комедіей и драмой, онъ начинаетъ изучать философію, чтобы дать болѣе глубокія основы своему художественному творчеству.

---

[1]) Въ изложеніи біографіи Бруно мы пользовались преимущественно слѣдующими пособіями: 1) біографич. введеніемъ въ уп. выше переводъ соч. Бруно «О причинѣ» Лассона, 2) статьею Ноака въ Philos.-Gesch. Lexicon, 3) біографическимъ очеркомъ Виндельбанда, 4) упом. статьею М. Каррьера въ Zeitschr. f. Phil. «Neue Thatsachen zu G. Bruno Leben u. Lehre», 5) біографіею А. Н. Веселовскаго (В. Евр., Дек. 1881) и др.

Но скоро онъ увлекается такъ сильно философіей, что уже смотритъ на поэзію только какъ на орудіе для выраженія философскихъ идей. Онъ изучаетъ всѣхъ древнихъ философовъ, изданія и переводы которыхъ быстро распространились въ XV и XVI вѣкахъ въ Италіи, вслѣдствіе переселенія грековъ изъ Константинополя. Затѣмъ онъ изучаетъ астрономическую систему Коперника и всѣхъ главныхъ современныхъ ему философовъ эпохи возрожденія,—сочиненія натуралиста Телесія, врача-мистика Кардана, гуманиста Эразма Роттердамскаго, аббата-философа XV вѣка Николая Кузанскаго. Пантеистъ-мистикъ Николай Кузанскій, астрономъ Коперникъ и изобрѣтатель искусства механическаго сочетанія словъ въ новыя истины — Раймундъ Луллій, схоластическій философъ XIII в., оказываютъ на него наибольшее вліяніе изъ числа мыслителей новаго времени, а изъ древнихъ онъ увлекается всего болѣе Пиѳагоромъ, Платономъ, Новоплатониками и Лукреціемъ.

Такимъ образомъ натуралистическое воззрѣніе Коперника, схоластическое искусство Луллія и мистическій пантеизмъ Платониковъ и Николая Кузанскаго — вотъ главные элементы его интеллектуальнаго воспитанія. Чувство его воспитывается поэзіей и монастырскими нравами. Оттого такія противорѣчія въ его умственномъ и нравственномъ складѣ: мертвая схоластическая метода разсужденія, твердыя естественно-научныя понятія, въ предѣлахъ, доступныхъ времени, и широкій полетъ фантазіи поклонника пантеистическихъ міросозерцаній—таковъ Бруно съ интеллектуальной стороны; рано развитая нравами среды чувственность и даже нѣкоторый цинизмъ,—страстность и горячность природнаго темперамента и, вмѣстѣ съ тѣмъ, высокіе нравственные порывы къ прекрасному, возвышенному, доброму — къ подвигу и самопожертвованію, — таковъ Бруно со стороны чувства.

Конечно можно было предсказать ему, на основаніи этихъ данныхъ, широкое міровоззрѣніе рядомъ съ нелѣпыми схоластическими увлеченіями, несчастную судьбу и страданія, рядомъ съ высшими наслажденіями человѣка, крѣпкаго духомъ и обладающаго широкимъ умственнымъ кругозоромъ. Такова именно судьба Бруно, какъ мыслителя и какъ человѣка.

Въ 1572 году, 24 л. отъ роду, онъ былъ посвященъ въ священники и служилъ во многихъ монастыряхъ Неаполитанской

области. Въ 1575 г. онъ снова появляется въ прежнемъ монастырѣ; но неосторожное выраженіе о ереси Арія заставляетъ нарядить надъ нимъ судъ — и вотъ онъ спасается бѣгствомъ, сначала въ Римъ, потомъ въ Геную. Пространствовавъ около года по сѣверной Италіи—то снимая одежду монаха, то снова надѣвая ее́, испытывая голодъ и холодъ, обучая дѣтей грамотѣ и богатыхъ юношей астрономіи, онъ наконецъ рѣшается покинуть враждебную ему отчизну и уже въ 76 г. мы видимъ его въ Женевѣ, которою овладѣли Кальвинисты. Бруно надѣялся, что послѣдователи протестанта Кальвина будутъ терпимѣе къ нему; но вѣдь и кальвинисты жгли отступниковъ. Когда они увидѣли, что Бруно не хочетъ перейти въ ихъ вѣроисповѣданіе, то охладѣли къ нему,—и Бруно опять въ нуждѣ и, оставленный друзьями, отправляется въ южную Францію, въ Тулузу.

Здѣсь въ университетѣ оказывается свободною каѳедра философіи. На неё открытъ конкурсъ. Бруно пишетъ диссертацію о мнемоническомъ искусствѣ и получаетъ магистерство и каѳедру ординарнаго профессора. Два года онъ профессорствуетъ; но Тулузскіе профессора пропитаны схоластическимъ духомъ и вскорѣ начинаютъ ненавидѣть въ Бруно опаснаго новатора.

Онъ оставляетъ Тулузу и появляется въ 1578 г. въ Парижѣ.

Въ Парижѣ Бруно печатаетъ сатирическую драму «Il candelajo», написанную еще въ монастырѣ, въ которой осмѣиваются пороки католическаго духовенства и лицемѣріе людское вообще. Эта драма, довольно циническая и безцеремонная, обращаетъ вниманіе публики на итальянскаго эмигранта, а тутъ еще онъ читаетъ блестящія публичныя лекціи, которыя осаждаются огромною толпою. На него обращаетъ вниманіе самъ король Генрихъ III, покровитель итальянскихъ выходцевъ, и назначаетъ его, съ жалованіемъ изъ своей казны, экстр. профессоромъ Сорбонны. Около четырехъ лѣтъ Бруно проводитъ въ Парижѣ, увлекая слушателей новизною идей и прекраснымъ даромъ изложенія. Въ это время онъ печатаетъ и первые, чисто философскіе труды свои, изъ которыхъ всего замѣчательнѣе сочиненіе «De umbris idearum» (О тѣняхъ идей), въ которомъ онъ излагаетъ свое ученіе о познаніи.

Но уже въ 1583 г., неизвѣстно по какимъ причинамъ, — можетъ быть вслѣдствіе вражды къ нему ученыхъ защитниковъ схоластики, а можетъ быть и просто изъ любознательности,—онъ

отправляется изъ Парижа въ Лондонъ съ рекомендательными письмами къ французскаго посланнику Де-Кастельно отъ короля Генриха III Де-Кастельно, хотя и католикъ, но терпимый и гуманный, думающій что католическая церковь должна обращать отступниковъ только добрыми нравами, примѣромъ и нравственною проповѣдью, принимаетъ Бруно очень любезно и даетъ ему пріютъ въ своемъ домѣ. Бруно впрочемъ дѣлаетъ сначала попытку устроиться снова профессоромъ въ Оксфордскомъ университетѣ, но послѣ трехмѣсячнаго опыта видитъ, что въ Англіи труднѣе, чѣмъ гдѣ либо, бороться съ схоластической мертвечиной. Впослѣдствіи другъ его, англійскій поэтъ Сидней, утѣшаетъ его тѣмъ соображеніемъ, что въ Оксфордскомъ университетѣ въ сущности всѣ четыре факультета составляютъ только одинъ факультетъ словесныхъ мудрецовъ, которые вовсе не заботятся объ изслѣдованіи вещей и гоняются только за словами. Бруно возвращается снова въ домъ Кастельно и здѣсь проводитъ лучшіе два года своей жизни, печатая одинъ за другимъ свои знаменитые «Итальянскіе діалоги».

Въ числѣ нихъ важнѣйшими являются діалоги «О причинѣ, началѣ всего и единомъ» (1584), «О безконечномъ, вселенной и мірахъ», «Изгнаніе тріумфирующей бестіи» (1585) и «О героическомъ энтузіасмѣ». Первые два содержатъ въ себѣ болѣе полное изложеніе его философскаго пантеистическаго міросозерцанія, послѣдніе два посвящены нравственнымъ вопросамъ и особенно интересенъ послѣдній, въ которомъ онъ проповѣдуетъ возвышеніе отъ чувственной любви къ божественной, имѣющей своимъ предметомъ истину, красоту, благо, Бога. Онъ удивляется, что есть такіе люди, какъ поэтъ Петрарка, которые всю жизнь вздыхаютъ о женщинахъ и тратятъ на эту нищую любовь всѣ свои силы. «Любите женщину, говоритъ онъ, но не забывайте, что Вы должны быть также почитателями безконечнаго. Истина есть пища геройской души, — искать ее есть занятіе, единственно достойное героя» Аскетизмъ былъ конечно чуждъ южной и пылкой натурѣ Бруно, но онъ ненавидитъ и животную распущенность, требуя гармоническаго развитія всѣхъ силъ человѣческой природы.

Черезъ два года другъ и покровитель Бруно Де-Кастельно, которому онъ посвятилъ нѣсколько итальянскихъ діалоговъ, принужденъ воротиться въ Парижъ—съ нимъ вмѣстѣ ѣдетъ и

Бруно. Но Парижъ ему надоѣлъ: послѣ нѣсколькихъ ученыхъ диспутовъ по поводу философіи Аристотеля, которую онъ опровергалъ, Бруно отправляется въ Германію. Былъ онъ въ Майнцѣ и Марбургѣ, гдѣ напрасно добивался профессуры, и затѣмъ мы его видимъ въ Виттенбергѣ, — мѣстѣ подвиговъ Лютера. Здѣсь лютеране принимаютъ его гостепріимно, онъ получаетъ мѣсто приватъ-доцента въ университетѣ и еще два года спокойно работаетъ и профессорствуетъ, издавая свои «тезисы противъ Аристотелевской философіи». Но уже черезъ два года умеръ лютеранскій Курфюрстъ, его мѣсто занялъ новый—кальвинистъ, и кальвинистская партія выгоняетъ Бруно изъ университета. Послѣ прощальной рѣчи, въ которой онъ благодаритъ, за гостепріимство, лютеранъ и нѣмцевъ вообще, Бруно отправляется въ Прагу. Здѣсь онъ печатаетъ «Тезисы противъ математиковъ» и, крайне нуждаясь въ средствахъ, подноситъ этотъ трудъ королю Рудольфу, за что получаетъ 300 талеровъ. Но видя, что въ Прагѣ ему нельзя прочно устроиться, онъ отправляется въ Брауншвейгъ и брауншвейгскій герцогъ даетъ ему мѣсто преподавателя во вновь открытомъ Гельмштедтскомъ университетѣ. Вскорѣ однако повторяется старая исторія: его покровитель умираетъ, и Бруно подвергается гоненіямъ и непріятностямъ. Онъ ѣдетъ тогда во Франкфуртъ, гдѣ и издаетъ новую и послѣднюю серію своихъ латинскихъ сочиненій, посвященныхъ развитію его ученія о монадахъ, составляющаго въ сущности только новую форму изложенія его пантеистическаго міровоззрѣнія.—Во Франкфуртъ пріѣзжали, для обмѣна книгъ, итальянскіе книгопродавцы цвѣтущей Венеціанской республики; чрезъ нихъ Бруно получаетъ приглашеніе отъ одного богатаго Венеціанскаго юноши, Мочениго, пріѣхать къ нему въ домъ для преподаванія ему философіи. Бруно давно стремится на родину. Онъ пламенно любитъ свою роскошную, веселую Италію и часто эта любовь выражается имъ даже въ его философскихъ сочиненіяхъ, когда онъ напр., обращаясь къ Кастельно, говоритъ: «ты обратилъ для меня Англію въ Италію, Лондонъ въ Нолу, въ мой блуждающій кровъ поселилъ пенатовъ». «Италія, Неаполь, Нола! восклицаетъ онъ,—страна благословенная небомъ, глава и десница земного шара,—ты представлялась мнѣ всегда матерью и наставницею добродѣтелей, наукъ и всякаго гуманнаго развитія [1]).

[1]) См. статью А. Н. Веселовскаго.

На предложеніе Мочениго, Бруно тотчасъ съ радостью соглашается и летитъ въ Венецію, еще не окончивъ печатанія своихъ сочиненій во Франкфуртѣ. Но Мочениго—ограниченный, суевѣрный и бездушный итальянскій аристократъ: онъ ждетъ отъ Бруно посвященія въ какое-то магическое, тайное искусство, которое сразу откроетъ ему всѣ секреты бытія, а Бруно съ жаромъ излагаетъ ему Коперниковскую систему и свое пантеистическое міросозерцаніе. Мочениго твердо убѣжденъ, что Бруно его обманываетъ, скрываетъ отъ него свои тайны; но еще болѣе боится попасть самъ подъ отвѣтъ за то, что держитъ у себя такого вольнодумца. Начинаются охлажденіе и недоразумѣнія. Бруно уже мечтаетъ вернуться во Франкфуртъ, видя что онъ ошибся въ расчетахъ; но ученикъ его караулитъ: въ ночь передъ отъѣздомъ, онъ его арестуетъ и, по совѣту духовника, отдаетъ въ руки инквизиціи.

Начинаются допросы и разслѣдованія. Бруно, уже въ Парижѣ искавшій примиренія съ католическою церковью, и въ Венеціи начавшій новое изложеніе своей системы, которое должно было наглядно доказать, что она не противорѣчитъ духу ученія Христа, открыто объявляетъ, что онъ жалѣетъ о своихъ юношескихъ увлеченіяхъ въ борьбѣ съ церковью. Отъ него добиваются полнаго изложенія его философскихъ воззрѣній и онъ съ жаромъ объясняетъ свое ученіе о Богѣ, личномъ и въ тоже время все наполняющемъ, въ качествѣ духа,—разъясняетъ, что̀ означаетъ съ его точки зрѣнія Троичность Бога и т. д.,—и судьи, убѣжденные въ невинности его взглядовъ, почти уже готовы отпустить его. Но тутъ является запросъ изъ Рима и требованіе выдать Бруно, ибо онъ, какъ бывшій католическій монахъ, подчиненъ суду папы. Не желая ссориться съ папой, Венеціанская республика, послѣ нѣкоторыхъ колебаній, выдаетъ Бруно. Въ Венеціи онъ былъ арестованъ въ 1592 г., послѣ шестнадцатилѣтняго странствованія по Европѣ, а выдача его происходитъ въ 1593 г. И вотъ онъ семь лѣтъ томится въ тюрьмахъ римской инквизиціи. Его допрашиваютъ безконечное число разъ, а отвѣты все тѣ же: въ религіозныхъ вопросахъ Бруно отказывается отъ собственныхъ мнѣній и изъявляетъ готовность подчиниться церкви, прося у Бога и у своихъ судей прощенія за увлеченія молодости и сознаваясь только въ нѣкоторыхъ догматическихъ сомнѣніяхъ своихъ, которыя впрочемъ онъ готовъ таить про

себя; но за то въ философскихъ и научныхъ убѣжденіяхъ онъ непоколебимъ, и безстрашно исповѣдуетъ истинность системы Коперника и своего философскаго міровоззрѣнія, на ней основаннаго. Ему предлагаютъ много разъ одуматься и еще поразмыслить—и онъ размышляетъ, но стоитъ все на томъ же. Очевидно судьи не были убѣждены и сами въ виновности Бруно и желали бы отпустить его; но нужно было извлечь изъ этого пользу, заставить кого-нибудь открыто отречься отъ системы Коперника, которую считали въ то время подрывающею основы вѣры Бруно же не хотѣлъ дать этого торжества своимъ судьямъ и, послѣ долгихъ испытаній и увѣщаній, раздраженные судьи читаютъ ему смертный приговоръ въ февралѣ 1600 года, причемъ даютъ еще 8 дней на размышленіе. Бруно на это сказалъ судьямъ своимъ извѣстныя слова: «*Вы мнѣ читаете приговоръ съ большимъ страхомъ, чѣмъ я его выслушиваю*». Онъ уже рѣшился отдать свою жизнь въ жертву наукѣ и философіи и, вѣря твердо въ мудрость *Провидѣнія*, спокойно встрѣтилъ давно ожидаемый конецъ. Въ 1600 г. 17 февраля на Campo di Fiore въ Римѣ, Бруно былъ сожженъ на кострѣ, въ присутствіи многихъ тысячъ пилигриммовъ, пришедшихъ въ Римъ по случаю юбилея,—и пепелъ его былъ развѣянъ по вѣтру.

Такъ кончилъ жизнь этотъ несчастный скиталецъ, этотъ вдохновенный мыслитель. Несчастная и въ то же время счастливая жизнь: несчастна она потому, что Бруно вѣчно скитался среди чужихъ, равнодушныхъ къ нему людей, вѣчно подвергался нищетѣ, преслѣдованіямъ, тяжелымъ нравственнымъ страданіямъ — онъ искалъ съ фонаремъ человѣка, который бы его понялъ, и не находилъ его; но за то для такихъ людей, какъ Бруно, наслажденія внутренней умственной работы и высокаго нравственнаго самосознанія возмѣщаютъ внѣшнія невзгоды. Въ его діалогахъ и сонетахъ выражается глубокая увѣренность въ правильности и величіи его міровоззрѣнія, свѣтлое поэтическое вдохновеніе и высокій нравственный подъемъ духа, доступный только человѣку, совершающему нравственный подвигъ. Въ одномъ изъ юношескихъ сонетовъ, предсказывая насильственную смерть свою, онъ восклицаетъ между прочимъ:

И если бы меня съ Икаромъ вы сравнили,
Тѣмъ больше напрягу размахъ я крылъ своихъ!..

И вотъ, предвижу я, мнѣ силы измѣнили...
Но съ смертію моей сравнится-ль жизнь другихъ?

Пусть сердце иногда вопросъ мнѣ задавало:
«Куда, безумный, ты полетъ направилъ свой?
«Раскаяніе всегда безумцевъ отрезвляло»!
И всѣ-жъ я съ высоты отвѣтъ давалъ такой:
«Я смерти не боюсь, паденіе презираю—
«Впередъ за облака, призваніе выполняя».

Изъ этого сонета видно, что Бруно, зная нравы и законы своего времени, предвидѣлъ свой несчастный конецъ и вполнѣ сознательно избралъ свою скорбную долю, не понимая другого счастья въ жизни, кромѣ увлеченія безкорыстнымъ служеніемъ истинѣ и чувства исполненнаго долга [1]).

V.

Оцѣнка доктрины Бруно, какъ и самой его личности, не сразу установилась на надлежащихъ основаніяхъ. До самаго конца XVIII в., вслѣдствіе недостаточнаго знакомства съ его сочиненіями и вслѣдствіе молвы, распускаемой въ оправданіе свое католическимъ духовенствомъ, Джіордано Бруно, какъ и великій пантеистъ XVII в. Спиноза, слылъ за атеиста и за человѣка испорченной нравственности. Атеистомъ и человѣкомъ глубоко испорченнымъ изображаютъ Бруно почти всѣ историки XVIII в., упоминающіе о немъ [1]). Аделунгъ даже помѣщаетъ Дж. Бруно въ свою «Исторію человѣческой глупости» (Geschichte der menschlichen Narrheit, Lpz. 1785, I).

Въ нынѣшнемъ вѣкѣ, подъ вліяніемъ Якоби, Шеллинга и другихъ поклонниковъ философіи Бруно, эта послѣдняя подвергается болѣе старательному изученію, и обвиненія въ атеизмѣ и безусловно испорченномъ характерѣ постепенно снимаются съ Дж. Бруно, который самъ въ діалогахъ своихъ изображаетъ

---

[1]) Читателя, интересующагося болѣе подробнымъ описаніемъ жизни Бруно, мы отсылаемъ къ упомянутой выше статьѣ А. Н. Веселовскаго.

[2]) Ср. отзывы, приведенные въ монографіи Рикснера и Зибера, стр. 4 и слѣд.

себя обыкновенно въ лицѣ «Филотея» (т. е. почитателя Бога), и любовь къ Богу считаетъ основнымъ принципомъ своей доктрины. Но однако долго еще держится предубѣжденіе, что Бруно былъ пантеистомъ въ вульгарномъ значеніи слова, отрицавшимъ личное существованіе Бога и признававшимъ Бога исключительно имманентнымъ міру, т. е. всецѣло проникающимъ его, а отнюдь не трансцедентнымъ, т. е. существующимъ во вселенной какъ самостоятельное разумное сознаніе. Это ложное мнѣніе держится упорно до конца 60 хъ годовъ, а именно до обнародованія въ новой біографіи Бруно, написанной итальянскимъ ученымъ Бертп, документовъ, найденныхъ въ Венеціанскихъ архивахъ инквизиціи. Правда, уже въ 1847 г. Морицъ Карріеръ настаивалъ на томъ, что Бруно старался примирить идеи имманентности и трансцедентности Божества въ его отношеніяхъ къ міру; но это подтвердилось вполнѣ только собственными разъясненіями Бруно на допросахъ въ Венеціи [1]). Поэтому, еще въ 1860 г. Штекль въ своей «Исторіи философіи среднихъ вѣковъ» (Geschichte der Philos. des Mittelalters, т. III) изображаетъ Бруно, какъ пантеиста въ вульгарномъ значеніи слова, и одновременно Альбертъ Ланге цитуетъ его въ своей «Исторіи матеріализма», указывая на совмѣстимость этого именно пантеизма съ матеріалистическимъ монизмомъ и дѣлая только оговорку, что Бруно иногда, увлекаясь, выходилъ изъ рамокъ такого матеріалистическаго монизма и переходилъ къ спиритуалистическимъ утвержденіямъ, забывая свои первоначальныя посылки [2]).

Поэтому-то только въ 70-хъ годахъ устанавливается болѣе правильная точка зрѣнія въ оцѣнкѣ общаго смысла доктрины Бруно, но и то далеко не во всѣхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ она излагается, потому что сами историки философіи не всегда понимаютъ различіе между вульгарнымъ и настоящимъ пантеизмомъ, между монизмомъ и моно-дуализмомъ.

Параллельно ложной оцѣнкѣ доктрины Бруно, держался и ложный взглядъ на его нравственную личность. Нельзя, конеч-

---

[1]) См. упом. статью M. Carrière'a въ Zeitschr. f. Philosophie.

[2]) «Geschichte des Materialismus», Iserlohn 1866, s. 110. Впрочемъ несомнѣнно, что въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ Бруно еще не такъ ясно развилъ идею личнаго сознанія вселенной, какъ въ послѣдующихъ.

но, отрицать того, что въ молодости Бруно былъ подверженъ различнымъ страстямъ и былъ крайне необузданъ въ своихъ словахъ и дѣлахъ. Насколько было развращено его воображеніе, видно изъ упомянутой выше сатирической комедіи его «Il candelajo». Несомнѣно также, что онъ съ чрезмѣрною рѣзкостью нападалъ, въ болѣе раннее время, на догматы католической церкви и подвергалъ ихъ не только осужденію, но и рѣзкому глумленію. Но отъ этихъ фактовъ еще далеко до тѣхъ обвиненій въ безусловной нравственной испорченности и порочности, и до тѣхъ разсужденій о связи его предполагаемой, но ничѣмъ не доказанной, ненависти ко Христу и его ученію съ этой порочностью, къ какимъ прибѣгаетъ напр. Штёкль въ упомянутомъ сочиненіи, дѣлая оцѣнку личности Бруно. Во 1) онъ былъ южанинъ, итальянецъ, и по самому темпераменту все дѣлалъ страстно, съ увлеченіемъ, иногда переходя ту мѣру, какая считается нормальною людьми болѣе спокойнаго темперамента; во 2) онъ жилъ въ испорченной средѣ католическаго монашества, которая должна была на время наложить на него свою печать; не даромъ же онъ и самъ заявляетъ Венеціанскимъ инквизиторамъ, что онъ въ молодости пересталъ быть христіаниномъ, сдѣлавшись «монахомъ», т. е. ознакомившись съ испорченною нравственностью католическаго духовенства, которую онъ и бичуетъ въ своей комедіи «Il candelajo», написанной уже въ монастырѣ; въ 3) на христіанскую вѣру онъ нападалъ, имѣя въ виду не самое ученіе Христа, а лицемѣрную и часто суевѣрную и невѣжественную догматику католическихъ богослововъ; въ 4) платя извѣстную дань своей страстной натурѣ, онъ все-таки болѣе всего стремился къ истинѣ и проникнутъ былъ постоянно тѣмъ священнымъ огнемъ вдохновенія, ради котораго прощается многое. Развѣ не изъ такихъ-же горячихъ и чувственныхъ юношей, какъ Бруно, выходили такіе служители христіанской религіи, какъ апостолъ Павелъ и Августинъ? Всѣмъ ходомъ жизни своей и, главное, мученическою смертью за истину Дж. Бруно лучше всего доказалъ, какова была на самомъ дѣлѣ его нравственная личность, а различные сонеты его, разсѣянные въ его сочиненіяхъ и написанные въ различное время жизни,—сонеты, обращенные «къ единому Богу», «къ собственному своему духу», «къ началамъ міра», «къ любви» и т. д.,—всѣ обнаруживаютъ такое воз-

вышенное настроеніе, всегда направленное на лучшее, что́ есть въ человѣческой природѣ, что рѣшительно не позволяютъ вѣрить въ низменность его душевныхъ качествъ. Дж. Бруно, повторю опять, былъ настоящимъ, полнымъ человѣкомъ, который умѣлъ во́время и наслаждаться, и смѣяться, но умѣлъ и работать, а, главное, достойно умереть. Дай Богъ всякому обнаружить столько здороваго огня въ жизни и столько мужественнаго спокойствія въ смерти.

Итакъ, доктрина Дж. Бруно была именно тою высшею синтетическою формою пантеизма, о которой мы говорили выше.

Но не одно развитіе пантеистической доктрины составляло задачу учено-философской дѣятельности Бруно. Мы уже видѣли, что онъ всю жизнь увлекался разработкою Лулліева мнемоническаго и комбинаторскаго искуства и ревностно пропагандировалъ его въ цѣлой серіи спеціальныхъ сочиненій. Любопытно, между прочимъ, то, что этой сторонѣ своей дѣятельности онъ придавалъ на первый взглядъ даже какъ будто бы главное значеніе. Дѣло въ томъ, что изъ исторіи его литературной дѣятельности видно, что въ какое бы новое мѣсто онъ ни являлся, какой бы новой академической карьеры ни добивался, всегда онъ спѣшилъ прежде всего выступить съ нѣсколькими монографіями объ этомъ Лулліевомъ искуствѣ и, уже занявъ совершенно прочное положеніе, начиналъ печатать другія работы, имѣвшія отношеніе къ его пантеистическому философскому міровоззрѣнію. Такъ было въ Парижѣ, Лондонѣ, Виттенбергѣ, Франкфуртѣ, а въ другихъ мѣстахъ онъ и не успѣлъ напечатать ничего, кромѣ своихъ разсужденій о Лулліевой «архитектурѣ понятій». Весьма возможно однако, что такой пріемъ былъ своего рода стратегіей. При повсемѣстномъ господствѣ въ тогдашнихъ ученыхъ коллегіяхъ схоластическаго духа, на который не разъ жалуется Бруно, понятно, что онъ возбуждалъ бы къ себѣ сразу недовѣріе и недоброжелательство, еслибы выступалъ прямо съ изложеніемъ своего общаго философскаго міровоззрѣнія. Поэтому-то онъ, можетъ быть, и предпочиталъ заявлять себя въ началѣ болѣе невинными и безобидными, да еще и столь близкими по духу къ схоластическимъ традиціямъ, мнемоническими и логическими теоріями

Луллія. Этимъ онъ конечно могъ расположить въ свою пользу поклонниковъ схоластической мудрости и создать себѣ необходимое для пропаганды другихъ идей оффиціальное положеніе [1]). Несомнѣнно однако и то, что Бруно совершенно искренно и дѣйствительно горячо увлекался фантастическою доктриною Луллія и что логика Луллія замѣняла и обновляла въ его глазахъ избитую и ненавистную схоластическую псевдо-аристотелевскую логику, столь искаженную грамматико-логическими дополненіями разныхъ Петровъ Испанскихъ (XIII в). Въ его эпоху слишкомъ сильно чувствовалась потребность въ новой теоріи познанія, чтобы онъ могъ и въ этой области не стремиться къ нѣкоторой оригинальности, и вотъ его выборъ остановился на теоріи Луллія [2]). Поэтому, если онъ и пользовался ею, между прочимъ, для своихъ практическихъ цѣлей, то все-таки искренно вѣрилъ, что находится на вѣрномъ пути и, можетъ быть, лишь инстинктивно сознавалъ, что его пантеистическая доктрина менѣе доступна пониманію разныхъ ученыхъ тупицъ, чѣмъ эта теорія геометрической комбинаціи понятій.

Во всякомъ случаѣ философская дѣятельность Дж. Бруно все время раздвоивается, и это находится отчасти въ связи съ упомянутой интеллектуальною зависимостью его отъ трехъ мыслителей ближайшаго прошлаго, изъ которыхъ одинъ—Коперникъ—далъ главныя основы для его новаго философскаго міровоззрѣнія, другой—Луллій—для его теоріи познанія, а третій—Николай Кузанскій, несомнѣнно всего болѣе оказавшій вліянія на общее направленіе его мысли,—старался, подобно ему, совмѣстить разработку Лулліева искусства и пантеистической доктрины. Кардиналъ Николай Кузанскій не зналъ еще ученія Коперника, ибо умеръ въ 1464 г.; но это былъ широкій и глубокій мыслитель, отчасти являющійся даже предшественникомъ

---

[1]) Нѣчто подобное предполагаетъ и А. Н. Веселовскій, видя въ Лулліевомъ искусствѣ удобную для Бруно *форму* развитія такихъ философскихъ взглядовъ, которые въ другой формѣ выраженія возбудили бы тотчасъ недовѣріе къ нему (ср. упом. ст. стр. 618).

[2]) Сочувствіе его къ Луллію А. Н. Веселовскій объясняетъ весьма правдоподобно еще и чрезвычайнымъ сходствомъ умственнаго типа и самой судьбы этихъ двухъ мыслителей. Луллій былъ такой же безпокойный скиталецъ и пропагандистъ, какъ и Бруно (см. упом. ст. стр. 616–617).

Коперника, ибо онъ высказалъ между прочимъ гипотезу о вращеніи земли вокругъ своей оси [1]). Усвоивъ себѣ Новоплатоновскую доктрину, онъ еще ранѣе Бруно старался расширить новоплатоновскій пантеизмъ, согласно новымъ астрономическимъ и физическимъ наблюденіямъ своимъ, и первый ясно провелъ теорію совмѣщенія контрастовъ (coincidentia oppositorum) въ единомъ міровомъ началѣ, которое считалъ и трансцедентнымъ и имманентнымъ міру. Онъ же первый, въ новое время, заговорилъ и о безконечности вселенной.

Джіордано Бруно относится съ энтузіазмомъ къ глубинѣ мысли Николая Кузанскаго, называя его «божественнымъ», «однимъ изъ исключительныхъ творческихъ умовъ, какіе когда-либо существовали», «однимъ изъ рѣдчайшихъ геніевъ» и т. д. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ признаетъ, что наблюденія Николая Кузанскаго отчасти были похожи «на наблюденія моряка въ морѣ, когда его корабль, качаемый волнами, то поднимается вверхъ, то опускается внизъ», что Николая Кузанскаго «стѣсняла его духовная одежда,—иначе онъ могъ бы стать выше Пиѳагора», что его міровоззрѣніе страдаетъ извѣстной половинностью, незаконченностью, неполнотою,—и справедливость этого сужденія признаютъ даже противники Бруно [2]). Бруно именно исправилъ эти недостатки міровоззрѣнія Николая Кузанскаго, преобразовавъ и расширивъ его въ связи съ теоріею Коперника.

Впрочемъ, Бруно внесъ въ свою доктрину и много другихъ вліяній изъ современной ему философіи. Профессоръ Инсбрукскаго университета Барахъ, разсматривая въ своихъ статьяхъ о Дж. Бруно (1877 г. упом. соч. стр. 40 и слѣд.) вопросъ о томъ, что́ было оригинальнаго въ системѣ Дж. Бруно, указываетъ, между прочимъ, на нѣкоторыя заимствованія его изъ такихъ писателей эпохи возрожденія, какъ Палингеній, Сцип. Капеце (+1550), Патрпчій и Карданъ, на которыхъ, впрочемъ, и самъ Бруно ссылается въ своихъ сочиненіяхъ. Въ эпоху возрожденія, по мѣткому слову проф. Виндельбанда, царила атмосфера пантеизма: Николай Кузанскій и Дж. Бруно были не единственными его представителями. Врачъ Карданъ шелъ

[1]) См. Ueberweg. Gesch. d. Neueren Philos. III.

[2]) Ср. Штекль, уп. соч. стр. 108.

напр. такъ далеко, что признавалъ душу въ магнитѣ и жизнь въ камнѣ.

Рядомъ съ этими отношеніями къ писателямъ той-же эпохи, несомнѣнна связь ученій Бруно съ ученіями многихъ древнихъ философовъ, особенно Пиѳагора, Платона, Стоиковъ, Эпикурейцевъ, Новоплатониковъ. Мысль эпикурейца Лукреція о безчисленномъ множествѣ міровъ была воспринята Бруно и переработана на началахъ Коперниковской системы. Самъ Бруно заявляетъ въ одномъ изъ своихъ философскихъ сочиненій, написанныхъ въ Англіи, что онъ задался цѣлью связать философскія доктрины древности съ воззрѣніями новаго времени, —примирить Гераклита и Парменида, Пиѳагора и Демокрита, Платона и Аристотеля, Эпикура и Зенона (основателя стоической философіи), новоплатоновскую теософію и схоластическую мудрость съ вновь пріобрѣтенными знаніями о природѣ и съ Коперниковскою системою, создавъ міровоззрѣніе, съ одной стороны смотрящее впередъ, — съ другой, обхватывающее все, что было позади его (см. статью Ноака).

Такимъ образомъ, Бруно является сознательнымъ синтетикомъ, а не простымъ эклектикомъ, механически склеивающимъ мысли предшественниковъ. По выраженію Бараха, «даже многое, несомнѣнно старое, въ его системѣ является новымъ, вслѣдствіе новаго способа развитія тѣхъ-же идей и вслѣдствіе новыхъ соотношеній, въ которыя онѣ поставлены». «Системы мыслей предшественниковъ онъ безпощадно опрокидываетъ, отдѣляя истинное отъ ложнаго и вѣроятнаго, и обнаруживая призрачную достовѣрность господствующаго въ его эпоху міровоззрѣнія»; «мысли, которыя уже и прежде были высказываемы, онъ самостоятельно развиваетъ изъ своей собственной системы воззрѣній, изъ которой онѣ выростаютъ какъ бы органически». Эта-то синтетическая способность и творческая оригинальность мыслительной работы Бруно ставитъ его мысль на высоту, недосягаемую для другихъ, при тогдашнемъ состояніи образованія и при господствовавшихъ въ то время взглядахъ. «Явленія, подобныя Бруновской философіи», говоритъ Барахъ, «не подлежатъ обыкновенному оптическому закону: они не уменьшаются въ объемѣ и значеніи по мѣрѣ удаленія отъ нихъ, а напротивъ все растутъ и пріобрѣтаютъ все больше интереса, чѣмъ быстрѣе мы движемся впередъ, ибо, оборачиваясь назадъ, мы

видимъ въ нихъ путевые столбы своихъ собственныхъ шаговъ» (ср. Барахъ, стр. 40—43). Мы думаемъ даже, что правъ Бруннгоферъ, одинъ изъ послѣднихъ авторовъ писавшихъ о Бруно, утверждая, что его философская доктрина можетъ стать исходною точкою и руководящею нитью философскаго мышленія въ нашу эпоху.

Теоріи Бруно, относящіяся къ мнемоническому искусству и къ комбинированію понятій по системѣ Луллія, имѣющія наименьшую научную и философскую цѣну и наиболѣе преходящее значеніе, не заслуживаютъ и подробнаго разсмотрѣнія. Достаточно сказать, что Бруно раздѣлялъ заблужденіе Луллія, полагавшаго, что путемъ особой системы механическаго комбинированія словъ, соотвѣтствующихъ различнымъ уже готовымъ понятіямъ, можно пріобрѣтать новыя истины и тѣмъ самымъ дѣлать новыя научныя и философскія открытія. Увлеченіе его Лулліевою теоріею, какъ я уже сказалъ, доказываетъ только то, что онъ раздѣлялъ живое стремленіе своего вѣка къ открытію *новыхъ методовъ* пріобрѣтенія и расширенія знаній и отрицательно, какъ неудачный искатель такихъ новыхъ методовъ, былъ предшественникомъ Франциска Бэкона. Но справедливость требуетъ сказать, что еще ранѣе Бруно такіе изыскатели природы, какъ монахъ Рожеръ Бэконъ въ XIII в., современникъ Луллія, а также философъ Телесій, родившійся 40 годами ранѣе Бруно и требовавшій обращенія ученыхъ къ непосредственному изученію природы, являются гораздо болѣе прозорливыми предшественниками Бэкона, въ отношеніи къ ученію о методахъ науки, чѣмъ Бруно. Заблужденіе Бруно можно только тѣмъ оправдать, что онъ, какъ философъ, искалъ не столько методовъ спеціальнаго *анализа* явленій природы, сколько методовъ *синтеза* спеціальныхъ знаній въ цѣльное міровоззрѣніе. Понимая громадное въ этомъ отношеніи значеніе математики, по образцу методовъ которой онъ и старался преобразовать методъ философскаго мышленія, онъ является въ своихъ стремленіяхъ предшественникомъ не столько даже Бэкона, сколько *Декарта*. И въ его время, какъ всегда, жило смутное сознаніе двухъ различныхъ родовъ познанія, научнаго и философскаго, аналитическаго по преимуществу и синтетическаго по преимуществу,—

и онъ, подобно Декарту, какъ синтетикъ и философъ, естественно придавалъ бо́льшую цѣну послѣднему.

Забужденіе его, стало быть, состоитъ не въ характерѣ самыхъ стремленій его, вполнѣ законныхъ, а въ способѣ ихъ удовлетворенія. И въ этомъ послѣднемъ отношеніи оно еще значительно умаляется тѣмъ соображеніемъ, что не только Декартъ, Спиноза и другіе раціоналисты XVII вѣка, и ихъ послѣдователи, заблуждались относительно способовъ удовлетворенія упомянутыхъ стремленій, но даже еще и въ нашу передовую эпоху находятся такіе мыслители, какъ напр. представители англійской математической логики, Джевонсъ и другіе, которые раздѣляютъ предположеніе Бруно и Раймунда Луллія, что путемъ машинъ и механическихъ пріемовъ перестанавливанія словъ можно дѣлать совершенно новые и плодотворные для знанія выводы. Старая истина, вполнѣ установленная уже Бэкономъ, а именно, что новыя комбинаціи данныхъ словъ не даютъ новыхъ знаній, и теперь иногда забывается. Р. Луллій и Дж. Бруно являются въ своей теоріи расширенія знаній путемъ перестановки механической словъ прямыми предшественниками Джевонса и его послѣдователей.

Важна для насъ не эта сторона доктрины Бруно, составляющая прямое наслѣдіе схоластической эпохи, — важно *реальное міровоззрѣніе*, путемъ котораго онъ пытается освѣтить смыслъ всего существующаго и примирить высшія субъективныя влеченія человѣка и научныя знанія своей эпохи. Именно въ этомъ міровоззрѣніи заключается истинное значеніе его, какъ философа,—значеніе его не только въ прошедшей исторіи мысли, но и въ настоящей и будущей судьбѣ ея. Разсмотримъ же это реальное философское міровоззрѣніе Бруно; но замѣтимъ предварительно еще разъ, что, не имѣя подъ руками всѣхъ необходимыхъ матеріаловъ, мы не ставимъ себѣ задачею дословную и педантически точную передачу ученія Бруно, которая, впрочемъ, вообще затруднительна, вслѣдствіе постоянной переработки, которой оно подвергалось въ различныхъ его сочиненіяхъ, а также и вслѣдствіе той формы, въ которой оно излагалось (діалогической и поэтической): нашею задачею будетъ уловить по воз-

можности *общій духъ* его доктрины и наиболѣе оригинальныя черты его воззрѣній въ томъ смыслѣ, въ какомъ они истолкованы уже и другими изслѣдователями, ранѣе насъ.

VI.

Въ составѣ міровоззрѣнія Бруно мы находимъ прежде всего основныя черты такой *теоріи познанія*, которая единственно только и способна оправдать необходимость особой творческой работы мысли философа [1]).

Конечно, при элементарномъ, совершенно ненаучномъ состояніи психологіи во времена Дж. Бруно нельзя ожидать, чтобы его теорія познанія формально удовлетворяла болѣе строгимъ научнымъ требованіямъ нашего времени. Замѣчу кстати, что самый терминъ «психологіи», какъ особой науки, возникъ только въ самые послѣдніе годы XVI ст., т. е. въ послѣдніе годы жизни Бруно [2]). До этого времени наука о душевныхъ способностяхъ разсматривалась, какъ часть физики или метафизики. Само собою понятно поэтому, что Бруно является представителемъ господствующей даже въ XVIII, а отчасти еще и въ XIX в., совершенно ненаучной теоріи о способностяхъ или «самостоятельныхъ силахъ» души. Такихъ силъ въ сферѣ познавательной онъ признаетъ, согласно нѣкоторымъ предшественникамъ своимъ, четыре : сила ощущенія (sensus), сила разумѣнія (ratio), разсудочная сила (intellectus) и сила интуиціи (mens), причемъ всѣ эти силы въ указанномъ нами порядкѣ представляютъ градацію различныхъ ступеней совершенства познавательной способности человѣка.

Важна, конечно, не эта формальная классификація познавательныхъ силъ души,—важны тѣ объясненія и противоположенія, которыми Бруно истолковываетъ дѣйствительныя отправленія и соотношенія этихъ силъ. Уже предшественникъ Бруно, Николай

---

[1]) При изложеніи теоріи познанія Бруно мы пользовались главнымъ образомъ упомянутыми въ свое время статьями Бараха, а также изложеніями Штекля и автора статьи о Бруно въ филос. слов. Ноака.

[2]) См. объ этомъ въ нашей «Психологіи чувствов.», стр. 69.

Кузанскій, въ своемъ сочиненіи «Объ ученомъ невѣжествѣ» (de docta ignorantia), первый изъ новыхъ философовъ, усомнился въ возможности научнымъ путемъ разъяснить природу тѣхъ началъ, которыми религія старается объяснить сущность и смыслъ бытія, и старался доказать (въ другомъ сочиненіи «De conjecturis»), что большая часть нашихъ знаній состоитъ изъ догадокъ и предположеній, почему, согласно мистикамъ Новоплатоновской школы, допускалъ, что познаніе Божества возможно только путемъ непосредственной интуиціи, которую онъ выражаетъ иногда въ мистическихъ идеяхъ «созерцанія безъ пониманія», «непостижимаго пониманія» (visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis) и т. д. Дж. Бруно, вообще мало склонный къ мистицизму и старающійся, насколько возможно, естественно объяснить всѣ тайны природы [1]), старается разумно истолковать и сущность различныхъ познавательныхъ отправленій человѣка. Онъ первый высказываетъ мысль, которая послѣ легла въ основу Декартовской философіи, что философъ сначала въ правѣ во всемъ усомниться. Основаніе для такого сомнѣнія онъ видитъ, между прочимъ, въ томъ переворотѣ, какой произвело въ воззрѣніяхъ людей на міръ ученіе Коперника. Люди считали себя въ центрѣ вселенной, и вдругъ оказывается, что они совершенно внѣ этого центра, на маленькомъ небесномъ шарикѣ, который подобно другимъ вертится вокругъ солнца, причемъ солнце оказывается опять-таки отнюдь не центромъ вселенной, ибо такихъ солнцъ, съ многочисленными спутниками, безконечное число. Выходя изъ этого несомнѣннаго факта, онъ находитъ въ немъ, съ замѣчательнымъ глубокомысліемъ, опору для противоположенія, въ совершенно новомъ значеніи, чѣмъ прежде, двухъ источниковъ знанія — ощущеній и еще какого-то особаго, высшаго.

Въ древности уже Платонъ, а за нимъ и другіе философы различали чувственное познаніе отъ интеллектуальнаго; но для

---

[1]) Въ сочиненіи «О причинѣ» Теофилъ, осуждая стремленіе вполнѣ понять непознаваемую причину бытія, тѣмъ не менѣе говоритъ, что высшей похвалы заслуживаютъ тѣ, которые стараются *всѣми возможными средствами* познать высшій принципъ и причину, чтобы обнять все ея величіе (см упом. переводъ Лассона, стр. 49).

Платона и другихъ идеалистовъ древности чувственное познаніе было мнимымъ, безусловно ошибочнымъ, фиктивнымъ. Аристотель старался снова связать чувственное познаніе съ интеллектуальнымъ, признавъ ихъ одинаково важными элементами познанія. Но потребность раздвоенія знанія оставалась во всей силѣ, и у позднѣйшихъ греческихъ философовъ мы уже находимъ мистическое ученіе о непосредственномъ общеніи съ Богомъ въ состояніи экстаза, причемъ они относятся опять отрицательно къ чувственному познанію.

Дж. Бруно въ сочиненіи «De umbris idearum» тоже настаиваетъ на двойственности познанія, но уже не отрицаетъ значенія за чувственнымъ познаніемъ, а только признаетъ его въ буквальномъ смыслѣ одностороннимъ, т. е. открывающимъ только одну сторону бытія, и потому недостаточнымъ. По его мнѣнію, чувственно мы познаемъ только *тѣнь* истиннаго бытія, а не самое бытіе; но это не значитъ, что мы ничего не познаемъ, ибо, видя тѣнь предмета, мы можемъ отчасти заключать и о его собственной природѣ: для этого нужно только переработать въ своемъ сознаніи данныя чувственнаго опыта, путемъ той способности мысли, которую онъ называетъ разумѣніемъ (ratio). Такимъ именно способомъ прежняя «геоцентрическая» точка зрѣнія, признававшая землю центромъ, и переработана въ системѣ Коперника въ «космоцентрическую», т. е. признающую центромъ, а равно и окружностью бытія всю вселенную вообще. Но такое измѣненіе точки зрѣнія въ оцѣнкѣ отношенія вещей въ мірѣ ведетъ насъ еще далѣе, къ нѣкоторымъ отрицательнымъ посылкамъ. Дѣло въ томъ, что, отвергнувъ геоцентрическую точку зрѣнія, мы должны признать относительность всѣхъ нашихъ понятій, возникшихъ подъ вліяніемъ именно этой точки зрѣнія. Если мы только перейдемъ отъ понятія земли, какъ центра міра, къ неизбѣжной, съ точки зрѣнія теоріи Коперника, идеѣ о безконечности міровъ, о наполненіи ими абсолютно всей вселенной, то всѣ такія понятія, какъ понятія большого и малаго, верха и низа, части и цѣлаго, различныхъ моментовъ времени, различныхъ точекъ пространства, понятія движенія, матеріи, духа и т. д.,—все это окажутся понятія относительныя, такъ сказать, *земныя*, *человѣческія* и къ истинному бытію самой вселенной совершенно неприложимыя. Отрицая ихъ смыслъ по отношенію къ бытію вселенной, какъ цѣлаго, мы

придемъ къ опредѣленію этого бытія путемъ извѣстныхъ отрицательныхъ понятій, т. е. понятій, отрицающихъ за вселенною контрасты, связанные съ нашимъ чувственнымъ, земнымъ познаніемъ. А отсюда уже мы выведемъ предположительно идею *единаго бытія вселенной, какъ совмѣщающаго въ себѣ всѣ контрасты видимаго міра* (coincidentia oppositorum), какъ обладающаго иными признаками, чѣмъ какіе мы узнаемъ изъ своего ограниченнаго чувственнаго опыта. Всю эту отрицательную работу и производитъ разсудокъ (intellectus), который Бруно считалъ особою силою души, а мы не можемъ не признать особою функціею мысли, углубляющейся въ анализъ своего чувственнаго содержанія и затѣмъ синтезирующей по особому методу продукты этого анализа. Теперь обыкновенно называютъ эту работу мысли творческою —творческимъ синтезомъ; прежде ее называли дѣятельностью воображенія, и самъ Бруно, какъ можно судить изъ другихъ его утвержденій, отождествляетъ отчасти функціи разсудка и воображенія, ибо говоритъ, что истинное пониманіе есть «созерцаніе построеній воображенія». Къ теоріи этого отправленія нашей мысли и относятся всѣ правила Лулліева искуства, которымъ Бруно придавалъ такое громадное значеніе.

Итакъ, мы доходимъ до извѣстныхъ предположеній о сущности истиннаго бытія, путемъ сначала положительной или прямой, а затѣмъ, такъ сказать, дополнительной или косвенной переработки продуктовъ своего чувственнаго опыта. Это и есть восхожденіе отъ тѣни бытія къ заключеніямъ о самомъ бытіи. Но все это даетъ ли намъ настоящее знаніе о томъ, что́ такое бытіе на самомъ дѣлѣ? Конечно, нѣтъ. Слѣдовательно: или намъ въ концѣ концовъ все-таки недоступно проникновеніе въ его смыслъ, или оно доступно намъ другимъ путемъ.

Дж. Бруно, не смотря на свои антимистическія тенденціи и желаніе все разумно объяснить, не можетъ не принять во вниманіе мистической доктрины объ интуиціи или непосредственномъ общеніи съ основнымъ источникомъ бытія; но онъ эту доктрину переработываетъ, на основаніи своихъ особыхъ пантеистическихъ посылокъ. Дѣло въ томъ, что, если мы только предположимъ единство бытія во вселенной, а слѣдовательно и полное отраженіе его въ насъ самихъ, то, конечно, весьма вѣроятною дѣлается гипотеза, что въ нашемъ внутреннемъ (субъективномъ) самосознаніи мы непосредственно становимся лицомъ

къ лицу съ загадкою бытія,—что въ этомъ самосознаніи мы находимъ истинные признаки единаго бытія, міровой причины.

Эту гипотезу Бруно и принимаетъ, противополагая такое высшее познаніе вселенной «въ самомъ себѣ, чрезъ свое самосознаніе (mens)» всякому другому, ограниченному способу постиженія вещей. Противоположеніе это онъ выражаетъ поэтически, сравнивая ограниченное познаніе вообще съ познаніемъ глаза, который видитъ только другія вещи, а познаніе безконечнаго «въ себѣ»—съ познаніемъ глаза, который видитъ и другія вещи и себя — и въ себѣ все остальное (qui in se videt omnia). Тотъ-же контрастъ онъ выражаетъ и другою поэтическою метафорою о зеркалѣ, которое только другія вещи отражаетъ, и о другомъ, которое и себя познаетъ, будучи вмѣстѣ и субъектомъ, и объектомъ,—и зеркаломъ, и свѣтомъ. Для насъ, впрочемъ, эти поэтическія метафоры не важны, ибо въ современныхъ понятіяхъ сознанія и самосознанія мы имѣемъ выраженіе того-же контраста двухъ формъ познаванія. Гораздо существеннѣе та мысль, на сколько намъ извѣстно впервые высказанная Бруно, а затѣмъ столь геніально развитая Декартомъ и въ особенности Кантомъ, что въ своемъ самосознаніи мы находимъ отраженіе сущности всѣхъ вещей, ибо оно есть ничто иное, какъ сознаніе нашей собственной сущности, а наша собственная сущность въ основахъ тождественна сущности всего остального бытія.

Въ способѣ проведенія этой теоріи Бруно однако стоитъ даже отчасти выше Декарта и является прямымъ предшественникомъ Канта, ибо Декартъ, подобно Платону и всѣмъ идеалистамъ, желая объединить знаніе въ одномъ принципѣ, относился съ пренебреженіемъ къ чувственному познанію и искалъ въ самосознаніи *единственнаго* и притомъ *вполнѣ раціональнаго*, *научнаго* критерія всякой истины. Бруно же, какъ и впослѣдствіи Кантъ, признавалъ двѣ истины, одинаково законныя и дополняющія другъ друга, и два критерія знанія, внѣшній и внутренній или, точнѣе говоря, объективный и субъективный, одинаково обязательные для человѣка.

Что онъ именно признавалъ источникомъ познанія бытія самосознаніе «субъективное», «нравственное», видно изъ того, что въ своемъ діалогѣ объ эросѣ онъ даетъ новое толкованіе своей способности интуиціи (mens), выражающей идею само-

сознанія, отождествляя ее съ высшимъ эросомъ, субъективнымъ порывомъ къ добру, красотѣ, къ божественному. «Чрезъ алмазную среду идей красоты, добра, высшей внутренней правды» должны проходить, по его мнѣнію, наши чувственныя идеи о вещахъ для того, чтобы мы могли открыть въ этихъ послѣднихъ истинную ихъ сущность—Бога. Божественное мы понимаемъ только любя; поэтому на высшей ступени познанія умъ проникается волею и чувствомъ, т. е. субъективными влеченіями, которыя выражаются въ понятіи любви. Въ высшемъ порывѣ этого чувства любви, который во всей полнотѣ доступенъ только геніальнымъ, исключительнымъ натурамъ, человѣкъ, по мнѣнію Бруно, отчасти постигаетъ сущность божественнаго бытія, которое въ немъ самомъ отражается.

Конечно, всѣхъ этихъ тезисовъ Бруно не могъ оправдать строго психологически, научно, какъ это возможно, полагаемъ мы, въ настоящее время; но тѣмъ не менѣе ему принадлежитъ заслуга перехода отъ совершенно мистическаго понятія о непосредственномъ общеніи человѣческаго духа съ трансцедентнымъ, внѣ міра существующимъ Богомъ, къ психологически-натуралистической идеѣ познанія вѣчнаго мірового бытія чрезъ субъективное наше самосознаніе, которое составляетъ только индивидуальную, частную форму этого бытія.

Вслѣдствіе такого, болѣе реальнаго объясненія, Бруно даетъ и болѣе реальныя опредѣленія *философіи* и ея задачъ. Конечно, онъ еще отождествляетъ, согласно духу времени, философію и метафизику,—и въ его эпоху въ этомъ не было еще ничего предосудительнаго, ибо метафизики въ позднѣйшемъ смыслѣ, той метафизики, которая навсегда была осуждена Кантомъ, т. е. философіи, претендующей быть «наукою» и считающей себя отдѣломъ науки, еще въ то время не существовало. Сама наука, въ своемъ особомъ составѣ, задачахъ и методахъ, вполнѣ образовалась и обособилась лишь послѣ Бруно, подъ вліяніемъ Бэкона, Локка, Юма и Канта. А то ложное, извращенное познаніе, которое стало обозначаться въ наше время терминомъ «метафизики», во времена Бруно выражалось въ понятіи схоластики, которую Бруно такъ искренно ненавидѣлъ. Идею науки Бруно выражаетъ еще неопредѣленнымъ и туманнымъ терминомъ «физики», взятымъ у древнихъ,—и этой-то физикѣ онъ и противополагаетъ метафизику или философію, какъ совершенно

особый родъ познанія, опредѣляя ее, какъ познаніе Бога въ природѣ, чрезъ внутреннее сознаніе имманентности его въ нашемъ субъектѣ. Въ метафизикѣ, по его мнѣнію, ищетъ себѣ раскрытія «то понятіе, какое имѣетъ въ насъ божественное о самомъ себѣ». Методъ этой метафизики есть абстракція, но не въ обычномъ, современномъ значеніи слова, какъ простое отвлеченіе данныхъ чувственнаго опыта, и не въ томъ смыслѣ, какой придавали ему схоластическіе философы, которые, по мнѣнію Бруно, не понятія составляли на основаніи свойствъ природы, а, на оборотъ, природу измѣняли согласно понятіямъ. Не въ первомъ и не во второмъ значеніи понимаетъ Бруно свой методъ абстракціи: его абстракція есть процессъ творческаго построенія, на основаніи внутреннихъ, конкретныхъ интуицій, въ родѣ тѣхъ, какія, по его мнѣнію, лежатъ въ основѣ построеній математики. И въ этомъ стремленіи пересоздать методъ философіи на тѣхъ началахъ, какія лежатъ въ основѣ математическаго метода, Бруно является опять предшественникомъ многихъ новѣйшихъ философовъ, въ особенности Декарта, Спинозы и Лейбница.

Не даромъ многіе историки признаютъ, что въ доктринѣ Бруно содержатся сѣмена всѣхъ новѣйшихъ философскихъ построеній. Ученія Бэкона, Локка, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля и многихъ другихъ лежатъ какъ-бы недифференцированными еще—и въ извѣстномъ смыслѣ однако уже дифференцированными и снова интегрированными или объединенными—въ геніальномъ міровоззрѣніи Бруно.

Замѣчательно еще то, что онъ является предшественникомъ и тѣхъ воззрѣній на философію, которыя намъ лично приходилось проводить не разъ, независимо отъ знакомства съ соотвѣтствующими взглядами Бруно, а именно воззрѣній о родствѣ философскаго творчества съ художественнымъ, которое, впрочемъ, поражаетъ нынѣ уже не насъ однихъ [1]). Дѣло въ томъ, что Бруно сравниваетъ въ одномъ сочиненіи, о Лулліевомъ искусствѣ, философовъ съ художниками и говоритъ, что для тѣхъ и другихъ живость фантазіи и связанное съ нею

[1]) Ср напр. статью Kroman'a, Ueber Wesen u Bedeutung der Philosophie, Vierteljahr. f. Wiss. Philos. Lpz. 1885 (I).

вдохновеніе — необходимыя условія дѣятельности. «Поэтому, говоритъ онъ, философы въ извѣстномъ смыслѣ—художники, поэты—живописцы и философы, живописцы—философы и поэты; истинные поэты, живописцы и философы любятъ другъ друга и взаимно восхищаются другъ другомъ; тотъ не философъ, кто не поэтъ и не художникъ» (см. у Ноака). И эти взгляды Бруно практически выражаются въ томъ уже упомянутомъ мною фактѣ, что онъ сначала искалъ въ философіи вдохновенія для поэтическаго творчества, а затѣмъ, на оборотъ сталъ разсматривать поэтическое творчество, только какъ орудіе для выраженія своихъ философскихъ построеній. Мы тоже не разъ настаивали на томъ, что процессъ творчества у поэтовъ и философовъ въ основѣ тотъ-же: различны только элементы и непосредственныя задачи того и другого, и такъ какъ элементы художественнаго творчества суть конкретные образы, а элементы творчества философскаго—отвлеченныя идеи, то этимъ объясняется и возможность синтеза художественнаго и философскаго творчества въ одно высшее художественно-философское, стремящееся продукты отвлеченнаго творчества выразить въ художественномъ сочетаніи образовъ конкретныхъ. Такой синтезъ еще никѣмъ вполнѣ не осуществленъ. Онъ составляетъ задачу будущаго; но попытки древнихъ философовъ, Эмпедокла, Платона, Лукреція и другихъ, облечь свои міровоззрѣнія въ форму поэтическихъ произведеній,—попытки, повторенныя въ различныхъ направленіяхъ и Дж. Бруно, намѣчаютъ отчасти возможный путь для такого синтеза. Въ наше время искусство провозглашаетъ своимъ принципомъ—или голый реализмъ, или общественную тенденцію. Но тотъ и другой взглядъ суть извращеніе истины. Справедливо говоритъ Тургеневъ въ своихъ письмахъ, что «правда есть воздухъ, безъ котораго искусству жить нельзя, но художество—растеніе, иногда даже довольно причудливое, которое зрѣетъ и развивается въ этомъ воздухѣ»,—и что безъ «вымысла, выдумки» нѣтъ искусства. А гдѣ основа этого вымысла, выдумки, какъ не въ идеѣ, въ идейномъ, философскомъ творчествѣ? Нужно только, чтобы идея, составляющая завязку вымысла, была тоже правдой, а не узкой тенденціей, чтобы она была проникновеніемъ въ истинный смыслъ и отношенія вещей, а не тенденціознымъ подкладываньемъ имъ ложнаго, фантастическаго смысла. Безъ идеи, художество превращается въ фото-

графію, а ложная, искусственная идея превращаетъ его произведенія въ уродливыя гримасы,—въ тѣ изображевія, какія даются вогнутыми и выпуклыми зеркалами. Только истинная идея о внутреннемъ смыслѣ изображаемыхъ вещей, только правдивое философское его проникновеніе, какое и отражается именно въ величайшихъ произведеніяхъ художественнаго творчества, даетъ намъ въ результатѣ не фотографію и не гримасу, а настоящее, высшее искуство [1]) Фотографія и гримаса, или каррикатура, въ жизни могутъ быть тоже необходимы, но онѣ составляютъ низшій родъ искусства.

Просимъ у читателей извиненія за это небольшое отступленіе. Мы хотѣли только ярче освѣтить всю глубину мысли Бруно о родствѣ философіи съ искусствомъ.

Того, что̀ сказано было до сихъ поръ, достаточно, чтобы видѣть, что Бруно въ своей теоріи познанія, дѣйствительно, значительно опередилъ свой вѣкъ и выразилъ—гдѣ совершенно ясно, а гдѣ только намеками—не только тѣ идеи, которыя легли въ основу теорій познанія Бэкона (образованіе научныхъ понятій согласно природѣ), Декарта и Спинозы (значеніе математическаго метода познанія въ философіи и критерій самосознанія), Канта (двойственность познанія, путемъ теоретическаго и практическаго разума) и другихъ новѣйшихъ философовъ,—идеи, которыя у него не механически, а совершенно органически связаны другъ съ другомъ; но даже высказалъ уже отчасти и тѣ взгляды, которые созрѣваютъ въ нашу эпоху и должны, кажется намъ, привести именно къ окончательному объединенію и примиренію всѣхъ упомянутыхъ разнообразныхъ теорій.

Хотя всѣ эти идеи, разбросанныя у него въ различныхъ сочиненіяхъ, методически и научно не обоснованы и не разработаны, переплетены часто съ очень произвольными поэтическими метафорами и аналогіями, тѣмъ не менѣе уже одна возможность ихъ совмѣщенія въ головѣ Бруно доказываетъ, какая геніальная и широкая мысль жила въ этой головѣ.

---

[1]) Любопытно, между прочимъ, что величайшій изъ художниковъ, Шекспиръ, въ величайшемъ своемъ произведеніи «Гамлетѣ», пользовался философскими идеями Бруно, которыми и наполнилъ монологи Гамлета. См. статью А. Н. Веселовскаго, стр. 636.

Глубина мысли Бруно, впрочемъ, еще рельефнѣе обнаружится въ изложеніи его міровой, космологической теоріи, къ которой мы теперь и перейдемъ.

Мы уже сказали выше, что отъ геоцентрической точки зрѣнія на міръ Бруно, подъ вліяніемъ Коперника, перешелъ къ точкѣ зрѣнія космоцентрической. Но эта космоцентрическая точка зрѣнія есть въ то же время и *теоцентрическая*, т. е. признающая истиннымъ центромъ вселенной *Бога* [1]).

Дѣло въ томъ, что отрицаніе взгляда на землю, какъ на центръ вселенной, естественно привело Бруно къ отрицанію вообще всякаго *матеріальнаго* центра у безконечной вселенной. Понятія матеріальнаго центра и окружности суть опять наши «земныя» понятія. Если вселенная есть *все* и притомъ *безконечное все*, а мыслить ее конечною невозможно, ибо конечное ограничено, ограниченное граничится чѣмъ-нибудь другимъ, а этого «другого» для вселенной, которая есть «все», быть не можетъ, —если, говоримъ мы, вселенная *безконечна*, то въ ней и матеріальнаго центра и окружности быть не можетъ: всякая точка есть въ ней центръ и часть окружности, а слѣдовательно, если у нея и есть центръ, то только *духовный*—этотъ центръ и есть Божество,—сознаніе, духъ вселенной. Вотъ какимъ путемъ Бруно доходитъ до отождествленія космо- и тео-центрической точекъ зрѣнія [2]). Къ идеѣ Бога, сознанія вселенной, мы приходимъ, какъ уже было указано, путемъ внутренней, интуиціи, путемъ самосознанія, распространяющаго основной признакъ нашего собственнаго бытія на всякое бытіе вообще. Но если мы разъ признаемъ, что есть сознаніе въ мірѣ вообще, т. е Богъ, то, конечно, это сознаніе, наполняющее безконечное все, должно быть тоже безконечно. А такъ какъ двухъ безконечныхъ быть не мо-

---

[1]) Въ изложеніи космологіи Бруно мы пользовались упомянутыми статьями Бараха и Виндельбанда (въ исторіи философіи), а также сочиненіемъ Бруно «О причинѣ, началѣ всего и единомъ» и комментаріями къ нему Лассона.

[2]) Ср. упом. статью Бараха.

жетъ, то Богъ и вселенная одно и то же—двѣ стороны одного бытія. Въ этомъ «абсолютѣ» нѣтъ контрастовъ, въ немъ все объединено, въ немъ матерія и форма, матерія и духъ—одно. Но, конечно, основное, дѣятельное, производительное начало въ этомъ абсолютѣ, т. е. настоящая его сущность, есть сознаніе, Богъ, мысль. Міръ съ его контрастами, всегда впрочемъ объединенными, и есть продуктъ раскрытія, *экспликаціи* Бога, какъ выражался еще Николай Кузанскій. Этотъ процессъ раскрытія, или, какъ мы бы сказали, дифференціаціи единаго бытія и есть процессъ происхожденія міра. Разъ начавшись въ безконечно далекомъ прошломъ, этотъ процессъ раскрытія Божества, происходитъ вѣчно, и потому происхожденіе небесныхъ тѣлъ и другихъ міровыхъ формъ бытія совершается постоянно. Образуются постоянно все новые и новые міры, новыя и новыя возрожденія бытія, по мѣрѣ уничтоженія извѣстныхъ его формъ; но уже поэтому одному смерть не есть абсолютное уничтоженіе,—смерть есть только относительное понятіе, переходъ изъ одной формы бытія въ другую,—и эту неуничтожимость бытія Бруно признаетъ одинаково и для матеріи, и для силы или духа, считая ихъ одинаково вѣчными.

Разумѣется, физически этотъ процессъ развитія бытія Бруно представляетъ себѣ, согласно современнымъ ему научнымъ понятіямъ, еще довольно наивно. Сначала опредѣляются или дифференцируются контрасты тепла и холода, или огня и воды. Это даетъ начало происхожденію двухъ видовъ небесныхъ тѣлъ—солнцъ и планетъ (или земли, какъ онъ выражается нарицательно). Взаимныя отношенія этихъ двухъ порядковъ тѣлъ и ихъ движенія регулируются извѣстнымъ внутреннимъ ихъ тяготѣніемъ другъ къ другу, которое Бруно представляетъ себѣ совершенно психологически въ формѣ «взаимной потребности ихъ другъ въ другѣ». Что у него смутно уже назрѣвала идея всеобщаго тяготѣнія видно изъ слѣдующаго: онъ допускаетъ, что при равномъ отдаленіи какого-либо небеснаго тѣла, напр. кометы, отъ двухъ другихъ, оно должно было бы остановиться, а при малѣйшемъ нарушеніи равновѣсія—двинуться въ направленіи къ ближайшему. «Если эти мысли», говоритъ Виндельбандъ, «могутъ казаться нынѣ еще несовершенными или тривіальными, то не надо забывать, что въ то время онѣ представляли собою подвигъ и безпримѣрно смѣлое заключеніе, и что

онѣ опрокидывали все, что люди думали прежде о космическихъ отношеніяхъ [1])».

Теперь спрашивается, можно ли предположить, что въ процессѣ раскрытія бытія, или Бога-вселенной, оно все исчерпывается и уже ничего отъ него не остается? Бруно справедливо признаетъ такую гипотезу невѣроятною. Нарожденіе все новыхъ и новыхъ міровъ уже опровергаетъ ее, ибо доказываетъ, что есть еще неисчерпанные запасы бытія, не перешедшаго ни въ какую феноменальную форму.

Но если бы и этого соображенія было недостаточно, то другое—о самостоятельной жизни каждаго цѣлаго, независимо отъ жизни его частей, заставляетъ Бруно придти по аналогіи къ воззрѣнію на вселенную, какъ на вѣчно живое и самостоятельно отъ своихъ частей «живущее» цѣлое. И эту мысль онъ выражаетъ въ поэтической метафорѣ, признавая всѣ небесныя тѣла своего рода кровью и мясомъ вселенной. Между ними онъ предполагаетъ, согласно Аристотелю, еще особый элементъ, все наполняющій и проникающій, — эфиръ, который представляется ему настоящимъ духомъ, всеобщею душою, или, какъ бы мы могли выразиться, своего рода нервною системой вселенной [2]).

Впрочемъ, такими же живыми цѣлыми Бруно считаетъ и отдѣльныя планеты, и другія небесныя тѣла: они не только—мѣста для развитія живыхъ существъ, которыми населены, по мнѣнію Бруно, всѣ небесныя тѣла, даже солнца (?): они въ то же время и сами суть своего рода животныя или орѓанизмы, божества (animalia, numina, dii). Въ частности, въ организмѣ земли, вода, по мнѣнію Бруно, есть своего рода кровь, всюду ее проникающая, а атмосфера—дыханіе земли, почему именно она и составляетъ настоящую поверхность, своего рода оболочку или кожу земли, какъ цѣлаго, а не вода, которая есть кровь, бьющаяся подъ этой оболочкой.

Какъ и гдѣ осуществляется сознаніе высшаго цѣлаго, вселенной, Бруно отказывается понять ограниченнымъ человѣческимъ умомъ, который не можетъ пойти далѣе признанія факта этого сознанія и не имѣетъ другихъ орудій для опредѣленія его

---

[1]) Ср. упом соч. I, стр. 70.

[2]) Ср. объ этомъ понятіи Бруно объ эфирѣ у Лассвица, въ уп ст., стр. 42, а также ученіе объ эфирѣ послѣдователя Бруно, Себастіана Бассо, тамъ же, стр. 49.

сущности, кромѣ своего собственнаго самосознанія, въ которомъ божество *отчасти только* ему раскрывается [1]).

Но именно путемъ этого самосознанія Бруно убѣждается всетаки въ безконечной разумности, благости и могуществѣ этого мірового сознанія. Зло въ мірѣ не отъ него исходитъ: оно вообще *не реально*,—реально только добро, а зло есть отрицаніе, отсутствіе добра,—взглядъ, діаметрально противуположный Шопенгауэровскому, феноменальному, а вовсе не «ноуменальному», какъ онъ самъ думалъ. Зло относительно—это есть низшее добро, сравнительно съ высшимъ, это есть, такъ сказать, остановка на пути развитія низшей формы блага въ высшую. На этой теоріи, какъ мы увидимъ послѣ, Бруно основываетъ и всю свою этику.

Итакъ, признавъ Бога за абсолютный разумъ, любовь и могущество (съ каковыми аттрибутами Бога онъ сближаетъ и понятія о трехъ лицахъ Божества по христіанскому ученію), онъ, конечно не можетъ отвергнуть и цѣлесообразности міра и божественнаго творчества. Различая, по Аристотелю, матеріальную, формальную, дѣятельную и конечную причины міра,—признавая первою и второю вселенную и всеобщую душу (Богъ имманентный), третьею Бога, какъ живую, производящую силу міра, онъ считаетъ четвертою, т. е. «конечною причиною» или, что одно и то же, *цѣлью* міра—совершенство, которое міръ и стремится собою осуществить.

Самый актъ осуществленія этой цѣли Богомъ представляется ему одновременно и свободнымъ и необходимымъ, ибо контрастъ свободы и необходимости есть опять феноменальный контрастъ, который въ Богѣ совершенно стушевывается. Законы жизни вселенной, которые Бруно признаетъ однообразными и ненарушимыми, и суть «необходимое выраженіе свободной воли» творца міра, т. е. мірового сознанія. Въ числѣ этихъ законовъ міра онъ признаетъ и нашу свободу, какъ отраженіе божественной сущности, считая ее точно также синтезомъ свободы и необходимости, — взглядъ, который находитъ себѣ болѣе точное выраженіе въ современныхъ научныхъ теоріяхъ о волѣ, стремящихся уста-

[1]) О непознаваемости для насъ Бога, въ его истинной природѣ, Бруно говоритъ часто, между прочимъ и въ діалогѣ «О причинѣ».

новить свободу человѣка, на почвѣ теорій необходимаго дѣйствія мотивовъ [1]).

Такова, въ главныхъ чертахъ, *космологическая* теорія Бруно, какъ она выразилась въ первомъ фазисѣ развитія его доктрины, въ его итальянскихъ діалогахъ, написанныхъ въ Лондонѣ, и въ метафизическихъ сочиненіяхъ, написанныхъ до выѣзда изъ Виттенберга.

Прежде чѣмъ перейти ко второму фазису ея, приведшему Бруно къ его монадологіи, скажемъ о его психологическихъ и этическихъ воззрѣніяхъ, связанныхъ съ изложеннымъ космологическимъ ученіемъ.

Съ *психологіей* Бруно мы отчасти познакомились изъ его теоріи познанія и уже тогда убѣдились, что она была чисто метафизическою Бруно, правда, говоритъ съ большимъ остроуміемъ и проницательностью о многихъ психическихъ явленіяхъ: объ ощущеніяхъ, инстинктахъ и вообще влеченіяхъ, о памяти и фантазіи, и т. д. Но отдѣльныя остроумныя замѣчанія и вѣрныя наблюденія его отчасти теряютъ цѣну, если мы примемъ во вниманіе упомянутый фактъ, что онъ всецѣло еще стоитъ на почвѣ ученія о силахъ души и ничего точнаго, конечно, не знаетъ о нервной системѣ и ея отправленіяхъ. Извѣстно, что даже представленія Бэкона, Декарта и Спинозы въ этой области были крайне сбивчивы и туманны. Гоббсъ и Локкъ—первые во 2-й половинѣ XVII в. поставили психологію, какъ науку, на надлежащую эмпирическую почву, но и то они не были въ состояніи помѣшать развитію «раціональной» психологіи, какъ отвлеченнаго ученія о силахъ души въ XVIII и даже отчасти въ XIX вв. Впрочемъ, если мы подумаемъ, какъ мало мы и до сихъ поръ знаемъ о сущности сознанія и его судьбѣ, то наивныя представленія Бруно не покажутся намъ столь нелѣпыми. Бруно признавалъ, конечно, первоначальное единство тѣла и духа, какъ и всего вообще бытія, но вмѣстѣ съ этимъ считалъ ихъ и столь различными другъ отъ друга «сторонами» этого бытія, что раз-

[1]) Если признать, какъ это сдѣлали и мы въ своей статьѣ «о свободѣ воли», что свобода есть только внутренняя необходимость въ отличіе отъ внѣшней, то съ точки зрѣнія этой теоріи и абсолютная свобода Бога-вселенной, т. е. подчиненіе его одной *внутренней* необходимости, понятна.

сматривалъ тѣло, согласно господствующему взгляду эпохи, какъ «темницу души» и жизнь въ тѣлѣ считалъ своего рода сномъ, отъ котораго мы пробуждаемся смертью. Во всякомъ случаѣ онъ совершенно послѣдовательно, согласно принципу неразрушимости бытія, признавалъ неразрушимость столько же вещества нашего, сколько духа; но такъ какъ духъ, какъ высшее обнаруженіе силы, долженъ быть въ состояніи, по его же теоріи, обратно переходить въ другія формы силы, то онъ опять совершенно послѣдовательно признаетъ безсмертіе личнаго духа, какъ такового, отнюдь не необходимымъ слѣдствіемъ изъ своей доктрины. Напротивъ того, онъ допускаетъ повидимому три формы существованія души, послѣ смерти тѣла, а именно во 1) полное уничтоженіе ея, какъ *личнаго* духа, т. е. переходъ въ безсознательныя формы силы; во 2) переселеніе въ другія живыя существа по закону, такъ сказать, притяженія подобнаго подобнымъ, и въ 3) личное безсмертіе—для такихъ душъ, которыя, побѣдили окончательно плоть и уже при жизни обоготворились, достигли совершенства и «вполнѣ индивидуализировались». Вся эта доктрина похожа весьма на ученіе Стоиковъ, которые тоже признавали личное безсмертіе привиллегіей лучшихъ людей, а не всѣхъ. Можетъ быть также въ этомъ ученіи о троякой судьбѣ души отразилось католическое ученіе объ адѣ, чистилищѣ (переселеніе душъ) и раѣ.

По теоріи Бруно выходитъ, что есть два *крайніе* и одинъ *средній* исходъ въ развитіи отношеній тѣла и духа: или тѣло побѣдитъ духъ, и тогда духъ, сознаніе, будучи слишкомъ слабымъ, должно, такъ сказать, потухнуть или быть ассимилировано веществомъ; или духъ побѣдитъ тѣло, и тогда, на оборотъ, сознаніе способно одухотворить самое тѣло, или, наконецъ, исходъ борьбы окажется неопредѣленнымъ, и тогда духъ принужденъ индивидуализироваться въ другомъ тѣлѣ—въ тѣлѣ какого-либо животнаго. Можетъ быть на эту теорію повліяла еще и аналогія борьбы огня и воды, ибо Бруно иногда сравниваетъ духъ съ огнемъ и свѣтомъ, а тѣло съ водою. Конечно, степень справедливости этой теоріи Бруно и теперь еще неопредѣлима съ философской точки зрѣнія: не даромъ есть и теперь даже ученые, серьезно относящіеся къ вызыванію духовъ. Несомнѣнно лишь одно, что то мнѣніе, которое прежде господствовало, а именно, что Бруно отвергалъ личное безсмертіе, неспра-

ведливо, какъ это доказано новѣйшими историками философіи. Въ своихъ сонетахъ онъ выражаетъ не разъ твердую увѣренность въ предстоящемъ ему лично безсмертіи и соединеніи съ Богомъ (см. особ сонетъ его, подъ заглавіемъ «Ободреніе самого себя», напечатанный передъ сочиненіемъ его: «О безконечномъ»).—Такимъ образомъ, если разсматривать психологію Бруно какъ научную доктрину, то конечно она представится крайне слабою; но если смотрѣть на нее, какъ на «философское ученіе о духѣ» и какъ на дополненіе его философской же космологіи, то она окажется нисколько не хуже, а скорѣе даже лучше, логичнѣе другихъ такихъ же «философскихъ» доктринъ.

Этика Бруно, какъ мы уже замѣтили, основана на отрицаніи «реальности» зла. Такой взглядъ на зло конечно заставляетъ его смотрѣть и на порокъ и на добродѣтели, какъ на *относительныя* понятія. Порокъ есть только отсутствіе той или другой добродѣтели, того или другого совершенства. Всѣ качества и влеченія человѣка законны и естественны; но перевѣсъ однихъ надъ другими, одностороннее развитіе однихъ въ ущербъ другимъ—вотъ источникъ нравственнаго зла. Этимъ путемъ онъ приближается къ аристотелевской этической доктринѣ, по которой всякій порокъ есть крайность, а добродѣтель заключается въ соблюденіи середины между двумя крайностями. Но на этомъ воззрѣніи Бруно не останавливается; онъ спрашиваетъ далѣе: гдѣ причина уклоненія въ крайность, и приходитъ къ выводу, что она лежитъ въ ошибочномъ мнѣніи о вещахъ, въ *заблужденіи*. Въ этомъ ученіи Бруно, съ одной стороны, воспроизводитъ мысль Сократа, что добродѣтель есть знаніе,—съ другой стороны, подготовляетъ ученіе Декарта, думавшаго, что проступки наши связаны съ заблужденіями и вмѣняемы лишь настолько, насколько вмѣняемы самыя заблужденія, причемъ Декартъ признавалъ послѣднія вмѣняемыми, ибо считалъ свободною именно нашу мысль, могущую произвольно избѣгать заблужденій, предупреждать ихъ [1]). Однако и въ основоположеніяхъ своей этики Бруно является предшественникомъ не только Декарта, но и Спинозы. Признавая нормальность всѣхъ качествъ и влеченій человѣка, онъ все-таки допускаетъ различныя ступени ихъ соотвѣтствія абсолютному благу. Это опять логически вытекаетъ

[1]) Ср. изложеніе нравственной доктрины Декарта у Виндельбанда.

изъ его доктрины: все реальное есть добро, но въ различной степени. Поэтому, нѣтъ противорѣчія признать въ качествахъ человѣка *двѣ главныя ступени совершенства*, выражающіяся и въ двухъ основныхъ формахъ любви: чувственной, которою мы любимъ себя, и духовной, которою мы любимъ абсолютное добро — Бога. Эти двѣ любви вступаютъ въ борьбу другъ съ другомъ. Первая сравнительно со второю, конечно, ниже, а потому побѣда второй и есть реализація высшаго блага, т. е. настоящая добродѣтель. Побѣда же первой есть порокъ, относительное зло, недостатокъ реализаціи истиннаго блага. Въ этомъ-то ученіи о двухъ ступеняхъ любви,—любви къ себѣ, какъ тѣлу, и любви къ Богу «въ себѣ и во всемъ мірѣ», Бруно и является предшественникомъ Спинозы, противополагавшаго любовь-аффектъ другой, высшей любви къ Богу «въ себѣ и въ природѣ».

Въ связи съ изложенной теоріей, высшія добродѣтели для Бруно суть мудрость, т. е. стремленіе къ истинѣ, божественному, и справедливость, какъ подчиненіе себя закону, т. е. какъ ограниченіе своей чувственности, а изъ нихъ уже вытекаютъ всѣ остальныя добродѣтели, о которыхъ говорили древніе философы, а именно мужество, благоволеніе къ другимъ и т. д. Въ другомъ мѣстѣ, впрочемъ, Бруно свою мудрость совершенно логически отождествляетъ съ высшею любовью, которая есть стремленіе къ божеству, къ совершенному, къ высшему благу и истинѣ.

Какъ ни элементарны методы, которыми пользуется Бруно при проведеніи изложенной только-что теоріи морали, но нельзя не признать, что и она, по замыслу своему, также глубока, какъ и всѣ остальныя его ученія. Надо только судить ее, какъ и психологію, не съ научной точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія «философской».

Теперь разсмотримъ еще послѣднюю интересную часть доктрины Бруно, а именно его монадологію, и затѣмъ сдѣлаемъ общую оцѣнку всему міровоззрѣнію Бруно [1]).

---

[1]) При изложеніи монадологіи Бруно мы пользовались, какъ пособіемъ, главнымъ образомъ упомянутою выше статьею Лассвица въ «Vierteljahr. f. Wissenschaftl. Philos. (1884)».

VII.

Ученіе Бруно о монадахъ, изложенное въ тѣхъ сочиненіяхъ, которыя были напечатаны имъ во Франкфуртѣ, не заключаетъ въ себѣ никакихъ такихъ существенно новыхъ взглядовъ, которые были бы въ состояніи въ чемъ-либо измѣнить общій смыслъ его философскаго міровоззрѣнія. Оно составляетъ только дальнѣйшее, такъ сказать, *формальное* развитіе его пантеистической системы, т. е. представляетъ собою только новый способъ обоснованія и выраженія ея. Повидимому монадологія Бруно направлена къ тому, чтобы утвердить его міровоззрѣніе, которое онъ ранѣе выражалъ только въ *поэтической* и очень *общей* формѣ, на болѣе прочныхъ и *точныхъ* основахъ, дать ему болѣе систематическую и *методологическую* подкладку, оправдать его законность съ *научной* точки зрѣнія, помощью «научной» гипотезы. Вѣрность этого предположенія доказывается уже тѣмъ пріемомъ, который употребляетъ Бруно, чтобы подойти къ своему понятію «монады». Выходя изъ положенія Николая Кузанскаго, что мышленіе есть *измѣреніе*, онъ думаетъ, что при анализѣ всего существующаго во вселенной должны быть *единицы мѣры*. Такою единицею мѣры въ математикѣ является числовая единица, въ геометріи—точка, въ физикѣ—атомъ, а въ метафизикѣ, стремящейся объединить въ одномъ понятіи идеи единицы, точки, атома,—«монада». Самый терминъ монады взятъ имъ непосредственно у Николая Кузанскаго, а посредственно обоими у Пиѳагорейцевъ, которые признавали число вообще началомъ и принципомъ всего существующаго, а потому и считали монаду (т. е. числовую единицу) элементомъ всего. Но Бруно переработалъ одностороннее, чисто количественное понятіе Пиѳагорейцевъ о монадѣ въ идею болѣе широкую — въ идею *живого*, *одареннаго всѣми качествами бытія*, *элемента*.

Признавая единство и тождественность всего существующаго, Бруно мыслитъ свою монаду какъ заключающую въ себѣ, въ зародышѣ, всѣ свойства бытія, встрѣчающіяся во вселенной. Притомъ монада эта—понятіе совершенно относительное. Приходя къ тому выводу, что всякій предметъ, всякая реальная вещь въ мірѣ, въ концѣ концовъ, разложима на какіе-либо послѣдніе элементы, если не de facto, — ибо фактически за чувственными недѣлимыми мы можемъ представить себѣ другія меньшія не-

дѣлимыя, чувственно намъ недоступныя,—то по крайней мѣрѣ въ идеѣ, Бруно считаетъ, вслѣдствіе этого, недѣлимымъ, монадой вообще всякій такой элементъ, который въ данномъ составѣ цѣлаго представляетъ послѣдній мыслимый, съ точки зрѣнія его спеціальнаго состава, *предѣлъ дѣлимости*. Это положеніе можно иллюстрировать примѣромъ изъ современной науки. Въ организмѣ, съ точки зрѣнія его органическаго состава, послѣдній предѣлъ дѣлимости есть элементарная органическая клѣтка; конечно органическая клѣтка сама по себѣ снова дѣлима на «неорганическіе» атомы, но для организма такое дѣленіе есть уже переходъ, такъ сказать, въ другую, чуждую ему, сферу явленій: организмъ, какъ организмъ, разложимъ только на наиболѣе элементарные организмы. Съ этой точки зрѣнія конечно является возможность безконечныхъ градацій дѣлимости, на основаніи разнообразныхъ принциповъ, и, съ этой же точки зрѣнія, каждое цѣлое, хотя бы и разложимое на части, является въ свою очередь послѣднимъ элементомъ—монадой, въ дѣленіи или въ анализѣ высшаго порядка. Напр. душа въ тѣлѣ есть особая монада. На землѣ, какъ цѣломъ, послѣдніе элементы или монады суть индивидуальныя существа, индивидуально-самостоятельные организмы; въ солнечной системѣ такими элементами являются отдѣльныя небесныя тѣла, въ цѣлой вселенной таковыми оказываются солнечныя системы или «синоды небесныхъ тѣлъ», какъ выражается Бруно. Наконецъ, если брать вселенную, какъ *все*, рядомъ съ которымъ ничего другого уже нѣтъ, то она, съ этой точки зрѣнія «бытія вообще», является сама монадой или недѣлимымъ, почему Бруно и называетъ Бога-вселенную—«монадой изъ монадъ». Но, признавая совершенную относительность идеи монады, или недѣлимаго, признавая чисто *познавательную*, т. е. лишь *психологическую* цѣну или реальность за этимъ элементомъ, какъ основою анализа состава тѣхъ или другихъ предметовъ [1]), Бруно естественно требуетъ вѣры нашей въ *предѣльность* дѣлимости, въ существованіе для познанія нашего такихъ «наименьшихъ элементовъ», такихъ наименьшихъ монадъ (minima), за которыми всякая дѣлимость прекращается. Подобно тому, какъ предѣлъ монады въ одну сто-

[1]) См. о такомъ значеніи понятія монады у Бруно, уп. ст. Лассвица ст. 33.

рону лежитъ въ идеѣ вселенной, какъ высшей и наибольшей изъ монадъ, такъ точно, въ другую сторону, наше сознаніе должно постулировать такой же предѣлъ въ идеѣ «наименьшей» изъ возможныхъ монадъ. Предположеніе безконечнаго числа такихъ наименьшихъ монадъ для Бруно неизбѣжно уже потому, что выходя изъ идеи тѣлесности и пространственности всѣхъ живыхъ монадъ, составляющихъ вселенную, онъ не можетъ мыслить послѣдніе элементы вещей безтѣлесными и безпространственными. Какой-нибудь объемъ, хотя бы и безконечно малый, какую-нибудь тѣлесность, хотя бы и чрезвычайно ничтожную, элементы вещей должны имѣть, чтобы быть въ состояніи дать, при комбинаціи своей, *замѣтную величину* реально существующимъ предметамъ. Такимъ образомъ Бруно, опровергая Аристотеля, старается возстановить доктрину Демокрита и Эпикурейцевъ объ атомахъ, какъ послѣднихъ дѣлимыхъ матеріи. Онъ только расширяетъ эту идею атома, какъ послѣдняго дѣлимаго, въ идею «живой» единицы бытія и устанавливаетъ полную относительность этой идеи.

Но уже изъ теоріи *единства* всего бытія и изъ предположенія полнаго отраженія въ составѣ каждой «наименьшей» монады состава всей вселенной, Бруно естественно переходитъ далѣе къ утвержденію конечнаго тождества и эквивалетности своей монады, какъ *минимума*, и своей монады, какъ *максимума*. Его наименьшая монада есть такое же истинное бытіе, какъ и наибольшая, т. е. вселенная,—она въ такой же степени *сущность* всѣхъ вещей, какъ и эта послѣдняя, — въ ней, слѣдовательно, точно тѣ же признаки неизмѣнности, неразрушимости, вѣчности, единства, отсутствія всякихъ противоположностей и противорѣчій, какъ и въ монадѣ-вселенной. Другими словами, въ понятіи монады Бруно сливаетъ всѣ признаки бытія и стушевываетъ всѣ различія, какія въ немъ въ состояніи дифференцироваться. Монада, какъ отвлеченная идея, объединяющая въ себѣ и безконечно великое «все» и безконечно малое, конечный предѣлъ «ничего»,—есть одновременно и наибольшее и наименьшее,—и матеріальное и духовное,—все производящее, все обусловливающее, все объясняющее собою начало.

Таково метафизическое или *философское* значеніе идеи монады у Бруно. Развивая это значеніе ея въ различныхъ сферахъ познанія, онъ приходитъ естественно къ выводамъ самымъ

неожиданнымъ и оригинальнымъ, которые могутъ поразить сначала своего странностью и даже парадоксальностью, но въ которыхъ, при болѣе глубокомъ размышленіи, заключается извѣстная доля истины, еще мало кѣмъ сознаваемой.

Дѣло въ томъ, что послѣдовательно выходя изъ идеи тѣлесности и безконечно-малаго пространственнаго объема своей монады, Бруно приходитъ къ остроумной критикѣ нѣкоторыхъ математическихъ идей и къ постулированію *атомистической математики*. Понятіе «безтѣлесной» точки, какъ конечнаго элемента геометрическихъ построеній, представляется Бруно противорѣчивымъ. Математика говоритъ, что линія есть совокупность точекъ или продуктъ движенія точекъ, но и то и другое воззрѣнія нелѣпы, если только признать точку безтѣлесною, ибо безтѣлесная точка, взятая въ какомъ угодно количествѣ, всегда останется безтѣлесной же точкой: милліонъ безтѣлесныхъ точекъ есть все таки только точка, и точно также движеніе безтѣлесной точки есть тоже нелѣпость, ибо двигаться можетъ только тѣло, нѣчто матеріальное: движеніе есть матеріальный актъ, измѣненіе положенія матеріально существующаго элемента бытія. Другими словами, отъ понятія точки нѣтъ никакого перехода къ понятію линіи и, точно также, конечно, отъ понятія линіи—къ понятію плоскости, отъ понятія плоскости къ понятію тѣла. Тѣло можетъ быть составлено, какъ и все пространственное, а слѣдовательно и линія, и плоскость, только изъ тѣлесныхъ точекъ, имѣющихъ извѣстный пространственный объемъ. Выходя изъ такихъ посылокъ, Бруно признаетъ точку пространственною, т.е. безконечно малымъ кругомъ, ибо въ кругѣ мы имѣемъ идею сокращенной и обрубленной со всѣхъ сторонъ до минимума всякой другой фигуры, и разбираетъ съ этой точки зрѣнія составъ всѣхъ геометрическихъ фигуръ [1]), приходя, между прочимъ, къ слѣдующимъ выводамъ: 1) что безусловно совершенныхъ линій и фигуръ въ природѣ нѣтъ, во 2) что въ дѣйствительности нѣтъ и безусловно равныхъ фигуръ и половинъ равныхъ фигуръ, напр., что нельзя раздѣлить de facto на совершенно равныя части ни линію, ни кругъ, ни четырехугольникъ, ибо математическіе атомы, точки, также недѣлимы, какъ и другіе атомы, и всегда по линіи (или въ мѣстѣ дѣленія) должны цѣли-

[1]) См. статью Лассвица стр., 24 и слѣд.

комъ отойти направо или налѣво, отчего и получится съ которой-нибудь стороны бо́льшая половина.

Всѣ эти и подобныя разсужденія Бруно, если брать ихъ *положительное* значеніе, конечно, имѣютъ мало значенія, но если брать ихъ *отрицательную* цѣну, то она громадна. Дѣло въ томъ, что Бруно всѣми этими соображеніями приводитъ насъ неизбѣжно къ мысли о совершенной *идеальности* и чисто *психологическомъ* значеніи всѣхъ математическихъ понятій и положеній,—выводъ, правильность котораго окончательно была демонстрирована Кантомъ. Реальность пространства, внѣ тѣлесности, Бруно косвенно отрицаетъ, и поневолѣ остается одно — признать идею пространства чисто психологической идеей. Кантъ сдѣлалъ, по нашему мнѣнію, только ту ошибку, что истолковалъ эту идеальность математическихъ понятій, какъ продуктъ ихъ «апріорности», сверхъ-опытности. Бруно впалъ въ обратную крайность: признавая совершенную «апостеріорность», опытное происхожденіе математическихъ идей, онъ хотѣлъ превратить математику въ физическую науку, въ особую науку о тѣлахъ, не сознавая того, что мысль, по самой организаціи своей, какъ аналитическая сила, способна отбрасывать въ опытныхъ воспріятіяхъ какіе-угодно признаки и изолируя другіе, комбинировать представленія о нихъ какъ угодно, создавая на почвѣ извѣстныхъ, хотя бы искусственныхъ, идеальныхъ допущеній, —вполнѣ гармонирующую съ ними и другъ съ другомъ систему идеальныхъ же выводовъ.

Если бы Бруно имѣлъ вѣрныя психологическія представленія о мыслительной дѣятельности, онъ развилъ бы свою теорію, по всей вѣроятности, до конца, признавъ идеальность математики и не жертвуя для этого нисколько предположеніемъ апостеріорности, т. е. опытаго происхожденія, ея отвлеченій (какъ это и дѣлаютъ современные психологи, напр Льюисъ: см. Вопросы о жизни и духѣ). Но онъ не былъ въ состояніи психологически оправдать идеальности математическихъ понятій и хотѣлъ только удержать положеніе объ апостеріорномъ ихъ происхожденіи,—какъ два вѣка позже Кантъ, наоборотъ, пожертвовалъ идеею апостеріорности математики, для оправданія ея идеальности. Всѣ эти односторонности вытекали изъ несовершенства психологическихъ методовъ. Во всякомъ случаѣ, Бруно принадлежитъ не только заслуга своеобразнаго проведенія идеи опытнаго происхожденія математическихъ

понятій, но и заслуга признанія относительности и чисто психологическаго значенія за всѣми научными идеями объ элементарныхъ количественныхъ единицахъ, на которыя наука расчленяетъ всѣ болѣе сложныя проявленія бытія. Всякая такая единица есть не абсолютно-*объективная* реальность, ибо объективно идеи безконечно большого и безконечно малаго сливаются другъ съ другомъ, — а лишь относительная психологическая реальность, условная «единица мѣры», и внѣ умственнаго процесса «измѣренія» она не имѣетъ значенія. Безконечно большая и безконечно малая единица суть для насъ, какъ сказалъ бы Кантъ, только постулаты ума, ибо объективно, внѣ насъ, безконечно большое равно безконечно малому, и всѣ подобные контрасты сливаются въ понятіи абсолютно истиннаго бытія.

Теперь посмотримъ, какую цѣну имѣетъ Бруновское ученіе о «физической» монадѣ или *атомѣ*. Признавая Бруно возстановителемъ атомистической доктрины въ физикѣ новаго времени, Лассвицъ въ то же время доказываетъ, что Бруно при этомъ вовсе еще не имѣлъ той идеи объ атомѣ, какую выработала новѣйшая физика, и совершенно не заботился о приложеніи своего ученія объ атомахъ къ спеціальному, физическому и химическому, анализу. «Обдумавъ и подготовивъ всѣ тѣ понятія, которыми пользуется новѣйшее естествознаніе для установленія своей физической теоріи», не выключая и понятія эфира, какъ среды для атомистическихъ комбинацій частицъ матеріи одаренныхъ силою, Бруно вмѣстѣ съ тѣмъ мыслилъ свои атомы не какъ мертвые, чисто механическіе элементы, какими считаетъ ихъ современная физика, а какъ живыя и одушевленныя единицы, т. е. скорѣе на подобіе того, какъ мыслятся современной біологіей элементарныя органическія клѣтки. Но во 1) онъ былъ не физикомъ, а философомъ, и на болѣе узкую физическую точку зрѣнія вовсе не имѣлъ необходимости становиться; во 2) еще вопросъ, не является ли его понятіе объ атомѣ, какъ о живой единицѣ, болѣе правильнымъ, чѣмъ понятіе физики объ атомѣ, какъ чисто механическомъ элементѣ. Не даромъ же современное естествознаніе само поколебало идею такого реальнаго, чисто механическаго элемента, предположивъ возможность превращенія механическихъ силъ въ жизненныя силы, неорганической матеріи въ органическую. Если только стать на эту точку зрѣнія современныхъ натуралистовъ, то придется, подобно Бруно, предполо-

жить зачатки жизни уже въ атомахъ неорганической матеріи и признать, что понятіе чисто механическаго атома въ химіи и физикѣ есть столь же идеальное, относительное и психологическое понятіе, происшедшее путемъ отвлеченія, какъ и понятіе точки въ математикѣ, и что реально существуютъ только живые атомы, если они вообще существуютъ [1]).

Стало быть, новѣйшее естествознаніе скорѣе заставляетъ насъ возвратиться снова къ Бруновской идеѣ «живыхъ» атомовъ, чѣмъ отвергнуть эту идею въ пользу господствовавшаго такъ долго въ наукѣ понятія о чисто механическихъ единицахъ вещества. Нашему человѣческому уму несомнѣнно легче понять превращеніе жизни въ механизмъ, живого въ неживое, какъ это мы видимъ въ рефлексахъ первной системы, чѣмъ обратное превращеніе неживого въ живое, механизма въ жизнь [2]).

Затѣмъ, въ чью бы пользу ни рѣшила споръ будущая наука, на чемъ бы она ни остановилась—на идеѣ ли живого атома, или такъ сказать, мертваго, чисто механическаго, или даже на какомъ-либо иномъ неатомистическомъ понятіи о веществѣ, несомнѣнно одно, что ученіе Бруно о монадахъ является ближайшимъ источникомъ для послѣдующихъ атомистическихъ теорій въ физикѣ, имѣющихъ громадное значеніе во всей современной наукѣ. Это признаетъ отчасти и Ласвицъ въ упомянутой нами статьѣ. По его изслѣдованію оказывается, что всѣ новѣйшія атомистическія теоріи физиковъ находятъ свой корень въ теоріяхъ двухъ ученыхъ новаго времени,—парижскаго медика Себастіана Бассо и нѣмецкаго медика Зеннерта. Что ученіе Себастіано Бассо, бывшее когда-то весьма извѣстнымъ и популярнымъ, находитъ свой корень въ ученіи Дж Бруно о монадахъ, доказываетъ самъ Ласвицъ: уже въ 1586 г., во время вторичнаго пребыванія Бруно въ Парижѣ, нѣкто Геннекенъ (Hennequin) защищалъ въ Сорбоннѣ Бруновскіе тезисы о монадахъ противъ физической

---

[1]) Къ такому понятію подходятъ и многіе современные біологи, напр. Геккель (статья «Клѣточныя души» и т. д.).

[2]) Въ своихъ статьяхъ «Matière brute et matière organisée» (Revue philos. 1883 и 1884) извѣстный бельгійскій психологъ Delboeuf тоже весьма остроумно доказываетъ, что изъ чисто механическаго атома нельзя вывести элементовъ живого вещества, но онъ разрѣшаетъ затрудненіе тѣмъ, что признаетъ матерію двухъ видовъ: неживую и живую.

теоріи Аристотеля, а въ 20-хъ годахъ XVII в. является въ Парижѣ, рядомъ съ Бассо, еще множество другихъ ученыхъ, которые открыто высказываются въ пользу атомистической теоріи (D'Espagnet, Et. de Claves, Berigard, Gassendi и др.). Несомнѣнно находясь подъ вліяніемъ Бруно, они въ то же время повліяли на развитіе послѣдующихъ физическихъ теорій объ атомахъ. Въ частности Себастіано Бассо воспроизводитъ въ своихъ сочиненіяхъ даже главные пантеистическіе тезисы Бруно и его доктрину о Богѣ-вселенной, какъ монадѣ [1]).

Что же касается до Зеннерта, то онъ появился въ Виттенбергѣ, гдѣ Бруно тоже защищалъ и затѣмъ напечаталъ главные тезисы своей атомистической теоріи, уже черезъ пять лѣтъ послѣ отъѣзда Бруно и здѣсь же напечаталъ впослѣдствіи свои сочиненія, въ которыхъ методически проводитъ атомистическую теорію въ область физическихъ наукъ. Поэтому, если, не смотря на эти факты, Ласвицъ все-таки отрицаетъ прямое (?) вліяніе Бруно на Зеннерта, то такой выводъ для посторонняго читателя представляется совершенно произвольнымъ и нелогичнымъ, и находитъ себѣ объясненіе развѣ только въ патріотическихъ чувствахъ нѣмецкаго критика, которому не хочется признать, чтобы въ нѣмецкой наукѣ что-либо, прежде считавшееся самобытнымъ, могло быть заимствовано со стороны. Джіордано Бруно несомнѣнно оставилъ глубокій слѣдъ въ Виттенбергскомъ университетѣ, какъ своими оригинальными взглядами, такъ и всею своею эксцентричною и интересною личностью. Поэтому трудно допустить, чтобы уже черезъ пять лѣтъ послѣ его отъѣзда о немъ забыли и болѣе не говорили,—чтобы сочиненія его, изданныя въ Виттенбергѣ, не читались и не обсуждались. Если же Зеннертъ самъ не ссылается на Бруно, то по той-же причинѣ, по какой на него не ссылаются и почти всѣ другіе мыслители XVIII столѣтія, черпавшіе многія идеи изъ его сочиненій. Эта причина лежала въ трагическомъ и какъ-бы позорномъ, въ глазахъ современниковъ, концѣ Бруно и въ томъ, что все, что̀ носило его имя, въ первой половинѣ XVII в. преслѣдовалось церковью и отчасти даже общественнымъ мнѣніемъ. Не даромъ самыя сочиненія Бруно были запрещены и осуждены, а частью даже и сожжены католическимъ духовенствомъ. О

[1]) Ср. въ статьѣ Ласвица, стр. 46—50.

Бруно, повидимому, боялись въ первое время упоминать даже въ частномъ разговорѣ и въ перепискѣ, и за весь этотъ періодъ единственные документы, говорящіе о трагической смерти Бруно, найденные до сихъ поръ,—это письма Бренгера къ Кеплеру и Кеплера къ Бренгеру, писанные въ 1608 г., недавно разысканные, да еще письмо одного нѣмецкаго ученаго схоластическаго типа Шоппе (Scioppius) къ своему другу Конраду Риттерсгаузену, напечатанное въ 1621 г. и важное тѣмъ, что Шоппе былъ самъ свидѣтелемъ сожженія Бруно въ Римѣ и описываетъ это событіе, какъ очевидецъ [1]).

Послѣ всего сказаннаго, едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что Бруно не только могъ оказать, но и въ дѣйствительности оказалъ могущественное вліяніе на развитіе современныхъ атомистическихъ теорій въ области естествознанія. Этимъ опредѣляется значеніе его въ исторіи науки новаго времени, и умалять это значеніе тѣмъ соображеніемъ, что онъ сознательно не пытался приложить свою атомистическую теорію къ физическому и химическому анализу, едва-ли правильно. У каждаго свои задачи и свое призваніе. Бруно не зналъ конечно также, что послѣ него будутъ жить на свѣтѣ и прославятся въ исторіи философіи дальнѣйшимъ развитіемъ его взглядовъ и различныхъ сторонъ его міровоззрѣнія Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Кантъ, Шеллингъ, Шопенгауэръ. И все-таки этимъ сила его вліянія на этихъ мыслителей, хотя бы и косвеннаго (чрезъ посредство другихъ) нисколько не умаляется.

Да, колоссальна эта фигура Бруно, искупившаго смертью на кострѣ всѣ односторонности философскихъ доктринъ новаго времени, выведенныхъ изъ его недостаточно понятыхъ отдѣльныхъ посылокъ,—внушительна фигура этого страдальца за идею, купившаго цѣною жизни своей свободу всей послѣдующей философской и научной мысли. Его мужественная смерть послужила, если не прямымъ, то косвеннымъ урокомъ для всѣхъ представителей современной ему религіозной ортодоксіи,—указаніемъ имъ на тотъ фактъ, что мысль человѣческую и открытую ею истину не истребишь ни огнемъ, ни мечемъ,—что можно

[1]) См. упом. статью А. Н. Веселовскаго, стр. 647.

сжечь и вообще уничтожить носителя истины — человѣка, но самую истину, разъ высказанную и формулированную, не истребишь ничѣмъ. Уничтожали сочиненія Бруно—и все-таки они сохранились, сожгли его самого, а идеи его были вновь воспроизведены и развиты далѣе послѣдующими философами. По совершеніи своего подвига, католическое духовенство должно было почувствовать, что его побѣда была въ сущности побѣдою, похожею на пораженіе, — признакомъ его безсилія въ борьбѣ съ наукою. Если оно владѣло истиной безусловной, то развѣ нужно было сжечь человѣка, чтобы доказать эту истину,— неужели истина недовольно велика и высока, чтобы сама себя поддержать? Употребленіе такого нехристіанскаго орудія, въ видѣ аргумента въ пользу христіанской истины, было по меньшей мѣрѣ противорѣчіемъ. И если черезъ 32 года послѣ смерти Бруно инквизиція заставила-таки Галилея клятвенно отречься отъ Коперниковской системы, то Галилей сказалъ совершенную истину, произнося, при выходѣ изъ суда, знаменитую фразу «eppur si muove» (и все-таки она, т. е. земля, движется). Въ его время уже было излишне отдавать вновь кому-либо свою жизнь для того, чтобы доказать эту истину: она уже пріобрѣла достаточно послѣдователей и не могла умереть. Бруно заплатилъ своею жизнью за ея распространеніе по свѣту, и сколькихъ бы ученыхъ ни заставляли вновь клятвенно утверждать ея ложность,—отъ этого дѣло уже не могло измѣниться. А когда эта идея была признана всѣмъ человѣчествомъ за истину,—она точно также мало погубила то, что было дѣйствительно истиннаго въ христіанскомъ ученіи, какъ въ свою очередь и христіанская истина не могла ее погубить. И теперь христіанство своею истинною стороною—своимъ нравственнымъ ученіемъ—поражаетъ всѣхъ людей, дѣйствительно почитающихъ выше всего истину, и этою стороною своею оно будетъ жить вѣчно, и все вновь и вновь возрождаться, вопреки мнѣнію узкихъ противниковъ религіознаго сознанія. Истина на самомъ дѣлѣ гораздо шире и глубже, чѣмъ какою считаетъ ее большинство односторонныхъ носителей культуры во всѣ времена.

Если и самъ Бруно былъ одно время противникомъ христіанскаго ученія, то мы уже видѣли, что онъ возставалъ не

столько противъ самого христіанскаго ученія [1]), сколько противъ способовъ формулировки и истолкованія догматовъ, какіе были въ обычаѣ въ католической церкви, а еще болѣе противъ дурныхъ нравовъ и злоупотребленій католическаго духовенства. Онъ имѣлъ право утверждать на допросахъ, что никогда прямо не возставалъ противъ ученія Христа, а всегда, напротивъ, высоко цѣнилъ его *нравственную* сторону. Если же онъ и мечталъ одно время, и несомнѣно одинъ изъ первыхъ среди новыхъ философовъ, о замѣнѣ христіанской религіи новою религіею разума, то онъ все-таки думалъ внести въ нее почти цѣликомъ нравственное ученіе христіанства. Впослѣдствіи онъ понялъ однако незамѣнимое ничѣмъ значеніе позитивныхъ религій для нефилософской и необразованной массы и, подобно послѣдующимъ англійскимъ деистамъ, проповѣдывалъ только безусловную свободу совѣсти, чтобы тѣ, кто не мирится съ тѣми или другими догматами церкви, могли мыслить по своему. Поэтому въ религіозномъ отношеніи онъ былъ только первымъ проповѣдникомъ терпимости и, насколько онъ самъ терпимо относился впослѣдствіи къ церковнымъ вопросамъ, видно изъ неоднократныхъ попытокъ его примириться съ католической церковью. Придавая второстепенное значеніе *формѣ* религіи, онъ во имя самой религіи, для удовлетворенія своей собственной, созрѣвшей впослѣдствіи, религіозности готовъ былъ вступить въ католическую церковь, мирясь со всѣми ея недостатками. Онъ только не хотѣлъ уступить своимъ судьямъ ни одного пункта въ области своихъ научно-философскихъ убѣжденій, не хотѣлъ продать, даже цѣною жизни, *свободу своей совѣсти.*

VIII.

Послѣ всего сказаннаго до сихъ поръ, остается только коснуться еще одного пункта. Слѣдуетъ ли считать достоинствомъ или не-

---

[1]) Въ началѣ, правда, онъ отвергалъ ученіе о воплощеніи, но впослѣдствіи, развивъ болѣе полно свою доктрину о Богѣ, какъ творцѣ міра и душѣ міра, не отрицалъ даже возможности особаго акта воплощенія Бога въ Іис Христѣ, ибо считалъ каждаго человѣка въ извѣстномъ смыслѣ воплощеніемъ Божества, могущимъ представлять собою различныя степени Въ этомъ смыслѣ онъ и говоритъ о посланникахъ Божіихъ (Меркуріяхъ), какъ носителяхъ божественнаго сознанія по преимуществу.

достаткомъ то, что Бруновское міровоззрѣніе изобличаетъ широкій просторъ фантазіи и не было облечено въ его изложеніи въ ту строго-научную, сухую форму, какую принимали нѣкоторыя новѣйшія философскія системы, напр. Декартовская, Спинозовская, Кантовская и Гегелевская. Многіе, даже изъ современныхъ критиковъ, правда снисходительно, но въ то же время и пренебрежительно относятся къ поэтическому, горячему тону философской пропаганды Бруно и къ широкой игрѣ фантазіи въ его міровоззрѣніи; но мы думаемъ, что и та, и другая сторона его философской дѣятельности не можетъ быть осуждаема, если только стать на ту точку зрѣнія, при опредѣленіи значенія философіи, на какую мы выше стали.

Не оттого ли философское міровоззрѣніе Бруно и было такъ широко и глубоко, сравнительно съ нѣкоторыми позднѣйшими, что онъ искусственно не стѣснялъ творческой дѣятельности своей мысли, а давалъ ей законный просторъ, сознавая ея необходимость въ философскихъ построеніяхъ? Не оттого ли и вліяніе его на преемниковъ было такъ значительно, что онъ излагалъ свои философскія идеи въ живой, увлекательной поэтической формѣ, и избѣгъ отталкивающаго педантизма предшествующихъ и послѣдующихъ философовъ, смѣшивавшихъ задачи философскаго синтеза съ задачами научнаго анализа? Мы думаемъ, что упомянутыя черты его дѣятельности должны быть особенно симпатичны въ наше время, когда сухое, педантическое изложеніе философскихъ взглядовъ отжило уже свое время и всѣми осуждено,—когда однимъ изъ главныхъ достоинствъ философа признается пластичность и ясность формы выраженія его міровоззрѣнія, когда литературныя достоинства трудовъ такихъ философовъ, какъ Шопенгауэръ, признательно оцѣнены публикой, для удовлетворенія нравственныхъ потребностей которой философскія міровоззрѣнія и излагаются философами.

Такимъ образомъ должно не винить, а скорѣе хвалить Бруно за то, что онъ является однимъ изъ немногихъ философовъ первыхъ вѣковъ нашей новой философской эры, которые понимали *творческую* основу своей философской дѣятельности и не считали унизительнымъ сдѣлать свое міровоззрѣніе доступнымъ пониманію массы.

Конечно, говоря это, мы не хотимъ нисколько умалить дѣйствительныхъ недостатковъ изложенія Бруно. Ихъ и не

скроешь: будучи горячимъ, страстнымъ пропагандистомъ своихъ идей, да еще часто находясь въ своихъ скитаніяхъ подъ гнетомъ нужды, онъ конечно не могъ такъ отдѣлывать свои произведенія и такъ очищать ихъ отъ всякаго ненужнаго хлама, какъ это было-бы желательно. Творя часто подъ впечатлѣніемъ аффекта и немедленно печатая то, что выливалось изъ-подъ пера его, онъ часто въ сатирѣ своей впадаетъ въ шаржъ и спускается до пошлости и плоскихъ шутокъ; изливая негодованіе на несимпатичныя ему явленія, онъ проявляетъ иногда слишкомъ много ненависти и пожалуй иной разъ даже клевещетъ; подыскивая поэтическія метафоры, онъ иной разъ довольствуется первыми пришедшими въ голову и не всегда удачными аналогіями. Случается также, что ему не удалось еще вполнѣ переварить и до конца продумать свои взгляды—и выраженіе ихъ поэтому оказывается туманнымъ. Кое гдѣ онъ впадаетъ даже и въ пендантизмъ и мелочность, свойственныя схоластическимъ писателямъ, но это случается рѣдко—по преимуществу въ его трактатахъ о мнемоническомъ и комбинаторскомъ искусствахъ. Все это едва-ли однако можно вмѣнить ему въ вину: онъ былъ все-таки сыномъ своего вѣка, сыномъ своего пылкаго и часто незнающаго мѣры, въ своихъ увлеченіяхъ, народа. Его система есть живое, совершенно слившееся съ личностью творца своего, дѣтище философской мысли, и оно поэтому отличается всѣми достоинствами и недостатками живого произведенія матери-природы.

Вотъ что говоритъ о системѣ Бруно одинъ изъ талантливѣйшихъ современныхъ историковъ новой философіи, Виндельбандъ. «Въ этой системѣ мы не усматриваемъ работы строгаго отвлеченнаго мышленія, но она есть зато достопамятное твореніе философской (у Виндельбанда «метафизической») фантазіи, въ которомъ съ художественнымъ чутьемъ достраивается новое зданіе астрономическихъ изысканій и которое пророчески прозрѣваетъ предстоящее развитіе новѣйшей мысли. Многое — можетъ быть даже большая часть того, что написалъ Бруно,—способно непріятно подѣйствовать на современнаго читателя то педантическою мелочностью, то безвкусною страстностью, то фантастическою произвольностью, то, наконецъ, какою-то дѣтски-наивною недобросовѣстностью; но въ цѣломъ, какъ этого требуютъ сквозящія чрезъ всѣ его труды чистота намѣреній мыслителя и ве-

личіе его творческаго дарованія, система его останется навсегда однимъ изъ тѣхъ памятниковъ человѣческаго духа, которые свѣтятъ съ оживляющею силою въ теченіе многихъ вѣковъ». Геніальность Бруно впрочемъ признаютъ и самые злѣйшіе его враги [1]). Одинъ изъ нихъ Лакроцъ (писатель XVIII в.) говоритъ даже, что «если бы онъ только ограничился одной философіей», то къ нему можно было бы приложить извѣстные стихи Лукреція объ Эпикурѣ, въ которыхъ говорится, что «онъ (Эпикуръ) чувствовалъ себя стѣсненнымъ въ оградѣ міра,—самое небо было для него недостаточно обширнымъ, ничто не служило препятствіемъ для его мысли и его могучій геній свободно двигался въ безконечномъ просторѣ вселенной».

Что касается до настоящаго пониманія системы Бруно, то отъ него далеки еще и теперь многіе философы, излагающіе его взгляды, а современники его еще менѣе понимали и могли понимать его великое ученіе. «Вина въ этомъ случаѣ, говоритъ самъ Бруно устами Филотея, лежитъ не въ самой природѣ свѣта (съ которымъ онъ любилъ сравнивать свою доктрину), а въ природѣ ихъ глазъ: чѣмъ прекраснѣе и великолѣпнѣе солнце само по себѣ, тѣмъ ненавистнѣе и невыносимѣе оно для глазъ ночныхъ совъ [2])».

По поводу этихъ словъ самого Бруно приведу еще слѣдующія прекрасныя мысли его русскаго біографа, А. Н. Веселовскаго: «Такія личности (какъ Бруно) обыкновенно являются одиноко: за ними не идетъ толпа послѣдователей,—они не добиваются признанія; чѣмъ уединеннѣе ихъ подвигъ, тѣмъ исключительнѣе ихъ вѣра въ стойкость новыхъ идей; они предаются имъ безъ контроля и общественной поддержки, съ страстностью легендарнаго анахорета, увлеченнаго въ лѣсъ пѣніемъ райской птички. Чѣмъ далѣе они сами отъ общества, тѣмъ болѣе крайне вырабатываются ихъ одинокія убѣжденія, тѣмъ смѣлѣе жизненные выводы, которые они дѣлаютъ, въ смыслѣ соціальнаго и религіознаго обновленія. Тогда между ними и обществомъ происходитъ разрывъ. Нельзя сказать, чтобы они явились слишкомъ

---

[1]) См. отзывы нѣкоторыхъ изъ нихъ въ упомянутомъ сочиненіи Риссера и Зибера, V, стр. 5 и слѣд.

[2]) См. начало его перваго діалога «О причинѣ, началѣ всего и единомъ»—бесѣду Элитропіо, Филотео и Армессо.

рано: они только слишкомъ рано высказались, хотѣли сдѣлать обязательнымъ то, что еще смутно покоилось въ сознаніи массъ, какъ невыясненное, далекое отъ всякаго житейскаго приложенія. На всемъ этомъ они настаивали и быстро переходили къ заключеніямъ, иногда фантастическимъ, рѣдко оправдываемымъ, исходя отъ посылокъ, которыя въ сущности всякій готовъ былъ имъ уступить, но которымъ предстояло дозрѣть до осязательныхъ выводовъ цѣлымъ рядомъ поколѣній. Они — голосъ зовущаго ночью, когда нерадивыя дѣвы спятъ и не зажжены еще свѣтильники. Ихъ сторожевой окликъ нарушаетъ обычный покой и слишкомъ рано зоветъ проснуться. Оттого ихъ удаляютъ. Осуждая ихъ на казнь, толпа не даетъ себѣ отчета, что она обрекаетъ въ зародышѣ свою собственную мысль, свое будущее, на дорогу котораго они первые вступили, принявъ едва брезжущіе лучи за близость разсвѣта.... Есть что-то роковое въ этомъ самоубійствѣ общественной мысли [1])».

Такъ говоритъ нашъ почтенный коллега и мы вполнѣ согласны съ вѣрностью этой тонкой характеристики въ отношеніи къ Дж. Бруно; но нѣсколькими строками ниже тотъ же авторъ говоритъ, что Бруно симпатиченъ нестолько какъ мыслитель, сколько какъ человѣкъ. «Какъ мыслитель, говоритъ А. Н. Веселовскій, онъ для насъ отжилъ и намъ едвали придется считаться съ нимъ. Въ исторіи знанія его имя не особенно подчеркнуто, да онъ и не былъ способенъ къ точному *аналитическому* подвигу мысли». Послѣднее вѣрно; но первое едва ли. Да, Бруно не былъ ученымъ аналитикомъ; но за то онъ былъ великимъ философомъ-синтетикомъ и совершилъ не аналитическій, а громадный *синтетическій* подвигъ мысли, — такой подвигъ, съ которымъ намъ еще не мало придется считаться. Въ началѣ семидесятыхъ годовъ, когда высказаны были приведенныя выше слова, русское общество, да и не только русское, но и все европейское,—было еще полно безусловной вѣры въ «безусловную» силу науки побѣдить мракъ и излечить всѣ язвы жизни. Но съ тѣхъ поръ общество много пережило чувствомъ, много испытало разочарованій и неожиданностей. Одна мысль его уже не удовлетворяетъ,—ему хочется вѣры, удовлетворенія чувствъ и субъективныхъ влеченій, — и оно снова обращаетъ

[1]) См. указ. стат. стр. 606 и 607.

свои взоры къ поэтамъ и философамъ, снова ищетъ религіознаго, художественнаго и философскаго освѣщенія и разъясненія *міровыхъ* проблеммъ. Обращаясь назадъ, мы видимъ вдали, среди другихъ фигуръ мыслителей, скромную и небольшую фигуру съ каштановыми вьющимися волосами и бородкой, — худую, нервную, съ задумчивымъ, а иной разъ и огненнымъ взглядомъ прекрасныхъ глазъ, съ страстной рѣчью и живыми манерами. Мы видимъ, какъ этотъ невзрачный человѣкъ изъ конца въ конецъ пробѣгаетъ всю образованную Европу, вездѣ смѣло и даже рѣзко нападаетъ на покрывшіеся отъ старости мхомъ и плѣсенью предразсудки и сусвѣрія, на тупоуміе и порокъ во всевозможныхъ ихъ формахъ, какъ онъ вездѣ дѣлаетъ себѣ враговъ и оказывается въ концѣ концевъ вездѣ одинокимъ, безъ хлѣба, крова и друзей,—и бѣжитъ дальше проповѣдывать свои мысли въ аудиторіяхъ, свѣтскихъ салонахъ, дворцахъ и мансардахъ и, наконецъ, попадаетъ въ сѣти искуснаго ловца, а оттуда на костеръ. И вотъ, на этомъ кострѣ, маленькая фигура Джіордано Бруно превращаетси постепенно въ гиганта: громадные члены его исчезаютъ въ призрачныхъ очертаніяхъ столбовъ дыма и языковъ пламени, а при послѣднихъ конвульсивныхъ вздрагиваніяхъ потухающаго огня эта живая тѣнь разсыпается милліонами искръ надъ материкомъ Европы и зажигаетъ свѣточи мысли въ головахъ многихъ и многихъ философовъ новаго времени; но прошли три вѣка и эти, зажженные ею, свѣточи мысли разгораются и снова сливаются въ одно общее пламя — и въ этомъ пламени, очищенная въ горнилѣ времени, опять выростаетъ фигура того же человѣка, но уже не маленькою, а такою же гигантскою, какою она стала въ пламени костра, и она манитъ насъ къ себѣ и сулитъ удовлетвореніе нашимъ страстнымъ влеченіямъ къ идеалу и добру.

Пойдемъ ли мы наконецъ на призывъ такихъ высокихъ носителей идеала, какимъ былъ Бруно, или по прежнему будемъ отворачиваться отъ нихъ и опять погрязнемъ въ будничные интересы жизни, въ мелочный и холодный анализъ однихъ только доступныхъ чувственному опыту «явленій» природы—съ тѣмъ, чтобы въ часы досуга снова сокрушаться о своей неудовлетворенности, скукѣ и страданіяхъ, недоумѣвать, къ чему мы все это дѣлаемъ и для чего намъ дана наша пошлая, прозаическая жизнь,

и бранить философовъ, которые-де ничего путнаго еще намъ не сказали?

А если они много хорошаго сказали за двадцать пять вѣковъ, но мы понять ихъ не хотимъ и съ эпикурейскою лѣнью отворачиваемся отъ ихъ часто глубокихъ и вѣрныхъ наблюденій и геніальныхъ соображеній, предпочитая жаловаться на свою судьбу и обвинять всѣхъ, кромѣ себя, въ своемъ безнадежно-мрачномъ настроеніи?

Не вѣрится намъ, чтобы и теперь, черезъ триста лѣтъ, такой глубокій мыслитель, какъ Дж. Бруно, могъ остаться по прежнему непризнаннымъ и непонятымъ.

Въ западной Европѣ уже начинаютъ отдавать долгъ справедливости глубокой прозорливости его и начинаютъ понимать значеніе его міровоззрѣнія не только въ прошедшемъ, но и въ настоящемъ. У насъ въ Россіи до сихъ поръ еще не существовало философіи, въ настоящемъ значеніи этого слова; но потребность освѣщенія нашего прошедшаго, настоящаго и будущаго «электрическимъ свѣтомъ» философской мысли все болѣе и болѣе растетъ въ насъ и зрѣетъ. Являются здѣсь и тамъ самодѣльные и еще неопытные построители «самобытныхъ» міровоззрѣній, стремящіеся удовлетворить запросамъ нашей развивающейся общественной мысли, и мы ихъ жадно слушаемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуемъ, что это еще только слабый авангардъ настоящихъ мыслителей. Гдѣ же взять намъ настоящую философію? Конечно, чтобы создать новое философское міровоззрѣніе, достойное конца XIX в. и современной науки, мало остановиться на явленіяхъ непосредственно окружающей насъ жизни, отвлеченныхъ отъ явленій историческаго развитія другихъ европейскихъ народовъ и всего человѣчества.

Необходимо основательно изучить всю прошлую исторію мысли человѣчества, и при этомъ міровоззрѣнія такихъ крупныхъ западныхъ мыслителей, какъ Джіордано Бруно, могутъ именно послужить исходною точкою и освѣщающимъ путь маякомъ. Повторю то, что я сказалъ выше: стоя на рубежѣ стараго и новаго времени, Джіордано Бруно былъ одинаково чуждъ предразсудковъ и древней и новой эпохи,—онъ господствуетъ надъ той и другою, и указываетъ дорогу будущимъ поколѣніямъ философовъ. Кто хочетъ понять вполнѣ развитіе всей новой философіи,—естественную филіацію міровоззрѣній, начиная съ Де-

карта и кончая Шопенгауэромъ и Контомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ уяснить себѣ основныя задачи той же философіи въ ближайшемъ будущемъ, долженъ начать съ изученія философскихъ воззрѣній знаменательной, въ исторіи развитія европейской мысли, эпохи возрожденія наукъ. Тогда онъ неизбѣжно найдетъ самъ наиболѣе широкое выраженіе философской мысли этой эпохи именно въ системѣ Джіордано Бруно,—одной изъ самыхъ смѣлыхъ по замыслу философскихъ системъ, какія когда-либо существовали. Въ ней, какъ въ первоначальной органической протоплазмѣ, заключены зародыши мыслей большинства новѣйшихъ философовъ.

Поэтому окончимъ эту статью выраженіемъ надежды, что Дж. Бруно сдѣлается предметомъ болѣе спеціальнаго изученія и въ нашей едва нарождающейся философской литературѣ. Мы сами тоже надѣемся, при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ, вернуться вновь къ изученію системы этого мыслителя, чтобы дополнить и исправить то, что было нами на этотъ разъ упущено изъ виду или невѣрно понято, вслѣдствіе отсутствія во многихъ случаяхъ перваго источника.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ